

Cornelia Mügge

MENSCHENRECHTE GESCHLECHT RELIGION

Das Problem der Universalität
und der Fähigkeitenansatz
von Martha Nussbaum

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Cornelia Mügge
Menschenrechte, Geschlecht, Religion

Edition Moderne Postmoderne

Cornelia Mügge (Dr. phil.) arbeitet am Lehrstuhl für Allgemeine Moraltheologie und Ethik an der Universität Freiburg/Schweiz. Ihre Forschungsschwerpunkte sind globale Gerechtigkeit, Säkularismus, feministische Ethik und Tierethik.

CORNELIA MÜGGE

Menschenrechte, Geschlecht, Religion

**Das Problem der Universalität und der Fähigkeitenansatz
von Martha Nussbaum**

[transcript]

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

Dissertation am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien, Universität Erfurt, 2015.

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2017 im transcript Verlag, Bielefeld

© Cornelia Mügge

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Satz: Jan Leichsenring

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-3789-2

PDF-ISBN 978-3-8394-3789-6

<https://doi.org/10.14361/9783839437896>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Vorwort und Danksagung | 7

1 Einleitung: Menschenrechte, Geschlecht, Religion und der Fähigkeitenansatz von Martha C. Nussbaum | 9

2 Der Fähigkeitenansatz als universale politische Konzeption | 23

- 2.1 Die Idee der Befähigung und Nussbaums Fähigkeitenliste | 26
- 2.2 Gleicher Respekt für jeden Menschen als fähigem und bedürftigem Wesen | 31
- 2.3 Das Ziel von Gerechtigkeit: Die Befähigung zu einem guten Leben | 50
- 2.4 Befähigung zur Freiheit | 60
- 2.5 Die Ermöglichung von Pluralität – Der Fähigkeitenansatz als politische Konzeption | 69
- 2.6 Nussbaums holistische Begründung | 77
- 2.7 Grundbefähigung als global-universale, interkulturelle Norm | 90
- 2.8 Die Erziehung der Bürgerinnen und Bürger | 103
- 2.9 Fähigkeiten und Menschenrechte | 111
- 2.10 Fazit | 121

3 Nussbaums Fähigkeitenansatz und die Universalismusdebatte | 129

- 3.1 Der Bezug auf die menschliche Natur und die Festlegung einer Fähigkeitenliste | 131
- 3.2 Die Diskussion um Vernunft, individuelle Freiheit und Neutralität | 140
- 3.3 Die Suche nach einem plausiblen Universalitätskonzept | 155
- 3.4 Fazit | 167

4 Religion bei Nussbaum | 171

- 4.1 Die grundlegende Bedeutung von Religion und individueller Gewissensfreiheit | 173
- 4.2 Die Bedrohung der Gewissensfreiheit durch säkularistische und traditionalistische Positionen | 184
- 4.3 Drei Säulen zur Ermöglichung von Gewissensfreiheit | 190

- 4.4 Religionspolitische Prinzipien und ihre Anwendung am Beispiel der USA | 198
- 4.5 Nussbaums eigene Religiosität und ihre Bedeutung für die politische Konzeption | 212
- 4.6 Fazit | 216

- 5 Nussbaums religionspolitisches Modell und die Säkularismusdebatte | 219**
- 5.1 Individuelle Gewissensfreiheit als universale Grundnorm? | 222
- 5.2 Schwierigkeiten der Prinzipien von Trennung und Neutralität | 233
- 5.3 Der Geltungsanspruch der religionspolitischen Thesen und seine Grenzen | 245
- 5.4 Fazit | 251

- 6 Frauenrechte und Religionsfreiheit | 255**
- 6.1 Die Kontroverse vor dem Hintergrund der Universalismus- und Säkularismusdebatten | 256
- 6.2 Die Beispiele der Burka und des *Female Genital Cutting* bei Nussbaum | 269
- 6.3 Fazit | 288

- 7 Schluss: Nussbaums Fähigkeitenansatz als sinnvoller Ausgangspunkt für universale Normen | 291**

- Literaturverzeichnis | 303**

Vorwort und Danksagung

Das vorliegende Buch ist die leicht überarbeitete Fassung meiner im August 2014 am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt eingereichten Dissertationsschrift. Das Thema Menschenrechte, Geschlecht und Religion erscheint angesichts der in den vergangenen Monaten wieder aufflammenden Debatten um Kopftuch und Burka in vielen europäischen Staaten mindestens ebenso drängend wie in der Zeit, in der ich diese Arbeit begonnen habe. Ich hoffe, dass ich mit meinem Buch zur Erhellung der komplexen normativen Hintergrunddiskussionen dieser schwierigen politischen Fragen beitragen kann.

Zur Entstehung dieses Buches haben viele Personen beigetragen. Danken möchte ich zuallererst Ulrike Auga und Thomas M. Schmidt, die meine Dissertation betreut haben. Sie haben mich auf interessante inhaltliche Wege gelenkt und durch ihre motivierende Begleitung unterstützt und ermutigt. Besonderer Dank gilt auch Hermann Deuser, der meine Arbeit über mehrere Jahre begleitet hat und mir stets mit seinem hilfreichen Rat zur Seite stand.

Den größten Teil meiner Dissertationszeit konnte ich als Kollegiatin am Max-Weber-Kolleg in Erfurt verbringen. Ich habe dort zahlreiche Anregungen in Kolloquien, Tagungen und persönlichen Gesprächen erhalten, für die ich dem Kolleg und seinen Fellows dankbar bin. Danken möchte ich auch der Graduiertenschule „Religion in Modernisierungsprozessen“, dem DFG-Graduiertenkolleg „Menschenwürde und Menschenrechte. Entstehung, Entwicklung und Anwendung eines zentralen Wertkomplexes der Moderne“ und dem Stifterverband der deutschen Wissenschaft, deren Stipendien mir die finanzielle Unabhängigkeit für die Zeit am Max-Weber-Kolleg ermöglicht haben, sowie der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften für ihren großzügigen Publikationszuschuss.

Zu Dank verpflichtet bin ich darüber hinaus Daniel Bogner, an dessen Lehrstuhl an der Universität Fribourg ich in der Abschlussphase der Dissertation meine gegenwärtige Stelle angetreten habe. Er hat mir den nötigen Freiraum gewährt, die Arbeit fertigzustellen.

Nicht zuletzt danke ich allen Freunden und Freundinnen, Kolleginnen und Kollegen, die mich während der Dissertationszeit unterstützt haben und mit denen ich im fachlichen Austausch stand; namentlich jenen, die einen Teil des Manuskripts inhaltlich oder sprachlich kommentiert haben: Anne-Christina May, Aurica Nutt, Julia Roos, Mathias Thaler, Valentin Beck sowie insbesondere Jan Leichsenring, der das vorliegende Buch auch als Lektor in seinem Abschluss begleitet hat. Ganz besonderer Dank gilt schließlich meinen Eltern Friederike und Gottfried Mügge und meinem Mann Wolfgang Reißmann, die ebenfalls Teile des Manuskripts gelesen und mir stets beigestanden haben.

1 Einleitung: Menschenrechte, Geschlecht, Religion und der Fähigkeitenansatz von Martha C. Nussbaum

Menschenrechte spielen eine zentrale Rolle im politischen und gesellschaftlichen Diskurs und werden gern als Inbegriff von moralisch guter Politik ins Feld geführt. Tatsächlich ist diese Zuschreibung jedoch umstritten. So wurde und wird immer wieder in Frage gestellt, ob Menschenrechte wirklich allen Menschen dienen und im Interesse jeder und jedes Einzelnen sind, wie ihre Bestimmung als universale Normen suggeriert. Diese Problematik wird besonders spürbar im menschenrechtlichen Umgang mit Geschlecht und Religion, was sich beispielsweise an der seit mehreren Jahren andauernden, immer wieder aufflammenden europäischen Debatte zu Verschleierungen muslimischer Frauen zeigt.¹ Hier plädieren die einen unter Bezugnahme auf Menschenrechte für ein Verbot solcher Verschleierungen, da diese die – universalen – Rechte von Frauen verletzen. Andere lehnen ein solches Verbot hingegen vehement ab, weil es dem – universalen – Recht auf Religionsfreiheit widerspreche. Es stellt sich angesichts dessen die Frage, wie ein Katalog universaler Menschenrechte aussehen kann

1 Insbesondere hat die Diskussion um das umgangssprachlich Burkaverbot genannte Verbot von muslimischen Ganzkörperverschleierungen (das neben der Burka auch den Niqab betrifft) in den vergangenen Jahren wieder an Brisanz gewonnen. Nachdem Frankreich und Belgien schon 2011 ein Verbot von Vollverschleierungen eingeführt hatten, wurde in den vergangenen Monaten nicht zuletzt unter dem Eindruck der Flüchtlings- und Einwanderungsdebatten in vielen weiteren europäischen Ländern vermehrt die Forderung nach einem solchen Verbot laut. Und so gilt nun etwa seit 2016 auch im schweizerischen Kanton Tessin ein Burkaverbot und seit 2017, zumindest in Teilbereichen, ebenso in Deutschland.

bzw. ob überhaupt von universalen Normen ausgegangen werden kann, die den Anspruch erfüllen, allen Menschen gerecht zu werden.

Das vorliegende Buch widmet sich der genaueren Untersuchung dieser Frage und diskutiert, ob und wie universale Normen im Sinne der Menschenrechte ethisch begründet werden können. Ausgegangen wird dabei von einer zweifachen Grundintuition: Einerseits ist ein universaler Maßstab wichtig, der eine Grundlage für politisches Handeln unter der Maßgabe gleichen Respekts schafft und Kritik an Gewalt und Diskriminierung, etwa von Frauen, ermöglicht. Andererseits ist zu bedenken, dass Menschenrechte diesem Ziel oft nicht zu dienen scheinen: Mitunter entsprechen die Forderungen nach universalen Menschenrechten nicht den artikulierten Interessen der Menschen, für die sie eingeklagt werden (so sind es nicht zuletzt Burkaträgerinnen, die sich gegen ein Burkaverbot aussprechen). Es muss daher überlegt werden, wann solche Forderungen und die damit verknüpfte Kritik etwa an religiösen Traditionen und Praktiken ethisch legitim sind und wann sie der Menschenrechtsidee vom gleichen Respekt aller Menschen zuwiderlaufen.

Die Problematik von Menschenrechten, Geschlecht und Religion

Den Rahmen dieser Untersuchung bildet die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit, die nicht nur als Beispiel, sondern mehr noch als ein Brennglas für die Problematik universalen Normen betrachtet werden kann. Im Zentrum dieser Kontroverse steht die Frage, ob und inwiefern die Ansprüche religiöser Traditionen und die als universal proklamierten Rechte von Frauen einander widersprechen bzw. wie sie miteinander vereint werden können. Diese Frage ist in den vergangenen Jahren von einer Reihe von Monografien und Sammelbänden aufgegriffen worden (z.B. Cook 1994, Deveaux 2009, Mookherjee 2009, Nyhagen/Halsaa 2016, Rhode/Sanger 2005), nicht zuletzt unter Bezug auf den Fall muslimischer Verschleierungen (z.B. Amir-Moazami 2007, Berghahn/Rostock 2009, von Braun/Mathes 2007). Ähnlich wie in den meisten dieser Beiträge wird auch hier davon ausgegangen, dass Menschen nicht aufgrund von Geschlechtszuschreibungen diskriminiert werden dürfen und Frauenrechte in diesem Sinn ein zentrales Ziel politischen Handelns sind. Positionen, die das grundsätzlich ablehnen, werden daher nicht einbezogen. Allerdings gibt es auch unter Berücksichtigung dieser Einschränkung ein breites Spektrum an Positionen zu der Frage, welches politische Handeln notwendig ist, um Frauenrechte mit Blick auf Religionsfreiheit zu gewähren. Als ein Pol können jene Feministinnen gelten, die religiöse Ansprüche primär als Bedrohung von Frauenrechten wahrnehmen und eine klare Nachordnung von Religionsfreiheit fordern (mit unterschiedlichem Differenzierungsgrad vertreten dies etwa Okin 1998 und Pollitt 2001). Dagegen

plädieren andere dafür, religiöse Ansprüche auch als Ansprüche von Frauen ernst zu nehmen und sie mehr noch als eine Infragestellung bestimmter Konzepte von Frauenrechten sowie von Menschenrechten und Universalität überhaupt zu begreifen (z.B. Coomaraswamy 1994, Mahmood 2005).

In dieser Diskussion verweben sich verschiedene Anliegen und Argumente in Bezug auf die Universalität von Normen. Eine wichtige Rolle spielt zunächst die These, dass Normen, die wie Menschenrechte einen universalen Anspruch behaupten, diesem Anspruch nur genügen können, wenn sie Diskriminierungen aufgrund von Geschlecht kritisieren (und diese nicht etwa selbst stützen).² Hinzu kommt die Forderung, die vielschichtige Bedeutung von Religion für die Idee universaler Menschenrechte zu bedenken – sowohl insofern Religionen für viele Menschen für ein gutes Leben äußerst wichtig sind, als auch mit Blick auf religiös motivierte Diskriminierungen bestimmter Menschen (etwa von Frauen). Weiterhin geht es hier nicht zuletzt um die Berücksichtigung von kultureller Diversität, denn oft werden vor allem nicht-,westliche³ Religionen als Bedrohung von Frauenrechten wahrgenommen. Die Kontroverse überschneidet sich somit mit der Debatte um Multikulturalismus und Feminismus, die darum kreist, ob (und inwieweit) Frauenrechte interkulturell Geltung beanspruchen können oder kulturell verschieden verstanden werden müssen (siehe z.B. MBW). Um diesem komplexen Geflecht gerecht werden zu können, scheint es erforderlich, zum einen detailliert auf die Universalismusdebatte um die Plausibilität universaler Normen in Bezug auf Geschlecht und Kultur (im Sinne der allgemeinen Multikulturalismusdebatte) einzugehen (Kap. 3) und zum anderen die Säkularismusdebatte zur Bedeutung von Religion für (universale) politische Normen

-
- 2 Ich wähle den Begriff ‚Geschlecht‘ erstens um klarzustellen, dass sich die Plausibilität des Universalitätsanspruchs – trotz meines vorrangigen Bezugs auf die Diskriminierung von Menschen ‚als Frauen‘ – nicht nur am Umgang mit der Diskriminierung einer vermeintlich festen Gruppe von ‚Frauen‘ bemisst. Vielmehr entscheidet sie sich auch am Umgang mit der Konstruktion dieser Gruppe sowie an der Berücksichtigung anderer geschlechtsspezifischer Diskriminierungen (etwa der von LGBTIQ-Menschen; LGBTIQ steht für *lesbian, gay, bisexual, transgender, intersex* und *queer*). Zweitens scheint mir ‚Geschlecht‘ im Unterschied zu ‚Gender‘ im Deutschen besser deutlich zu machen, dass verschiedene geschlechtsbezogene Diskriminierungen ethisch relevant sind: solche, die sich auf das biologische Geschlecht (*sex*), das soziale Geschlecht (*gender*) und auch das Begehren (*desire*) richten (vgl. ähnlich Walz 2006).
- 3 Die Begriffe ‚Westen‘ und ‚westlich‘ verwende ich hier wie im Folgenden in Anführungszeichen, da man nicht von einer Homogenität des ‚Westens‘ und seiner Konzepte und Ideen ausgehen kann (vgl. dazu auch Nussbaum: Kap. 2.7.3).

genauer in den Blick zu nehmen (Kap. 5). Erst vor dem Hintergrund dieser Debatten kann dann eine differenzierte Beurteilung der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit erfolgen (Kap. 6).

In der so genannten Universalismusdebatte wird verhandelt, wie ein universaler Maßstab für globales politisches Handeln aussehen sollte, wie er begründet werden kann und ob er überhaupt notwendig oder auch nur möglich ist. Konkretisiert wird dies häufig an der Idee der Menschenrechte. Dabei sind verschiedene Diskussions Schwerpunkte denkbar – im Zentrum dieses Buches steht die Frage, ob ein universaler Maßstab denen gerecht wird, denen er dienen soll, bzw. wie er aussehen sollte, damit das der Fall ist (nachgeordnet wird demgegenüber etwa die Frage nach der Rechtfertigung globaler Pflichten, wie sie z.B. maßgeblich bei Thomas Pogge im Vordergrund steht: Pogge 2002a).

Besonders stark werden Menschenrechte als universale Normen aus einer interkulturellen Perspektive problematisiert, die kulturelle Diversität zu wenig berücksichtigt sieht. Hier wird kritisiert, dass die als universal proklamierten Rechte auf partikularen ‚westlichen‘ Konzepten (insbesondere jenem vom Menschen als vorrangig rationalen und autonomen Individuum) aufbauen und nicht-‚westliche‘ Vorstellungen schlicht nachordnen, anstatt sie angemessen einzubeziehen. So verstandene Rechte seien nicht als gemeinsame Grundlage politischen Handelns geeignet (An-Na’im 1999, Parekh 2000). Während einige mit ihrer Kritik vor allem darauf zielen, Menschenrechte inhaltlich anders zu fassen (Appiah 2005), äußern andere angesichts der unterstellten kulturellen Rückbindung aller Normen grundsätzlichere Skepsis an der Konzeption universaler Menschenrechte (Butler 2000, Mouffe 2007). Solche Skepsis kann in einen Kulturrelativismus münden, sie kann aber auch zu der Forderung nach einem anderen Verständnis von Universalität führen.

Mit Blick auf Geschlecht scheint es demgegenüber zunächst einmal von großem Interesse zu sein, von universalen Menschenrechten auszugehen. Allerdings wurde und wird auch aus feministischer Perspektive Kritik an (einer bestimmten Idee von) Menschenrechten geübt: Menschenrechte, so der Vorwurf, berücksichtigten die geschlechtsbezogene Diskriminierung oft nur ungenügend (Charlesworth 1994, Gerhard/Jansen/Maihofer 1990). Die zentrale Stoßrichtung solcher Kritik besteht darin, Menschenrechte für Frauen, Homosexuelle u.a. zu beanspruchen und als Instrument gegen die Diskriminierung zu nutzen (Cook 1994, Rhode/Sanger 2005). Darüber hinaus wird aber auch aus dieser Perspektive mitunter die weitere Forderung nach einer konzeptionellen Veränderung der Menschenrechte laut, und zwar sowohl bezüglich der Inhalte (Feministinnen kritisieren das vorausgesetzte Menschenbild als geschlechtsspezifisch voreingenom-

men: Brown 1995, Okin 1989) als auch was die zugrunde gelegte Idee von Universalität betrifft (vgl. Auga 2008, Mookherjee 2009).

Menschenrechtsnormen sind folglich aus beiden Perspektiven (kulturelle Diversität und Geschlecht) umstritten. Dennoch besteht ein Bedarf an – universalen – Normen, die zur Kritik von Diskriminierung herangezogen werden können. Das gilt besonders für die feministische Perspektive, letztlich wird jedoch ebenso aus interkultureller Perspektive zumindest der gleiche Respekt verschiedener Lebensvorstellungen als universale Norm gefordert.

Nimmt man weiterhin das Verhältnis von universalen politischen Normen wie den Menschenrechten und Religion in den Blick, liegt es nahe, die so genannte Säkularismusdebatte aufzugreifen. Deren Ausgangspunkt liegt zum einen in der Behauptung einer Säkularisierung, verstanden als die abnehmende Bedeutung von Religion in der modernen Welt, und zum anderen in der normativen Annahme, dass sich eine moderne Gesellschaft nicht auf Religionen gründen sollte (was einige mehr noch mit der Unterstellung verbunden haben, dass Religionen liberale Werte bedrohen: auf verschiedene Weise z.B. Huntington 1996, Rorty 1994 sowie die oben angesprochene religionskritische Frauenrechtsposition). Ausgehend davon wurde vielfach gefordert, politischem Handeln solche Normen zugrunde zu legen, die unabhängig von Religion begründet und für alle qua Vernunft nachvollziehbar sind (z.B. Habermas 2006, Rawls 2005).

Angesichts der Beobachtung einer tatsächlich aber bleibenden oder gar zunehmenden Bedeutung von Religion (z.B. Casanova 1994, Joas 2012, Riesebrodt 2001)⁴ sowie mit Blick auf nicht-,westliche‘ Kulturen, die die ‚westliche‘ Idee solcher – säkularer – Normen nicht einfach übernehmen wollen (z.B. Bhargava 2011), wurde in den vergangenen Jahren zunehmend nicht nur eine Korrektur der Säkularisierungsthese gefordert, sondern insbesondere auch der normativen These der Trennung von Politik und Religion. Ähnlich wie in der Diskussion um Kultur und Geschlecht besteht ein zentraler Vorwurf darin, dass die als allgemein behaupteten säkularen Normen tatsächlich an partikuläre – nicht-religiöse – Konzepte gebunden seien und diskriminierend gegenüber Religion (bzw. bestimmten, nicht-,westlichen‘ Religionen) wirkten (Jakobsen/Pellegrini 2008a,

4 Hans Joas analysiert, dass nicht von einer kontinuierlichen Säkularisierung gesprochen werden könne, sondern vielmehr von „Wellen der Säkularisierung“ auszugehen sei, José Casanova spricht von der „Deprivatisierung von Religion“ und Martin Riesebrodt gar von einer „Rückkehr der Religionen“. Auf die Frage der Säkularisierung gehe ich allerdings nicht weiter ein, im Vordergrund steht hier die normative These einer säkularen politischen Grundlage.

Taylor 2010). Während einige Positionen vor allem darauf zielen, das Konzept des ‚Säkularen‘ zu verändern (Bhargava 2011), fordern andere, es ganz aufzugeben (Bader 1999).

Worum es in der Säkularismusdebatte letztlich maßgeblich geht, ist die Frage nach der Möglichkeit und Begründung (universaler) politischer Normen angesichts von Vielfalt.⁵ Damit kann diese Debatte gewissermaßen als ein Spezialfall der Universalismusdebatte betrachtet werden.

Diese kurze Skizze zeigt, dass das Verhältnis von Menschenrechten, Geschlecht und Religion vor dem Hintergrund mehrerer kontroverser Debatten steht, und sie macht die Schwierigkeit der Aufgabe, universale Normen für politisches Handeln zu formulieren, deutlich. Angesichts der komplexen Debattenlage scheint es daher sinnvoll, einen spezifischen Menschenrechtsansatz herauszugreifen und an ihm die Diskussion zu konkretisieren.

Martha C. Nussbaums Ansatz als Gegenstand der Auseinandersetzung

Besonders interessant für die umrissenen Fragen ist der so genannte Fähigkeitsansatz der US-amerikanischen Philosophin Martha Craven Nussbaum, denn Nussbaum setzt sich ausführlich nicht nur mit der Begründung universaler Normen auseinander, sondern auch mit der Bedeutung von Geschlecht, Religion und kultureller Diversität, und nicht zuletzt geht sie ausdrücklich auf die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit ein und bezieht Position zu der europäischen Debatte um Verschleierungen.

Einen bedeutenden Teil ihrer philosophischen Arbeit widmet Nussbaum der Begründung eines universalen, menschenrechtsähnlichen Maßstabs für die Grundlage politischen Handelns (z.B. CC, FJ, WHD). Ein solcher Maßstab sei notwendig, um allen Menschen gleichen Respekt und ein gutes Leben zu gewähren, er könne allerdings (nur) dann überzeugend sein, wenn er die Partikularität von Kontexten berücksichtigt und Freiheit und Pluralität wertschätzt. Sie schlägt daher vor, den aristotelischen Fokus auf das gute Leben mit liberalen Grundideen, insbesondere der Anerkennung der Pluralität von Vorstellungen vom Guten, zu verbinden und die Befähigung jedes Menschen zu einem guten Leben ins Zentrum zu stellen: „[T]he best approach to this idea of a basic social minimum is provided by an approach that focuses on *human capabilities*, that is, what pe-

5 Taylor zufolge ist es sogar falsch, anzunehmen, dass sich Säkularismus „um das Verhältnis zwischen Staat und Religion drehe“; tatsächlich gehe es „um die (richtige) Antwort des demokratischen Staats auf Vielfalt“ (Taylor 2010, 8).

ople are actually able to do and to be” (WHD, 70, Herv. i.O.). Staatliches Handeln muss sich demnach daran messen lassen, ob jeder und jedem die notwendigen Voraussetzungen zur Verfügung stehen und die entsprechenden Rahmenbedingungen bestehen, so dass er oder sie wirklich *fähig* ist, ein gutes Leben gemäß seiner oder ihrer Vorstellung vom Guten zu führen. Nussbaums Ansatz wird dementsprechend *Fähigkeitenansatz* (*capabilities approach*) genannt.⁶ Ihren Ursprung hat die Fähigkeitenidee in der gemeinsamen entwicklungspolitischen Arbeit von Nussbaum und dem Ökonomen und Philosophen Amartya Sen, sie wurde seitdem aber in verschiedener Weise aufgegriffen und weiterentwickelt (siehe dazu auch Kap. 2.1). Das Charakteristikum von Nussbaums Ansatz, das zugleich einen der umstrittensten Aspekte (auch innerhalb des Fähigkeitendiskurses) darstellt, ist ihre Liste von zehn zentralen Fähigkeiten, die sie als konkrete universale Grundlage politischen Handelns vorschlägt: Nur wer in Bezug auf diese zehn Aspekte in grundlegender Weise befähigt ist, sei in der Lage ein gutes Leben zu führen. Und nur ein solcher Staat sei wenigstens minimal gerecht, der dies für alle seine Bürgerinnen und Bürger gewährt.

In der Entwicklung und Begründung ihres Ansatzes setzt sich Nussbaum eingehend mit kultureller Diversität auseinander, die sie als zentrale Herausforderung für jeden universalen Ansatz betrachtet. Dabei stellt sie nicht die Universalität menschenrechtlicher Normen selbst in Frage, fordert aber die stärkere Berücksichtigung von Partikularität und Pluralität (CC Kap. 5, OHWV, WHD u.a.).

Weiterhin widmet sich Nussbaum ausführlich der Problematik von Diskriminierungen aufgrund von Geschlecht, die zu einer Bedrohung der Grundbefähigung führen. Die Analyse und Kritik geschlechtsspezifischer Diskriminierung fließen in viele ihrer Texte zum Fähigkeitenansatz ein und in einigen ist dies sogar der hauptsächliche Untersuchungsgegenstand (z.B. SSJ). Dabei beziehen sich die Beispiele im Zusammenhang des Fähigkeitenansatzes meist auf die Diskriminierung von Frauen (GFF, MF, OHWV, WB, WHD), in anderen ihrer Texte werden aber auch weitere geschlechtsspezifische Diskriminierungen, etwa die von Homosexualität, problematisiert (z.B. DH).

Darüber hinaus geht Nussbaum auch auf die Bedeutung von Religion für politische Fragen ein. Das findet zunächst im Kontext der Begründung des Fähigkeitenansatzes statt, wo sie das Verhältnis von Religion zur Grundbefähigung als ambivalent darstellt: Religion könne sowohl zur Grundbefähigung beitragen als auch diese behindern (WHD). Zunehmend beschäftigt sie sich außerdem mit

6 Zu der Schwierigkeit einer angemessenen Übersetzung des englischen Begriffs *Capabilities Approach* siehe die Überlegungen am Ende dieses Einleitungskapitels.

weitergehenden Fragen zum Verhältnis von Religion und Politik, die sie detailliert etwa am Beispiel der US-Verfassung erörtert (LC, NRI).

Nussbaums Ansatz ist mit Blick auf die Ausgangsproblematik vielversprechend – und zwar nicht nur, weil er sich überhaupt mit den verschiedenen Herausforderungen von Geschlecht, Kultur und Religion beschäftigt, sondern insbesondere weil und insofern dies die Konzeption des Ansatzes prägt: So schlägt sich die intensive Auseinandersetzung mit kultureller und religiöser Pluralität in der Beschränkung auf einen minimalen Maßstab nieder sowie in der damit verbundenen Forderung, verschiedene Vorstellungen vom Guten zu respektieren. Ihre Analyse geschlechtsspezifischer Diskriminierung bestärkt sie wiederum darin, dass ein universaler Maßstab als Grundlage für (eben zumindest minimale) kultur- und religionsübergreifende Kritik an geschlechtsspezifischer Diskriminierung notwendig ist. Plausibel scheint dementsprechend auch Nussbaums Position in der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit: Ausgehend von einer Kritik an der einseitigen Betrachtung und Auflösung solcher Konflikte durch traditionalistische sowie durch säkularistische Feministinnen plädiert Nussbaum für die grundlegende Anerkennung der Ansprüche beider Seiten. Konkret folgt ihres Erachtens daraus, dass man die europäischen Bestrebungen nach einem Burkaverbot ablehnen muss (ITW, NRI, VT).

Allerdings muss man fragen, wie gut Nussbaum den verschiedenen Herausforderungen tatsächlich gerecht wird. So könnte man skeptisch sein, ob sie die kulturelle und religiöse Pluralität ernst genug nimmt, wenn sie die Universalität der Liste selbst nicht in Frage stellt (Kritik mit Blick auf die Berücksichtigung kultureller Diversität äußern z.B. Spivak 2008 und Young 2001, Einwände in Bezug auf Religion De Dijn 2008 und Skerker 2004). Aus feministischer Perspektive wiederum ließe sich bezweifeln, ob Nussbaum die Bedrohung universaler Frauenrechte durch religiöse Traditionen ernst genug nimmt (z.B. Chambers 2008, Okin 1999b). Es ist daher notwendig, Nussbaums Ansatz vor dem Hintergrund der skizzierten Debatten genauer zu untersuchen und zu diskutieren.

Ziele und Grenzen

Das zentrale Anliegen dieses Buches besteht darin, anhand einer detaillierten Auseinandersetzung mit Nussbaums Ansatz eine Antwort darauf zu geben, wie ein universaler Maßstab politischen Handelns aussehen kann.

Damit soll erstens ein Beitrag zur Diskussion um Universalität geleistet werden. Hier geht es insbesondere um die Klärung der Frage, wie universale Normen konzipiert werden müssen, um Menschen in ihren Verschiedenheiten, vor allem ihren unterschiedlichen kulturell und religiös geprägten Vorstellungen vom Guten gerecht zu werden. Dies ist eng mit der Überlegung verknüpft, wie

politische Normen angesichts von weltanschaulicher Pluralität begründet werden können – und wie überzeugend das Konzept säkularer Normen hierfür ist. Weiterhin ist die Rolle von Geschlecht in diesen Fragen zu berücksichtigen, da geschlechtsspezifische Diskriminierung in den Debatten häufig als Grund angeführt wird, warum ein universaler Maßstab notwendig sei, nämlich, um dieser Diskriminierung entgegenzuwirken. Erwogen werden muss schließlich aber auch, ob es überhaupt sinnvoll ist, universale Normen anzustreben bzw. wie Universalität verstanden werden sollte – und zwar sowohl mit Blick auf kulturelle Diversität und Religion als auch Geschlecht.

Es ließe sich einwenden, dass die Hintergrunddebatte durch die Berücksichtigung der drei Aspekte Geschlecht, kulturelle Diversität und Religion zu breit gefasst ist, da jeder einzelne bereits auf umfangreiche Diskussionen verweist. Tatsächlich stößt die Untersuchung hier an eine Grenze, insofern sie diese Diskussionen nicht im Detail aufnehmen kann und sich auf eine Auswahl bestimmter Diskussionspunkte beschränken muss. Dennoch ist in der Breite zugleich ein entscheidender Vorteil zu sehen: Auseinandersetzungen, die einen starken Fokus auf einen Einzelaspekt legen, nehmen andere Dimensionen oft nicht ernst genug und vernachlässigen andere Formen der Diskriminierung, was sich konkret etwa in einer Reihe von verkürzten und einseitigen Urteilen in der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit zeigt (siehe Kap. 3.3 und Kap. 6).⁷ Außerdem bestehen in den Diskriminierungsstrukturen in Bezug auf Geschlecht, kulturelle Diversität und Religion durchaus Ähnlichkeiten, was sich auch in Parallelen der Kritik an universalen Konzepten und liberalen Normen niederschlägt. Ein wesentliches Anliegen dieses Buches ist es, diese verschiedenen Perspektiven und Debatten miteinander zu verknüpfen, Verwebungen und Zusammenhänge aufzuzeigen und dies für die normative Diskussion um Universalität fruchtbar zu machen (Verknüpfungen dieser Art finden sich z.B. auch bei Amir-Moazami 2007, Jakobsen/Pellegrini 2008, Mahmood 2005, Reilly 2011).⁸

7 Ursula King diagnostiziert in diesem Sinn eine doppelte Blindheit in Bezug auf Religion und Geschlecht, die Vernachlässigung von Religion in feministischen Auseinandersetzungen einerseits und von feministischen Perspektiven in Untersuchungen zu Religion andererseits: King 2005, 1f. Vgl. auch Abdullahi An-Na'im, der mahnt, dass die Kritik geschlechtsspezifischer Diskriminierung nicht zur Stärkung anderer Diskriminierungen führen sollte: „[I]n seeking to eliminate discrimination on grounds of sex, one should avoid encouraging discrimination on grounds of race, religion, language, or national origin.“ (An-Na'im 1999, 60)

8 In gewisser Hinsicht schließt die Untersuchung damit aus einer ethischen Perspektive an die vor allem sozialwissenschaftlich geführte Intersektionalitätsforschung an. De-

Zweitens möchte das vorliegende Buch zu einem besseren Verständnis von Nussbaums Ansatz und zur Einschätzung seiner Plausibilität mit Blick auf die skizzierten Debatten beitragen. Die steigende Zahl an deutschsprachigen Publikationen zu Nussbaum in den vergangenen Jahren zeigt, dass ein wachsendes Interesse an ihrem Ansatz besteht (Dabrock 2012, Galamaga 2014, Gutschker 2002 Kap. IV.2, Henning 2014, Jörke 2005 Kap. 6, Knoll 2009, Müller 2003, Nathschläger 2014, Riesenkampff 2005, Sturma 2000, Winkler 2016 u.a.). Dabei dominieren die kritische Aufarbeitung der aristotelischen Wurzeln, der Vergleich mit Sen sowie die Einordnung in den Menschenwürde- und Menschenrechtsdiskurs.⁹ Die Aspekte Geschlecht, kulturelle Diversität und Religion kommen in den meisten deutschsprachigen – aber auch englischsprachigen – Publikationen nur am Rande vor. So widmen sich einige Aufsätze Nussbaums Umgang mit kultureller Diversität (Jömann et al. 2001, Schmidhuber 2010, Young 2001) sowie der Bedeutung von Geschlecht (Chambers 2004, Derksen 2002, Maihofer 2000, Phillips 2001, Young 2001), und in mehreren Artikeln wird weiterhin die zunehmende Auseinandersetzung mit Religion aufgegriffen (DeDijn 2008, Oh 2008, Polke 2010, Winkler 2009a). Allerdings beschränken sich diese Erörterungen meist auf einen oder zwei der Aspekte und zeichnen dadurch mitunter ein unausgewogenes Bild. Indem die vorliegende Untersuchung Geschlecht, kulturelle Diversität und Religion zueinander ins Verhältnis setzt und auf die Frage nach der universalen Geltung bezieht, ermöglicht sie ein umfassenderes Bild – und damit insgesamt ein differenzierteres Urteil mit Blick auf den für Nussbaums Ansatz charakteristischen Universalitätsanspruch.

Außerdem liegt diesem Buch eine größere Auswahl an Texten zugrunde als vielen anderen Beiträgen. Vor allem jene zu Geschlecht, kultureller Diversität oder Religion haben meist eine recht schmale Textbasis (was teilweise darin begründet liegt, dass es sich um einzelne Aufsätze, nicht um Monografien handelt). Da sich in Nussbaums Denken aber mehrere Entwicklungen vollziehen, die ihre Position in entscheidenden Hinsichten verändern, erscheint es wichtig, Texte aus

ren Ziel ist es, zu berücksichtigen, dass Wechselbeziehungen zwischen und Überschneidungen von verschiedenen Dimensionen von sozialer Macht (u.a. in Bezug auf Geschlecht) bestehen und dass diese kritisch analysiert und aufeinander bezogen werden müssen (zur Intersektionalitätsforschung siehe z.B. Degele/Winker 2009, Klingner/Knapp 2007).

- 9 Weitergehende Fragestellungen verfolgen z.B. Katja Winkler, die die „Rezeption des Capabilities Approach in der theologischen Sozialethik“ untersucht (Winkler 2016), und Peter Dabrock, der den Fähigkeitenansatz aus fundamentaltheologischer Perspektive beleuchtet.

verschiedenen Perioden einzubeziehen und zu vergleichen. Beschränkt man sich auf wenige Texte, kann das daraus gezogene Urteil nur begrenzt sein. Eine breitere Textbasis ermöglicht es, im Vergleich älterer und jüngerer Texte Entwicklungen aufzuzeigen und nuanciertere Einschätzungen zu treffen.

Dennoch können auch hier nicht alle Texte Nussbaums berücksichtigt werden. Schon die Fülle ihrer Publikationen macht es notwendig, eine Auswahl zu treffen, womit eine weitere Grenze markiert ist. Die Textauswahl erfolgt anhand der systematischen Fragen nach dem Universalitätsanspruch des Fähigkeitsansatzes und nach einer überzeugenden Antwort auf die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit. Nicht oder nur am Rande kommen demnach jene Texte vor, die deutlich über den Fähigkeitsansatz hinausgehen – so bleibt Nussbaums umfangreiche Auseinandersetzung mit der Antike (FG, TD) weitgehend unberücksichtigt und ihre Theorie der Emotionen (HFH, PE, UT) sowie ihre Thesen zu Bildung (CH) und Literatur (LK, PJ) werden nur dort einbezogen, wo dies für die Diskussion sinnvoll erscheint (siehe dazu auch Kap. 2.1).

Aufbau

Entsprechend dem skizzierten Problemaufriss gliedert sich dieses Buch in drei Diskussionsschritte: die Charakterisierung von Nussbaums Ansatz als eines Menschenrechtsansatzes mit Anspruch auf universale Geltung und seine Einordnung in die Universalismusdebatte (mit besonderem Fokus auf die Aspekte Geschlecht und kulturelle Diversität); die Analyse der Rolle von Religion in Nussbaums politischen Überlegungen und ihre Verortung in der Säkularismusdebatte; und, vor dem Hintergrund dessen, die Diskussion von Nussbaums Position in Bezug auf die Rahmenkontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung muss eine systematische Aufarbeitung der zentralen Ideen von Nussbaums Fähigkeitsansatz bilden. Kapitel 2 ist daher der Erläuterung des Befähigungskonzepts gewidmet und beschäftigt sich insbesondere damit, wie hier die (mit Annahmen über die menschliche Natur verbundene) aristotelische Orientierung am Guten mit einer liberalen Grundausrichtung und dem politischen Liberalismus verknüpft wird. Dabei besteht der Fluchtpunkt (im Sinne des ersten Diskussionsschrittes) bereits in der Frage nach dem Anspruch auf universale Geltung und der Plausibilität in Bezug auf Geschlecht und kulturelle Diversität. Das heißt, ein besonderes Augenmerk liegt darauf, zu zeigen, welche Annahmen inwiefern zur Begründung des universalen Geltungsanspruchs beitragen, warum und wie Geschlecht und kulturelle Diversität eine Rolle spielen, und schließlich, wie das Verhältnis zu (anderen) Menschenrechtsansätzen zu verstehen ist.

Darauf aufbauend werden in Kapitel 3 einige wesentliche mit Blick auf den Universalitätsanspruch strittig erscheinende Aspekte von Nussbaums Ansatz herausgegriffen und kritisch diskutiert: die menschliche Natur und die darauf aufbauende Fähigkeitenliste, die zentrale Rolle von Vernunft und Freiheit sowie das Konzept weltanschaulicher Neutralität und nicht zuletzt das Universalitätskonzept als solches. Besondere Berücksichtigung finden in dieser Diskussion jene Einwände, die sich auf die Bedeutung von kultureller Diversität oder von Geschlecht richten. Dabei steht allerdings (noch) nicht das Konfliktpotenzial zwischen Geschlecht und Kultur im Vordergrund, sondern die – in vielem parallele – Kritik an Universalitäts- und Menschenrechtskonzepten aus feministischer und interkultureller Perspektive.

Mit Kapitel 4 wendet sich die Untersuchung dem zweiten Schritt zu, der Frage nach der Bedeutung von Religion für politische Überlegungen im Allgemeinen und für universale politische Normen im Besonderen. Hier wird zunächst analysiert, welche Rolle Religion bei Nussbaum zukommt. Das erfordert nicht nur eine Auseinandersetzung mit der Grundbefähigung, aus der die grundlegende Norm des gleichen Respekts der Gewissensfreiheit abgeleitet wird, sondern auch mit Nussbaums weitergehenden religionspolitischen Überlegungen. An ihnen wird nicht zuletzt exemplarisch (in Bezug auf den Aspekt Gewissensfreiheit) deutlich, wie die Konkretisierung der Fähigkeitenliste aussehen kann. Darüber hinaus sollen Nussbaums Verweise auf ihre eigene Religiosität, das heißt ihr Selbstverständnis als liberale Jüdin, und die Bedeutung dessen für die politischen Überlegungen berücksichtigt werden.

Im Anschluss an diese Aufarbeitung der Bedeutung von Religion bei Nussbaum liegt der Schwerpunkt von Kapitel 5 auf der Diskussion ihrer religionspolitischen Thesen vor dem Hintergrund der Säkularismusdebatte. Erörtert und kritisch geprüft werden sollen vor allem jene Aspekte, die auch in Bezug auf die übergeordnete Frage nach der universalen Geltung besonders relevant sind: das Konzept der individuellen Gewissensfreiheit, die religionspolitisch, aber auch begründungstheoretisch relevanten Prinzipien von Trennung und Neutralität und schließlich die Reichweite bzw. der Geltungsanspruch der religionspolitischen Thesen.

Vor dem Hintergrund der Darstellungen und Diskussionen zu Universalismus und Säkularismus nimmt Kapitel 6 die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit wieder auf. Ausgehend von einer Erörterung der Nussbaumschen Position, die Konflikte zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit als Dilemma charakterisiert (für welches sie dennoch Lösungen sucht und anbietet), widmet sich das Kapitel ausführlich zwei Beispielen, Nussbaums Kritik am Burkaverbot und ihre Verbotsforderung für das so genannte *Female Genital Cut-*

ting¹⁰. Die Analyse und der Vergleich der Beispiele geben nicht nur Aufschluss über Nussbaums Position in dieser konkreten Kontroverse, sondern verdeutlichen noch einmal Vorzüge und Schwierigkeiten ihres Ansatzes mit Blick auf den Universalitätsanspruch.

Anmerkungen zur Sprache

Hingewiesen werden muss an dieser Stelle noch auf einige sprachliche Herausforderungen. Die erste betrifft die Übersetzung der zentralen Begriffe *capability* und *capabilities approach* als ‚Fähigkeit‘ und ‚Fähigkeitenansatz‘. Diese Übersetzung kann in verschiedenen Hinsichten irreführend sein. So kann sie erstens dazu führen, den Ansatz als Forderung (miss) zu verstehen, jeder Mensch *solle* alle seine ‚Fähigkeiten‘ so gut wie möglich entwickeln und ausüben. Tatsächlich geht es Nussbaum aber nicht um die Ausübung, sondern um die staatliche Aufgabe der Ermöglichung (siehe Kap. 2.4.2) und mehr noch nur um die Ermöglichung jener Fähigkeiten, die für das gute Leben zentral sind (siehe Kap. 2.3.2). Zweitens trifft man mitunter auf die Interpretation, die Aufgabe des Staates sei darauf beschränkt, Fähigkeiten nur dann zu fördern, wenn ein Mensch offensichtlich potenziell über sie verfügt, also die dementsprechenden Fähigkeitenanlagen hat. Ein solches Verständnis wird von Nussbaums frühen Texten gestützt, in aktuellen Darstellungen betont sie demgegenüber aber, dass jeder Mensch qua Geburt und mehr oder weniger unabhängig von den vorhandenen Fähigkeitenanlagen einen Anspruch auf Befähigung in Bezug auf die in der Liste genannten Aspekte hat (siehe Kap. 2.2.2).

Angesichts dieser Irreführungen des Begriffs der ‚Fähigkeit‘ scheint die Bezeichnung ‚Befähigungsansatz‘ (oder ‚Befähigungsgerechtigkeit‘: Dabrock 2012) präziser, da sie die politische Aufgabe der Befähigung (und nicht die Fähigkeit selbst) ins Zentrum stellt. Auch dieser Vorschlag wird jedoch einer – dritten – Schwierigkeit nicht gerecht, dass nämlich unter *capability* Aspekte wie Leben und Gesundheit gefasst werden, die man gemeinhin nicht als Fähigkeit betrachtet und daher auch die damit verknüpfte Forderung zur Ermöglichung einer ‚normalen‘ Lebenslänge und grundlegender Gesundheit nicht als Befähigung bezeichnen würde.

Da es allerdings ebenso schwierig ist, in der Übersetzung die Begriffe ‚Fähigkeit‘ oder eben ‚Befähigung‘ ganz zu umgehen und entsprechende Alternativvorschläge (wie etwa ‚Entfaltungsmöglichkeiten‘) ihre eigenen Schwierigkei-

10 Da jede deutsche Übersetzung Wertungen impliziert, verwende ich hier diesen englischen Begriff, der zumindest versucht, starke Ab- oder Aufwertungen zu vermeiden. Vgl. Kap. 6 FN 23.

ten bergen,¹¹ benutze ich trotz der Missverständlichkeiten den im Diskurs bereits etablierten Begriff des Fähigkeitsansatzes bzw. dort, wo es sinnvoll ist, den der ‚Befähigung‘ bzw. ‚Grundbefähigung‘.

Eine zweite Frage der Sprachregelung betrifft den Umgang mit englischsprachigen Zitaten. Ich habe mich entschieden, in den meisten Fällen englischsprachige Texte im Original zu zitieren, ich übersetze sie aber zu Gunsten der Lesbarkeit überall dort, wo sie in deutsche Sätze eingeflochten sind.

Die dritte sprachliche Herausforderung besteht in der Verwendung einer angemessenen ‚geschlechtergerechten‘ Sprache. Im Bemühen, sowohl den Lesefluss zu gewähren als auch der Problematik geschlechtsspezifischer Diskriminierung sprachlich gerecht zu werden, verwende ich keine der verschiedenen Sprachkreationen, wenngleich sie alle ihre Berechtigung haben (z.B. das Binnen-I bei BürgerInnen, der Gender Gap wie Bürger_innen o.ä.), sondern im Wechsel die weibliche oder die männliche Form oder auch beide. Weibliche Formen meinen also in der Regel – wenn nicht ausdrücklich von Frauen die Rede ist – die männliche Form mit und umgekehrt.

Darüber hinaus haben einige weitere Begriffe sehr voraussetzungsreiche und kontroverse Begriffsgeschichten. Um auf diese Schwierigkeiten hinzuweisen, setze ich solche Begriffe häufig in Anführungszeichen (z.B. ‚Westen‘ und ‚westlich‘, vgl. FN 3 in diesem Kapitel).

11 Der Begriff der ‚Entfaltungsmöglichkeiten‘ (Mieth 2011) ist nicht präziser als der der ‚Fähigkeiten‘: Er könnte nämlich fälschlicherweise suggerieren, dass der Fokus auf der Schaffung externer Umstände liegt, wohingegen es gerade auch um das Erlernen bestimmter Dinge geht. Die Entwicklung von internen Fähigkeiten stellt zudem nicht nur eine *Möglichkeit* dar, deren Wahrnehmung den Einzelnen überlassen bleibt, sondern sie wird als notwendig erachtet und daher allen vorgeschrieben (siehe Kap. 2.2).

2 Der Fähigkeitenansatz als universale politische Konzeption

Nussbaum legt mit ihrem Fähigkeitenansatz eine Theorie globaler Gerechtigkeit vor, in deren Zentrum die Forderung nach der gleichen Befähigung jedes einzelnen Menschen steht. In diesem Kapitel werden die Grundideen dessen erörtert. Ziel ist sowohl eine detaillierte Darstellung von Nussbaums zentralen Argumenten für die Begründung des Fähigkeitenansatzes als auch die Hinführung zur Diskussion um seinen universalen Geltungsanspruch. Ich orientiere mich daher in der Intensität der Erörterung einzelner Aspekte bereits an den diskussionsleitenden Fragen zu Geschlecht und interkultureller Plausibilität und verbinde die Darstellung mit einer ersten kritischen Prüfung der Argumente.

Das Kapitel beginnt mit einem Umriss der Grundideen des Fähigkeitenansatzes. Dieser soll einen ersten Überblick über die wesentlichen Aspekte geben und zu der Liste von zehn zentralen Fähigkeiten hinführen, die das Charakteristikum von Nussbaums Ansatz ist und sie von anderen Fähigkeitenansätzen unterscheidet (2.1).

Die folgenden (Unter-)Kapitel sind der ausführlichen Erörterung einzelner Aspekte gewidmet. Am Anfang steht die den universalen Ausgangspunkt bildende Idee des gleichen Respekts der Menschenwürde, die Nussbaum maßgeblich an die Idee normativer Fähigkeiten knüpft. Insofern dies wesentlich mit der Orientierung an einer menschlichen Natur verbunden ist, werden hier auch die konkreten inhaltlichen Annahmen über den Menschen und nicht zuletzt die Bedeutung von Geschlecht in den Blick genommen (2.2). Das dritte Kapitel widmet sich dem darauf aufbauenden Konzept der Befähigung. Demnach soll politisches Handeln darauf zielen, allen Menschen ein gutes Leben zu ermöglichen. Nussbaum plädiert damit ausdrücklich für einen Vorrang des Guten. Weiterhin ergibt sich aus diesem Ziel ihres Erachtens die Notwendigkeit, einen universalen Maßstab zu formulieren. Sie schlägt dafür die für ihren Ansatz charakteristische Fähigkeitenliste vor (2.3).

Eine zentrale Rolle für die Begründung und Plausibilisierung von Nussbaums Ansatz kommt der Orientierung an Freiheit und Pluralität zu, die die beiden folgenden Kapitel näher beleuchten. Ein wichtiges Ziel der Befähigung bestehe darin, Menschen die Freiheit zu ermöglichen, sich für ein bestimmtes gutes Leben zu entscheiden. In Kapitel 4 führe ich aus, was Nussbaum meint, wenn sie dabei ein substanzielles und konkretes Freiheitsverständnis voraussetzt, und inwiefern sich die Bedeutung von Freiheit in der Fokussierung auf Fähigkeiten anstelle von Tätigkeiten zeigt (2.4). Die Bedeutung von Freiheit zeigt sich zudem darin, dass der Fähigkeitenansatz ausdrücklich kein Modell des guten Lebens vorgeben möchte. Vielmehr will er die Pluralität der Vorstellungen vom Guten anerkennen, was es Nussbaum zufolge notwendig macht, dem Ansatz des politischen Liberalismus zu folgen und die Fähigkeitenliste als freistehende politische Grundlage zu konzipieren. Ein vergleichender Blick auf Nussbaums Texte zeigt allerdings, dass diese These in ihren frühen Überlegungen noch nicht vorkommt, hier findet ein bedeutender Wandel in ihrem Ansatz statt (2.5).

Das 6. Kapitel widmet sich Nussbaums Begründungsmethode, die als ‚holistisch‘ charakterisiert werden kann. Ausgehend von der Annahme, dass eine politisch-ethische Theorie in einem hohen Maß auf die Praxis und die sich wandelnden praktischen Anforderungen bezogen sein muss, entwickelt Nussbaum ein Begründungsmodell, das sich zum einen auf die Methode des Überlegungsgleichgewichts stützt und zum anderen Narrationen eine zentrale, wenn auch nicht direkt begründende Stellung zuweist. Mit einer solchen holistischen Methode lasse sich zeigen, dass die Fähigkeitenliste tatsächlich eine universale und freistehende politische Grundlage darstellt (2.6).

Im Anschluss an die Erörterung der zentralen Inhalte des Fähigkeitenansatzes und ihrer Begründung geht es in Kapitel 7 und 8 um die Reichweite und die Umsetzung. So werde ich zuerst aufzeigen, dass und warum Nussbaum einen global-universalen Maßstab für notwendig hält und wie sie den Anspruch auf die globale Reichweite ihres Ansatzes rechtfertigt. Damit verbunden ist zum einen die Frage, wie die Fähigkeitenliste im globalen Kontext umgesetzt werden soll, und zum anderen, wie ein universaler Maßstab angesichts kultureller Differenzen legitimiert werden kann (2.7). Daran anknüpfend widmet sich Kapitel 8 der Erziehung der Bürger und Bürgerinnen, die Nussbaum zufolge ein entscheidender Aspekt für die Unterstützung und die Stabilität des Ansatzes ist. Eine politische Theorie, so ihre Überzeugung, sollte sich nämlich nicht nur um die Formulierung guter Prinzipien bemühen und an die vernünftige Einsicht appellieren. Sie sollte auch den Einfluss von Emotionen auf die Unterstützung der Prinzipien berücksichtigen und einen Ansatz entwickeln, mit dem Gefühle wie Mitleid und Liebe gegenüber anderen wie Angst und Ekel gestärkt werden können (2.8).

Nicht zuletzt soll abschließend auch die von Nussbaum vorgenommene Verhältnisbestimmung ihres Ansatzes zu Menschenrechten in den Blick genommen werden. Sie selbst charakterisiert den Fähigkeitenansatz als eine Form von Menschenrechten und meint damit, dass es sowohl eine Reihe von Gemeinsamkeiten gibt als auch entscheidende Unterschiede: Ihres Erachtens ermöglicht der Fähigkeitenansatz wichtige Präzisierungen und Verbesserungen gegenüber anderen Menschenrechtsansätzen. Im 9. Kapitel erläutere ich dies genauer und zeige, inwiefern sich ihr spezifisches Konzept auch in den Annahmen zu Frauenrechten widerspiegelt (2.9). Das Kapitel endet mit einer Zusammenfassung, in der ich die erläuterten Aspekte noch einmal zueinander ins Verhältnis setze und auf die Frage der Universalität hin ausrichte. Damit soll nicht zuletzt aufgezeigt werden, wo sich zentrale Diskussionspunkte für Kapitel 3 abzeichnen (2.10).

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass Nussbaum eine große Fülle an Texten publiziert hat, die nicht alle gleichermaßen Berücksichtigung finden können. Die Auswahl meiner Textgrundlage ist von zwei Kriterien geprägt, dem thematischen Fokus und dem Erscheinungsjahr. Das heißt, ich beziehe mich erstens vor allem auf solche Publikationen, in deren Zentrum die Begründung des Fähigkeitenansatzes als einer minimalen politischen Konzeption steht. Andere Texte ordne ich nach und greife sie nur dort auf, wo dies zur Erhellung des Verständnisses des Fähigkeitenansatzes und seines universalen Anspruchs beiträgt. (Nussbaums Ausführungen zu Emotionen etwa sind an verschiedenen Stellen relevant, hingegen können ihre Indien- oder USA-spezifischen Darlegungen zu Bildungspolitik o.ä. nur am Rande berücksichtigt werden.) Zweitens liegt der Schwerpunkt auf jüngeren Texten, da Nussbaums Denken mehrere Entwicklungen vollzogen hat und es hier primär um die Diskussion der aktuellen Fassung ihres Ansatzes gehen soll. Dennoch ziehe ich ältere Texte ebenfalls hinzu, nämlich zum einen dort, wo sie einzelne Aspekte genauer erläutern als jüngere Texten (und wo davon auszugehen ist, dass es diesbezüglich keinen Wandel gegeben hat). Und zum anderen müssen sie natürlich deswegen berücksichtigt werden, weil erst im Vergleich Entwicklungen aufgezeigt werden können.¹

Ausgehend davon stehen drei Werke im Vordergrund meiner Darstellung: *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (WHD), Nussbaums erste systematische Begründung des Fähigkeitenansatzes aus dem Jahr

1 Meine Darstellung unterscheidet sich daher in einigen Hinsichten von anderen, die sich vorrangig auf ältere bzw. über die politische Konzeption hinausgehende Texte stützen. Dies wird im Folgenden an verschiedenen Stellen mehr oder weniger stark deutlich werden.

2000; *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* (FJ) von 2006, worin eine Erweiterung in Bezug auf die Themen Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit erfolgt; sowie *Creating Capabilities. The Human Development Approach* (CC) von 2011 als aktuellste Übersicht zum Fähigkeitenansatz, die allerdings (als ausdrücklich einführender und leicht zugänglicher Text, vgl. CC, xi) mitunter nicht ins Detail geht. Darüber hinaus beziehe ich eine Reihe von Aufsätzen ein, da Nussbaum in ihnen Einzelaspekte oft näher ausführt.

2.1 DIE IDEE DER BEFÄHIGUNG UND NUSSBAUMS FÄHIGKEITENLISTE

Nussbaums Fähigkeitenansatz gibt eine Antwort auf die Frage nach der normativen Grundlage für politisches Handeln: Im Mittelpunkt soll die grundlegende Befähigung jedes Menschen zu einem guten Leben stehen. Diesen Ansatz werde ich in den folgenden Kapiteln im Detail erläutern, an den Anfang möchte ich aber einen kurzen Überblick über die zentralen Ideen stellen.

Seinen Ausgangspunkt nimmt der Fähigkeitenansatz in der Forderung nach gleichem Respekt für jeden Menschen, der ungeachtet zusätzlicher differenzierender Zuschreibungen wie Geschlecht, Nation oder Religion gelten soll. Um gleichen Respekt politisch zu ermöglichen, sei es notwendig, jede und jeden zu einem guten Leben zu befähigen. Eine Gesellschaft müsse sich demnach in ihrem Handeln für Gerechtigkeit und Respekt daran orientieren, wozu Menschen fähig sind, ob sie also in der Lage sind bzw. ob sie über die notwendigen Fähigkeiten (*human capabilities*) verfügen ein gutes Leben zu führen (WHD, 5, FJ, 70). Im Unterschied zu den meisten anderen liberalen Theorien sozialer Gerechtigkeit ist der Fähigkeitenansatz damit an der im aristotelischen Denken verwurzelten Idee des guten Lebens (*flourishing*) ausgerichtet.

Gemeinsam mit anderen liberalen Theorien ist dem Fähigkeitenansatz die Orientierung an Freiheit und Pluralität. Diese zeigt sich nicht zuletzt an der Forderung nach einer freien Wahl einer Vorstellung vom Guten.

„We want an approach that is respectful of each person’s struggle for flourishing, that treats each person as an end and as a source of agency and worth in her own right. Part of this respect will mean not being dictatorial about the good, at least for adults and at least in some core areas of choice and meaningful affiliation.“ (WHD, 69)

Um jedem einzelnen Menschen tatsächlich ein gutes Leben zu ermöglichen, sei es notwendig, universale Normen zu formulieren. In diesem Sinn plädiert Nussbaum für eine Liste grundlegender Fähigkeiten, die ein markantes Charakteristikum ihres Ansatzes ist. Eine solche Liste sei notwendig als konkreter Maßstab für politisches Handeln, ähnlich einer Liste von Menschenrechten (z.B. NM, 121). Dabei sei die Liste durchaus mit Freiheit und Pluralität vereinbar und könne auch angesichts kultureller Differenzen gerechtfertigt werden, da sie deren Anforderungen berücksichtige. So sei die Liste nämlich nur auf solche zentralen Aspekte bezogen, die für alle Menschen, und zwar auch interkulturell, grundlegend einsichtig seien: „The list [...] isolates those human capabilities that can be convincingly argued to be of central importance in any human life, whatever else the person pursues or chooses.“ (WHD, 74) Außerdem handele es sich um eine politische Konzeption gemäß des politischen Liberalismus, die deswegen von allen anerkannt werden kann, weil sie freistehend gegenüber verschiedenen Vorstellungen vom Guten begründet ist (WHD, 76f.). Darüber hinaus integriere sie Freiheit und Pluralität dadurch, dass sie verschieden ausgestaltet werden kann (WHD, 77): Sie überlässt es erstens den Einzelnen, über die Ausübung der Fähigkeiten zu entscheiden, und zweitens den Staaten, die Aspekte verschieden zu konkretisieren und zu interpretieren. Nicht zuletzt sei die Liste als ein Vorschlag zu verstehen, der offen für Veränderungen ist (WHD, 77).

Der aktuelle Entwurf (der im Sinne der Offenheit gegenüber vorherigen Versionen leicht modifiziert ist) benennt folgende zehn Fähigkeiten:

„1. *Leben*: Die Fähigkeit, ein menschliches Leben normaler Dauer bis zum Ende zu leben; nicht frühzeitig zu sterben und nicht zu sterben, bevor dieses Leben so eingeschränkt ist, daß es nicht mehr lebenswert ist.

2. *Körperliche Gesundheit*: Die Fähigkeit, bei guter Gesundheit zu sein, wozu auch die reproduktive Gesundheit, eine angemessene Ernährung und eine angemessene Unterkunft gehören.

3. *Körperliche Integrität*: Die Fähigkeit, sich frei von einem Ort zum anderen zu bewegen; vor gewaltsamen Übergriffen sicher zu sein, sexuelle Übergriffe und häusliche Gewalt eingeschlossen; Gelegenheit zur sexuellen Befriedigung und zur freien Entscheidung im Bereich der Fortpflanzung zu haben.

4. *Sinne, Vorstellungskraft und Denken*: Die Fähigkeit, die Sinne zu benutzen, sich etwas vorzustellen, zu denken und zu schlußfolgern – und dies alles auf jene ‚wahrhaft menschliche‘ Weise, die von einer angemessenen Erziehung und Ausbildung geprägt und kultiviert wird, die Lese- und Schreibfähigkeit sowie basale mathematische und wissenschaftliche Kenntnisse einschließt, aber keineswegs auf sie beschränkt ist. Die Fähigkeit, im Zusammenhang mit dem Erleben und Herstellen von selbstgewählten religiösen, litera-

rischen, musikalischen etc. Werken und Ereignissen die Vorstellungskraft und das Denkvermögen zu erproben. Die Fähigkeit, sich seines Verstandes auf Weisen zu bedienen, die durch die Garantie der politischen und künstlerischen Meinungsfreiheit und die Freiheit der Religionsausübung geschützt werden. Die Fähigkeit, angenehme Erfahrungen zu machen und unnötigen Schmerz zu vermeiden.

5. *Gefühle*: Die Fähigkeit, Bindungen zu Dingen und Personen außerhalb unserer selbst aufzubauen; die Fähigkeit, auf Liebe und Sorge mit Zuneigung zu reagieren und auf die Abwesenheit dieser Wesen mit Trauer; ganz allgemein zu lieben, zu trauern, Sehnsucht, Dankbarkeit und berechtigten Zorn zu fühlen. Die Fähigkeit, an der eigenen emotionalen Entwicklung nicht durch Furcht und Ängste gehindert zu werden. (Diese Fähigkeit zu unterstützen heißt auch, jene Arten der menschlichen Gemeinschaft zu fördern, die erwiesenermaßen für diese Entwicklung entscheidend sind.)

6. *Praktische Vernunft*: Die Fähigkeit, selbst eine persönliche Auffassung des Guten zu bilden und über die eigene Lebensplanung auf kritische Weise nachzudenken. (Hierzu gehört der Schutz der Gewissens- und Religionsfreiheit.)

7. *Zugehörigkeit*:

A. Die Fähigkeit, mit anderen und für andere zu leben, andere Menschen anzuerkennen und Interesse an ihnen zu zeigen, sich auf verschiedene Formen der sozialen Interaktion einzulassen; sich in die Lage eines anderen hineinzusetzen. (Der Schutz dieser Fähigkeit erfordert den Schutz jener Institutionen, die diese Formen der Zugehörigkeit konstituieren und fördern, sowie der Versammlungs- und Redefreiheit.)

B. Über die sozialen Grundlagen der Selbstachtung und der Nichtdemütigung zu verfügen; die Fähigkeit, als Wesen mit Würde behandelt zu werden, dessen Wert dem anderer gleich ist. Hierzu gehören Maßnahmen gegen die Diskriminierung auf der Grundlage von ethnischer Zugehörigkeit, Geschlecht, sexueller Orientierung, Kaste, Religion und nationaler Herkunft.

8. *Andere Spezies*: Die Fähigkeit, in Anteilnahme für und in Beziehung zu Tieren, Pflanzen und zur Welt der Natur zu leben.

9. *Spiel*: Die Fähigkeit zu lachen, zu spielen und erholsame Tätigkeiten zu genießen.

10. *Kontrolle über die eigene Umwelt*:

A. *Politisch*: Die Fähigkeit, wirksam an den politischen Entscheidungen teilzunehmen, die das eigene Leben betreffen; ein Recht auf politische Partizipation, auf Schutz der freien Rede und auf politische Vereinigung zu haben.

B. *Inhaltlich*: Die Fähigkeit, Eigentum (an Land und an beweglichen Gütern) zu besitzen und Eigentumsrechte auf der gleichen Grundlage wie andere zu haben; das Recht zu haben, eine Beschäftigung auf der gleichen Grundlage wie andere zu suchen; vor unangelegter Durchsuchung und Festnahme geschützt zu sein. Die Fähigkeit, als Mensch zu arbeiten, die praktische Vernunft am Arbeitsplatz ausüben zu können und in sinnvolle

Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung mit anderen Arbeitern treten zu können.“ (PE, 182f., FN 5)

Die Idee der Fähigkeitsliste ist verbunden mit der Annahme eines Schwellenwertes (*threshold level*) in Bezug auf jede Fähigkeit. Demnach ist die Befähigung zu einem guten Leben dann erreicht, wenn sich alle Menschen in Bezug auf jede Komponente der Liste oberhalb einer bestimmten (von den einzelnen Staaten zu spezifizierenden) Schwelle befinden (FJ, 71). Nussbaum beschränkt den Anspruch des Fähigkeitsansatzes ausdrücklich auf eine in diesem Sinn begrenzte Grundbefähigung. Darüber hinausreichende Fragen der Gerechtigkeit werden nicht beantwortet, weswegen sie ihren Ansatz auch als minimale, partielle Theorie charakterisiert (FJ, 71).

An dieser Beschränkung auf eine minimale Grundlage für Gerechtigkeit wird nicht zuletzt die Ähnlichkeit zu Menschenrechten deutlich. Nussbaum selbst weist auf diese Parallele hin, stellt zugleich aber die Unterschiede heraus, die ihren Ansatz zu einer besseren Grundlage für politisches Handeln machten als die meisten vergleichbaren Ansätze. Sie bezeichnet den Fähigkeitsansatz daher als „eine Art Menschenrechtsansatz“ (FJ, 78).²

Wie die meisten anderen Menschenrechtsansätze adressiert auch Nussbaums Ansatz seine Forderungen primär an Staaten. Es sei vor allem ihre Aufgabe, die für die Grundbefähigung notwendigen Bedingungen bereitzustellen (HD, 359f.). Da der Fähigkeitsansatz jedoch ausdrücklich nicht auf Einzelstaaten beschränkt bleibt, sondern globale Reichweite beansprucht, muss auch die Verantwortung entsprechend ausgeweitet werden. Staaten tragen demnach nicht nur für ihre eigenen Bürger und Bürgerinnen Verantwortung, sondern auch für andere Menschen, sofern deren Staaten ihrer Pflicht nicht nachkommen. Mehr noch schreibt Nussbaum auch transnationalen Akteuren sowie jedem einzelnen Menschen eine gewisse Verantwortung zu (CC, 116f.). Die Verwirklichung und die Stabilität des Fähigkeitsansatzes erfordern somit sowohl die Gewährung der von ihm formulierten politischen Prinzipien durch die Staaten als auch die Unterstützung durch die Bürger und Bürgerinnen. Dies führt schließlich zu einem weiteren charakteristischen Bestandteil von Nussbaums Ansatz: Um die Unterstützung durch die Einzelnen gewährleisten zu können, sei eine entsprechende Erziehung notwendig, die in besonderem Maß auf die Stärkung von altruistischen Gefühlen, nämlich Mitgefühl und Liebe zielt (Kap. 2.8).

2 Wie in der Einleitung angesprochen übersetze ich englischsprachige Zitate immer dann, wenn ich sie in eigene Sätze integriere. Vgl. Kap. 1.

Damit sind die Grundideen von Nussbaums Fähigkeitenansatz umrissen. Es handelt sich hier um Charakteristika *ihrer* spezifischen Entwurfs der Fähigkeiten. Das zu betonen ist wichtig, da es daneben noch andere Formen des Fähigkeitenansatzes gibt. Genannt werden soll an dieser Stelle noch der Ökonom und Philosoph Amartya Sen, der die Idee eines an Fähigkeiten orientierten Ansatzes maßgeblich geprägt hat.³ Nussbaum, die ihn selbst als Pionier der Befähigungsidee bezeichnet (WHD, 11), kam mit seinen entwicklungsökonomisch geprägten Überlegungen im Rahmen ihrer gemeinsamen Arbeit beim *World Institute for Development Economics Research* (WIDER) in den 1980er-Jahren in Berührung. Dabei erkannten beide Ähnlichkeiten in ihren Überlegungen zu sozialer Gerechtigkeit, Nussbaum spricht auch von einer gegenseitigen Inspiration (WHD, 11, dies geht ähnlich hervor aus Sen 1999, 24 u.a.).⁴ Beide haben den Fähigkeitenansatz auf ihre je eigene Weise ausformuliert und weitere Theoretiker und Theoretikerinnen inspiriert, ihn aus ihren unterschiedlichen Fachperspektiven weiterzudenken (im Bereich der Philosophie haben sich etwa Elizabeth Anderson, Richard Arneson und Ingrid Robeyns damit auseinandergesetzt, für die interdisziplinäre Bandbreite vgl. die zahlreichen Beiträge im *Journal of Human Development and Capability*).⁵

Ohne an dieser Stelle einen umfassenden systematischen Vergleich führen zu wollen, kann als wesentlicher Unterschied zwischen Nussbaums Entwurf und dem von Sen (und auch einigen anderen) die konkrete Liste von Fähigkeiten benannt werden (z.B. WHD, 13, Sen 2004b). Auf die Gründe für und gegen die Liste werde ich noch zurückkommen, ebenso wie auf einige weitere Unterschiede in Einzelaspekten (vgl. für eine summarische Gegenüberstellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden aus Nussbaums Perspektive CC, 69-76, CFE, WHD, 11-15; siehe auch z.B. Winkler 2016 Kap. I.3.1).⁶

3 Eine gute Einführung in das Gesamtwerk Sens gibt Neuhäuser 2013.

4 Der starke Impuls der Auseinandersetzung mit politischen und ökonomischen Fragen für Nussbaums Arbeit zeigt sich in ihren Argumenten gegen bestimmte ökonomische Ansätze (Kap. 2.3) und in den zahlreichen Narrationen über die Lebenssituationen indischer Frauen (dazu v.a. in Kap. 2.6).

5 Einige Ansätze orientieren sich stärker an dem Terminus des Human Development (welcher auch namensgebend für den damit verbundenen Human Development Index der UNO ist). Nussbaum verwendet ihn aber bewusst nicht, da sie in ihren Überlegungen zu Gerechtigkeit auch nicht-menschliche Tiere einbeziehen möchte (CC, 17f.).

6 Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit und Gegenüberstellung von Nussbaum und Sen siehe z.B. Crocker 1995, Sturma 2000, Alexander 2008.

2.2 GLEICHER RESPEKT FÜR JEDEN MENSCHEN ALS FÄHIGEM UND BEDÜRFTIGEM WESEN

Den normativen Ausgangspunkt des Fähigkeitenansatzes bildet die Annahme, dass jeder Mensch in sich wertvoll ist und jeder und jedem daher gleicher Respekt gebührt (WHD, 73). Dies sei, so die für Nussbaum charakteristische Idee, in der Normativität der menschlichen Natur selbst begründet, genauer, in bestimmten normativen Fähigkeitanlagen des Menschen. Ihr Ansatz wird dementsprechend häufig in den Kontext anthropologischer Ethik bzw. einer Wiederkehr derselben gestellt (Jörke 2005, Müller 2003, Pauer-Studer 1999, Winkler 2010).

Im Folgenden werde ich die Idee des gleichen Respekts als universale und individuenorientierte Grundausrichtung genauer erläutern (2.2.1) und aufzeigen, wie Nussbaum sie in einer normativen Konzeption der menschlichen Natur verankert (2.2.2). Damit verbunden sind eine Reihe konkreter Annahmen zum guten menschlichen Leben, die den Menschen als fähiges und bedürftiges, rationales und emotionales Wesen (2.2.3), mithin als Wesen mit einer Pluralität von Fähigkeiten voraussetzen (2.2.4). Insofern die Zuschreibung von Geschlecht oft mit der Diskussion um die menschliche Natur in Zusammenhang gestellt wird, soll in diesem Kapitel abschließend noch auf die Bedeutung von Geschlecht bei Nussbaum eingegangen werden (2.2.5).

2.2.1 Der gleiche Respekt jedes einzelnen Menschen

Die Norm des gleichen Respekts drückt sich im Fähigkeitenansatz im Wesentlichen in dem Prinzip aus, dass jede Person als Zweck in sich betrachtet werden soll. Dies signalisiert eine grundlegende Ausrichtung an Gleichheit und Universalität (CC, 35, WHD, 188). So habe jeder und jede einen Anspruch darauf, gleichermaßen moralisch berücksichtigt zu werden wie jeder andere Mensch, weil „alle, schon allein aufgrund ihres Menschseins, gleiche Würde und gleichen Wert besitzen, einerlei, welchen gesellschaftlichen Rang sie bekleiden“ (FKL, 19). Zuschreibungen wie ‚Geschlecht‘ oder ‚Rasse‘ dürften keinen Einfluss auf den gleichen Respekt haben: „People’s basic opportunities in life should not be violated by unfair hierarchy, whether the hierarchy is based on race or sex or class, or on birth within a particular nation.“ (FJ, 264) Wo sie zum Grund von Diskriminierung und zur Beeinträchtigung des Respekts führen, fordert der Fähigkeitenansatz demnach eine kritische Positionierung (WHD, 69). Intensiv widmet sich Nussbaum dabei geschlechtsbezogenen Diskriminierungen, die sie in vielen ihrer Texte kritisch aufarbeitet und oftmals sogar zum zentralen Diskussionsgegenstand macht (MF, SSJ, WB, WHD, siehe Kap. 2.2.5 und 2.9.2).

Außerdem problematisiert sie etwa die Einschränkung gleichen Respekts aufgrund von Religion (siehe vor allem Kap. 4), die moralische Vernachlässigung bzw. Nachordnung von Menschen anderer Nationen (FJ Kap. 4 und 5) sowie zunehmend die Diskriminierung von Menschen mit Behinderung (FJ Kap. 2 und 3, HD, und siehe Kap. 2.2.2).

Die Norm des gleichen Respekts jedes Menschen impliziert neben der Universalität zudem eine Entscheidung dafür, jede und jeden Einzelnen als Individuum ins Zentrum zu stellen: „[T]he separate person should be the basic unit for political distribution.“ (WHD, 247) Nussbaum grenzt sich hiermit gegen Theorien ab, die individuentübergreifende Ziele fokussieren. Das betrifft zum einen ökonomisch-utilitaristische Theorien. Eine besonders problematische Version dessen sei die Orientierung am personenübergreifenden Bruttosozialprodukt (BSP), da mit einem solchen Durchschnittswert das Wohl der Einzelnen nicht erfasst werden könne und große Armut am unteren Rand der Gesellschaft vernachlässigt werde (AS, 23). Der Mensch als Zweck in sich gerate dabei aus dem Blick: „[T]hese approaches do not consider each person as an end, but are willing to promote an overall social good in ways that may in effect use some people as means to the enrichment of others.“ (FJ, 71) Diese Schwierigkeit gelte besonders für BSP-Ansätze, letztlich müssten aber alle utilitaristischen Theorien problematisiert werden, da alle ein Gesamtgutes über Personengrenzen hinweg bestimmen (WHD, 61f.).⁷

Die Abgrenzung betrifft zum anderen Ansätze, die die Bedeutung von Gemeinschaft und die Interessen von Gruppen in den Vordergrund rücken und die liberale Individuenorientierung in Zweifel ziehen. Nussbaum bezieht das auf kommunitaristische Theorien, da sie in deren vorrangiger Orientierung an der Gemeinschaft eine gefährliche Vernachlässigung des Wohls der Individuen erkennt (LL, 138). Damit einher geht zudem ihre Zurückweisung der (von ihr als kulturellrelativistisch kritisierten) Forderung, die Ansprüche kultureller Traditionen stärker zu gewichten und demgegenüber individuelle Freiheit nachzuordnen (WHD, 56-58).⁸

Das heißt nicht, dass Nussbaum Gemeinschaft gar keine Bedeutung zusprechen würde. Sie selbst hält die Einbindung in und den Bezug auf Gemeinschaften prinzipiell für äußerst wichtig (FJ, 357). Das zeigt sich daran, dass sie individualistische Varianten des Liberalismus kritisiert (siehe dazu ihr Plädoyer gegen ein

7 Siehe zu Nussbaums Abgrenzung gegen (ökonomisch-)utilitaristische Ansätze auch Kap. 2.3.3.

8 Auf ihre Auseinandersetzung mit kulturellrelativistischen Argumenten wird noch ausführlich eingegangen: Kap. 2.9.2.

starkes Verständnis von Autonomie: Kap. 2.5.2). Allerdings sollte Gruppen im Rahmen politischer Konzeptionen kein eigenständiger Wert zugemessen werden – die Gemeinschaft beziehe ihre Bedeutung aus ihrem Wert für die einzelnen Menschen:

„Such bodies [groups, families, states] may be extremely important in promoting human capabilities, and in this way they may deservedly gain our support: but it is because of what they do for people that they are so worthy, and the ultimate political goal is always the promotion of the capabilities of *each person*.“ (WHD, 74, Herv. i.O.)

Die Überzeugung, dass der Mensch als Individuum – aber zugleich als Wesen, für das die Gemeinschaft wichtig ist – im Zentrum stehen soll, spielt für die weiteren Überlegungen bis hin zu Nussbaums Position zu der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit eine entscheidende Rolle. Sie ist besonders deswegen interessant, weil sowohl aus feministischer, interkultureller als auch säkularismuskritischer Perspektive häufig eingewandt wird, der (liberale) Fokus auf das Individuum führe dazu, die Bedeutung von Gemeinschaft zu vernachlässigen. Es wird daher noch zu erörtern und zu diskutieren sein, ob und wie Nussbaum die Integration vom Fokus auf das Individuum und der Bedeutung von Gemeinschaft gelingt (Kap. 3.2 und Kap. 5.1).

2.2.2 Die Normativität von Fähigkeiten, die Speziesnorm und die Menschenwürde

Nussbaum zufolge ist der Anspruch jedes Mensch auf gleichen Respekt im Menschsein selbst begründet (WHD, 83). Sie entwickelt diese Idee in starker Anlehnung an Aristoteles und seine Annahmen zur normativen menschlichen Natur (z.B. NM).⁹ Den Ausgangspunkt bildet dabei das Argument der normativen Fähigkeiten. Demnach gibt es einige Tätigkeiten, die für gutes menschliches Leben so zentral sind,¹⁰ dass jeder und jede einen Anspruch darauf hat, zu diesen befähigt zu werden. Die Entwicklung der für die Tätigkeiten notwendigen Fähigkeiten sei insofern als normativ für eine politische Konzeption zu betrachten: „We begin [...] with a sense of the worth and dignity of basic human powers,

9 An dieser Stelle sollen zunächst einmal die Annahmen selbst in den Blick genommen werden, ohne darauf einzugehen, wie sie methodisch gewonnen werden. Siehe dazu Kap. 2.6.

10 Siehe zu dem Begriff der ‚Tätigkeit‘ und ihrer Unterscheidung zu Fähigkeiten Kap. 2.4.2.

thinking of them as claims to a chance for functioning, claims that give rise to correlated social and political duties.“ (WHD, 84)

Dahinter steht das Konzept eines dreistufigen Fähigkeitenbegriffs (den Nussbaum zumindest ähnlich bei Aristoteles wiederfindet: CC, 126, NM). Dieses besagt, dass Menschen über Fähigkeitenanlagen (*basic capabilities*)¹¹ zu den zentralen Tätigkeiten verfügen, sie allerdings nur unter geeigneten Bedingungen zu den für die Tätigkeiten notwendigen Fähigkeiten ausbilden können (HD, 357). Diese Fähigkeitenanlagen, verstanden als „die angeborenen Veranlagungen [*innate faculties*] einer Person, die eine Entwicklung und Ausbildung überhaupt erst möglich machen“ (CC, 24), begründeten die gesellschaftliche Aufgabe, die soziale Grundlage zu ihrer Entwicklung zu schaffen. Dabei gehe es erstens darum, die Entwicklung der Fähigkeitenanlagen zu internen Fähigkeiten (*internal capabilities*) zu gewähren. Diese versteht sie als die (auf Grundlage der angeborenen Veranlagungen) ausgebildeten Fähigkeiten, die eine Person prinzipiell schon in die Lage versetzen, bestimmte Tätigkeiten auszuüben (WHD, 84). Eine solche Ausbildung oder Entwicklung erfordere sowohl den Schutz vor jeder Behinderung dessen etwa durch Diskriminierung (vgl. 2.2.1) als auch eine positive Unterstützung durch die Bereitstellung der notwendigen Ressourcen (Kap. 2.3.1). Zweitens müsse die aktive Umsetzung der internen Fähigkeiten ermöglicht werden, was bedeutet, dass auch die für die Ausübung erforderlichen externen Bedingungen geschaffen werden müssen (WHD, 85). Beispielsweise genüge es nicht, wenn Menschen die innere Fähigkeit zur politischen Partizipation ausbilden können, ihnen jedoch nicht die Möglichkeit gegeben wird, diese auszuüben (wie im Fall von Immigrantinnen und Immigranten, denen diese Partizipation verwehrt wird: CC, 22). Das Ziel der Befähigung besteht folglich in der Ermöglichung kombinierter Fähigkeiten (*combined capabilities*), die Nussbaum charakterisiert als „interne Fähigkeiten, die *kombiniert* werden mit den für die Ausübung der Tätigkeiten geeigneten externen Bedingungen“ (WHD, 84f, Herv. i.O.).¹²

11 Ich übersetze den Begriff der *basic capabilities* nicht mit ‚Grundfähigkeiten‘, weil dies auch die zentralen Fähigkeiten insgesamt (als die für ein gutes Leben grundlegenden Fähigkeiten) meinen könnte. ‚Fähigkeitenanlagen‘ ermöglicht die Differenzierung und ist auch angesichts der Zuschreibung der *basic capabilities* als *innate equipment* präziser (WHD, 84).

12 In frühen Texten verwendet Nussbaum die Bezeichnung „externe Fähigkeiten“ (NM, 106). Später merkt sie unter Rekurs auf eine Kritik von David Crocker an, dass diese Ausdruckweise irreführend sei, da sie eine Fokussierung auf externe Bedingungen suggeriere (WHD, 84f. FN 94, zur Kritik selbst siehe Crocker 1995, 161f.).

Mit dem Argument der normativen Fähigkeiten verknüpft ist die *Speziesnorm*. Diese beinhaltet, in Anlehnung an das aristotelische Ergon-Argument, dass es für jede Spezies bestimmte Aspekte gibt, die für ihr gutes Leben zentral sind.¹³ Jedes Individuum solle daher in Bezug auf die für seine Spezies zentralen Aspekte hin befähigt werden: „[T]he species plays a role in giving us a sense of a characteristic form of life that ought to be promoted.“ (CC, 161)

Dieser Norm kommt in frühen Texten vor allem die ergänzende Funktion zu, die Liste als für alle Menschen geltend zu begründen, später gewinnt sie aber gegenüber der Idee der normativen Fähigkeiten eine eigene Bedeutung für die Zuschreibung konkreter individueller Ansprüche (FJ, 7). Demnach soll nicht (mehr) das konkrete Vorhandensein einzelner Fähigkeitenanlagen (bzw. die Feststellung dessen) ausschlaggebend für den Anspruch auf Befähigung sein, sondern dieser wird als zuvorderst in der durch die Geburt gegebenen Spezieszugehörigkeit und einer nur minimal notwendigen Handlungsfähigkeit begründet gesehen: „[T]he approach grounds rights claims in bare human birth and minimal agency“ (CC, 63. Nussbaum betont ihre Distanzierung zu Aristoteles in diesem Punkt, denn ihm zufolge wäre es möglich „von zwei menschlichen Eltern geboren zu sein und überhaupt nicht menschlich zu sein“: AHN, 118). Relevant ist das besonders mit Blick auf Menschen mit Behinderung, bei denen bestimmte Fähigkeitenanlagen nicht erkennbar sind. (Tatsächlich kann man die stärkere Bedeutung der Speziesnorm in Nussbaums späteren Texten im Zusammenhang sehen mit ihrer zunehmenden Auseinandersetzung mit dieser Thematik, die eben deutlich macht, dass einige Aussagen in früheren Texten problematisch sind und mindestens ein hohes Missbrauchspotenzial beinhalten. Zu nennen wäre etwa die Aussage, dass nur die Menschen, die über alle Fähigkeitenanlagen verfügen, als menschliche Wesen bezeichnet werden können (MF, 197ff.) oder auch jene, dass bestimmte schwerstbehinderte Kinder keine menschlichen Wesen seien (MF, 199). Und wenngleich Nussbaum ausdrücklich betont, dass ihre Stoßrichtung schon immer die Inklusion von Menschen und nicht ihr Ausschluss aus der politischen Berücksichtigung gewesen sei (HD, 362), kann erst ihre aktuelle Position, in der der Spezieszugehörigkeit eine stärkere Rolle zugewiesen wird, deutlich machen, dass eine Gesellschaft so gestaltet sein sollte, dass Menschen aus

13 Das Ergon-Argument bei Aristoteles besagt, dass jede Spezies eine eigentümliche Leistung bzw. Tätigkeit (ein Ergon) hat. Auf die inhaltliche Bestimmung des Ergon des Menschen, gemäß der praktischen Vernunft zu leben (EN, 1097b22-1098a20), komme ich im folgenden Abschnitt zurück.

körperlichen und [soweit wie möglich auch] aus geistigen Behinderungen¹⁴ keine Einschränkung erwächst. Siehe v.a. FJ Kap. 2 und 3.)

Der Speziesnorm kommt also zunehmend Bedeutung in Nussbaums Konzept von der normativen menschlichen Natur zu. Sie darf aber nicht unabhängig von der Idee der normativen Fähigkeiten und dem Konzept der Fähigkeitenanlagen verstanden werden, sondern bleibt darauf bezogen: „[T]he notion of ‚basic capabilities‘ still does some work in saying why it is so important to give capacities development and expression, but it is refashioned to be flexible and pluralistic, respectful of human diversity.” (HD, 363)

Neben der Idee der normativen Fähigkeiten und der Speziesnorm, die den charakteristischen Teil der Orientierung an der menschlichen Natur ausmachen, rekurriert Nussbaum zudem auf das oft in Menschenrechtsdiskursen bemühte Konzept der Menschenwürde. Dieses wird in ihren neueren Texten sogar geradezu zum Dreh- und Angelpunkt der Argumentation (CC, 20, FJ, 70, HD, 351, WHD, 60): „The basic intuitive idea of my version of the capabilities approach is that we begin with a conception of the dignity of the human being, and of a life that is worthy of that dignity.“ (FJ, 74) Allerdings müsse das Konzept an die Annahmen zu normativen Fähigkeiten und zur Speziesnorm gebunden werden – es könne nicht als ein Wert unabhängig von den Fähigkeiten betrachtet werden:

„The guiding notion therefore is not that of dignity itself, as if that could be separated from capabilities to live a life, but, rather, that of a life with, or worthy of, human dignity, where that life is constituted, at least in part, by having the capabilities on the list.“ (FJ, 162)

Erst diese Verknüpfung ermögliche, so die These, eine inhaltliche Bestimmung des zunächst unbestimmten Konzepts der Würde (CC, 29). Das bedeutet aber nicht, dass sich das Würdekonzept ausschließlich auf die beiden anderen Aspekte der normativen menschlichen Natur reduzieren ließe und nur einen formalen Begriff darstelle (so etwa Jentsch 2010, 793). Sein inhaltlicher Akzent besteht nämlich darin, die Idee des gleichen Respekts und der Zweckhaftigkeit des Men-

14 Zwar nimmt Nussbaum weiter an, dass man in Fällen schwerer mentaler Behinderungen nicht sinnvoll von einem menschlichen Leben sprechen könne, welches mit allen Mitteln befähigt werden müsse (FJ, 187), solche Fälle seien aber erstens sehr selten und zweitens müsse man auch dann zumindest über eine Vormundschaft eine gewisse Befähigung ermöglichen (FJ, 193).

schen in den Fokus zu rücken und den unverlierbaren Anspruch auf gleichen Respekt und Berücksichtigung zu betonen (CC, 30, HD, 353f.). Wenn Würde in jüngeren Texten Nussbaums stärker in den Vordergrund tritt, markiert dies insofern den gleichen Wandel wie die zunehmende Bedeutung der Speziesnorm. Es ist das Menschsein selbst und nicht das feststellbare Vorhandensein von Fähigkeitenanlagen, das den Anspruch auf Befähigung begründet.

Nussbaums Konzept der normativen menschlichen Natur hat also drei zentrale Komponenten, die sich gegenseitig bedingen und erst zusammen betrachtet ein vollständiges Bild ergeben. Dies ist insofern überzeugend, als eine ausschließliche Begründung über normative Fähigkeitenanlagen wie in ihrer früheren Position problematisch ist (siehe zur Kritik daran z.B. Müller 2003, 323). Die Kombination mit der Speziesnorm und Würde trägt insofern zur Plausibilität bei. Zugleich ist das dreigliedrige Konzept dahingehend attraktiv, dass sowohl die Speziesnorm als auch Würde allein noch nichts über die für politisches Handeln notwendigen Inhalte aussagen. Hier gibt wiederum die Bestimmung von konkreten Fähigkeiten Auskunft über Inhalte. Dennoch ist insbesondere die Annahme konkreter Fähigkeiten sehr umstritten, denn es wird von vielen bezweifelt, dass man wirklich davon ausgehen kann, dass bestimmte Fähigkeiten für alle Menschen wichtig sind.¹⁵ Diese Zweifel werden im Kontext von Nussbaums Argumenten für die Festlegung auf eine Liste (Kap. 2.3.2) sowie die Methode der Begründung (Kap. 2.6) noch genauer thematisiert und schließlich mit Blick auf die universale Geltung diskutiert (Kap. 3.1).

15 Selbstverständlich könnte man auch die Speziesnorm kritisch diskutieren, beispielsweise aus tierethischer Sicht (vgl. die Kritik am Speziesismus bei Singer 1997 u.a.). Gerade für diesen ethischen Bereich legt Nussbaum zwar einen interessanten Vorschlag vor, der die Intuition von Speziesunterschieden aufgreift und zugleich eine starke ethische Berücksichtigung von Tieren einfordert (FJ Kap. 6, vgl. auch Käfer 2012), trotzdem besteht diesbezüglich sicher Diskussionsbedarf.

Ähnliches gilt für das Würdekonzept, dessen Eigenständigkeit in und Nutzen für Nussbaums Ansatz man in Frage stellen könnte (wenn man es nämlich nicht als ausreichenden Grund akzeptiert, dass damit das liberale Moment der Ausrichtung am gleichen Respekt jedes Menschen gestärkt und die Anschlussfähigkeit an bestimmte Diskurse gewährt werden soll, siehe das vergleichbare Argument zu Menschenrechten in Kap. 2.9.1). Dennoch erlaube ich mir, diese Fragen hier auszuklammern und mich auf die normativen Fähigkeiten zu konzentrieren, die mit Blick auf meine Gesamtdiskussion von vorrangiger Bedeutung sind.

2.2.3 Die Charakterisierung des Menschen als fähig und bedürftig, rational und emotional

Ein wesentlicher Aspekt zur inhaltlichen Bestimmung der normativen menschlichen Natur ergibt sich bereits aus dem Konzept der kombinierten Fähigkeiten: Dass Menschen über Fähigkeitenanlagen verfügen, aber bestimmte Bedingungen benötigen, um diese entwickeln zu können und zu einem guten Leben in der Lage zu sein, impliziert die Annahme, dass sie sowohl durch Fähigkeiten als auch durch Bedürftigkeit charakterisiert sind. Ausdrücklich vertritt Nussbaum, erneut im Anschluss an Aristoteles, die These, dass Menschen nicht nur fähig, sondern ebenso bedürftig sind: „[T]hey depend on others asymmetrically during certain phases of their lives, and some remain in a situation of asymmetrical dependency throughout their lives.“ (FJ, 89)

Damit einher geht die Annahme, dass man das Verhältnis von Rationalität und Animalität nicht als Opposition – zwischen Rationalität als eigentlicher menschlicher Fähigkeit und den tierähnlichen Bedürfnissen, die überwunden werden sollten – begreifen dürfe, denn beides sei typisch für Menschen (FJ, 159). Auch die menschliche Würde dürfe man nicht nur auf Rationalität beziehen, da „die tierische Natur des Menschen [*animality*] selbst Würde habe“ (FJ, 356). (Bedeutung gewinnt das vor allem für bioethische Fragen: Zum einen soll damit noch einmal die gleiche Menschenwürde von Menschen mit schweren geistigen Behinderungen unterstrichen werden [CER, 25, vgl. 2.2.2]. Zum anderen zeigt sich hier die Kontinuität zwischen Menschen und Tieren, die Nussbaum zur Grundlage ihres Arguments für die Würde von Tieren macht.¹⁶)

Nussbaums spezifischer Blick auf Rationalität ist weiter mit der Forderung verbunden, auch Emotionen nicht in Opposition dazu zu stellen und sie stärker in moralischen und politischen Überlegungen zu berücksichtigen, als dies bei vielen anderen Gerechtigkeitstheorien der Fall sei. Emotionen spielen nämlich, so Nussbaum, eine wichtige Rolle im menschlichen Leben und beeinflussen das menschliche Handeln mit Blick auf Gerechtigkeit. Das geschehe sowohl negativ (etwa wenn Angst den gleichen Respekt bedroht: Kap. 4.2.2) als auch positiv (z.B. wenn Mitgefühl ein Handeln gemäß des gleichen Respekts motiviert: Kap. 2.8). Eine Gerechtigkeitstheorie müsse Emotionen daher größere Aufmerksam-

16 Nussbaum setzt sich in einigen ihrer jüngeren Texte mit der moralischen Berücksichtigung von Tieren auseinander (v. a. FJ Kap. 6, aber auch HD). Sie plädiert dafür, dass auch ihnen Würde zukomme, weil sie über die Mehrzahl der beim Menschen normativen Fähigkeitenanlagen ebenfalls verfügten. Dies genauer zu diskutieren ist eine interessante Frage, der hier aber nicht nachgegangen werden kann.

keit schenken – nicht nur, um dem Einfluss von negativen Emotionen entgegenwirken zu können, sondern auch, um ihre positive Motivationskraft zu nutzen: „Ohne diese Gefühle bleibt die öffentliche Kultur ein dünner Firnis; sie vermag Menschen nicht zu motivieren, für das Gemeinwohl ein Stück ihres Eigeninteresses zu opfern.“ (PE, 74) (Die Frage, *wie* man Gefühle für Gerechtigkeit nutzen und negative Gefühle eindämmen soll, beantwortet Nussbaum mit einem Programm zur Erziehung der Bürger und Bürgerinnen, auf das ich später noch ausführlich eingehe: Kap. 2.8.) Neben ihrer Bedeutung für die Motivation zu gerechtem Handeln haben Emotionen laut Nussbaum zudem eine erkenntnistheoretische Dimension. So verschafften sie einen besonderen Zugang zu Bindungen und Bedürfnigkeiten und damit zu einer bestimmten Art von Wert oder Wichtigkeit (GFF, 151): „Ein Intellekt ohne Emotionen ist sozusagen wertblind; ihm fehlt der Sinn für die Bedeutung und den Wert von Menschen, der in den den Gefühlen innewohnenden Urteilen enthalten ist.“ (GFF, 157) Auch deswegen sei es notwendig, dass eine Gerechtigkeitstheorie nicht allein Rationalität als vorrangige menschliche Eigenschaft ins Zentrum stellt, sondern sich intensiv mit Emotionen auseinandersetzt. Grundsätzlich sei es falsch, Emotionen und Rationalität in Opposition zueinander zu stellen, weil Emotionen nicht eine Art blinde, irrationale Aufwallungen seien, die der Vernunft entgegenstehen, sondern selbst einen kognitiven Aspekt hätten. So seien sie intentional, also auf Gegenstände gerichtet, was wiederum bedeutet, dass sie eben in ihrem Gerichtetsein mit Überzeugungen verbunden sind. Insofern sie aber mit Überzeugungen verbunden sind, sind sie auch zugänglich für Argumente. Damit sei weiterhin verbunden, dass Emotionen stark sozial und kulturell überformt sind. Insgesamt seien sie somit sozial erlernte und kulturell vermittelte Artikulationen von körperlichen Bedürfnissen (GFF, 137-166, KL, 171f., UT Kap. 3).¹⁷ (Die Annahme von durch die Vernunft zugänglichen Emotionen ist eine wesentliche Voraussetzung für Nussbaums Programm zur Erziehung von Emotionen, siehe Kap. 2.8.)

Nussbaum geht es bei diesen Überlegungen um die Ausgewogenheit zwischen verschiedenen Aspekten menschlichen Lebens und um die Kritik von Theorien, die Rationalität eine starke Vorrangstellung zuschreiben. Dennoch meint sie zugleich, dass Vernunft eine besondere, nämlich architektonische Funktion zukomme, da „sie das gesamte Leben strukturiert und seine vielfältigen Tätigkeiten

17 Nussbaum entwickelt in einigen ihrer Texte eine eigene Theorie der Emotionen (UT, PE). Ich werde darauf nicht ausführlich eingehen, greife aber hier wie auch in Kap. 2.8 einige wesentliche Thesen heraus. Für eine weitergehende Auseinandersetzung mit Nussbaums Emotionstheorie siehe z.B. Cates 2003.

leitet“ (NM, 127). Und eben weil sie alle Tätigkeiten des Menschen durchdringe, zeichne sie ihn gegenüber Tieren aus: „[T]here is something, that it is to do these functions in a truly human way, not a merely animal way.“ (WHD, 72) Nussbaum lehnt sich hier (vor allem in frühen Texten) erneut an das aristotelische Ergon-Argument an, das nicht nur besagt, *dass* es für jede Spezies bestimmte typische Aspekte guten Lebens gibt (siehe oben: Kap. 2.2.2), sondern auch, dass das Typische für den Menschen sei, gemäß der praktischen Vernunft zu leben (Aristot. NE 1097b22-1098a20). Entsprechend der Idee der architektonischen Funktion bezieht sich das auf die Gesamtheit der Fähigkeiten, die auf eine bestimmte – menschliche – Weise ausgeübt werden sollten. Anschaulich macht sie das am Beispiel der Ernährung: So sollten Menschen nicht einfach mit Lebensmitteln versorgt werden, sondern durch die Bereitstellung von Arbeitsmitteln u.ä. befähigt werden sich selbst zu ernähren, das heißt, „sich mit Hilfe [der] eigenen Vernunft mit Nahrungsmitteln [...] versorgen“ zu können (NM, 129).¹⁸

Es ließe sich fragen, ob der Vernunft dann nicht doch eine sehr zentrale Rolle zugeschrieben wird.¹⁹ Allerdings kann man erstens noch einmal deutlich machen, dass Nussbaum die Idee der architektonischen Funktion gerade nicht mit einem Vorrang gegenüber anderen Fähigkeiten gleichsetzen möchte, sondern sie als eine besondere Rolle versteht (FJ, 159), was sie besonders in den späteren Texten und nicht zuletzt im Zuge der stärkeren Beschäftigung mit der Frage von (geistiger) Behinderung hervorhebt. Zweitens benennt sie außerdem eine zweite architektonische Funktion, nämlich die Fähigkeit der Zugehörigkeit (*affiliation* bzw. *sociability*), mit der gewissermaßen erneut eine Ausgewogenheit hergestellt wird (WHD, 82). Die Fähigkeit der Zugehörigkeit sei insofern architektonisch, als alle Menschen in Gesellschaft anderer leben und alles Handeln im Zusammenhang mit ihnen und in Abhängigkeit von ihnen geschieht. Dementsprechend seien alle Fähigkeiten ebenso von der Zugehörigkeit durchdrungen wie von der praktischen Vernunft: „Was die menschliche Weise der Verrichtung [...] aus-

18 Das bezieht sich nicht zuletzt auf die für Nussbaums frühe Texten besonders relevante Thematik der Entwicklungspolitik: Es sollen nicht Programme gefördert werden, die Nahrungsmittel liefern, sondern solche, die Arbeitsmittel bereitstellen und damit den „Empfänger als ein vernünftig denkendes und handelndes Wesen und nicht nur als ein dahinvegetierendes Wesen“ behandeln (NM, FN 152).

19 An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass Nussbaum keine dezidierte Begriffsunterscheidung von Vernunft und Rationalität vornimmt, wie sie etwa bei John Rawls stattfindet (vgl. Schmidt 2008). Es scheint aber mitunter, dass Rationalität bei ihr eher im kritischen Zusammenhang eine Rolle spielt, während sie dort, wo es um positive Zuschreibungen geht, vor allem von Vernunft spricht.

zeichnet [...], das ist die Tatsache, daß alle diese Tätigkeiten erstens von der praktischen Vernunft geplant und organisiert und zweitens zusammen mit anderen Menschen ausgeübt werden.“ (ASD, 59f.) Wenn Nussbaum den Menschen in diesem Zusammenhang mit Aristoteles als politisches bzw. soziales Tier charakterisiert (FJ, 87), unterstreicht das nicht zuletzt noch einmal, dass sie das Individuum in einen Gemeinschaftszusammenhang stellt (vgl. Kap. 2.2.1).

Insgesamt möchte Nussbaum Vernunft als zentrales Charakteristikum des Menschen zwar hervorheben, es dürfe jedoch weder getrennt von Aspekten wie Bedürftigkeit und Animalität begriffen werden, noch als vorrangig, da Zugehörigkeit eine ähnliche Funktion zukomme:

„The specifically human kind is indeed characterized, usually, by a kind of rationality, but rationality is not idealized and set in opposition to animality; it is just garden-variety practical reasoning, which is one way animals have of functioning. Sociability, moreover, is equally fundamental and equally pervasive. And bodily need, including the need for care, is a feature of our rationality and our sociability; it is one aspect of our dignity, then, rather than something to be contrasted with it.“ (FJ, 159f.)

Eine große Rolle spielt bei dieser Argumentation die Abgrenzung zu Ansätzen, die sich auf Rationalität als menschliches Charakteristikum konzentrieren. Besonders problematisch ist aus Nussbaums Sicht zum einen das ökonomische Bild eines rationalen Nutzenmaximierers (GFF, 132f.).²⁰ Zum anderen kritisiert sie bestimmte Vorstellungen liberaler Theorien, die Bedürftigkeit und Abhängigkeit sowie die positive Bedeutung von Emotionen (wie Liebe) für die Motivation vernachlässigten (siehe dazu ihre Auseinandersetzung in FJ mit Vertragstheorien, vor allem mit John Rawls).²¹ Gleichzeitig verwehrt sie sich allerdings gegen die ihrer Einschätzung nach überspitzte und einseitige Kritik am Liberalismus, wie sie von einigen feministischen Ethikerinnen formuliert werde. Falsch

20 Prominent (und für Nussbaums Argumente prägend) ist Sens Kritik des so genannten *homo oeconomicus*. Sen bezeichnet die in diesem Modell vorausgesetzten Menschen als „rationale Trottel“ (rational fools) (Sen 1977).

21 Ergänzend ist darauf hinzuweisen, dass Nussbaum in einigen ihrer Texte in kritische Distanz zu dem Personenbegriff geht, dem sie den Begriff des Menschen vorzieht, weil das Konzept der Person stark mit Kant und dessen Vernachlässigung von Bedürftigkeit in Verbindung stehe (ASD, 84f.). Wie die Zitate in diesem Kapitel erkennen lassen, verwendet sie letztlich aber selbst den Begriff der Person, was ihr vor dem Hintergrund ihrer Umdefinierung im Sinne ihres Menschenbegriffs legitim erscheint (LL, 140).

sei es, wenn diese annähmen, dass ein liberaler Ansatz durch seine Orientierung an vernünftigen Individuen Emotionen, Abhängigkeit und Gemeinschaft grundsätzlich nicht genügend berücksichtigen könne (FKL, konkret bezieht sie sich hier u.a. auf Alison Jaggar). Ausdrücklich verteidigt sie hier auch Rawls gegen eine Reihe von Einwänden. Sie unterstreicht damit, dass ihre eigene Grundhaltung liberal ist. Ihre oft sehr starke Kritik an liberalen Ansätzen möchte sie nicht als fundamental liberalismuskritisch verstanden wissen, sondern als Kritik an bestimmten liberalen Konzepten. Sie will – als Liberale – diese Schwierigkeiten umgehen, nicht zuletzt indem sie an grundlegende Ideen des aristotelischen Denkens anknüpft. Dieses Anliegen und die charakteristische Kombination von liberalem und aristotelischem Denken wird im Folgenden noch mehrfach deutlich werden (siehe auch den abschließenden Überblick in Kap. 2.10).

Nussbaums inhaltliche Bestimmung der menschlichen Natur ist für die Plausibilität des universalen Geltungsanspruchs von großer Bedeutung, da sowohl im feministischen als auch im interkulturellen Diskurs der Fokus auf Rationalität ein zentraler Diskussionsgegenstand ist (für den feministischen Diskurs ist dies bereits angeklungen). In der Diskussion wird daher noch genauer zu überlegen sein, inwiefern Nussbaum mit ihrem Ansatz Schwierigkeiten umgeht und ob sie die Einwände, die sich spezifisch gegen ihren Ansatz richten (z.B. Schwartzman 2005), entkräften kann (Kap. 3.2).

2.2.4 Die Pluralität der Fähigkeiten

Die Bestimmung des Menschen als eines fähigen und bedürftigen sowie vernünftigen, sozialen und emotionalen Wesens verweist auf die Annahme, dass der Mensch eine Pluralität von Fähigkeiten benötigt (FJ, 159). Nur auf der Basis einer Befähigung zu verschiedensten – körperlichen, geistigen, sozialen – Aspekten sei ein gutes Leben möglich, also müsse politisches Handeln auf eine solche Pluralität von Fähigkeiten zielen. Nussbaum lehnt sich mit dieser Überlegung wieder an Aristoteles an und bezieht sich weiter (verstanden als Fortführung dessen) auf Marx:

„Marx speaks of the human being as a being ‚in need of a totality of human life-activities,‘ and the approach also takes its bearing from this idea, insisting that the capabilities to which all citizens are entitled are many and not one“ (FJ, 74f.).

Die zehn in der Fähigkeitenliste aufgeführten Komponenten decken, so die These, die zentralen Bereiche menschlichen Lebens ab. Der Respekt der Menschen-

würde erfordere die Befähigung in jeder dieser Hinsichten, die Vernachlässigung nur einer einzelnen von ihnen verletze die Norm des Respekts: „[I]f any one of them is not fulfilled, the nation is not even minimally just.“ (CER, 3) Nussbaum spricht daher ausdrücklich vom *Capabilities* (anstatt *Capability*) *Approach* (CC, 18).

Das Verhältnis der zentralen Fähigkeiten untereinander wird erstens dadurch bestimmt, dass sie als qualitativ unterschiedlich betrachtet werden. Das bedeutet, dass man sie nicht auseinander ableiten könne und nicht auf einen einzigen Maßstab reduzieren dürfe (CC, 18f.). Für politisches Handeln ist daran vor allem relevant, dass keine Komponente durch eine andere kompensiert werden darf und das Mehr einer Fähigkeit das Fehlen einer anderen nicht ausgleichen kann: „We cannot satisfy the need for one of them by giving a larger amount of another one. All are of central importance and all are distinct in quality.“ (WHD, 81) Auch dürfe keine Fähigkeit als vorrangig gegenüber anderen betrachtet werden, weswegen Nussbaum wie erörtert Wert darauf legt, der praktischen Vernunft und der Soziabilität zwar eine besondere Funktion, aber keine grundsätzliche Vorrangstellung zuzuschreiben (siehe 2.2.3.). Zweitens nimmt sie an, dass sich die zentralen Fähigkeiten gegenseitig unterstützen (ASD, 59). So ist etwa ein Mindestmaß an Gesundheit (Fähigkeit 2) notwendig, damit ein Mensch ein Leben ‚normaler Dauer‘ führen kann (Fähigkeit 1) oder damit er oder sie an Politik partizipieren kann (Fähigkeit 10).

Allerdings stehen die Fähigkeiten nicht nur in einem positiven, unterstützenden Verhältnis zueinander, sie können aufgrund ihrer Irreduzibilität auch in Konflikt zueinander geraten. Daraus könnte man schließen, dass die Fähigkeitenliste gerade in ihrer Pluralität unpräzise ist und deswegen keinen guten Maßstab politischen Handelns darstellt. Nussbaum greift diesen Vorwurf bereitwillig auf, um in ihrer Entgegnung zu zeigen, dass die Vorteile eines pluralen Maßstabs überwiegen. Die Fähigkeitenliste ermögliche nämlich überhaupt erst zu erkennen, wo es zu Konflikten zwischen den für ein gutes Leben wirklich grundlegenden Bereichen kommt (ASD, 38f.). Eine solche Erkenntnis und die genauere Analyse von Konflikten zwischen Grundfähigkeiten, die sie tragische Konflikte nennt, sei eine notwendige Voraussetzung für sinnvolles politisches Handeln (ITK, 138).

Mehr noch sollte die Analyse tragischer Konflikte auch eine wesentliche Motivation für politisches Handeln sein: „[W]hen we note a tragic conflict, we do not simply wring our hands: we ask what the best intervention point is to create a future in which this sort of choice does not confront people.“ (CC, 38f.) Angestrebt werden sollte eine Gesellschaft ohne tragische Konflikte (FJ, 401). Das impliziert, dass Nussbaum davon ausgeht, dass politisches Handeln ange-

sichts tragischer Konflikte auch *möglich* ist und solche Konflikte, obwohl sie grundlegende Aspekte menschlichen Lebens betreffen, nicht unlösbar sind (und dass die Fähigkeitenliste insofern auch nicht zu unpräzise als politische Grundlage ist). Sie veranschaulicht dies am Beispiel armer Familien in Indien, die entscheiden müssen, ob sie ihre Kinder in die Schule schicken, obwohl sie dringend ihre Arbeitskraft benötigen, um die Familie ernähren zu können (CC, 36–38). Die Tragik ihrer Situation besteht darin, dass hier zwei Grundaspekte menschlichen Lebens, Bildung und Ernährung, in Konflikt geraten. Eine einfache Nachordnung des einen unter das andere wird der Situation nicht gerecht (und die bloße Forderung nach Schulpflicht kann dementsprechend keine Lösung sein), Nussbaums Liste, die beides als grundlegend wertet, macht dies deutlich. Gerade wegen der Tragik dieses Konflikts sei es nun weiter notwendig, eine politische Lösung zu suchen – und es sei auch durchaus möglich, eine Lösung anzubieten, die der Situation gerecht wird. „By seeing the situation in this way, as a tragic clash of right with right, we prepare ourselves to design a better future, one in which such clashes will not occur.“ (AACM, 127)²² Die Analyse tragischer Konflikte ist also (zumindest im Zusammenhang der Grundbefähigung) maßgeblich auf deren Lösung ausgerichtet.²³ Eine Nussbaum zufolge sinnvolle Maßnahme hat im skizzierten Beispiel der indische Staat ergriffen, der anbietet, Kinder in der Schule kostenlos mit Essen zu versorgen und der einen flexiblen Unterrichtsbefuch ermöglicht. Auf diese Weise werde überzeugend versucht, den verschiedenen Bedürfnissen gerecht zu werden (CC, 37).

Nussbaum meint also, dass es erstens notwendig ist, politischem Handeln einen pluralen Maßstab zugrunde zu legen, und dass es zweitens auch möglich ist,

22 Das Zitat bezieht sich nicht auf das Beispiel, sondern ist allgemein formuliert.

23 In PE geht Nussbaum in einem etwas weiteren, nicht auf die Grundbefähigung bezogenen Sinn auf tragische Dilemmata ein: Sie will zeigen, dass und inwiefern (antike) Tragödien zur Ausbildung der Bürger und Bürgerinnen und zur Verwirklichung grundlegender Rechte beitragen: Die Erfahrung tragischer Dilemmata, wie Tragödien sie vermitteln, mache aufmerksam „auf grundlegende Rechte und auf den Schaden, der entsteht, wenn diese fehlen.“ (PE, 409) Nussbaum räumt hier ein, dass man gerade bei Wertekonflikten nicht immer mit einer Lösung rechnen könne – man müsse aber trotzdem versuchen Lösungen zu finden und sie gibt sich optimistisch, dass durch politische Prinzipien „das Tragische auf ein Minimum reduziert“ werden kann (PE, 408). Das heißt, auch hier drückt sich letztlich ein gewisser Lösungsoptimismus aus, der, wie die spätere Diskussion zeigen wird, nicht unproblematisch ist (Kap. 6.1.3). Man darf außerdem annehmen, dass dieser Optimismus im Bereich der Grundbefähigung noch stärker ist, eben weil sie diese als (realistische) Grundnorm versteht.

ausgehend davon zu politischem Handeln zu kommen. Erneut wendet sie sich zum einen gegen ökonomisch-utilitaristische Ansätze, deren nutzenorientiertes (und somit auf einen einzigen Maßstab reduziertes) Abwägen den verschiedenen Bereichen des guten Lebens nicht entspreche und letztlich den Konflikten nicht gerecht werde: „The irreducible plurality of the list limits the trade-offs that it will be reasonable to make, and thus limits the applicability of quantitative cost-benefit analysis.“ (WHD, 81) Bei politischem Handeln müsse es, so die Stoßrichtung, um Qualität, nicht um Quantität gehen.²⁴ Zum anderen kritisiert sie abermals Rawls, dessen Beschränkung auf Reichtum und Einkommen in der Bewertung relativer sozialer Positionen zwar auf den ersten Blick präziser erscheine, dafür aber viele Dinge ausblende, die für eine angemessene Bewertung äußerst relevant seien (FJ, 176, siehe auch Kap. 2.3.1).

Tatsächlich erscheint es sinnvoll, einen Ansatz anzustreben, der die Komplexität menschlichen Lebens und politischer Konflikte schon in seinen grundlegenden Maßstab integriert. In der Diskussion wird sich zeigen, dass Nussbaums Vorschlag mit Blick auf die Universalismusdebatte und insbesondere in Bezug auf Konflikte zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit plausibler ist als alternative, weniger in sich plurale Vorschläge (siehe die Diskussion in Kap. 3.1 und 3.2 sowie Kap. 6). Allerdings muss noch diskutiert werden, wie gut sich tragische Konflikte im Sinne Nussbaums lösen lassen. So ist nämlich zu fragen, ob nicht in den vorgeschlagenen Lösungen häufig weiter tragische Momente enthalten sind, die Nussbaum zu schnell übergeht – und ob sie daher die tiefergehende Problematik vieler Situationen nicht erfasst (so nahegelegt bei Spivak 2008, zur Diskussion: Kap. 6).

2.2.5 Die Bedeutung von Geschlecht und Nussbaums feministische Grundhaltung

Um die Norm des gleichen Respekts zu veranschaulichen, bezieht sich Nussbaum häufig auf die Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, die sie als Verletzung des Respekts und als Einschränkung der Grundbefähigung kritisiert. In einigen Texten steht die Auseinandersetzung damit sogar im Zentrum (z.B. OHWV, SSSJ und WHD), in einer Reihe anderer spielt sie zumindest am Rand eine Rolle (z.B. CC). Der Hauptgegenstand ist dabei die Situation von Frauen,

24 In diesem Sinn ist auch die für die Fähigkeitenansätze maßgebliche Rede von der quality of life zu verstehen (so der Titel des frühen Sammelbandes QL).

Nussbaum setzt sich aber auch mit anderer Diskriminierung aufgrund von Geschlecht (etwa von Homosexualität) auseinander.

Den Ausgangspunkt ihrer Kritik bildet zunächst einmal die Feststellung, *dass* Menschen häufig aufgrund von Geschlechtsmerkmalen (genauer: aufgrund der Zuschreibung bestimmter Geschlechtsmerkmale) in ihren grundlegenden Fähigkeiten eingeschränkt werden und dass dies ein Gerechtigkeitsproblem sei, dem sich jede politische Konzeption stellen müsse (CC, 146). Es sei folglich notwendig, die zugrundeliegenden diskriminierenden Strukturen zu analysieren und kritisch einzubeziehen. Die Vernachlässigung dessen bzw. die Unfähigkeit, dieses Problem zu lösen, wie dies in einer Reihe von Theorien der Fall sei, stelle ein wesentliches Defizit solcher Theorien dar – der Umgang mit Geschlechterfragen könne insofern als eine Bewährungsprobe politischer Theorien betrachtet werden (CC, 146f.).

Nussbaums Analyse geschlechtsspezifischer Diskriminierung ruht wesentlich auf der These einer zumindest partiellen Konstruktion von Geschlecht. Das bedeutet, sie nimmt an, dass alle Annahmen zu Geschlecht sozial überformt sind und keine natürlich gegebenen Normen bestehen – auch Annahmen, die aus dem vermeintlich Natürlichen abgeleitet würden, seien an bereits vorausgesetzte Geschlechterordnungen gebunden (KL Kap. 1). Sie bezieht dies auf verschiedene Dimensionen von Geschlecht. Eine davon ist die Konstruktion von sozialen Rollen. Hier nimmt sie insbesondere die Idee von Emotionalität als vermeintlich typischem Charakteristikum von Frauen und deren Konkretisierung in den Geschlechterrollen zu Liebe und Fürsorge in den Blick (GFF, KL, MF). Im Sinne ihrer Emotionstheorie (vgl. Kap. 2.2.3) wendet Nussbaum dagegen ein, dass Emotionen erlernt würden (KL, 175) und dass sie folglich, wie die entsprechenden sozialen Rollen, veränderbar seien: „[A]ll patterns of love and care must be understood as at least in part cultural constructs, which may at least in principle be altered by altering the beliefs on which they rest.“ (WHD, 265) Ebenso seien das sexuelle Begehren sowie Vorstellungen darüber, dass bestimmte Formen von Sexualität zu befürworten seien und andere nicht, gesellschaftlich geprägt und unterlägen kulturell gebundenen Konventionen. (Sie illustriert das etwa am Beispiel berufsbezogener Geschlechtszuschreibung bei den Navajo: KL Kap. 3.) Darüber hinaus müsse man auch körperliche Geschlechtsmerkmale als sozial überformt betrachten: „Körperteile interpretieren sich nicht selbst. [...] Ausschlaggebend ist, wie sie durch soziale Anpreisung gedeutet werden.“ (KL, 201) Zwar geht Nussbaum nicht von einer völligen kulturellen Konstruktion aus, sondern betont vielmehr, dass diese (in Bezug auf alle Dimensionen von Geschlecht) innerhalb von „biologisch gegebenen Rahmenbedingungen“ geschehe (KL, 169). Dennoch ist auch diese (nur begrenzte) These von der sozialen Über-

formung von Geschlecht in ihrer Bedeutung für die weitere Argumentation nicht zu unterschätzen. Sie erst ermöglicht überhaupt die Kritik an Annahmen zu Geschlecht, denn erst sie schafft „Raum für normative Auseinandersetzungen, politische Kritik und durchdachte Veränderungen“ (KL, 169).

Ausgehend von der These der sozialen Überformung von Geschlecht richtet sich Nussbaums Kritik dann auf jene Konstruktionen, die begründen wollen, dass Menschen aufgrund von Geschlechtsmerkmalen unterschiedlich befähigt werden sollen – wie etwa die einflussreiche Zuschreibung von Rationalität als männlich und Emotionen als weiblich. Eine solche geschlechtsspezifische Zuordnung von Fähigkeiten sei sowohl für Frauen als auch für Männer problematisch, weil jeder Mensch über alle als zentral bestimmten Fähigkeiten verfügen müsse, um zu einem guten Leben in der Lage zu sein, und weil dazu eben Vernunft *und* Emotionen zählten (MF, 224f.). Nussbaum wendet sich ausdrücklich auch gegen differenzfeministische Positionen, die Liebe und Fürsorge als spezifische Aspekte weiblicher Natur stark machen, da sie auf diese Weise die für das gute Leben hinderliche geschlechterdifferente Zuschreibung stützten (FKL, 54). Stattdessen solle man die Idee einer gemeinsamen menschlichen Natur und der gleichen Grundbefähigung ins Zentrum politischen Handelns stellen – diese biete eine bessere Grundlage für Kritik, da es eben „die Disparität zwischen dem Wesen des Menschen und seiner sozialen Verunstaltung [sei], die Gerechtigkeitsansprüche aufkommen läßt.“ (FKL, 51) Eine politische Konzeption sollte Nussbaum zufolge solche diskriminierende Strukturen kritisieren und unter ausdrücklicher Berücksichtigung dessen darauf hinwirken, dass jeder Mensch tatsächlich grundlegend befähigt wird. (Wesentlich damit verknüpft ist weiterhin die an späterer Stelle noch zu erörternde Forderung, dass politisches Handeln in ‚private‘ Bereiche, wie die Familie, aber auch Kultur und Religion, reichen müsse, wo dies für die Gewährung der Grundbefähigung notwendig ist: WHD Kap. 4, siehe dazu hier Kap. 2.9).

Nussbaum versteht sich insgesamt als liberale Feministin. Sie formuliert zwar eine Reihe von feministisch motivierten Kritikpunkten an liberalen Ansätzen, unter anderem an der Vernachlässigung der Bedeutung von Emotionen (vgl. Kap. 2.2.3) und an der (damit verbundenen) geschlechtsspezifischen Diskriminierung (siehe auch Kap. 3.2). Andererseits verteidigt sie liberale Grundideen und nimmt sie – verändert – für ihren Ansatz in Anspruch. Dazu gehört die Orientierung an einem Gleichheitsprinzip (der gleichen Grundbefähigung aller) anstelle eines Differenzprinzips sowie das Insistieren auf die zentrale Bedeutung von Vernunft für (geschlechtsunabhängig) jedes gute menschliche Leben (FKL, vgl. Kap. 2.2.3). Folglich lehnt sie (differenz-)feministische Positionen ab, die

eine grundlegendere Kritik an Vernunft als einer typisch männlich bestimmten Fähigkeit üben (FKL). Zudem wendet sie sich gegen einen postmodernen Feminismus, der noch tiefergehend Kritik an der Orientierung an Vernunft und einer grundlegend gleichen menschlichen Natur übt. Diesem wirft sie vor, zu destruktiv und zu wenig an der Ermöglichung politischen Handelns orientiert zu sein. Der Zielpunkt dürfe nicht allein die kritische Analyse sein, sondern müsse in dem dadurch eröffneten politischen Handeln liegen (KL, 169).²⁵

Grundsätzlich ist es äußerst plausibel, dass Nussbaum sich eingehend mit der Frage geschlechtsspezifischer Diskriminierung beschäftigt und dies in ihre Konzeption integriert. Allerdings wird es eine Aufgabe der Diskussion sein, noch genauer zu erwägen, wie plausibel ihre Annahmen im Konkreten sind: Während mit Blick auf die interkulturelle Debatte zu diskutieren ist, ob ihre Annahmen bereits *zu* weit gehen, um als universal gelten zu können, muss in Bezug auf die feministische Debatte überlegt werden, ob sie in ihrer Kritik weit *genug* geht, etwa was die Rolle der Vernunft betrifft (vgl. Kap. 2.2.3 und siehe Kap. 3.2). Vorsichtig abzuwägen ist zudem, wie notwendig eine so scharfe Abgrenzung gegen postmoderne Ansätze ist. Es stellt sich die Frage, ob sie diesen damit gerecht wird und mehr noch, ob diese nicht sinnvolle Anregungen beinhalten, die sie so übersieht (siehe auch Kap. 2.6.1, 2.7.3 sowie zur Diskussion Kap. 3.3).

Darüber hinaus könnte man darüber nachdenken, ob Nussbaums feministisches Anliegen mit ihrem Bezug auf Aristoteles vereinbar ist, schließlich hat Aristoteles selbst Frauen nicht als Bürgerinnen anerkannt (vgl. Mulgan 2000, 83f., Praetorius 2008). Diese Überlegung ist exemplarisch für die Frage, ob der Anschluss an Aristoteles überhaupt sinnvoll ist, wenn doch in so zentralen Hinsichten eine Distanzierung notwendig erscheint (siehe auch die in der Anerkennung einer Pluralität umfassender Lehren liegende Abgrenzung [Kap. 2.5] sowie die Erweiterung auf globale Gerechtigkeit [Kap. 2.7]).²⁶ Nussbaum hält dagegen aber ausdrücklich an ihrem Bezug auf Aristoteles fest: Es sei erstens durchaus möglich und legitim, die Grundideen von Aristoteles aus dem historischen Kontext zu lösen und für den aktuellen Kontext neu zu interpretieren. Schließlich

25 Besonders eindrücklich formuliert Nussbaum ihre Kritik am postmodernen Feminismus in ihrer polemischen Abgrenzung zu Judith Butler, deren Parodie sie für hinderlich für den feministischen Kampf hält: PP. Ihr affirmatives Aufgreifen von Butlers Analyse in KL, 201 ist angesichts dessen als eine – fast überraschende – Ausnahme zu werten.

26 Manuel Knoll zieht beispielsweise in Zweifel, dass man Aristoteles so egalitaristisch lesen kann, wie Nussbaum das möchte (Knoll 2009).

müsse man Aristoteles nicht als Autorität lesen. Jede Auseinandersetzung mit ihm, wie auch mit anderen Philosophen, „müsse aktiv und unabhängig sein und nicht etwa unterwürfig“ (AACM, 104). Zweitens fänden sich in Aristoteles’ Denken sehr wichtige Ideen, die nicht zuletzt auch feministische Anliegen stützen, wie das der Höherbewertung von Liebe in der Ethik (VNM, 90, AACM, 114f.). Der Bezug auf Aristoteles sei, so verstanden, mit ihrem feministischen Impetus vereinbar.²⁷ Da ich dieses Argument im Wesentlichen für überzeugend halte, werde ich Einwände dieser Art hier nicht weiter verfolgen.

Fazit

Nussbaum geht von einer liberal-universalen Idee der Würde und der damit verknüpften Forderung gleichen Respekts jedes Menschen aus und verbindet diese mit bei Aristoteles verwurzelten Annahmen zur normativen menschlichen Natur. Demnach muss jeder Mensch in der Entwicklung der für ein gutes menschliches Leben zentralen Fähigkeiten gefördert werden, was sie mit einer Kombination verschiedener Argumente begründet – den normativen Fähigkeitenanlagen, der durch die Geburt gegebenen Zugehörigkeit zur Spezies Mensch und schließlich der Würde.²⁸ Die inhaltliche Bestimmung der zentralen Fähigkeiten gründet sie (wiederum in Anlehnung an Aristoteles) auf Annahmen zum Menschen als einem zugleich bedürftigen und fähigen, rationalen sowie emotionalen und in soziale Gemeinschaften eingebundenen Wesen. Und sie verknüpft dies weiter mit der Forderung, man müsse eine Pluralität von Fähigkeiten als zentral erachten und dürfe sich gerade nicht auf eine einzelne, vorrangige Fähigkeit, etwa Rationalität, beschränken. Verdeutlicht habe ich diese Annahmen am Beispiel der Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, die Nussbaum mit Verweis auf den gleichen Respekt und die Befähigung jeder und jedes Einzelnen kritisiert.

Die Orientierung an einer normativen menschlichen Natur ist, wie an mehreren Stellen angedeutet wurde, sehr umstritten. Kritisiert wird zum einen grundsätzlich die Idee, Annahmen über den Menschen zur Grundlage politischen Handelns zu machen. Einige Einwände richten sich zum anderen spezifisch gegen Nussbaums Entwurf, insbesondere die plurale Bestimmung einerseits und die

27 Man könnte freilich noch weiter überlegen, wie gut Nussbaum Aristoteles damit gerecht wird. Interpretationsfragen dieser Art sind aber nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Nussbaums Aristotelesrezeption siehe z.B. Riesenkampff 2005.

28 Sie rückt damit in die Nähe von Naturrechtstheorien, die ebenfalls in der menschlichen Natur selbst den normativen Grund für Rechtsansprüche erkennen. Sie selbst markiert die Naturrechtstradition als eine Quelle ihres Denkens: CC, 132.

Rolle von Vernunft andererseits. In der Diskussion zur Universalität ihres Ansatzes werde ich auf diese Aspekte zurückkommen (Kap. 3.1 und 3.2) und zudem ihre Auseinandersetzung mit Geschlecht diesbezüglich genauer in den Blick nehmen (Kap. 3.3 und 6).

2.3 DAS ZIEL VON GERECHTIGKEIT: DIE BEFÄHIGUNG ZU EINEM GUTEN LEBEN

Ausgehend von der Idee einer normativen menschlichen Natur und dem daraus resultierenden Anspruch auf gleichen Respekt fordert Nussbaum, dass jeder Mensch zu einem guten Leben befähigt werden muss. Nur dann, wenn eine Gesellschaft dies ermögliche, könne sie als minimal gerecht gelten. Ein zentrales Charakteristikum von Nussbaums Ansatz ist demnach die Grundorientierung am „guten Leben“ (*flourishing*). Diese geht maßgeblich auf Aristoteles zurück, was besonders in den in *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* (GGL) gesammelten frühen Aufsätzen zum Fähigkeitenansatz deutlich wird.

Mit der Orientierung am guten Leben sind einige gerechtigkeitstheoretische Bestimmungen und Abgrenzungen verbunden, die einer Erläuterung bedürfen. So ist erstens genauer zu klären, was die Annahme des Vorrangs des Guten meint und welche Bedeutung sie für die Rolle des Rechten hat (2.3.1). Zweitens muss begründet werden, warum die Orientierung am Guten einen objektiven Maßstab, mithin eine konkrete Fähigkeitenliste benötigt, wie Nussbaum behauptet (2.3.2). Ausgehend davon lässt sich Nussbaums Orientierung am guten Leben anhand ihrer Abgrenzungen zu anderen Theorien sozialer Gerechtigkeit gut verdeutlichen (2.3.3).

2.3.1 Der Vorrang des Guten vor dem Rechten

Das gute Leben ins Zentrum zu stellen bedeutet, den Fokus auf das Ergebnis zu legen. Was zählt, ist laut Nussbaum, wozu Menschen tatsächlich in der Lage, wozu sie tatsächlich fähig sind (WHD, 5, FJ, 70, vgl. Kap. 2.1): Eine Gesellschaft ist nur dann zumindest minimal gerecht, wenn sie zu einem bestimmten Ergebnis, eben der Befähigung jedes Menschen zu einem guten Leben führt.

Die Bedeutung dessen zeigt sich im Vergleich mit prozeduralen Ansätzen (CC, 95), zu denen kontraktualistische Theorien (wie die Rawlssche) und diskursethische (wie die Habermassche) ebenso zählen wie liberalistische Theorien. Wenngleich diese untereinander große Unterschiede aufweisen (und, wie sich noch zeigen wird, von Nussbaum insgesamt auch sehr verschieden bewertet wer-

den), legen sie alle den Fokus auf das Rechte. Sie bemessen Gerechtigkeit vorrangig an den richtigen Prozessen, während sie die Ergebnisse danach beurteilen, ob sie aus gerechten Prozessen hervorgegangen sind. Es ist Nussbaum zufolge aber gerade umgekehrt, Gerechtigkeit müsse vorrangig am Ergebnis bemessen werden und die moralische Beurteilung von Prozessen sei von diesem abhängig: „Justice is in the outcome, and the procedure is a good one to the extent that it promotes this outcome.“ (FJ, 82) Wenn ein Ergebnis unseren Intuitionen über den gleichen Respekt der Menschenwürde nicht entspreche, könne der Prozess, der zu ihm geführt hat, nicht gerecht sein, sondern müsse zurückgewiesen werden: „[W]e are ultimately going to reject any procedure [...] if it doesn't give us an outcome that squares well with our intuitions about dignity and fairness.“ (FJ, 82f.) Ansätze, die den Fokus auf Prozesse legen und die Rolle von Ergebnissen und das Gute nachordnen, seien daher unplausibel.

Mehr noch seien prozedurale Ansätze problematisch, da sie gerechtigkeitsrelevante Unterschiede, die in den Ausgangssituationen stecken, vernachlässigten. Dies führe dazu, dass sie sie in den Ergebnissen reproduzierten, weswegen diese nicht gerecht genannt werden könnten. Nur mit einem Maßstab des Guten sei es möglich, solche Unterschiede zu berücksichtigen, denn erst der Blick auf das angestrebte Ergebnis (der gleichen Befähigung) ermögliche es, kontextuell zu bestimmen, was für jede einzelne Person notwendig ist, um sie in die Lage zu einem guten Leben zu versetzen: „Die Politik untersucht die Lebensverhältnisse der Bürger und fragt in jedem Fall, was der einzelne braucht, um in den verschiedenen Bereichen gut zu leben und zu handeln.“ (ASD, 62) Damit eng verknüpft ist die (erneut auf Marx sowie weitergehend auf Aristoteles zurückgeführte) Forderung, dass eine Gesellschaft Menschen die für ein menschenwürdiges Leben notwendigen Güter zur Verfügung stellen muss (NM, 130 u.a.). Diesbezüglich zeigt sich nun ein Unterschied innerhalb von prozeduralen Ansätzen, der sich auf Nussbaums Beurteilung auswirkt: Liberalistische Theorien, die dies nicht für wichtig erachten, lehnt sie als besonders problematisch ab (siehe auch Kap. 2.4 zu ihrer Kritik negativer Freiheit). Ansätze hingegen, die dies berücksichtigen, beurteilt sie differenzierter. So hält sie Rawls' Vorschlag einer Liste von Primärgütern in vielen Hinsichten durchaus für hilfreich (WHD, 66f.). Zugleich sei aber auch dies nicht befriedigend, eben da der Fokus nicht auf dem Ergebnis (der Ermöglichung eines guten Lebens) liegt. Man könne aber erst ausgehend vom Ergebnis sagen, welche Person in welcher Situation welche Güter benötigt (WHD, 68f.). Ohne dies sei es nicht möglich, den Bedürfnissen der Einzelnen gerecht zu werden (und damit den gleichen Respekt zu gewähren), da manche Menschen deutlich mehr Ressourcen benötigen als andere, um grundlegend befähigt zu sein (CC, 57f.). Nussbaum zufolge genügt es zudem nicht, sich

auf materielle Güter zu beschränken, sondern es sei eine Pluralität von Voraussetzungen notwendig, um ein gutes Leben zu ermöglichen (vgl. Kap. 2.2.4). Die Verteilung von Einkommen oder Reichtum, auf die auch Rawls seinen Schwerpunkt lege, sei insofern ein inadäquater Maßstab (FJ, 167).

Grundsätzlich dürften Güter nur als Mittel betrachtet werden (eine These, die Nussbaum wiederum bei Aristoteles verankert: CC, 126). Ihre Verteilung müsse sich an dem Ziel der gleichen Grundbefähigung ausrichten (ASD, 35): „Analyzing economic and material rights in terms of capabilities thus enables us to set forth clearly a rationale we have for spending unequal amounts of money on the disadvantaged, or creating special programs to assist their transition to full capability.“ (WHD, 99) Anschaulich macht Nussbaum dies in WHD anhand der benachteiligten Lage vieler Frauen. So genüge die gleiche Berücksichtigung in einem Güterverteilungsprozess ohne Ansicht der Ausgangssituation eben nicht, um ihre Situation zu verbessern. Oftmals bräuchten sie vielmehr eine spezifische Unterstützung: „[W]omen who begin from a position of traditional deprivation and powerlessness will frequently require special attention and aid to arrive at a level of capability that the more powerful can more easily attain.“ (WHD, 69)²⁹ Eine Prozessregel, die den Fokus auf die gleiche Verteilung legt und die Unterschiedlichkeit der Bedürfnisse nicht berücksichtigt, erweist sich insofern als ungenügend.

Nussbaum charakterisiert ihren Ansatz insgesamt durch einen Vorrang des Guten und spricht, in Abgrenzung zu Rawls' schwacher Theorie des Guten, von einer ‚dicken‘ bzw. ‚starken‘ Theorie des Guten (ASD, 28, MTSg, 207, FJ Kap. 3.iv). Sie beansprucht, Aussagen über das Gute treffen zu können, die intuitiv einsichtig sind, weil sie sich auf minimale (von Annahmen über die menschliche Natur abgeleitete) Aspekte guten Lebens beziehen, die von allen als zentral beurteilt werden können (FJ, 85, siehe auch Kap. 2.6.3). Von Seiten prozeduraler Ansätze wird allerdings bezweifelt, dass man solche Aussagen über das Gute treffen kann. Der Vorwurf lautet, dass das eine bestimmte Vorstellung vom guten Leben voraussetze, die keineswegs alle teilen. Eben darum müsse man von einem gerechten Prozess ausgehen, der sich solcher substanzieller Annahmen über das Gute enthält (gerade mit Blick auf kulturelle Differenzen könnte das wichtig sein, vgl. Gómez 2012).

29 Damit verknüpft ist auch die Forderung, dass Benachteiligungen in klassisch als ‚privat‘ gekennzeichneten Bereichen wie Familie und Religion bei staatlichem Handeln berücksichtigt werden müssen. Siehe dazu Kap. 2.9.

Dagegen wendet Nussbaum erstens ein, dass jeder Ansatz Annahmen über den Menschen voraussetzt, auch prozedurale Theorien. Deren Annahmen seien zudem nicht nur ähnlich voraussetzungsreich, sondern oft auch unplausibel, wenn sie sich nämlich auf einen autonomen, rationalen Akteur beschränken (FJ, 83f., vgl. Kap. 2.2.4). Zum anderen weist sie darauf hin, dass sie in ihrem Ansatz durchaus Freiheit und Pluralität ermögliche und keineswegs „diktatorisch in Bezug auf das Gute“ sei (WHD, 69). Dieses Argument werde ich in den folgenden Kapiteln noch im Einzelnen erläutern, denn es beinhaltet mehrere Elemente: So gehe es nur um die Ermöglichung von gutem Leben (im Sinne von ‚Fähigkeiten‘), nicht um die Forcierung eines bestimmten guten Lebens (im Sinne von ‚Tätigkeiten‘) (Kap. 2.4). Zudem sei die Liste gerade dazu angedacht, entsprechend der kulturellen Kontexte verschieden ausgestaltet und angewandt zu werden (Kap. 2.7).³⁰ Darüber hinaus hebt Nussbaum zunehmend die Bedeutung des Rechten hervor. Während sie das Rechte in frühen Texten tatsächlich stark nachordnet (ASD u.a.), betont sie in WHD, dass sie politischen Freiheiten und Rechten nun einen größeren Stellenwert beimesse (WHD, 96). Und in der Verhältnisbestimmung von Fähigkeiten zu Menschenrechten wird deutlich, dass sie Rechte keineswegs durch Fähigkeiten ersetzen, sondern spezifizieren und verbessern möchte (Kap. 2.9). Zudem weist sie darauf hin, dass einige Theorien des Rechten sehr plausibel seien und zu sehr ähnlichen Ergebnissen wie ihr Ansatz führen könnten (wenngleich sie daran festhält, dass sie nicht ohne eine Theorie vom Guten auskämen – und dass der Fähigkeitenansatz in einigen Hinsichten aussagekräftiger sei). Es geht ihr somit (zumindest in späteren Texten) nicht um eine starke Abwertung des Rechten, wohl aber weiterhin darum, dass das Rechte am Guten ausgerichtet sein muss (vgl. FJ, 163).

Im Zusammenhang mit der Charakterisierung als ‚starke‘ Theorie muss man auch die Bestimmung als ‚dünn‘ nennen, die Nussbaum mit Blick auf die Konzeption ihrer Theorie als Form des politischen Liberalismus trifft (CC, 90.121). Diese Bezeichnung könnte die Vermutung nahelegen, dass mit dem Wandel zum politischen Liberalismus (siehe Kap. 2.5.2) ebenfalls ein Wandel zum Vorrang des Rechten einhergeht. Tatsächlich bezieht sich diese Bestimmung jedoch nur auf diesen Aspekt (dass der Ansatz nämlich keine ‚dicken‘ weltanschaulichen Annahmen voraussetzt). Ansonsten (das heißt, in Bezug auf die pluralen An-

30 Nussbaum spricht in Bezug auf diese beiden Aspekte in frühen Texten auch davon, dass ihre Theorie vage sei – „sie läßt viele Spezifikationen im Konkreten zu“ (ASD, 46, vgl. MTSG u.a.). In späteren Texten findet sich diese Begrifflichkeit allerdings nicht mehr.

nahmen zum Menschen und zur Fähigkeitenliste) bleibt der Vorrang des Guten bestehen (FJ Kap. 1.viii FN 58, siehe Kap. 2.5.2).

Nussbaum stellt mit ihrer Rede vom Vorrang des Guten also die Ermöglichung guten Lebens ins Zentrum. Das Ziel einer Theorie sozialer Gerechtigkeit müsse es sein, auf einen Zustand hinzuwirken, bei dem niemand durch fehlende Ressourcen und diskriminierende soziale Strukturen an einem guten Leben gehindert wird. Dieses Anliegen erscheint zunächst einmal äußerst plausibel. Überzeugend sind auch ihre Argumente dafür, dass ein Fokus *allein* auf Prozesse problematisch ist. Allerdings stellt sich die Frage, ob sie den Einwand entkräften kann, dass eine Orientierung am guten Leben und die damit verbundenen Annahmen zur menschlichen Natur zu viel voraussetzen und daher als politische Grundlage nicht sinnvoll sind. Dies wird in den nächsten Kapiteln in verschiedenen Facetten aufgegriffen werden – und in der Diskussion muss dann noch einmal genauer abgewogen werden, wie plausibel der Vorrang des Guten letztlich einzuschätzen ist (Kap. 3.1).

2.3.2 Das Gute, subjektive Präferenzen und die Fähigkeitenliste

Ein weiterer Aspekt der Orientierung am guten Leben ist die Annahme, dass sich politisches Handeln auf ein „wesentlich Gutes“ (*substantive good*) wie die Fähigkeitenliste gründen muss und sich nicht vor allem an subjektiven Präferenzen orientieren darf. Zwar müssten Präferenzen eine gewisse Rolle in politischen Ansätzen spielen, diese sei aber beschränkt (WHD, 166). Nussbaum richtet dies gegen Theorien, die subjektive Präferenzen und Wünsche ins Zentrum stellen und zielt damit vor allem auf utilitaristische Ansätze (CC, 81-84).³¹

Eine ausschließliche Orientierung an subjektiven Präferenzen sei erstens deswegen problematisch, weil Menschen mitunter Wünsche hätten, die andere in ihrem guten Leben einschränken. So beinhalte beispielsweise die Präferenz, dass Frauen nicht gleichermaßen grundlegend befähigt werden sollten, keinen legitimen Anspruch auf Verwirklichung (WHD, 112). Es sei daher notwendig, anhand eines objektiven Maßstabes zu entscheiden, welche Präferenzen einen solchen Anspruch implizieren. Zwar werde das von einigen präferenzorientierten Theo-

31 Mit der These eines wesentlich Guten und einer universalen Liste werden zudem Positionen zurückgewiesen, die die Möglichkeit eines universalen normativen Maßstabes in Zweifel ziehen, wie etwa kulturrelativistische Positionen. Die Auseinandersetzung mit diesen Positionen wird hier jedoch ausgeklammert, sie ist Gegenstand von Kap. 2.7.

rien berücksichtigt, sie könnten das aber nur, wenn sie moralische Normen integrieren – und sich damit selbst von einem rein präferenzorientierten Standpunkt entfernen (CC, 82).

Eine zweite Schwierigkeit sieht Nussbaum darin, dass Menschen ihre Präferenzen den in ihren Kontexten verfügbaren Möglichkeiten anpassen und so genannte adaptive Präferenzen ausbilden (WHD, 136-142). Dadurch komme es zu sehr unterschiedlichen Präferenzen – die nämlich teilweise mit sehr hohen Ansprüchen verbunden sind und teilweise umgekehrt nur sehr geringe Ansprüche beinhalten können, die nicht einmal die Grundbefähigung abdecken: „[P]eople’s preference for basic liberties can itself be manipulated by tradition and intimidation“ (WHD, 115). Auch diesbezüglich sei es notwendig, über einen Maßstab wie die Fähigkeitenliste zu verfügen, der bestimmt, welche Bedürfnisse als grundlegend und für politisches Handeln als zentral zu betrachten sind. Demnach können (und müssen) dann einerseits Präferenzen, die über diese grundlegenden Aspekte hinausgehen, nachgeordnet werden. Andererseits können (und sollen) Menschen, die keinen Anspruch auf grundlegende Aspekte stellen, entsprechende Wünsche unterstellt werden – eben unter der Annahme, dass ihre Präferenzen durch Lebenskontexte deformiert sind.

Nussbaum veranschaulicht dies an der Lebenssituationen von Frauen, die in Traditionen aufwachsen, die ihnen bestimmte Fähigkeiten nicht zuerkennen und die dann häufig selbst keine solchen Ansprüche stellen, weil sie sich, so die Unterstellung, ihrer Situation anpassen: „[W]omen who do not desire some basic human good because they have been long habituated to its absence or told that it is not for such as them.“ (WHD, 139, vgl. NM, 113) Diese Schwierigkeit sei nicht einfach zu beheben, indem für mehr Informationen gesorgt wird wie einige präferenzorientierte Ansätze vorschlagen, da Menschen lang erlernte Verhaltensmuster oft nicht einfach aufgrund von neuen Informationen ändern könnten (CC, 83f.). Umso wichtiger sei der universale Maßstab, mit dem grundlegende Ansprüche, die den gleichen Respekt gewähren, zugeschrieben werden können: „[T]he failure of a person to have various basic human capabilities is important in itself, not just because the person minds it or complains about it.“ (WHD, 144)³²

32 Nussbaum setzt sich in WHD sehr ausführlich mit der Frage adaptiver Präferenzen auseinander, worauf hier nicht im Detail eingegangen werden kann. Angemerkt werden soll aber noch, dass sie (in Unterscheidung zu Jon Elster) nicht jede Anpassung von Präferenzen als problematisch erachtet. So könne es durchaus sinnvoll sein, Wünsche an die eigenen Talente anzupassen und dies müsse keine Einschränkung von Freiheit sein (WHD, 137f.). Eine solche Einschränkung bestehe nur dort, wo jemand

Nussbaum zieht aus diesen Schwierigkeiten jedoch nicht den Schluss, dass Präferenzen irrelevant für politische Theorien seien – im Gegenteil legt sie Wert darauf, dass in ihrem Ansatz ein gewisser Einbezug von Wünschen und Präferenzen stattfindet (erneut im Anschluss an Aristoteles: WHD, 145). Es sei wichtig, einen universalen Maßstab an Wünsche rückzubinden, da diese einen zentralen Aspekt von Menschen darstellten und einen Zugang zu Vorstellungen vom Guten böten (CC, 84). Ihre Berücksichtigung sei weiter für die Stabilität relevant, da eine Theorie nur dann stabil sein könne, wenn sie die Wünsche der Bürger und Bürgerinnen ernst nehme. Wünsche würden insofern Aufschluss darüber geben, „ob die Sicht, die wir bevorzugen, voraussichtlich stabil sein wird“ (ebd.). Es sei folglich nicht sinnvoll, Wünsche auszuschließen, wie einige ethische Theorien dies nahelegen (ebd.). Insgesamt schreibt Nussbaum Wünschen eine heuristische und in begrenztem Maß eine begründende Rolle zu: „I shall argue that desire continues to play both a heuristic role in arriving at the list of the central capabilities and a limited ancillary role in their justification“ (WHD, 119, siehe ausführlich zur Methode der Begründung: Kap. 2.6).

Nussbaums Ansatz zeichnet sich nun vor allem dadurch aus, dass er als Konkretion dieser Überlegungen eine universale Liste von zehn zentralen Fähigkeiten benennt, die als Maßstab für politisches Handeln gelten soll (vgl. Kap. 2.1). Eine solche genaue Bestimmung der Grundbefähigung sei die Voraussetzung, um die notwendige Unterscheidung zwischen politisch relevanten und anderen Fähigkeiten treffen zu können (HD, 357). Als relevant werden jene betrachtet, die sowohl gut als auch für das menschliche Leben zentral sind (CC, 28), dagegen werden Fähigkeiten zu Grausamkeit u.ä. ausgeschlossen. Um die Universalität des gleichen Respekts zu gewähren, sei es gerade wichtig, dass es *eine* Liste gebe, die für alle Bereiche und Kontexte gilt (wenngleich sie verschieden umgesetzt und interpretiert werden kann, siehe Kap. 2.4, 2.5, 2.7): „There are, then, good reasons why the capabilities list is single, even though the conceptions of flourishing are plural.“ (FJ, 186) Die Idee verschiedener Listen, wie beispielsweise Sen sie vorschlägt, lehnt sie dementsprechend ab (CC, 71f.).

Hier zeigt sich die markanteste Differenz von Nussbaums Ansatz zu anderen Fähigkeitenansätzen. Denn während zwar alle die Annahme des Vorrangs des Guten und eines objektiven Maßstabes teilen, befürworten nur einige die Idee einer festgelegten Liste (vgl. Alexander 2008). Viele lehnen Nussbaums Liste

meint, kein Recht und kein Bedürfnis nach grundlegenden Möglichkeiten bzw. ebenen Fähigkeiten menschlichen Lebens zu haben (WHD, 138). Dies führt direkt zum Argument für die Fähigkeitenliste, siehe unten.

ab, weil sie diese für zu festgelegt halten und darin nicht genug Spielraum für verschiedene Kontexte sehen. Sen fordert darum verschiedene Listen (Sen 2004b) und Robeyns plädiert für einen längeren Prozess der Entwicklung der Liste(n) (Robeyns 2005). Nussbaum jedoch hält ausdrücklich daran fest, dass die Festlegung auf eine Liste von Vorteil sei. Außerdem verteidigt sie ihren Ansatz dahingehend, dass er ein sinnvolles Maß an Freiheit und Pluralität ermögliche (vgl. Kap. 2.3.1) und interkulturell als überzeugend gelten könne (siehe ausführlich in Kap. 2.4, 2.5, 2.7).

Nussbaum macht überzeugend deutlich, dass Präferenzen allein keine überzeugende Grundlage einer Theorie sozialer Gerechtigkeit sind und es bei ihrer Berücksichtigung immer notwendig ist, kritisch zu hinterfragen, inwiefern sie an bestimmte Kontexte angepasst sind. Ein Maßstab wie die Fähigkeitenliste erscheint somit plausibel und auch die Festlegung auf eine einzige Liste bietet einige Vorteile. Dennoch birgt die Idee der einen universalen Fähigkeitenliste einige Schwierigkeiten. So lässt sich die Frage aus dem vorangegangenen Abschnitt wiederholen, ob sie nicht zu viele Annahmen zum Guten voraussetzt und deswegen der Verschiedenheit von Vorstellungen vom Guten nicht gerecht wird. Problematisch erscheint nicht zuletzt die Unterstellung adaptiver Präferenzen, die nahelegt, man würde die Wünsche von Personen besser kennen als diese selbst. Auf diese Schwierigkeiten muss in der Diskussion noch einmal genauer zurückgekommen werden. Sie führen in den Kern der Diskussion um Universalität, in der die einen unter Verweis auf kulturelle Differenz auf die Schwierigkeiten eines universalen Maßstabes hinweisen, wohingegen ein solcher von anderen im Sinne der Ermöglichung von Kritik etwa an der Diskriminierung von Frauen durchaus als notwendig erachtet wird (siehe in Bezug auf Religion: Kap. 6).

2.3.3 Der Fähigkeitsansatz in Abgrenzung zu anderen sozialetischen Ansätzen

Nussbaums Argumentation für ihre Idee der Befähigung ist stark von der Abgrenzung gegenüber konkurrierenden, von ihr als einflussreich erachteten Theorien geprägt. Das wird vor allem in Bezug auf den Vorrang des Guten und die universale Fähigkeitenliste deutlich (siehe oben), es zeigt sich aber schon in der Begründung der Annahmen zur menschlichen Natur (Kap. 2.2).

Die chronologisch erste große Abgrenzung ist jene zu ökonomisch-utilitaristischen Ansätzen. Ihre Bedeutung wird daran deutlich, dass Nussbaum in der Kritik dieser Ansätze einen wesentlichen Ausgangspunkt für die Entwicklung des Fähigkeitsansatzes sieht. Ihre Dominanz in der Politik habe es (besonders

im Bereich der Entwicklungspolitik) notwendig gemacht, eine überzeugende Alternative zu entwerfen: „The capabilities approach was originally designed above all as an alternative to the economic-Utilitarian approaches that dominated, and to some degree still dominate, discussions of quality of life in international development and policy circles“ (FJ, 71). Problematisch seien utilitaristisch-ökonomische Ansätze aus verschiedenen Gründen: Sie vernachlässigten das Wohl der Einzelnen, indem sie einen über die Personengrenzen hinweg aggregierten allgemeinen Nutzen ins Zentrum stellten (Kap. 2.2.1). Zudem reduzierten sie den Menschen auf einen rationalen, isolierten Nutzenmaximierer und würden so der Bedürftigkeit menschlichen Lebens nicht gerecht (Kap. 2.2.3). Damit gehe weiter einher, dass sie die Pluralität menschlicher Fähigkeiten und Bedürfnisse ausblendeten und folglich die für ein gutes menschliches Leben notwendigen unterschiedlichen Güter nicht bereit stellten (Kap. 2.2.4 und 2.3.1). Unplausibel sei außerdem, dass ökonomisch-utilitaristische Ansätze den Fokus auf die Befriedigung subjektiver Präferenzen legen und somit über keinen Maßstab zur Kritik an problematischen Präferenzen verfügen (Kap. 2.3.2).

Nussbaums Kritik ist, wie ich mit Blick auf die einzelnen Argumente bereits nahegelegt habe, im Wesentlichen überzeugend. Allerdings differenziert sie oft nicht zwischen dem Utilitarismus im Allgemeinen und der spezifischen ökonomischen Form, die utilitaristisches Denken mit einem Marktliberalismus kombiniert und die von ihr als dominant im (entwicklungs-)politischen Diskurs wahrgenommen wird. Tatsächlich geht es ihr vorrangig um die Zurückweisung dieser spezifischen Form, was sich daran zeigt, dass sie als ihre Gegner vor allem eine Benthamische Version des Utilitarismus nennt (CC, 126), konkret verkörpert durch die Theorie von Richard Posner, den sie als führenden Denker der ökonomischen Rechtstheorie einführt (GFF, 132f.). Wenn sie in diesem Zusammenhang allgemein vom Utilitarismus spricht (z. B. GFF, 132), ist das insofern problematisch, als sie damit suggeriert, er ließe sich auf die ökonomische Variante reduzieren, während es doch durchaus plausiblere Entwürfe gibt. Bei ihr selbst klingt das zwar an einzelnen Stellen an, z.B. wenn sie den Beitrag des Utilitarismus zur Debatte um die transnationale Umverteilung würdigt (FJ, 282) oder sein demokratisches Potenzial, welches darin bestehe, dass jede Person gleichermaßen in der Gesamtrechnung zählt (CC, 51). Im Gesamtbild gehen solche positiven Aspekte jedoch in ihrem Bestreben nach einer klaren Zurückweisung des ökonomisch-utilitaristischen Modells unter.

Differenzierter erscheint demgegenüber Nussbaums Auseinandersetzung mit dem Kontraktualismus, insbesondere mit Rawls, die die zweite maßgebliche Abgrenzung darstellt. Auch diesbezüglich steht zunächst einmal die Kritik im Vor-

dergrund. So hält es Nussbaum für problematisch, dass die meisten Vertragstheorien die Bedürftigkeit von Menschen vernachlässigten, was sich bei Rawls etwa in seiner mangelnden Berücksichtigung von Menschen mit Behinderung zeige (Kap. 2.2.3). Weiterhin werde Rawls der Pluralität von Bedürfnissen und Fähigkeiten nicht gerecht, wenn er sich in der Bewertung relativer sozialer Positionen auf Reichtum und Einkommen beschränke (Kap. 2.2.4). Der Fokus auf Prozesse führe zudem zu einer unplausiblen Nachordnung des Guten in Vertragstheorien (Kap. 2.3.1). Damit verbunden ist schließlich der Vorwurf, dass Rawls mit seiner Liste von Primärgütern nicht genügend berücksichtige, dass Menschen nicht gleichermaßen in der Lage sind, Güter zu nutzen, und ihr Bedarf an Gütern daher sehr verschieden ist (Kap. 2.3.2). Die Hauptstoßrichtung von FJ, wo die Auseinandersetzung mit Vertragstheorien im Vordergrund steht, ist dementsprechend der Aufweis solcher Schwachstellen bzw. Grenzen (eben *Frontiers of Justice*).

Allerdings hebt Nussbaum im Vergleich zu ihrer Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus stärker auch die positiven Aspekte hervor. Zwar dominiert in ihren frühen Texten der kritische Bezug (ASD u.a.), dort aber, wo sie sich ausführlich mit der Vertragstheorie auseinandersetzt (vor allem in FJ), stellt sie klar, dass es sich dabei um einen in vielen Hinsichten attraktiven Ansatz handelt, vor allem in der Form von Rawls. Mit ihm teilt sie die Idee der Menschenwürde sowie – in gemeinsamer Unterscheidung von utilitaristischen Theorien – die Überzeugung, dass jedes einzelne Individuum zählt und man keinen personenübergreifenden Maßstab anlegen dürfe (FJ, 80).³³ Besonders deutlich wird die positive Würdigung der Vertragstheorie daran, dass Nussbaum die Gemeinsamkeiten ausdrücklich herausstellt – und zwar weil es *für ihren* Ansatz spreche, wenn er Ähnlichkeiten mit so einem starken anderen Ansatz aufweise (FJ, 81).

Insgesamt sieht sie somit eine wesentlich größere Distanz zum Utilitarismus als zum Kontraktualismus, den sie zunehmend sogar als Verbündeten in verschiedenen Anliegen betrachtet: „In general, the capabilities approach is a close ally of contractarian approaches and is more deeply critical of Utilitarianism.“ (FJ, 338)³⁴

33 Eine weitere wichtige Gemeinsamkeit mit Rawls ist die Idee vom politischen Liberalismus, die jedoch (als methodische Annahme) von der (inhaltlichen) vertragstheoretischen Idee getrennt betrachtet werden kann (siehe dazu Kap. 2.5).

34 Man könnte freilich ausführlicher erörtern, inwiefern Nussbaums Kritik im Einzelnen berechtigt ist. Siehe z.B. für eine weiterführende Diskussion mit Blick auf Rawls: Jentsch 2010 und Wong 2007.

Fazit

Nussbaums Idee der Grundbefähigung ist ergebnisorientiert. Ihr Fokus liegt darauf, einen Zustand zu erreichen, in dem alle Menschen in der Lage sind, ein gutes Leben zu führen. Sie plädiert damit für einen Vorrang des Guten vor dem Rechten. Ansätze, die umgekehrt den Schwerpunkt auf Prozesse (das heißt auf das Rechte) legen, setzten am falschen Ende an, da nur ausgehend von einer Bestimmung des Guten entschieden werden könne, welcher Prozess gerecht sei. Weiterhin ist Nussbaum zufolge für die Orientierung am guten Leben ein konkreter, objektiver und universaler Maßstab – wie ihn ihre Fähigkeitenliste darstellt – notwendig. Die Befriedigung subjektiver Präferenzen sollte dabei berücksichtigt werden, als vorrangiger Maßstab für eine Theorie sozialer Gerechtigkeit sei dies aber ungeeignet. Sie grenzt sich damit maßgeblich gegen zwei Theorien ab: den Utilitarismus und den Kontraktualismus. Während sie allerdings utilitaristische Ansätze nahezu uneingeschränkt zurückweist, macht sie im Kontraktualismus ausdrücklich eine Reihe überzeugender Aspekte und Parallelen aus, insbesondere in der Rawlsschen Version.

Viele Argumente Nussbaums für den Vorrang des Guten und die Fähigkeitenliste sind überzeugend. Das gilt etwa für ihre Annahme, ein universaler Maßstab sei für die Kritik von Diskriminierungen notwendig, oder für ihre Forderung, man müsse bei der Verteilung von Gütern die verschiedenen Situationen von Personen berücksichtigen. Dennoch birgt die damit verbundene Festlegung auf eine universale Fähigkeitenliste eine Reihe von Schwierigkeiten und ist Gegenstand zahlreicher Einwände, nicht nur von Seiten prozessorientierter Ansätze, sondern auch von anderen Fähigkeitenansätzen und nicht zuletzt mit Blick auf feministische und interkulturelle Anliegen. In der Diskussion um die Plausibilität von Nussbaums Universalitätsanspruch wird daher noch genauer abzuwägen sein, wie tragfähig ihre Argumente gegen die verschiedenen Einwände wirklich sind (Kap. 3).

2.4 BEFÄHIGUNG ZUR FREIHEIT

Eine zentrale Zielperspektive im Fähigkeitenansatz ist die Ermöglichung von Freiheit: Bei der Befähigung geht es darum, Menschen in die Lage zu versetzen, ein gutes Leben zu führen und das heißt insbesondere, sie zu befähigen *frei* zu sein, ein gutes Leben führen zu können.³⁵ Angesichts von Nussbaums Orientie-

35 Die zentrale Rolle von Freiheit für die Fähigkeitenidee drückt sich auch in dem Titel eines der Hauptwerke von Sen aus: *Development as Freedom* (Sen 1999).

nung am guten Leben und ihrer Formulierung einer universalen Fähigkeitenliste besteht allerdings ein gewisser Klärungsbedarf, was genau unter Freiheit verstanden werden soll, da man meinen könnte, dass Freiheit so gerade nicht verwirklicht wird (vgl. Kap. 2.3). Im Folgenden werde ich daher Nussbaums Idee von – substanzieller und konkreter – Freiheit genauer erläutern (2.4.1). Dabei stellt nicht zuletzt die Unterscheidung zwischen Fähigkeiten und Tätigkeiten ein wesentliches Argument für die Bedeutung von Freiheit dar (2.4.2).

2.4.1 Substanzielle und konkrete Freiheit

Nussbaum schreibt Freiheit in ihrer Konzeption eine zentrale Rolle zu, sowohl als Mittel als auch als Ziel (CC, 56). Freiheit ist demnach zum einen wertzuschätzen, insofern sie dazu beiträgt, andere für das menschliche Leben wichtige Aspekte zu verwirklichen (etwa sich – frei – bewegen zu können, sich für oder gegen einen gesunden Lebensstil entscheiden zu können usw.). Zum anderen sei sie auch in sich wertvoll (CC, 25). Dies kann man damit erklären, dass Nussbaum Freiheit als konstitutiven Teil der Fähigkeit der praktischen Vernunft begreift und ihr folglich ebenso wie dieser mit Blick auf die Gesamtheit aller Fähigkeiten eine architektonische Funktion zuschreibt (vgl. Kap. 2.2.3). Das bedeutet, dass alle zentralen Fähigkeiten eng mit ihr verknüpft sind: Es könne nur dann von einem „wahrhaft menschlichen“ guten Leben die Rede sein, wenn die Verwirklichung der Fähigkeiten frei geschieht (WHD, 72).³⁶ Die Befriedigung von Bedürfnissen oder die Forcierung eines gesunden Lebens allein mache noch kein gutes Leben aus; wichtig sei, dass Menschen sich frei entscheiden können, wie sie leben und wie sie ihre Fähigkeiten anwenden möchten. Sie veranschaulicht dies unter Verweis auf ein Gedankenexperiment von Robert Nozick: Eine Erfahrungsmaschine, die Zufriedenheit dadurch erzeugt, dass sie Erfahrungen vorspielt, werde von den meisten Menschen nicht als erstrebenswert angesehen: „It would be better to be active in the world, even if one encountered some frust-

36 Wie bereits angesprochen, entwickelt Nussbaum die Idee der architektonischen Funktion der Vernunft im Anschluss an Aristoteles und dessen Ergon-Argument (Kap. 2.2.3). Bei ihm beziehe sich dies ebenfalls auf die Freiheit – sie verweist hier auf den Begriff des *proairoumenoi* (z.B. Aristot. NE, 1112a), „das die Ausübung der Entscheidungsfreiheit und der praktischen Vernunft meint“ (NM, 125). Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass in der weiteren Ausdeutung dessen ein wesentlicher Unterschied besteht, da Freiheit bei Aristoteles stark an eine bestimmte Vorstellung vom Guten gebunden ist, wohingegen Nussbaum die Ermöglichung pluraler Vorstellungen anstrebt (siehe dazu Kap. 2.5).

ration.“ (FJ, 73, vgl. Nozick 2006, 71–75). Die kombinierten Fähigkeiten selbst sollten daher verstanden werden als „eine Menge von Wahl- und Handlungsmöglichkeiten [*opportunities to choose and to act*].“ (CC, 20)

Ansätze, die Freiheit nicht in gleichem Maß wertschätzen, hält Nussbaum dementsprechend für problematisch. Dabei richtet sie sich erneut gegen utilitaristische Ansätze, die den Fokus auf die Befriedigung von Präferenzen legen und die Bedeutung von Freiheit für die Art und Weise der Befriedigung nicht berücksichtigen (CC, 55f.). Außerdem weist sie auch (kulturrelativistische) Positionen zurück, die individuelle Freiheit als universalen Wert ausdrücklich in Frage stellen, weil sie ihn für partikular halten (WHD, 38). Diese Auseinandersetzung werde ich an dieser Stelle nicht weiter erläutern, darauf aber in der Diskussion ausführlich eingehen, denn Kritik dieser Art wird häufig aus feministischer, interkultureller und säkularismuskritischer Perspektive geäußert (Kap. 3.2 und Kap 5.1).

Wenn Nussbaum von Freiheit spricht, setzt sie ein spezifisches Freiheitsverständnis voraus. Dieses ist eng an ihre Annahmen zum guten Leben und zur menschlichen Natur geknüpft und kollidiert nicht zuletzt deswegen mit den Freiheitsvorstellungen vieler anderer Theorien. So wird Freiheit grundlegend als abhängig von einer Reihe von Voraussetzungen konzipiert und nicht als „reine Spontaneität [...], die unabhängig von materiellen und gesellschaftlichen Bedingungen gedeiht“ (MTSG, 218, vgl. ASD, 78). Menschen könnten sich nämlich nur dann frei entscheiden, wenn sie dazu – im Sinne kombinierter Fähigkeiten – tatsächlich in der Lage sind, wofür bestimmte „materielle und institutionelle Ressourcen“ notwendig seien (vgl. Kap. 2.2.2), die ihnen vom Staat zur Verfügung gestellt werden sollten (WHD, 54, vgl. Kap. 2.3.1). Ihr Verständnis von Freiheit kann insofern am besten als *substanziell* charakterisiert werden (abgeleitet von der auf Sen zurückgeführten Bezeichnung der Fähigkeiten als *substanzielle* Freiheiten: CC, 20).

Nussbaum wendet sich damit vor allem gegen liberalistische Theorien, die Freiheit als Nicht-Einmischung (*noninterference*) konzipieren, und denen zufolge es bei der Freiheitssicherung ausschließlich darum gehe, Menschen vor den negativen Einwirkungen durch andere zu schützen und, so eine wesentliche Stoßrichtung dessen, Steuern möglichst gering zu halten (CFE, 39).³⁷ Eine solche Konzeption rein negativer Freiheit sei unplausibel, da Freiheit in jedem Bereich mit Blick auf ihre Anwendung einen „positiven“ Aspekt habe, das heißt,

37 Die Konzeption negativer Freiheit wurde prominent von Friedrich August von Hayek vertreten (z.B. Hayek 1960).

von der Möglichkeit abhinge, ausgeübt werden zu können: „The very idea of ‚negative liberty‘ [...] is an incoherent idea: all liberties are positive, meaning liberties *to do* or *to be* something, and all require the inhibition of interference by others.“ (CC, 65, Herv. i.O.) Freiheit sollte daher als umfassend in dem Sinn verstanden werden, dass sie sowohl den Aspekt des (negativen) Schutzes vor Einschränkungen und Begrenzungen als auch den Aspekt der (positiven) Unterstützung integriert.

Eine solche Bestimmung von Freiheit als substanziell – die im Wesentlichen von anderen Fähigkeitenansätzen geteilt wird³⁸ – ist äußerst plausibel, sofern man den vorausgesetzten Thesen zustimmt, dass die Bedürftigkeit des Menschen in politischen Ansätzen berücksichtigt werden sollte und dass das Ziel nicht eine reine Verfahrensgerechtigkeit, sondern die Ermöglichung eines guten Lebens für jeden Menschen sein sollte (Kap 2.2 und 2.3). Es sei an dieser Stelle bereits darauf hingewiesen, dass eine solche Konzeption von Freiheit auch einen Teil der von feministischer, interkultureller und säkularismuskritischer Seite vorgebrachten Kritik gegenüber Freiheit als universalem Wert entkräften kann (nämlich jene Kritik, die ein liberalistisches Verständnis von Freiheit vor Augen hat, siehe ausführlich dazu Kap. 3.2 und 5.1).

Umstritten – gerade auch zwischen den verschiedenen Fähigkeitenansätzen – ist demgegenüber Nussbaums Annahme, dass die für Freiheit relevanten Aspekte konkret bestimmt werden müssen. Viele bezweifeln, dass eine genaue Bestimmung der zentralen Fähigkeiten Freiheit befördert und unterstellen vielmehr, dass Freiheit damit eingeschränkt wird (vgl. Kap. 2.3.2). Nussbaum hält dem entgegen, dass eine Konkretion notwendig ist, da Freiheiten sich gegenseitig einschränken könnten und man in Konfliktfällen einen klaren Maßstab benötige, um entscheiden zu können, wessen Freiheiten wann zu schützen sind (CC, 73f.). Eine Freiheitsorientierung allein, wie sie sich in Sens Ablehnung einer einzigen Fähigkeitenliste ausdrücke, sei daher nicht sinnvoll, Freiheit müsse mit konkreten Inhalten kombiniert werden (CC, 70). Die Liste trage insofern durchaus und gerade zur Ermöglichung von Freiheit bei. Um diese enge Beziehung zwischen der Fähigkeitenliste und Freiheit noch klarer zu belegen, führt Nussbaum eine Reihe weiterer Argumente an. Eines davon ist die Unterscheidung in Tätigkeiten und Fähigkeiten.

38 Beispielsweise kritisiert auch Sen liberalistische Ansätze; er weist das Konzept negativer Freiheit noch prononcierter zurück (siehe z.B. Sen 2004a).

2.4.2 Fähigkeiten, Tätigkeiten und notwendiger Paternalismus

Ein zentrales Argument für die Verwirklichung von Freiheit in Nussbaums Ansatz ist die Unterscheidung von ‚Fähigkeiten‘ und ‚Tätigkeiten‘ (*functioning*). Das Ziel politischer Planung bestehe vorrangig darin, jeden Menschen in Bezug auf die in der Liste aufgeführten Aspekte zu befähigen und nicht darin, dass sie diese Fähigkeiten verwirklichen. Das heißt, es soll ihnen ermöglicht werden, sich für – oder auch gegen – die Ausübung der für ein gutes Leben grundlegenden Tätigkeiten zu entscheiden: „[T]he use of the list is facilitative rather than tyrannical: if individuals neglect an item on the list, this is just fine from the point of view of the political purposes of the list“ (WHD, 96).³⁹ Das setzt aber eben voraus, zunächst einmal in der Lage zu sein, sich *für* die zentralen Tätigkeiten entscheiden zu können, das heißt, das Vermögen zu diesen Tätigkeiten zu haben (was wie erörtert sowohl die Entwicklung innerer Fähigkeitenanlagen als auch die Schaffung vielfältiger externer Bedingungen voraussetzt: Kap. 2.2.2 und 2.3.1). Sofern dies gegeben ist, liege die Verwirklichung einer Fähigkeit in der freien Entscheidung der Einzelnen: „[C]apability means opportunity to select.“ (CC, 25) Den Tätigkeiten selbst kommt dabei die Rolle eines Zielpunktes zu, der dem politischen Handeln die Orientierung gibt, ohne dass er jedoch selbst angestrebt würde:

„It is perfectly true that functionings, not simply capabilities, are what render a life fully human, in the sense that if there were no functioning of any kind in a life, we could hardly applaud it, no matter what opportunities it contained. Nonetheless, for political purposes it is appropriate that we shoot for capabilities, and those alone.“ (WHD, 87)

39 Dabei meint ‚Tätigkeit‘ keine Aktivität in einem starken Sinn, sondern ist, wie ein Blick auf die Fähigkeitenliste deutlich macht, allgemeiner zu verstehen: Gute Gesundheit beispielsweise zählt auch dazu (CC, 24f.). Die Übersetzung von *function(ing)* mit ‚Tätigkeit‘ (mit der ich mich der Übersetzung in dem Band GGL sowie in FJ anschließe) ist nicht optimal, da damit eine gewisse Aktivität suggeriert wird. Der Begriff des *function(ing)* ist im Deutschen allerdings nur schwer wiederzugeben und ‚Tätigkeit‘ scheint mir vergleichsweise die beste Wahl. Aus dem genannten Grund ist die Übersetzung mit ‚Aktivität‘ (so etwa bei Müller 2003) mindestens ebenso schwierig, eher noch ungünstiger. Der Begriff ‚Funktion‘, der dem englischen Wort am nächsten käme, klingt demgegenüber im Deutschen zu mechanisch. Erwägen könnte man schließlich die deutsche Übersetzung des aristotelischen Ergon in ‚Leistung‘, da *function(ing)* eine Übersetzung dieses griechischen Begriffs ist. Dies ist allerdings wiederum zu anspruchsvoll für das, was Nussbaum hier meint.

Veranschaulichen lässt sich das am Beispiel der Ernährung (welches bereits zur Erläuterung der typisch menschlichen Ausübung der Fähigkeiten herangezogen wurde: Kap. 2.2.3): So macht es einen großen Unterschied, ob sich jemand nicht ernährt, weil er fastet *oder* weil er Hunger leidet, denn im ersten Fall hätte er die Möglichkeit, sich zu ernähren, im zweiten nicht. Die Entscheidung zu fasten setzt voraus, zu einer adäquaten Ernährung in der Lage zu sein. Der Fähigkeitsansatz zielt nun darauf, diese Möglichkeit zu schaffen, indem er die Bereitstellung der notwendigen Voraussetzungen für eine adäquate Ernährung fordert, zugleich aber den Einzelnen die Entscheidung der Ernährung überlässt (CC, 25).⁴⁰

Nussbaum führt die Unterscheidung von Fähigkeiten und Tätigkeiten oft an, um zu belegen, dass ihr Ansatz Raum für Freiheit und Pluralität schafft (z.B. OHVV, 198, WHD, 86-96). Tatsächlich schränkt sie die damit gewonnene Freiheit allerdings wieder zu einem gewissen Grad ein, wenn sie fordert, dass der Staat in bestimmten Fällen auf die Tätigkeiten selbst zielen soll. Ein solcher Fall sei die Grundbefähigung von Kindern: Weil die Grundbefähigung gemäß der kombinierten Fähigkeiten die Entwicklung interner Fähigkeiten voraussetzt und dies wiederum die Ausübung bzw. das Erlernen der korrespondierenden Tätigkeiten erfordert (Kap. 2.2.2), sei es notwendig, dass sich das politische Handeln bei Kindern auf die Tätigkeiten selbst richtet:

„If we aim to produce adults who have all the capabilities on the list, this will frequently mean requiring certain types of functioning in children, since [...] exercising a function in childhood is frequently necessary to produce a mature adult capability.“ (WHD, 90)

Im Fall von Kindern dürfe also keine freie Wahl bestehen, da sie noch gar nicht in der Lage sind, sich frei zu entscheiden. Auch sollte in diesem Fall die Entscheidungshoheit nicht bei den Eltern liegen, da die Grundbefähigung von so großer Bedeutung für ein gutes Leben sei. Der Staat müsse diese Grundbefähigung daher notfalls auch gegen den Willen der Eltern einfordern (Beispiele dazu werde ich in Kap. 4.4.2 und Kap. 6.2.2 erläutern). In Bezug auf Kinder sei es demnach gerechtfertigt, wenn der Staat in bestimmten Situationen paternalistisch handelt: „Compulsory functioning is justified both by the child’s cognitive immaturity and by the importance of such functioning in enabling adult capabilities.“ (FJ, 172)

Darüber hinaus könne es Nussbaum zufolge aber auch mit Blick auf Erwachsene Ausnahmen geben, in denen die Tätigkeiten selbst angestrebt werden soll-

40 Nussbaum greift mit diesem Beispiel auf Sen zurück, vgl. Sen 1999, 76.

ten. Allerdings verändert sich ihre Position in diesem Punkt zwischen WHD und ihren jüngeren Texten: In WHD ist davon die Rede, dass bei einigen Fähigkeiten die Betätigung zu einem bestimmten Grad gefordert werden müsse, weil diese „so wichtig und so entscheidend für die Entwicklung oder die Erhaltung aller anderen“ Fähigkeiten sind (WHD, 91). Konkret hält sie ein begrenztes paternalistisches Eingreifen in Bezug auf Gesundheit sowie auf die architektonischen Fähigkeiten der praktischen Vernunft und der Soziabilität für gerechtfertigt (WHD, 91-93), weil diese für die Gesamtheit der Fähigkeiten derart konstitutiv seien. Demgegenüber äußert sie sich in FJ (und ähnlich in HD und CC) sehr kritisch zu Eingriffen in die Entscheidungsfreiheit, sowohl was Gesundheit als auch was die architektonischen Fähigkeiten betrifft (CC, 26f, FJ, 171f., HD, 368f.). Dabei spielt die Unterscheidung von Fähigkeit und Tätigkeit eine wichtige Rolle: „[T]he respectful government promotes health capabilities, not healthy functioning.“ (HD, 370) Tätigkeiten dürften bei Erwachsenen nur in einem Ausnahmefall politisch angestrebt werden – und zwar dort, wo sonst die Würde selbst bedroht wäre. Als Beispiel dafür führt sie an, dass man nicht wählen können soll, für eine Gegenleistung (etwa Geld) auf den Anspruch auf Respekt zu verzichten und sich demütigen zu lassen: „I myself make a significant exception in the area of public humiliation.“ (HD, 370) Leider bleibt dieser Ausnahmefall jedoch etwas unklar, da sie nicht konkreter auf denkbare Situationen eingeht, auf die dies zuträfe.

In jedem Fall aber findet ein Wandel hin zu einer stärkeren Bedeutung von Entscheidungsfreiheit statt. Zwar hebt Nussbaum in allen Texten die Schwierigkeit und Strittigkeit dieser Frage hervor, eine Forderung nach weitergehenden paternalistischen Eingriffen wie in WHD findet sich in jüngeren Texten allerdings nicht mehr. Anzumerken sei an dieser Stelle, dass sie den Wandel selbst nicht als solchen benennt – im Gegenteil verweist sie in FJ sogar kommentarlos auf ihre Erläuterungen in WHD (FJ, 171). Das erscheint problematisch, da es ihre Aussagen verunklart und eine Einschätzung darüber erschwert, welche weitergehenden Aussagen aus WHD noch als aktuell zu werten sind (siehe auch Kap. 2.6.1).

Die Annahmen zu Freiheit als Befähigung münden in die These, dass ein gewisser Paternalismus nicht nur nicht vermeidbar, sondern vielmehr notwendig sei. Nussbaum verweist darauf, dass jedes Rechtssystem in einigen Hinsichten paternalistisch agiere. Entscheidend seien daher das Maß und der Bezugspunkt dieses Agierens (WHD, 53). Sie unterscheidet dementsprechend einen freiheitsbeschneidenden von einem freiheitsermöglichenden Paternalismus, wobei sie dafür plädiert, dass der Fähigkeitenansatz nur den letzteren impliziere. Freiheitsbe-

schneidender Paternalismus würde dann bestehen, wenn Menschen zu bestimmten Tätigkeiten gezwungen und eine bestimmte Lehre vom guten Leben als für alle gültig angestrebt würde:

„[I]f we were to take functioning itself as the goal of public policy, pushing citizens into functioning in a single determinate manner, the liberal pluralist would rightly judge that we were precluding many choices that citizens may make in accordance with their own conceptions of the good, and perhaps violating their rights.“ (WHD, 87)

Da der Fähigkeitenansatz nur darauf ziele, Menschen in den grundlegenden Hinsichten zu befähigen, vermeide er solchen problematischen Paternalismus. Die enthaltenen paternalistischen Einschränkungen – die sowohl darin bestehen, Menschen zu der Entwicklung interner Fähigkeiten zu ‚zwingen‘ als auch darin, Steuern zu erheben (und damit in den Besitz einzugreifen), um die erforderlichen Ressourcen bereitstellen zu können (WHD, 54f.) – seien vielmehr gerade notwendig, um allen Menschen Freiheit zu ermöglichen: „It is fully consistent to reject some forms of paternalism while supporting those that underwrite these central values [person’s liberty of choice in fundamental matters, C.M.], on an equal basis.“ (WHD, 53)

Insgesamt gewinnt Freiheit bei Nussbaum zunehmend an Bedeutung: Während sich in ihren früheren Texten starke Forderungen nach der Verwirklichung bzw. Betätigung von Fähigkeiten finden, die schwierig mit Freiheit zu vereinen sind (vgl. die Kritik von Jörn Müller in Bezug auf frühere Texte: Müller 2005, 503f.), können die wesentlich beschränkteren Forderungen in ihren jüngeren Texten durchaus sinnvoll als freiheitsermöglichend im Sinne ihres substanziellen Freiheitsbegriffs bezeichnet werden. Insbesondere in Bezug auf Kinder scheint es gerechtfertigt, paternalistisch einzugreifen und für die Gewährung der Grundbefähigung auch Tätigkeiten zu fordern.⁴¹ Zugleich unterstreichen diese Überlegungen jedoch noch einmal, wie voraussetzungsreich Nussbaums Annahmen zum Guten sind und dass sie nicht von allen geteilt werden. So wird, wenn notfalls gegen den Willen der Eltern die Grundbefähigung von Kindern durchgesetzt wird, wie sie es fordert, eben deren Freiheit eingeschränkt. (Relevant wird dies etwa im Zusammenhang von Fragen der Gewissensfreiheit, wo Nussbaum ausdrücklich in einigen Fällen staatliches Handeln gegen den Willen der Eltern fordert. Siehe Kap. 4.4.2 und Kap. 6.2.2.)

41 Zu diskutieren wäre freilich noch, welche Altersgrenze man dabei anlegen sollte. Diese Frage wird von Nussbaum meines Wissens nicht thematisiert.

Das führt wieder zu der Frage, wie legitim solche Vorannahmen zum Guten sind. Zwar macht Nussbaum überzeugend deutlich, dass ein gewisser Paternalismus unvermeidbar ist (und es ist tatsächlich naheliegend anzunehmen, dass andere Ansätze nicht weniger voraussetzungsreich sind: vgl. Kap. 2.3 und siehe die Diskussion in Kap. 3.1), aber es ist doch fraglich, inwiefern das schon begründet, dass Freiheit in ihrem Ansatz am besten verwirklicht wird – und dass die Universalitätsbehauptung gerechtfertigt ist. Umgekehrt ließe sich zudem einwenden, dass Nussbaum in ihrem Bemühen um Entscheidungsfreiheit *zu wenige* Eingriffe für die Verwirklichung der Fähigkeiten fordert (so etwa Arneson 2000, 60f.). Argumente dieser Art werden nicht zuletzt auch aus feministischer Perspektive stark gemacht, wenn es darum geht, für eine stärkere Durchsetzung bestimmter Frauenrechte einzutreten. Beide Stoßrichtungen der Kritik werde ich in der Diskussion wieder aufgreifen und Nussbaums Argumentation an ihnen messen (Kap. 3.3 und Kap. 6).

Fazit

Nussbaum strebt Freiheit als ein zentrales politisches Ziel des Fähigkeitsansatzes an. Dabei versteht sie Freiheit vor dem Hintergrund ihrer Annahmen zum Menschen und zum Vorrang des Guten als substanziell und das bedeutet als an eine Reihe von materiellen und sozialen Voraussetzungen geknüpft, die der Staat gewähren soll. Zudem müsse Freiheit konkret gefasst werden, was einen Maßstab wie die Fähigkeitenliste notwendig mache, der die zentralen Bereiche von Freiheit benennt. Die Bedeutung von Freiheit im Fähigkeitsansatz drückt sich folglich erstens darin aus, dass die Fähigkeiten selbst als substanzielle Freiheiten verstanden werden können. Weiterhin zeigt sie sich darin, dass der Fokus auf der Ermöglichung eines guten Lebens und nicht auf der Verwirklichung eines solchen liegt. Der unumgehbare Paternalismus, der dennoch mit dem Fähigkeitsansatz verbunden ist, sei insgesamt als freiheitsermöglichend und nicht als freiheitsbesneidend zu verstehen.

Nussbaums Argumentation ist in vielen Hinsichten plausibel. Einige Aspekte werfen jedoch mit Blick auf den Universalitätsanspruch Fragen auf, die noch einmal aufgegriffen werden müssen: So soll einerseits genauer geprüft werden, wie überzeugend sich die angesprochene Infragestellung von individueller Freiheit als universalem Wert in Bezug auf Geschlecht, Kultur und Religion zurückweisen lässt (Kap. 3.2 und Kap. 5.1). Andererseits muss auch der schon im vorangegangenen Kapitel angesprochenen Skepsis, ob die Fähigkeitenliste genug Freiheit gewährt, weiter nachgegangen werden. Mit den bisher skizzierten Argumenten lässt sie sich nicht gänzlich entkräften, im Gegenteil könnte man sie durch die Forderung von Tätigkeiten (statt nur Fähigkeiten) bei Kindern sowie in

einzelnen Fällen auch bei Erwachsenen noch bestärkt sehen. Bevor dazu jedoch ein Urteil gefällt werden kann, werde ich im Folgenden zunächst ein weiteres Argument Nussbaums für die Verwirklichung von Freiheit und Pluralität im Fähigkeitenansatz erörtern, die These der freistehenden politischen Konzeption.

2.5 DIE ERMÖGLICHUNG VON PLURALITÄT – DER FÄHIGKEITENANSATZ ALS POLITISCHE KONZEPTION

Nussbaum möchte ihren Ansatz als eine politische Konzeption verstanden wissen. Sie schließt damit an die maßgeblich von Rawls geprägte Idee eines politischen Liberalismus an.⁴² Dies bringt einige grundlegende Bestimmungen mit sich, die im Folgenden erörtert werden sollen. Ich werde erstens darlegen, worin Nussbaum die zentralen Ideen des politischen Liberalismus sieht. Dabei steht nicht die Richtigkeit ihrer Interpretation im Vordergrund, sondern es geht darum auszuarbeiten, was sie für ihren Ansatz als wichtig erachtet (2.5.1).⁴³ Zweitens werde ich zeigen, was daraus für das Verständnis ihres Ansatzes konkret folgt und inwiefern diese Ausrichtung einen Wandel gegenüber ihren Überlegungen in frühen Texten markiert (2.5.2). (Die Darstellung hier stützt sich besonders auf die Aufsätze *Political Objectivity* (PO), *Political Liberalism and Respect* (PLR) und *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism* (PLP), da Nussbaum sich in ihnen ausführlicher als in ihren Gesamtdarstellungen zum Fähigkeitenansatz mit der Bestimmung als politischer Konzeption auseinandersetzt.)

2.5.1 Die Idee des politischen Liberalismus

Der politische Liberalismus nimmt seinen Ausgangspunkt bei der These, dass es eine ‚vernünftige‘ Uneinigkeit (*reasonable disagreement*) über die Frage des Guten gibt. Diese zeige sich in einer Pluralität von umfassenden Lehren (*comprehensive doctrines*, manchmal auch: *conceptions*), die zumindest auf der Basis

42 Neben Rawls setzt sich Nussbaum auch ausführlich mit Charles Larmore auseinander, der für ihre Hinwendung zum politischen Liberalismus ebenfalls eine prägende Rolle spielt. In einigen Texten nennt sie zudem Jaques Maritain als Vordenker oder gar ‚Gründer‘ der Larmore-Rawls-Tradition (PLR, 33, PLP, 19).

43 Allerdings gehe ich durchaus davon aus, dass Nussbaum die Grundideen plausibel wiedergibt, was ich im Folgenden durch Verweise auf entsprechende Stellen bei Rawls veranschauliche. Sicher wäre eine weiterführende Erörterung aber interessant..

einer politischen Konzeption nicht aufgelöst werden kann, eben weil es sich um eine Pluralität ‚vernünftiger‘ Lehren handele.⁴⁴ Umfassende Lehren werden dabei verstanden als „Gesamtvorstellungen über Wert und Sinn im Leben“ (CC, 90). Die Pluralität solcher Lehren müsse als ein internes und insofern dauerhaftes Charakteristikum moderner Gesellschaften betrachtet werden (PO, 890).

Da der gleiche Respekt es erfordere, dass Menschen ihre Vorstellungen vom Guten verfolgen können (PLP, 17),⁴⁵ müsse nun eine politische Grundlage gefunden werden, die diese soweit wie möglich (und das heißt: soweit es mit einer gerechten politischen Struktur vereinbar ist) schützt (PD, 109). Eine solche Grundlage könne nur eine politische Konzeption gewähren, die sich auf die grundlegenden Aspekte einer gerechten Gesellschaft beschränkt und unabhängig von umfassenden Annahmen zum Guten in freistehenden moralischen Ideen begründet ist (PLP, 16, vgl. Rawls 2005, 10). Die politische Konzeption unterscheide sich damit von anderen Konzeptionen, die umfassende Annahmen zu Gerechtigkeit machen und diese in partikularen Vorstellungen vom Guten verankern (PLP, 5). Solche Konzeptionen taugten nicht als politische Grundlage, da sie eine spezifische Vorstellung etablieren und andere nachordnen – und damit den gleichen Respekt verletzen: „[E]qual respect requires not setting up any one of the available forms of life as the ideal, but, instead, requires prescinding from any such ranking of lives.“ (PLP, 35f.) Nur eine freistehende Konzeption, die gegenüber den verschiedenen Lehren neutral ist, gewähre gleichen Respekt (CC, 109). Dabei ist Neutralität ausschließlich weltanschaulich zu verstehen. Sie bezieht sich also auf das Freistehen gegenüber umfassenden Lehren. Neutralität gegenüber Moral wird dagegen nicht beansprucht, schließlich sei es durchaus notwendig, einen moralischen Standpunkt zu beziehen: „Of course a political view must take a moral stand, basing political principles on some definite values, such as impartiality and equal respect for human dignity.“ (CC, 90) Die in der politischen Konzeption vorausgesetzte minimale Moral sei aber eben freistehend gegenüber den verschiedenen Vorstellungen vom Guten.

Damit verbunden ist die Annahme, dass es tatsächlich möglich ist, eine politische Konzeption zu begründen, der alle ‚vernünftigen‘ Personen zustimmen können. Dies spiegelt sich in der Idee eines überlappenden Konsenses (*overlap-*

44 Ich setze ‚vernünftig‘ hier in Anführungszeichen, um zu signalisieren, dass es sich dabei um ein besonderes Verständnis von ‚vernünftig‘ handelt. Nussbaum selbst setzt *reasonable* mitunter in Anführungszeichen – ihre Bestimmung dessen wird im Folgenden noch erläutert.

45 Vgl. dazu auch die Überlegungen zu Gewissensfreiheit in Kapitel 4.

ping consensus)⁴⁶ wider. Demnach könne man von einer Schnittfläche der umfassenden Lehren bezüglich grundlegender normativer Überzeugungen ausgehen (LL, 137). Zwar könne man auf eine solche Übereinstimmung bzw. Schnittfläche nur hoffen (LL, 137), es sei aber anzunehmen, dass „die meisten der wesentlichen umfassenden Lehren in modernen Gesellschaften die befürworteten Prinzipien im Laufe der Zeit unterstützen könnten“ (CC, 91). Die politische Konzeption könne dementsprechend als ein „Modul“ betrachtet werden, welches in viele verschiedene Lehren eingefügt werden kann (PLP, 16, vgl. Rawls 2005, 12). Das bedeutet nicht, dass die in der politischen Konzeption enthaltenen Aspekte in den umfassenden Lehren oberste Priorität haben müssten. Worum es geht, ist, dass sie in den verschiedenen Lehren als für politische Zwecke sinnvoll anerkannt werden (PLP, 18). Beispielsweise sollten alle die politische Gleichheit von Männern und Frauen respektieren – auch dann, wenn sie von einer metaphysischen Ungleichheit überzeugt sind (z.B. WHD, 232 FN 106).

Ausgehend davon könne von allen Bürgern und Bürgerinnen verlangt werden, die politische Konzeption anzuerkennen, und zwar nicht nur im Sinne einer rein formalen, instrumentellen oder gar widerwilligen Zustimmung, sondern als echte Befürwortung, die sich auf das eigene Handeln auswirkt: „Endorsement means that the person really holds these ideas – as one part of her overall view how to live“ (CC, 90, Herv. i.O.).⁴⁷ Hier zeigt sich, dass dem Konsensgedanken eine wichtige Bedeutung zugeschrieben wird; ein bloßer *Modus Vivendi*, wie ihn manche Theorien anstreben, wird im politischen Liberalismus als nicht ausreichend erachtet (FJ, 196, vgl. Rawls 2005, 147). Dabei wird durchaus zugestanden, dass nicht ausnahmslos jede umfassende Lehre am überlappenden Konsens teilnehmen wird (PLP, 22). Sofern das aber lediglich, wie angenommen, ‚unvernünftige‘ Vorstellungen betreffe, verletze das nicht den gleichen Respekt (und gefährde nicht die Legitimität der Konzeption oder stelle ihre weltanschauliche Neutralität in Frage).

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Bestimmung des ‚Vernünftigen‘, weil sich an ihr entscheidet, ob eine Lehre durch die politische Konzeption er-

46 Hier besteht erneut eine Übersetzungsschwierigkeit – häufig wird *overlapping* mit ‚übergreifend‘ übersetzt (z.B. in der Übersetzung von Rawls durch Hinsch, siehe etwa Rawls 1999b). Ich bevorzuge allerdings die näher am Englischen bleibende Übersetzung des ‚Überlappens‘, weil sie bildlich anschaulich macht, dass die umfassenden Lehren an einem Bereich eben ‚überlappen‘ und eine Schnittmenge bilden.

47 Nussbaum zufolge ist dafür nicht zuletzt eine entsprechende Erziehung der Bürgerinnen und Bürger notwendig. Zu ihren weiterführenden Überlegungen dazu siehe Kap. 2.8.

möglichst werden sollte und ob sie im überlappenden Konsens berücksichtigt werden muss. Nussbaum zufolge sollten diejenigen Personen und Lehren als ‚vernünftig‘ gelten, die sich an der Norm des gleichen Respekts orientieren.⁴⁸ Als ‚unvernünftig‘ seien demgegenüber Lehren zu betrachten, die den gleichen Respekt nicht anerkennen wie z.B. rassistische Lehren (PLR, 27). Diese sollten zwar nicht verboten werden, es sei aber legitim und notwendig, sie durch die politische Konzeption einzuschränken.

„A ‚reasonable‘ citizen is one who respects other citizens as equals. A ‚reasonable‘ comprehensive doctrine is one endorsed by such a reasonable citizen, that is, including a serious commitment to the value of equal respect for persons as a political value.“ (PLP, 33)

Das Kriterium des ‚Vernünftigen‘ wird also ethisch verstanden. Nussbaum distanziert sich damit von einer Bestimmung, wonach das ‚Vernünftige‘ an theoretische Merkmale und an argumentative Begründungen geknüpft ist (PLP, 24-32).⁴⁹ Eine solche Bestimmung sei problematisch, da sie eine Reihe von Begründungen aus religiösem Glauben nicht als ‚vernünftig‘ betrachte, selbst wenn die entsprechenden Lehren den gleichen Respekt anerkennen und stützen (PLP, 30). Damit aber würden religiöse Menschen nicht respektiert (PLP, 32). Eine ethische Bestimmung sei inklusiver und entspreche der Idee des politischen Liberalismus besser:

„We must, then, avoid defining ‚reasonable‘ in a way that denigrates the grounds of some people’s doctrines: to do otherwise is to violate the very abstemiousness toward controversial epistemological and metaphysical doctrines that political liberalism rightly asks us to insist upon. Therefore, let’s stick with the ethical definition of ‚reasonable.‘“ (PLP, 33)

Insgesamt, so die These, könne eine politische Konzeption im Sinne des politischen Liberalismus gleichen Respekt besser gewähren als andere Ansätze. Darüber hinaus habe sie auch noch einen strategischen Vorteil, sie fördere nämlich die Stabilität (PLP): Eben weil keine Vorstellung vom Guten bevorzugt werde,

48 Wenn hier und in den folgenden Kapiteln von ‚vernünftig‘ in Anführungszeichen die Rede ist, ist das auf diese Bestimmung zu beziehen.

49 Dies vertrete vor allem Larmore. Bei Rawls, so stellt Nussbaum fest, ließen sich beide Interpretationen finden, die an theoretische Merkmale geknüpfte und die ethische (PLP, 24-32). Er sei daher „mindestens zerrissen“ und sie distanziert sich diesbezüglich von ihm (PLP, 32).

könne sie von allen Menschen (mit ‚vernünftigen‘ Lehren) akzeptiert werden. Darin sei ein weiterer Vorteil gegenüber anderen Theorien zu sehen.

„Given that all societies contain a plurality of religious and secular views of the meaning and purpose of human life it seems strategically unwise to adopt a political view that opts for one of these against the others: such a political regime is likely to prove unstable, at least under conditions of freedom.“ (CC, 89)

2.5.2 Der Fähigkeitenansatz als politische Konzeption

Nussbaum plädiert nun dafür, dass ihr Fähigkeitenansatz eine politische Konzeption darstellt. „The capabilities approach is a political doctrine about basic entitlements, not a comprehensive moral doctrine.“ (FJ, 155) Die Fähigkeitenliste sei freistehend begründet und beziehe sich nur auf minimale, für den gleichen Respekt notwendige Aspekte guten menschlichen Lebens (FJ, 71, für ihre Methode zur Begründung der Fähigkeitenliste siehe Kap. 2.6). Daher könne davon ausgegangen werden, dass ihr Menschen mit verschiedenen Vorstellungen vom Guten zustimmen und sie Gegenstand eines überlappenden Konsenses ist: „I argue, the capabilities can be the object of an *overlapping consensus* among people who otherwise have very different comprehensive conceptions of the good.“ (WHD, 5, Herv. i.O.)

Die Bedeutung dieser Verortung im politischen Liberalismus zeigt sich an ihrer Abgrenzung zu umfassend-liberalen Ansätzen. Mit ihnen teilt Nussbaum zwar grundlegende liberale Werte, als politische Grundlage lehnt sie sie jedoch ab, weil sie zu umfassende Annahmen machten. (Das drückt sich auch in der Bezeichnung eines perfektionistischen Liberalismus [*perfectionist liberalism*] aus, PLP).⁵⁰ Deutlich macht sie die Abgrenzung beispielsweise an den verschiedenen Konzepten von Freiheit.⁵¹ So stelle das Freiheits- bzw. Autonomieverständnis umfassend-liberaler Ansätze zu hohe Anforderungen, die nicht zuletzt implizieren, dass jede Unterordnung unter religiöse Autoritäten als problematisch und Bedrohung von Freiheit abgelehnt wird (PLR, 40). Damit erweise es sich als ein

50 Sie nimmt dabei vor allem Joseph Raz kritisch in den Blick, setzt sich aber auch mit Isaiah Berlin sowie Kant, Mill und auch Habermas kritisch auseinander. Die Kritik selbst lehnt sie wieder stark an Rawls (und Larmore) an.

51 Ein anderes Konzept, das sie in diesem Zusammenhang maßgeblich diskutiert, ist jenes des Pluralismus. Hier verweist sie darauf, dass Menschen zwar die Ermöglichung von Pluralität um des Respekts willen als politische Forderung respektieren sollten, man aber nicht die Anerkennung einer Pluralität richtiger Lebenswege fordern dürfe. Vielmehr sei es legitim, den eigenen Weg als richtigen anzunehmen (PLP, 14f.).

weltanschaulich umfassendes Konzept, das von vielen ‚vernünftigen‘ religiösen Menschen nicht geteilt werden kann, zu deren Vorstellung vom Guten es gehört, sich einer religiösen Autorität unterzuordnen (PLP, 11). Der gleiche Respekt erfordere es (gerade gegenüber religiösen Menschen), nicht ein umfassendes, sondern ein politisches Konzept von Autonomie bzw. Freiheit zugrunde zu legen, welches Vorstellungen vom guten Leben ermöglicht, die eine Einschränkung umfassender Autonomie bedeuten – vorausgesetzt, die Einzelnen entscheiden sich dafür (PLP, 36). Menschen sollten also die Freiheit haben, sich zwischen verschiedenen Vorstellungen vom Guten entscheiden zu können, und zwar ohne dass Freiheit so umfassend verstanden wird, dass sie diese freie Wahl selbst wieder durch den Ausschluss bestimmter Vorstellungen einschränkt: „[N]o announcement is made by the state that lives lived under one’s own direction are better than lives lived in submission to some form of religious or cultural or military authority.“ (Ebd.) Nussbaum schließt hier an Rawls’ Rede von „politischer Autonomie“ an – um Missverständnisse zu vermeiden, stellt sie in ihren Ausführungen zum Fähigkeitenansatz aber bewusst nicht Autonomie, sondern praktische Vernunft ins Zentrum ihrer Ausführungen (PLR, 39).

Mit dieser und ähnlichen Überlegungen macht Nussbaum an vielen Stellen deutlich, dass und warum es ihres Erachtens von großer Bedeutung ist, den Fähigkeitenansatz als eine politische Konzeption zu begreifen. Allerdings trifft sie diese Charakterisierung keineswegs von Anfang an, vielmehr ist hier ein Wandel zu beobachten. In frühen Aufsätzen übernimmt sie nämlich von Aristoteles nicht nur den Vorrang des Guten, sondern zugleich die Idee eines einzigen Konzepts vom gelingenden Leben (*single idea of flourishing*) (FJ, 182).⁵² Dies steht in klarem Gegensatz zu der im politischen Liberalismus angestrebten Ermöglichung einer Pluralität von Vorstellungen vom Guten und wird dementsprechend später von ihr als politische Grundlage abgelehnt:

„Rather than thinking of the capabilities-based view of the good as supplying a comprehensive, though highly general, account of the basis for a good human life, I now understand the capabilities as the basis for a specifically political conception of central human goods [...] that are thought to have value in connection with a political conception of the person.“ (LL, 140)

52 Dementsprechend kann man ihre frühen Texte auch als Kritik am politischen Liberalismus lesen (so z.B. Sturma 2000, der diese Kritik herausstellt).

Nussbaum nimmt also eine bewusste Abgrenzung zu Aristoteles vor: „All of this is thoroughly un-Aristotelian“ (HD, 361). Das bedeutet aber keineswegs, dass alle Ideen älterer Texte verworfen werden müssten. Die Grundideen des aristotelisch hergeleiteten Vorrangs des Guten werden durchaus (wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt) weitergeführt, sie sollen lediglich in der Hinsicht des politischen Liberalismus modifiziert werden (z.B. PA, 284 in Bezug auf AHN).⁵³ Vor diesem Hintergrund lässt sich für die Rede von ‚dicken‘ bzw. ‚dünnen‘ Annahmen (Kap. 2.3) noch einmal unterstreichen, dass Nussbaum ihren Ansatz nur in Bezug auf die Begründung als politische Konzeption in jüngeren Texten als ‚dünn‘ bezeichnet (CC, 90). Die Veränderung bezieht sich nicht auf den Vorrang des Guten, sondern auf die Bestimmung als politische Konzeption mit minimalen, freistehenden Annahmen: Das Gute soll politisch konzipiert werden.⁵⁴

Der Wandel zum politischen Liberalismus wird von Nussbaum in der Mitte der 1990er Jahre verortet (PA, AACM, AS). In die Phase vor diesem Wandel fallen folglich Texte wie AHN (siehe dazu: PA, 284) sowie die meisten der in GGL übersetzten Aufsätze (namentlich ordnet sie ASD hier ein: AACM, 105). Dagegen sind alle Gesamtdarstellungen zum Fähigkeitenansatz bereits im Sinne des politischen Liberalismus verfasst (CC, FJ, WHD). Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass sich der Wandel allmählich vollzieht und mit anderen Entwicklungen verknüpft ist (vgl. Kap. 2.3.1). Gemeinsam weisen sie in die Richtung einer zunehmenden Berücksichtigung von Freiheit und Pluralität.⁵⁵

Durch die Bestimmung als politische Konzeption wird der Fähigkeitenansatz Nussbaum zufolge überzeugender mit Blick auf den gleichen Respekt und die Stabilität (siehe oben: Kap. 2.5.1). Darüber hinaus soll mit dem Wandel der Anspruch auf universale Geltung gestärkt werden – nur ein Ansatz, der eine Form des politischen Liberalismus darstellt, könne Universalität beanspruchen: „Any universalism that has a chance to be persuasive in the modern world must, it seems to me, be a form of political liberalism.“ (SSJ, 9)

53 In diesem Sinn zitiert sie auch weiterhin die sozialdemokratisch-aristotelischen Ansätze von T.H. Green und Ernest Barker affirmativ (etwa mit Blick auf die Kritik an Wirtschaftsliberalen: CC, 142), auch wenn sie sie zugleich als umfassende Lehren kritisiert und sich von ihnen distanziert (AACM, 105).

54 Die Einschätzung von Christian Spieß, Nussbaum bekräftige die „Vorrangstellung des Rechten vor dem Guten“ ist daher mindestens ungenau (Spieß 2008, 308).

55 Vgl. ähnlich Müller, der von einer „zunehmende[n] Konvergenz mit dem politischen Liberalismus Rawls’scher Prägung“ spricht (Müller 2003, 311).

Tatsächlich ist vieles an dem Wandel zum politischen Liberalismus überzeugend, allem voran die Intention, den weltanschaulichen Pluralismus zu berücksichtigen und verschiedene Vorstellungen vom Guten gleichermaßen zu respektieren. In den Diskussionen zur universalen Geltung sowie zum Säkularismus wird sich zudem zeigen, dass beispielsweise das ethische Verständnis des Kriteriums des ‚Vernünftigeins‘ plausibel ist (Kap. 3.2 und Kap. 5.2). Außerdem bestehen für die Begrenzung der Freiheitsforderung gute Gründe (wenngleich erneut der Einwand zu bedenken ist, ob ein in dieser Weise begrenzter Ansatz nicht *zu* minimal ist, etwa um Frauenrechte in sinnvoller Weise durchzusetzen [vgl. Kap. 2.4.2]; dies muss in der Diskussion noch genauer erwogen werden [Kap. 3.2]).

Äußerst umstritten ist allerdings die Idee der weltanschaulichen Neutralität. Bezweifelt wird dabei zum einen, ob Nussbaums Ansatz weltanschauliche Neutralität für sich behaupten kann, da er doch so stark an einen Vorrang des Guten gebunden ist (Kap. 3.1); konkret ist zu überlegen, ob ihr Freiheitskonzept nicht selbst an Vorstellungen vom Guten rückgebunden ist (Kap. 3.2 und, in anderer Stoßrichtung, Kap. 5.1). Zum anderen wird grundsätzlich in Frage gestellt, ob eine freistehende, von allen Vorstellungen vom Guten getrennt begründete Moral möglich ist und ob eine darauf gegründete politische Konzeption wirklich dem Respekt gerecht wird und zur Stabilität beiträgt (Kap. 3.2, Kap. 5.2 und Kap. 6). Solche Kritik betrifft Nussbaums Ansatz in einer sehr grundlegenden Weise, da schließlich alle inhaltlichen Aussagen an die These der weltanschaulichen Neutralität geknüpft sind. Die Diskussion dessen wird daher in allen drei Diskussionsschritten eine zentrale Rolle spielen.

Fazit

Nussbaum bestimmt ihren Ansatz als eine politische Konzeption, die freistehend und neutral gegenüber umfassenden Lehren sei und aufgrund dessen alle ‚vernünftigen‘ Vorstellungen vom Guten ermögliche. Ich habe gezeigt, dass hier ein maßgeblicher Wandel in ihrem Ansatz vollzogen wird – von der aristotelischen Voraussetzung eines guten menschlichen Lebens hin zu der Anerkennung von und dem Respekt gegenüber der Pluralität umfassender Lehren. Die Konzeptionalisierung im Sinne des politischen Liberalismus soll den gleichen Respekt gegenüber Menschen mit unterschiedlichen Vorstellungen vom Guten gewähren und zur Stabilität beitragen. Nicht zuletzt soll so auch die Plausibilität des Fähigkeitsansatzes als einem universalen Maßstab erhöht werden. Einige der damit verbundenen Ideen werden in den folgenden Kapiteln wieder aufgegriffen und noch weitergeführt (so etwa das methodische Vorgehen zur Bestimmung der Fähigkeitenliste als freistehender Konzeption: Kap. 2.6).

Dieser Wandel erscheint einerseits äußerst plausibel, insofern er darauf zielt, Pluralität stärker zu berücksichtigen. Andererseits bringt die Orientierung am politischen Liberalismus nicht nur Vorteile mit sich, sondern ebenfalls einige Schwierigkeiten. Und diese betreffen nicht nur die Anwendung auf den Fähigkeitenansatz, sondern die grundlegenden Ideen des politischen Liberalismus selbst, insbesondere die Annahme der freistehenden politischen Konzeption. Dies macht eine eingehende Auseinandersetzung mit diesen Ideen notwendig, und zwar sowohl im Zusammenhang der Universalismus- als auch der Säkularismusdebatte.

2.6 NUSSBAUMS HOLISTISCHE BEGRÜNDUNG

Eine zentrale Herausforderung für Nussbaums Fähigkeitenansatz besteht darin, zu zeigen, wie eine am guten Leben ausgerichtete Liste von zentralen menschlichen Fähigkeiten als universaler Maßstab gerechtfertigt werden kann. In diesem Kapitel werde ich daher genauer darauf eingehen, wie eine solche Liste ihres Erachtens begründet werden kann. Den Ausgangspunkt von Nussbaums Begründungsmethode bildet das grundlegende Anliegen, eine Theorie zu konzipieren, die auf die Praxis bezogen und offen für Veränderungen ist (2.6.1). Die holistische Methode, mit der Nussbaum ihre Fähigkeitenliste begründet, baut auf dieser Überlegung auf und führt sie fort. Hier wird ein Überlegungs-gleichgewicht à la Rawls, welches Veränderungen ermöglichen soll, verbunden mit der Forderung, sich mitfühlend in andere hineinzusetzen und sich also mit den realen (aber auch mit fiktiven) Situationen anderer Personen genau auseinanderzusetzen (2.6.2). Ausgehend von diesen allgemeinen Überlegungen kann dann genauer gezeigt werden, wie auf diese Weise nun die Fähigkeitenliste selbst begründet werden soll (2.6.3).

2.6.1 Der Anspruch einer praxisbezogenen und offenen Theorie

Ein maßgeblicher methodischer Ausgangspunkt von Nussbaums Überlegungen zum Fähigkeitenansatz ist die Überzeugung, dass politisches Handeln als Grundlage eine praxisbezogene und offene Theorie erfordert. Das impliziert als erstes eine grundsätzliche Wertschätzung der Bedeutung theoretisch entwickelter objektiver Prinzipien. Nussbaum zufolge kommt dem philosophischen Theoretisieren eine wichtige Bedeutung für politisches (wie allgemein für praktisches) Handeln zu, da es durch Abstraktion und Systematisierung helfe, zu vernünftigen Urteilen und zu Gerechtigkeit zu gelangen. Sie wendet sich damit gegen Kritiker

und Kritikerinnen, die philosophische Theorie grundsätzlich für zu abstrakt und realitätsfern halten, um zur Lösung politischer Probleme beitragen zu können (WHD, 35).⁵⁶ Ihnen hält sie entgegen, dass gerade die Abstraktion und systematisierende Verallgemeinerung philosophischer Theorie notwendig sei, um sinnvolles politisches Handeln zu ermöglichen:

„I am convinced [...] that the systematic arguments of theory have an important practical function to play in sorting out our confused thoughts, criticizing unjust social realities, and preventing the sort of self-deceptive rationalizing that frequently makes us collaborators with injustice.“ (WHD, 36)⁵⁷

Nussbaum teilt mit den Kritikerinnen und Kritikern aber das Anliegen, dass eine politisch-philosophische Theorie einen starken Praxisbezug haben müsse. Nur wenn sie praktische Erfahrungen (immer wieder) einbeziehe, könne Philosophie

56 Dies bezieht sich zum einen auf die Infragestellung durch nicht-philosophische Perspektiven: So habe sie bei ihrer Arbeit beim *World Institute for Development Economics Research* (WIDER) eine grundlegende Ablehnung philosophischer Untersuchungen erfahren (VNM, 91). Zum anderen bezieht sich das aber auch auf eine inner-philosophische Debatte – einige ihrer Texte, wie *Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben* (VNM), widmen sich in diesem Sinn vorrangig der Verteidigung einer – praxisbezogenen – Theorie, namentlich gegenüber den Einwänden von Bernard Williams, Annette Baier, Alasdair MacIntyre und Cora Diamond. Dabei geht es Nussbaum um die Widerlegung des Vorwurfes, dass „das Aufstellen von Theorien in der Ethik [...] sowohl nutzlos als auch schädlich sei, weil es die Praxis verzerre und nichts leiste, was nicht auch durch zwanglosere Arten ethischer Reflexion zu gewinnen sei.“ (VNM, 16) (v.a. VNM, 45–55). Ihr wesentliches Argument besteht hier in der Unterscheidung von Moraltheorie und Regelsystemen. Tatsächlich, so ihr Gegenargument, würden sich viele der Einwände nämlich auf Regelsysteme beziehen, die weder so genau und systematisch wie Theorien noch so kontextsensibel für Einzelfälle wie partikuläre Urteile seien – was wiederum mit ihrer spezifischen Funktion, der Erleichterung des alltäglichen Handelns, zu erklären sei (VNM, 51). Moraltheorie helfe dagegen wie oben angesprochen durch ihre Systematik gerade zu sinnvollen Urteilen zu kommen, nicht zuletzt, weil sie mehr noch (anders als Regeln) mit der Forderung verbunden sei, dass ihre universalen Aussagen durch konkrete Urteile auf die Anforderungen der partikularen Kontexte angewandt werden müssen (VNM, 51). Sie sei daher in einer sinnvollen Weise abstrakt und durchaus auf die Praxis bezogen.

57 Siehe auch die Überlegungen zum Nutzen (religions)politischer Prinzipien in Kap. 4.3.1.

für das politische Handeln relevant sein: „Philosophy can offer good guidance to practice, I believe, only if it is responsive to experience and periodically immersed in it.“ (WHD, 300) Unter erneutem Rückgriff auf Aristoteles versteht sie dies nicht als Infragestellung des Nutzens von Theorie, sondern als Anforderung an ihre Gestaltung – sie solle eben praxis- und erfahrungsbezogen sein (ASD, 31). Damit verbunden ist auch eine weitere Abgrenzung, nämlich im Hinblick auf ihr feministisches Anliegen. Postmoderne feministische Ansätze seien genau dafür zu kritisieren, dass sie zu praxisfern sind. Sie gefährdeten auf diese Weise das feministische Ziel politischer Veränderungen (WHD, 11, vgl. insbesondere auch die Kritik an Judith Butler in PP).

Theoretische Überlegungen sollten sich intensiv mit „echten Fällen“ und „empirischen Fakten“ auseinandersetzen (WHD, 11). Dabei sei es wichtiger, Einzelfälle komplex und umfassend zu untersuchen, als oberflächliches Wissen zu mehreren Fällen zu sammeln (HD, 368). Das bedeutet, dass Nussbaum empirischen Fakten wie Statistiken u.ä. zwar zur Sensibilisierung für bestimmte Probleme eine wichtige Rolle zuschreibt, es aber für notwendig hält, sich die Lebenssituationen konkreter Personen genauer anzuschauen, um deren Schwierigkeiten und Bedürfnisse wirklich verstehen zu können (siehe dazu mehr unten: Kap. 2.6.2). Damit geht auch einher, dass man sich, um aus den Fakten tatsächlich etwas für die Begründung der ethischen Theorie gewinnen zu können, auf ethisch bereits evaluierte Erfahrungen stützen muss: „[W]e will learn nothing from the lives we encounter if we do not bring to our experience such evolving theories of justice and the human good as we have managed to work until then.“ (WHD, 300)⁵⁸ Dies zielt zum einen darauf ab, dass es keine uninterpretierten Fakten gibt und diese auch für eine ethische Theorie nicht hilfreich wären (siehe dazu auch: 2.6.3). Zum anderen macht es noch einmal deutlich, dass nicht nur die ethische Theorie von der Praxis abhängt, sondern auch die moralische Relevanz der Praxis von der theoretischen Reflexion philosophischer Theorien abhängig ist.

Der Fähigkeitenansatz, so Nussbaums These, sei eine in diesem Sinn praxisbezogene Theorie. Das zeige sich schon in seiner Entwicklung, die wesentlich durch die an der praktischen Entwicklungspolitik ausgerichtete Arbeit am *World Institute for Development Economics Research* (WIDER) geprägt gewesen sei (vgl. WHD, xv). Konkret hat sich Nussbaum besonders mit dem Kontext Indien und vor allem mit der Situation indischer Frauen beschäftigt (OHWW, 201f., vgl.

58 Vgl. die Überlegungen zu subjektiven Präferenzen bzw. Wünschen: Diese sollen in die Theorie einbezogen werden, da sie auf vorhandene Bedürfnisse aufmerksam machen, sie müssen aber ebenfalls bewertet werden (WHD, 119, vgl. Kap. 2.3.2).

z.B. CW, WHD).⁵⁹ Ausführlich hat sie hierzu eine Reihe von statistischen und historischen Daten untersucht und darüber hinaus durch Gespräche und gemeinsame Reisen versucht, die konkreten Lebenssituationen, Vorstellungen und Bedürfnisse von indischen Frauen zu verstehen (OHVV, 202). Für ihre Theorieentwicklung sei diese Auseinandersetzung außerordentlich wichtig gewesen und sie habe ihr maßgeblich geholfen, wichtige Probleme zu erkennen (CC, 80).

Mit der Überlegung zum Wechselverhältnis von Theorie und Praxis geht weiterhin die Forderung einher, dass eine politisch-philosophische Theorie durch Offenheit gekennzeichnet sein müsse. Offen soll sie zunächst einmal gegenüber den Anforderungen der Praxis sein, da „neue Probleme zu Änderungen in der theoretischen Struktur selbst führen“ (FJ, 8). Das bedeutet, dass die politische Konzeption „Gegenstand ständiger Überprüfung und des ständigen Überdenkens“ sein soll (FJ, 78). Dass ihr eigener Ansatz in solcher Weise stetig auf Veränderungen in der Welt reagiere, belegt Nussbaum mit einzelnen Beispielen der Modifizierung der Fähigkeitenliste. Etwa habe sich der Status der Fähigkeiten ‚Eigentum‘ (als Teil der 10. Fähigkeit) und des ‚Zusammenlebens mit anderen Spezies‘ (Fähigkeit 8) *durch* die Beschäftigung mit konkreten Lebenssituationen und Erfahrungen geändert: Beide haben an Bedeutung gewonnen, das Zusammenleben mit anderen Spezies wurde sogar überhaupt erst später hinzugefügt (WHD, 156f., ausführlich in PPIF). Weiterhin bezieht sich die Offenheit in gewisser Weise auch auf Anregungen von anderen Theorien, was insbesondere der Wandel zum politischen Liberalismus veranschaulicht, den sie in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit Rawls’ theoretischen Annahmen vollzieht (Kap. 2.5.2, systematisch kann man das am ehesten im Überlegungsgleichgewicht verorten: Kap. 2.6.2). Grundsätzlich möchte Nussbaum ihre Überlegungen zum Fähigkeitenansatz dementsprechend als *work in progress* verstanden wissen (AACM, 103).

Nussbaum nennt gute Gründe für die Notwendigkeit einer praxisbezogenen Theorie, in der die Offenheit gegenüber Veränderungen systematisch verankert ist. Gerade mit Blick auf die Universalismusdebatte scheint das prinzipiell sinnvoll zu sein, da sowohl der (fehlende) Praxisbezug als auch die (fehlende) Offenheit häufig Gegenstand von feministischen wie auch interkulturellen Einwänden sind (Kap. 3.3.1). Allerdings kennzeichnet Nussbaum oft nicht klar, worin ihre aktuelle Position besteht und wo Veränderungen erfolgt sind (vgl. Kap. 2.4.2 und 2.5.2). Das macht es nicht nur schwierig, diese Veränderungen und die bean-

59 Im Rahmen ihrer religionspolitischen Erörterungen erfolgt dann vor allem ein Fokus auf die USA (Kap. 4.3.1, 4.4 und Kap. 5.3).

spruchte Offenheit (an)zuerkennen, es führt auch dazu, dass man mitunter Inkonsistenzen unterstellt, wo möglicherweise einfach ein Wandel vorliegt (siehe dazu auch Kap. 6.2). Eine ausdrücklichere Markierung wäre insofern hilfreich für die Beurteilung der Plausibilität ihres Ansatzes.

Es stellt sich aber auch grundsätzlich die Frage, wie gut es Nussbaum mit ihrem Ansatz gelingt, die Anforderung einer praxisbezogenen und offenen Theorie zu erfüllen. Insbesondere ist zu überlegen, als wie offen er angesichts der Festlegung auf eine objektive Fähigkeitenliste gelten kann. So könnte man fragen, ob nicht die Auswahl der Praxisbezüge derart stark von der Theorie bestimmt wird, dass eine Veränderung durch sie nahezu ausgeschlossen ist – eine Überlegung, die in den folgenden beiden Abschnitten weiter verfolgt wird. Darüber hinaus deuten ihre Überlegungen zur praxisbezogenen Theorie mehr noch an, dass sie sich gegenüber bestimmten theoretischen Anregungen verschließt. Das scheint vor allem in Bezug auf postmoderne Ansätze der Fall zu sein, die sie als praxisfern kategorisch (und vor allem in PP sehr polemisch) ablehnt (diese Ablehnung zeigt sich auch in ihrer Kritik des Kulturrelativismus: Kap. 2.7.3). Auf diese Weise wird sie aber nicht nur der Vielfalt solcher Positionen nicht gerecht, sondern sie schließt zudem aus, dass von diesen Ansätzen sinnvolle Anregungen ausgehen könnten. Ich werde in der Diskussion noch erörtern, dass und inwiefern Nussbaum dadurch wichtige Anregungen übersieht oder nicht ernst nimmt (Kap. 3.3).

2.6.2 Die holistische Begründung: Überlegungsgleichgewicht und Narration

Ausgehend von der grundlegenden Forderung einer praxisbezogenen universalen Theorie plädiert Nussbaum dafür, dass die Begründung des Fähigkeitsansatzes *holistisch* erfolgen soll (FJ, 355). Die zentrale Begründungsfigur dafür ist das Überlegungsgleichgewicht, mit dem sie erneut an Rawls anknüpft (mehr als er hebt sie dabei jedoch auch die Verwurzelung dessen bei Aristoteles hervor: CC, 77, vgl. Rawls 1999a, 51).⁶⁰ Demnach sollen in einem Prozess des wechselseitigen Abgleichens theoretische Positionen und Urteile bzw. Intuitionen⁶¹ gegeneinander getestet und, wo notwendig, modifiziert (bzw. zurückgewiesen) werden

60 In Rawls 2005 fällt der Verweis auf Aristoteles ganz weg.

61 Hier zeigt sich ein Unterschied zu Rawls: Während er die Bedeutung von Intuitionen in diesem Verfahren kritisch beurteilt, bezieht sich Nussbaum positiv auf sie – und unterstellt, dass seine Konzeption letztlich ebenso stark wie ihre auf Intuitionen aufbaue. Siehe für ihre Begründung dessen: FJ Kap. 3.viii.

(HD, 358). Nichts dürfe (entsprechend des Anspruchs der Offenheit) von vornherein als unveränderbar gelten (FJ, 353).

„We hope, over time, to achieve consistency and fit in our judgements taken as a whole, modifying particular judgements when this seems required by a theoretical conception that seems in other respects powerful, but modifying or rejecting the theoretical conception when that has failed to fit the most secure of our moral intuitions.“ (WHD, 102)

Damit verbunden ist die Idee einer sokratischen Untersuchung der grundlegenden ethischen Intuitionen. Diese fordert, dass „wir unsere moralischen Urteile und Intuitionen untersuchen und uns fragen, welche von ihnen die ‚tiefsten und grundlegendsten‘ sind“ (FJ, 352). Für die einzelnen Bürger und Bürgerinnen heißt das laut Nussbaum, dass jede und jeder in Auseinandersetzung mit verschiedenen Intuitionen und Theorien die eigenen Urteile und Intuitionen kritisch erforschen soll, um dann zu einer stabilen Position zu kommen, die sowohl mit den Urteilen als auch mit den theoretischen Prinzipien zusammenpasst (CC, 78). Aus der Perspektive der Theoriebildung bedeutet das wiederum, dass man zeigen muss, wie gut die theoretischen Annahmen ethische Intuitionen einfangen (CC, 78). Dementsprechend bittet Nussbaum genau aus dieser Perspektive heraus nun ihre Leserinnen und Leser, zu überlegen, was Menschenwürde bedeutet und was ein menschenwürdiges Leben verlangt – und sie nimmt an, dass die dabei auftauchenden Intuitionen große Übereinstimmung mit ihrer Liste aufweisen (CC, 78f., siehe auch unten: 2.6.3). Davon ausgehend müsse dann als nächstes gezeigt werden, dass und inwiefern ihre Theorie dies besser aufgreift und konzeptionalisiert als andere Theorien (CC, 79). (Dass diese Aufgabe einen wesentlichen Teil ihrer Argumentation darstellt, ist in der bisherigen Darstellung bereits deutlich geworden, siehe v.a. Kap. 2.3.3).

In diesem Prozess der Begründung und des Abwägens kommt Nussbaum zufolge neben den Urteilen und den theoretischen Prinzipien auch der Vorstellungskraft (imagination) eine wichtige Bedeutung zu. Es sei wesentlich für die Erforschung der Intuitionen, sich verschiedene Lebenssituationen vorstellen zu können (FJ, 353) und sich dabei in andere Menschen hineinzufühlen, mit ihnen mitzufühlen (sympathetic imagining, FJ, 355).⁶²

62 Auch darin unterscheidet sie sich von Rawls, bei dem dies keine Rolle spielt – ihres Erachtens aber spielen sollte, da er für die Begründung seines Urzustandes ebenfalls an die Vorstellungskraft appelliere (FJ, 353).

Diese Vorstellung fremder Lebenssituationen stellt nun auch einen ausdrücklichen Praxisbezug her, sie setzt laut Nussbaum nämlich eine Kenntnis empirischer Daten wie Statistiken und historische und soziologische Studien voraus (OHVV, 201). Dennoch komme solchen Daten, wie oben angesprochen, nur begrenzte Bedeutung zu – entscheidend sei, dass man einen Zugang zu ihnen gewinnt, und dies geschehe vor allem über erzählte Erfahrungen: Narrationen. „Narratives help [...] readers focus on a wider range of problems and issues, and also cultivate the imagination“ (CC, 81, zur Idee der ‚Kultivierung‘ bzw. Erziehung siehe Kap. 2.8). Narrationen ermöglichen nicht nur besser das Hineinfließen in die Lebenswelten anderer Menschen mit ihren Problemen und Bedürfnissen, sie könnten durch ihre Komplexität im Unterschied beispielsweise zu Statistiken die Pluralität der für das gute Leben wichtigen Aspekte und die Verbundenheit verschiedener Problematiken nahebringen (OHVV, 202). Neben den Geschichten reeller Personen tragen Nussbaum zufolge fiktive Erzählungen ebenfalls zur Entwicklung der Vorstellungskraft bei. Sie schreibt daher auch Literatur eine gewisse Rolle für die politische Konzeption zu (OHVV, 203).⁶³

In den meisten ihrer Texte erzählt Nussbaum daher an der ein oder anderen Stelle vom Schicksal einzelner Personen oder auch von ihren eigenen Erfahrungen. So schildert sie beispielsweise konkrete Lebenssituationen von Personen mit Behinderung, um begreiflich zu machen, dass ihnen die Grundbefähigung ermöglicht werden sollte (CPCD, FJ). Und um ihr Plädoyer für Gewissensfreiheit zu unterstreichen, flicht sie mehrfach ihre persönlichen Erfahrungen mit Religion ein (siehe dazu ausführlich Kap. 4.5). Im Zusammenhang der Begründung des universalen Anspruchs der Fähigkeitenliste erzählt Nussbaum besonders häufig von Vasanti und Jayamma (vgl. z.B. CC, WW, WHD), zwei indischen Frauen, die sie bei einem ihrer Aufenthalte in Indien kennengelernt hat. Ausführlich schildert sie, wie die beiden Frauen aussehen, welchen Hintergrund sie haben (ihre Kaste, ihr Einkommen, ihre Familienverhältnisse) und auch welche Schwierigkeiten ihre Lebenssituationen bergen, nicht zuletzt aufgrund der (zwar nicht formalen, aber doch praktischen) Diskriminierung von Frauen in Indien. Sie will ihren Lesern und Leserinnen damit zweierlei nahebringen: Zum einen möchte sie anschaulich machen, dass sich die Lebenssituationen dieser zwei Frauen vermutlich in vielem von denen der Leserin unterscheiden, dass sie aber doch in wesentlichen Hinsichten und in den grundlegenden Bedürfnissen sehr

63 Nussbaum beschäftigt sich sehr ausführlich mit dem Zusammenhang von Literatur und Ethik (z.B. LK, PJ). Im Zusammenhang ihrer Begründung der universalen – minimalen – politischen Konzeption spielt das aber nur sehr am Rande (eben im Sinne einer heuristischen und erzieherischen Funktion) eine Rolle.

ähnlich sind – und das könne man erst begreifen, wenn man sich diese Lebenssituationen in ihrem Kontext genauer anschaut. Erst wenn man im Einzelnen berücksichtige, was es für Jayamma bedeutet, in einer Stadt zu wohnen und nicht auf dem Land, zu einer niedrigen, aber nicht der niedrigsten Kaste zu gehören usw., erst dann könne man ihre Schwierigkeiten und ihre Bedürfnisse verstehen. Zum anderen wird Nussbaum zufolge an diesen Schicksalen deutlich, dass ein universaler Maßstab notwendig ist, mit dem man gegen geschlechtsspezifische Diskriminierung vorgehen kann, und dass man auf die gleiche Befähigung zielen sollte, da das bloße Formulieren von Rechten oft nicht ausreicht (siehe dazu ausführlich Kap. 2.9).

Narrationen solcher Art misst Nussbaum einen großen Einfluss auf die Begründung ihres Ansatzes bei, weil sie die Überzeugungskraft von Argumenten unterstrichen und die Anerkennung von politischen Prinzipien stärkten. Dennoch weist sie darauf hin, dass sie keine eigene Begründungsfunktion hätten. Sie reagiert damit auf einen Einwand von Susan Moller Okin, die ihr vorwirft, dass die Geschichten die Fähigkeiten nicht begründen könnten, da in ihnen nicht alle Aspekte der Fähigkeitenliste klar hervortreten würden (OHVV, 202, vgl. Okin 2003, 293). Nussbaum stimmt dem insoweit zu, als Narrationen tatsächlich keine genuin begründende Funktion einnehmen sollten. Darum gehe es ihr aber auch nicht, sie wolle vielmehr die heuristische und erzieherische Funktion von Narrationen einbinden und nutzen (OHVV, 202f.). Wenn sie an mancher Stelle selbst von einer „narrativen Methode“ redet (WHD, 15), beziehe sich das ausschließlich auf diesen Bildungsaspekt (OHVV, 202). Okins Kritik laufe daher ins Leere.

Nussbaums holistische Methode stützt sich also maßgeblich auf das Überlegungsgleichgewicht, fordert aber, dabei die einführende Vorstellungskraft ausdrücklich einzubeziehen. Und dafür möchte sie nicht zuletzt Narrationen in ihrer heuristischen und erzieherischen Funktion nutzen.⁶⁴ Es scheint durchaus plausibel, dass mit einer solchen Methode eine praxisbezogene und offene Theorie begründet werden kann. Sinnvoll ist insbesondere die (ihren Annahmen über den Menschen entsprechende) Intention, durch die Integration von Narrationen Bedürfnisse und Emotionen einzubeziehen (vgl. Kap. 2.2.3) – dafür sprechen eine Reihe von entsprechenden Argumenten im Kontext der Universalismus- und der

64 An anderer Stelle scheint es so, dass auch das Überlegungsgleichgewicht allein für Nussbaum schon als holistische Methode gilt (HD, 368). Es ist meines Erachtens alles in allem aber treffender, diese Bezeichnung für den ausdrücklichen Einbezug der Vorstellungskraft in dieses Vorgehen zu verwenden (wie in FJ).

Säkularismusdebatte. Oft wird nämlich (meist gegen liberale Theorien) eingewandt, dass Erfahrungen und Emotionen stärker in die Begründung einbezogen werden sollten, als es in vielen Ansätzen der Fall ist, da die „motivierende [...] Kraft rational-argumentativ vorgetragener Gründe“ beschränkt sei (so z.B. Joas 2011, 171 FN 16). Nussbaums Vorgehen trägt diesem Einwand in gewisser Weise Rechnung, es ist jedoch fraglich, ob sie ihn mit der ausschließlich heuristischen (und erzieherischen) Funktion von Narrationen tatsächlich entkräften kann (Kap. 3.2 und Kap. 5.2).

In Anknüpfung an den vorangegangenen Abschnitt ist außerdem zu überlegen, ob Nussbaum mit der im Überlegungsgleichgewicht angelegten Offenheit weit genug geht. Die damit verknüpfte sokratische Methode etwa legt den Verdacht nahe, dass der Rekurs auf Urteile so stark von der Theorie gesteuert wird, dass nur eine Bestätigung von bereits feststehenden theoretischen Annahmen möglich ist (vgl. Gutschker 2002, 435). Nussbaum selbst spricht davon, dass eine bestimmte Fragerichtung verfolgt wird, die zu dem Ergebnis der Notwendigkeit der Befähigung führen soll – und auch die ausgewählten Narrationen dienen ebenso diesem Zweck. Das scheint zwar auf gewisse Weise legitim, insofern ihr Anliegen schließlich die Begründung ihrer Theorie ist; dennoch stellt sich die Frage, ob und wie es gelingen könnte, noch offener gegenüber anderen Sichtweisen zu sein (vgl. Kap 2.6.1). Die folgende Erörterung der konkreten Begründung der Fähigkeitenliste macht dies noch deutlicher.

2.6.3 Die Begründung der Fähigkeitenliste

Das Charakteristikum von Nussbaums Ansatz ist eine Liste von zehn Fähigkeiten. An ihr konkretisieren sich die Annahmen zur holistischen Begründung einer praxisbezogenen und offenen Theorie. Am Beginn steht hier die Frage, was als zentral für gutes menschliches Leben zu betrachten ist und welche Fähigkeiten politisch ermöglicht werden sollten, um den gleichen Respekt jedes Menschen zu gewähren: „What opportunities are entailed by the idea of a life worthy of human dignity?“ (CER, 25) Im Sinne des Überlegungsgleichgewichts soll diese Frage durch eine Erforschung der Intuitionen und Urteile und ihres Abgleichs mit dem theoretischen Vorschlag beantwortet werden. Dafür werden gemäß der sokratischen Methode die Gesprächspartnerinnen und -partner aufgefordert, darüber nachzudenken, was es bedeutet, Menschenwürde zu haben und gemäß der Menschenwürde zu leben (CC, 78). Zur Schärfung und Sensibilisierung der Intuitionen in diesem Prozess zieht Nussbaum konkrete Erfahrungen der Praxis, wie die Begegnung mit Vasanti und Jayamma, hinzu, die auf allgemeinemenschliche Bedürfnisse und Probleme aufmerksam machen (CC, 80, vgl. Kap. 2.6.2). Dabei

ist es ihr Anspruch, zu zeigen, dass jeder Aspekt der Fähigkeitenliste für ein gutes menschliches Leben grundlegend ist: „In each case, an intuitive argument must be made that a life without a sufficient level of each of these entitlements is a life so reduced that it is not compatible with human dignity.“ (FJ, 278f.)⁶⁵

Dabei handelt es sich, wie Nussbaum hervorhebt, um ein evaluatives Vorgehen. Das heißt, dass der Bezugspunkt in diesem Begründungsprozess ausschließlich interne, evaluative Aussagen über gutes menschliches Leben sind (wobei ausdrücklich sowohl ihre eigenen Überzeugungen als auch jene der anderen Bürger und Bürgerinnen berücksichtigt würden: WHD, 102). Fakten, das heißt (vermeintlich) wertfreie Aussagen über die menschliche Natur, wie biologische oder psychologische Theorien sie zu treffen beanspruchen, seien dafür nur von begrenzter Relevanz (AACM, 118, vgl. Kap. 2.6.1). Da das Ziel sei, herauszufinden, was wichtig für ein gutes menschliches Leben ist, müssten ethisch evaluative Annahmen im Zentrum stehen, die Aussagen darüber implizieren, *welche* Fähigkeiten relevant sind (FJ, 366, vgl. Kap. 2.3.2: eben darum erachtet sie eine Liste für notwendig, die festlegt, welche Fähigkeiten wichtig sind): „[T]he fundamental judgments in question are evaluative and [...] the concept of the human being is in that sense a thoroughly evaluative concept.“ (AACM, 119)⁶⁶

Das Ergebnis eines solchen Erforschungs- und Abwägungsprozesses sei, dass eine universale theoretische Grundlage politischen Handelns notwendig ist: „[I]t seems reasonable for people to agree on a single set of fundamental constitutional entitlements that provide the underpinning for many different ways of life, entitlements that seem to inhere in the idea of human dignity.“ (FJ, 182) Mehr noch nimmt Nussbaum an, dass genau jene zehn Aspekte, die sie in der Fähigkeitenliste aufnimmt, den Intuitionen darüber entsprechen, was grundlegend für gutes menschliches Leben ist. Hier zeigt sich ein gewisser Gleichheitsoptimismus, den sie tiefergehend so begründet, dass alle Menschen grundlegende Bedürfnisse teilen oder dass diese Bedürfnisse zumindest von allen einsehbar seien: „[H]uman need is a relatively stable matter, and thus there is some hope

65 Vgl. ASD, 49-56, wo sie für jeden einzelnen Aspekt der Liste erläutert, inwiefern dieser auf gemeinsamen Intuitionen beruhe.

66 Sehr ausführlich erörtert Nussbaum das in AHN, wo sie auch von einer internen, evaluativen Methode spricht. Sie grenzt diese zum einen gegen den Bezug auf ‚externe‘ Annahmen über das menschliche Wesen ab, die einen außermenschlichen Standpunkt behaupten und zum anderen gegen ‚interne‘ Aussagen, die sich wertfrei geben, wie biologische oder psychologische Aussagen. Nicht zuletzt geht es ihr darum zu zeigen, dass dies auch Aristoteles’ Vorgehen gewesen sei und der Bezug auf ihn in dieser Hinsicht nicht problematisch ist wie einige nahelegen.

that we can give an account of basic human needs that will remain a reasonably constant one over time“ (FJ, 278).

Die Annahme, dass der Liste alle (,vernünftigen‘) Menschen zustimmen können, impliziert jedoch nicht die Forderung, dass die zentralen Bedürfnisse und Fähigkeiten ein für allemal in einer Liste festgelegt werden sollten. Vielmehr weist Nussbaum im Sinne der Annahme der Offenheit ausdrücklich darauf hin, dass die Fähigkeitenliste kein ultimatives und unveränderbares Ergebnis darstelle, sondern als offen (*open-ended*) (FJ, 76) und als Vorschlag zu verstehen sei (WHD, 77). Weiterhin stellt sie mit Blick auf die Pluralität von Vorstellungen vom Guten klar, dass die Liste nicht als eine Theorie über die menschliche Natur an sich und als Vorgabe der wichtigsten Aspekte jedes guten menschlichen Lebens verstanden werden solle – ihr Anspruch beschränke sich darauf, dass es sich um eine für politische Zwecke sinnvolle und als politische Grundlage notwendige politische Bestimmung menschlicher Grundbedürfnisse handele (CC, 28). Die so begründete Fähigkeitenliste könne dann als freistehend und als Gegenstand eines überlappenden Konsenses betrachtet werden, sie beruhe auf einer Art freistehender reflektierter Intuition (FJ, 279).

Mit Blick auf diesen Punkt scheint nun eine erneute, von Nussbaum aber nicht benannte, Verlagerung der Schwerpunktsetzung stattzufinden, die angesprochen werden muss: In früheren Texten kann man sie so verstehen, dass sie die Liste direkt aus den Selbstbeschreibungen und Geschichten bzw. aus dem Ergebnis eines (öffentlichen) Diskurses ableitet. In diesem Sinn lässt sich etwa ihre an Aristoteles geknüpfte Annahme in ASD lesen, dass die „Konzeption [...] das Ergebnis eines Prozesses der Selbstinterpretation und Selbstvergewisserung“ sei (ASD, 46, vgl. die ähnliche Beschreibung in AHN⁶⁷). Und für eine starke Rolle des Diskurses spricht folgende Aussage: „Die Beteiligten werden mit einem Katalog von Möglichkeiten bekannt gemacht und zu einem Dialog darüber aufgefordert – und nach einem kreativen Prozeß des Nachdenkens werden sie gefragt, wofür sie sich entscheiden würden.“ (ASD, 76) Auch in WHD redet Nussbaum teilweise noch davon, dass die Fähigkeitenliste als „Ergebnis jahrelanger interkultureller Diskussion“ zu betrachten sei (WHD, 76). Dementsprechend meint z.B. Dirk Jörke, dass es Nussbaum um ein „Programm eines kulturübergreifenden Vergleiches menschlicher Selbstbeschreibungen“ gehe (Jörke

67 „[W]hat is proposed here is a scrutiny that seeks out, among our evaluative judgments, the ones that are the deepest and the most indispensable, the ones that lie at the heart of the ways in which human beings over time have defined themselves to themselves through the play of the story-making imagination and in countless other activities of self-expression and self-perpetuation.“ (AHN, 123)

2005, 137), und Christoph Menke und Arnd Pollmann kommen zu der Einschätzung, es handle sich um ein hermeneutisches Konzept (Menke/Pollmann 2007, 90, vgl. zudem Okins Urteil, die Begründung selbst erfolge über Narrationen: Kap. 2.6.2). Dies alles passt aber nicht dazu, dass Nussbaum zunehmend betont, die maßgebliche Begründungsleistung liege in den freistehenden Intuitionen. Denn wie beschrieben ist damit verknüpft, dass sie allem anderen nur noch hin-führende und plausibilisierende bzw. erzieherische Bedeutung zugesteht. Das gilt ausdrücklich für Narrationen (siehe oben), lässt sich hier aber verallgemeinern. Der Diskurs über Urteile etwa scheint durchaus weiterhin wichtig, sein Ergebnis kann jedoch nicht als Begründung zählen. Es geht zwar weiter darum, Bedürfnisse und Vorstellungen auf diese Weise einzubeziehen, die vorrangige Rolle kommt aber der objektiven (freistehenden) Begründung zu (vgl. Kap. 2.3.2). Das lässt nicht zuletzt einen Rückschluss auf die Funktion des überlap-penden Konsenses zu: Dieser hat nämlich folglich nur stabilisierende Bedeutung – eben weil die Übereinstimmung der politischen Konzeption mit den Vorstel-lungen der Einzelnen zu größerer Akzeptanz beiträgt (vgl. Kap. 2.5.1). Er hat aber keine eigene begründende Funktion. Dafür spricht auch folgende Aussage Nussbaums: „We want principles that will be stable over time, and this means that they cannot simply be a set of agreements on particulars.“ (PO, 899)

Erklären lässt sich diese Verschiebung mit dem Wandel zum politischen Li-beralismus, denn die politische Konzeption kann eben nur dann als freistehend gelten, wenn ihre Begründung nicht (zumindest nicht direkt) aus bestimmten partikularen Geschichten oder (notwendig begrenzten) Diskursen erfolgt (dass Nussbaum diese Entwicklung in ihrer Methode nicht ausdrücklich selbst be-nennt, spricht nicht gegen diese Einschätzung, da sie viele Entwicklungen nicht markiert, vgl. Kap. 2.6.1).

Nussbaums Begründung der Fähigkeitenliste macht noch einmal deutlicher, wie sie die Idee der holistischen Methode versteht und wo ihre Vorteile und Schwierigkeiten liegen: Nussbaums These ist, dass der Prozess des Überlegungsgleichgewichts zu einem freistehenden Ergebnis führt. Da die Fähigkeitenliste Ergeb-nis eines solchen Prozesses sei, könne sie daher als freistehend betrachtet wer-den. Zugleich werde sie der Anforderung der Praxisbezogenheit gerecht, insofern die in den Prozess einbezogenen Intuitionen durch Geschichten für ver-schiedene Lebenssituationen von Menschen sensibilisiert werden. Außerdem sei die Liste aufgrund der Unabgeschlossenheit dieses Prozesses offen für Verände-rungen.

Plausibel an dieser Methode ist in jedem Fall Nussbaums Bemühen, einen Praxisbezug herzustellen und Offenheit zu gewähren (siehe oben). Die Konkre-

tion dieser Methode in der Begründung der Fähigkeitenliste unterstreicht aber auch die bereits angesprochenen Schwierigkeiten: So muss noch einmal abgewogen und diskutiert werden, welche Begründungsfunktion Narrationen und dem öffentlichen Diskurs genau zukommen sollte, insbesondere, ob ihre Bedeutung größer sein sollte, wie es einige fordern (zur Diskussion um den öffentlichen Diskurs siehe Kap. 3.1, zur Rolle von Narrationen Kap. 3.2). Weiter muss dann überlegt werden, ob der Anspruch einer freistehenden Konzeption, der u.a. erfordert, Narrationen aus der Begründung auszuschließen, haltbar ist (Kap. 3.2 und 5.2). Diese Erwägungen führen schließlich zu der grundsätzlichen Überlegung, wie offen ihr Universalitätskonzept insgesamt ist und ob es noch offener gestaltet werden kann und sollte (Kap. 3.3).

Fazit

Nussbaum geht bei der Begründung des Fähigkeitenansatzes von der Überzeugung aus, dass politischem Handeln eine philosophische Theorie zugrunde gelegt werden sollte, die durch Praxisbezogenheit und Offenheit gekennzeichnet ist. Sie wählt daher zur Begründung ihrer Fähigkeitenliste eine holistische Methode, die wesentlich auf dem Überlegungsgleichgewicht, das heißt auf dem Abwägen zwischen Intuitionen bzw. Urteilen und theoretischen Überlegungen, beruht. Anders als Rawls betont sie dabei neben dem sokratischen Prozess die Bedeutung der einführenden Vorstellungskraft und schreibt Narrationen eine wichtige Rolle zu, da diese das Hineinfühlen in andere Personen und das Vorstellen von anderen Lebenssituationen ermöglichen. Die Fähigkeitenliste, so ihre maßgebliche These, lasse sich auf diese Weise begründen und könne – weil sie auf freistehenden Intuitionen beruhe – als freistehend betrachtet werden. Mit der Behauptung, dass die Liste von zehn zentralen Fähigkeiten für alle („vernünftigen“) Menschen intuitiv einsichtig sei, soll letztlich ihr universaler Anspruch begründet werden. (Die dabei vorausgesetzte Annahme, dass man auch interkulturell von entsprechenden Intuitionen ausgehen könne, werde ich im nächsten Kapitel erläutern: Kap. 2.7.3.)

Eine Stärke von Nussbaums Methode ist ihr Bemühen um eine offene Konzeption und um die Integration von Narrationen und Erfahrungen. Worin die Vorteile dessen bestehen, werde ich in der Diskussion noch genauer zeigen. Aufgegriffen und weitergedacht werden muss jedoch auch die kritische Überlegung, ob ihr Vorgehen diesem Bemühen genügend Rechnung trägt. Dies muss sowohl mit Blick auf solche Positionen diskutiert werden, die eine stärker am Diskurs ausgerichtete Begründung fordern, als auch in Bezug auf die Frage, ob die Idee der freistehenden Konzeption mit dem Anspruch der Offenheit verein-

bar ist. Nicht zuletzt ist zu prüfen, ob das Universalitätskonzept an sich noch offener gestaltet werden kann.

2.7 GRUNDBEFÄHIGUNG ALS GLOBAL-UNIVERSALE, INTERKULTURELLE NORM

Wenn Nussbaum von Universalität spricht, impliziert das nicht zuletzt den Anspruch auf globale Geltung, die Fähigkeitenliste sei also ein globaler Maßstab. Diese globale Ausrichtung ist schon in der Entstehung des Fähigkeitenansatzes im entwicklungspolitischen Kontext (vgl. Kap. 2.1) angelegt, denn hier geht es gerade um die Frage, welches politische Handeln universal eingefordert werden kann und welche übernationalen Pflichten für das Wohl aller Menschen bestehen. In diesem Kapitel werde ich Nussbaums Plädoyer für die universale Geltung bestimmter Normen (konkret: der Fähigkeitenliste) genauer erläutern (2.7.1). Damit verbunden ist zum einen die Frage, wem sie die Verantwortung für die Einhaltung dieser Normen zuschreibt (2.7.2) und zum anderen, wie sie den Anspruch auf Universalität angesichts von kultureller Diversität rechtfertigt (2.7.3).

2.7.1 Die Notwendigkeit globaler Reichweite

Nussbaum geht davon aus, dass jeder Mensch aufgrund seiner Würde und der Normativität der menschlichen Natur einen Anspruch auf gleichen Respekt hat. Dieser Anspruch gelte ungeachtet sonstiger Merkmale, anhand derer Menschen unterschieden werden. Ebenso wenig wie die Zuschreibung von ‚Geschlecht‘ oder ‚Rasse‘ könne ihn die Zugehörigkeit zu verschiedenen Staaten einschränken (Kap. 2.2.1). (Ähnlich wie in Bezug auf Frauen kennzeichnet Nussbaum auch dies ausdrücklich als eine Ausweitung des Gerechtigkeitsbereichs gegenüber Aristoteles: CC, 128.) Folglich müssten alle Menschen überall gleichermaßen respektiert, und das heißt grundlegend befähigt werden: „The capabilities approach is fully universal: the capabilities in question are important for each and every citizen, in each and every nation, and each is to be treated as an end.“ (WHD, 6) Der Fähigkeitenansatz zielt also auf globale Gerechtigkeit.⁶⁸

68 Man kann auch von einem Universalismus der Reichweite sprechen. Dieser zeichnet sich – im Unterschied zu einem formalen Universalismus – dadurch aus, dass sich die moralisch-universal formulierten Prinzipien nicht auf einen begrenzten Bereich beziehen, sondern auf die ganze Welt (vgl. für diese Unterscheidung O’Neill 1996, 26).

Eine zentrale Rolle für Nussbaums Argumentation für die Notwendigkeit globaler Gerechtigkeit spielt erneut die Abgrenzung zu Rawls als einflussreichem Vertreter der Vertragstheorie und prägendem Theoretiker des politischen Liberalismus. Ausführlich legt sie in FJ dar, dass sie seinen Umgang mit globaler Gerechtigkeit für eine der drei zentralen Schwächen seines Ansatzes hält⁶⁹ (FJ Kap. 4 und 5). Problematisch sei dabei nicht nur, dass er die Frage globaler Umverteilung ausblendet, sondern auch, dass er fordert, hierarchische Gesellschaften zu tolerieren (sofern sie Menschenrechte in – nur – minimaler Weise respektieren) (WLP, 286). Das widerspreche dem Grundprinzip des gleichen Respekts, da es Gruppen erlaube, die Ansprüche von Einzelpersonen einzuschränken. Es müsste aber immer, auch auf globaler Ebene, das Individuum und nicht die Gruppe im Zentrum stehen: „Personen sind immer Personen und eine Verletzung ist eine Verletzung, wo auch immer sie geschieht.“ (FJ, 253) Die Grundbefähigung jedes Menschen müsse als globale Norm verstanden werden: „[O]ur world is not a decent and minimally just world, unless we have secured the ten capabilities, up to an appropriate threshold level, to all the world’s people.“ (FJ, 281)

Dabei geht Nussbaum davon aus, dass das Konzept des politischen Liberalismus (vgl. Kap. 2.5) nicht wie bei Rawls auf Europa und Nordamerika zu beschränken ist, sondern auf globale Gerechtigkeit ausgeweitet werden kann und muss. Die maßgeblichen Bedingungen für die Geltung dieses Konzepts – eine Pluralität von umfassenden Lehren und die begründete Hoffnung, dass die normativen Konzepte des politischen Liberalismus, allem voran der gleiche Respekt für Personen, in dem Denken einer Gruppe angelegt seien – würden auch in vielen nicht-‚westlichen‘ Staaten gelten (PLG, 72). Eine Ausweitung des politischen Liberalismus sei daher gerechtfertigt und sinnvoll: „[T]he same issues that make political liberalism a normatively good position for a Western domestic society are also reasons present in every existing democratic state.“ (PLG, 72. In PLG legt sie diesen Gedankengang noch weitaus detaillierter dar, etwa auch in kritischer Auseinandersetzung mit der Bedeutung der historischen Entwicklung.)

Die Überzeugung, dass globale Gerechtigkeit im Theorierahmen des politischen Liberalismus konzipiert werden sollte, geht weiterhin mit einer Abgrenzung zum Konzept des Kosmopolitanismus einher. Denn wenngleich auf den ersten Blick große Parallelen zwischen diesem und Nussbaums Ansatz bestehen, unterschieden sie sich doch wesentlich darin, dass der Kosmopolitanismus eine

69 Als zwei weitere Schwächen diskutiert sie in FJ Rawls’ Umgang mit Menschen mit Behinderung und mit nicht-menschlichen Tieren.

umfassende ethische Doktrin beinhalte (CER, 34f.). Dies zeige sich in seiner Forderung, jeder Mensch solle sich zuerst gegenüber der gesamten Menschheit verpflichtet fühlen (statt gegenüber Staaten oder Religionen o.ä.). Eine solche Forderung könne von religiösen Menschen, die ihre erste Pflicht gegenüber Gott sehen, nicht akzeptiert werden und biete daher keine gute Grundlage für einen Ansatz globaler Gerechtigkeit (CC, 92). Der Fähigkeitsansatz erhebe (als politische Konzeption) keine vergleichbaren Forderungen. Ihn als Kosmopolitanismus zu charakterisieren weist Nussbaum dementsprechend als ein „ernstes Missverständnis [ihrer] politischen Ansichten“ zurück (CC, 92).⁷⁰ Dass sie sich in einigen ihrer Texte affirmativ mit dem Kosmopolitanismus auseinandersetzt (CT, PC), widerspreche dem nicht, da es sich dort um Überlegungen handele, die Teil ihrer umfassenden und damit über den Fähigkeitsansatz hinausreichenden ethischen Doktrin seien (CAEC, 125).

Nussbaums Definition des Kosmopolitanismus und ihre damit verbundene Abgrenzung sind sicher nur bedingt überzeugend. Man kann sie teilweise wohl darauf zurückzuführen, dass sie selbst in einem älteren Text eine Forderung nach einem umfassenden Kosmopolitanismus gestellt hat, nämlich in einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Patriotismus in den USA (PC, 6) – gegen die sie sich nun abgrenzen will.⁷¹ Angesichts der Vielfalt kosmopolitischer Ansätze erscheint ihre Definition aber verengt. Sinnvoller dürfte es sein, sie weiter zu fassen, etwa als die Idee, dass Menschen unabhängig von ihrer Staatszugehörigkeit Teil einer einzigen Gemeinschaft sind (vgl. Kleingeld/Brown 2009). Dann könnte man auch Nussbaums Konzeption durchaus wieder dazu zählen.

Unabhängig von der genauen Verhältnisbestimmung zum Kosmopolitanismus kann man insgesamt festhalten, dass Nussbaum mit ihrer Forderung globaler Gerechtigkeit eine wichtige Diskussion der politischen Philosophie aufgreift. Viele Theorien haben sich in den vergangenen Jahren (aus unterschiedlichen Perspektiven) um die Begründung eines global-ethischen Ansatzes bemüht (z.B. O’Neill 2000, Pogge 2002a, vgl. auch Brooks 2012). Sie stehen jedoch einer Reihe von Herausforderungen gegenüber, die beantwortet werden müssen. Unter

70 Eine solche Einordnung findet sich etwa bei Antweiler 2011.

71 Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass sie ihre Position zum Patriotismus in einem späteren Text wieder relativiert und die positiven Aspekte eines gut verstandenen Patriotismus herausstellt (TP, 218). Hier wird zugleich noch einmal besonders deutlich, dass Nussbaum Entwicklungen in ihrer Theorie nicht konsequent benennt: Während sie in einem TP entsprechenden Vortrag zu Beginn auf den Wandel gegenüber ihrer früheren Position hinweist (TPV), spricht sie dies in der schriftlichen Form nicht an (TP).

anderem ist zu klären, wem dabei Pflichten und Verantwortung zufallen und wie global-universale Normen angesichts von kultureller Diversität gerechtfertigt werden können.

2.7.2 Globale Verantwortung für die Umsetzung der Grundbefähigung

Mit der Forderung global-universaler Normen ist wesentlich die Frage verknüpft, wer für ihre Umsetzung Verantwortung trägt. Den Ausgangspunkt für Nussbaums diesbezügliche Überlegungen bildet ihre These, dass der Anspruch auf Grundbefähigung auch dann besteht, wenn noch nicht geklärt ist, wer die daraus folgenden Pflichten erfüllen kann und muss: „Even before we can assign the duties to specific people or groups, the existence of an entitlement entails that there are such duties.“ (CC, 63) Das bedeutet nicht, dass sie die Frage der Verantwortung ausklammern würde – sie widmet sich ihr durchaus, ordnet sie aber gewissermaßen nach (siehe auch Kap. 2.9.1).

Als ersten Verantwortungsträger und Adressat der Pflichten betrachtet Nussbaum den Staat. Seine Aufgabe sei es, die Grundbefähigung für alle seine Bürgerinnen und Bürger zu gewähren (wenngleich dies davon zu unterscheiden ist, ihnen ein gutes Leben zu garantieren oder gar für ihr Glück verantwortlich zu sein – es geht gemäß der Grundidee des Fähigkeitenansatzes ausschließlich um die Ermöglichung: WHD, 81): „Domestically, those duties belong in the first instance to the nation’s basic political structure, which is responsible for distributing to all citizens an adequate threshold amount of all entitlements.“ (CC, 63f.) Das beruht wesentlich auf der Annahme, dass der – demokratische – Staat die am besten geeignete Einheit darstelle, um das menschliche Zusammenleben zu gestalten, insofern er als Ausdruck der freien Wahl von Menschen zu verstehen ist: „The state is seen as morally important because it is an expression of human choice and autonomy“ (FJ, 261f.).⁷² Sie verdeutlicht dies anhand des Vergleichs mit wirtschaftlichen Akteuren einerseits und der Idee eines Weltstaats andererseits: Bei beiden sei anzunehmen, dass sie nicht vergleichbar rechenschaftspflichtig sein und der Selbstbestimmung der Einzelnen entsprechen könnten

72 Damit einher geht ein bestimmtes Verständnis von Nationalstaaten als Gebilden, die durch gemeinsame Gesetze und Institutionen geeint werden (FJ, 258). Sie grenzt sich hier vor allem wieder von Rawls ab, der sich auf „Völker“ im Sinne einer gemeinsamen Gesinnung bezieht. Sie sieht darin die Gefahr der Homogenisierung und der abschließlichen Berücksichtigung der Stimmen der Mächtigen (FJ, 245, vgl. auch ihr Argument für die Diversität von Kulturen: Kap. 2.7.3).

(CC, 119f.). Einen Weltstaat lehnt sie außerdem auch deswegen ab, weil er Diversität nicht in dem Maß aufnehmen könne, wie es durch eine kontextbezogene Umsetzung in verschiedenen Staaten möglich sei (CC, 120). (Diese Abgrenzung hindert sie nicht daran, von Weltbürgern und Weltbürgerinnen zu sprechen, was sie darauf bezieht, dass Menschen überall grundlegende Ansprüche hätten. Die Pflicht ihrer Erfüllung sollte allerdings nicht bei einem Weltstaat, sondern bei anderen staatlichen und nicht-staatlichen Akteuren gesehen werden.)

In diesem Zusammenhang sei kurz auch Nussbaums ambivalente Einschätzung des Werts von Demokratie angesprochen: So plädiert sie einerseits dafür, dass nur ein solcher Staat als Ausdruck von menschlicher Freiheit gelten kann, der demokratisch legitimiert ist, womit sie Demokratie eine zentrale Bedeutung zuschreibt (CC, 179). Andererseits grenzt sie sich ausdrücklich von Ansätzen ab, die Demokratie zum primären oder gar alleinigen Orientierungswert erheben (CC, 179). Das sei nicht sinnvoll, da Demokratie allein ungenügend bestimmt sei, was sich etwa an der fortdauernden Diskriminierung von Frauen zeige: „When we think about violence against women, we see that democratic deliberation has done a bad job so far with this problem“ (WB, 179). Nicht zuletzt bestehe die Gefahr, dass Minderheiten durch Mehrheitsentscheidungen benachteiligt und nicht gleichermaßen respektiert werden (siehe dazu ihr Plädoyer für Ausgleichregelungen für religiöse Minderheiten: Kap. 4.4.2). In dieser Position zeigt sich noch einmal ihre Bestimmung des Verhältnisses vom Guten und Rechten: Aspekte des Rechten sind zwar grundsätzlich wichtig, sie müssen sich aber an Annahmen zum Guten orientieren, um dem gleichen Respekt zu dienen (vgl. Kap. 2.3.1).

Allerdings muss davon ausgegangen werden, dass nicht alle Staaten ihren Bürgerinnen und Bürgern die Grundbefähigung gewähren, etwa weil sie materiell nicht dazu in der Lage sind, die entsprechenden Unterstützungsleistungen bereitzustellen. Da die Grundbefähigung jedes Menschen trotzdem eine normative Forderung und ihr Fehlen ein Gerechtigkeitsproblem sei, müssten hier andere Akteure in die Pflicht genommen werden. Schließlich dürfe die Grundbefähigung nicht von der Staatszugehörigkeit abhängen – es sei „unhaltbar, dass grundlegende Chancen entscheidend durch den Zufall beeinflusst sein sollten, in einem statt in einem anderen Staat geboren zu sein“ (CC, 115). Darum kommen Nussbaum zufolge auch anderen Staaten Pflichten zu, es bestehe somit auch eine zwischenstaatliche Verantwortung. Diese impliziert vor allem die Pflicht reicherer Staaten, ärmere materiell zu unterstützen, wenn diese die Grundbefähigung allein

nicht verwirklichen können (CC, 64).⁷³ Diese Pflichten würden nicht zuletzt aus den Interdependenzen der Staaten erwachsen. Nussbaum macht zum einen auf den historischen Zusammenhang aufmerksam, dass „viele der Probleme ärmerer Staaten durch koloniale Ausbeutung verursacht wurden, da diese sie nämlich u.a. daran gehindert hat, sich zu industrialisieren, und sie ihrer natürlichen Ressourcen beraubt hat“ (CC, 115). Zum anderen verweist sie darauf, dass die reicheren Staaten durch die zu großen Teilen von ihnen kontrollierte Weltwirtschaft auch aktuell Vorteile gegenüber den ärmeren Staaten hätten (CC, 115f.). Eine globale Umverteilung durch Abgaben der reicheren Staaten sei daher angemessen und notwendig (ebd.).

Neben staatlichen Institutionen rückt Nussbaum zunehmend auch nicht-staatliche Akteure in den Blick. Während sie sich in älteren Texten darauf konzentriert, das Ziel für Staaten richtig zu verstehen (z.B. MF, 204), thematisiert sie in jüngeren Texten ausdrücklich die Pflichten anderer Akteure (FJ, 225, OHWV, 195 u.a.). Dazu gehören transnationale Akteure wie internationale und ökonomische Institutionen sowie Nicht-Regierungs-Organisationen und soziale Bewegungen. Da diese zunehmend an Einfluss auf die Politik und das Leben im Allgemeinen gewannen, trügen auch sie Verantwortung. Überhaupt müsse man die Verteilung der Pflichten immer wieder ändern, da sich die Welt ständig verändere: „[A]ny assignment of responsibilities should be provisional.“ (CC, 117)

Neben Staaten und transnationalen Akteuren könnten und sollten schließlich auch die Individuen Verantwortung übernehmen, da sie durch ihr Handeln, etwa durch Käufe, in die Weltwirtschaft involviert seien. Sie sollten beispielsweise eine globale Umverteilungspolitik unterstützen (CC, 116).

Nussbaum zufolge liegt die Hauptverantwortung also zwar bei Staaten, sie schreibt aber zunehmend auch transnationalen Akteuren und den einzelnen Bürgern und Bürgerinnen Verantwortung zu. Damit ist erneut eine Abgrenzung gegenüber utilitaristischen und vertragstheoretischen Ansätzen verbunden (vgl. Kap. 2.3.3). Den utilitaristischen Vorschlag, die Hauptverantwortung nicht bei staatlichen Institutionen, sondern bei den Einzelnen zu sehen (verbunden mit dem moralischen Appell, durch Spenden an Organisationen wie UNICEF Benachteiligte zu unterstützen) lehnt sie ab, da dieser neben Problemen der Koor-

73 Konkret hält sie den Vorschlag von 2 Prozent des Bruttoinlandsprodukts für sinnvoll, wengleich diese Festlegung natürlich willkürlich sei (FJ, 317). Dies übersteigt die diesbezüglichen Aufwendungen der meisten Staaten deutlich – Deutschland etwa hat 2015 nur 0,52 Prozent des Bruttonationaleinkommens für Entwicklungszusammenarbeit aufgewandt und die USA gar nur 0,17 Prozent (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2016).

dination und Effizienz die Gefahr berge, dass bestimmte Organisationen, die gegenüber den Bürgern und Bürgerinnen nicht so rechenschaftspflichtig sind wie demokratische Staaten, zu viel Macht erlangen (CC, 119). Vertragstheoretische Ansätze wiederum böten deswegen keine befriedigende Grundlage für globale Gerechtigkeit, weil sie mit ihren verengten Grundannahmen vom Menschen die globale Situation von asymmetrischer Macht nicht erfassen könnten (FJ, 22). Auch die Ansätze von Thomas Pogge und Charles Beitz, die sie sonst in Vielem für plausibel hält und mit denen sie einige Kritikpunkte an Rawls teilt, beurteilt sie demzufolge letztlich als unbefriedigend (FJ Kap. 4.vi).

Als Gegenstand der Verantwortung wurde bislang die materielle Unterstützung und Umverteilung (auf Seiten der Staaten) sowie die Forderung und Unterstützung einer entsprechenden Politik (auf Seiten der transnationalen Akteure und Individuen) genannt. Die globale Verantwortung umfasst bei Nussbaum aber noch einen weiteren Aspekt: Notwendig sei es außerdem, Kritik an Staaten zu üben, die grundlegende Fähigkeiten verletzen oder Verletzungen durch Dritte nicht konsequent unterbinden (beispielsweise wenn sie eine umfassende Lehre zur Staatsnorm erheben, siehe Kap. 4.4 zum Prinzip der Nicht-Etablierung.; oder wenn sie tolerieren, dass bestimmte, etwa religiöse, Gruppen die Grundbefähigung von Frauen einschränken, siehe Kap. 2.9.2). Nussbaum geht nicht konkret darauf ein, wem sie Verantwortung für solche Kritik zuschreibt, sie legt aber nahe, dass die internationale Gesellschaft diese Aufgabe übernehmen muss: „Most nations in the world today are unjust in one or more respects, and it is right for discussions in international society to argue that they are unjust and to hold up to them standards of full equality and dignity“ (FJ, 258). Letztlich muss man wohl davon ausgehen, dass allen der oben genannten Akteure diesbezüglich eine gewisse Pflicht zufällt (den Staaten und der internationalen Staatengemeinschaft, die dazu offiziell Position beziehen und öffentliche Kritik an den Verletzungen der Grundbefähigung durch Staaten üben sollen, den Einzelnen und transnationalen Akteuren wie Nicht-Regierungs-Organisationen, die entsprechenden Druck auf die Staaten ausüben oder sogar selbst Kritik äußern können; konkret könnte man beispielsweise an so etwas wie die [durchaus einflussreiche] Kritik an Korruption von der Nicht-Regierungs-Organisation *Transparency International* denken).

Dabei betont Nussbaum die Unterscheidung zwischen begründeter Kritik und Sanktionen sowie Interventionen (FJ Kap. 4.iv.). Gerechtfertigt (und notwendig) sei es, andere Staaten zu kritisieren und zu versuchen, sie von bestimmten Maßstäben zu überzeugen. Ihre Durchsetzung mittels ökonomischer Sanktio-

nen oder gar militärischer Interventionen könne damit jedoch nicht gerechtfertigt werden:

„I believe that good arguments can justify this list as a good basis for political principles all around the world. [...] Justification provides concerned parties with good reasons for promoting the approach in their nations and for working to embody it in international documents. But it is a totally different matter to countenance intervention with the affairs of a state that does not recognize or implement the goals of the approach.“ (CC, 111)

Als wesentliches Argument dafür, dass Sanktionen und Interventionen nicht gerechtfertigt seien, führt sie die Souveränität der Staaten an. Diese müsse respektiert werden, da Staaten, wie oben angesprochen, Ausdruck der freien Entscheidung und Selbstbestimmung ihrer Bürgerinnen und Bürger seien (FJ, 157). Man dürfe daher nur unter besonders schweren Umständen, wie anerkannten Verbrechen gegen die Menschlichkeit, etwa einem Genozid, Sanktionen verhängen. Und selbst dann könnte es noch strategisch unklug sein, sie anzuwenden (CC, 112).

Man könnte nun diskutieren, wie die Umsetzung solcher Pflichten genau geschehen soll. Dafür wären sowohl Nussbaums weitergehende Überlegungen zu globalen Institutionen (z.B. FJ Kap. 5.viii) zu bedenken als auch die Kritik daran (z.B., dass dies zu unkonkret sei: Robeyns 2009) und auch ihre eigene Bemerkung, dass es eine wichtige Aufgabe für die Weiterentwicklung des Fähigkeitenansatzes sei, die Verteilung der Pflichten ausführlicher auszuarbeiten (CC, 122). Da der Schwerpunkt meiner Untersuchung aber auf der Begründung der als universal beanspruchten grundlegenden Prinzipien liegt und Umsetzungsfragen dabei nur bedingt berücksichtigt werden können, möchte ich das an dieser Stelle nicht vertiefen. Mit Blick auf den Anspruch universaler Geltung ist vor allem wichtig, *dass* Nussbaum von überstaatlicher Verantwortung ausgeht und dass diese sich nicht auf eine materielle Unterstützung beschränkt, sondern auch die Notwendigkeit zu gegenseitiger Kritik einschließt. Dies wirft nämlich die Frage auf, ob nicht schon die Kritik selbst eine illegitime Verletzung der Selbstbestimmung ist, ein Einwand, der häufig mit Verweis auf die kulturelle Verschiedenheit von Staaten vorgebracht wird. Er ist mit der Unterstellung verbunden, dass globale Maßstäbe wie die Menschenrechte selbst kulturell verwurzelt und nicht universal sind. Dieser Einwand muss auch mit Blick auf die Fähigkeitsliste diskutiert werden.

2.7.3 Die interkulturelle Plausibilität des Fähigkeitsansatzes

Nussbaum setzt sich ausführlich mit der Vereinbarkeit von Universalitätsanspruch und der Verschiedenheit kultureller Traditionen auseinander. Damit erkennt sie die Bedeutung und die Herausforderungen der Debatte um interkulturelle Plausibilität an. Letztlich weist sie jedoch die meisten der gegen Universalität vorgebrachten Einwände und insbesondere den Verdacht des ‚westlichen‘ Werteimperialismus zurück (z.B. WHD, 7). Ihres Erachtens kann man für die Fähigkeitsliste durchaus Universalität beanspruchen.

Das heißt, einerseits geht Nussbaum davon aus, dass es grundsätzlich wichtig ist, kulturelle Differenzen in der Konzeptionalisierung universaler Normen zu berücksichtigen, da kulturelle Traditionen Menschen und ihre gesamte Lebensperspektive prägen (WHD, 31). Im Fähigkeitsansatz habe die Berücksichtigung der (auch) kulturell bedingten Vielfalt von Lebensperspektiven und Wertvorstellungen von Beginn an eine zentrale Rolle gespielt, was sich an der Auseinandersetzung mit anderen kulturellen Kontexten, insbesondere mit dem indischen, zeige (CC, 101). Um ihr Bemühen um ein Verständnis anderer Kontexte zu unterstreichen, streut sie in ihren Texten immer wieder Verweise auf diese Auseinandersetzung ein. Beispielsweise spricht sie schon im Vorwort von WHD an, dass sie viele Gespräche mit indischen Frauen geführt hat und sowohl mit der indischen Nicht-Regierungsorganisation *Self Employed Women's Association* (SEWA) als auch mit indischen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen im Austausch steht (vgl. WHD, xviii.).

Darüber hinaus erkennt Nussbaum auch die Schwierigkeit an, angesichts kultureller Verschiedenheit kulturübergreifend normative Fragen zu stellen. So könne „keine von uns verwendete Sprache [...] von Eigentümlichkeiten frei sein“ und es bestehe „in vielerlei Hinsicht die Gefahr der Fehlübersetzung, der Verständnislosigkeit sowie der übertriebenen Romantisierung des Fremden oder des übertriebenen Chauvinismus in Richtung des Vertrauten“ (KL, 188).

Zugleich nimmt Nussbaum andererseits durchaus an, dass minimale universale Normen begründet werden können. Möglich sei dies, weil einige grundlegende Aspekte menschlichen Lebens kulturübergreifend allen Menschen gemeinsam seien: „I believe, however, that the human personality has a structure that is at least to some extent independent of culture, powerfully though culture shapes it at every stage.“ (WHD, 155)

Sie wendet sich damit dezidiert gegen kulturrelativistische Kritik (z.B. CC Kap. 5, WHD Kap. 1.I und II). Interessant ist diesbezüglich besonders ihr Argument gegen den Einwand, man dürfe nicht die für eine Kultur plausiblen Normen

für eine andere Kultur geltend machen, wenn dort andere Normen dominieren – genauer, man dürfe nicht ‚westliche‘ Werte (wie Menschenrechte oder die Fähigkeitenliste) auf nicht-,westliche‘ Gesellschaften übertragen. Nussbaum hält solchen Überlegungen erstens entgegen, dass sie fälschlicherweise von monolithischen Kulturen ausgingen, während Kulturen tatsächlich doch *in sich divers* seien. Schließlich würden innerhalb von Kulturen verschiedene Ansichten vertreten und es gebe neben den dominanten Traditionen immer auch Gegentraditionen. In kulturrelativistischen Argumentationen werde das oft vernachlässigt: „[F]requently what passes for ‚the‘ tradition of a place is simply the view of the most powerful members of the culture, who have had more access to writing and political expression.“ (CC, 107)⁷⁴ Beispielsweise finde man in Kulturen, in denen Frauen traditionell nicht die gleichen Rechte zugesprochen werden wie Männern, auch (Gegen-)Traditionen weiblichen Ungehorsams (WHD, 42). In der universalismuskritischen Debatte werde nur auf diejenigen Stimmen rekurriert, die die menschenrechtlichen Normen ablehnen. Nussbaum plädiert dagegen dafür, die verschiedenen Stimmen zu berücksichtigen (CC, 107) und sie beruft sich in der Plausibilisierung ihres eigenen Ansatzes und ihrer Fähigkeitenliste auf genau solche Gegenstimmen. Zweitens seien Kulturen dynamisch, ihre Normen und Werte veränderten sich nicht zuletzt unter dem Einfluss von anderen kulturellen Traditionen (WHD, 48). Damit legt sie nahe, dass das externe Herantragen von Werten wie den Fähigkeiten nicht per se problematisch ist, sondern einem normalen Prozess des Wertaustauschs entspricht.

Mit Blick auf die Gegenüberstellung von Nicht-,Westen‘ und ‚Westen‘ impliziere dies, dass sich viele vermeintlich spezifisch ‚westliche‘ Ideen auch in anderen kulturellen Traditionen (zumindest in den Gegentraditionen) finden. In Indien etwa seien menschenrechtliche Ideen nicht vor allem als das Ergebnis von kolonialem Zwang zu betrachten, sondern im Gegenteil „als Werkzeug des Widerstandes gegen willkürliche Kolonialmächte“ (CC, 104). Ebenso falsch sei es, den ‚Westen‘ als monolithisch darzustellen, sei es, um einen ‚westlichen‘ Wert imperialismus zu kritisieren, oder um eine (implizite oder explizite) Überlegenheit ‚westlicher‘ Werte zu suggerieren (CW, 6).⁷⁵ Es sei daher nicht nur un-

74 Vgl. die parallele Argumentation Nussbaums in Bezug auf Religionen in Kap. 4.1.

75 Mit diesen Überlegungen ist außerdem ihre Ablehnung von Thesen über einen *clash of civilizations* verknüpft, da sie nicht von so gegensätzlichen Kulturen ausgeht (CW, 7 u.a.). Vgl. für eine ähnliche Argumentation auch Sen 2007. Eine interessante Gegenüberstellung von Samuel Huntingtons These eines solchen *clash* und Nussbaums Ansatz findet sich bei Winkler 2009b.

plausibel, die Idee universaler Normen grundlegend abzulehnen, sondern auch, menschenrechtliche Normen wie die Fähigkeiten als ‚westlich‘ zu diskreditieren.

Der Fähigkeitenansatz, so der Zielpunkt dieser Überlegungen, könne den universalen Anspruch mit der Anerkennung kultureller Differenzen vereinen, weil er eine Reihe von pluralisierenden und freiheitsermöglichenden Momenten umfasst. So sei die Liste offen für Veränderungen (OHVV, 197, vgl. Kap. 2.6), das heißt auch für solche, die im Sinne der interkulturellen Plausibilisierung notwendig erscheinen. Weiterhin würden kulturelle Differenzen darin berücksichtigt, dass die Normen nicht in einer bestimmten Vorstellung vom Guten begründet werden, was Menschen nach Kulturen und Religionen spalten würde, sondern freistehend gegenüber umfassenden Lehren sind (OHVV, 198, vgl. Kap. 2.5). Ferner beschränke sich die Fähigkeitenliste auf minimale allgemeine Normen, was es ermögliche, sie entsprechend der individuellen und gesellschaftlichen Besonderheiten unterschiedlich zu spezifizieren (OHVV, 197). Das werde zum einen in der zentralen Rolle von Freiheit in der Fähigkeitenliste deutlich sowie in der Unterscheidung von Fähigkeiten und Tätigkeiten, die es der Entscheidungsfreiheit der Einzelnen überlasse, welche Fähigkeiten sie für sich selbst umsetzen wollen (OHVV, 198, vgl. Kap. 2.4). Hinzu kommt mit Blick auf die globale Dimension zum anderen, dass die Staaten die Liste vor dem Hintergrund ihrer kulturellen Traditionen verschieden ausdeuten und demgemäß in politische Maßnahmen umsetzen können und sollen: „Within certain parameters it is perfectly appropriate that different nations should do this somewhat differently, taking their histories and special circumstances into account.“ (OHVV, 198, CC, 108)⁷⁶ Gegen den Vorwurf des Wertemperialismus weist Nussbaum zudem auf ihre Unterscheidung zwischen der universalen Begründung der Fähigkeitenliste und der (von ihr gerade nicht forcierten) Durchsetzung mittels Sanktionen hin (OHVV, 198, vgl. Kap. 2.7.2). Kulturelle Differenz werde so auf vielfältige Weise integriert, was gewähre, dass die Fähigkeitenliste interkulturell plausibilisiert werden könne.

Damit einher geht nun nicht zuletzt die Behauptung, dass ausgehend von einem solchen universalen Maßstab auch Kritik zwischen Kulturen möglich sei (WHD, 59). Nussbaum schränkt dies zum einen dahingehend ein, dass Kritik nicht

76 Nussbaum bezeichnet dies in älteren Texten auch als lokale Spezifikation in Unterscheidung zur pluralen Spezifikation, mit der sie die Ausgestaltungsmöglichkeiten der Individuen beschreibt (MF, 212f.). In späteren Texten spielen diese Bezeichnungen allerdings keine Rolle mehr.

gleichgesetzt werden dürfe mit Sanktionen (siehe oben). Zum anderen fordert sie, dass die Kritik nicht einseitig erfolgen darf, sondern dass die Kritisierenden sich in ihrer Kritik ebenso auf den eigenen Kontext richten und eigene Verstöße gegen den universalen Maßstab anerkennen müssen (FJ, 260). Dies vorausgesetzt sei die Kritik legitim – selbst wenn man selbst nicht fehlerfrei ist: „[I]t is perfectly possible to express criticism in the context of an acknowledgment of one’s own failure fully to live up to principles of justice.“ (FJ, 260, ausführlicher zu dem Aspekt der Selbstkritik siehe Kap. 4.3.2) Mehr noch sei solche Kritik aufgrund der Universalität der Normen notwendig (vgl. Kap. 2.7.2). Nussbaum verdeutlicht das in vielen ihrer Texte anhand der Notwendigkeit von Kritik an der Diskriminierung von Frauen durch bestimmte kulturelle Traditionen (JOC, WHD). Wenn davon auszugehen ist, dass die Grundbefähigung eine universale Norm darstellt, dann dürfe man nicht mit Verweis auf eine bestimmte kulturelle Tradition begründen, dass Frauen nicht in allen grundlegenden Hinsichten befähigt werden (siehe auch Kap. 2.9.2). Außerdem sei anzunehmen, dass auf diese Weise oft solche Stimmen (von Frauen) unterstützt werden, die in ihren Kulturen marginalisiert sind (entsprechend des Arguments der Diversität innerhalb von Kulturen). Problematisch seien folglich gerade die kulturell relativistischen Positionen (und nicht die von ihnen kritisierten universalistischen), da nicht nur ihre Einwände gegen die Möglichkeit universaler Maßstäbe nicht zuträfen, sondern sie der Notwendigkeit von Kritik gegenüber anderen Kulturen nicht Rechnung trügen.

„Insofar as it [the capabilities approach, C.M.] entails criticism of traditional culture, these women are already full of criticism; indeed, any framework that did not suggest criticism would not be adequate to capture what they want and aim for, and would hardly be an accurate description of the culture in which they live.“ (WHD, 109)

Es ist zunächst als positiv anzuerkennen, dass Nussbaum sich mit der Frage der interkulturellen Plausibilisierung so ausführlich auseinandersetzt und versucht, eine Antwort darauf zu geben. Überzeugend ist insbesondere ihr Hinweis auf die Heterogenität und Dynamik von Kulturen sowie ihre Kritik der Zuschreibung homogener Kategorien von ‚westlich‘ und nicht-‚westlich‘ (vgl. ähnlich Dhawan 2011). In den vergangenen Kapiteln habe ich bereits angedeutet, dass auch einige ihrer inhaltlichen Bestimmungen vielversprechend mit Blick auf die interkulturelle Debatte sind, etwa was ihren Umriss der menschlichen Natur und die damit verbundene Kritik an rationalistischen Ansätzen betrifft (vgl. Kap. 2.2.3). Da einige Aspekte jedoch sehr umstritten sind (z.B. ihr Fokus auf die individuelle Freiheit: Kap. 2.4.1), ist es notwendig, den Anspruch auf interkulturelle Geltung

noch ausführlicher zu diskutieren und abzuwägen, wie überzeugend ihre Zurückweisung einzelner inhaltlicher Einwände sowie des generellen Vorwurfs der Rückbindung an eine partikular ‚westliche‘ Perspektive ist (Kap. 3.2, vgl. zu diesem Vorwurf z.B. Gutschker 2002, 445). Überlegt werden muss ausgehend davon vor allem auch, wie legitim die Kritik an anderen kulturellen Praktiken ist bzw. wann genau sie gerechtfertigt ist und ob die von Nussbaum geforderte Selbstkritik von ihr selbst konsequent umgesetzt wird (Kap. 3.3). Nicht zuletzt muss ihre Skizze des kulturrelativistischen Gegners, den sie oftmals mit postmodernen Ansätzen gleichsetzt, kritisch hinterfragt werden (z.B. SSJ, 8), da sie damit erneut ein unzutreffend vereinfachtes Bild postmoderner Kritik zeichnet (vgl. Kap. 2.6.1), welches ihr die Rechtfertigung gibt, bestimmte Einwände nicht ernsthaft (genug) zu erwägen (vgl. Young 2001, siehe Kap. 3.3).

Fazit

Für Nussbaum ergibt sich die Forderung nach einer universal-globalen Geltung der Fähigkeitenliste direkt aus der Grundforderung nach dem gleichen Respekt für jeden Menschen. Die Zugehörigkeit eines Menschen zu einem bestimmten Staat darf nicht zu einer Einschränkung der Grundbefähigung führen. Die Verantwortung zur Gewährung des gleichen Respekts liege insofern nicht nur bei den einzelnen Staaten für ihre jeweiligen Bürgerinnen und Bürger, sondern es gebe auch eine globale Verantwortung. Diese betreffe sowohl reiche Staaten (die die Pflicht hätten, ärmere materiell zu unterstützen) als auch transnationale Akteure und die einzelnen Individuen. Neben der Pflicht zu materieller Unterstützung erfordere diese Verantwortung auch, Staaten zu kritisieren, die Diskriminierung ausüben oder dulden.

Mit der Forderung globaler Reichweite eng verknüpft ist die These, dass die Fähigkeitenliste eine universale Norm ist, die interkulturell Gültigkeit beanspruchen kann. Nussbaum widmet sich ausführlich der Begründung dieser These und führt eine Reihe von Argumenten dafür an, dass der Fähigkeitenansatz die Herausforderung kultureller Differenz integriert, etwa weil er fordert, dass die Staaten die Fähigkeitenliste entsprechend ihrer kulturellen Traditionen konkretisieren sollen. Vor allem diesen zweiten Aspekt, die interkulturelle Plausibilität, werde ich in der Diskussion noch einmal aufgreifen, zum einen weil ich deutlicher zeigen möchte, in welchen Hinsichten Nussbaums Ansatz der interkulturellen Problematik gerecht wird, und zum anderen, weil noch genauer geprüft werden muss, wie überzeugend Nussbaum die kritischen Einwände tatsächlich zurückweisen kann.

2.8 DIE ERZIEHUNG DER BÜRGERINNEN UND BÜRGER

Für die Verwirklichung und die Stabilität des Fähigkeitenansatzes spielt seine Anerkennung und Unterstützung durch die einzelnen Bürgerinnen und Bürger eine bedeutende Rolle. Wie ich in den vorangegangenen Kapiteln dargestellt habe, ist Nussbaum zufolge eine solche Anerkennung grundsätzlich dadurch möglich, dass sich der Fähigkeitenansatz auf die zentralen Aspekte des menschlichen Lebens konzentriert, die in allen (,vernünftigen‘) Vorstellungen vom Guten wiederzufinden seien, dass er diese freistehend begründet und dass er in verschiedener Weise Freiheit und Pluralität in der Umsetzung zulässt. Damit die politische Konzeption tatsächlich von den Bürgern und Bürgerinnen unterstützt wird, sei es allerdings notwendig, dass der Staat bestimmte Maßnahmen zur Erziehung ergreift. In diesem Kapitel soll zunächst die Rolle der Erziehung sowie die Bedeutung von Mitgefühl und Liebe für Nussbaums Ansatz erläutert werden (2.8.1). Ausgehend davon werde ich ihr Programm zur Erziehung des Menschen etwas konkretisieren. Hier geht es im Wesentlichen darum, anhand von Beispielen aufzuzeigen, welche Maßnahmen für eine solche Erziehung sinnvoll sein können. Es handelt sich dabei nicht um eine Theorie mit Universalitätsanspruch, sondern um eine Annäherung, die Nussbaum selbst als semi-theoretisch bezeichnet (2.8.2).

2.8.1 Die Bedeutung von Erziehung, Mitgefühl und Liebe

Nussbaum zufolge könnten alle ,vernünftigen‘ Menschen grundlegende gerechte Prinzipien wie jenes des gleichen Respekts und letztlich auch die Forderung nach der Grundbefähigung jedes Menschen grundsätzlich anerkennen und unterstützen. Für die Stabilität eines politischen Ansatzes sei es sogar notwendig, dass er auf einem entsprechenden überlappenden Konsens beruht (vgl. Kap. 2.5), der wiederum nicht nur einer „widerwillige[n] Fügung“ entsprechen sollte, sondern sich „aus einer informierten Einwilligung in die Kernsätze der betreffenden Ansicht sowie einer verlässlichen Motivation heraus ergibt, diese [die politischen Ansichten, C.M.] zu stützen.“ (CC, 99) Eine solche Unterstützung und Motivation sei allerdings nicht selbstverständlich, oftmals handelten Menschen auch gegen diese Prinzipien. Es sei daher wichtig, dass ein Staat bei seinen Bürgern und Bürgerinnen das Bewusstsein für Werte wie den gleichen Respekt weckt und wach hält – und sie in einer entsprechenden Weise erzieht bzw. ausbildet.

Eine solche Erziehung, Nussbaum spricht auch von ‚ziviler Bildung‘ oder der ‚Kultivierung der Menschlichkeit‘,⁷⁷ müsse zunächst einmal die vernünftige Auseinandersetzung mit (philosophischen) Prinzipien umfassen, wozu sie etwa auch die Fähigkeit zur kritischen Reflexion auf die eigenen Ansichten und Traditionen zählt (z.B. EDC, 388, vgl. auch zur sokratischen Untersuchung Kap. 2.6.2). Dies allein genüge aber nicht als Motivation zur Unterstützung der Prinzipien; notwendig sei es darüber hinaus, die Bedeutung von Emotionen einzubeziehen, da diese einen maßgeblichen Einfluss auf die Motivation haben, sie können gerechte Prinzipien behindern, aber auch unterstützen. Es sei daher „dringend notwendig“, dass sich eine politische Theorie mit Emotionen beschäftigt (CC, 97 vgl. Kap. 2.2.3) und das heißt sowohl damit, wie man gerechtigkeitshindernden Emotionen entgegenwirken kann, als auch, wie man Emotionen, die zu Gerechtigkeit motivieren, nutzen und fördern kann.

„Die öffentliche Kultur muss durch etwas gespeist und bewahrt werden, das tief im menschlichen Herzen ruht und dessen stärkste Gefühle aktiviert [...]. Ohne diese Gefühle bleibt die öffentliche Kultur ein dünner Firnis; sie vermag Menschen nicht zu motivieren, für das Gemeinwohl ein Stück ihres Eigeninteresses zu opfern.“ (PE, 74)

Ein wesentlicher Bestandteil der ‚Kultivierung der Menschlichkeit‘ ist Nussbaum zufolge daher eine öffentliche Erziehung bzw. Ausbildung der Emotionen (FJ, 91). Sie setzt sich dementsprechend ausführlich sowohl mit der politischen Bedeutung von Emotionen im Allgemeinen (PE) als auch mit einzelnen Emotionen im Besonderen auseinander, beispielsweise mit der Angst gegenüber dem Fremden und anderen Religionen (NRI, siehe ausführlich Kap. 4.2), mit Ekel mit Blick auf Homosexualität (DH, HFH) oder mit Zorn und Vergebung (AF). Und

77 Den Terminus des *cultivating humanity* führt sie auf Seneca zurück: CH, 8.

Ich verwende im Deutschen den Begriff der Erziehung statt der Bildung, um eine Abgrenzung zu allgemeiner (Schul-)Bildung zu ermöglichen. (Auch diese spielt freilich in Nussbaums Ansatz eine wichtige Rolle [als Fähigkeit Nr. 4, siehe Kap. 2.1] und natürlich ist die hier erörterte Erziehung zu respektvollen Bürgern und Bürgerinnen ein zentraler Bestandteil dessen [weswegen Nussbaum beispielsweise ein Konzept von Bildung als reiner Informationsvermittlung ablehnt]. Mein Fokus liegt hier aber ausschließlich auf dem spezifischen, für die Anerkennung und Umsetzung des Fähigkeitenansatzes wichtigen Konzepts des *cultivating*. Den Begriff der ‚Kultivierung‘ verwende ich nur an wenigen Stellen, weil er mir im Deutschen künstlich erscheint, in manchen Zusammenhängen passt er dennoch besser als ‚Erziehung‘, insbesondere in dem Ausdruck der ‚Kultivierung‘ der inneren Augen (Kap. 4.3).

dabei richtet sie ihren Blick stets auch darauf, wie man jene Gefühle stärken kann, die die politische Konzeption unterstützen, insbesondere Mitgefühl (*compassion*) und Liebe.

Nussbaum geht hier in ihren Überlegungen zunächst einmal davon aus, dass Emotionen erstens keine irrationalen Aufwallungen sind, die erzieherischen Maßnahmen unzugänglich sind. Vielmehr hätten sie eine kognitive Struktur und könnten entsprechend beeinflusst werden (vgl. Kap. 2.2.3). Zweitens seien die meisten Emotionen ambivalent. Auch jene, die mehr oder weniger problematisch erscheinen, seien in bestimmten Hinsichten durchaus nützlich für das menschliche Leben und könnten eine gerechte Gesellschaft unterstützen. Zorn (*anger*) und Empörung (*indignation*) etwa seien hilfreich, wenn sie darauf hinweisen, wo Unrecht geschieht und Schaden entsteht und wo dementsprechend politischer Handlungsbedarf besteht: „[T]o the extent that anger tracks harm, it will be a reliable guide to lawmaking“ (HFH, 345). Und sogar Angst (die wegen ihrer Verknüpfung mit Narzissmus noch problematischer als Zorn sei, etwa wo sie zur Diskriminierung von Fremdem führt: NRI Kap. 2)⁷⁸ könne für Gerechtigkeit nützlich sein, beispielsweise wenn sie Menschen motiviert, sich um eine gleiche Verteilung von Ressourcen zu bemühen (HFH, 345). Worauf es ankomme, sei eine Erziehung, die es ermöglicht, diese Emotionen richtig zu nutzen (HFH, 346) und sie nicht auf falsche Objekte (wie etwa bei der Angst auf das Fremde) zu richten. Zwar dürfe man nicht annehmen, dass problematische Emotionen verschwinden oder völlig wegerzogen werden können, sie könnten aber durchaus gesteuert werden (FJ, 411f.).

Dies erfordere nun insbesondere, Mitgefühl und Liebe zu stärken. Mitgefühl beinhalte nämlich das Urteil, „dass das Gute der Anderen einen wichtigen Teil des eigenen Entwurfs von Zielen“ darstellt (FJ, 91). So werde jemandem im Mitgefühl für einen anderen Menschen oftmals bewusst, dass dieser ihm sehr ähnlich ist, ähnliche Bedürfnisse hat und letztlich, dass er den gleichen Respekt verdient (vgl. zur Bedeutung des Sich-Hineinfühlens schon Kap. 2.6.2). Dadurch werde die Motivation gefördert, Prinzipien zu unterstützen, die nicht nur den eigenen Bedürfnissen dienen, sondern denen aller Menschen (Emotionen, die dem gleichen Respekt entgegenwirken, wie etwa die Angst vor Fremdem, würden dadurch zugleich eingedämmt). Dabei ist, wie Nussbaum anmerkt, auch Mitgefühl nicht frei von der beschriebenen Ambivalenz, da es bei einem Fokus auf ein Einzelschicksal von den Bedürfnissen aller Menschen und von der allgemeinen Gültigkeit der Prinzipien wegleiten und zur Bevorzugung Einzelner führen kann. Es sei daher nicht über alle Kritik erhaben und müsse „stets im Dialog mit

78 Siehe zu Nussbaums Analyse von Angst im Zusammenhang mit Religion: Kap. 4.2.2.

Prinzipien und allgemeinen moralischen Normen stehen“ (PE, 476). Grundsätzlich sei Mitgefühl aber sehr wichtig für die Motivation und Unterstützung gerechter Prinzipien.

Dabei sollte Mitgefühl weiterhin eng mit Liebe verbunden sein, da es allein lau und distanziert sein könne. Was für die Motivation aber notwendig sei, sei „ein Gefühl echter Verbundenheit“ (PE, 477). Eine gerechte Gesellschaft brauche daher auch Liebe, „wenn Vertrauen nicht zu einer leeren Hülse werden soll.“ (Ebd.) Bei Liebe wiederum ist es dann der altruistische Impetus, der von entscheidender Relevanz ist. So komme es weniger auf die genaue Form von Liebe an (sowohl die Liebe von Eltern zu ihren Kindern als auch die Liebe zu Freunden u.a. könnten die öffentliche Kultur beeinflussen) als vielmehr auf die in verschiedenen Formen ausgedrückte Sorge um andere als Selbstzweck und die damit verbundene „Bereitschaft, die eigenen gierigen Wünsche zugunsten seiner Lieben zurückzustellen.“ (PE, 573) Die eigentliche Stoßrichtung Nussbaums besteht somit in der Förderung altruistischen Verhaltens: „Die Formen von Liebe, die zu einem guten Verhalten führen, [...] sind altruistisch, und alle lehnen das obsessive Streben nach persönlichem Status und Ehre ab und bekennen sich zu gegenseitigem Verstehen und Verletzbarkeit.“ (PE, 572f.)

Die von Nussbaum angestrebte Erziehung besteht also maßgeblich darin, wohlwollende Gefühle und Altruismus zu stärken und für die Motivation zu nutzen (CC, 96). Wie sie selbst anmerkt, erscheint vielen eine solche zentrale Rolle des Altruismus als zu anspruchsvoll. Das zeigt sich vor allem im Vergleich zur klassischen Vertragstheorie, die vor allem auf den gegenseitigen Vorteil als Motivation setzt: „The capabilities approach demands a great deal from human beings [...] a great deal more [...] than classical theories of social contract“ (FJ, 409). Auf altruistische Motivation aufzubauen sei dennoch legitim und sinnvoll, weil Gefühle des Wohlwollens und der Liebe zur menschlichen Natur gehörten. Der Fähigkeitenansatz will hier direkt anschließen und diese Gefühle durch Erziehung ausdehnen und zu einer angemessenen und konsistenten Anwendung bringen. Nussbaum betrachtet dies nicht nur als eine legitime Möglichkeit, sondern mehr noch als einen spezifischen Verdienst und Vorteil ihres Ansatzes, dass er an diese positiven Gefühle anknüpfen und sie nutzen könne: „[I]t seems to be a merit of the approach that it can tap into what is fine in actual human beings“ (FJ, 91).⁷⁹

79 Sie setzt sich hier wieder etwas ausführlicher mit Rawls auseinander und dessen Absicht, Wohlwollen und intrinsische Liebe zur Gerechtigkeit als prinzipienbasierte Gefühle und Motive zu integrieren. Auch dies kritisiert sie jedoch als unzureichend (FJ, 91).

Eine gerechte Gesellschaft benötigt laut Nussbaum neben guten politischen Prinzipien eine Erziehung der Bürger und Bürgerinnen, die nicht zuletzt auf die Stärkung von Mitgefühl und Liebe gegenüber Gefühlen wie Angst und Ekel hinwirkt. Sie unterstreicht damit ihre grundlegenden Annahmen zur Bedeutung von Emotionen und zur menschlichen Natur und führt diese konsequent fort. Dass sich eine politische Konzeption auf altruistische Motivationen stützen kann und sollte, erscheint zwar anspruchsvoll, ist aber durchaus überzeugend, wenn man ihren Annahmen über den Menschen folgt (wofür, auch in Bezug auf die interkulturelle und die feministische Debatte, einiges spricht, vgl. Kap. 2.2.3 sowie die Diskussion in Kap. 3.2). Freilich stellt sich dennoch die Frage, ob das nicht zu viel Optimismus verlangt und wie solche Erziehung konkret überhaupt aussehen kann. Ich werde daher im nächsten Abschnitt kurz darauf eingehen, was Nussbaum dazu vorschlägt.

2.8.2 Beispiele der Erziehung

Wie die Erziehung zu respektvollen Bürgerinnen und Bürgern konkret aussehen soll, kann man Nussbaum zufolge nicht mit einer allgemeinen Theorie beantworten. Die Erziehung von Emotionen müsse nämlich sowohl kontextbezogen sein (vgl. den Grundsatz der kulturellen Spezifikation in Kap. 2.7.3) als auch experimentell, das heißt sie erfordere „viel Raum für Improvisation, kritische Unabhängigkeit und eigenwillige Individualität“ (PE, 305). Sinnvoll und notwendig sei es daher, einen semi-theoretischen Weg zu wählen: Betrachtet werden sollen konkrete, landspezifische „Beispiele für gelungene Projekte“, ausgehend von denen sich dann zumindest einige allgemeine Aspekte formulieren ließen, wie eine Erziehung in verschiedenen Bereichen geschehen kann und soll (PE, 306).

Ein Weg zur Erziehung, den Nussbaum als vielversprechend erachtet und der in vielen ihrer Texte eine Rolle spielt, ist Literatur. Da literarische Texte sehr elaborierte Erzählungen über das Leben und Schicksal unterschiedlicher Menschen enthielten, ermöglichten sie auf besondere Weise, sich in andere hineinzuversetzen – und hineinzufühlen –, zu erkennen, dass andere Menschen trotz der Vielfalt menschlicher Lebenssituationen gleiche Erfahrungen und Bedürfnisse haben und schließlich, dass sie deswegen gleichen Respekt verdienen. (Eines der zahlreichen von Nussbaum angeführten Beispiele ist der Roman *Effi Briest* von Theodor Fontane. Durch seine einfühlsame Erzählung des Schicksals der Hauptfigur Effi, die aufgrund des von ihr begangenen Ehebruchs geächtet wird, gelinge es dem Roman, trotz und gegen die Normen seiner Zeit Mitgefühl für Effi und Verständnis für ihre Situation zu erzeugen. Er mache den Leser zudem darauf aufmerksam, dass eine gesellschaftliche Norm, die zur Ächtung von Frauen

wie Effi führt, dem Mitgefühl entgegensteht und daher, ebenso wie viele andere solcher Normen, kritisch hinterfragt werden sollte. PE, 216f.)⁸⁰ Die Bedeutung von Literatur verweist weitergehend darauf, dass Nussbaum Narrationen allgemein eine wichtige Rolle für die Erziehung beimisst (vgl. auch die Rolle von Narrationen für die Begründung in Kap. 2.6.2). Eben weil diese es ermöglichten, sich in fremde Menschen und Situationen hineinzusetzen und hineinzufühlen, würden sie ein durch rationale Auseinandersetzung allein nicht mögliches Verständnis dafür hervorrufen, dass auch fremde Menschen in grundlegender Hinsicht gleich sind (PJ, xvi) und gleichermaßen in moralische Erwägungen einbezogen werden müssen (ASD, 47). Narrationen stärkten somit das Mitgefühl, das Nussbaum für die Unterstützung von Werten wie dem gleichen Respekt als zentral erachtet (vgl. oben). Sie seien daher für eine politische Theorie von großer Bedeutung. (Dabei weist sie auch darauf hin, dass sich diese Überzeugung bereits bei Aristoteles finde und es sich lohne, auf seinen diesbezüglichen Annahmen aufzubauen, z.B. CH, 86.).

Die narrative Vermittlung von Werten könne ähnlich in Theaterstücken und Opern geschehen. Nussbaum verdeutlicht dies etwa in PE ausführlich mit Blick auf (antike) Tragödien und Komödien, die in ihrer spezifischen Weise Mitgefühl angesichts von tragischen Konflikten bzw. in humoristischer Auseinandersetzung mit Abscheu und Ekel weckten (v.a. PE Kap. 9). Auch setzt sie sich eingehend mit Mozarts Oper *Die Hochzeit des Figaro* auseinander, deren Figur des Cherubino darauf aufmerksam mache, wie wichtig es sei, über Liebe zu sprechen und warum die öffentliche Kultur solche Gefühle brauche (z.B. PE, 74).

Emotionen können Nussbaum zufolge aber auch auf andere Weise öffentlich gebildet werden, nämlich etwa durch die Gestaltung des öffentlichen Raumes, durch Architektur und Städtebau. Anschaulich schildert sie beispielsweise, wie die Gestaltung des Campus der *University of Chicago*, an der sie selbst lehrt, in der Vergangenheit und heute Gefühle hervorgerufen habe bzw. weiter hervorrufe, die sich unterschiedlich auf die Anerkennung des gleichen Respekts auswirken (PE, 498-508). So habe die ursprüngliche Konzeption des Campus mit neugotischen Gebäuden, die sich um geschlossene Höfe gruppieren, das Signal einer nach innen gerichteten wissenschaftlichen Gemeinschaft ausgesendet, die sich als Bastion gegen die von außen lauernden Gefahren versteht (was dem Selbstverständnis der Universität zu ihrer Gründung entsprochen habe). Dies und mehr noch die später zunehmende Verschanzung mit hohen Zäunen u.ä. hätten jedoch

80 Eine zentrale Stoßrichtung des Beispiels von Effi Briest in PE ist der exemplarische Charakter des Mitgefühls bei Tieren – bei Effi Briest liebe der Hund Rollo als einziger bedingungslos.

zugleich ein Klima der Angst bestärkt und zu einer Atmosphäre des gegenseitigen Misstrauens zwischen der (Elite-)Universität und den umliegenden (armen) Wohnvierteln geführt. (Gegen die hohe Kriminalität habe dies indes nicht geholfen.) Eine Wende habe es erst im 21. Jahrhundert gegeben, als man von Seiten der Universität und der Stadt begann, den gegenseitigen Austausch und das Miteinander zu fördern, etwa indem man umliegende Viertel saniert und Studierende ermutigt hat, dort Wohnungen zu beziehen; indem man durch die Schaffung attraktiver öffentlicher Plätze (wie einer Schlittschuhbahn) versucht hat, Menschen aus der Innenstadt anzuziehen; oder auch indem man Lichtbögen aufgestellt hat, die einladend und wie eine Brücke wirkten. Maßnahmen dieser Art sendeten ein Signal der Offenheit. Mit ihnen gelinge es Stück für Stück, so Nussbaums positives Urteil, Angst abzubauen und das Miteinander ebenso wie eine mitfühlende Perspektivübernahme zu fördern. Allgemein zeige dieser Fall, dass politische Entscheidungen auch in Bereichen wie Städtebau und Architektur von großer Relevanz für das Zusammenleben sein können:

„[M]anchmal fällt die Erkenntnis schwer, dass politische Gleichheit nicht nur von guten Gesetzen und guter Politik abhängig ist. Oft hängt sie auch von den Gebäuden ab, in denen man wohnt, von den Straßen, auf denen man geht, von dem Licht, das auf das Gesicht eines Nachbarn fällt, und von den Grünflächen am Ende des Häuserblocks.“ (PE, 566)

Man könnte hier noch eine Reihe weiterer Beispiele aus anderen Bereichen (Kunst, Musik u.a.) anschließen. Die skizzierten Beispiele genügen aber, um zu verdeutlichen, dass Nussbaum in unterschiedlichen Lebensbereichen Möglichkeiten sieht, Menschen zu respektvollen, demokratischen Bürgern und Bürgerinnen zu erziehen. Sie alle machen noch einmal Nussbaums Anliegen deutlich, den Menschen auf verschiedenen Ebenen anzusprechen: Neben vernünftiger Einsicht, der Auseinandersetzung mit Prinzipien und der kritischen Reflexion der eigenen Überzeugungen und Traditionen sei es eben auch wichtig zu lernen, sich in andere hineinzufühlen und die eigene Vorstellungskraft auszubilden. Die Rede ist hier auch von einer notwendigen „emotionalen Untermauerung“ bei der Vermittlung von Werten (LC, 327). Gelingen könne das auf vielfältige Weise – durch Narrationen in Literatur und Theater, durch städtebauliche Maßnahmen, durch Kunst, Musik etc.

Nussbaums Überlegungen zeigen, dass staatliche Erziehungsmaßnahmen, auch mit Blick auf Emotionen, möglich sind und wie sie konkret aussehen können. Dass sie dabei sowohl der Ausgewogenheit von Vernunftansprache und Gefühlsbildung als auch der Kontextspezifikation eine wichtige Rolle zuschreibt,

ist vor dem Hintergrund der vorangegangenen Kapitel sinnvoll und auch mit Blick auf die bereits angedeuteten Diskussionspunkte zur universalen Geltung sehr plausibel. Freilich wird ein gewisser Optimismus vorausgesetzt und man kann skeptisch sein, wie gut Maßnahmen wie die in den Beispielen skizzierten die Unterstützung politischer Prinzipien und einen überlappenden Konsens gewährleisten können. Worum es aber meines Erachtens wesentlich geht und weswegen diese Überlegungen so wichtig sind, ist, die Bedeutung und Wirkung politischen Handelns auf dieser Ebene wahrzunehmen, um einerseits diesbezüglich zu prüfen, wo politisches Handeln Gerechtigkeitsprinzipien entgegenwirkt und andererseits um die Möglichkeit zur Erziehung mit Blick auf Werte wie den gleichen Respekt überhaupt zu nutzen. Darüber hinaus erscheint es durchaus gerechtfertigt, sich hier auf (in gewisser Weise vage) semi-theoretische Ausführungen zu beschränken, eben weil Maßnahmen dieser Art in der Tat kontextspezifisch sein müssen. Allerdings muss man fragen, ob Nussbaum implizit nicht doch auch hier eine Reihe von Normen als kontextübergreifend unterstellt – und inwiefern das mit dem Anliegen der Kontextspezifität vereinbar ist. So suggerieren viele ihrer USA-bezogenen Überlegungen etwa in CH universale Geltung (wenn es um die Rolle von Frauen oder um den Umgang mit Sexualität geht etc.). Diese Dissonanz möchte ich an dieser Stelle nicht weiter verfolgen, ich werde das darin problematisierte Verhältnis von Universalität und kontextspezifischer Umsetzung aber in Bezug auf Religion genauer thematisieren (Kap. 4.3.1 und Kap. 5.3).

Fazit

Nussbaum zufolge ist es für den Fähigkeitenansatz wie für jede andere politische Theorie wichtig, sich um eine Erziehung der Bürgerinnen und Bürger und insbesondere ihrer Emotionen zu bemühen, um ihre Unterstützung der politischen Prinzipien zu stärken. Der Fähigkeitenansatz stützt sich hierbei maßgeblich auf eine Motivation durch Gefühle des Wohlblassens und der Liebe und das heißt auf Altruismus. Wie eine solche Erziehung aussieht, kann man laut Nussbaum nur semi-theoretisch beantworten – anhand von Beispielen erläutert sie, wie Erziehung gelingen kann, aber auch, was sich allgemein über gute Erziehungsmaßnahmen sagen lässt (etwa dass Narrationen eine wichtige Rolle spielen müssen, weil sie Menschen helfen, sich in andere hineinzusetzen und, insbesondere, sich in sie hineinzufühlen).

Es entspricht Nussbaums grundlegenden Annahmen zum Menschen und zur Berücksichtigung von Emotionen, dass sie nicht nur der Erziehung allgemein, sondern besonders auch der von Gefühlen, v.a. der Stärkung von altruistischen Gefühlen, große Bedeutung für die politische Konzeption zuschreibt – und es er-

scheint alles in allem sehr plausibel. In der Diskussion zur Universalität werde ich die Überlegungen zur Erziehung nicht ausführlich behandeln, da Nussbaum hierfür ausdrücklich keine universale Geltung beansprucht. Trotzdem werde ich sie insofern aufgreifen, als sich an ihnen in besonderer Weise die Bedeutung von Emotionen und Narrationen in Nussbaums Ansatz zeigt (Kap. 3.2).

2.9 FÄHIGKEITEN UND MENSCHENRECHTE

Der Fähigkeitsansatz erinnert in vielen Hinsichten an die nicht nur in der politischen Philosophie prominent diskutierte Menschenrechtsidee. Auch dort geht es darum, dass alle Menschen grundlegende Ansprüche haben, die globales politisches Handeln erforderlich machen und dass ein universaler Maßstab notwendig ist. Nussbaum bemüht sich daher auch in allen ihren jüngeren Texten um eine Verhältnisbestimmung von Fähigkeiten und Menschenrechten (CC, FJ, WHD), in einigen Aufsätzen wird dies sogar zum zentralen Gegenstand der Auseinandersetzung (CER, CHR, HRC). Im Folgenden werde ich genauer erläutern, worin sie selbst die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zwischen Fähigkeiten und Menschenrechten sieht und insbesondere wie sie begründet, dass ihr Ansatz eine Präzisierung und Verbesserung der Menschenrechtsidee darstellt (Kap. 2.9.1). Was dies konkret bedeutet, lässt sich gut am Beispiel von Frauenrechten veranschaulichen (2.9.2).

2.9.1 Der Fähigkeitsansatz als verbesserter Menschenrechtsansatz

Nussbaum charakterisiert ihren Fähigkeitsansatz als eine Art (*species*) Menschenrechtsansatz (z.B. CC, 62). Damit macht sie deutlich, dass sie einerseits eine Reihe von Gemeinsamkeiten sieht, die über die zunächst einmal bloß formale Ähnlichkeit des Aufstellens eines konkreten Katalogs an Ansprüchen hinausgehen, dass andererseits jedoch nicht einfach von einer Gleichsetzung die Rede sein kann. Ihre These lautet, dass der Fähigkeitsansatz die Idee der Menschenrechte in entscheidenden Hinsichten präzisiert.

Nennen kann man zunächst drei Gemeinsamkeiten. So sehen erstens beide Ansätze den normativen Fixpunkt in den grundlegenden Ansprüchen von Menschen, aus denen für eine Gesellschaft die allgemeine Pflicht erwachse, diese Ansprüche zu respektieren und zu unterstützen (CC, 62). Wem genau daraus Pflichten erwachsen und wer Verantwortung trägt, ist demnach zwar eine wichtige, aber nachgeordnete Frage (vgl. Kap. 2.7.2). Beide Ansätze unterscheiden

sich damit von pflichtenorientierten Theorien, denen zufolge der normative Ausgangspunkt bei den Pflichten liegt (FJ, Kap. 5.i).⁸¹ Zweitens beschränken sich beide auf einen partiellen Ansatz sozialer Gerechtigkeit (FJ, 290), sie beanspruchen also nicht, alle Gerechtigkeitsfragen zu beantworten. (In der konkreten Einschätzung der Reichweite dessen kommen Menschenrechtstheoretikerinnen und -theoretiker allerdings zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen, wie an der Frauenrechtsfrage deutlich werden wird: Kap. 2.9.2). Als weitere Gemeinsamkeit führt Nussbaum drittens an, dass ihr Fähigkeitenansatz sich ebenso wie Menschenrechte primär an den Staat als Adressaten richtet, auch wenn beide zudem Ziele für die internationale Gemeinschaft und die Menschheit insgesamt beinhalteten (FJ, 291, vgl. Kap. 2.7.2).

Darüber hinaus bestünden in einigen weiteren Punkten Überschneidungen, bei denen die Rede von Menschenrechten aber ungenau oder unzureichend sei. Der Fähigkeitenansatz ermöglicht Nussbaum zufolge hier eine Präzisierung und Ergänzung: „[T]he language of capabilities [...] gives important precision and supplementation to the language of rights.“ (FJ, 284)

Das betrifft als erstes die Grundlage der Ansprüche. Denn während unter dem Begriff der Menschenrechte sehr unterschiedliche Vorstellungen über ihre Grundlage gefasst werden (die sich auf Rationalität, Empfindungsvermögen oder auch das Leben an sich bezögen), verortet der Fähigkeitenansatz diese eindeutig in einem an die Annahme einer normativen menschlichen Natur gebundenen Konzept von Menschenwürde (FJ, 285). Eine solche Präzisierung sei sinnvoll, da damit unplausible Verständnisse wie jenes einer ausschließlichen Grundlegung in Rationalität (die Menschen mit geistigen Behinderung diskriminiere) ausgeschlossen werden könnten (CER, 25, vgl. Kap. 2.2.2). Die Festlegung auf eine Grundlegung in der menschlichen Natur mache außerdem deutlich, dass die Ansprüche vopolitische Art sind (CC, 169, CER, 25). Auch das sei eine wichtige Präzisierung, da Menschenrechte von einigen als Artefakte von Gesetzen und In-

81 Nussbaum setzt sich vor allem mit dem Ansatz von Onora O’Neill auseinander, gegen den sie einwendet, dass Fähigkeiten leichter bestimmbar, konstanter und stabiler seien als Pflichten (FJ, 275-277). Ich werde auf diese Debatte nicht weiter eingehen, wenn gleich man überlegen könnte, ob die Orientierung an Ansprüchen anstelle von Pflichten problematisch für die interkulturelle Plausibilität ist (Oh 2008).

stitutionen betrachtet werden,⁸² was deswegen problematisch sei, weil ihre Geltung dann davon abhinge, ob ein Staat sie anerkennt (FJ, 285).

Weiterhin sei der Fähigkeitenansatz darin präziser, dass er als Subjekte der Ansprüche ausschließlich Individuen und nicht Gruppen bestimmt, wohingegen unter dem Topos der Menschenrechte über die Frage kollektiver Rechte diskutiert wird (WHD, 97).⁸³ Die Idee von (vor allem kulturellen) Gruppenrechten müsse man aber zurückweisen, weil sie die Gefahr berge, die Rechte Einzelner unterzuordnen (ausführlich in CG).⁸⁴ Die Bedeutung der Fokussierung auf Individuenrechte zeigt sich besonders im Zusammenhang ihrer Auseinandersetzung mit Frauenrechten, auf die ich im Folgenden noch genauer eingehe (Kap. 2.9.2).

Darüber hinaus sieht Nussbaum in den Fähigkeiten schließlich einen Vorteil mit Blick auf die interkulturelle Plausibilität. Zwar seien zunächst einmal all jene Einwände gegen Menschenrechte zurückzuweisen, die sich mit dem Argument kultureller Diversität gegen die Idee universaler Normen an sich richten (WHD, 99f., vgl. Kap. 2.7.3). Dennoch lasse sich die interkulturelle Plausibilität der Menschenrechtsidee mit der Rede von Fähigkeiten verbessern. Denn auch wenn man wie sie annehme, dass „die Idee der Menschenrechte in vielen Traditionen verwurzelt ist“, sei es doch sinnvoll, dem Vorwurf, sie sei ‚westlich‘, schlichtweg dadurch aus dem Weg zu gehen, dass man stattdessen von Fähigkeiten spricht (CER, 30). Der Fähigkeitenansatz sei außerdem grundsätzlich interkulturell leichter zugänglich, da er mit seiner Orientierung an der Frage, wozu Menschen fähig sind bzw. sein sollten („What am I able to do and to be?“ CC, 106), direkter an vorhandene Bedürfnisse und Forderungen in verschiedenen Kulturen anschließe als das Konzept der Rechte, das ein theoretisches Vorwissen erfordere und insofern für manche wie eine Auferlegung von außen (*foreign imposition*) wirke (CER, 29): „[W]e do not even appear to be imposing a western construct upon formerly colonized peoples.“ (CER, 30) Grundsätzlich mache die Rede von Fähigkeiten deutlicher, dass es um die konkreten Probleme und Bedürfnisse von

82 Tatsächlich stellt dies eine zentrale Debatte innerhalb des Menschenrechtsdiskurses dar, vgl. z.B. Menke/Pollmann 2007, 25-41, bzw. Kap. I zur Basis der Menschenrechte sowie Kap. III zu Menschenwürde.

83 Für die kontroverse Diskussion siehe z.B. Eisenberg/Spinner-Halev 2005.

84 Es wäre jedoch abwegig, daraus zu schließen, dass Nussbaum die so genannten Menschenrechte dritter Generation ablehnt, die gemeinhin als kollektive Rechte bezeichnet werden. Deren Inhalte spielen bei ihr durchaus eine Rolle, ausdrücklich etwa die Pflicht reicher Staaten, ärmere zu unterstützen (siehe Kap. 2.7.2). Sie scheint Gruppenrechte dieser Art bedingt für legitim zu halten – insofern ihr normativer Bezugspunkt das Individuum ist. Siehe dazu auch unten: Kap. 2.9.2.

Menschen gehe, weil sie sehr konkret und bodenständig sei (CER, 29). Mit dieser Bodenständigkeit sei zudem die ausdrückliche Forderung nach kontextspezifischer Ausdeutung verbunden (das heißt die den verschiedenen kulturellen Traditionen entsprechende unterschiedliche Anwendung der Fähigkeiten), die der Fähigkeitenansatz prononcierter im theoretischen Entwurf aufnehme (vgl. Kap. 2.7.3): „Human rights documents do not typically comment on this interpretive process, or perform the further specification of the rights they include“ (CER, 29).

Die Rede von Menschenrechten muss laut Nussbaum jedoch nicht nur in einigen vagen Aspekten präzisiert werden (womit implizit einige Menschenrechtsverständnisse zurückgewiesen werden). Es sei außerdem notwendig und mit dem Fähigkeitenansatz möglich, deutliche *Kritik* an zwei im Menschenrechtsdiskurs einflussreichen Konzepten zu üben. Problematisch sei erstens die verbreitete Idee, Rechte im Sinne von negativer Freiheit als reine Abwehrrechte zu verstehen und dementsprechend einen minimalen Staat zu fordern (CC, 65). Denn tatsächlich sollte das Ziel einer Gesellschaft darin gesehen werden, jedem Menschen ein gutes Leben, und demnach substanzielle Freiheit, zu ermöglichen (Kap. 2.3.1 und 2.4.1), was die aktive (materielle und soziale) Unterstützung der Bürger und Bürgerinnen durch den Staat erfordere: „[S]ecuring a right to someone requires more than the absence of negative stateaction.“ (CER, 32) Ein minimaler Staat genüge dafür nicht, denn bei ihm seien Rechte letztlich nur „bloße Worte auf dem Papier“ (CC, 65). Notwendig sei zudem offensives staatliches Handeln mit Blick auf die Diskriminierung von Menschen, da diese der Verwirklichung von Rechten entgegensteht (CC, 66). Mit Blick auf einige Arten von Diskriminierung, etwa von Frauen, erfordere das, die Unterscheidung von öffentlicher und privater Sphäre aufzugeben, die beinhaltet, dass private Bereiche (wie die Familie, kulturelle bzw. religiöse Gemeinschaften) von staatlichen Eingriffen ausgeschlossen sind – Diskriminierung müsse überall staatlich bekämpft werden: „[I]ntervention in the home is justified whenever the rights of its members are violated.“ (CC, 67) Mit der Rede von Rechten allein sei dies schwierig, da das liberale Rechtsdenken in seiner Entwicklung von dieser Unterscheidung geprägt sei (FJ, 290): „[T]he language of rights certainly does not resolve the difficulty.“ (CER, 31) Der Fähigkeitenansatz lege dagegen an sich nahe, dass jede solche Diskriminierung problematisch sei, nämlich als Beeinträchtigung der Grundbefähigung (CER, 32). (Nussbaum veranschaulicht das vor allem an der Situation von Frauen, siehe dazu unten: Kap. 2.9.2).

Zurückgewiesen werden müsse zweitens die Trennung und die lexikalische Anordnung von Menschenrechten erster und zweiter Generation, das heißt von

Bürger- und Freiheitsrechten einerseits und wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten andererseits, die ausgehend von den zwei Menschenrechtspakten in der Diskussion vertreten wird (FJ, 288f.). Diese Rechte seien eng miteinander verflochten und könnten nicht voneinander unabhängig konzipiert werden (FJ, 289, vgl. Kap. 2.2.3 zur Pluralität der für gutes menschliches Leben zentralen Aspekte). Insbesondere dürfe man nicht von einer Rangordnung ausgehen und die materiellen und sozialen Aspekte den Freiheitsrechten nachordnen, da schließlich auch Bürger- und Freiheitsrechte auf materielle Vorbedingungen angewiesen seien: „All entitlements require affirmative government action, including expenditure, and thus all, to some degree, are economic and social rights.“ (CC, 67) Der Fähigkeitsansatz beziehe hier anders als Menschenrechte eine eindeutige Position: „[T]he CA [Capabilities Approach, C.M.] has insisted from the start that we refuse to make this misleading separation.“ (CER, 33).

Der Fähigkeitsansatz stelle daher in verschiedenen Hinsichten eine Verbesserung der Rede von Menschenrechten dar. Dennoch plädiert Nussbaum dafür, ihn in den Kontext des Menschenrechtsdiskurses zu stellen und mehr noch Fähigkeiten durch die Rede von Rechten zu ergänzen. Dies sei zum einen aus der pragmatischen Erwägung heraus sinnvoll, dass unter dem Topos der Menschenrechte wichtige Debatten (gerade über globale Gerechtigkeit) geführt würden, an die sie anschlussfähig sein möchte (CER, 36). Zum anderen sieht sie einen Vorteil der Rede von Rechten darin, dass diese die Dringlichkeit von Ansprüchen deutlicher machen könne, da sie „rhetorisch direkter“ sei (WHD, 100). Die Idee der Fähigkeiten bedürfe oftmals der Erläuterung, um die Dringlichkeit klar zu machen (FJ, 290). Weiterhin werde die Bedeutung der freien Wahl bei Rechten deutlicher, da Verständnisse von Fähigkeiten denkbar sind, die im Sinne eines marxistischen oder eines katholisch-thomistischen Aristotelismus der freien Wahl keine zentrale Stellung einräumen (und statt auf Fähigkeiten letztlich auf Tätigkeiten zielen: WHD, 101). Der Fähigkeitsansatz solle sich daher der Rede von Rechten nicht verschließen, sondern sie positiv aufgreifen: „[T]he capabilities theorist or practitioner should not be skeptical of the language of rights, but should employ it in close connection to the language of capabilities“ (CER, 36).

Diese Positionierung ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Entwicklung in Nussbaums Konzeption zu sehen, wonach sie zunehmend die Bedeutung des Rechten im Verhältnis zum Guten betont (Kap. 2.3.1). So dominiert in frühen Texten eher die Distanz gegenüber rechte-orientierten Ansätzen, Rechten kommt hier ausschließlich instrumentelle Bedeutung für die Fähigkeiten zu (z.B. ASD,

79). Später zeichnet sich wie beschrieben eher ein Bild der gegenseitigen Ergänzung ab (ausdrücklich in CER, 24).⁸⁵

Man könnte nun erörtern, wie gut Nussbaum mit dieser Darstellung der Verschiedenheit von Menschenrechtsansätzen und den im Menschenrechtsdiskurs geführten Debatten gerecht wird. (Beispielsweise ließe sich überlegen, ob sie das Verhältnis von Recht, Moral und Politik [welches in der Menschenrechtsdebatte ausführlich diskutiert wird: vgl. z.B. Menke/Pollmann 2007 Kap. I.1] differenzierter thematisieren müsste. Mit ihrem Plädoyer für Menschenrechte als politisch-juridisch relevante Größen einerseits und vopolitische Ansprüche andererseits wirkt sie nämlich selbst etwas unpräzise [WHD, 98].) Überlegungen dieser Art sollen hier aber nicht weiter verfolgt werden, da für die Frage nach der Plausibilität des Universalitätsanspruchs vor allem relevant ist, ob und inwiefern Nussbaum mit ihrer Präzisierung diese Plausibilität erhöht. Tatsächlich greift sie ausdrücklich einige der in der Universalismusdebatte problematisierten Aspekte auf, wie etwa die feministische Kritik, dass Menschenrechte zu formal und zu abstrakt seien (z.B. Cook 1994a). Das erscheint sehr sinnvoll. Allerdings wird mit Blick auf die vorangegangenen Kapitel ebenso deutlich, dass andere ihrer Annahmen sehr umstritten sind, beispielsweise der Fokus auf das Individuum bzw. individuelle Freiheit (vgl. Kap. 2.4.1). Da, weiterhin, solche Einwände gerade aus interkultureller Perspektive formuliert werden, ist nicht zuletzt zu fragen, als wie unumstritten ihre These der interkulturellen Plausibilität gelten kann (vgl. Kap. 2.7.3, zur Diskussion siehe Kap. 3.2 und 3.3).

2.9.2 Das Beispiel Frauenrechte

Nussbaum zufolge muss sich jede politische Theorie mit der Problematik der Diskriminierung von Frauen auseinandersetzen. Mehr noch zeige sich am Umgang damit, wie plausibel eine Theorie letztlich sei (CC, 146f., vgl. Kap. 2.2.5). Der Fähigkeitenansatz, so ihre These, könne mit dieser Problematik sehr überzeugend umgehen, und zwar gerade weil er die Idee der Menschenrechte in der skizzierten Weise spezifiziert.

So sei in Bezug auf die Diskriminierung von Frauen ein aktiver Staat von Bedeutung, der nicht nur formale Rechte und negative Freiheit gewährt, sondern die Interessen von Frauen aktiv vertritt: „[L]iberty [...] requires being in a position to exercise those rights. And this requires material and institutional resources, including legal and social acceptance of the legitimacy of women’s claims.“

85 Deutlich wird das vor allem in ASD FN 102.

(WHD, 54) Insbesondere sei es notwendig, dass er in die private Sphäre der ‚Familie‘ eingreift, da gerade Frauen in Familienstrukturen häufig benachteiligt und insofern durch diese Trennung diskriminiert würden. In der Menschenrechtstradition finde sich eine Reihe von diesbezüglich unzureichenden Theorien: „Women have rightly complained that some traditional human rights models have wrongly neglected abuses that women suffer in the home.“ (CC, 66f.) Ein Teil des Problems sei, dass das Individuum dabei nicht konsequent ins Zentrum gestellt wird, sondern die Familie als Einheit wahrgenommen wird und Beziehungen (und auch die Verteilung von Gütern) innerhalb der Familie nicht kritisch berücksichtigt werden:

„[A]ll too often, women have been denied the basic goods of life because they have been seen as parts of an organic entity, such as the family is supposed to be, rather than as political subjects on their own right. [...] In concrete practical terms, this has meant that too few questions have been asked about how resources and opportunities are distributed within the family.“ (WHD, 247)

Rechte könnten daher ihr Ziel verfehlen, nämlich wenn sie nicht konsequent auf den privaten Bereich angewandt werden. Der Fähigkeitsansatz beziehe dagegen eine klare Position: Eine Gesellschaft könne nur dann gerecht sein, wenn jede und jeder Einzelne wirklich in der Lage ist, ein gutes Leben zu führen, was voraussetzt, dass der Staat auch in den Bereich der Familie eingreift (CC, 66f., siehe oben: Kap. 2.9.1).

Damit ist die weitere Forderung verbunden, dass es ebenso wenig in Bezug auf Kultur Ausnahmen von dem Ziel der Befähigung jeder und jedes Einzelnen geben dürfe.⁸⁶ Nussbaum bezieht sich vor allem kritisch auf die Forderung nach kulturellen Gruppenrechten, die darauf zielt, einen Bereich von bestimmten Normen auszuschließen. Dagegen führt sie erneut das Argument der Diversität innerhalb von Kulturen an, welches besagt, dass Kulturen nicht homogen sind und dass in ihnen unterschiedliche Ziele verfolgt werden (CG, 60) – und dass insbesondere nicht von einem homogenen Interesse an der Zurückweisung der Grundbefähigung als universaler Norm auszugehen ist (Kap. 2.7.3). Zudem weist sie darauf hin, dass innerhalb von Gruppen Hierarchien bestehen und dass das, was gern als „die Tradition“ wahrgenommen wird, in der Regel schlicht jenem Teil einer Gruppe entspricht, der die meiste Macht hat (CG, 61). Konkret seien es oft Frauen, die in den Gruppeninteressen nicht vertreten bzw. benachtei-

86 Das gilt ähnlich in Bezug auf Religion. Siehe dazu ausführlich Kap. 6.

ligt würden (deutlich macht sie das in ihrer ausführlichen Analyse der Situation von Frauen in WHD Kap. 1). Um ihnen gleichen Respekt zu gewähren, sei es notwendig, den Fokus auf das Individuum zu legen und die Befähigung jedes und jeder Einzelnen gerade auch gegen kulturelle Gruppeninteressen staatlich anzustreben: „[F]undamental constitutional liberties and opportunities of persons should never be diminished by granting rights to a group as group“ (CG, 66, vgl. oben: Kap. 2.9.1). Nussbaum spricht in diesem Zusammenhang auch vom Phänomen zerstreuter (*dispersed*) Gruppen, wie eben jener „Gruppe der Frauen“, die dadurch charakterisiert seien, dass sie über regionale und nationale (und, so will sie damit sagen, kulturelle) Grenzen hinweg gemeinsame Interessen und Ziele verfolgen (CG, 61). Diese „Gruppen“ würden bei der Forderung nach kulturellen Gruppenrechten in der Regel vernachlässigt.

Da Nussbaum jedoch zugleich davon ausgeht, dass die Zugehörigkeit zu Gruppen wie der Familie und einer Kultur für das gute Leben vieler Menschen wichtig ist (Kap. 2.2.1, 2.2.3), plädiert sie dafür, sich in der Forderung von universalen Individuenrechten auf die Grundbefähigung zu beschränken, und zwar auch, was die Rolle von Frauen in diesen Gruppen betrifft. Eine Gesellschaft müsse respektieren, wenn eine Frau ein Leben nach traditionellen Geschlechtermustern wählt (selbst wenn das mit Einschränkungen von Autonomie verbunden ist), sofern (und nur dann, wenn) sie grundlegend befähigt ist, da (nur) dann davon ausgegangen werden könne, dass sie in der Lage ist, freie Entscheidungen zu treffen: „[I]f women fully in possession of the capabilities on the list want to choose a traditional gender-divided mode of life, I believe that any good political liberalism should create spaces for them to do so.“ (AACM, 123) Das macht noch einmal deutlich, dass Nussbaum gemäß des politischen Liberalismus nur politische Gleichheit fordert: Grundsätzlich sollen verschiedene Lebensmodelle auch mit Blick auf Geschlechterrollen ermöglicht werden, wenn sie mit politischer Gleichheit einhergehen – was allerdings impliziert, die Grundbefähigung (auch in der Familie) nicht einzuschränken (WHD, 76, WLP, 290f., vgl. Kap. 2.5). Die Grundbefähigung jedes Menschen müsse also als universaler Maßstab (und als Gegenstand eines überlappenden Konsenses) in jedem Fall durchgesetzt werden. Darüber hinaus solle man aber genau abwägen, welche (kulturellen) Vorstellungen über Geschlechterfragen staatlich problematisiert werden und wo stattdessen Zurückhaltung geboten ist. (Beispielsweise seien die Verheiratung von Kindern und Zwangsehen abzulehnen, nicht aber arrangierte Ehen: FJ, 445 FN 41). Zu der Frage, wo hier die Grenze zu ziehen ist, findet sich in Nussbaums Texten keine einheitliche Position, vielmehr ist auch diesbezüglich eine Entwicklung zu beobachten. In der Beantwortung der Frage, welche kulturellen Tra-

ditionen als Verletzung der Grundbefähigung gelten, scheint sie eine zunehmend libertäre Position zu vertreten (siehe Kap. 6).

In Bezug auf das Verhältnis von Individuum und Gruppe ist schließlich noch anzumerken, dass Nussbaum zum Schutz des Respekts von verschiedenen Vorstellungen vom Guten sogar staatliches Handeln im Interesse von (etwa kulturell) minderheitlichen Gruppen (und damit gewissermaßen von Gruppenrechten) befürwortet. Dies sei dann sinnvoll, wenn gruppenspezifische Ausgrenzungen, Stigmatisierung u.ä. vorangegangen seien (CC, 100, siehe dazu die Forderung von Ausgleichsregelungen für religiöse Minderheiten: Kap. 4.4.2). Dennoch hätten auch diese Gruppeninteressen ihren normativen Bezugspunkt immer in den einzelnen Individuen. Gruppenrechte seien insofern „instrumentell wertvoll für die Gleichheit und Würde von Personen, die Minderheiten angehören“ (CG, 66f.).

Nussbaum möchte mit diesen Überlegungen veranschaulichen, dass der Fähigkeitenansatz tatsächlich ein verbesserter Menschenrechtsansatz ist, nicht zuletzt weil er die Diskriminierung von Frauen berücksichtige und überzeugend darauf reagiere. Das heißt wie oben erläutert nicht, dass Nussbaum Rechten jede Bedeutung absprechen würde. Sie nimmt (zumindest in ihren aktuellen Texten) durchaus an, dass die Einforderung von Rechten als solchen sinnvoll ist (Kap. 2.9.1). Ausdrücklich befürwortet sie dementsprechend auch das Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW) (FJ, 321). Wichtig sei aber das Ergebnis ihrer Wirksamkeit, was sie in der Forderung nach Befähigung klarer ausgedrückt sieht.⁸⁷

Nussbaums Kritik an bestimmten Formen von Menschenrechten und ihre Forderung nach einem stärkeren Fokus auf ihre Wirksamkeit gegen die Diskriminierung von Frauen ähneln der Position einer Reihe anderer Feministinnen. Und sie sind grundsätzlich überzeugend. Allerdings gibt es auch zwei – gegenläufige – Einwände, die bedenkenswert erscheinen: So lässt sich einerseits erneut fragen, ob sie mit ihren Forderungen zum Schutz vor geschlechtsspezifischer Diskriminierung weit genug geht oder ob sie möglicherweise zu unkritisch ist, wenn sie zugesteht, dass Autonomie (auf der Basis einer als frei angenommenen

87 Die Kritik, dass Nussbaum in ihrer Fokussierung auf Fähigkeiten den Nutzen der Rechtssprache für Frauen verschenke, ist insofern zu relativieren, sie trifft auf Nussbaums aktuelle Version nicht (mehr) zu. (Eine solche Kritik findet sich etwa bei Rosalind Hackett, die fordert, dass Rechte im Fähigkeitenansatz nicht als nachrangig gewertet werden sollten, da sie für das praktische Handeln im globalen Kontext entscheidend im Hinblick auf Geschlechtergerechtigkeit seien: Hackett 2001).

Entscheidung der Frau) eingeschränkt werden darf (z.B. Chambers 2004, vgl. die kritische Anfrage in Kap. 2.4). Andererseits wird gegen Nussbaums Vorschlag auch eingewandt, dass sie die Bedeutung kultureller Diversität noch nicht genügend berücksichtigt – und der interkulturellen Herausforderung letztlich nicht gerecht wird (Butler 2000, 35). Beide Vorwürfe werde ich in der Diskussion wieder aufgreifen (Kap. 3.3).

Fazit

Der Fähigkeitenansatz ist, so Nussbaums These, eine Art Menschenrechtsansatz. Das impliziert zum einen die These, dass Fähigkeiten die Rede von Menschenrechten präzisieren. Präzisiert werde etwa die normative Grundlage durch den Bezug auf die menschliche Natur sowie das Subjekt der Rechtsansprüche, welches ausschließlich im Individuum gesehen wird. Weiterhin verdeutliche der Fokus auf das gute Leben, dass ein aktiver Staat notwendig ist, der nicht nur formale Rechte gewährt. Zudem seien Fähigkeiten interkulturell besser zugänglich. Sie veranschaulicht dies häufig am Beispiel von Frauenrechten. So berücksichtige der Fähigkeitenansatz ausdrücklich die Diskriminierung von Frauen und gebe darauf überzeugende Antworten. Insbesondere sei es wichtig, darauf zu insistieren, dass der Staat konsequent auf die Grundbefähigung jeder und jedes Einzelnen bis in den klassisch ‚privaten‘ Bereich von Familie und Kultur hinein hinwirkt – was der Fokus auf Fähigkeiten anders als die Rede von Rechten eindeutig einfordere. Dennoch meint Nussbaum zum anderen aber auch, dass die Rede von Rechten einige Vorteile bietet, weswegen der Fähigkeitenansatz auf Menschenrechte rekurrieren und sich letztlich in einem Verhältnis der gegenseitigen Ergänzung mit ihm begreifen sollte.

Tatsächlich scheint Nussbaums Ansatz Vorteile gegenüber bestimmten anderen Menschenrechtstheorien zu haben. Mit Blick auf die Diskriminierung aufgrund von Geschlecht etwa ist es plausibel, stärker auf das Ergebnis der Befähigung zu setzen. Als grundsätzlich sinnvoll ist es zudem einzuschätzen, dass sie darum bemüht ist, die Bedeutung von Kultur zu berücksichtigen (vgl. Kap. 2.7). Allerdings ergeben sich gerade in Bezug auf die Integration von Geschlecht und Kultur Einwände, die eine genauere Diskussion erfordern. Es muss daher noch genauer erwogen werden, inwiefern ihr Fähigkeitenansatz insgesamt als überzeugender Menschenrechtsansatz gelten und Anspruch auf Universalität erheben kann (Kap. 3.3).

2.10 FAZIT

Jeder Mensch soll zu einem guten Leben befähigt werden. Dies ist die Kernaussage von Nussbaums Fähigkeitenansatz, deren zentrale Ideen in diesem Kapitel genauer erörtert wurden. Abschließend möchte ich nun die wesentlichen Aspekte noch einmal mit Blick auf den Universalitätsanspruch und die für den Ansatz charakteristische Verknüpfung von aristotelischen und liberalen Ideen zusammentragen.

Nussbaums Grundthese zur Frage der Universalität lautet, dass politisches Handeln einen universalen Maßstab benötigt und dass ein solcher universaler Maßstab auch angesichts der Herausforderungen durch verschiedene Kontexte, durch die Bedeutung von Freiheit, von Pluralität sowie von kultureller Diversität gerechtfertigt werden kann, sofern er diese angemessen berücksichtigt – wie das im Fähigkeitenansatz geschehe. Im Folgenden werde ich zuerst jene Aspekte zusammentragen, die die Notwendigkeit und den Inhalt des universalen Maßstabes betreffen, und danach diejenigen Argumente aufgreifen, die seine Legitimität angesichts der verschiedenen Herausforderungen belegen sollen.

Das Plädoyer für eine universale Fähigkeitenliste nimmt seinen Ausgangspunkt in der Annahme, dass jedem Menschen gleicher Respekt zukommt, der nicht aufgrund von Merkmalen wie etwa Geschlecht eingeschränkt werden darf. Diese Norm gleichen Respekts wird in der mit dem Konzept von Würde verknüpften Idee einer normativen menschlichen Natur verankert, das heißt in der Annahme, dass jeder Mensch aufgrund seines (vor allem durch die Geburt festgelegten) Menschseins und aufgrund der der Spezies Mensch eigenen normativen Fähigkeitanlagen Anspruch auf die Entwicklung zentraler Fähigkeiten habe. Da davon auszugehen sei, dass für den Menschen als zugleich bedürftigem und fähigem, rationalem und emotionalem sowie in Beziehungen eingebundenem Wesen eine Pluralität von Fähigkeiten wichtig ist, müsse man einen pluralen Maßstab zur Grundlage politischen Handelns machen, der die verschiedenen zentralen Fähigkeiten umfasst (2.2). Der Staat soll demnach jedem Bürger und jeder Bürgerin ein gutes Leben ermöglichen, das heißt, jede und jeden in grundlegender Hinsicht befähigen und die dafür notwendigen Mittel zur Verfügung stellen. Das Ziel ist die Grundbefähigung jedes Menschen. Eine Gesellschaft sei mithin nur dann zumindest minimal gerecht, wenn sie das gewähre. Um dem staatlichen Handeln eine konkrete Orientierung zu geben, sei weiterhin ein objektiver Maßstab notwendig. Nussbaum formuliert daher eine konkrete universale Liste von zehn Fähigkeiten (2.3, zur Liste selbst: 2.1). Befähigung bedeutet dabei nicht zuletzt Befähigung zur Freiheit. Es geht darum, frei zu sein, ein gutes

Leben führen zu können. Entsprechend der vorausgegangenen Annahmen wird Freiheit hier substanziell und konkret verstanden, ihre Ermöglichung erfordert demnach aktive staatliche Unterstützung sowie eine Bestimmung dessen, welche konkreten Freiheitsansprüche im Konfliktfall Vorrang gegenüber anderen haben, womit noch einmal die Notwendigkeit einer universalen Fähigkeitenliste unterstrichen wird (2.4). Darüber hinaus erfordere Freiheit, die Möglichkeit zu haben, eine Vorstellung vom Guten zu wählen. Ein politischer Ansatz müsse daher Pluralität anerkennen, was Nussbaum zufolge am besten durch die Idee des politischen Liberalismus erfasst wird (2.5).

Universalität sei außerdem in dem grundlegenden Sinn notwendig, dass politisches Handeln eine – universalisierende Aussagen treffende – Theorie zugrunde legen müsse. Die in solchem theoretischen Denken stattfindende Abstrahierung und Systematisierung sei notwendig, um zu vernünftigen Urteilen zu kommen. Der Fähigkeitenansatz sei ein in diesem Sinn überzeugender Vorschlag, da er an (universale) menschliche Intuitionen darüber, was für ein gutes Leben notwendig ist, anknüpfe und diese in einer abstrakten Liste festhalte (2.6). (Und weil sie auf so grundlegenden, mehr noch freistehenden Intuitionen beruhe, könne man schließlich mit einem überlappenden Konsens bezüglich der Fähigkeitenliste rechnen: 2.5 und 2.6).

Weiterhin versteht Nussbaum Universalität aber auch in dem breiten Sinn von globaler Reichweite: Der gleiche Respekt, so eine zentrale These ihres Ansatzes, dürfe nicht an den Grenzen von Nationen enden, sondern bestehe darüber hinaus, er gelte eben global-universal. Dementsprechend komme die Verantwortung für die Befähigung nicht nur den einzelnen Staaten für ihre Bürger und Bürgerinnen zu, sondern andere Staaten und über- sowie nicht-staatliche Akteure seien ebenfalls zu einem gewissen Grad für die Befähigung jedes Menschen verantwortlich. Im Zusammenhang des globalen Geltungsanspruchs rückt schließlich auch die Frage kultureller Diversität in den Blick. Nussbaum plädiert hier mit Nachdruck dafür, dass diese die Universalität der Fähigkeitenliste nicht in Frage stelle, da die Liste nur solche Aspekte umfasse, die tatsächlich als grundlegend für jedes menschliche Leben gelten können (2.7).

Damit die universale Fähigkeitenliste tatsächlich die von allen unterstützt wird und auf einen überlappenden Konsens gehofft werden kann, sei es nun schließlich notwendig, dass man die Bürgerinnen und Bürger so erziehe, dass sie die enthaltenen Grundprinzipien unterstützen – was insbesondere erfordere, ihre Gefühle zu erziehen und altruistische Motivationen zu fördern. Dabei ist die grundsätzliche Forderung nach einer solchen Erziehung ebenfalls mit einem universalen Anspruch verbunden, ihre konkrete Ausgestaltung aber soll kontextspezifisch erfolgen (2.8).

Nussbaums Forderung eines universalen Katalogs von Ansprüchen ähnelt insgesamt sehr der Idee von Menschenrechten. Sie selbst hebt dies hervor, vertritt zugleich aber die These, dass die Menschenrechtsidee durch die spezifische Idee der Befähigung in einigen Hinsichten präzisiert und verbessert werde. Die Bedeutung dessen wird an ihrem Konzept von Frauenrechten anschaulich, welches sich durch seine Ausrichtung an der tatsächlichen Möglichkeit zu gutem Leben und der damit verbundenen deutlicheren Kritik an der Diskriminierung von Frauen durch familiäre und kulturelle Strukturen auszeichnet (2.9).

Einen wesentlichen Bestandteil in der Begründung von Nussbaums Ansatz macht das Bemühen aus, zu zeigen, dass der Anspruch auf universale Geltung auch legitim ist, und zwar insbesondere, weil die Liste die Herausforderungen, die mit Blick auf unterschiedliche Kontexte, kulturelle Diversität, Freiheit und Pluralität entstehen, berücksichtigt.

So werde zum einen die Partikularität der Kontexte einbezogen, insofern der Fähigkeitsansatz seinen Fokus nicht auf gerechte Strukturen legt, sondern auf das Ergebnis der Grundbefähigung jedes Menschen und mit Blick darauf die aus den unterschiedlichen Ausgangssituationen erwachsenden spezifischen Bedürfnisse einbezieht. Ausgehend davon stellt er an den Staat die Anforderung, jedem Menschen die Unterstützung zukommen zu lassen, die *gemäß seiner Situation* für die Grundbefähigung notwendig ist (2.3.1). Dabei sollen sowohl Unterschiede der persönlichen körperlichen Disposition als auch der ökonomischen und sozialen Bedingungen beachtet werden (ebd.) – und nicht zuletzt müssten diskriminierende Strukturen (wie in Bezug auf Geschlecht) kritisch analysiert und einbezogen werden (2.2.5 und 2.9.2). Die Partikularität von Kontexten werde außerdem mit Blick auf kulturelle Diversität berücksichtigt, nämlich dadurch, dass die (universale) Liste, die sich bewusst auf abstrakte und minimale Aspekte beschränkt, von den Staaten entsprechend ihrer kulturellen Traditionen verschieden interpretiert und konkretisiert wird (2.7). (Diese Überlegung kommt auch in Nussbaums Annahmen zum Erziehungsprogramm zum Tragen, wo sie ausdrücklich nur allgemeine Richtlinien vorgibt, die dann kontextspezifisch konkretisiert werden sollen: 2.8)

Zum anderen komme Freiheit und Pluralität eine zentrale Rolle im Fähigkeitsansatz zu. Das zeige sich zunächst einmal daran, dass Freiheit als zentrale Fähigkeit in der Liste verankert ist und ihr als Aspekt der Fähigkeit der Vernunft sogar eine architektonische Funktion zugeschrieben wird (2.4.1). Zudem sei Freiheit für das Konzept von Befähigung selbst konstitutiv, insofern ‚Fähigkeit‘ von ‚Tätigkeit‘ unterschieden wird: Das Ziel politischen Handelns solle nicht in der Betätigung der als zentral bestimmten Aspekte guten menschlichen Lebens

bestehen, sondern (nur) in der Ermöglichung dessen durch die Befähigung zur Betätigung (2.4.2). (Nicht verwechselt werden darf das mit einer vorrangigen Orientierung an subjektiven Präferenzen, die Nussbaum ablehnt. Zwar müssten Präferenzen gemäß des Praxisbezugs und der Stabilität einbezogen werden; Präferenzen, die die [objektive] Grundbefähigung ablehnen, dürften aber nicht als Ausdruck einer freien Entscheidung betrachtet werden, da erst auf der Basis der Befähigung überhaupt von freien Entscheidungen ausgegangen werden könne: Kap. 2.3.2). Weiterhin zeige sich die Bedeutung von Freiheit und Pluralität darin, dass jedem Menschen ein Leben gemäß seiner Vorstellung vom Guten ermöglicht werden soll. Dies werde insbesondere dadurch gewährt, dass die Fähigkeitenliste im Sinne des politischen Liberalismus als freistehend begriffen wird. Sie sei demnach nicht in einer bestimmten Vorstellung vom Guten, sondern in freistehenden Intuitionen begründet (2.5 und 2.6).

Der Fähigkeitenansatz könne insgesamt universale Geltung beanspruchen, weil er mit der Fähigkeitenliste einen Maßstab formuliert, der eine sinnvolle, auf gleichen Respekt zielende Handlungsorientierung bietet und zugleich eine überzeugende Antwort mit Blick auf die Herausforderungen von verschiedenen Kontexten, Freiheit und Pluralität geben kann.

Zur philosophietheoretischen Verortung von Nussbaums Ansatz soll am Ende nun auch noch einmal seine charakteristische und an mehreren Stellen angedeutete Kombination von aristotelischem Denken und liberalen Ideen hervorgehoben werden. Diese beiden Einflüsse überschneiden sich hier in manchen Aspekten, in anderen sollen sie sich aber auch gegenseitig korrigieren.

Aristoteles ist Nussbaum zufolge die früheste und wichtigste („westliche“) historische Quelle für den Fähigkeitenansatz (CC, 125). Der zentrale Anknüpfungspunkt an ihn besteht in der Annahme zum Vorrang des Guten. Damit verbunden ist die Überzeugung, dass eine politische Konzeption Annahmen zur menschlichen Natur voraussetzen muss sowie dass es sinnvoll ist, dafür von einem dreistufigen Fähigkeitenbegriff auszugehen (2.2.2). Zudem wird auf ihn die inhaltliche Vorstellung vom Menschen als zugleich bedürftig und fähig, rational, emotional und sozial zurückgeführt – die mit einer Kritik an Theorien einhergeht, die vor allem einen rationalen und autonomen Menschen voraussetzen (2.2.3). Im Anschluss an Aristoteles' Ergon-Argument plädiert Nussbaum weiterhin dafür, dass es für jede Spezies bestimmte Aspekte gibt, die für ihr gutes Leben zentral sind, und dass es für den Menschen charakteristisch sei, gemäß der praktischen Vernunft und Entscheidungsfreiheit zu leben, denen sie daher (ebenso wie der Fähigkeit der Zugehörigkeit) eine architektonische Funktion zuschreibt (2.2.2, 2.2.3 und 2.4.1). Aus diesen Annahmen zur menschlichen Natur

ergebe sich mit Aristoteles die Forderung, dass eine Gesellschaft Menschen so unterstützen muss, dass jeder und jede im Sinne der pluralen zentralen Fähigkeiten in der Lage ist, ein gutes Leben zu führen. Jeder Staat müsse dafür die entsprechenden Güter zur Verfügung stellen (die allerdings nur als Mittel für das gute Leben betrachtet werden dürften und deren Zuteilung kontextuell bestimmen werden müsse: 2.3.1). Der aristotelische Vorrang des Guten begründet folglich auch die Kritik an prozedural-liberalen Ansätzen. Ihnen fehle aufgrund ihres Vorrangs des Rechten der notwendige Maßstab, um eine sinnvolle Verteilung von Gütern zu bestimmen. Darüber hinaus macht Nussbaum Aristoteles in Bezug auf den Grundsatz stark, dass jede Theorie praxis- und erfahrungsorientiert sein sollte (2.6). Darüber hinaus zeigt sich die Anknüpfung an Aristoteles (wenn auch nicht so prominent hervorgehoben wie in den anderen Punkten) darin, dass Nussbaum der Erziehung und dabei nicht zuletzt Narrationen große Bedeutung für ihre politische Konzeption zumisst (2.8).

Als ‚typisch liberal‘ wiederum kann die von Nussbaum angeführte Idee der Würde jedes Menschen gelten, die einerseits gemeinsam mit der aristotelischen Annahme über normative Fähigkeiten (und der Speziesnorm) das Konzept der normativen menschlichen Natur bildet, die andererseits aber ihr gegenüber zugleich einen deutlicheren Schwerpunkt auf den von den tatsächlichen Fähigkeitenanlagen unabhängigen gleichen Respekt jedes Individuums legt (2.2.2 und 2.2.3). Darin deutet sich bereits eine Distanzierung zu Aristoteles an, die u.a. dort ausdrücklich wird, wo es um die Diskriminierung von Frauen geht – der gleiche Respekt erfordere, anders als bei Aristoteles, Frauen und Männer gleichermaßen als Bürger bzw. Bürgerin anzuerkennen (2.2.5). Weiterhin nähert sich Nussbaum darin dem Liberalismus an, dass sie zunehmend die Bedeutung des Rechten sowie konkret die Rolle von Menschenrechten hervorhebt und den (grundsätzlich beibehaltenen) Vorrang des Guten damit ergänzt (2.3.1 und 2.9.1). Auch darin kann man eine gewisse Distanzierung gegenüber Aristoteles sehen. Wiederum in Übereinstimmung mit ihm scheint zunächst einmal die für liberales Denken zentrale Rolle von Freiheit zu sein. Nussbaum weitet diese jedoch im Rahmen ihrer Wende zum politischen Liberalismus auf die Wahl einer Vorstellung vom Guten aus und grenzt sich damit in einer maßgeblichen Hinsicht von Aristoteles (sowie von ihrer eigenen früheren Position) ab (2.5). In diesen Zusammenhang kann man im weitesten Sinn auch die von ihr immer stärker eingeräumte Entscheidungsfreiheit in der Betätigung von Fähigkeiten stellen (2.4.2), die nämlich gerade auch darauf zielt, verschiedene Vorstellungen vom Guten zu ermöglichen. Als konsequente Fortführung der liberalen Idee des gleichen Respekts und als erneute Ausweitung des Gerechtigkeitsbereiches gegenüber Aristoteles ist zudem ihre Forderung nach globaler Gerechtigkeit zu werten

(wenngleich diese in vielen liberalen Ansätzen keine so zentrale Rolle spielt – und ihrer Ansicht nach von prozeduralen Theorien auch nicht befriedigend gelöst werden kann: 2.7).

An dem Verhältnis von aristotelischen und liberalen Ideen wird nicht zuletzt ein zentraler Wandel in Nussbaums Konzeption des Fähigkeitsansatzes deutlich. So sind ihre frühen Überlegungen stark durch die Erörterung aristotelischer Texte und den dichten Anschluss an seine Annahmen zum Vorrang des Guten geprägt (siehe z.B. alle der in GGL gesammelten Aufsätze). Damit verknüpft ist zumeist eine recht starke Kritik an liberalen Theorien (z.B. ASD). Ihre jüngeren Texte zeichnen sich dagegen durch einen zunehmend engen Anschluss an den Liberalismus und insbesondere an Rawls aus. Damit geht einher, dass einerseits die Kritik am Liberalismus immer stärker differenzierend wird und andererseits in einigen wesentlichen Aspekten eine Distanzierung zu Aristoteles stattfindet. Trotz dieser Entwicklung hin zu einer stärker liberalen oder gar libertären Position hält Nussbaum aber weiter daran fest, dass es in vielen Hinsichten sinnvoll sei, an Aristoteles anzuschließen. Es bleibt insofern ein Charakteristikum ihres Ansatzes, dass er aristotelische und liberale Elemente integrieren und eben dadurch eine plausible Grundlage politischen Handelns schaffen möchte.⁸⁸

88 Erwähnt werden soll in diesem Zusammenhang die Debatte zwischen einem aristotelisch orientierten Kommunitarismus und dem Liberalismus (v.a. à la Rawls), zu der sich Nussbaum gewissermaßen quer positioniert, wenn sie die aristotelische Orientierung am Guten und die Annahme vom Menschen als sozialem Wesen mit liberalen Ideen, und gerade dem Rawlsschen politischen Liberalismus, verbindet. Sie selbst bezeichnet ihren Ansatz als eine Alternative sowohl zu einer bestimmten Form des Liberalismus als auch zum Kommunitarismus (AACM, 108) und sie grenzt sich schon in frühen Texten, in denen die aristotelische Ausrichtung ihres Denkens im Vordergrund steht, gegen die kommunitarische Ablehnung universaler theoretischer Aussagen ab (NRT, 228f.). Eine Einordnung zum Kommunitarismus (wie z.B. bei Reese-Schäfer 2001) erscheint daher trotz der Gemeinsamkeiten eher unplausibel. Man könnte eventuell von einer Zwischenposition sprechen (wie z.B. Sturma 2000, 274, Riesenkampff 2006, 6, Kunze 2005, 21). Dementsprechend ist ihr Ansatz auch nicht der Tugendethik zuzuordnen, sofern diese in Gegenüberstellung zum Liberalismus verstanden wird. Diesbezüglich macht Nussbaum vielmehr gerade deutlich, dass es ihr um eine Integration von aristotelischen (und damit auch tugendethischen) und liberalen Aspekten geht, wenn sie die Gegenüberstellung einer „Tugendethik“ mit anderen, universalistischen Ethiken als eine „wirre Geschichte“ kritisiert (VE, 164). Tugendlehre müsse vielmehr als ein Teil liberaler Theorien gefordert werden (wie dies bei klassischen Ethiken wie denen von Kant oder Mill ja auch der Fall sei: VE).

Nussbaums aristotelisch-liberaler Entwurf einer politischen Konzeption der Befähigung ist in seinem universalen Anspruch in vielen Hinsichten überzeugend, gerade auch wenn man die diesbezüglichen Diskussionen um Kultur und Geschlecht in den Blick nimmt. Einiges etwa scheint für ihre Annahme zu sprechen, dass eine politische Theorie die konkreten Ausgangssituationen stärker einbeziehen sollte als dies in einigen rechte-orientierten Ansätzen geschieht (2.3.1) und dass man dementsprechend auf substantielle (statt negative) Freiheit (2.4.1) und eine tatsächliche Wirksamkeit von Rechten zielen müsse (2.9.1). Plausibel ist insbesondere, dass sie dabei die strukturelle Diskriminierung von Personen etwa aufgrund von Geschlecht kritisch analysiert (2.2.5 und 2.9.2). Zudem nennt sie gute Gründe dafür, dass man keine einseitigen und verkürzten Annahmen über den Menschen zugrunde legen sollte und dass ein maßgeblicher Vorteil ihrer Liste darin besteht, eine Pluralität von für gutes menschliches Leben zentralen Aspekten aufzunehmen (2.2.3 und 2.2.4). Besondere Bedeutung für die Diskussionen zu Geschlecht und Kultur kommt außerdem ihrer Betonung von Emotionen (2.2.2, 2.8) und dem Eingebundensein in Gemeinschaften (2.4.1, 2.9.2, hier bereits mit Blick auf Geschlecht) zu. Wichtig erscheint darüber hinaus ihr grundsätzliches Anliegen einer offenen, veränderbaren Theorie für die Diskussion um Universalität (2.6). Und nicht zuletzt ist auch ihr ausdrückliches Bemühen um interkulturelle Plausibilität – und die damit verbundene Forderung nach Selbstkritik – als sinnvoll einzuschätzen (2.7.3).

Allerdings habe ich auch bereits eine Reihe von Zweifeln an der Plausibilität angedeutet, die eine genauere Diskussion erfordern. So halten etwa viele ihre Annahmen über den Menschen für zu voraussetzungsreich. Einige der Einwände betreffen den Bezug auf die menschliche Natur (2.2.2) und den Vorrang des Guten im Allgemeinen (2.3.2), andere vor allem die Festlegung auf *eine* Fähigkeitsliste, da dies die Freiheit einschränke (2.3.2, 2.4.1). Wieder andere kritisieren bestimmte Annahmen zum Menschen, u.a. wird hier umgekehrt gefragt, ob individuelle Freiheit bei ihr zu dominant ist (2.4.1, 2.7.3). Besonders diskussionsbedürftig erscheint weiterhin die Idee der freistehenden Konzeption. Überlegt werden muss nämlich nicht nur, ob Nussbaums Fähigkeitsliste als freistehend betrachtet werden kann, sondern auch grundlegend, ob eine freistehende Begründung überhaupt möglich ist (2.5). Das führt zu der weiteren Überlegung, ob es nicht sinnvoll sein könnte, Narrationen, die partikuläre Erfahrung und Emotionen einbeziehen sollen, eine stärker begründende Rolle zuzuerkennen (2.6.2). Damit verbunden ist schließlich die Frage, ob Nussbaum ihrem Anspruch auf Offenheit und einer kritisch-reflektierten Grundhaltung selbst gerecht wird – gerade mit Blick auf die Debatte um kulturelle Diversität scheint dies nicht zuletzt aufgrund der These des Freistehens nicht der Fall zu sein (2.6, 2.7.3 – in diesem

Zusammenhang muss auch ihre rigorose Zurückweisung postmoderner Einwände aufgegriffen werden, die auf ebenjene Schwierigkeiten hindeuten). Insgesamt führen diese Überlegungen zu der Frage hin, ob Nussbaums Anspruch auf Universalität legitim ist und ob die von ihr vertretene Idee von Universalität als solche überzeugend ist. Im Folgenden werde ich dies unter besonderer Berücksichtigung der Aspekte Geschlecht und Kultur genauer untersuchen.

3 Nussbaums Fähigkeitenansatz und die Universalismusdebatte

Nussbaum erhebt den Anspruch, mit dem Fähigkeitenansatz eine universale Grundlage für politisches Handeln vorzulegen, die im Sinne der Idee der Menschenrechte globale Reichweite hat. Nachdem im vorangegangenen Kapitel ausführlich erörtert wurde, wie sie den Fähigkeitenansatz begründet, soll nun sein Anspruch auf Universalität vor dem Hintergrund der kritischen Universalismusdebatte diskutiert werden.

Die zentrale Frage in der Universalismusdebatte lautet, ob bzw. wie es möglich ist, einen universalen Maßstab zu begründen, wie dies Menschenrechtsansätze behaupten (vgl. z.B. Bielefeldt 1999, Menke/Pollmann 2007 Kap. 2, Taylor 2011). Dabei kommen neben Einwänden zur politischen Umsetzung universaler Normen auch grundsätzliche Zweifel zur Sprache. Diese zielen darauf, dass es äußerst schwierig oder sogar unmöglich sei, Normen zu formulieren, die Menschen mit ihren unterschiedlichen Perspektiven angemessen berücksichtigen und ihnen gegenüber Geltung beanspruchen können. Formuliert werden solche Zweifel vor allem mit Blick auf kulturelle Diversität. Kritikerinnen und Kritikern zufolge werden sowohl in der inhaltlichen Ausdeutung von Menschenrechten als auch schon in der Idee universaler Normen selbst ‚westliche‘ Voraussetzungen gemacht, die nicht ohne Weiteres universalisiert werden dürften (An-Na'im 1999, Parekh 2000). Einwände gegen universale Normen werden außerdem aus feministischer Perspektive vorgebracht. Hier richtet sich die Kritik zunächst einmal gegen die geschlechterspezifische Bevorzugung in manchen menschenrechtlichen Ansätzen und Konzepten (Charlesworth 1994, Gerhard/Jansen/Maihofer 1990). Ausgehend davon fordern einige aber weitergehend, Universalität an sich anders, und zwar dynamischer und offener zu gestalten, um die Berücksichtigung vernachlässigter und neuer Perspektiven besser zu ermöglichen (mit unterschiedlichen Stoßrichtungen findet sich das bei Auga 2008, Butler 2000, Cooke 2005).

Nussbaum geht in der Begründung und Verteidigung des Fähigkeitenansatzes ausführlich auf diese Debatte ein und bemüht sich, den in ihr angesprochenen Herausforderungen gerecht zu werden. Tatsächlich erscheint ihr Konzept der Befähigung diesbezüglich vielversprechend, es gelingt ihm in vielen Hinsichten, die Bedeutung von Geschlecht und kultureller Diversität zu berücksichtigen (vgl. Kap. 2). Dennoch können nicht alle Zweifel an der universalen Geltung ihres Ansatzes ohne Weiteres aus dem Weg geräumt werden, nicht zuletzt, weil sie auf manche grundlegenden Einwände kaum eingeht. Nussbaums Anspruch auf Universalität soll daher im Folgenden noch einmal genauer geprüft werden. Der zentrale Bezugspunkt ist hier die interkulturelle und die feministische Kritik (vgl. Kap. 1), wengleich ich auch andere Stimmen aufgreife, wo dies sinnvoll erscheint. Dabei stehen in diesem Kapitel nicht die potenziellen Kollisionen zwischen interkultureller und feministischer Perspektive im Mittelpunkt, sondern ihre, wie sich zeigen wird, oft parallele Kritik an universalistischen Theorien. Auf Konflikte zwischen ihnen werde ich nur am Ende kurz eingehen, denn die eigentliche Auseinandersetzung damit geschieht im Zusammenhang der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit (Kap. 6).

Im ersten Schritt liegt der Fokus auf der These von der Notwendigkeit einer universalen Fähigkeitenliste. Zur Diskussion steht zunächst deren Basis, die normative menschliche Natur. Viele weisen nämlich eine solche Bezugnahme auf die menschliche Natur als sinnvollen Ausgangspunkt ethischer Annahmen grundsätzlich zurück (schon vor der Frage der inhaltlichen Bestimmung dieser Natur). Darüber hinaus muss allgemeiner das Verhältnis des Guten und des Rechten in den Blick genommen werden. Denn selbst wenn man den Bezug auf eine menschliche Natur nicht prinzipiell ablehnt, kann man doch eine Schwierigkeit darin sehen, dass Nussbaum in der Festlegung auf eine Liste die Bedeutung öffentlicher Diskurse vernachlässigt. Es ist zu prüfen, inwiefern sich die Fähigkeitenliste dagegen verteidigen lässt (3.1). Während es im ersten Schritt also vor allem um den Vorrang des Guten und damit gewissermaßen um Nussbaums Anbindung an aristotelische Ideen geht, stehen im zweiten Diskussionschritt dann Elemente im Vordergrund, die für ihr liberales Selbstverständnis charakteristisch sind: Vernunft, Freiheit und Neutralität. Aus interkultureller und feministischer Perspektive erscheinen gerade sie besonders kontrovers. Ich werde daher zum einen erörtern, wie die zentrale Rolle von Vernunft und Freiheit in Nussbaums Liste angesichts der interkulturellen und feministischen Kritik an beiden Konzepten zu beurteilen ist. Zum anderen werde ich die methodische Idee von der weltanschaulichen Neutralität kritisch auf ihre Plausibilität hin untersuchen (3.2). Im Anschluss daran widmet sich das dritte Kapitel der Idee der Universalität selbst. Aufbauend auf den Überlegungen der beiden ersten Kapitel

wägt es ab, inwiefern Nussbaums Fähigkeitenansatz nun letztlich den gegen universale Normen und insbesondere gegen die Menschenrechte vorgebrachten Zweifeln gerecht wird. Als Konsequenz dessen werde ich eine Weiterentwicklung hin zu einem offeneren, dynamischen Konzept von Universalität vorschlagen. Die Relevanz einer solchen Akzentverschiebung gegenüber Nussbaums Universalitätskonzept wird, auch mit Blick auf Geschlecht und Kultur, noch deutlicher, wenn man fragt, welche Kritik an anderen (Kulturen) eigentlich möglich bzw. in welcher Art und Weise sie legitim ist (3.3).

3.1 DER BEZUG AUF DIE MENSCHLICHE NATUR UND DIE FESTLEGUNG EINER FÄHIGKEITENLISTE

Die Grundlage von Nussbaums universalem Projekt bilden Annahmen über das gute menschliche Leben, die in der Fähigkeitenliste zu einem universalen Maßstab konkretisiert werden. Diese Idee einer konkreten Liste von Fähigkeiten, die unter Rückgriff auf Annahmen über den Menschen formuliert wird, ist in der Diskussion zu ihrem Ansatz einer der umstrittensten Aspekte. So wird nicht nur eine Reihe von Zweifeln geäußert, ob man Aussagen in Bezug auf alle Menschen treffen kann, sondern vor allem auch, ob man diese zum Ausgangspunkt einer normativen Grundlage politischen Handelns machen darf. Besonders problematisch erscheint vielen, dass die Fähigkeitenliste so umfangreiche Annahmen festschreibt.

Diese Einwände möchte ich in zwei Hinsichten genauer erörtern. Ausgehend von einem kurzen Umriss der kritischen Diskussion (3.1.1) werde ich zum einen erwägen, wie die Bedeutung von universalen Annahmen über den Menschen in normativen Ansätzen allgemein und in Nussbaums Ansatz im Besonderen einzuschätzen ist (3.1.2). Zum anderen werde ich jene Kritik aufgreifen und diskutieren, die sich auf die Festlegung auf eine universale Liste richtet und demgegenüber einen größeren Stellenwert des öffentlichen Diskurses fordert (3.1.3).

3.1.1 Einwände gegen die menschliche Natur und die Fähigkeitenliste

Viele der Einwände gegen Nussbaums Fähigkeitenliste richten sich auf den ihr zugrunde gelegten Bezug auf eine menschliche Natur. Dies ist vor dem Hintergrund einer allgemeinen Debatte zur Grundlegung ethischer Normen in einer menschlichen Natur zu sehen. So wird von Liberalen häufig kritisiert, dass Annahmen über die menschliche Natur zu viel darüber voraussetzen, was ein gutes

Leben ausmacht, und insofern die Freiheit einschränkten und der Pluralität nicht gerecht würden. Stattdessen solle man sich auf Prozesse oder Diskursbedingungen konzentrieren und den Bezug auf eine menschliche Natur möglichst umgehen bzw. ihn auf die für die Prozess- und Diskursüberlegungen notwendigen minimalen Annahmen beschränken (vgl. z.B. die minimalen Annahmen bei Rawls: Rawls 2006, 44, und siehe Jörke 2005 Kap. 5 zu Habermas). Nicht zuletzt werden normative Annahmen zur menschlichen Natur auch mit Blick auf Geschlecht und Kultur problematisiert: Feministische Theorien verweisen darauf, dass oft Menschenbilder zur Norm gemacht würden, die ein hierarchisches Verhältnis zwischen Männern und Frauen stützen und die durch eine solche ‚Naturalisierung‘ gegen jede auf Veränderung zielende Kritik immunisiert würden (Butler 1990, Jaggar 1988, Lloyd 2002, Okin 1989). Einige stellen ausgehend davon den Bezug auf eine menschliche Natur generell in Frage: „[A]ppeals to nature have been used historically, and continue to be used, to rationalize and justify the perpetuation of oppressive gender roles.“ (Antony 2000, 8) Ähnlich wird aus interkultureller Perspektive kritisiert, dass als universal behauptete Annahmen meist auf partikularen, kulturell geprägten Menschenbildern beruhen. Dementgegen wird hier oft eine stärkere Rolle des Diskurses, insbesondere des interkulturellen Dialogs gefordert (Gómez 2012, Schmidhuber 2010).

Während bei Einwänden dieser Art letztlich meist auch die Betonung des Guten gegenüber dem Rechten für problematisch erklärt wird, gehen andere Kritikerinnen und Kritiker nicht so weit. Sie sehen die eigentliche Schwierigkeit in der Festlegung auf bestimmte, für universal erklärte Aspekte menschlichen Lebens in *einer* Fähigkeitenliste, nicht in der Betonung des Guten an sich. In diesem Sinn werfen Vertreter und Vertreterinnen anderer Fähigkeitenansätze Nussbaum vor, dass sie die Verschiedenheit der Kontexte nicht genügend berücksichtige und die Bedeutung öffentlicher Diskurse für die Formulierung einer bzw. mehrerer Fähigkeitenliste(n) vernachlässige (Robeyns 2005, Sen 2004b).¹

Nussbaum reagiert auf viele der Vorwürfe nicht nur, indem sie ihre Fähigkeitenliste dagegen verteidigt, sondern mehr noch indem sie die in den Vorwürfen implizit oder explizit vorgeschlagenen Alternativen selbst kritisiert und zurückweist. So betont sie zum einen, dass sich jede politische Theorie auf Annahmen über die menschliche Natur stützen sollte, weil diese für ihre Begründung hilfreich seien: „[A] concept of the human being can help us to make progress on the difficult enterprise of finding a foundation for political theory.“ (AACM, 116, vgl. Kap 2.2 für ihre Argumentation zur Grundlegung politischer Theorie in

1 Dass etwa Sen die Orientierung am Guten teilt, macht John Alexander deutlich (z.B. Alexander 2008, 50).

einer normativen menschlichen Natur) Zum anderen nennt sie eine Reihe von Gründen dafür, warum es nicht nur *möglich*, sondern auch *notwendig* sei, eine Fähigkeitenliste festzulegen (vgl. zur *Möglichkeit* dessen mit Blick auf die Herausforderungen von Freiheit, Pluralität und der Verschiedenheit von Kontexten Kap. 2.10). Um beurteilen zu können, wie überzeugend dies ist, müssen die Einwände und Nussbaums Gegenargumentation im Einzelnen noch genauer gegeneinander abgewogen werden, was nun im Folgenden geschehen soll. (Vorausgeschickt sei an dieser Stelle noch einmal, dass in Nussbaums Ansatz Entwicklungen stattgefunden haben und ich mich auf die aktuelle Version konzentriere. Das bedeutet für diesen Zusammenhang, dass ich die in frühen Texten wichtige, der Fähigkeitenliste vorgelagerte Liste von zehn „konstitutiven Bedingungen des Menschen“ [ASD, 49-57, MF, 190-197, MTSG, 210-212] nicht thematisiere. Ausgeklammert werden ebenfalls jene Einwände, die auf Nussbaums Aussage zielen, die Befähigung und mehr noch die Bezeichnung als Mensch setze eine Feststellung der Fähigkeitenanlagen voraus, da dies von ihr explizit revidiert wird: Kap. 2.2.2.)

3.1.2 Die Plausibilität von Nussbaums Bezug auf die menschliche Natur

Gegen den Bezug auf die menschliche Natur im Allgemeinen und Nussbaums Annahmen im Besonderen sind verschiedene Einwände denkbar. Als prominenter Vorwurf ist als erstes jener des Sein-Sollen-Fehlschlusses zu nennen, der darauf aufmerksam macht, dass normative Aussagen nur mit anderen normativen Aussagen begründet werden dürfen. Aus deskriptiven Annahmen über eine menschliche Natur (oder etwa über Fähigkeitenanlagen) kann man dementsprechend noch nicht auf Normen schließen, da diese nicht von sich aus einen Anspruch begründen (vgl. Thies 2004, 17). Hierzu ist zunächst darauf hinzuweisen, dass Nussbaum selbst ein solches Vorgehen als problematisch ablehnt – und hervorhebt, dass sie sich im Unterschied dazu auf evaluative Aussagen über die menschliche Natur stützt: „Nature comes into the ethical enterprise [...] as a humanly experienced context for human lives“ (AHN, 120f., vgl. Kap. 2.6.3). Man könnte dennoch kritisch fragen, ob sich in ihren Annahmen zur Sterblichkeit und gemeinsamen Körpererfahrung sowie zur Speziesnorm nicht doch Spuren deskriptiver Annahmen finden, wie etwa Müller meint (Müller 2003, 322f.). So besteht schließlich ein gewisser Bezug auf empirische ‚Fakten‘, vor allem auf das Geborensein sowie durch die Feststellung einer minimalen Fähigkeitsveranlagung. Die normative Forderung aber, so kann man Nussbaum verteidigen, entsteht erst durch evaluative Annahmen darüber, dass hierin etwas Wertvolles zu

sehen ist. Der empirische Bezug ist ausschließlich heuristisch zu verstehen (Kap. 2.6., vgl. Pauer-Studer 1999, 12). Insofern kann es wohl ernst genommen werden, wenn sie schreibt, dass Körperlichkeit und Sterblichkeit (AHN, 120) sowie die Speziesnorm (FJ, 347) ebenfalls über die interne menschliche Perspektive in ihren normativen Ansatz aufgenommen werden. Es kommt daher zu keinem Sein-Sollen-Fehlschluss (vgl. auch Jörke 2005, 97).

Zu überlegen ist weiterhin, ob ein rationalistischer Fehlschluss vorliegt. Ein solcher bestünde, Jörke folgend, dann, wenn die Annahmen über den Menschen theoretische Vorannahmen, auf denen sie beruhen, verschleiern (Jörke 2005, 58). Das ist nicht zuletzt mit Blick auf die interkulturelle Geltung relevant, da damit die Frage verbunden ist, ob nicht notwendig kulturspezifische Annahmen vorausgesetzt werden (was Jörke als ethnozentristischen Fehlschluss beschreibt: Jörke 2005, 57). Thomas Gutschker sieht genau darin eine zentrale Schwierigkeit von Nussbaum, deren Ansatz letztlich eine typisch ‚westliche‘ Perspektive manifestiere: „Nussbaum betont zwar ständig, wie sehr sie sich für fremde Kulturen interessiert, doch findet sie in ihnen mit großer Sicherheit, was sie ohnehin schon für richtig hielt.“ (Gutschker 2002, 445) Der Rekurs auf evaluativ-interne Annahmen löst diese Schwierigkeit ebenso wenig wie die allgemeine Befürwortung von Offenheit, da man ihr vorwerfen könnte, dass sie eben nur genau jene evaluativen Aussagen und Narrationen zum Bezugspunkt nimmt, die ihre vorher bereits festgelegten Überzeugungen bestätigen – und dass sie damit gerade nicht offen gegenüber anderen Sichtweisen ist. Tatsächlich dürfte darin eine zentrale Herausforderung für die Diskussion liegen. Es ist allerdings zu fragen, ob sie als ein Problem des Bezugs auf die menschliche Natur zu betrachten ist. Wenn das der Fall ist, müssten Ansätze, die behaupten, keine oder nur minimale Annahmen zum Menschen zu machen, diesbezüglich überzeugender sein. Genau das ist aber kritisch zu prüfen.

Prozedural-liberale Ansätze suggerieren, sie könnten einen solchen Vorwurf der partikularen Rückbindung ihrer Theorien umgehen, indem sie keine oder nur sehr minimale Annahmen zum Menschen voraussetzen. Nussbaum weist jedoch erstens – zu Recht – darauf hin, dass auch solche Ansätze Annahmen zum Menschen machen: „Gewöhnlich sind diese [die liberalen, C.M.] Gegner selbst dazu bereit, hinsichtlich der zentralen Bedeutung menschlicher Freiheit und Autonomie essentialistisch zu sein.“ (MTSG, 204, mit ausdrücklichem Verweis auf Rawls) Das Argument, dass Ethik Annahmen zum Menschen voraussetzen muss, wird zunehmend auch in anderen philosophischen Ansätzen stark gemacht. Ludwig Siep etwa vertritt die These einer Notwendigkeit von Anthropologie in der Ethik: „Keine Ethik kommt ohne Anthropologie aus. Auch wenn man die Regeln richtigen Handelns auf die praktische Vernunft oder die Sprache zurück-

führen will, nimmt man Kenntnisse über den Menschen in Anspruch.“ (Siep 1999, 274, vgl. zur Verknüpfung von Ethik und Anthropologie den gesamten Band Barkhaus/Mayer/Roughley/Thürnaeu 1999 oder auch Hügli/Horn 2014)²

Es spricht einiges dafür, dass es nicht möglich ist, eine normative politische Grundlage zu bestimmen, ohne auf ein menschliches Wesen Bezug zu nehmen. In dieser starken Weise scheint das aber auch kaum jemand zu behaupten. Was allerdings durchaus häufig eingewandt wird, ist, dass es plausibler sei, sich auf minimale Annahmen v.a. zu Autonomie und Vernunft zu beschränken³ (und zwar nicht zuletzt angesichts dessen, dass einige Aspekte in Nussbaums Fähigkeitsliste sehr umstritten sind, wie etwa jene der sexuellen Befriedigung, vgl. die Überlegungen in Nelson 2008, andeutungsweise auch bei Pogge 2002b). Auch dieser Einwand kann jedoch mindestens entkräftet werden, denn solche reduzierten Annahmen sind nicht unbedingt weniger begründungsbedürftig: Es muss schließlich auch gerechtfertigt werden, warum bestimmte Aspekte *nicht* für zentral erachtet werden. Gerade bei der Beschränkung auf Rationalität und auf ein enges Verständnis von Freiheit bzw. Autonomie entsteht ein Rechtfertigungsbedarf – nämlich zu zeigen, dass es sich dabei *nicht* um ein verengtes und als normative Grundlage unbrauchbares Menschenbild handelt. Deutlich macht das z.B. Nussbaum in ihrem Plädoyer für plurale Annahmen über die menschliche Natur (Kap. 2.2.3, 2.2.4 und 2.3.1). Aber auch die aus feministischer und interkultureller Perspektive vorgebrachten Einwände gegen eine Bezugnahme auf die menschliche Natur zielen, bei genauerem Hinsehen, in der Regel auf die Fokussierung auf Freiheit bzw. Autonomie und Vernunft – gerade diese Fokussierung ist es, die als eine Verkürzung des Menschen aus einer spezifisch ‚männlichen‘ bzw. ‚westlichen‘ Perspektive kritisiert wird (ausführlich dazu in Kap. 3.2.2). Eine plurale Fähigkeitsliste erscheint hier letztlich sogar weniger problematisch, weil sie körperliche Bedürfnisse und Emotionen einbezieht. Und auch eine umstrittene Fähigkeit wie jene der Sexualität bzw. sexueller Befriedigung lässt sich plausibilisieren, wenn man sie im Zusammenhang der Diskriminierung von Frauen (aber auch von anderen, aufgrund von Geschlechtszuschreibungen

-
- 2 Nussbaum hat im Unterschied zu anderen Ansätzen, die Ethik und Anthropologie verbinden, jedoch zumindest in jüngeren Texten kein Erkenntnisinteresse an der Natur des Menschen als solcher – der Bezug auf die menschliche Natur ist für sie nur insofern relevant, wie ihr dies für die politische Konzeption notwendig erscheint.
 - 3 Rawls etwa benennt als zentrale Charakteristika die Autonomie des Menschen, seine „Anlage zu Gerechtigkeitssinn“ sowie seine „Fähigkeit, sich eine Vorstellung vom Guten zu machen, [sie] zu vertreten, zu revidieren und rational durchzusetzen.“ (Rawls 2006, 44)

diskriminierten Menschen) liest und einbezieht, dass Menschen häufig nicht in der Lage sind, selbst über ihre Sexualität zu bestimmen. (Nussbaum dürfte dabei Praktiken wie das *Female Genital Cutting* vor Augen haben, die sie auch unter Verweis auf diese Fähigkeit kritisiert: Kap. 6.2.2).

Dieser kurze Abriss zur Bedeutung der menschlichen Natur legt nahe, dass Nussbaum hier Recht zu geben ist: Es ist weder möglich, eine normative Grundlage politischen Handelns ohne Annahmen über den Menschen aufzustellen, noch scheint es sinnvoll, sich auf minimale Annahmen über Rationalität und Autonomie zu beschränken (was ich im Folgenden noch genauer ausführen werde: Kap. 3.2.2). Prozedural-liberalen Ansätzen kommt diesbezüglich kein Vorteil gegenüber Nussbaums Ansatz zu. Im Gegenteil ist es sogar als Vorteil ihres Ansatzes zu werten, dass er seine Annahmen über den Menschen offenlegt (vgl. Dabrock 2012, 155) und bewusst eine Pluralität von Bedürfnissen und Fähigkeiten zugrunde legt. In diesem Sinn kann Jörke zugestimmt werden, dass Nussbaum mit ihrer Berücksichtigung der interkulturellen Dimension einen wichtigen Baustein liefert, den ethnozentristischen Fehlschluss zu überwinden (Jörke 2005, 137), eben weil sie in ihrem pluralen Menschenbild eine oft als typisch ‚westlich‘ wahrgenommene Fokussierung auf Vernunft und Freiheit umgeht. Das ist weiterhin plausibel mit Blick auf feministische Ansätze, die ebenfalls die Fokussierung auf diese Aspekte problematisieren, da sie traditionell oft ‚männlich‘ kodiert würden. Diese Überlegung werde ich im nächsten Kapitel in Bezug auf Freiheit und Vernunft noch vertiefen (Kap. 3.2.2).

Nussbaum in diesem Punkt zuzustimmen, heißt jedoch nicht, dass der Universalitätsanspruch der Fähigkeitenliste schon als unumstritten gelten kann. Vielmehr ist naheliegend, dass sie entsprechend der sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen und unter Berücksichtigung verschiedener Perspektiven und Ansichten immer wieder neu der Rechtfertigung und einer – offenen – Diskussion bedarf. Nussbaum fordert dies in der Charakterisierung ihrer Liste in gewisser Weise selbst (Kap. 2.6). Wie offen sie aber wirklich für entsprechende Diskussionen und andere Sichtweisen ist, muss noch genauer diskutiert werden (Kap. 3.1.3 und 3.2).

3.1.3 Die Diskussion um die Festlegung auf eine Fähigkeitenliste

Einige Einwände gegen Nussbaums Fähigkeitenliste richten sich nicht auf ihren Bezug auf eine plurale menschliche Natur als solche, sondern auf die Fixierung auf eine universale Liste. Diese Kritik wird vor allem von Seiten anderer Fähigkeitentheoretiker und –theoretikerinnen formuliert, nicht zuletzt von deren pro-

minentestem Vertreter Amartya Sen (vgl. Kap. 2.3.2). Sein Einwand lautet, dass eine einzelne Liste nicht den verschiedenen Kontexten gerecht werden kann, insbesondere weil und insofern sie aus einer theoretischen Position heraus formuliert und nicht in kontext- und zweckbezogenen öffentlichen Debatten ermittelt werde (Sen 2006, 157). Er lehnt daher die Idee einer einzigen, vorbestimmten, kanonischen Liste, die „absolut vollständig [...] und gänzlich unveränderlich“ ist, ab (Sen 2004b, 78)⁴. Das bedeutet nicht, dass er Listen an sich ausschließen würde. Vielmehr weist er selbst darauf hin, dass sie äußerst nützlich seien – es müssten allerdings verschiedene kontext- und zweckgebundene Listen sein. Auch dass er selbst bestimmte Fähigkeiten immer wieder als zentral anführt, spricht für ihn nicht dagegen (ebd.). Im Unterschied zu Nussbaum, die seine Nennung zentraler Fähigkeiten letztlich als eine Bestätigung ihrer Liste deutet (WHD, 139f.), geht es ihm aber gerade darum, dies nicht in einer finalen Liste zu „zementieren“: „The problem is not with listing important capabilities, but with insisting on one pre-determined canonical list of capabilities, chosen by theorists without any general social discussion or public reasoning.“ (Sen 2006, 158)

Neben Sen weisen andere auf ähnliche Schwierigkeiten hin. So kritisiert etwa Ingrid Robeyns, dass eine Festlegung in einer Liste nicht durch eine einzelne Person und in so kurzer Zeit getroffen werden könne; stattdessen bedürfe es eines langen Prozesses des Hörens und Abwägens, bevor man eine solche Liste aufstellen kann (Robeyns 2005, 198f.). Ebenso problematisiert David Crocker, dass sie die Wichtigkeit demokratischer Prozesse nicht ernst genug nehme (Crocker 2007, 446). Insgesamt, so die Stoßrichtung der Kritik, vernachlässige Nussbaum mit ihrer Festlegung der Liste sowohl die Verschiedenheit von Kontexten als auch von entsprechenden öffentlichen Diskussionen, mithin die Bedeutung des öffentlichen Diskurses an sich. (Schwierig erscheint das nicht zuletzt für die interkulturelle Plausibilität ihres Ansatzes, vgl. Schmidhuber 2010, die in ihrer Auseinandersetzung mit Nussbaum auf die Notwendigkeit eines interkulturellen Polylogs hinweist).

Hierzu ist zunächst einmal zu bedenken, dass Nussbaum selbst ein starkes Bewusstsein für die Notwendigkeit von Kontextbezogenheit hat und es für wichtig erachtet, die verschiedenen Vorstellungen von Menschen zu berücksichtigen. Dazu zählt auch ein mehr oder weniger starker Bezug auf interkulturelle Diversität und interkulturellen Dialog (Kap. 2.6.3 und 2.7.3). Sie meint aber, dass das

4 Wie in der Einleitung angesprochen übersetze ich englischsprachige Zitate immer dann, wenn ich sie in eigene Sätze integriere. Vgl. Kap. 1.

mit ihrer Idee der Liste vereinbar ist, da diese in mehreren Hinsichten die Verschiedenheit von Kontexten integriert – vor allem durch die Forderung ihrer Konkretisierung durch die einzelnen Staaten (Kap. 2.7), sowie grundsätzlich durch ihren starken Praxisbezug und die methodische Offenheit (Kap. 2.6). Insbesondere aufgrund dieser angestrebten Offenheit und der tatsächlich stattgefundenen Veränderungen der Liste in Reaktion auf ihre Erfahrungen im interkulturellen Austausch (vgl. Kap. 2.6.1) erscheint Sens Einwand einer absoluten Fixierung etwas überzogen.⁵ Dennoch verweist er zu Recht darauf, dass die Liste trotz der verschiedenen Pluralisierungen eine recht starke Setzung darstellt. So können sich die Konkretisierungen durch die Staaten schließlich immer nur im Rahmen der Liste bewegen. Und die methodische Offenheit, die das gewissermaßen ausgleichen könnte, bleibt notgedrungen eine eingeschränkte, da es (gemäß der Methode, die zur freistehenden Konzeption führen soll) Nussbaum ist, die die Auswahl der für Veränderungen zu berücksichtigenden Urteile trifft (Kap. 2.6).⁶ Es ist daher durchaus angebracht zu überlegen, ob bzw. welche Alternativen denkbar sind.

Geht man allein von der Forderung nach einer stärkeren Berücksichtigung des öffentlichen Diskurses aus, könnte man das als Streben nach einer Orientierung am Diskurs im Sinne eines Vorrangs des Rechten wie bei prozeduralen Ansätzen verstehen. Dagegen macht Nussbaum jedoch überzeugend deutlich, dass solche Ansätze ein einseitiges Menschenbild zugrunde legen (siehe oben: Kap. 3.1.2 sowie Kap. 3.2.2) und dass sie – damit einhergehend – vernachlässigen, dass Menschen in verschiedenen Hinsichten befähigt werden müssen, um gleichermaßen am Diskursprozess teilnehmen zu können (Kap. 2.3). Hier kommt ihrer am Vorrang des Guten orientierten Liste von Fähigkeiten eine wichtige Funktion zu, sie beschreibt nämlich, was notwendig ist, damit Menschen erst einmal grundlegend in einer solchen Ausgangssituation sind, von der sie vergleichbar befähigt in einen Diskurs eintreten können. Nur dann scheint zumindest minimal gewährt zu sein, dass die Teilnehmenden auf ähnliche Weise in der Lage sind, ihre Interessen und Vorstellungen einzubringen (vgl. Claassen 2011, 498f.).

5 Es ist allerdings auch anzumerken, dass nicht völlig klar ist, wie stark Sen das im Einzelnen auf Nussbaum bezieht, da er sie nicht bei allen Argumenten explizit benennt.

6 Man könnte erwägen, ob Nussbaums ältere Variante der Begründung, in der wie nahegelegt eine stärkere Bezugnahme auf die Selbstbeschreibungen und den (interkulturellen) Austausch darüber erfolgt (Kap. 2.6.3), offener war. Letztlich geht es aber auch in früheren Texten immer schon um eine übergeordnete Auswahl der relevanten Aspekte für die Fähigkeitenliste und nicht um den Vorrang des Dialogs.

Tatsächlich wird ein Vorrang des Rechten von anderen Fähigkeitenansätzen ebenso wenig angestrebt – ausdrücklich übt auch Sen Kritik an prozeduralen Ansätzen. Auch er möchte dem Guten einen größeren Stellenwert geben (vgl. Alexander 2008, 50, Crocker 1995, 182f.). Seine Forderung lautet dementsprechend wie angesprochen nicht, generell keine Listen aufzustellen, sondern den öffentlichen Diskurs und die Kontextspezifität dadurch aufzunehmen, dass man mehrere kontext- und zweckgebundene Listen formuliert. Zu Gunsten von Nussbaums einer Fähigkeitenliste kann man jedoch anführen, dass die Idee verschiedener Listen die Gefahr birgt, dass Listen im Interesse Einzelner formuliert werden – und dass dabei grundlegende Aspekte wie Gesundheit o.ä. mit dem Argument ausgeklammert werden, es handele sich in diesem oder jenen Fall eben um einen bestimmten Kontext oder einen spezifischen Zweck. Angesichts dessen erscheint es äußerst wünschenswert, bestimmte minimale Aspekte kontext- und zweckübergreifend geltend machen zu können. Trotz der Schwierigkeiten der Festlegung auf eine Liste ist es daher legitim und notwendig, an sich zunächst um die Formulierung einer einzigen, universalen Liste zu bemühen. Das bedeutet nicht, dass die angesprochenen Schwierigkeiten damit gelöst wären, es ist vielmehr nur so zu verstehen, dass sie angesichts des Nutzens der einen Liste (gegenüber mehreren Listen) weniger schwer wiegen.

Davon ausgehend kann man überlegen, ob dem öffentlichen Diskurs und dem Rechten insgesamt in einer anderen Weise (die mit der Setzung der Fähigkeitenliste vereinbar ist) eine größere Bedeutung gegeben werden kann. Möglich scheint das, wenn man stärker als bei Nussbaum die Fähigkeitenliste als Gegenstand des Diskurses und, mehr noch, die Diskussion darüber als wesentlichen Ausgangspunkt für notwendige Veränderungen betrachtet. Man würde dann eher von einem Wechselverhältnis ausgehen, bei dem eine festgelegte universale Liste ein notwendiges Element darstellt, da sie als Maßstab für politisches Handeln in Richtung der Schaffung gleicher Ausgangsbedingungen wichtig ist. Zugleich würde diese Liste aber stärker als ernsthaft zu diskutierender Vorschlag verstanden, der als solcher in den Diskurs gegeben wird. Das hieße, dass eine grundlegendere Hinterfragung zugelassen wird als es bei Nussbaum der Fall ist, die bestimmte Einwände recht schnell zurückweist (siehe dazu Kap. 3.2.3 und 3.3.2). Und das würde weiter bedeuten, dass die bestehende Liste (und jede zukünftige) in einem stärkeren Maß als vorübergehend und verhandelbar betrachtet wird und sich keiner Diskussion und Kritik verschließen darf. Tatsächlich besteht eine solche Gefahr bei Nussbaum insofern, als ihre Zuschreibung der weltanschaulichen Neutralität von vielen als Verschließung bzw. Immunisierung gegen Kritik verstanden wird. Damit führen diese Überlegungen letztlich zu der Frage, wie plausibel diese Zuschreibung von Neutralität ist und insbesondere, ob sie zur

Verwirklichung des gleichen Respekts und zur Stabilität beiträgt, wie Nussbaum behauptet. Dies werde ich im Folgenden ausführlich diskutieren (Kap. 3.2.3).

Fazit

Nussbaums Fähigkeitenliste und die damit verbundene Betonung der Bedeutung des Guten gegenüber dem Rechten (mithin die Ablehnung eines Vorrangs des Rechten) ist, so das Ergebnis dieses Kapitels, in wesentlichen Hinsichten gerechtfertigt. Das gilt zum einen für den damit verbundenen Bezug auf eine menschliche Natur, da es nämlich unumgänglich zu sein scheint, in politischen und moralischen Erwägungen Annahmen über den Menschen zu machen. Die Frage, die sich stellt, ist nicht, *ob*, sondern *welche* Annahmen gemacht werden und es scheint naheliegend, dass Nussbaums Annahmen plausibler sind als ein auf einzelne Aspekte wie Autonomie oder Rationalität reduziertes Menschenbild. Dieses Argument, das ich hier bislang nur angedeutet habe, werde ich im nächsten Kapitel mit Blick auf interkulturelle und feministische Anliegen noch genauer erörtern (Kap. 3.2.2).

Neben dem Bezug auf die menschliche Natur kann man, zum anderen, auch die Festlegung auf eine universale Liste als Ausgangspunkt politischen Handelns prinzipiell als plausibel anerkennen. Allerdings machen Kritiker und Kritikerinnen zu Recht darauf aufmerksam, dass diese Liste stärker zum Gegenstand eines offenen und andauernden Diskurses gemacht werden sollte. Diesbezüglich wird im Folgenden noch weiter zu überlegen sein, ob und wie es möglich ist, die Liste in ein offeneres Konzept einzubetten, das auch dem Diskurs größere Bedeutung geben kann (Kap. 3.2.3 und 3.3).

3.2 DIE DISKUSSION UM VERNUNFT, INDIVIDUELLE FREIHEIT UND NEUTRALITÄT

Nussbaums Fähigkeitenansatz beinhaltet eine Reihe von Annahmen, die ihn als liberal charakterisieren. Dazu gehören die zentrale Bedeutung von individueller Freiheit und Vernunft sowie die These einer freistehenden, weltanschaulich neutralen Konzeption. Diese Annahmen sind nicht weniger umstritten als die im vorangegangenen Kapitel diskutierten Aspekte der Orientierung am Guten. Gerade in der feministischen und interkulturellen Debatte zu Universalität werden sie häufig problematisiert und in ihrem Universalitätsanspruch in Zweifel gezogen. Im Folgenden soll genauer auf die in diesen Debatten angesprochenen Schwierigkeiten eingegangen werden. Während es im vorangegangenen Kapitel also vorrangig um die Plausibilität spezifisch aristotelischer Ideen ging, steht nun die

Kritik an typisch liberalen Aspekten im Vordergrund (wenngleich Vernunft und Freiheit freilich grundsätzlich auch bei Aristoteles von zentraler Bedeutung sind).

Ich werde als erstes die in vielem parallele Skepsis von feministischen und interkulturellen Ansätzen gegenüber der Universalität liberaler Annahmen zu Vernunft, individueller Freiheit und Neutralität skizzieren (3.2.1). Davon ausgehend soll zum einen die Bedeutung von Vernunft und Freiheit in Bezug auf einige zentrale Einwände genauer in den Blick genommen werden, wobei neben der Rolle von Vernunft und Freiheit als zentrale Fähigkeiten ebenfalls ihre Bedeutung auf der methodischen Ebene zu berücksichtigen ist (3.2.2). Zum anderen soll, auch in Anknüpfung an die Überlegungen zu Vernunft und Freiheit, die Idee von weltanschaulicher Neutralität bzw. der freistehenden Konzeption als methodischer Grundannahme zur Begründung des Ansatzes diskutiert werden (3.2.3).

3.2.1 Die Problematisierung von Vernunft, Freiheit und Neutralität aus feministischer und interkultureller Perspektive

In der Universalismusdebatte werden liberale Ansätze häufig dafür kritisiert, dass sie bestimmten Vorstellungen von Vernunft bzw. Rationalität⁷ und individueller Freiheit bzw. Autonomie⁸ universale Geltung und oftmals weltanschauliche Neutralität zuschreiben, während diese tatsächlich doch partikularen Überzeugungen entspringen würden. Entsprechende Einwände werden insbesondere von feministischen Ansätzen und aus einer interkulturellen Perspektive formuliert.

Ein wesentlicher Ausgangspunkt der Kritik ist die in vielen liberalen Ansätzen mehr oder weniger vertretene Annahme von maßgeblich rationalen, frei entscheidenden Individuen. So wenden feministische Ansätze ein, dass das dabei zugrunde gelegte Menschenbild einseitig sei und bedeutende Dimensionen

7 Die Kritiker und Kritikerinnen nehmen (ebenso wie auch Nussbaum) auf beides Bezug und differenzieren oft nicht, wenngleich dies etwa bei Rawls angebracht wäre (siehe Kap. 2 FN 19). Ich werde das aber nicht weiter problematisieren, sondern mich auf die relevanten inhaltlichen Aspekte konzentrieren.

8 Auch hier bezieht sich die Kritik (mitunter undifferenziert) auf beides. Nussbaum dagegen spricht sich für ein Freiheitsverständnis aus, welches gerade nicht mit Autonomie gleichgesetzt ist (Kap. 2.5.2). Inwiefern sie damit die Schwierigkeiten umgeht, wird im Folgenden thematisiert.

menschlichen Lebens wie Körperlichkeit, Bedürftigkeit und Gefühle stark nachordne oder sogar ausblende. Problematisch sei dies vor allem angesichts der (traditionellen und häufig weiterhin einflussreichen) geschlechtsspezifischen Zuordnung von männlich-rational-autonom und weiblich-emotional-abhängig. Vor diesem Hintergrund betrachtet stärken solche einseitigen Menschenbilder nämlich die Diskriminierung von Frauen (Brown 1995, 156f., Lloyd 2002, Okin 1989). Die Zuschreibung von Neutralität wird hier als Verschärfung der Problematik wahrgenommen, da sie den Anschein von Unvoreingenommenheit vermittelte und die Vorannahmen verschleierte (Chambers 2008, MacKinnon 1989, Okin 1989). Einige mahnen daher eine stärkere Berücksichtigung von Relationalität und der Abhängigkeit von anderen an (Jaggar 1988, vgl. zu der Diskussion auch Benhabib 1992 Kap. 5-7, sowie die Übersicht bei Stoljar 2013), andere hingegen weisen darauf hin, dass die Orientierung an Autonomie gerade für feministische Kritik wichtig sei und daher nicht gänzlich verworfen, sondern (mehr oder weniger stark) modifiziert werden sollte (Friedman 2003, Nagl-Docekal 2002). Ähnlich wird Neutralität (nur) von manchen ganz als Ideal verworfen (so z.B. Chambers 2008), anderen geht es eher um die Kritik von fälschlich als gender-neutral behaupteten Normen und die Forderung von besseren, letztlich selbst an Neutralität orientierten Normen (z.B. Okin 1989).

Einwände dieser Art werden auch aus einer interkulturellen Perspektive formuliert. Demnach seien bestimmte Verständnisse von Rationalität und Autonomie einseitig, weil sie in ‚westlich‘-partikularen Vorstellungen verwurzelt sind. In Frage gestellt wird etwa ein Verständnis von individueller Freiheit bzw. Autonomie, welches die Bedeutung der Zugehörigkeit zu einer traditionellen Gemeinschaft vernachlässigt (An-Na'im 2008, 289, vgl. Taylor 2011, 108, siehe außerdem kritisch zu Rationalität z.B. Mall 2003). Zudem wird gefordert, bestehende diskursive Verknüpfungen von irrational und nicht-,westlich‘ kritisch zu reflektieren (Dhawan 2011, 45). Eben aufgrund der Unterstellung der Verwurzelung dieser und ähnlicher Annahmen in bestimmten (‚westlichen‘) Vorstellungen wird schließlich ebenfalls die Idee von weltanschaulicher Neutralität mit Skepsis bedacht (Appiah 2005 Kap. 3, Parekh 2000). Nur einige aber lehnen diese Idee ganz ab, vielen geht es auch hier eher um ein mehr oder weniger starkes Umdefinieren (etwa Appiah 2005).

Nussbaums Ansatz erscheint mit Blick auf diese Debatten in einigen Hinsichten äußerst plausibel. So schreibt sie zwar Vernunft und Freiheit eine zentrale Rolle zu, macht zugleich aber deutlich, dass sie nicht als vorrangige Fähigkeiten des Menschen betrachtet werden dürften. Mehr noch führt sie eine Reihe von ähnlichen Kritikpunkten an bestimmten Verständnissen von Vernunft und Freiheit an

und hebt die Bedeutung von Emotionen, Bedürftigkeit und Zugehörigkeit für gutes menschliches Leben hervor, nicht zuletzt in Bezug auf die damit verbundenen geschlechtsspezifischen Zuschreibungen (Kap. 2.2.3 und 2.2.5). Auch ihr geht es also um die Verbesserung dieser Konzepte. Das erscheint plausibel, muss aber in Anbetracht einiger ausdrücklich gegen ihren Bezug auf Vernunft und Freiheit gerichteten Einwände noch genauer geprüft werden (Phillips 2001, Schwartzman 2005). Was das Konzept der weltanschaulichen Neutralität betrifft, ist Nussbaum weitgehend unkritisch: Durchaus sei es möglich und erstrebenswert, die Fähigkeitenliste unabhängig von partikularen Vorstellungen vom Guten zu begründen (Kap. 2.5 und 2.6). Folglich könne sie als freistehend und kulturübergreifend als plausibel gelten (Kap. 2.7.3). Angesichts der skizzierten Kritik besteht hier offenkundig Diskussionsbedarf.

3.2.2 Vernunft und individuelle Freiheit bei Nussbaum

Nussbaums Konzeptionen von Vernunft und individueller Freiheit unterscheiden sich von denen einer Reihe anderer Ansätze. So kritisiert sie, ähnlich wie die skizzierten feministischen und interkulturellen Positionen, solche Verständnisse von Vernunft und Freiheit als einseitig, die die Bedeutung von Bedürftigkeit, Körperlichkeit und Zugehörigkeit sowie von Emotionen vernachlässigen und fordert eine stärkere Einbindung dieser Aspekte in die politische Philosophie (vor allem Kap. 2.2.3, aber auch 2.5.2 zur Abgrenzung gegen Autonomie und 2.8 zur Berücksichtigung von Emotionen für die Erziehung). Nicht selten argumentiert sie dabei selbst aus einer dezidiert feministischen Perspektive (Kap. 2.2.5). Sie vertritt dementsprechend ein Konzept von Vernunft, welches nicht in Polarisierung, sondern in Ergänzung zu Emotionen zu verstehen ist. Und ihr Freiheitsverständnis kapriziert sich nicht auf Unabhängigkeit, sondern bezieht die Bedeutung der Einbindung in Gemeinschaften ein.

Zugleich widerspricht Nussbaum jedoch Ansichten, die die zentrale Rolle von Vernunft und Freiheit für eine universale politische Konzeption weitergehend in Frage stellen. Sie ist überzeugt, dass Vernunft und Freiheit in dem von ihr spezifizierten politisch-liberalen Verständnis universal gültig sind (PLP, 36). Mehr noch schreibt sie ihnen in der Fähigkeitenliste eine besondere, nämlich architektonische Funktion zu, was bedeutet, dass alle Fähigkeiten eng mit ihnen verknüpft und durch sie strukturiert werden (Kap. 2.2.3, 2.4.1). In diesem Sinn grenzt sie sich erstens ausdrücklich gegen manche feministische Rationalitäts- und Freiheitskritik ab, die sie als einseitig und zu stark ablehnt (FKL, vgl. Kap. 2.2.3). Und zweitens weist sie kulturelrelativistische Einwände gegen individuelle

Freiheit als universalem Wert mit Entschiedenheit zurück (WHD, Kap.1 vgl. Kap. 2.2.2).

Es ließe sich nun erstens fragen, ob Vernunft und Rationalität in Nussbaums Ansatz eine stärkere Vorrangstellung zukommen als sie zugibt und ob sie die weitergehende (z.B. feministische) Rationalitätskritik vorschnell zurückweist (so der Vorwurf von Alcoff 1995 und Schwartzman 2005). Anne Phillips zufolge zeige sich bei ihr eine Hierarchie zugunsten von Vernunft beispielsweise darin, dass sie die rationale Komponente von Emotionen, nicht aber umgekehrt die emotionale bei Rationalität stark mache (Phillips 2001, 261). Außerdem spreche die zentrale Stellung, die sie dem Kriterium der ‚Vernünftigkeit‘ (*reasonableness*) zuschreibt (vgl. Kap. 2.5), für einen solchen Vorrang (ebd., 262). Tatsächlich könnte man aufgrund der architektonischen Funktion von Vernunft bei Nussbaum den Eindruck gewinnen, dass Rationalität eine Vorrangstellung zukommt. Allerdings, so kann man erneut hervorheben, schreibt Nussbaum nicht nur Vernunft, sondern auch Soziabilität eine architektonische Funktion zu (vgl. Kap. 2.2.3). Die Unterstellung einer Hierarchie muss diesbezüglich mindestens relativiert werden. Abzuschwächen ist sie ebenso für das von Phillips angesprochene Kriterium der ‚Vernünftigkeit‘, anhand dessen bestimmt wird, welche umfassenden Lehren im überlappenden Konsens berücksichtigt werden sollen. Hier ist nämlich nicht Rationalität im Sinne epistemologischer Maßstäbe gemeint, sondern eine weit gefasste ‚Vernünftigkeit‘, die sich auf den Respekt der politischen Konzeption (und der Mitmenschen) bezieht (vgl. Kap. 2.5.1).

Zur Einschätzung der Bedeutung von Vernunft bei Nussbaum ist weiterhin die Rolle von Narrationen in ihrem Ansatz von Relevanz. Diese hält sie nämlich gerade deswegen für wichtig, weil es unplausibel sei, in einem politischen Ansatz allein auf rationale Überzeugung und Einsicht zu setzen. Narrationen, die auf die Ausbildung der Vorstellungskraft zielen, sollen demgegenüber eine Einbindung von Emotionen gewähren und insbesondere Mitgefühl und Liebe als motivationale Grundlage gerechten Handelns stärken. Zumindest in dieser Hinsicht findet durchaus die von Phillips als fehlend kritisierte Integration einer emotionalen Komponente in die Rationalität statt: Es geht in Nussbaums Ansatz nicht nur um rationale Überzeugung, sondern die emotionale Erziehung wird hier als eine wichtige Voraussetzung für die vernünftige Einsicht in grundlegende moralische Werte erachtet (vgl. Kap. 2.6 und 2.8). Jedoch ist an dieser Stelle noch einmal zu bedenken, dass Nussbaum Narrationen auf der Begründungsebene nur eine nachgeordnete Rolle zuschreibt, nämlich die der Hinführung zur Begründung. Dies steht eng mit der Idee der freistehenden Begründung und der Ausrichtung an Neutralität im Zusammenhang: Damit die Fähigkeitenliste als freistehend gelten kann, ist es notwendig, ihre Begründung ausschließlich auf

ebenfalls freistehende, intuitiv einsichtige Argumente zu stützen (vgl. Kap. 2.6.2). Narrationen, so scheint es, werden *deswegen* von der eigentlichen Begründung getrennt und auf eine erzieherische und heuristische Funktion beschränkt, weil sie partikular rückgebunden sind. Angesichts dessen kehrt nun doch die Frage zurück, ob Nussbaum rationalistisch ist, aber auf einer anderen Ebene, der Ebene der Begründungsmethode (vgl. ähnlich Müller 2003, 325). Und man muss überlegen, ob es tatsächlich sinnvoll ist, Narrationen aus der Begründung auszuschließen. Da die Beantwortung dieser Frage eine eingehende Auseinandersetzung mit der Idee der freistehenden Konzeption erfordert, werde ich sie an dieser Stelle offen lassen und später wieder aufgreifen (Kap. 3.2.3).

Zunächst möchte ich zweitens den Freiheitsbegriff genauer in den Blick nehmen. Hier ist als erstes hervorzuheben, dass Nussbaum Vorstellungen von negativer Freiheit und einem minimalen Staat kritisiert. Ihr Plädoyer für einen starken Staat zielt dabei nicht zuletzt darauf, der Diskriminierung aufgrund von Geschlecht (effektiver) entgegenzuwirken (Kap. 2.2.5 und 2.9.2). Das beruht sowohl auf der Überzeugung, dass die analysierten geschlechtsspezifischen Diskriminierungen gerechtigkeitsrelevant sind, als auch auf der grundlegenden Annahme, dass Bedürftigkeit ein wesentlicher Aspekt menschlicher Natur ist und die Ermöglichung guten menschlichen Lebens dementsprechend staatliche Unterstützung erfordert (Kap. 2.2.3 und 2.3.1). Somit teilt sie den feministischen Anspruch der Berücksichtigung geschlechtsspezifischer Diskriminierung in politischen Theorien und greift zudem die Forderung auf, die Abhängigkeit von anderen als Moment menschlichen Lebens einzubeziehen (vgl. Kap. 3.2.1). Dennoch, so wenden einige Kritikerinnen und Kritiker ein, berücksichtige Nussbaum die Problematik struktureller gesellschaftlicher Diskriminierung von Frauen nicht weitgehend genug und übe zu wenig Kritik an der Einschränkung der Autonomie von Frauen etwa durch kulturelle oder religiöse Traditionen (Schwartzman 2005, 159, ähnlich Okin 1999b). So wäre es etwa Clare Chambers zufolge notwendig, sich an einer stärkeren, mit Nussbaums politischem Liberalismus nicht zu vereinbarenden Form von Autonomie zu orientieren (Chambers 2004, vgl. Kap. 2.9.2).

In der Tat beschränkt Nussbaum ihre Kritik und ihr Plädoyer für staatliche Eingriffe auf einen bestimmten Bereich, und zwar den der Grundbefähigung. Darüber hinaus müsse man von einer sinnvollen Wahlfreiheit von Menschen ausgehen. Genau darin aber, so ließe sich einwenden, ist sie zu optimistisch und unterschätzt die geschlechtsspezifische Diskriminierung durch strukturelle Zwänge. Man könnte stattdessen fordern, dass die Tätigkeiten selbst statt bloßer Fähigkeiten angestrebt werden sollen (so die generelle Kritik von Arneson, vgl. Kap. 2.4.2). Oder man könnte die internen Fähigkeiten stärker fassen wollen in

dem Sinn, dass beispielsweise die interne Fähigkeit von Gesundheit eine stärkere Betätigung erfordere oder sogar mit ihr zusammenfalle. In beiden Fällen ergibt sich dann jedoch ein Problem der Vereinbarkeit mit der Anerkennung von weltanschaulicher Pluralität (und das heißt auch kultureller Diversität). Denn *sofern* man Pluralität wertschätzt und verschiedene Vorstellungen vom Guten respektieren will, scheint es notwendig, auch die Freiheit zu ermöglichen, dass sich Menschen aufgrund ihrer umfassenden Überzeugungen vom Guten gegen bestimmte Tätigkeiten entscheiden (etwa gegen bestimmte Praktiken zur Erhaltung der Gesundheit)⁹. Und da man Pluralität *tatsächlich* als ein wichtiges Grundelement jeder politischen Theorie betrachten sollte, sollte man sich auch wie Nussbaum auf einige grundlegende Aspekte begrenzen und eine weniger umfassende Autonomie anstreben. Anschaulich wird diese Abwägung z.B. in der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit: Ein stärkeres Autonomieverständnis zum Schutz einer weitergehenden Vorstellung von geschlechtsspezifischer Gleichheit würde verlangen, bestimmte kulturelle und religiöse Traditionen in starkem Maß einzuschränken und würde sie nicht als respektable Vorstellungen vom Guten anerkennen. Dies ist durchaus nicht im Interesse aller ‚betroffenen‘ Frauen (und respektiert sie in diesem Sinn gerade nicht), da einige ausdrücklich gemäß solcher umfassender Lehren leben möchten, die keine starke individuelle Autonomie beinhalten (das zeigt sich gut an der Burkadebatte, siehe ausführlich zur gesamten Kontroverse Kap. 6).

Neben der Frage, ob man *mehr* Autonomie als Nussbaum einfordern sollte, ließe sich weiterhin (gewissermaßen umgekehrt) diskutieren, ob ihre Forderungen nach individueller Freiheit bereits *zu weit* gehen. So wird gegen ihren Anspruch kulturübergreifender Plausibilität mitunter eingewandt, dass der Fähigkeitsansatz, auch wenn er auf Freiheit für den Bereich der Grundbefähigung beschränkt ist, durch seine grundsätzlich starke Betonung individueller Freiheit mehr auf „westlichen oder okzidentalischen Werten“ aufbaue als Nussbaum zugibt (so Jömann et al. 2001, 69). Michael Skerker beispielsweise wirft ihr vor, dass sie die partikuläre Rückbindung ihres Freiheitsverständnisses zu wenig berücksichtige und dadurch das bestehende Konfliktpotenzial mit anderen Kulturen un-

9 Ein Beispiel, das Nussbaum in diesem Zusammenhang häufig anführt, ist der Fall von Zeugen Jehovas, die Bluttransfusionen aus religiöser Überzeugung ablehnen. Ein liberaler Staat sollte diese Entscheidung respektieren, sofern sie sich auf Erwachsene bezieht (bei Kindern sollte der Staat jedoch – im Sinne der Ermöglichung einer grundlegenden Befähigung – eine Bluttransfusion zur Erhaltung der Gesundheit durchsetzen, NRI, 124, vgl. auch Kap. 4.2.2 sowie ihre Argumente zu Burka und *Female Genital Cutting*, Kap. 6).

terschätze: „The capability of choosing may be more deeply harmful to some illiberal forms of culture than anticipated. [...] Cultures determine (at least in part) styles of reasoning. They set the parameters not only of value but of choice.“ (Skerker 2004, 400)

Auf solche Einwände reagiert Nussbaum in ihrer Auseinandersetzung mit kulturrelativistischen Positionen folgendermaßen: Auch hinter kulturrelativistischen Einwänden stehe letztlich eine Forderung nach freier Entscheidung, nämlich die, zu einer bestimmten kulturellen Gruppe zu gehören und nach deren Traditionen zu leben. Der Unterschied bestehe allerdings darin, dass sie nur bestimmten Personen zugesprochen wird, die für die gesamte Gruppe entscheiden. Das berge nun aber die Gefahr, dass Einzelne ihre Interessen – ausgegeben als Gruppeninteressen – auf Kosten anderer verfolgen: „We should ask whose interests are served by this nostalgic image of a happy harmonious culture, and whose resistance and misery are being effaced.“ (WHD, 38, vgl. die Kritik an der Annahme homogener kultureller Gruppen: Kap. 2.7.3) Angesichts dessen sei es durchaus legitim und äußerst wichtig, individuelle Freiheit für jeden Einzelnen als universalen Wert zu proklamieren und staatlich einzufordern.

Dieses Argument ist in Bezug auf solche Positionen, die in dem von ihr vorausgesetzten Sinn kulturrelativistisch sind, überzeugend. Es verdeutlicht, dass und warum sich ein politischer Ansatz an Individuen orientieren sollte – um zu verhindern, dass das Wohl einiger den Interessen anderer untergeordnet wird (siehe auch Kap. 5.1.3 zur Verteidigung der Orientierung an individueller Freiheit). Allerdings ist zu bedenken, dass viele der vorgebrachten Einwände wesentlich nuancierter sind und nicht unbedingt die Orientierung am Wohl der Einzelnen in Frage stellen. Saba Mahmood beispielsweise scheint sich weniger grundsätzlich gegen eine Orientierung am Individuum zu verwehren, als vielmehr gegen die damit verbundene spezifische Zuschreibung von Wahlfreiheit bzw. Autonomie. So plädiert sie dafür, stattdessen eine davon getrennt zu verstehende Selbstverwirklichung und ‚Handlungsfähigkeit‘ (*agency*) ins Zentrum zu stellen (Mahmood 2001, 208). Somit zielt sie vor allem auf die Anerkennung dessen, dass Menschen auch ein gutes Leben führen können, wenn sie nicht in einem umfassenden Sinn autonom leben. Obwohl Mahmood das Konzept von Freiheit grundsätzlich kritisch zur Diskussion stellt, ist das nun wiederum Nussbaums Forderung gar nicht unähnlich. Daraus kann man zweierlei ablesen: Zum einen macht der Blick auf Mahmoods Forderungen darauf aufmerksam, dass Nussbaum mitunter vorschnell Einwände zurückweist, in diesem Fall als ‚kulturrelativistisch‘, ohne dass diese der von ihr offerierten Gegnerskizze entsprechen. Und das kann nicht zuletzt dazu führen, dass sie nicht eingehend prüft, ob die Einwände Überlegungen enthalten, die für ihren Entwurf bedenkenswert

wären (siehe dazu auch Kap 3.3). Zum anderen kann man aber auch sehen, dass einige der Einwände Nussbaum gar nicht besonders stark treffen, eben weil sie nicht nur Freiheit oder gar Autonomie, sondern das gute Leben ins Zentrum stellt – für das sie nicht zuletzt die aus interkultureller Perspektive immer wieder eingeforderten ‚gemeinschaftsbezogenen‘ Aspekte sowie die (sogar als architektonisch bezeichnete) Fähigkeit der Zugehörigkeit als wichtig erachtet (Kap. 2.2.3).

Auf diese Weise umgeht Nussbaum eine Reihe der Schwierigkeiten. Dennoch bleibt bei ihr freilich ein Vorrang des Individuums bestehen, gemeinschaftliche Werte werden immer über das Individuum hergeleitet. Angesichts dessen, wie wichtig der Gemeinschaftsbezug für viele ist, wäre es sicher sinnvoll, seine Bedeutung (die Nussbaum ja anerkennt) stärker hervorzuheben. Denkbar wäre beispielsweise, ausdrücklich mehr kollektive Aspekte positiv zu benennen und in der Fähigkeitenliste aufzuführen (Kwame Anthony Appiah führt z.B. Musik und die Bestattung von Toten als universale Praktiken an: Appiah 2007, 125, vgl. Antweiler 2011, 93; man könnte auch an andere Aspekte denken wie z.B. die Bedeutung von Land und Natur für indigene Gruppen, die für deren grundlegende Befähigung mitunter sehr wichtig ist, wie sich an politischen Entscheidungen über Land- oder Biopatentrechte zeigt,¹⁰ o.ä.). Zu überlegen ist zudem, ob es plausibel ist, eine solche Orientierung an individueller Freiheit als neutral und universal zu betrachten. Im Hinblick darauf, dass sie so stark im Zusammenhang mit bestimmten Denktraditionen gesehen wird, erscheint es zumindest schwierig, Neutralität dafür zu behaupten. Und insofern Nussbaums Entwurf universaler Normen so stark an die Idee der freistehenden, neutralen Konzeption gebunden ist, drängt sich dann weiter die Frage auf, inwiefern auch der Anspruch zumindest auf diese Form von Universalität berechtigt ist. Diese Fragen werde ich im Folgenden weiter untersuchen (Kap. 3.2.3 und 3.3).

Es ist festzuhalten, dass Nussbaums Annahmen zu Vernunft und Freiheit mit Blick auf die für die universale Geltung wichtigen feministischen und interkulturellen Debatten *inhaltlich* insgesamt überzeugend sind. Schwierig erscheinen jedoch die Implikationen auf der *methodischen* Ebene, und zwar vor allem was die Idee des ‚Freistehens‘ bzw. der weltanschaulichen Neutralität betrifft. Diese bringt zum einen nämlich einen rationalistischen Zug in der Begründung hervor, der Nussbaums sonst sehr ausgewogenem – und überzeugendem – Bild vom Menschen nicht entspricht. Und zum anderen ist es angesichts der offenbar doch

10 Dass Nussbaum gruppenbezogenen politischen Entscheidungen gegenüber nicht abgeneigt ist, zeigt ihre Forderung nach Ausgleichsregelungen im Zusammenhang mit Gewissensfreiheit (siehe Kap. 4.4).

vorhandenen Rückbindung an bestimmte Denktraditionen (wie sich bei individueller Freiheit zeigt) fraglich, ob eine solche Zuschreibung plausibel ist.

3.2.3 Schwierigkeiten mit Blick auf die Idee einer freistehenden neutralen Grundlage

Ein Charakteristikum von Nussbaums Ansatz ist die Annahme, dass ihre politische Konzeption gegenüber verschiedenen Vorstellungen vom Guten neutral ist. Sie könne dies sein, weil und insofern sie unabhängig von allen Vorstellungen vom Guten – und das heißt: freistehend – begründet wird. Damit verbunden ist die These, dass nur eine in diesem Sinn neutrale Konzeption gleichen Respekt gewähren kann, eben weil sie keine umfassende Lehre gegenüber anderen bevorzugt. Weiterhin ist Nussbaum überzeugt, dass alle Menschen mit ‚vernünftigen‘ umfassenden Lehren ihrem Ansatz über lange Sicht zustimmen können – gerade weil er eine neutrale politische Konzeption darstelle, könne davon ausgegangen werden, dass er auch stabil ist (Kap. 2.5).

Es bestehen jedoch erhebliche Zweifel, ob eine solche freistehende, nicht an umfassende Vorstellungen vom Guten rückgebundene Konzeption möglich und ob ihr Anstreben sinnvoll ist.¹¹ Von den angesprochenen Einwänden aus feministischer und interkultureller Perspektive richten sich viele zunächst einmal auf die ‚Neutralisierung‘ bestimmter Annahmen, nicht zuletzt auf jene vom Menschen als einem vorrangig autonomen und rationalen Individuum (Kap. 3.2.1). Wie erörtert können diese Einwände für Nussbaums Ansatz in einer Hinsicht relativiert werden: Da ihr Vorschlag plurale Fähigkeiten umfasst und gerade nicht auf eine solche (reduzierte) Vorstellung vom Menschen abhebt, ist er diesbezüglich überzeugender als andere Ansätze (vgl. Kap. 3.2.2). Dennoch stützt sich auch ihr Vorschlag in grundlegender Weise auf einige der Annahmen, die in der Diskussion als Grundlage für eine politische Konzeption in Frage gestellt werden. So hält Nussbaum beispielsweise durchaus am Fokus auf das Individuum und individueller Freiheit fest und gibt Gemeinschaftsaspekten dementsprechend ein geringeres Gewicht (Kap. 3.2.2). Während dies aus der Sicht einiger umfassender Lehren völlig problemlos ist, können dies, wie die Einwände zeigen, andere nicht ohne Weiteres teilen (siehe auch die Diskussion zu Gewissensfreiheit Kap. 5.1). Die Konzeption weist insofern, so scheint es, eine besondere Nähe zu bestimmten Lehren auf (für die dementsprechend die Zustimmung zur Konzeption eine weniger große [oder gar keine] Herausforderung darstellt als für andere). Man muss daher nun fragen, ob sie dann nicht in gewisser Weise in diesen um-

11 Vgl. für den folgenden Argumentationsgang Mügge 2016.

fassenden Lehren bzw. in den mit ihnen verwobenen Denktraditionen verwurzelt und an sie rückgebunden ist, was die These des Freistehens in Zweifel zieht. Ausdrücklich als Vorwurf formuliert dies Skerker, der in der Konzeption sogar selbst eine umfassende Lehre sieht: „[I]f the capabilities approach were adopted by a polity, it would fail to be other than a heteronomous imposition of a sort of comprehensive liberal doctrine.“ (Skerker 2004, 385)

Nun ließe sich dagegen mit Nussbaum einwenden, dass mit der These vom Freistehen nicht behauptet wird, dass die Annahmen der politischen Konzeption für alle gleichermaßen naheliegend sind. Im Gegenteil weist sie selbst ausdrücklich darauf hin, dass sie nicht in jeder umfassenden Lehre in derselben Weise zentral sind und dass sie für manche Lehren eine größere Herausforderung darstellen als für andere (PLP, 37). Das stelle aber weder die Konzeption an sich noch ihre weltanschauliche Neutralität in Frage, da entscheidend sei, dass ihre grundlegenden Annahmen überhaupt in den verschiedenen Lehren auffindbar sind – und insofern ein überlappender Konsens auf lange Sicht absehbar ist (Kap. 2.5). Damit im Zusammenhang ist ihre Unterscheidung von moralischer und weltanschaulicher Neutralität zu sehen, wonach es notwendig und legitim ist, der politischen Konzeption bestimmte (minimale) moralische Annahmen zu Grunde zu legen – die für alle ‚vernünftigen‘ Menschen prinzipiell einsichtig sind, auch wenn sie für manche naheliegender erscheinen als für andere – sofern man sich eben auf diese Annahmen begrenzt und keine weitergehenden (umfassenden) Annahmen voraussetzt (vgl. Kap. 2.5.1). Tatsächlich ist Nussbaum zuzustimmen, dass eine solche moralische Grundlegung notwendig ist, die, ganz im Sinne ihrer Liste, neben Annahmen wie der gleichen Würde bzw. des gleichen Respekts jedes Menschen eine grundlegende Orientierung an individueller Freiheit, aber eben auch die Anerkennung der Bedeutung von Gemeinschaftszugehörigkeit, von Emotionen u.ä. umfasst (vgl. Kap. 3.1., 3.2.2). Allerdings scheint die entscheidende Frage hier doch zu sein, ob von einer solchen Grundlegung behauptet werden sollte, dass sie eine freistehende Moral darstellt, mithin, ob überhaupt eine gegenüber umfassenden Lehren freistehende Moral denkbar ist. Denn wenn sie offensichtlich bestimmten Lehren (die Einwände legen nahe: ‚westlich‘-liberalen Lehren) deutlich näher steht als anderen und wenn von einigen Menschen weitaus größere Kompromisse mit bzw. Einschränkungen von ihren umfassenden Vorstellungen verlangt werden als von anderen (die möglicherweise überhaupt keinen Kompromiss eingehen müssen), dann drängt sich der Schluss auf, dass diese moralischen Annahmen nicht freistehend sein können. Diesen Verdacht kann Nussbaum meines Erachtens nicht entkräften. Es ist daher als schwierig und mehr noch als eine unplausible ‚Neutralisierung‘ (bzw. sogar als eine ‚Verschleierung‘, vgl. Kap. 3.2.1) zu beurteilen, wenn sie von ihrer Kon-

zeption behauptet, dass sie ‚neutral‘ mit Blick auf die verschiedenen umfassenden Lehren ist.

Nun könnte man fragen, ob es bei der Rede von Neutralität vielleicht gar nicht um ein solches – starkes – Verständnis von ‚neutral‘ geht, sondern vor allem darum, auszudrücken, dass eine Konzeption danach strebt, verschiedenen Vorstellungen vom Guten gleichen Respekt entgegenzubringen, sie möglichst wenig voreinander zu bevorzugen oder zu benachteiligen und so verfasst zu sein, dass möglichst viele ihr zustimmen können. Tatsächlich unterscheidet sich Nussbaums Neutralitätsverständnis allerdings von einer solchen ‚bloßen‘ Orientierung an Neutralität gewissermaßen als einem Ideal, ihr geht es um mehr. So legt ihre Rede vom Freistehen und die Zuschreibung des Neutralseins eben doch nahe, dass die so bezeichneten Annahmen nicht oder kaum zur Diskussion stehen. Sie sind zwar prinzipiell veränderbar, zugleich soll man aber wie beschrieben davon ausgehen, dass sie für alle ‚vernünftigen‘ Menschen einsichtig sind, weswegen sie letztlich nicht wirklich diskutiert werden müssen. Hier wird in gewissem Sinn die Einsicht in eine tiefere Wahrheit suggeriert, die alle anderen (an)erkennen sollten. Die Problematik dessen zeigt sich nicht zuletzt im Umgang mit Einwänden, vor allem mit solchen, die grundlegende Annahmen in Frage stellen. Auf sie geht Nussbaum oftmals nicht ernsthaft ein, klammert sie aus oder weist sie ohne eingehendere Prüfung zurück (z.B. wie im Fall von vermeintlich kulturrelativistischer Kritik an Freiheit [3.2.2], vgl. auch Kap. 2.6.1, 2.7.3 und siehe weiterhin die konkreteren Diskussionen zu Burka und *Female Genital Cutting*, Kap. 6). Dies ist nun nicht nur mit Blick auf die potenzielle Weiterentwicklung des Ansatzes von Nachteil, es ist vor allem auch problematisch mit Blick auf den gleichen Respekt. Dieser würde es nämlich verlangen, die Einwände und Zweifel von Menschen ernst zu nehmen, insbesondere, wenn sie deren Vorstellungen vom Guten entspringen, da diese, Nussbaum folgend, schließlich so wichtig für das gute Leben sind. (Dabei geht es nicht darum, dass allen Einwänden stattgegeben werden muss, sondern schlicht darum, sie ernsthaft zu diskutieren und sorgfältig zu erwägen, ob und wenn ja in welcher Hinsicht sie bedenkenswert sein könnten.) Hier entsteht letzten Endes eine Rangordnung und Bevorzugung einer (bzw. mancher) umfassender Lehren gegenüber anderen, und zwar mindestens auf epistemischer Ebene, wobei zu vermuten ist, dass sich dies auch in konkreten politischen Entscheidungen niederschlägt. Nicht zuletzt kann sich eine solche Beeinträchtigung des gleichen Respekts darüber hinaus auch auf die Zustimmungswilligkeit und damit die Stabilität des Ansatzes auswirken: Wenn die verfolgten Normen in diesem Sinn als unhinterfragbar eingeführt werden und wenn Menschen feststellen, dass ihre Einwände, die in tiefen Überzeugungen begründet sind, nicht ernst genommen werden, dann scheint es nahelie-

gend, dass diese Menschen weniger geneigt sind, die Normen anzuerkennen und sich vielmehr in ihrer Skepsis und Abgrenzung bestärkt sehen (vgl. zu diesem Problem Taylor 2011, 119¹²).

Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, wie eine sinnvolle Alternative aussehen könnte. Ein Vorschlag besteht darin, eine inhaltlich weniger starke Konzeption vom Menschen zu Grunde zu legen. Hier wird suggeriert, dass Nussbaums Ansatz aufgrund ihres spezifischen Bezugs auf die menschliche Natur keine Neutralität beanspruchen kann, dass eine neutrale politische Grundlage prinzipiell aber möglich und wünschenswert ist. Dieser Vorschlag ist aber zurückzuweisen: Wie ich in den vorangegangenen Erörterungen nahegelegt habe, hat Nussbaums ‚dicker‘ Ansatz mit der pluralen, auf Annahmen über den Menschen beruhenden Liste eine Reihe von Vorteilen. Theorien, die sich auf schmalere Annahmen wie Freiheit und Vernunft gründen, sind *mindestens* ebenso begründungsbedürftig (Kap. 3.1.2), nicht zuletzt mit Blick auf die feministische und interkulturelle Debatte (Kap. 3.2.2). Auch solche Theorien sind der Kritik ausgesetzt, dass ihre Annahmen nicht neutral sind. Es ist folglich davon auszugehen, dass die Schwierigkeit ‚neutraler‘ Konzeptionen weniger in der inhaltlichen Bestimmung als vielmehr im Konzept der weltanschaulichen Neutralität selbst liegt.

Ein anderer Vorschlag könnte darin bestehen, Neutralität als politisches Prinzip zu verwerfen und stattdessen eine bewusst nicht-neutrale Position zu beziehen. Das scheinen einige Feministinnen zu fordern, wenn sie beispielsweise für ein stärkeres Eintreten zugunsten umfassenderer Autonomie plädieren (Chambers 2004). Eine solche Forderung ist jedoch ebenfalls problematisch: Sie misst nämlich der Pluralität von Vorstellungen vom Guten nicht genug Bedeutung bei. Das zeigt sich etwa an der Forderung umfassender Autonomie, die solche Menschen diskriminiert, die religiöser oder kultureller Zugehörigkeit ein stärkeres Gewicht geben (vgl. Kap. 3.2.2, ausführlich dazu Kap. 6). Es ist daher ebenso wenig plausibel, Neutralität gänzlich aufzugeben, da sich darin die wichtige Intention ausdrückt, Menschen mit verschiedenen Vorstellungen vom Guten gleichen Respekt entgegenzubringen. Dieser Aspekt wird sonst schnell vernachlässigt.

12 „The more the outside portrayal, or attempt at influence, comes across as a blanket condemnation of or contempt for the tradition, the more the dynamic of a ‚fundamentalist‘ resistance to all redefinition tends to get in train, and the harder it will be to find unforced consensus. This is a self-reinforcing dynamic, in which perceived external condemnation helps to feed extreme reaction, which calls down further condemnation, and hence further reaction, in a vicious spiral.” (Taylor 2011, 119)

Worum es also gehen muss, ist, Neutralität beizubehalten, aber sie anders zu fassen. Denkbar und sinnvoll scheint es, hier der oben angedeuteten Variante zu folgen, Neutralität gewissermaßen als ein Ideal bzw. als einen Orientierungspunkt zu betrachten. Das hieße, dass jeder Vorschlag für eine politische Grundlage danach geprüft werden muss, wie nahe er der Idee kommt, jeden und jede soweit wie möglich gleichermaßen zu respektieren. Anders als bei Nussbaum sollte es sich allerdings tatsächlich nur um einen Orientierungspunkt handeln, der von keinem Vorschlag eingeholt werden kann, da eben jeder solche Vorschlag zumindest in einem gewissen Maß unvermeidbar an bestimmte, auch kulturell geprägte Vorstellungen vom Guten rückgebunden bleibt. Dabei ist durchaus davon auszugehen, dass die Festlegung eines Maßstabes für globales politisches Handeln (wie die Fähigkeitenliste) notwendig ist (Kap. 3.1.3). Dieser Maßstab muss aber stärker als bei Nussbaum als vorläufiger Vorschlag begriffen werden und ihm darf Neutralität nicht schon *zuschrieben* werden. Ausgehend von einem solchen Verständnis von Neutralität als Ideal anstatt als Zuschreibung scheint es dann auch möglich, den Maßstab (etwa die Fähigkeitenliste) nicht nur als Ausgangspunkt, sondern selbst als Gegenstand weiterer Diskussionen zu betrachten – und damit nicht zuletzt auch dem Diskurs einen angemesseneren Stellenwert zu geben (vgl. Kap. 3.1.3). Eine politische Konzeption, die Neutralität in dieser Weise (nur) als einen Orientierungspunkt beinhaltet, erscheint im Sinne des gleichen Respekts insgesamt plausibler, da sie andere in ihren Überzeugungen ernster nimmt.

Man könnte nun bezweifeln, ob eine solche Konzeption stabil genug ist. Nussbaum selbst suggeriert diesen Zweifel, wenn sie die Stabilität der politischen Konzeption daran bindet, dass sie freistehend ist (Kap. 2.5.1). Wenn man aber wie hier nahegelegt davon ausgeht, dass die Zuschreibung weltanschaulicher Neutralität für nicht-neutrale Annahmen nicht nur den gleichen Respekt, sondern auch Stabilität gefährdet, kann die ausdrückliche Anerkennung einer gewissen, immer vorhandenen Rückbindung im Gegenteil sogar gerade zu einem Zugewinn an Stabilität führen – nämlich weil Menschen sich von einer solchen Konzeption eher respektiert sehen.

Diese Überlegungen wirken sich nicht zuletzt auf die Frage der *Begründung* der Fähigkeitenliste aus. Insbesondere könnte man nun beispielsweise überlegen, Narrationen diesbezüglich doch eine stärkere Rolle zu geben – denn wenn man davon ausgeht, dass alle Begründungen rückgebunden sind, relativiert sich das Argument gegen sie. Es ist nicht mehr notwendig, sie wie Nussbaum aufgrund ihrer Partikularität prinzipiell auszuschließen bzw. auf eine heuristische Funktion zu begrenzen. Narrationen eine stärkere Rolle zu geben, wäre vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen, v.a. zur Problematik des Rationalismus in

der Methode (Kap. 3.2.2), insofern wünschenswert, als über Narrationen Emotionen und Vorstellungskraft einbezogen werden – ihr Stellenwert in der Begründung sagt somit auch etwas über das Verhältnis von Rationalität und nicht-rationalen Aspekten menschlichen Lebens aus. Gelingt es, Narrationen hier eine stärkere Rolle zu geben, könnte man auch auf der methodischen Ebene ein besseres Gleichgewicht herstellen, was nicht zuletzt Nussbaums eigenen Annahmen zum Menschen mehr entspreche. Dabei sollte es dann um eine bewusste „Verschränkung von Narration und Argumentation“ gehen wie beispielsweise Hans Joas sie fordert (Joas 2011, 171 FN 16, vgl. Kap. 2.6), nicht um eine Umkehrung im Sinne der alleinigen Begründung durch Narrationen, so wie es, ganz im Sinne Nussbaums, auch nicht um eine Umkehrung der Rangordnung von Emotionen und Rationalität geht. Wie ein entsprechendes Begründungsverfahren aussehen kann, werde ich hier nicht ausarbeiten. Ich werde aber an späterer Stelle (nämlich im Rahmen der Säkularismusdebatte, in der die freistehende Konzeption ebenfalls kritisch in den Blick gerät) kurz darauf zurückkommen, an welchen Überlegungen und Vorschlägen man bei der Entwicklung einer alternativen Begründung anknüpfen kann und sollte (Kap. 5.2.3).

Die Idee der freistehenden, weltanschaulich neutralen Konzeption ist, wie diese Überlegungen nahelegen, unplausibel und mit Blick auf Respekt und Stabilität problematisch. Angestrebt werden sollten stattdessen Normen, die zwar an Neutralität orientiert sind, denen aber nicht zugeschrieben wird, selbst neutral zu sein: Die Fähigkeitenliste sollte in diesem Sinn als ein an Neutralität orientierter, jedoch unvermeidlich an bestimmte partikuläre Vorstellungen rückgebundener Vorschlag verstanden werden. Dass und wie sehr diese Überlegungen auch für das Konzept von Universalität relevant sind, werde ich im folgenden Kapitel zeigen (Kap. 3.3).

Fazit

In diesem zweiten Diskussionsschritt wurden mit Vernunft, individueller Freiheit und Neutralität Aspekte in den Blick genommen, die in der Diskussion um Nussbaums Ansatz auf den ersten Blick nicht so umstritten erscheinen wie der Bezug auf die menschliche Natur und die Festlegung auf eine Fähigkeitenliste. Tatsächlich können aber auch sie nicht ohne Weiteres als überzeugende Komponenten einer universalen politischen Konzeption vorausgesetzt werden, was vor allem entsprechende Einwände aus der feministischen und der interkulturellen Debatte zeigen. Die Diskussion hat zum einen unterstrichen, dass Nussbaums Idee, eine Pluralität von Fähigkeiten als grundlegend für gutes menschliches Leben zu betrachten, durchaus plausibel ist (vgl. Kap. 3.1.2). Angesichts der femi-

nistischen und interkulturellen Kritik an einseitig auf Vernunft und Freiheit ausgerichteten Theorien ist insbesondere ihre Berücksichtigung von Emotionen und Körperlichkeit sowie ihre Anerkennung der Bedeutung von Gemeinschaft äußerst überzeugend.

Unplausibel erscheint andererseits jedoch die mit der Fähigkeitenliste verbundene, für den politischen Liberalismus charakteristische Behauptung der weltanschaulichen Neutralität. Es bestehen erhebliche Zweifel daran, dass eine Konzeption ohne die Rückbindung an Vorstellungen vom Guten möglich ist – und Nussbaum kann diese nicht entkräften. Sowohl in Bezug auf den gleichen Respekt als auch auf die Stabilität ist es letztlich plausibler, die Behauptung einer neutralen Konzeption aufzugeben. Die Fähigkeitenliste sollte stattdessen stärker als bei Nussbaum als ein unvermeidlich an umfassende Vorstellungen gebundener Vorschlag verstanden werden, der Neutralität anstrebt, aber nicht einlösen kann.

3.3 DIE SUCHE NACH EINEM PLAUSIBLEN UNIVERSALITÄTSKONZEPT

Nussbaum behauptet, mit ihrem Fähigkeitenansatz eine universale Grundlage für politisches Handeln vorzulegen. Das drückt sich insbesondere darin aus, dass sie ihn als einen – verbesserten – Menschenrechtsansatz charakterisiert. Aufbauend auf der vorangegangenen Diskussion zu zentralen Aspekten ihres Ansatzes soll nun systematisch verglichen werden, inwiefern tatsächlich von einer Verbesserung die Rede sein kann. Überlegt werden muss dabei auch, als wie überzeugend ihr Universalitätskonzept als solches einzuschätzen ist.

Zunächst werde ich die in der Einleitung angedeuteten Einwände gegen die universale Geltung von Menschenrechten bzw. menschenrechtsähnlichen Normen noch einmal etwas genauer umreißen, wobei ich mich auch hier maßgeblich auf die feministische und interkulturelle Diskussion stütze (3.3.1). Ausgehend davon soll dann abgewogen werden, wie überzeugend Nussbaum mit ihrem Fähigkeitenansatz auf diese Einwände reagiert, welche sie entkräften kann und wo Probleme bestehen bleiben. Als sinnvolle und letztlich notwendige Weiterentwicklung werde ich ein Konzept dynamischer Universalität vorschlagen, welches die Idee der Offenheit stärker macht (3.3.2). Welche Relevanz ein solches verändertes Verständnis universaler Normen hat, zeigt sich u.a. am Umgang mit den oftmals konkurrierenden Ansprüchen von Kultur und Geschlecht und insbesondere daran, welche Kritik auf der Basis solcher Normen geübt wird. Ich wer-

de daher abschließend darauf eingehen, wie man in diesem Zusammenhang Kritik verstehen sollte (3.3.3).

3.3.1 Kritik am Universalitätsanspruch der Menschenrechte

Universale Normen mit globaler Reichweite, wie Menschenrechte sie zu sein beanspruchen, erscheinen als Grundlage für globales politisches Handeln und die Kritik an Gewalt sinnvoll und notwendig. Zugleich bergen sie jedoch eine Reihe von Schwierigkeiten, die berücksichtigt werden müssen. Hier rückt zum einen die interkulturelle Dimension in den Blick. So wird häufig kritisiert, dass in der Idee universaler Normen allgemein und bei Menschenrechtsansätzen im Besonderen kulturelle Differenzen keine oder zu wenig Berücksichtigung fänden. Stattdessen werde eine ‚westliche‘ Sicht zur universalen Norm etabliert und von außen anderen Kulturen aufgezwungen (vgl. Charlesworth 2000, 74, siehe auch die Diskussion bei Bielefeldt 1999). Laut Judith Butler schwingt aus einer postkolonialen Perspektive die Angst mit, „dass man etwas ‚universal‘ nennt, was eigentlich eine Eigenheit der herrschenden Kultur ist, und dass ‚Universalisierbarkeit‘ untrennbar mit imperialer Expansion verbunden ist“ (Butler 2000, 15). Die meisten Einwände zielen dabei auf konkrete Menschenrechtsverständnisse. So wertet etwa Abdullahi An-Na’im die von ihm als problematisch erachtete Vernachlässigung sozialer und ökonomischer Menschenrechte als „klares Anzeichen für einen liberalen ‚Kulturrelativismus‘“ (An-Na’im 1999, 60; das verweist noch einmal darauf, dass das negative Freiheitsverständnis oft als typisch ‚westlich‘ wahrgenommen wird, vgl. Kap. 3.2.1). Insgesamt würden Werte als universal-neutral proklamiert, die in Wirklichkeit ‚westlich‘ und folglich selbst kulturell rückgebunden seien (Parekh 2000).

Diese und ähnliche Überlegungen führen oftmals zu einer skeptischen Haltung gegenüber Menschenrechten (vgl. die Diskussion bei Taylor 2011, 110f.) sowie der Idee von Universalität überhaupt (Mouffe 2007). Viele Kritiker und Kritikerinnen scheinen jedoch nicht für eine völlige Ablehnung, sondern (nur) für eine Modifikation zu plädieren (z.B. An-Na’im 2008), die mehr oder weniger eng am Konzept der Menschenrechte ansetzt und mehr oder weniger stark selbst wieder auf Universalität, eben in modifizierter Form, zielt – was angesichts der eingangs proklamierten Notwendigkeit von in irgendeiner Weise universalen Normen durchaus sinnvoll erscheint. Eine wesentliche Anforderung für eine solche Modifikation besteht in einer (größeren) Offenheit für partikuläre Ausformungen. An-Na’im fordert dementsprechend eine stärkere Auseinandersetzung mit regionalen Verschiedenheiten (An-Na’im 2008). Zu überlegen ist darüber hinaus aber auch, ob und wenn ja wie eine grundsätzliche Modifikation des Uni-

versalitätskonzepts hin zu einer offeneren, dynamischeren Form möglich ist (Forderungen nach einem dynamischen Verständnis formulieren, wenn auch recht unterschiedlich, Butler 2000 und Cooke 2005).

Eine kritische Sicht auf Menschenrechte wird außerdem von vielen feministischen Positionen eingenommen. Sie sehen ein wesentliches Problem darin, dass die meisten Menschenrechtsansätze die Bedeutung von Geschlechterzuschreibungen nicht oder nur ungenügend berücksichtigten (Cook 1994, Gerhard/Jansen/Maihofer 1990). Ihre Einwände scheinen sich auf den ersten Blick vor allem auf die politische Menschenrechtspraxis und das heißt, auf die Umsetzung zu richten (so z.B. in vielen der Aufsätze in Cook 1994). Die meisten verbinden damit aber durchaus eine weitergehende Kritik an der normativen Grundlage selbst: So zögen sich viele Menschenrechtsansätze zu stark auf eine abstrakte und formale Gewährung von Rechten zurück, die sie zudem auf den öffentlichen Bereich beschränkten – auf diese Weise könnten sie geschlechterspezifischen Ungleichheiten nicht gerecht werden (Charlesworth 1994, Cook 1994a). In eine ähnliche Richtung zielt die Problematisierung der Idee, universale Normen an Neutralität (bzw. Unparteilichkeit) und Rationalität zu knüpfen: Diese Idee beruhe maßgeblich darauf, das Partikulare, Private und Emotionale auszuklamern, während diese Aspekte doch die sozialen Kontexte, in denen politisches Handeln wirkt, maßgeblich mitbestimmen und eben nicht ausgeklammert werden dürften. Ein solches Verständnis universaler Normen habe nicht zuletzt oft dazu gedient, „Personen auszuschließen, die man mit Körper und Gefühl in Verbindung setzt“, wie etwa Frauen (Young 1990, 97). Darüber hinaus verstecke Neutralität (bzw. Unparteilichkeit) die partikularen Perspektiven hinter universalen Forderungen (ebd., und vgl. Kap. 3.2). Ähnlich kritisiert Catharine MacKinnon, dass das ‚Allgemeine‘ und ‚Universale‘ durch seine Ausklammerung von (Geschlechter-)Differenzen schon immer nur vermeintlich universal gewesen sei und in Wirklichkeit „Zustimmung verordnet, Spezifität unterdrückt und Partikularität zum Schweigen gebracht habe“ (MacKinnon 1989, xv).

Auch die feministische Kritik ist mit unterschiedlichen Stoßrichtungen verbunden. So geht es einigen vorrangig darum, Menschenrechte für Frauen einzuklagen (Rhode/Sanger 2005). Hilary Charlesworth etwa betont die positive Funktion von Menschenrechten und deren Bedeutung als „Taktik“ in der internationalen Politik: „Because women in most societies operate from such a disadvantaged position, rights discourse offers a recognized vocabulary to frame political and social wrongs.“ (Charlesworth 1994, 61) Andere dagegen bringen grundlegendere Skepsis gegenüber universalen Normen und fordern eine tiefergehende Hinterfragung nicht nur der Menschenrechte, sondern auch des Universalitätskonzepts an sich (Auga 2008, Mookherjee 2009).

Alles in allem legt die Kritik in ihren verschiedenen Stoßrichtungen nahe, dass eine Modifikation des Menschenrechtskonzepts notwendig ist. Mehr noch ist zu vermuten, dass oberflächliche Veränderungen in der Umsetzung und den Inhalten nicht genügen, um den skizzierten Schwierigkeiten gerecht zu werden. Ich werde daher im Folgenden genauer prüfen, ob die Modifikationen, die Nussbaum vornimmt, tatsächlich ausreichend sind.

3.3.2 Dynamische Universalität im Anschluss an Nussbaum und darüber hinaus

Nussbaum selbst thematisiert einige der angesprochenen Schwierigkeiten in Menschenrechtstheorien und strebt an, mit den Fähigkeiten einen verbesserten Menschenrechtsansatz vorzulegen (Kap. 2.9). Dabei verfolgt sie nicht zuletzt das Anliegen, sowohl geschlechterspezifischen Diskriminierungen gerecht zu werden als auch kulturell verschiedene Kontexte zu berücksichtigen. Das zeigt sich einerseits daran, dass sie Wert auf eine intensive Auseinandersetzung mit praktischen Erfahrungen legt und gerade die konkreten Lebenssituationen von Frauen stark einbezieht (Kap. 2.6 und 2.9). In der feministischen Diskussion wird dies auch durchaus gewürdigt (z.B. Charlesworth 2000, 77). Die Beachtung der interkulturellen Dimension andererseits wird vor allem daran deutlich, dass Nussbaum es für wichtig erachtet, dass die Fähigkeitenliste den partikularen Kontexten entsprechend unterschiedlich interpretiert und umgesetzt wird (Kap. 2.7.3). Mit Blick darauf hebt beispielsweise Irene Oh ihre Bezugnahme auf interkulturelle Diskussionen positiv hervor (Oh 2008, 415).

Die Integration feministischer und interkultureller Anliegen führt weiterhin zu überzeugenden inhaltlichen Bestimmungen in der Fähigkeitenliste. Dazu zählt allem voran Nussbaums Forderung nach einem aktiven Staat und die Kritik an Konzeptionen bloß negativer Freiheit. Denn diese Forderung impliziert zum einen eine klare Abgrenzung zu Menschenrechtsansätzen, die eine Trennung und Rangordnung von politischen und sozialen Aspekten vornehmen (FJ, 286-288). Ihnen entgegen betont sie, darin ähnlich wie An-Na'im (vgl. Kap. 3.3.1), wie wichtig die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Aspekte sind, und dass sie nicht von den bürgerlichen und politischen Aspekten getrennt werden können (Kap. 2.9.1). Zum anderen ist diese Forderung ausdrücklich mit einem feministischen Anliegen verknüpft: So müssten Ansätze, die bloß negative Freiheit und einen minimalen Staat – und damit die Beschränkung staatlichen Handelns auf den öffentlichen Bereich – fordern, gerade auch deswegen zurückgewiesen werden, weil sie der Diskriminierung von Frauen nicht (genug) entgegenträten (vgl. die gleichlautende feministische Kritik in Kap. 3.3.1). Dafür sei nämlich ein ak-

tiver Staat notwendig, der das Ergebnis der Befähigung jeder Person ins Zentrum stellt: „The capabilities approach rejects utterly the misleading notion of ‚negative liberty‘: people, especially women, are not free if they are left alone by a lazy state.“ (WB, 176, vgl. Kap. 2.9.2) Diese Forderung eines auf Befähigung zielenden Staates ist eng mit einer Ablehnung rationalistischer und autonomieorientierter Menschenbilder verbunden, im Unterschied zu denen Nussbaum (ähnlich wie viele interkulturelle *und* feministische Ansätze) Emotionen und die Bedeutung von Gemeinschaft stärker in den Fokus rückt (vgl. Kap. 3.2.2 sowie Kap. 3.3.1).

Nicht zuletzt ist in diesem Zusammenhang auch auf Nussbaums Überlegungen zu einem offenen Universalitätskonzept hinzuweisen. Dieses beruht zunächst auf ihrer Überzeugung, dass die theoretische Konzeption auf praktische Herausforderungen reagieren und dementsprechend offen für Veränderungen bleiben muss. Konkret bedeutet es mit Blick auf Geschlecht und Kultur aber auch, dass die Fähigkeitenliste verändert werden soll, wenn die Auseinandersetzung mit anderen (kulturellen) Kontexten und gerade mit den verschiedenen Situationen von Frauen das notwendig macht (vgl. Kap. 2.6.1).

Mit diesen Modifikationen kann Nussbaum einige der skizzierten Schwierigkeiten entkräften. Das Bemühen, Geschlecht und Kultur zu berücksichtigen, zeichnet ihren Ansatz insgesamt positiv im Menschenrechtsdiskurs aus, wo diese beiden Aspekte (wie die kritische Debatte zeigt) oft nicht oder nicht genug gewürdigt werden.

Das heißt indes nicht, dass Nussbaum allen Einwänden gegen Menschenrechte zustimmen würde. Im Gegenteil weist sie all jene zurück, die sich tiefgehend gegen die Idee der Menschenrechte an sich richten oder Skepsis gegenüber dem Universalitätskonzept als solchem ausdrücken. Dazu gehören allen voran Einwände, die unter Verweis auf kulturelle Differenzen die Möglichkeit und den Sinn von universalen Normen überhaupt in Frage stellen. Die Zurückweisung solcher kulturrelativistischer Einwände und die Verteidigung der Universalität der Fähigkeitenliste spielt in vielen Texten Nussbaums eine wichtige Rolle (z.B. CC Kap. 5, WHD Kap. 1.2, MTSG, vgl. Kap. 2.7.3). Dabei sind ihre Argumente in einigen Hinsichten sehr überzeugend. Das gilt etwa für ihre Kritik an der Annahme monolithischer Kulturen: Sie weist darauf hin, dass sich hinter Behauptungen über die Vorstellungen einer Kultur *als solcher* oft die (machtpolitischen) Interessen bestimmter Mitglieder verbergen (Kap. 2.7.3). Treffend ist auch ihre Analyse einer Inkohärenz kulturrelativistischer Positionen in Bezug auf Freiheit – sofern sie diese Freiheit einerseits als universalen Wert kritisieren, andererseits aber implizit selbst voraussetzen (Kap. 3.2.2). Ebenso einleuchtend ist ihre

grundlegende Intention, dass ethische Maßstäbe für globales politisches Handeln notwendig sind (und sie wird nicht zuletzt von einigen der Kritiker und Kritikerinnen geteilt, die nur bestimmte Konzepte kritisieren, aber explizit selbst in der einen oder anderen Weise auf die Notwendigkeit globaler Normen abheben, wie z.B. An-Na'im 2008). Selbst Nussbaums weitere Annahme, dass man zentrale Aspekte menschlichen Lebens bestimmen und in einer Liste von Fähigkeiten festlegen sollte, ist nicht unplausibel, denn in der Tat scheint ein Maßstab wie die Fähigkeitenliste notwendig bzw. unumgänglich zu sein, um (global) gegen die Verletzung von Respekt und die Einschränkung von Lebensmöglichkeiten vorgehen zu können (vgl. Kap. 3.1).

Allerdings ist erneut darauf hinzuweisen, dass universalismuskritische Positionen oft überhaupt nicht in dem von Nussbaum nahegelegten Sinn kulturellrelativistisch sind (vgl. Kap. 2.7.3 und die Erörterung zur Freiheitsfrage in Kap. 3.2.2). Das ist insbesondere bei vielen postmodernen Positionen der Fall, die zwar eine grundlegende Kritik an universalen Ansätzen formulieren, zugleich aber wie Nussbaum auf die Problematik eines homogenisierenden Bezugs auf Kultur aufmerksam machen (Spivak 2008, Dhawan 2011). Ihnen wird Nussbaum nicht gerecht, wenn sie sie undifferenziert in einem Atemzug mit kulturellrelativistischen Positionen nennt und kritisiert. Eine solche pauschalisierende und plakative Abgrenzung zu postmodernen Ansätzen (vgl. auch Kap. 2.2.5, 2.6.1) ist erstens insofern heikel, als sie ein Bündnis im Sinne eines gemeinsamen Eintretens für bestimmte Ideen verhindert (und es gibt durchaus geteilte Anliegen, etwa die Kritik an der Essenzialisierung von Kultur: Kap. 2.7.3, aber auch die Bedeutung von Literatur für eine ethische Theorie: Kap. 2.8.2). Zweitens führt sie dazu, dass Nussbaum vorschnell wichtige Kritikpunkte übergeht. Wie Iris Young treffend analysiert, misst sie der epistemologischen Stoßrichtung der postmodernen Kritik, und das heißt der Herausforderung einer „konzeptionellen Blindheit oder strukturellen sozialen Voreingenommenheit [*bias*]“, nicht genügend Bedeutung bei (Young 2001, 820). Exemplarisch zeigt sich das an Bemerkungen wie jener, dass, selbst wenn es so wäre, dass Menschenrechte aus ‚westlichem‘ Denken entstanden wären, dies noch kein Argument gegen die universale Geltung sei, da schließlich immer ein Austausch zwischen Kulturen bestehe (CC, 102). Problematisch ist eine solche Aussage deswegen, weil sie den Unterschied nicht berücksichtigt, ob eine ‚richtige‘ Norm von innen als ‚richtig‘ übernommen wird oder von anderen von außen als ‚richtig‘ herangezogen und verordnet wird.

Die mangelnde Berücksichtigung der epistemologischen Dimension schlägt sich insbesondere in der Idee des freistehenden Maßstabs nieder, von dem sie meint, dass sie ihn gegenüber aller Kritik immunisieren könne und müsse, da nur er eine geeignete universale Grundlage politischen Handelns sei. Wie in den vo-

rangegangenen Kapiteln erörtert, kann man die Rückbindung an bestimmte partikuläre Vorstellungen aber nicht völlig umgehen, sie bleibt bestehen (bei ihr wie auch bei anderen Theorien). Es sind nun gerade postmoderne Ansätze, die darauf hinweisen, dass „Behauptungen über universale Normen oder Standards dazu neigen, deren Ursprung in der partikularen Erfahrung und Perspektive von strukturell privilegierten Personen zu verschleiern“ (Young 2001, 820). Solchen Einwänden sollte Nussbaum mehr Aufmerksamkeit schenken (vgl. Young 2001.). Ihre grundsätzliche Ablehnung postmoderner Überlegungen ist daher, mit Andrea Maihofers Worten „ärgerlich“ – und eben nicht nur weil sie zu deren undifferenzierter Kritik führt (Maihofer 2000, 83), sondern auch, weil sie damit einen wichtigen systematischen Punkt der Kritik ausblendet.

Angeichts dieser Schwierigkeiten scheint es wichtig, Nussbaums Universalitätskonzept weiterzuentwickeln. Insbesondere muss die Idee der Offenheit gestärkt werden, die bei ihr zwar angelegt ist, durch das Neutralitätskonzept aber erheblich eingeschränkt wird: Insofern nämlich die Behauptung, dass die grundlegenden Normen neutral sind, damit einhergeht, dass ebendiese Normen letztlich als gesetzt betrachtet werden, entsprechende Einwände nicht ernst genommen werden und keine tiefergehende Diskussion darüber zugelassen wird (Kap. 3.2.3) – insofern führt eine solche Behauptung von Neutralität zu einer allgemeinen, konzeptionell verankerten *Verschlossenheit*, die sich wie skizziert auch in ihrem Umgang mit postmodernen Einwänden widerspiegelt. Auch das Konzept von Universalität ist dann durch eine solche Verschlossenheit gekennzeichnet, da die als universal bezeichneten Normen zugleich immer an den Anspruch der Neutralität gebunden sind und das heißt: Sie sollen zwar prinzipiell offen für Veränderung sein, de facto ist das aber in entscheidenden Hinsichten nicht möglich, weil grundlegendere Einwände gar nicht erwogen werden. Universalität wird hier letztlich zu einem starren und wenig überzeugenden Konzept. Um ein überzeugenderes Konzept entwickeln zu können, scheint eine wesentliche Voraussetzung zu sein, Neutralität in dem oben skizzierten Sinn ‚nur‘ als Orientierungspunkt zu verstehen, ohne den Anspruch, dies auch tatsächlich einzuholen. Auf der Basis dessen ist dann eine stärkere Öffnung für andere Sichtweisen und damit letztlich auch eine Stärkung der Idee der Offenheit mit Blick auf Universalität möglich.

Die Idee der Offenheit zu stärken muss dabei nicht bedeuten, die Kategorie des Universalen aufzugeben. Butler zufolge geht es beispielsweise vor allem darum, dass das Universale Schauplatz ständiger politischer Anfechtung sein muss (Butler 2000, 13). Auch erfordert eine solche Öffnung nicht, auf einen Maßstab für politisches Handeln zu verzichten. So halten auch jene, die Universalität tiefgehend kritisieren wie die postmoderne Denkerin Chris Weedon, das Formulie-

ren von Normen wie Menschenrechten auf politischer Ebene für eine „unverzichtbare Strategie“ (Weedon 2000, 28). Wichtig ist aber, mit Butler, „einen Weg [zu, C.M.] finden, die Grundlagen, die sie [eine Gesellschaftstheorie, C.M.] notwendigerweise zugrunde legt, auch wieder in Frage zu stellen“ (Butler 1994, 39), und das heißt, auf „Heilsgewissheit“ für die Normen zu verzichten (Weedon 2000, 27). Ein in diesem Sinn offeneres oder dynamisches Konzept von Universalität (vgl. Butlers Forderung, liberale Schlüsselbegriffe u.a. dynamischer zu machen: Butler 2000, 13) bedeutet, dass die (v.a. aus strategischen Gründen) als universal festgelegten Normen nie starr und über keinen Einwand erhaben sind, sondern immerfort einer kritischen Prüfung ausgesetzt bleiben. Ein solches Universalitätskonzept kann an Nussbaums Idee der Offenheit und auch an die Annahme von der Fähigkeitenliste als einem Vorschlag anknüpfen, muss diese aber weiterführen.¹³ Offenheit muss dahingehend konsequenter verstanden werden, dass auch eine grundlegende Infragestellung zugelassen wird, entsprechende Einwände ernst genommen und nicht vorschnell zurückgewiesen werden – damit letztlich eine Veränderung und Entwicklung dieses Vorschlags tatsächlich möglich wird.

Insgesamt macht Nussbaum mit der Fähigkeitenliste zwar, so das Ergebnis der Diskussion in den vorangegangenen Kapiteln, einen plausiblen Vorschlag für eine Grundlegung globalen politischen Handelns und in jedem Fall stellt ihre Liste einen sinnvollen Ausgangspunkt dar, um gleiche Ausgangsbedingungen zu schaffen. Allerdings muss sie konsequenter als ihrem Wesen nach unvollkommen und daher als dauerhafter Gegenstand der kritischen Prüfung konzipiert werden. Das ist nur möglich, wenn man die Zuschreibung von Neutralität aufgibt und Universalität dynamisch begreift. Die Relevanz einer solchen Akzentverschiebung im Universalitätskonzept wird nicht zuletzt mit Blick auf Kultur und Geschlecht noch deutlicher, wenn man überlegt, was daraus für die Möglichkeit interkultureller Kritik folgt. Darauf werde ich nun im letzten Diskussionsabschnitt eingehen.

13 Ähnlichkeit besteht auch zu Cookes Plädoyer für die „dynamische Qualität von [...] Geltungsansprüchen“ (Cooke 2005, 385f.). Im Unterschied zu ihrem stark an Habermas angelehnten Entwurf sehe ich aber wie erörtert Vorzüge in Nussbaums Ansatz des Guten gegenüber prozeduralen Theorien (Kap. 3.1).

3.3.3 Kultur und Geschlecht – Kritik auf der Basis universaler Normen

Die bisherige Diskussion hat sich auf eine Reihe interkultureller und feministischer Einwände gegen Universalität sowie Rationalität, Freiheit und Neutralität bezogen und dabei gezeigt, dass aus feministischer und interkultureller Perspektive mitunter sehr ähnliche Kritikpunkte an bestimmten solchen Konzepten formuliert werden. Diese Parallelität macht deutlich, dass die gleichzeitige Berücksichtigung beider Perspektiven keineswegs zwangsläufig in einen Konflikt münden muss (wie die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit nahelegen könnte), sondern auch zu einer Verstärkung der Argumente führen kann. Dennoch stehen die Perspektiven von Kultur und Geschlecht häufig in Konkurrenz zueinander und vertreten mehr oder weniger gegensätzliche Anliegen. Dies möchte ich nun zum Ausgangspunkt einiger abschließender Überlegungen zur Möglichkeit von Kritik auf der Basis universaler Normen nehmen.

Feministische Ansätze einerseits kritisieren kulturelle Traditionen häufig dafür, Frauen nicht zu respektieren. Sie stellen daher – im Sinne eines universalen Programms zur Emanzipierung von Frauen, beispielsweise im Namen universaler Frauenrechte – mitunter sehr weitreichende Forderungen zu ihrer Einschränkung (z.B. Chambers 2004, Okin 1999a). Umgekehrt weisen diejenigen, die für mehr Respekt für kulturelle Diversität plädieren, oftmals darauf hin, dass die geforderte Emanzipierung nicht für alle Frauen erstrebenswert sei und man keine Universalität für die entsprechenden Forderungen beanspruchen könne. Während einige damit tatsächlich eine Nachordnung der Interessen von Frauen verbinden, geht es anderen jedoch gerade um die Interessen *von* Frauen, die, so die Kritik, in den Emanzipierungsprogrammen nicht berücksichtigt würden (z.B. Mahmood 2005, Parekh 1999). Es stellt sich angesichts dessen die Frage, wie sich eine Theorie universalen Normen, die *sowohl* die Berücksichtigung von Geschlecht *als auch* von Kultur für wichtig erachtet, in diesem Spannungsfeld positionieren und wo sie Kritik üben kann und soll – und insbesondere, als wie plausibel Nussbaums Ansatz diesbezüglich einzuschätzen sind.

Nussbaum hält interkulturelle Kritik in begrenztem Maß für notwendig, nämlich genau dort, wo die Grundbefähigung, die sie als universale Norm betrachtet, nicht verwirklicht oder gar behindert wird. Kritisiert werden müssten alle Strukturen und Praktiken, die geschlechtsspezifische Diskriminierung beinhalten (Kap. 2.2.5), und zwar auch, wenn sie in anderen kulturellen Traditionen begründet liegen (Kap. 2.9.2). Eine solche Kritik an anderen Kulturen sei aufgrund der universalen Geltung der Liste möglich und sie sei grundsätzlich dann legitim, wenn man bereit ist, dieselbe Kritik auf die eigene Kultur anzuwenden (FJ,

260, vgl. Kap. 2.7.3). Allerdings fordert Nussbaum zugleich Zurückhaltung in der Kritik, wo kulturelle Praktiken Forderungen stellen, die aus einer ‚westlich‘-liberalen Frauenrechtsperspektive einschränkend erscheinen, aber nicht die Grundbefähigung betreffen. In solchen Fällen geht sie zunächst einmal davon aus, dass die (zu Entscheidungsfreiheit befähigten) Frauen selbst über ihre Lebensweise entscheiden können und darin respektiert werden sollten (vgl. Kap. 2.9.2, relevant wird diese Abwägung v.a. mit Blick auf religiöse Praktiken, siehe ausführlich dazu Kap. 6).

Diese begrenzte Kritik an frauendiskriminierenden Machtstrukturen kann einerseits aus feministischer Sicht unbefriedigend erscheinen (vgl. die Forderungen nach stärkerer Autonomie: Kap. 3.2.2). Nussbaum selbst thematisiert es als Problematik minimaler Konzeptionen, dass sie in Bezug auf Geschlechterfragen nur wenige Forderungen stellen könnten (PO, 901f.). Für einen politischen Ansatz sei es jedoch wichtig(er), die pluralen Vorstellungen vom Guten zu respektieren und sich daher auf die Forderung politischer Gleichheit zu beschränken – selbst dann, wenn die Urteilende persönlich eine Vorstellung von umfassenderer Gleichheit vertritt: „The test of our liberalism lies not in the way we deal with views that we like, but in the way we deal with what makes us uncomfortable or even angry.“ (PO, 903) Tatsächlich sollte eine Theorie politischer Normen kulturelle Differenz respektieren, sowohl um des Respekts selbst willen als auch im Sinne der angestrebten Stabilität. Das ist nicht möglich mit einer feministischen Position, die auf Kosten dessen Forderungen nach umfassenderen Frauenrechten stellt, etwa mit Blick auf Autonomie (z.B. Chambers 2004, vgl. Kap. 3.2.2).¹⁴ Ein solcher Feminismus ist außerdem deswegen unplausibel, weil er den feministischen Standpunkt als losgelöst von allen kulturellen Traditionen betrachtet und sich seiner eigenen kulturellen Rückbindung nicht bewusst zu sein scheint. (Damit setzt er nicht zuletzt jene feministischen Ansätze herab, die den Anschluss an verschiedene kulturelle Traditionen zu wahren versuchen – und verhindert so Allianzen mit ihnen, die für das feministische Anliegen sinnvoll wären. Siehe auch Kap. 6). Eine Zurückhaltung in der Kritik erscheint demgegenüber plausibel, wenngleich sie bedeutet, dass der Ansatz in seinen feministischen Ambitionen begrenzt bleiben muss.

Es ließe sich andererseits mit Blick auf die interkulturelle Dimension einwenden, dass schon die begrenzte Kritik Nussbaums zu weitreichend ist und dass sie damit dem Maßstab des gleichen Respekts nicht gerecht wird. Insbesondere bestehen Zweifel, ob sie die eigene Sichtweise genug hinterfragt und ihrer (überzeugenden) Forderung nach einer Kritik der eigenen Kultur gerecht wird.

14 Deutlicher wird das noch an der Debatte zur Burka: Kap. 6.

So meinen Young und Maihofer in Nussbaums Urteilen eine problematische Gegenüberstellung zwischen einer kritisierenden ‚westlichen‘ und einer kritisierten ‚anderen‘ Position zu erkennen (Maihofer 2000, Young 2001). Nussbaums Texte seien, so Maihofer, „durchzogen von einer Polarisierung in ‚Wir hier‘ und ‚Die dort‘ bzw. ‚Wir dort‘, ohne daß dies von ihr thematisiert würde, was diesen Zweifel bestärkt.“ (Maihofer 2000, 82). Und ähnlich wirft Butler ihr vor, dass sie sich über das Problem, „das lokale Kulturen für den internationalen Feminismus darstellen“, hinwegsetze (Butler 2000, 35, sie stellt Nussbaums Position diesbezüglich der von Okin gleich; vgl. auch Benhabibs Kritik an Nussbaum und Okin als Vertreterinnen einer eurozentrischen und imperialistischen Sichtweise: Benhabib 2002, 101).

In ihrer Pauschalität treffen diese Einwände nicht zu, denn Nussbaum schenkt der interkulturellen Problematik große Beachtung. Das zeigt sich gerade an der Forderung nach Kritikbereitschaft an der eigenen Kultur als Voraussetzung für interkulturelle Kritik. Zu relativieren ist in diesem Sinn auch das Beispiel in Youngs Kritik: Der Titel *Judging Other Cultures* (JOC) bringt weniger zum Ausdruck, dass Nussbaum nur andere Kulturen kritisch betrachten würde, sondern ist vor allem vor dem Hintergrund der sensiblen Frage zu sehen, ob und wie man *auch* interkulturell Kritik üben kann. Dennoch verweisen die Einwände wieder auf die oben benannte grundlegende Schwierigkeit: Tatsächlich drückt sich im Konzept des Freistehens nämlich jene in den Vorwürfen angeprangerte Überlegenheitshaltung aus, die auch mit mangelnder Selbstkritik einhergeht. Indem Nussbaum ihre eigene Rückgebundenheit nicht zugesteht und suggeriert, dass (nur) die (vermeintlich) freistehende Position universale Einsicht und Kritik ermöglicht, erklärt sie ihre Kritik an anderen für legitim und rechtfertigt zugleich, warum sie die Zweifel anderer an ihrer Position nicht immer ernst nehmen muss, besonders wenn sie grundlegende Punkte betreffen. Das führt zur Problematik ihres Universalitätskonzepts zurück, denn es wird noch einmal deutlich, dass dieses nicht so offen ist, wie es zunächst scheint. Auch in ihrer Kritik ist Nussbaum mitunter zu schnell und undifferenziert und läuft, wie Young treffend formuliert, Gefahr, jene Ansichten und Positionen, die sie kritisiert, nicht ernsthaft anzuhören (Young 2001, 822). Mit anderen Worten ist sie auch hier nicht offen (genug) für andere Perspektiven und die potenzielle Infragestellung ihrer eigenen Sichtweise durch sie. In dieser Hinsicht ist (zumindest zu einem gewissen Grad) der Kritik von Gayatri Spivak zuzustimmen, dass es Nussbaum nicht gelingt, sich wirklich für die kulturelle Differenz zu öffnen und sie „im Modus von ‚meine Art ist die Beste‘“ verharrt (Spivak 2008, 84).

Es drängt sich daher auch aus diesem Blickwinkel der Schluss auf, dass die Idee der Offenheit für das Universalitätskonzept gestärkt werden muss. Wenn

der Ausgangspunkt für die Kritik an anderen nicht ein neutral-universales, sondern ein dynamisch-universales Set von Normen ist, dann, so kann man hoffen, ist auch die Haltung der Kritik durch eine stärkere Offenheit für die Sichtweisen anderer gekennzeichnet bis hin zu der Möglichkeit, durch sie in Frage gestellt werden zu können. Das aber sollte das Ziel sein, denn Kritik, so kann man Mahmood beipflichten, erscheint genau dort am stärksten, wo das möglich ist: „Critique, I believe, is most powerful when it leaves open the possibility that we might also be remade in the process of engaging another’s worldview, that we might come to learn things that we did not already know before we undertook the engagement.“ (Mahmood 2006, 209) Damit unterstreichen die Überlegungen zur Möglichkeit von Kritik letztlich die These, dass die Idee der Offenheit gegenüber Nussbaums Universalitätskonzept gestärkt werden muss und ihr Ansatz diesbezüglich weiterentwickelt werden sollte.

Fazit

Nussbaum greift wichtige Kritikpunkte an Menschenrechten und universalen Normen auf und zeigt, dass der Fähigkeitenansatz vielen gerecht werden kann. Das gelingt durch verschiedene Momente der Pluralisierung und Kontextualisierung und nicht zuletzt durch die inhaltlichen Bestimmungen des Fähigkeitenansatzes. Allerdings zeigt sich, dass Nussbaum zu schnell jene Einwände zurückweist, die grundlegende Annahmen ihres liberalen Konzepts betreffen. Das gilt insbesondere für postmoderne Überlegungen. Da diese aber durchaus auf ernsthafte Schwierigkeiten verweisen, wäre es sinnvoll, sich ihnen gegenüber nicht so pauschal zu verschließen. Vor allem muss ihre Skepsis gegenüber der Idee einer universal-freistehenden Konzeption ernst genommen werden. Ausgehend davon plädiere ich dafür, dass man eine tiefergehende Offenheit als bei Nussbaum und ein dynamisches Verständnis von Universalität anstreben sollte.

Diese Überlegung verstärkt sich, wenn man die Frage nach der Möglichkeit interkultureller Kritik in den Blick nimmt. Nussbaum wird der zentralen Herausforderung, verschiedene Sichtweisen zu respektieren und ernsthaft einzubeziehen, nur bedingt gerecht. Zwar gibt sie kulturellen Differenzen mehr Raum als einige andere (feministische) Positionen und berücksichtigt damit besser deren Bedeutung für das gute Leben. Jedoch geht mit ihrer Orientierung an einem freistehenden Maßstab auch eine Haltung der Überlegenheit einher, die problematisch ist, insofern sie mitunter dazu führt, andere Sichtweisen nicht ernst zu nehmen.

3.4 FAZIT

Der universale Anspruch von Nussbaums Fähigkeitenansatz muss sich an einer Reihe von kritischen Einwänden messen lassen. Diese Einwände beziehen sich teilweise auf einzelne Charakteristika ihres Ansatzes, teilweise sind sie aber auch grundlegender Art und betreffen den Universalitätsanspruch von Menschenrechtsansätzen im Allgemeinen.

In diesem Kapitel wurde als erstes die Festlegung auf eine Fähigkeitenliste sowie die damit verknüpfte Bezugnahme auf Annahmen über den Menschen in den Blick genommen, da viele Kritikerinnen und Kritiker dies für problematisch erachten (3.1). Gegen die Kritik habe ich argumentiert, dass kein normativer Ansatz ohne Annahmen über den Menschen auskommt und mehr noch dass ihre Benennung sinnvoll ist, weil sie mit einer explizierten und insofern nachvollziehbar gemachten Erwägung darüber einhergeht, welche Annahmen als wichtig einzuschätzen sind. Auch die Pluralität zentraler Aspekte guten menschlichen Lebens ist durchaus plausibel, wenn die Alternative darin besteht, sich auf Rationalität und Autonomie als zentrale Charakteristika zu beschränken. Weiterhin erscheint auch die Festlegung dieser als grundlegend bestimmten Aspekte in einer universalen Liste sinnvoll und für globales politisches Handeln notwendig. Allerdings ist der Kritik zuzustimmen, dass dem Diskurs eine größere Bedeutung zugemessen werden sollte, was insbesondere heißt, dass die Liste stärker als Gegenstand fortlaufender (gerade auch interkultureller) Debatten verstanden werden muss.

Im Zentrum des zweiten Kapitels stand dann die Plausibilität der Konzepte von Vernunft, individueller Freiheit und Neutralität (3.2). Dabei habe ich zunächst einmal die in Kapitel 3.1 nur angedeutete These, dass Nussbaums Ansatz gerade weil er sich nicht allein auf Vernunft und Freiheit als zentrale Aspekte guten menschlichen Lebens kapriziert, überzeugend ist, aufgegriffen und weiter ausgeführt. So sind nämlich Theorien, die sich auf Freiheit und Vernunft beschränken, gerade mit Blick auf die feministische und interkulturelle Debatte als einseitig zurückzuweisen. Problematisch ist jedoch Nussbaums These, dass ihre Fähigkeitenliste weltanschaulich neutral ist, da durchaus eine Rückbindung an partikuläre Vorstellungen besteht. Angesichts dessen dennoch Neutralität zu behaupten, gefährdet sowohl den gleichen Respekt als auch die Stabilität. Es erscheint daher sinnvoller, die Liste als einen Vorschlag zu verstehen, der Neutralität (nur) als Ideal anstrebt, der aber aufgrund seiner Rückbindung nicht selbst als neutral bezeichnet werden kann und der weiter verhandelt werden muss.

Im dritten Kapitel habe ich schließlich die feministische und interkulturelle Kritik an (bestimmten) Menschenrechtsansätzen und am Universalitätskonzept selbst in den Blick genommen (3.3). Nussbaums Fähigkeitsansatz umgeht einige der Schwierigkeiten, weil er kulturelle Diversität und feministische Anliegen selbst äußerst wichtig nimmt und dies dementsprechend in seinen zentralen Konzepten zu berücksichtigen bemüht ist. Allerdings erweist sich ihr Konzept von Universalität selbst als problematisch, da es entgegen der von Nussbaum vertretenen Idee der Offenheit letztlich starr wirkt, was maßgeblich mit ihrer Idee von Neutralität in Verbindung steht. So sind die als universal erklärten – neutralen – Normen kaum offen für Veränderung, sondern gegenüber grundlegenden Einwänden verschlossen. Dies geht einher mit einer Haltung der Überlegenheit, die sich auch in ihrer Art der Kritik spiegelt und in einem Mangel an Selbstkritik zeigt. Ich plädiere demgegenüber dafür, auch grundlegende Einwände ernster zu nehmen, sich von ihnen in Frage stellen zu lassen – und dadurch die Idee der Offenheit zu stärken, hin zu einem dynamischen Verständnis von Universalität. Demnach müsste die Fähigkeitsliste stärker als bei Nussbaum als ein vorläufiger und unvollkommener Maßstab verstanden werden, der dauerhaft einem kritischen und prüfenden Diskurs unterworfen bleibt. (Was diese Überlegungen mit Blick auf konkrete Fragen und Konfliktfälle bedeuten, wird in der Auseinandersetzung mit der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit und den Beispielfällen von Burka und *Female Genital Cutting* noch deutlich werden, siehe Kap. 6.)

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen kann man nun auch noch einmal nach der Plausibilität der aristotelischen und liberalen Elemente und des diesbezüglichen Wandels in Nussbaums Ansatz fragen, nämlich mit Blick auf das Universalitätskonzept. Meine Diskussion legt nahe, dass die in Anlehnung an Aristoteles entwickelten Aspekte in vielem überzeugend sind (die Bezugnahme auf Annahmen über den Menschen und die Orientierung am guten Leben sowie insbesondere die Annahme pluraler grundlegender Fähigkeiten, zu denen etwa Emotionen gehören; und im Zusammenhang damit auch die aristotelisch geprägten spezifischen Konzepte von Vernunft und Freiheit). Ohne die Kombination mit zentralen liberalen Ideen, insbesondere jener der Pluralität, wäre der Bezug auf Aristoteles aber freilich problematisch. So ist es für eine am gleichen Respekt orientierte politische Konzeption äußerst wichtig, die verschiedenen Vorstellungen vom Guten zu respektieren. Allerdings, so eine zentrale Stoßrichtung meiner Kritik, darf die damit verbundene (notwendige) Orientierung an Neutralität nicht so verstanden werden, als könnten die vorgeschlagenen Normen tatsächlich weltanschaulich freistehend sein (wobei sich diese Kritik nicht nur oder

vor allem auf Nussbaums Entwurf bezieht, sondern die Möglichkeit einer solchen Begründung überhaupt betrifft). Nussbaums Wandel hin zum politischen Liberalismus ist insofern mit Blick auf Universalität differenziert zu beurteilen, da er einerseits im Sinne der Berücksichtigung von Pluralität grundsätzlich eine wichtige Entwicklung darstellt, andererseits aber aufgrund des Neutralitätskonzept eigene Schwierigkeiten mit sich bringt. (Auf die in diesem Kapitel nur angedeutete weitere Entwicklung hin zu einer stärker libertären Position werde ich an späterer Stelle noch eingehen: Kap. 6).

Abschließend möchte ich nicht zuletzt die Bedeutung und das Verhältnis feministischer und interkultureller Perspektiven wieder aufgreifen. Wie ich zu Beginn der Untersuchung erläutert habe, ist die Berücksichtigung dieser beiden Perspektiven und der mit ihnen verbundenen Herausforderungen der maßgebliche Bezugspunkt für meine kritische Diskussion, da ich annehme, dass darin wichtige Kriterien für die Plausibilität und die Berechtigung des universalen Anspruchs zu sehen sind (Kap. 1). Der Ansatz von Nussbaum ist diesbezüglich grundsätzlich positiv einzuschätzen, da er beide Perspektiven berücksichtigt und dementsprechend auch inhaltlich eine Reihe der angesprochenen Schwierigkeiten aufgreift. Nicht gelingt ihm das meines Erachtens jedoch dort, wo die Einwände sich auf grundsätzliche Annahmen wie die der freistehenden Konzeption oder das daran geknüpfte Konzept von Universalität richten. Ihnen gegenüber verschließt sich Nussbaum auf Kosten der von ihr selbst zu Recht starkgemachten Idee der Offenheit, wodurch ihr Ansatz insgesamt an Plausibilität verliert.

Die Diskussion veranschaulicht darüber hinaus, dass das Verhältnis zwischen der feministischen und der interkulturellen Perspektive nicht nur durch Konflikte geprägt ist, wie die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit suggerieren könnte (vgl. Kap. 1). Vielmehr lässt sich eine Reihe von Parallelen in der Kritik an universalen Normen feststellen. Diese betreffen insbesondere die Konzepte von Rationalität, (individueller) Freiheit bzw. Autonomie und Neutralität. Eine Unvereinbarkeit der Perspektiven scheint nur dort zu bestehen, wo *bestimmte* feministische auf *bestimmte* interkulturelle bzw. dann vor allem kulturrelativistische Positionen treffen, was in Kapitel 6 noch genauer zu erörtern sein wird. Angestrebt werden sollte demgegenüber eine Position, die beide Perspektiven in einer sinnvollen Weise integriert. Nussbaums Ansatz zeichnet sich durch sein Bemühen um eine solche Position aus, wenngleich er aufgrund der angesprochenen Schwierigkeiten in Bezug auf Neutralität und Universalität auch hier an gewisse Grenzen stößt (siehe auch dazu Kap. 6).

Insgesamt ist Nussbaums Fähigkeitsansatz mit Blick auf die Universalismusdebatte in vielen Hinsichten überzeugend. Die Fähigkeitsliste stellt einen sinnvollen Ausgangspunkt für politisches Handeln und den Diskurs über universale Normen dar. Sie sollte jedoch noch stärker genau so, nämlich als – unvollkommener, zur Diskussion stehender – Ausgangspunkt verstanden werden. Dafür scheint eine konzeptionelle Weiterentwicklung hin zu einem dynamischen Universalitätsverständnis notwendig.

4 Religion bei Nussbaum

Religion kommt im Kontext von Menschenrechten und der Begründung universaler Normen eine wichtige Rolle zu. Die Herausforderung von Pluralität zeigt sich nämlich nicht nur an interkultureller Differenz, sondern gerade auch im Umgang mit der Verschiedenheit religiöser sowie nicht-religiöser Lehren. Eine Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Religion bei Nussbaum ist daher nicht nur mit Blick auf die Rahmenkontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit notwendig, sie ist auch grundsätzlich für die Debatte um Universalität sinnvoll. Im Folgenden sollen zunächst Nussbaums Position zum Umgang mit religiöser Pluralität und ihre religionspolitischen Forderungen erörtert werden. Im Anschluss daran werde ich dies dann vor dem Hintergrund der Säkularismusdebatte, die auch als Spezialfall der Universalismusdebatte betrachtet werden kann (Taylor 2010, 8), kritisch prüfen und diskutieren (Kap. 5).

Nussbaum beschäftigt sich in einer Reihe von Texten unter verschiedenen Fragestellungen mit Religion. So geht sie im Kontext des Fähigkeitsansatzes zunächst einmal grundsätzlich auf die Bedeutung von Religion und insbesondere auf ihre ambivalente Rolle mit Blick auf die universale Geltung der Grundbefähigung ein (v.a. WHD).¹ Darüber hinaus stellt sie aber auch weitergehende Überlegungen dazu an, welche Voraussetzungen gewährleistet werden müssen, damit der notwendige Respekt gegenüber Religion verwirklicht werden kann. In einigen jüngeren Texten wird dies zum Hauptgegenstand der Argumentation. Dabei geht sie zum einen von gesellschaftspolitischen Debatten zu religiöser (In-)Toleranz in Europa aus, dies geschieht insbesondere in *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age* (NRI). Zum anderen

1 Obwohl sie in WHD von der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit ausgeht, können ihre Überlegungen zunächst auch davon losgelöst betrachtet werden, siehe ausführlich zu der Frauenrechtskontroverse Kap. 6.

setzt sie sich, vor allem in *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality* (LC), detailliert mit verschiedenen Auslegungstraditionen zur US-Verfassung und entsprechenden Gerichtsurteilen auseinander. In *The Clash Within. Democracy, Religious Violence, and India's Future* (CW) analysiert sie zudem die religionspolitische Bedeutung des Gujarat-Konflikts in Indien. In allen diesen Texten plädiert sie letztlich für ein bestimmtes religionspolitisches Modell, welches neben dem Respekt der individuellen Gewissensfreiheit, den man als Grundnorm betrachten kann, vor allem die religionspolitischen Prinzipien von Neutralität, Trennung von Religion und Staat, Nicht-Etablierung und Ausgleichsregelungen ins Zentrum stellt. Diese religionspolitischen Überlegungen sind als Anwendung des Fähigkeitenansatzes in Bezug auf den Aspekt der Religion zu deuten. Nussbaum selbst spricht davon, dass die Ausführungen zur Religionspolitik der USA ein gutes Beispiel dafür seien, „wie eine zentrale menschliche Fähigkeit, die am Anfang abstrakt festgelegt wird, im Laufe der Zeit verfassungsrechtlich umgesetzt werden kann und wie das Verständnis von den dafür notwendigen Anforderungen dabei wächst und zunehmend spezifisch wird“ (CC, 170). Es wird in der folgenden Erörterung sowie in der Diskussion (Kap. 5.3) noch genauer abzuwägen sein, inwiefern dies auch bedeutet, dass der Geltungsanspruch auf den exemplarischen Kontext beschränkt ist und wo universale Implikationen bestehen.

Zu Beginn dieses Kapitels muss eine Darstellung von Nussbaums grundlegender Verhältnisbestimmung von Religion und Grundbefähigung bzw. gutem Leben sowie der daraus hervorgehenden Grundnorm des gleichen Respekts der individuellen Gewissensfreiheit stehen (4.1). Daraus ergibt sich zweitens eine Kritik an Positionen, die die individuelle Gewissensfreiheit bedrohen und die Nussbaum mit einer Analyse von Angst und Narzissmus als tiefer liegende Gründe für solche Bedrohungen verknüpft (4.2). Ausgehend von diesen grundlegenden Annahmen werde ich dann auf die von ihr als notwendig erachteten Maßnahmen zum Schutz des Respekts der Gewissensfreiheit eingehen, die sie als drei Säulen beschreibt. Sie umfassen gute politische Prinzipien, eine kritische Selbstreflexion sowie die ‚Kultivierung‘ der inneren Augen (4.3). Um Nussbaums spezifisch religionspolitische Position besser fassen zu können, ist es sinnvoll, die erste Säule genauer zu beleuchten und dafür ihre auf die USA bezogene Argumentation für ein konkretes religionspolitisches Modell im Detail aufzugreifen. Deutlich wird hier, dass sie vor allem die Prinzipien Neutralität, Trennung von Religion und Staat, Nicht-Etablierung und Ausgleichsregelungen als zentral für ein gutes religionspolitisches Modell erachtet (4.4). Abschließend werde ich darüber hinaus noch einen Blick auf Nussbaums persönliche Religiosität, ihr Selbstverständnis als liberale Jüdin, werfen und darauf eingehen, wel-

che Bedeutung den Verweisen auf ihre eigenen religiösen Erfahrungen für die Plausibilität ihrer politischen Argumente und auch für die These der freistehenden Konzeption zukommt (4.5).

Die Erörterung richtet sich damit in ihren Schwerpunkten zum einen nach den Fragestellungen der Säkularismusdebatte, und zwar insofern sie auf die Bedeutung von Religion für das gute Leben und für politische Erwägungen sowohl allgemein als auch anhand spezifischer religionspolitischer Prinzipien abhebt. Zu bedenken ist dabei schon hier der Vorwurf, Nussbaum setze sich zu einseitig negativ mit Religion auseinander und weise eine Nähe zu säkularistischen Positionen auf (Bader 2003, 277f., Reilly 2011, 9). Zum anderen finden sich eine Reihe von Anknüpfungspunkten an wesentliche Überlegungen der vorangegangenen Kapitel, insbesondere was die Frage der kontextspezifischen Anwendung der allgemeinen politischen Konzeption betrifft sowie das Verhältnis dieser als freistehend verstandenen Konzeption zu Nussbaums eigenen umfassenden Überzeugungen.²

4.1 DIE GRUNDLEGENDE BEDEUTUNG VON RELIGION UND INDIVIDUELLER GEWISSENSFREIHEIT

Nussbaum setzt sich im Rahmen ihrer politischen Erwägungen ausführlich mit Religion auseinander und erörtert nicht zuletzt das Verhältnis zur Grundbefähigung. Dabei geht sie sowohl auf die mögliche religiös begründete Einschränkung von Grundfähigkeiten ein, aber insbesondere auch darauf, dass und inwiefern Religionen zum guten Leben vieler Menschen beitragen. Sie plädiert daher grundsätzlich für den Respekt von Religionen und der Entscheidungsfreiheit von Menschen, ihr Leben an religiösen umfassenden Lehren auszurichten. Als grundlegende Norm fordert sie gleichen Respekt gegenüber der individuellen Gewissensfreiheit – die sowohl religiöse als auch nicht-religiöse Lebensmodelle betrifft. Im Folgenden werde ich zunächst auf ihre Thesen zur Bedeutung von Religion für das gute Leben und die Grundbefähigung (4.1.1) und im Anschluss auf die Grundnorm in ihren Einzelaspekten genauer eingehen (4.1.2).

2 Die für die vorangegangenen Kapitel zentralen Aspekte Geschlecht und Kultur kommen allerdings nur am Rande vor, ihre Zusammenführung findet vor allem in der Debatte zu Frauenrechten und Religionsfreiheit statt, siehe dazu Kapitel 6.

4.1.1 Religion und das gute Leben

In Nussbaums Auseinandersetzung mit Religion besteht ein wesentliches Anliegen darin, die Bedeutung von Religion für das gute Leben vieler Menschen hervorzuheben. Dieses Anliegen wird von ihr über die Abgrenzung zu pauschaler Religionskritik eingeführt, es ist seiner Idee nach aber bereits in dem grundlegenden Ziel verwurzelt, jedem und jeder ein gutes Leben gemäß ihrer Vorstellungen vom Guten zu ermöglichen (Kap. 2.5). Das impliziert nämlich, die individuelle Entscheidung, gemäß einer bestimmten Vorstellung vom Guten zu leben, zu respektieren, und zwar unabhängig davon, ob sie religiös oder nicht-religiös ist. Eine Person aufgrund ihrer Religion zu diskriminieren, ihre Religion für falsch zu erklären oder gar ihr abzuspochen, selbst diese Religion für wahr zu halten, würde bedeuten, die Entscheidung dieser Person und damit auch sie selbst nicht zu respektieren (WHD, 180f.). Es ist also zunächst einmal der Respekt der Person und ihrer Entscheidung für einen bestimmten Lebensweg (WHD, 188), der es erfordert, Religionen als Lebensmodelle anzuerkennen und sie auch selbst zu respektieren (zumindest insoweit sie die Grundbefähigung respektieren, worauf ich noch zurückzukommen werde).

Zudem müsse man davon ausgehen, dass religiösen Fähigkeiten intrinsischer Wert zukomme (WHD, 179f.). Im Zentrum sieht Nussbaum hier die Suche nach letztem (*ultimate*) Sinn, die häufig in Religionen vollzogen werde. Sinnsuche aber sei ein wesentliches Element guten menschlichen Lebens und sie nimmt sie als solches auch in ihrer Liste auf, nämlich als einen Aspekt der Fähigkeit der praktischen Vernunft. Insofern sie diese Fähigkeit insgesamt als äußerst wichtig für das Entwerfen eines Lebensplans und die Struktur der Gesamtheit der Grundfähigkeiten charakterisiert (vgl. Kap. 2.2 für die besondere Rolle der Fähigkeit der praktischen Vernunft als architektonisch), kommt letztlich auch der Sinnsuche mehr noch eine besondere, eben strukturierende Funktion für das gute Leben zu:

„To be able to search for an understanding of the ultimate meaning of life in one’s own way is among the most important aspects of life that is truly human. One of the ways in which this has most frequently been done historically is through religious belief and practice [...]“ (WHD, 179)

Darüber hinaus beförderten Religionen andere zentrale Fähigkeiten, nämlich Sinne, Vorstellungskraft und Denken (4. Fähigkeit) sowie Zugehörigkeit (7. Fähigkeit): „[R]eligion is one of the ways in which people use thought and imagination in pursuit of an understanding of what is most important in life; it is also

among the ways in which people pursue community and affiliation.“ (WHD, 206) Das Argument vom intrinsischen Wert religiöser Fähigkeiten zielt darauf, dass in Religionen eine Reihe von Grundfähigkeiten auf bestimmte (religiöse) Weise gefördert wird und sie mit Blick darauf respektiert werden sollten. Es bedeutet nicht, dass es für das gute Leben grundlegende Fähigkeiten gäbe, die *nur* religiös entwickelt und verwirklicht werden könnten,³ sondern es geht darum, anzuerkennen, dass dies *auch* religiös geschehen kann (WHD, 180). Religion dürfe nicht als einziger Weg betrachtet werden, diese Fähigkeiten zu erlangen, durchaus aber als „ein extrem wichtiger Weg“ (WHD, 179)⁴. Geht man davon aus, dass Religion so eng an grundlegende Fähigkeiten geknüpft ist, lässt sich weiter schließen, dass sie (für religiöse Menschen) eine „wesentliche Quelle der Identität“ ist (WHD, 180): „Religion is central to people’s sense of themselves.“ (NRI, 102)

Man könnte nun fragen, ob Religion wirklich intrinsischer Wert zukommt, da sich ihr Wert gewissermaßen doch aus einer eher funktionalen Wichtigkeit für das gute Leben und den Respekt der Person ergibt. Was die Bezeichnung als intrinsischer Wert hier aber signalisiert, ist, dass es sich bei Religion um einen Aspekt besonders tiefgehender Bedeutung für das gute Leben handelt. Während bloß instrumentelle Werte relativ einfach ausgetauscht werden können, gilt dies in Bezug auf die eng mit dem Selbstverständnis von Menschen verwobene Vorstellung vom Guten und also für Religion nicht:⁵

„Of course it remains the case that respect is for persons, not for their doctrines. But these doctrines are so deeply a part of people’s search for the meaning of life that public governmental denigration of those doctrines puts those people at a disadvantage, suggesting that they are less worthy than other citizens, and, in effect, not treating them as fully equal ends in themselves.“ (PLP, 22)

-
- 3 Ebenso wenig geht es darum, dass sie überhaupt verwirklicht werden müssten. Vgl. die Unterscheidung von Fähigkeiten und Tätigkeiten (Kap. 2.4.2) sowie die Erörterung zu Gewissen als *Sinnsuche* in Kap. 4.1.2.
 - 4 Wie in der Einleitung angesprochen übersetze ich englischsprachige Zitate immer dann, wenn ich sie in eigene Sätze integriere. Vgl. Kap. 1.
 - 5 Man könnte überlegen, ob die Annahme eines intrinsischen Werts religiöser Fähigkeiten mit Blick auf Nicht-Religiöse bereits eine zu weitgehende Annahme ist, die nicht zur Grundlage einer politischen Konzeption gemacht werden darf. Nussbaum verwendet diesen Begriff tatsächlich später selbst nicht mehr, was man als einen Wandel in diesem Sinn deuten könnte.

Die hauptsächliche Stoßrichtung dieser Überlegungen scheint letztlich die Forderung des Respekts von Menschen *als religiösen* Menschen zu sein. Wichtig ist der Respekt von Religion demnach nicht nur, damit Wahlfreiheit gewährt ist, sondern auch, weil man tatsächlich annehmen sollte, dass Religionen für das gute Leben wichtig sind und zur Befähigung beitragen (können).

Der Respekt gegenüber Religion hat Nussbaum zufolge aber dort eine Grenze, wo Religionen Einschränkungen der Grundbefähigung begründen (WHD, 188). In solchen Fällen plädiert sie klar für die Kritik an und Einschränkung von religiösen Ansprüchen. Auffällig ist, dass solche Fälle in Texten, in denen es nicht um die Grundbefähigung geht, nur am Rande vorkommen (wie in LC und NRI), während religiös begründete Bedrohungen der Grundbefähigung im Zusammenhang der Begründung des Fähigkeitenansatzes eine durchaus wichtige Rolle spielen (wie in WHD, aber auch JOC; deutlich zeigt sich das an ihrer Auseinandersetzung mit Frauenrechten und Religionsfreiheit, siehe ausführlich: Kap. 6).

Immer jedoch weist Nussbaum sogleich darauf hin, dass aus der Möglichkeit der Bedrohung der Grundbefähigung durch Religion keine pauschalen negativen Urteile über Religion als Bedrohung von Moral und als Quelle von Gewalt abgeleitet werden dürfen. Gegen eine solche starke Religionskritik hebt sie hervor, dass das Verhältnis von Moral und Religion vielschichtig sei. So komme Religionen gerade auch eine positive Funktion dafür zu, „moralische Ansichten zur Lebensführung zu vermitteln und zu fördern“ (WHD, 190). Das veranschauliche beispielsweise die zentrale Bedeutung von Gerechtigkeitsvorstellungen und Moral im Judentum, die Nussbaum u.a. mit ihrer eigenen religiösen Erfahrung belegt (PD, 107, siehe dazu Kap. 4.5). Grundsätzlich verweise das Verhältnis zu Moral darauf, dass Religionen in sich divers sind, sie können moralische Grundsätze zwar mitunter bedrohen, oftmals aber auch unterstützen (besonders deutlich wird dies am Verhältnis von Religion und Frauenrechten, Kap. 6.1). Religionen seien also ähnlich wie Kulturen durch eine interne Diversität gekennzeichnet.

Darüber hinaus seien Religionen, ebenfalls wie Kulturen, dynamisch (vgl. Kap. 2.7). Sie veränderten sie sich im Laufe der Zeit, was man sowohl im Christentum als auch im Judentum, Islam usw. beobachten könne: „[B]ecause they involve a committed search for ultimate meaning, they shift in at least some ways in response to participant’s changing views of meaning“ (WHD, 182). Ihre Feststellung, dass solche Entwicklungen in engem Zusammenhang mit gesellschaftlichen Veränderungen stehen, ist ein weiterer für die Beurteilung von Religion relevanter Aspekt: Insofern nämlich von einer Verwebung und gegenseitigen Beeinflussung religiöser, kultureller und politischer Interessen auszugehen ist

(RW, 103), ist es auch äußerst schwierig, zu entscheiden, welche als religiös formulierten Ansprüche tatsächlich auf religiösen und welche auf anderen Interessen beruhen:

„One of our greatest problems, in talking about the prerogatives of religious actors and groups, is to decide when there is a legitimate religious issue on the table, and when the issue is, instead, cultural or political. Religions are intertwined in complex ways with politics and culture.“ (WHD, 193)

Aufgrund dieser Diversität und Dynamik von Religionen dürfe man keine homogenisierenden Annahmen über Religion machen, insbesondere nicht solche, die ‚Religion‘ einen genuinen Zusammenhang mit Gewalt und der Verletzung von Moral unterstellen. Gewalt beruhe auf einer Vielzahl von Motiven. Und man dürfe auch nicht vergessen, dass sie häufig nicht-religiös begründet wird, wie das beispielsweise in marxistischen Gewaltregimen oder in dem „im Grunde atheistischen Nazideutschland“ geschehen sei (LC, 326).⁶ (Diese These unterstreicht sie auch in ihrer Analyse des Gujarat-Konflikts in Indien – dieser sei keineswegs nur oder vor allem religiös motiviert gewesen, wie viele behauptet haben; er sei vielmehr Ausdruck einer gesellschaftlichen Gesamtproblematik von Angst vor dem Fremden und dem Wunsch nach Homogenität: CW.) Es sei daher falsch, aus der notwendigen Kritik an religiös motivierten Einschränkungen der Grundbefähigung verallgemeinernde Schlussfolgerungen über Religion zu ziehen, die dazu führen, religiöse Vorstellungen nicht als Lebensmodelle zu respektieren.

Es ließe sich abschließend die Frage stellen, was Nussbaum überhaupt unter ‚Religion‘ versteht und ob sie dies genauer bestimmt. Jedoch bestimmt sie ausdrücklich kein Spezifikum von Religion. Vielmehr problematisiert sie eine Reihe von Versuchen der Definition. Sie alle scheiterten an der (inter- und intra-)religiösen Diversität und seien entweder zu weit oder zu eng gefasst, oder sogar beides zugleich (LC, 167f). Etwa sei das Kriterium von „als stark empfundenen Verpflichtungen“ (*strongly felt commitments*, LC, 167) zu weit gefasst, da es unter anderem auch auf Familienbeziehungen zutrefte. Demgegenüber sei „die Beziehung einer Person zu Gott“ (ebd.) zu eng, weil es manche Lehren, wie den Buddhismus oder den Konfuzianismus, ausschließe. Als einzig aussichtsreiches Kriterium, das alle Religionen zu umfassen scheint, wertet sie den Bezug auf „letzte Fragen“ (*ultimate questions*, LC, 168). Damit kommt sie letztlich aber auf einen

6 Dieses Argument formuliert ähnlich auch z.B. José Casanova (Casanova 2010, siehe Kap. 5.1.1).

Aspekt zurück, den sie selbst nicht als spezifisch religiös charakterisiert hat (siehe oben) und der insofern selbst zu weit gefasst ist, um ein Spezifikum von Religion darstellen zu können. Tatsächlich geht es ihr nicht darum, ein Spezifikum zu bestimmen, sondern nur einen für politisches Handeln sinnvollen Bezugspunkt zu benennen – und dies scheint ihr der inklusive Aspekt der Gewissensfreiheit bzw. der Sinnsuche zu sein. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass sie ihre Überlegungen bewusst auf das Politische beschränkt: Annahmen zu Religion werden soweit als sinnvoll betrachtet, wie sie als Grundlage politischen Handelns notwendig sind, sie sind aber darauf zu begrenzen. Weitergehende Spekulationen über ein Wesen von Religion haben hier keinen Platz.⁷

Diese Überlegung erscheint in Bezug auf die Pluralität von Vorstellungen vom Guten zunächst plausibel. Es ist jedoch zum einen zu fragen, wie konsequent Nussbaum darin ist, keine weiteren Bestimmungen zu Religion vorzusetzen. Zum anderen stellt sich die Frage, ob der Fokus auf individuelle Sinnsuche tatsächlich so inklusiv ist, wie sie nahelegt, oder ob er, wie einige einwenden, das Relevante von Religion nicht erfasst und Religion daher auch nicht angemessen in die politischen Überlegungen einbeziehen kann. Diesen Fragen werde ich an späterer Stelle noch genauer nachgehen (Kap. 5.1).

Nussbaums zentrales Anliegen mit Blick auf Religion besteht also darin, Menschen zu ermöglichen, gemäß ihrer – oftmals religiösen – Vorstellungen vom Guten zu leben. Dafür sei es (trotz der notwendigen Kritik an religiösen Ansprüchen, die den Respekt bedrohen) wichtig, religiöse Lebensmodelle grundsätzlich zu respektieren und auch den Wert von Religion an sich für das gute Leben vieler Menschen anzuerkennen. Für die Formulierung von Normen rückt angesichts der Pluralität von religiösen und nicht-religiösen Vorstellungen vom Guten letztlich dennoch die nicht spezifisch auf Religion bezogene Sinnsuche in der Instanz des Gewissens ins Zentrum. Dies führt zu der Norm des gleichen Respekts der Gewissensfreiheit.

7 Religionsphilosophisch könnte man ihren Religionsbegriff wohl am ehesten als funktionalistisch bezeichnen, da im Zentrum die Funktion von Religion für die Grundbefähigung bzw. das gute Leben der Menschen steht – wobei seine Besonderheit, wie dargestellt, darin besteht, dass er einen intrinsischen Aspekt von Religion impliziert.

4.1.2 Der gleiche Respekt der individuellen Gewissensfreiheit als zentrale Norm

Als zentrale Norm für die Ermöglichung religiöser und nicht-religiöser Vorstellungen vom Guten betrachtet Nussbaum den gleichen Respekt der individuellen Gewissensfreiheit. Damit verbindet sie im Wesentlichen fünf Aspekte: Menschenwürde, Respekt, Gewissen und Verletzlichkeit – die sie auch als Grundprämissen bezeichnet – sowie das Prinzip der Freiheit, welches sich aus der Kombination der Prämissen ergebe.⁸

Spezifisch religionspolitisch ist vor allem die Prämisse zur Suche nach letztem (*ultimate*) Sinn bzw. Gewissen. Sinnsuche, so die Annahme, ist ein zentraler Aspekt guten menschlichen Lebens, weswegen sie, ebenso wie die interne Fähigkeit, mittels derer Menschen zur Sinnsuche in der Lage sind und die meist Gewissen genannt wird (NRI, 65), Respekt verdient: „[A]nyone who has it (and all humans do) is worthy of boundless respect“ (LC, 19). Dabei handelt es sich hier um eine Fähigkeit, der Nussbaum als Aspekt der praktischen Vernunft eine besondere Funktion in der Anordnung und Sinnggebung der Gesamtheit der Fähigkeiten zuschreibt (vgl. Kap. 4.1.1). Wenn sie nun die enge Verbindung dieser Fähigkeit mit *Würde* betont und davon spricht, das Gewissen sei „ein sehr wichtiger Teil des Menschen, der eng mit der Würde verbunden oder sogar ein Aspekt davon ist“ (NRI, 65), ist dies folglich nicht nur darauf zurückzuführen, dass alle in ihrer Liste als zentral benannten Fähigkeiten mit Würde verknüpft sind (vgl. Kap. 2.2), sondern es wird auch diese besondere Bedeutung von Sinnsuche nahegelegt. Mit Gewissen und Würde verbunden ist weiterhin die Idee der Gleichheit. Diese stellt in diesem Zusammenhang zwar keine eigenständige Prämisse dar, sie ist doch aber grundlegend mit Würde und der Grundbefähigung verbunden (Kap 2.2). Insofern wird sie von Nussbaum auch gewissermaßen als Vorzeichen der gesamten Norm des Respekts der individuellen Gewissensfreiheit verstanden: Es geht darum, dass alle Menschen *gleichermaßen* in ihrer Sinnsuche respektiert werden müssen (LC, 21).

Aufgrund ihrer Bedeutung für das gute Leben müssen Sinnsuche und Gewissen unbedingt respektiert werden. Der Respekt gebühre dabei zuallererst dem

8 Ich stütze mich vor allem auf die Rede von fünf Prämissen in NRI Kap. 3. In LC kommen diese ähnlich vor, Nussbaum ordnet sie aber in eine größere Zahl von „Konzepten“ (acht) und „Prinzipien“ (sechs) ein (LC Kap. 1.III und IV), wozu auch konkretere religionspolitische Annahmen zählen (siehe Kap. 4.4). Die hier herauskristallisierte Grundnorm kommt ähnlich auch in anderen Texten vor (WHD, PLP u.a.).

Gewissen der einzelnen Personen, das heißt den Individuen und nicht den religiösen Gruppen oder den Religionen als solchen: „[T]he relevant unit theoretically is the conscience of the individual.“ (NRI, 79) Politische Entscheidungen sollen demnach nicht anhand der von einzelnen Religionsvertreterinnen und -vertretern proklamierten Ansichten entschieden werden (auch nicht, wenn es sich dabei um religiöse Autoritäten handelt), sondern das entscheidende Kriterium müsse das einzelne Individuum sein (vgl. Kap. 2.2): „[A]ny solution that appears good for a religious group will have to be tested to see whether it does indeed promote the religious capabilities (and other capabilities) of the group’s members, taken one by one.“ (WHD, 188) Das Ziel müsse sein, nicht nur bestimmte dominante religiöse Vorstellungen zu schützen, sondern auch die vielen unterschiedlichen und teilweise sehr individuellen Formen (LC, 170).

Man könnte dies so verstehen, dass Nussbaum bei Gewissensfreiheit ein sehr starkes Autonomieverständnis voraussetzt und den Respekt ausschließlich auf Individuen bezieht. Ausdrücklich schließt sie aber erstens nicht die Möglichkeit aus, dass sich Menschen religiösen Autoritäten unterordnen wollen, sondern fordert, Unterordnung aus religiösen Gründen zu respektieren (vgl. Kap. 2.5.2), *sofern*, so kann man präzisieren, von einer individuellen Entscheidung zu einer solchen Unterordnung ausgegangen werden kann (anschaulich wird das in Kap. 6.2.1).⁹ Zweitens müsse man wie bereits erörtert auch die Religionen selbst als Raum, in dem Sinnsuche geschieht, in gewissem Maße respektieren, wenn man die Personen respektieren möchte: „It is because we respect persons that we think that their comprehensive doctrines deserve space to unfold themselves, and deserve respectful, nonderogatory treatment from government“ (PLP, 33, vgl. Kap. 4.1.1). Darüber hinaus hält sie es drittens schließlich auch für die praktisch-politische Abwägung, ob ein Anspruch als Ausdruck einer Gewissensüberzeugung zu berücksichtigen ist oder nicht, für hilfreich, Überzeugungen religiöser Gemeinschaften zur Orientierung heranzuziehen (siehe dazu Kap. 4.4.2). Trotz des ‚theoretischen‘ Fokus auf die individuelle Gewissensfreiheit (vgl. NRI, 79) spielen somit auf verschiedene Weise auch Religionen und religiöse Gemeinschaften eine wichtige Rolle. Das ist, wie sich noch zeigen wird, für die Diskussion der Plausibilität ihres Konzepts von großer Bedeutung.

9 Dies spielt auch in der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit eine wichtige Rolle: Kap. 6.

Eine weitere Prämisse religionspolitischen Handelns ist Nussbaum zufolge die Annahme der Verletzlichkeit (NRI, 65-68).¹⁰ In Fortführung der allgemeinen These des Fähigkeitenansatzes, dass Menschen nicht nur durch Fähigkeiten, sondern auch durch Bedürftigkeit und Verletzlichkeit charakterisiert sind und daher politische Maßnahmen zum Schutz ihrer Würde notwendig sind (Kap. 2.2), nimmt sie an, dass es auch in Bezug auf Gewissensfreiheit notwendig ist, eine Reihe von Voraussetzungen zu schaffen. Nur so sei Gewissensfreiheit möglich: „The vulnerability premise, then, means that giving equal respect to conscience requires tailoring worldly conditions so as to protect both freedom of belief and freedom of expression and practice.“ (NRI, 67)

Dementsprechend ist Freiheit auch in Bezug auf Religion und Gewissen im Sinne der Befähigungsidee zu verstehen (vgl. Kap. 2.4.1). Das heißt, jeder und jede soll in der Lage sein, sich für eine bestimmte Sinnsuche anstelle einer anderen zu entscheiden, und niemand darf in dieser Entscheidung eingeschränkt werden, sofern die Entscheidung nicht selbst eine Einschränkung der Freiheit Anderer bedeutet:

„Liberty, or the free exercise of religion, means being able to follow one’s own conscience in matters of religious belief and – within limits set by the demands of public order and the rights of others – religious conduct.“ (LC, 19)

Um dies zu erreichen, dürfe man sich nicht auf negative Freiheit und einen minimalen Staat beschränken, wie dies einige Theorien nahelegen. Vielmehr seien angesichts der Verletzlichkeit staatliche Maßnahmen notwendig, die jeden Menschen tatsächlich in die Lage versetzen, nach Sinn zu suchen, sich für eine Vorstellung vom Guten zu entscheiden und dementsprechend zu leben (LC, 24). Die staatlichen Maßnahmen sollen jedoch zugleich auf eine ermöglichende Funktion beschränkt bleiben. Gemäß der Idee des politischen Liberalismus darf es zum einen nicht darum gehen, eine bestimmte Sinngebung zu forcieren, da sich Freiheit gerade auch auf die Wahl der Vorstellung vom Guten beziehen soll (vgl. Kap. 2.5). Zum anderen geht es Nussbaum nicht einmal überhaupt um *Sinngebung*, sondern um das Gewissen als Instanz der *Sinnsuche*: „It is the faculty, not its goal, that is the basis of political respect“ (LC, 169). Die Frage, ob tatsächlich Sinn gefunden wird und worin er besteht, klammert sie aus. Damit zielt sie nicht

10 Auch diese Prämisse findet keine explizite Entsprechung auf der Liste in LC, sie kommt aber im Zusammenhang mit anderen Punkten vor, etwa mit Blick auf das Gewissen: „Conscience is precious, worthy of respect, but it is also vulnerable, capable of being wounded and imprisoned.“ (LC, 19)

zuletzt auf die Inklusion von Menschen, die einen letzten Sinn grundsätzlich in Frage stellen. Der Fokus auf Sinnsuche soll es ermöglichen, auch ihnen und ihren Lebensentwürfen gleichen Respekt zu zollen: „[A]nd thus we can agree to respect the faculty without prejudging the question whether there is a meaning to be found, or what it might be like.“ (LC, 169) Damit scheint Nussbaum letztlich belegen zu wollen, dass die Orientierung an der Gewissensfreiheit nur die notwendigen minimalen Voraussetzungen macht und dadurch tatsächlich plurale Vorstellungen vom guten Leben ermöglicht, was die These der weltanschaulich neutralen Konzeption bestätigen würde (Kap. 2.5). Wie überzeugend diese Behauptung der größtmöglichen Inklusion und der damit verbundenen Idee der Neutralität tatsächlich ist, muss allerdings, trotz der plausiblen Intention, Sinnsuche als inklusiven Orientierungsmaßstab zu setzen, noch genauer diskutiert werden. Man könnte nämlich z.B. bezweifeln, ob ein so stark an Entscheidungsfreiheit orientiertes Konzept Religion wirklich gut erfassen kann (vgl. Kap. 4.1.1, zur Diskussion siehe Kap. 5.1).

Aufmerksamkeit verdient schließlich noch die Prämisse des Respekts (vgl. allgemein dazu Kap. 2.2.1). Nussbaum verbindet sie hier mit einer Abgrenzung zu der oft in anderen Theorien vertretenen Idee von Toleranz, die sie aber für „zu missgünstig und schwach“ hält (LC, 24). Toleranz sei nämlich oft mit einem hierarchischen Denken verbunden, „[s]o als ob die eine Gruppe von Menschen eine andere gnädigerweise in ihrer Art zu leben gewähren lässt, sie aber auch jederzeit daran hindern könnte“ (ITW).¹¹ Was man benötige, sei dagegen ein starkes Verständnis von Anerkennung, das von einer Gleichheit zwischen Menschen und ihren Ansprüchen in Gewissensfragen ausgeht. Ihre Argumentation legt dabei mitunter eine Ablehnung des Toleranzkonzepts an sich nahe, tatsächlich geht es ihr aber vor allem um die Ablehnung eines bestimmten Verständnisses und um die Spezifikation von Toleranz hin zu einem umfassenderen Konzept im Sinne von Respekt: „[W]e must ground toleration in a view of equal respect for persons.“ [PLP, 37]¹² Dementsprechend gebraucht sie den Begriff der Toleranz mitunter selbst affirmativ.

11 In LC steht dies im Zusammenhang mit Nussbaums Erörterung der amerikanischen Verfassungstradition und sie bezieht sich hier affirmativ auf James Madison, der für seine kritische Haltung gegenüber Toleranz dieses Argument angeführt habe (LC, Kap. 3.3).

12 Vgl. die Unterscheidung in verschiedene Verständnisse von Toleranz bei Rainer Forst. Nussbaums Respektidee ist wohl dem zuzurechnen, was er (als eine Form von Tole-

Diese Überlegung ruft einige Fragen hervor. So ließe sich einwenden, dass eine solche Forderung nach Respekt zu stark ist und mehr noch, dass sie höhere Anforderungen an religiöse Menschen stellt als an andere (De Dijn 2008) – was gegen ihre Neutralität und womöglich auch gegen ihren universalen Anspruch spräche. Nussbaums Argument, es gehe auch bei Respekt (nur) um einen politischen und nicht um einen umfassenden Wert (PLP, 18f.), kann dies nicht unbedingt entkräften. Auf diese Problematik, die letztlich die gesamte Konzeption betrifft, muss daher in der Diskussion noch genauer eingegangen werden (Kap. 5.2). Zu überlegen ist zudem, ob Nussbaum selbst ihrem Anspruch des Respekts gerecht wird. Bedenkenswert ist hier der Gedanke von Wendy Brown, dass Konzepte wie Toleranz häufig dazu genutzt würden, sich über als intolerant klassifizierte Andere zu stellen und damit eigene Intoleranz und sogar Gewalt ihnen gegenüber zu rechtfertigen (Brown 2006). Toleranz als Selbstbezeichnung ist dann problematisch, insofern sie Überlegenheit und Unangreifbarkeit signalisiert. Nussbaums Konzept von Respekt dürfte diese Schwierigkeiten nur teilweise entkräften, denn sie kritisiert Toleranz zwar als herablassende Weltsicht und zielt dagegen auf „Respekt unter Gleichen“ (ITW), es scheint aber, dass es ihr in ihrem Bemühen um eine freistehende Konzeption letztlich ebenfalls um eine in gewisser Hinsicht unangreifbare und überlegene Konzeption geht (nicht zuletzt mit Blick auf die Diskussion zu Geschlecht und Kultur: Kap. 3). Auch dies werde ich in der Diskussion weiterverfolgen (Kap. 5).

Fazit

Nussbaum plädiert in Fortführung ihrer Grundideen des Fähigkeitsansatzes dafür, dass Menschen ermöglicht werden soll, ein Leben gemäß ihrer Vorstellungen vom Guten zu wählen und zu führen. Zu respektieren seien sowohl die individuellen Entscheidungen als auch zu einem gewissen Grad die umfassenden Lehren selbst. Insbesondere dürfe kein Unterschied zwischen religiösen und nicht-religiösen Vorstellungen gemacht werden. Das setzt zum einen voraus, Religion nicht als per se problematisch zu verurteilen, da dies zu einer Diskriminierung religiöser Lebensmodelle führe und zudem aufgrund der Diversität von Religionen und der potenziell positiven Bedeutung von Religion für die Grundbefähigung schlicht unzutreffend sei. Zum anderen erfordert dies, den Fokus politischen Handelns auf das Gewissen als Instanz der Sinnsuche zu richten, was neben religiösen auch nicht-religiöse Lehren erfasst.

ranz) „Respekt-Konzeption“ nennt, und zwar in der Variante, die auf qualitativer Gleichheit beruht (Forst 2000). Er selbst hält diese auch für die überzeugendste (ebd.).

Die Forderung gleichen Respekts individueller Gewissensfreiheit, die Nussbaum ausgehend davon als zentrale Norm formuliert, erscheint grundsätzlich überzeugend. Es muss jedoch noch genauer diskutiert werden, ob sie tatsächlich als universale Grundlage allgemein plausibel ist (Kap 5.1). Dabei müssen vor allem jene Zweifel aufgegriffen werden, die sich darauf richten, ob die Fokussierung auf Entscheidungsfreiheit Religion sinnvoll erfassen kann und ob sie als freistehende, weltanschaulich neutrale Norm gelten kann (in diesem Punkt drängt sich nicht zuletzt der Vergleich zu der Diskussion um Geschlecht und Kultur auf, vgl. Kap. 3.2).

4.2 DIE BEDROHUNG DER GEWISSENSFREIHEIT DURCH SÄKULARISTISCHE UND TRADITIONALISTISCHE POSITIONEN

Für Nussbaums Auseinandersetzung mit Religion spielt die Analyse der Bedrohung von Gewissensfreiheit eine wesentliche motivierende Rolle. Den analysierten Bedrohungen gegenüber gilt es deutlich zu machen, wie wichtig der gleiche Respekt der individuellen Gewissensfreiheit ist. Im Folgenden werde ich daher ihre Argumente gegen die beiden hauptsächlichen Gegner, traditionalistische und säkularistische Positionen, in den Blick nehmen (4.2.1). Daran anschließend gehe ich kurz auf die damit verbundene, weitergehende Annahme ein, dass solche Positionen in einer grundlegenden menschlichen Neigung zu Angst und Narzissmus begründet liegen (4.2.2).

4.2.1 Nussbaums Kritik an traditionalistischen und säkularistischen Positionen

Nussbaum setzt sich im Wesentlichen mit zwei Bedrohungen der Gewissensfreiheit auseinander, die sie in ihren verschiedenen Texten mit unterschiedlichen Schwerpunkten diskutiert. Dies sind erstens so genannte traditionalistische und zweitens säkularistische Positionen.

Als traditionalistische Positionen bezeichnet Nussbaum solche, die eine religiöse bzw. kulturelle Tradition über die Geltung der Grundbefähigung im Allgemeinen und die individuelle Gewissensfreiheit im Besonderen stellen (WHD, 176f.). Darunter fasst sie in WHD zunächst einmal sowohl (mehr oder weniger) kulturell relativistische Außenperspektiven als auch bestimmte religiöse (und kultu-

relle) Innenperspektiven.¹³ Im Kontext ihrer Auseinandersetzung mit den USA und deren Verfassungstradition in LC hingegen geht es ausschließlich um die Innenperspektive eines konservativen evangelikalischen Christentums – ein Unterschied, der sich auch auf den Inhalt ihrer Kritik auswirkt: Während in WHD das Verhältnis zwischen Einzelnen und der Gemeinschaft im Vordergrund der Problematisierung steht, geht es in LC vor allem um das Streben nach einer gesellschaftlichen Vorrangstellung einer Religion.¹⁴

Der zentrale Einwand ist in beiden Kontexten aber der gleiche. Er richtet sich gegen die Behauptung *einer* richtigen religiösen Position. Dagegen führt Nussbaum zum einen das Argument der internen Diversität von Religionen an (vgl. Kap. 4.1.1) und verweist darauf, dass traditionalistische Positionen die Gewissensfreiheit derjenigen verletzen, die innerhalb einer Religion alternative Sichtweisen vertreten (WHD, 185). Zum anderen macht sie darauf aufmerksam, dass in dem Anspruch auf gesellschaftlichen Vorrang einer Religion andere Religionen und nicht-religiöse Vorstellungen nicht respektiert werden (LC, 4f.). Besonders problematisch sei es, wenn eine bestimmte religiöse Vorstellung zur Verfassungsgrundlage gemacht werden soll (siehe ausführlich zum Prinzip der Nicht-Etablierung: Kap. 4.4.1).¹⁵ Anhand von Äußerungen einiger bekannter US-Politiker illustriert sie, wie der gleiche Respekt verletzt wird, wenn der Vorrang einer Weltanschauung propagiert wird (das prominenteste Beispiel darunter ist der frühere US-Präsident George W. Bush: LC, 5f.). Ähnliche Entwicklungen stellt sie auch außerhalb der USA fest, etwa in Indien im politischen Machtanspruch eines konservativen ‚rechten‘ Hinduismus, der andere religiöse Ansichten nicht ausreichend respektiert. (In CW kommt sie zu dem Schluss, dass in den polarisierenden exklusivistischen Positionen des konservativen Hinduismus eine we-

13 Die Subsumierung dieser beiden doch sehr unterschiedlichen Perspektiven unter eine Position ist problematisch, da sie zu Vereinfachungen führt, die sich auch auf die Plausibilität ihrer Beurteilung auswirken. Siehe dazu Kap. 6.1.

14 Es sei darauf hingewiesen, dass Nussbaum in LC nicht selbst von einer traditionalistischen Position spricht; es erscheint angesichts der Parallelen in der Argumentation zu WHD aber sinnvoll, die konservative religiöse Position als eine Form dessen zu deuten.

15 In LCA spricht Nussbaum diesbezüglich auch von „Establishmentarians“. Diese Bezeichnung ist jedoch nicht präzise, da, wie sich im Folgenden zeigen wird, die säkularistische Position das Problem des Etablierungsstrebens teilt und daher genauso benannt werden könnte.

sentliche Grundlage für die Eskalation des Konflikts zwischen Hindus und Muslimen 2002 im indischen Bundesstaat Gujarat zu sehen sei.¹⁶⁾

Gewissensfreiheit werde aber auch von säkularistischen Positionen bedroht. Diese verletzen die Gewissensfreiheit dadurch, dass sie religiöse Lebensmodelle insgesamt nicht anerkennen und nahelegen, dass ein nicht-religiöses Leben einem religiösen vorzuziehen sei (WHD, 180). Nussbaum zufolge verlangt der Respekt der Person aber, gerade auch von Säkular-Liberalen, die Anerkennung religiöser Modelle im politischen Bereich, und zwar selbst dann, wenn sie selbst das Modell für Aberglaube halten:

„Even if one were convinced [...] that religion is all superstition, and that a comprehensive secular view of the good is correct, we do not show sufficient respect for our fellow citizens when we fail to acknowledge that they reasonably see the good differently.“ (PD, 108)

Problematisch sei weiterhin, dass säkularistische Positionen homogenisierende Annahmen über Religion machten, indem sie behaupten, dass Religion per se liberale Ideen wie Autonomie und Pluralismus bedrohe, tendenziell Gewalt hervorrufe u.ä. Sie bezögen sich dabei nur auf bestimmte religiöse Stimmen, alternative Sichtweisen berücksichtigten sie entweder gar nicht oder nähmen sie nicht ernst (WHD, 182f.). Damit aber übersähen sie die Diversität von Religionen (vgl. Kap. 4.1) und würden jenen anderen Stimmen nicht gerecht. Zudem beinhalteten säkularistische Positionen neben einer Hierarchie zwischen nicht-religiösen und religiösen Lehren oftmals auch eine zwischen verschiedenen Religionen. Viele neigten nämlich dazu, bekannte, in ihrer Gesellschaft prägende Religionen als Teil ihrer Kultur und damit als weniger problematisch-religiös zu betrachten, während sie bei fremden, in ihrer Gesellschaft nur von einer Minderheit vertretenen Religionen, das Problematisch-Religiöse im Vordergrund sähen: „[I]t is likely to be especially harsh toward minority religions. The religion of the majority does not look particularly religious, because it is so much a part of dominant laws and customs that it does not stand out.“ (LCA, 353f.)¹⁷ Eine sol-

16 Siehe für eine ausführliche Analyse von Nussbaums Argumentation in CW: Winkler 2009a.

17 Diese Beobachtung einer Bewertung mit zweierlei Maß spielt eine wichtige Rolle für ihre Forderung nach Konsistenz, die eine der von ihr für die Umsetzung von Gewissensfreiheit geforderten politischen Säulen ist: Kap. 4.3.2.

che besondere Benachteiligung fremder Religionen sei aber eine weitere Verletzung des gleichen Respekts.

Über die Frage des gleichen Respekts hinaus sei es außerdem strategisch unklug, in so vereinfachender Weise über Religion zu urteilen. Dies erschwere zum einen Allianzen mit liberalen Religiösen, die für eine gemeinsame Kritik an (religiöser und nicht-religiöser) Gewalt aber notwendig seien: „It would be best if all people could focus on combating bad behavior wherever it arises, rather than smugly suggesting that if we were all atheists, the world would be a more peaceful place.“ (LC, 326f.) Zum anderen sei es „unüberlegt und im Allgemeinen kontraproduktiv“, religiöse Menschen von ausdrücklich als ‚nicht-religiös‘ proklamierten moralischen Anforderungen überzeugen zu wollen, da solche ‚externen‘ Normen oft als bedrohlich empfunden würden (WHD, 178). Es sei daher zu vermuten, dass säkularistische Haltungen zu einer verstärkten Abgrenzung zu liberalen Werten und zu religiöser Extremisierung beitragen. (Auch dies beobachtet Nussbaum z.B. in Indien, wo fehlende Bildung und die mangelnde Auseinandersetzung mit Religion sowie deren Gleichsetzung mit illiberalem Extremismus gerade erst zu einer Extremisierung von religiösen Individuen beigetragen hätten: CW, 74.) Die säkularistische Position sei demnach auch im Sinne einer effektiven Kritik an Gewalt und der Einschränkung von Menschenrechten (bzw. der Grundbefähigung) problematisch. Insgesamt sei sie ebenso wie eine traditionalistische Position als Verfassungsgrundlage abzulehnen.

Es sei noch darauf hingewiesen, dass sich Nussbaum in dieser Kritik an säkularistischen Ansichten zunächst auf antireligiöse Positionen bezieht, die sehr starke Thesen zur Bedrohung durch Religion vertreten (z.B. Bertrand Russell: WHD, 176, Daniel Dennett und die so genannten *Brights*: LCA, 355). Sie kritisiert aber auch säkularistische Liberale, die weniger durch offensive Religionskritik auffallen (dazu zählt sie z.B. Joseph Raz: WHD, 176). Deren Schwierigkeit sieht sie – im Sinne ihrer Kritik am umfassenden Liberalismus – darin, dass sie umfassende Vorstellungen zu Autonomie, Pluralismus u.a. als universale Werte einfordern, was mit (einigen) religiösen Lehren nicht vereinbar sei (PLP, 11). Ihre eigene Konzeption, die sie im Anschluss an Rawls als politisch-liberal versteht, will sich demgegenüber auf minimale Annahmen (etwa zu Autonomie) beschränken, die, so der Anspruch, auch von den meisten religiösen Lehren geteilt werden können (vgl. Kap. 2.5). Wie überzeugend dieser Anspruch ist, muss nicht zuletzt angesichts des Vorwurfs, Rawls’ Konzeption sei ebenfalls säkularistisch, jedoch noch diskutiert werden (Kap. 5).

4.2.2 Die dauerhafte Bedrohung durch Angst und Narzissmus

Man solle nun aber, so Nussbaums Forderung, nicht bei der Problematisierung stehen bleiben. Um den beobachteten Bedrohungen angemessen entgegenzutreten zu können, müsse man vielmehr untersuchen, worin ihre tieferen Gründe bestehen. Ein wesentlicher Grund besteht, so Nussbaums These, in der Neigung von Menschen, Ängste auf Andere zu projizieren, und zwar auf Andere, die mit dem der Angst zugrundeliegenden Problem wenig zu tun haben.¹⁸ Das heißt zunächst einmal, dass sie Angst für einen zentralen Motor fehlenden Respekts im Bereich von Gewissensfragen hält: „Fear is implicated in most bad behavior in the area of religion.“ (NRI, 21) Dabei wird Angst als eine menschliche Emotion betrachtet, die sich sowohl positiv als auch negativ auf moralisches Verhalten und auf gutes Leben auswirken kann (vgl. Kap. 2.2 und 2.8). Nützlich könne Angst etwa sein, um auf Gefahren aufmerksam zu machen: „[T]he removal of fear would produce social disaster: obtuseness about real dangers to life and limb, failures to protect both self and other.“ NRI, 20) Allerdings bestehe im Vergleich zu vielen anderen Emotionen bei Angst eine größere Gefahr, dass sie sich negativ auf Moral und gutes Leben auswirkt, da sie besonders stark durch eine vorrangige Bezogenheit auf die eigene Person und den eigenen Körper gekennzeichnet sei und die Interessen und Ansprüche Anderer vernachlässige. Dadurch aber würden andere Menschen nicht mehr als gleiche Personen respektiert (NRI, 28f). So unterscheide sich Angst etwa von Zorn (*anger*), der anders als Angst ein Nachdenken darüber beinhalte, wer schuldig sei (NRI, 25). Als Grund dafür nennt Nussbaum eine besondere Verbindung von Angst mit Narzissmus – Angst sei „narzisstischer als andere Emotionen“ (NRI, 57).

Die Problematik von Angst und Narzissmus zeige sich etwa dort, wo Menschen die Sorgen um ihre eigene Existenz auf Andere übertragen und nach einem Sündenbock suchen. Hier stehe am Anfang zwar ein tatsächlicher Anlass zur Sorge (wie z.B. ökonomische Unsicherheit, politische Instabilität: NRI, 21). Die daraus entstehende Angst führe aber nicht dazu, das Problem selbst zu bekämpfen. Stattdessen werde eine Projektionsfläche gesucht, die mit dem eigentlichen Problem wenig oder gar nichts zu tun hat: „[F]ear is easily displaced onto something that may have little to do with the underlying problem but that serves

18 Die Analyse dessen spielt vor allem in NRI eine wichtige Rolle, wo Nussbaum ihr ein gesamtes Kapitel widmet. In LC oder gar in der Begründung des Fähigkeitsansatzes kommt dies nur am Rande vor.

as a handy surrogate for it“ (NRI, 23)¹⁹ Da Menschen zudem dazu neigten, das, was anders ist als das Eigene, als bedrohlich zu empfinden, würden in der Regel Menschen, die in irgendeiner Hinsicht durch Andersheit auffielen, zu Schuldigen gemacht, etwa religiöse Minderheiten: „When people feel fear and insecurity, it is easy for them to demonize those who are different, seeking safety in solidarity.“ (LC, 8). Beispiele dafür seien u.a. der Mythos einer jüdischen Weltverschwörung im 19./20. Jahrhundert an (NRI, 21f) sowie der Minarettstreit in der Schweiz in den 2000er Jahren (NRI, 43-48).

Nussbaum analysiert weiterhin, dass im Zusammenhang mit der wachsenden religiösen Vielfalt in den ‚westlichen‘ modernen Staaten eine zunehmende Verunsicherung und Angst entstehe, die häufig zu solchen Prozessen der Angst-Projektion führt. Sie diagnostiziert mehr noch einen allgemeinen „Zustand der Angst“ (LCA, 339), der in Phänomenen wie traditionalistischen und säkularistischen Positionen seinen Ausdruck finde. Es bestehe daher ein großer Bedarf an politischen Maßnahmen zum Schutz des gleichen Respekts der Gewissensfreiheit. Und wenngleich es schwierig sei, die Emotion der Angst zu ‚kultivieren‘, da diese nicht in einem umfassenden Sinn ‚moralisiert‘, sondern lediglich ‚sozialisiert‘ werden könne, und auch wenn anzunehmen sei, dass von ihr immer wieder Bedrohungen ausgehen werden (LC, 4), müsse man sich dennoch – und umso mehr – bemühen, solchen Tendenzen entgegenzuwirken. Die besondere Herausforderung durch Angst lässt Nussbaum somit nicht zu dem Schluss kommen, dass es sich dabei um eine unmögliche Aufgabe handelt. Sie will mit ihrer Analyse vielmehr verdeutlichen, dass das Bemühen um den gleichen Respekt der Gewissensfreiheit eine wichtige und immer aktuelle Aufgabe für jede politische Theorie darstellt.

Fazit

Nussbaum setzt sich ausführlich mit zwei Strömungen auseinander, die, wie sie deutlich macht, eine Bedrohung der individuellen Gewissensfreiheit darstellen und als solche zu kritisieren sind. Das sind zum einen traditionalistische und zum anderen säkularistische Positionen, die sich trotz ihres sehr unterschiedlichen Bezugs auf Religion (nämlich affirmativ mit Blick auf eine bestimmte religiöse Vorstellung einerseits und sehr kritisch gegenüber Religion andererseits) in ihren homogenisierenden Annahmen zu Religion und in der Missachtung der unter-

19 Nussbaum weist weiter darauf hin, dass solche Projektionen häufig auch durch eine Kombination mit Ekel unterstützt würden (NRI, 36). Ausführlich setzt sie sich in *From Disgust to Humanity. Sexual Orientation and Constitutional Law* (DH) mit der Problematik der Projektion von Ekel (in Bezug auf Homosexualität) auseinander.

schiedlichen Sinnsuchen von Menschen ähneln. Dabei handele es sich, so ihre weitere These, nicht um Einzelphänomene, sondern um zwei Beispiele einer generellen Bedrohung der Gewissensfreiheit, von der zu erwarten sei, dass sie in verschiedenen Formen immer wiederkehrt, da ihr eine im Menschen verwurzelte, mit Narzissmus verbundene Angst zugrunde liegt. Diese Überlegungen unterstreichen die Bedeutung der Auseinandersetzung mit Religion als einer politisch notwendigen Aufgabe. Es ist demnach wichtig, solche Bedrohungen zu erkennen, zu kritisieren und ihnen entgegen auf eine Gewährung des gleichen Respekts der Gewissensfreiheit hinzuwirken. Im Folgenden soll nun darauf eingegangen werden, welche Maßnahmen sie vorschlägt, um dem diagnostizierten Klima der Angst entgegenzutreten.

4.3 DREI SÄULEN ZUR ERMÖGLICHUNG VON GEWISSENSFREIHEIT

Im Zentrum von Nussbaums Überlegungen zu Religion steht die Forderung nach dem gleichen Respekt individueller Gewissensfreiheit. Über die Formulierung und Begründung dieser universalen Grundnorm für religionspolitisches Handeln hinaus entwirft Nussbaum weiterhin ein Konzept mit Maßnahmen, die die Unterstützung und Verwirklichung dieser Norm, auch angesichts der erläuterten Bedrohungen, gewähren sollen. Dieses Konzept hat im Wesentlichen drei Säulen: politische Prinzipien (4.3.1), Selbstreflexion und kritische Prüfung der eigenen Urteile (4.3.2) und die ‚Kultivierung‘ der inneren Augen (4.3.3).²⁰ Nussbaum greift dabei auf grundlegende Annahmen zum Fähigkeitenansatz zurück, insbesondere auf ihre Überlegungen zur Erziehung (Kap. 2.8) und spezifiziert diese mit Blick auf Religion und Gewissensfreiheit.

4.3.1 Politische Prinzipien

Eine zentrale Voraussetzung für die Verwirklichung individueller Gewissensfreiheit sind Nussbaum zufolge politische Prinzipien, die den gleichen Respekt aller Bürgerinnen und Bürger ausdrücken (NRI, Kap. 3). Politische Prinzipien sollen Orientierung für den Umgang mit religiöser Differenz bieten, nicht zuletzt indem sie helfen, in Distanz zu der eigenen Angst vor dem Fremden zu treten

20 Expliziert werden die drei religionspolitischen Säulen als solche vor allem in NRI, sie kommen dem Inhalt nach aber auch in anderen Ausführungen zur Gewissensfreiheit, wie in LC, vor.

und den Blick auch auf das Wohl von Anderen zu richten (NRI, 59). Dies ist eng mit Nussbaums grundsätzlicher Überzeugung verknüpft, dass eine theoretische Reflexion aufgrund der dabei stattfindenden Abstraktion und Systematisierung ermöglicht, zu vernünftigen Urteilen zu kommen, mehr noch, dass dies für vernünftige Urteile notwendig ist (vgl. Kap. 2.6.1). (Das ist keineswegs trivial, da der Stellenwert theoretischer Prinzipien durchaus kontrovers diskutiert wird, ebd.). Aufgrund ihrer Abstraktion sind politische Prinzipien auch von konkreten Gesetzen zu unterscheiden, denen sie übergeordnet sind. Dennoch sei es hilfreich, in der Konzeption politischer Prinzipien konkrete Gesetze und Rechtsurteile zu berücksichtigen, da ihnen oft bereits eine komplexe Abwägung von Interessen vorausgeht, eben in Bezug auf exemplarische Situationen (PD, 113).

Der normative Ausgangspunkt der politischen Prinzipien ist der gleiche Respekt der individuellen Gewissensfreiheit. Dieser wird in NRI dementsprechend als Grundprämisse eingeführt, genauer, in Form einer Reihe von Grundprämissen, aus denen sie sich zusammensetzt. Das sind gleiche menschliche Würde, gleicher Respekt, Gewissen, Verletzbarkeit sowie das Prinzip der Freiheit (NRI, 61-68).²¹ Daraus ließen sich dann, in Auseinandersetzung mit den verschiedenen Traditionen kontextspezifische religionspolitische Prinzipien ableiten. Exemplarisch erörtert Nussbaum mit Blick auf den US-Kontext, wie solche Prinzipien aussehen sollten. Sie beschäftigt sich dafür mit der Entwicklung der US-Verfassung, verschiedenen Auslegungstraditionen und insbesondere mit einer Fülle von konkreten Urteilen und Gesetzen:

„The history of the U.S. constitutional tradition regarding the ‚free exercise of religion‘ provides a nice example of how a Central Human Capability, abstractly specified at the outset, can be implemented through constitutional law over time, with a deepening and incrementally specific understanding of its requirements.” (CC, 170)

Als zentrale Prinzipien kristallisiert sie hier Neutralität, Nicht-Etablierung, eine gewisse Trennung von Religion und Staat sowie das Prinzip der Ausgleichsregelungen heraus. Diese Prinzipien werde ich im nächsten Kapitel im Detail erörtern (Kap. 4.4), an dieser Stelle beschränke ich mich darauf, noch einen kurzen allgemeinen Blick auf den Beispielcharakter dessen zu werfen. Interessant ist nämlich, dass sich der Geltungsanspruch dieser Prinzipien aufgrund ihrer an den US-Kontext geknüpften Begründung zunächst einmal auf die USA begrenzt. So bezieht Nussbaum eine klare Position für ein Modell, welches staatliche Aus-

21 In LC wird nicht in Grundprämissen und Prinzipien unterschieden, sondern es werden alle als Konzepte bzw. Prinzipien aufgeführt, vgl. Kap. 4 FN 8.

gleichsregelungen in Gewissensfragen fordert und weist ein alternatives US-Modell, welches auf einen sich enthaltenden Staat setzt, zurück (siehe Kap. 4.4). Zugleich übt sie aber scharfe Kritik an europäischen Modellen, die eine umfassende Lehre etablieren, und plädiert nachdrücklich dafür, dass das US-Modell auch als Vorbild für europäische Staaten gelten sollte, da es besser der Grundnorm gerecht werde als alle europäischen Modelle (NRI, 61). Darin deutet sich an, dass sie, auch ohne einen explizit universalen Geltungsanspruch zu vertreten und trotz der ihrem eigenen Verständnis nach exemplarischen Herleitung der Prinzipien, normative Ansprüche damit verbindet, die über den Kontext der USA hinausreichen. Hier besteht offenbar eine Spannung in Bezug auf die Reichweite des Geltungsanspruchs, die mit einer problematisch erscheinenden Gegenüberstellung von den USA und Europa einhergeht. Dies ist nicht zuletzt für die Frage der Universalität in Nussbaums Konzeption aufschlussreich und soll daher an späterer Stelle wieder aufgegriffen werden (Kap. 5.3).

4.3.2 Selbstreflexion und kritische Prüfung der eigenen Urteile

Politische Prinzipien, so Nussbaums weiteres Argument, genügten allein jedoch nicht, um Gewissensfreiheit zu gewähren, da Menschen dazu neigten, sie nicht konsequent anzuwenden, sondern einen Unterschied zwischen sich und anderen zu machen. Sie bezeichnet dies als das Problem der Inkonsistenz mit Blick auf das Eigene und das Fremde (NRI, 100), welches sie letztlich in der Grundproblematik von Angst und Narzissmus (Kap. 4.2.2) begründet sieht. Aufgrund dieser Neigung zur Inkonsistenz sei eine zweite Säule notwendig, nämlich die Förderung kritischen Denkens. Erforderlich sei, das eigene Urteilen und Handeln dahingehend kritisch zu prüfen, inwiefern es auf solchen Neigungen beruht. Das Ziel sei ein ‚selbsterforschtes‘ Leben (NRI, Kap. 4). Sie beschreibt diese Säule dementsprechend folgendermaßen:

„Rigorous critical thinking that ferrets out and criticizes inconsistencies, particularly those that take the form of making an exception for oneself, noting the ‚mote‘ in someone else’s eye while failing to note the large plank in one’s own eye.“ (NRI, 3)²²

22 Nussbaum bezieht sich hier maßgeblich auf das biblische Gleichnis vom Splitter im Auge des Anderen in Matthäus 7,3f.: „Warum siehst du den Splitter im Auge deines Mitmenschen, aber den Balken in deinem Auge bemerkst du nicht? Oder wie kannst du zu deinem Mitmenschen sagen: Lass mich den Splitter aus deinem Auge ziehen, und dabei steckt der Balken in deinem Auge?“ (Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache)

Hier zeigen sich erneut Parallelen zu den allgemeinen Überlegungen zum Fähigkeitsansatz, etwa zu der Forderung, andere kulturelle Traditionen nur dann zu kritisieren, wenn man auch kritisch gegenüber der eigenen Kultur ist (Kap. 2.7.3). Aber auch grundsätzlich kommt die Notwendigkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit eigenen Ansichten und Traditionen bereits im Rahmen ihrer Argumentation für die Erziehung von Menschen zu demokratischen Bürgern und Bürgerinnen zur Sprache (Kap. 2.8).

Inkonsistenz und mangelnde Selbstprüfung zeigten sich etwa in unausgewogener bzw. einseitiger (*biased*) Kritik, die sich nur auf die Normverletzung Anderer richtet, die eigene aber nicht gleichermaßen kritisch in den Blick nimmt: „People have a way of making special cases for themselves, exempting themselves from criticisms that they all too readily bring up when they look at what other people are doing.“ (NRI, 100) Und auch die Neigung, für sich selbst Ausnahmen von universalen Normen zu beanspruchen und zugleich von anderen die Einhaltung dieser Normen zu fordern, sei dazu zu zählen (NRI, 100-102). Alle Formen solcher Inkonsistenz und mangelnder Selbstprüfung müssten kritisiert werden, da sie gegen den Respekt der gleichen Menschenwürde verstießen: „[I]t is a deep ethical failing, indeed, we might see it as the deepest and most basic ethical failing of all, the failure to acknowledge the equal reality of others.“ (NRI, 102)

Nussbaum stellt weiter fest, dass problematische Inkonsistenz oft im Zusammenhang mit Religion auftrete, was sie anhand von Verboten für Minderheitenreligionen veranschaulicht. So beschreibt sie beispielsweise einen Fall, in dem ein US-Staat das rituelle Schlachten von Tieren mit der Begründung verbieten wollte, man müsse Tiere vor Grausamkeit schützen (LC, 159f, NRI, 103f). Inkonsistent sei ein solches Verbot dann, wenn es – wie in diesem Fall – das ebenfalls grausame Schlachten für die Nahrungsmittelindustrie nicht gleichermaßen problematisiert (NRI, 103). (Tatsächlich wurde in diesem Fall das Gesetz aufgrund solcher Einwände für ungültig erklärt.)²³ Weiterhin beobachtet sie, dass Fälle dieser Art der religiösen Diskriminierung in aktuellen Debatten in Bezug auf den Islam auftreten (NRI, 104). Auf ihr Hauptbeispiel, das Burkaverbot, werde ich an späterer Stelle noch ausführlich eingehen (Kap 6.2.2).

Mangelnde Selbstprüfung beobachtet Nussbaum vor allem in Europa und sie bezieht sich dabei etwa auf Debatten und Gesetze zu Kreuzifixen in Klassenräumen und Kopftuchverbote (LC, 13f.). Als besonders problematisch beurteilt sie

23 Es handelt sich um den Fall *Church of the Lukumi Babalu Aye v. City of Hialeah* 508 U.S. 520 (1993), bei dem der Supreme Court letztlich entschied, dass eine solche Verbotanordnung verfassungswidrig sei.

den französischen Laizismus (*laïcité*) (LC, 14.83, NRI, 132-136), der sich durch den Versuch einer besonders strikten Trennung von Religion und Staat auszeichnet und folglich Religion so weit wie möglich aus dem Staat und dem öffentlichen Leben zu verbannen anstrebt.²⁴ Was auf den ersten Blick konsistent erscheinen kann, da schließlich alle Religionen gleichermaßen ausgeschlossen werden sollen, weist, so ihre Kritik, bei genauerem Hinsehen zwei Probleme auf. Erstens werden nicht-religiöse Konzeptionen gegenüber religiösen bevorzugt:

„From the point of view of our principle of equal liberty, the whole policy of *laïcité* is mistaken, since it privileges nonreligion over religion and constricts the liberty of religious expression without any compelling government interest (apart from *laïcité* itself).“ (NRI, 134, vgl. ihre Kritik an säkularistischen Positionen in Kap. 4.2.1)²⁵

Zweitens ist der Laizismus aber auch in Bezug auf verschiedene Religionen nicht neutral (NRI, 135), was Nussbaum am Beispiel des Verbots, auffällige religiöse Symbole in Schulen zu tragen, verdeutlicht. Dieses behandle nämlich nicht, wie behauptet, alle Religiösen gleich, vielmehr erlege es muslimischen und jüdischen Gläubigen größere Lasten auf als Christinnen und Christen, da einerseits das Tragen des muslimischen Kopftuches und der jüdischen Jarmulke von vielen als eine religiöse Pflicht betrachtet wird, dies andererseits aber nicht

24 Das Verständnis von Laizität bzw. Laizismus und Säkularität bzw. Säkularismus ist komplex und mehrdeutig. Ich möchte dies hier nicht diskutieren, aber auf verschiedene Verständnisse hinweisen:

1. Oft wird Laizität/Laizismus (im Sinne Nussbaums) als eine Form des Säkularismus, und zwar als eine republikanische (bzw. französische), betrachtet (z.B. Amir-Moazami 2007, 24). Mitunter wird Laizität/Laizismus aber auch gleichgesetzt mit Säkularismus, und *laïcité* wird als französisches Pendant zum englischen *secularism* verwendet (Taylor 2010, 8, vgl. Baubérot 2010). Entsprechend wird in der englischen Übersetzung von Maclure/Taylor 2011 der im französischen Original verwendete Begriff der *laïcité* mit *secularism* wiedergegeben. Laizisierung wird dagegen von Maclure/Taylor als Prozess der Unabhängigkeit von Staat und Religion, Säkularisierung dagegen als Zurückdrängung des Einflusses von Religion auf soziale Praktik und individuelle Lebensführung verstanden. Ebd., 15f.).

2. Laizität und Laizismus werden oft nicht unterschieden, mitunter wird aber unter Laizität ein Prinzip verstanden, das vor allem die institutionelle Trennung von Kirche und Staat betrifft, unter Laizismus dagegen die Extremisierung hin zur Abwertung von Religion (Rosset 2008).

25 Zur Bedeutung der *compelling state interests* siehe Kapitel 4.4.2.

für das Tragen auffälliger Kreuze für Christen und Christinnen gelte (LC, 14, NRI, 132, RE, 171f). Sie schließt daher: „So there is discrimination inherent in the French system.“ (NRI, 132) Dies führt sie schließlich zu der These, dass das französische Gesetz unausgewogen zugunsten eines vertrauten französischen Lebensentwurfs und unfair gegenüber Fremdem urteile (NRI, 135f). Der französische Laizismus sei folglich inkonsistent. Dieses Beispiel zeige einmal mehr, warum es so wichtig ist, im Sinne der zweiten Säule stärker auf die Selbstüberprüfung und auf die Kritik von Inkonsistenzen mit Blick auf Religion und Gewissensfreiheit hinzuwirken: „We have a chance of avoiding it only if we try as hard as we can to lead the examined life.“ (NRI, 138)

Nussbaums Kritik an solcher Inkonsistenz im Allgemeinen und dem französischen Laizismus im Besonderen ist im Sinne der Norm des gleichen Respekts äußerst überzeugend (siehe auch Kap. 5.2 und Kap. 6). Bemerkenswert ist zudem, dass sie dem Respekt gegenüber dem Fremden und der Notwendigkeit kritischer Selbstprüfung so große Bedeutung beimisst. Mit Blick auf die Diskussion zur interkulturellen Plausibilität, die ergeben hat, dass sie ihre eigene Perspektive und ihre eigenen Annahmen zu wenig kritisch hinterfragt und damit selbst inkonsistent gegenüber dem Eigenen und dem Fremden urteilt (Kap. 3.3), schließen sich hier zwei Überlegungen an. Zum einen scheint es, dass für Nussbaum fremde Vorstellungen dann, wenn sie als Gewissensüberzeugungen auftreten (und nicht ‚bloß‘ als kulturelle Traditionen), stärkere Berücksichtigung verdienen. Diese Beobachtung werde ich an späterer Stelle aufgreifen, nicht zuletzt um zu fragen, inwiefern dies mit einem Wandel in ihrer Argumentation einhergeht (Kap. 6). Zum anderen muss, gerade angesichts dessen, dass sie grundsätzlich auch in Bezug auf Kultur Selbstkritik fordert, noch kritisch diskutiert werden, wie konsequent sie die Forderung von kritischer Selbstprüfung auf ihre eigenen Urteile gegenüber anderen anwendet. Dies ist für die Beurteilung ihres Ansatzes von entscheidender Bedeutung und wird in der Diskussion eine zentrale Rolle spielen (Kap. 5).

4.3.3 Die ‚Kultivierung‘ der inneren Augen

Neben politischen Prinzipien und der kritischen Selbstprüfung ist Nussbaum zufolge eine weitere Säule notwendig, um gleichen Respekt von Gewissensfreiheit zu ermöglichen. Die beiden erläuterten Säulen erforderten nämlich beide die Bereitschaft von Menschen, sie für wichtig zu erachten und umsetzen zu wollen. Diese Bereitschaft setze eine entsprechende ‚Kultivierung‘ der ‚inneren Augen‘, das bedeutet, ihrer Vorstellungskraft, voraus:

„Good political principles and consistent arguments work well only against the background of morally informed perceptions, and these perceptions need the imagination. Only the „inner eyes“ can tell us that what we’re seeing is a full human being, with a range of human purposes and goals, rather than a weapon assailing our safety, or a disgusting piece of garbage.“ (NRI, 187)

Hier wird die Anknüpfung an die allgemeinen Ideen des Fähigkeitenansatzes besonders gut deutlich. So ist dies nämlich als Fortführung der Idee der Ausbildung der Vorstellungskraft zu verstehen, der Nussbaum eine wichtige Bedeutung für die Erziehung der Bürgerinnen und Bürger, insbesondere ihrer Emotionen zuschreibt (vgl. Kap. 2.8). Der in NRI vorherrschende Terminus der ‚inneren Augen‘ veranschaulicht noch einmal gut die dahinter stehende Idee: Menschen nehmen ihre Umwelt nicht nur mit ihren organischen Augen wahr, sondern sind in ihrer Wahrnehmung stark davon geprägt, was sie – mit ihren inneren Augen – zu sehen *erwarten*, das heißt, mit welchen Vorstellungen über das Wahzunehmende sie an es herantreten.²⁶ Die inneren Augen können verschieden geprägt und ausgebildet werden. Die ‚Kultivierung‘ der inneren Augen im Sinne des gleichen Respekts der Gewissensfreiheit zielt darauf, Andere als Gleiche zu erkennen und deren Ziele im Sinne ihrer verschiedenen umfassenden Vorstellungen zu respektieren (LC, 328).

Eine Erziehung mit Blick auf Religion setze zum einen grundlegende Kenntnisse über die verschiedenen Lehren voraus (NRI, 140) und zum anderen erfordere sie, wie jede Erziehung, sich empathisch in andere hineinzufühlen (vgl. Kap. 2.8). Als eine wichtige Quelle, um etwas über andere Lebensperspektiven zu erfahren und um sich in andere hineinzusetzen, nennt Nussbaum auch hier Literatur, die sowohl im Alltag zur ‚Kultivierung‘ der inneren Augen dienen könne, besonders aber auch an Ausbildungsstätten wie Schulen genutzt werden sollte. Im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit Gewissensfreiheit in den USA und Europa geht sie ausführlich auf eine Reihe von (für diesen Kontext) als besonders hilfreich erachteten literarischen Beispielen ein, u.a. Roger Williams’ *A Key into the Language of America*, Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise* sowie Kinderbücher von Marguerite de Angeli (NRI, 149-186). An allen lasse sich die Bedeutung der Vorstellungskraft verdeutlichen: „All of our examples show ‚stupidity‘ being overcome by the sympathetic imagination, which achie-

26 Sie übernimmt diesen Ausdruck von Ralph Ellison, einem afroamerikanischen Autor (1914-1994), der ihn in seinem Roman *Invisible Man* verwendete, um auszudrücken, dass er für andere Menschen deshalb als Mensch unsichtbar ist, weil ihre inneren Augen nur das von ihm sehen, was sie sich über ihn vorstellen, also was sie konstruieren.

ves what clear-eyed argument by itself would probably have been unable to achieve.“ (NRI, 186)

Die Ausbildung der Vorstellungskraft sei somit als dritte Säule politischen Handelns zur Umsetzung des gleichen Respekts der Gewissensfreiheit notwendig (NRI, Kap. 5) und ergänzt die politischen Prinzipien und die kritische Selbstreflexion insbesondere dahingehend, dass sie die Ebene der Emotionen einbezieht. Dass Menschen auch in Bezug auf den Respekt der Gewissensfreiheit nicht nur rational überzeugt, sondern ebenfalls in ihren Emotionen erzogen werden sollen, ist vor dem Hintergrund der bisherigen Diskussion als sehr überzeugend zu werten (vgl. Kap. 2.8, Kap. 3.2). In der Diskussion werde ich zeigen, dass dies auch im Zusammenhang der Säkularismusdebatte von Bedeutung ist, wobei allerdings noch diskutiert werden muss, welche Rolle Rationalität hier tatsächlich bei Nussbaum spielt.

Abschließend ist noch darauf hinzuweisen, dass die erörterten drei Säulen nicht als unabhängig voneinander betrachtet werden, sie bedingen sich vielmehr gegenseitig. So genüge es eben nicht, Gewissensfreiheit in politischen Prinzipien zu verankern, die Bürger und Bürgerinnen müssten sich auch vorstellen können, was das bedeutet: „What makes it [the constitution, C.M.] live in a young person’s life is the ability to imagine diversity and to see equal humanity in strange and unfamiliar shapes.“ (LC, 328) Auch für die kritische Selbstprüfung sei diese Fähigkeit äußerst wichtig, da fehlende Vorstellungskraft im Umgang mit Fremden in vielen Konflikten eine ursächliche Schwierigkeit darstelle.²⁷ Umgekehrt sei die ‚Kultivierung‘ der inneren Augen auf eine Orientierung an Prinzipien angewiesen und müsse mit einer selbstkritischen Haltung einhergehen, um „wohlmeinend“ (*well-intentioned*) sein zu können (ebd., 145). Ohne dies könne auch die Vorstellungskraft eine eigene Form des Narzissmus ausprägen, bei der das Sich-Hineinversetzen in andere den eigenen Interessen diene (NRI, 146).

Fazit

Um den gleichen Respekt individueller Gewissensfreiheit zu ermöglichen, sind, so Nussbaums These, politische Prinzipien, die kritische Prüfung eigener Urteile sowie die ‚Kultivierung‘ der inneren Augen notwendig. Auf diesen drei Säulen, die zunächst einmal staatliches Handeln betreffen, solle politisches Handeln ruhen: Der Staat soll politische Prinzipien zugrunde legen, die der Norm des glei-

27 Nussbaum greift dies auch in ihrer Analyse des Gujarat-Konflikts in Indien auf. Hier würde, so ihr Urteil, eine Bildung, die das Kennenlernen anderer Perspektiven umfasst, helfen, eine „anständige öffentliche Kultur“ zu schaffen (CW, 79).

chen Respekts gerecht werden, konsistente (das heißt vor allem, mit Blick auf Eigenes und Fremdes gleichermaßen respektvolle) Gesetze aufstellen und entsprechende Urteile fällen sowie politische Maßnahmen ergreifen, um die inneren Augen der Bürger und Bürgerinnen zu ‚kultivieren‘. Damit einher geht zugleich aber auch eine Reihe von Forderungen an die Einzelnen. Von ihnen wird verlangt, sich empathisch mit anderen Perspektiven auseinanderzusetzen, diese zu respektieren und das eigene Urteilen und Handeln kritisch auf Konsistenz im Umgang mit (fremden) Anderen zu prüfen.

Nussbaum erörtert diese Forderungen vor allem im Kontext ihrer Auseinandersetzung mit den USA und Europa, was die Frage aufwirft, ob es sich hier um kontextspezifische oder universale Annahmen handelt. Es scheint naheliegend, dass die drei Säulen in ihrer allgemeinen und abstrakten Formulierung als universal zu betrachten sind und erst dort kontextspezifisch werden müssen, wo sie sich konkretisieren. Ob dann auch die genauere Festlegung der religionspolitischen Prinzipien kontextübergreifende Geltung beanspruchen kann, wie Nussbaum suggeriert, erscheint zumindest diskutabel (siehe dazu Kap. 5.3). Im Folgenden sollen diese Prinzipien nun aber erst einmal genauer betrachtet werden.

4.4 RELIGIONSPOLITISCHE PRINZIPIEN UND IHRE ANWENDUNG AM BEISPIEL DER USA

In ihrer Auseinandersetzung mit religionspolitischen Fragen geht Nussbaum über die abstrakte Frage einer universalen Grundnorm und allgemeine Überlegungen zu ihrer Umsetzung hinaus und erörtert konkret am Beispiel der USA, wie dies für einen bestimmten Kontext ausbuchstabiert werden sollte. In detaillierter Auseinandersetzung mit der US-Verfassung und konkreten Rechtstexten und -urteilen plädiert sie für ein bestimmtes religionspolitisches Modell, das Ausgleichsregelungen einen zentralen Stellenwert zuschreibt. Sie verteidigt dies gegenüber dem konkurrierenden Modell, das eine möglichst starke Trennung von Staat und Religion anstrebt und Ausgleichsregelungen ausschließt (LC, NRI, vor allem Kap. 4, sowie WHD Kap. 3).²⁸ Es sei noch erwähnt, dass sie sich stark auf Roger Williams bezieht, den sie als zentrale Figur des von ihr favorisierten

28 Die ausführlichste Erörterung dessen findet in LC statt, wo der Hauptgegenstand die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Verfassungstraditionen der USA ist. Das grundlegende Argument findet sich aber auch in NRI und WHD.

Modells erachtet.²⁹ Darauf werde ich jedoch nicht weiter eingehen, da es mir nicht um eine Einschätzung ihrer Verfassungsauslegung als solcher geht, sondern um die zugrundeliegenden philosophischen Argumente für ein bestimmtes religionspolitisches Modell.³⁰

Im Folgenden werde ich zuerst drei Prinzipien erläutern, die den beiden US-Modellen grundlegend gemeinsam sind, auch wenn sie unterschiedlich verstanden werden. Das sind Neutralität, Nicht-Etablierung sowie die (begrenzte) Trennung von Religion und Staat (4.4.1). Im Anschluss daran soll das Prinzip der Ausgleichsregelungen, das für das von Nussbaum favorisierte Modell charakteristisch ist, genauer betrachtet werden, und zwar auch im Hinblick auf die von vielen als problematisch erachtete Frage seiner praktischen Umsetzung (4.4.2).

4.4.1 Neutralität, die Trennung von Religion und Staat und das Prinzip der Nicht-Etablierung

Es scheint auf den ersten Blick so, dass zwischen den konkurrierenden religionspolitischen Modellen der USA Übereinstimmung in Bezug auf drei Prinzipien

29 Williams (1603-1683) war ein früher Verfechter der Gewissensfreiheit in den USA. Die Bedeutung seiner Person in Nussbaums Argumentation, die oft nahezu eine Identifikation ihrer Vorstellungen mit denen Williams' nahelegt, wäre eine eigene Untersuchung wert. So wäre zu diskutieren, ob sie ihm mit ihrer Lesart gerecht wird und ob sie ihn möglicherweise zu kritiklos als Vorbild für ein dem Prinzip des gleichen Respekts entsprechendes Verhalten inszeniert. John Perry etwa äußert Zweifel an Nussbaums Interpretation (Perry 2011, 82) und Joas merkt mit Verweis auf Perez Zagorin an, dass sie die theologischen Motive bei Williams zu gering veranschlagt habe (z.B. Joas 2011, 53. FN 40).

30 Aus diesem Grund klammere ich auch die damit verbundene Frage aus, wie überzeugend ihre Bezugnahme auf die ‚ursprünglichen Ideen‘ der Verfassung und ihrer Gründer ist, wenngleich dies durchaus Diskussionspotenzial birgt: Nussbaum betont nämlich einerseits, dass es ihr nicht um einen Streit um die wortwörtliche Auslegung und die eigentliche Bedeutung einzelner Begriffe in den Rechtstexten gehe, sondern um die Grundideen (LC, 30) – im Vordergrund stehen für sie die moralischen Argumente. Andererseits bezieht sie sich dabei eben auch auf die Autorität der Gründer der USA und legt nahe, dass deren Forderungen ähnliche gewesen seien wie ihre und für Ausgleichsregelungen sprächen (siehe in LC, 120-30 den Abschnitt „Accommodation at the Founding“). Auch wenn sie also nicht behaupten will, „dass die eine oder andere Seite die ‚wahre‘ Position der frühen Amerikaner darstellt“ (LC, 130), suggeriert sie doch eben dies.

besteht: Neutralität, Trennung von Religion und Staat sowie Nicht-Etablierung spielen bei beiden eine zentrale Rolle. Nussbaum zeigt jedoch, dass sie, je nach favorisiertem Modell, sehr unterschiedlich verstanden werden und dass man folglich spezifizieren muss, was sie bedeuten sollen. Es muss daher genauer in den Blick genommen werden, wie sie selbst diese Prinzipien versteht, welche Verständnisse sie befürwortet und welche sie ablehnt.

Das erste Prinzip ist das der Neutralität.³¹ Neutralität spielt schon in Nussbaums Grundlegung des Fähigkeitenansatzes und in der Begründung des universalen Geltungsanspruchs eine wichtige Rolle. Eine politische Konzeption muss demnach neutral in dem Sinn sein, dass sie keine umfassenden Lehren bevorzugt oder benachteiligt, damit Menschen mit verschiedenen Vorstellungen vom Guten gleicher Respekt gewährt werden kann. Nussbaum zufolge ist das nur möglich, wenn die politische Konzeption freistehend (und nicht auf der Basis einer umfassenden Lehre) begründet wird (Kap. 2.5). Diese Idee ist bereits eng mit religionspolitischen Fragen verbunden, da sie sich wesentlich darauf beruft, dass Sinnsuche als zentrale Fähigkeit des Menschen ermöglicht – und das heißt letztlich das Gewissen als Instanz der Sinnsuche respektiert – werden muss. Neutralität beschreibt in diesem Sinn das Ziel, dass ein Staat verschiedene Vorstellungen vom Guten gleichermaßen respektiert und dass er keine religiöse oder nicht-religiöse Lehre (und auch nicht Religion oder Nicht-Religion insgesamt) bevorzugt oder benachteiligt:

„Neutrality, in religious matters, is the idea that the state does not take a stand on these matters, or takes a stand that is studiously neutral, favoring or disfavoring no particular conception, not even religion over nonreligion.“ (LC, 20)³²

Dennoch müsse Neutralität als religionspolitisches Prinzip kritisch betrachtet werden. Häufig werde es nämlich mit der Nicht-Einmischung des Staates in religiöse Fragen gleichgesetzt. Dies sei nicht zuletzt in jener an John Locke anschließenden Auslegungstradition der US-Verfassung der Fall, gegen die sie sich

31 In LC wird Neutralität nicht explizit als Prinzip eingeführt, sondern als Konzept bzw. Schlüsselidee. Im Sinne von NRI kann man es doch aber sinnvoll auch als ein politisches Prinzip charakterisieren.

32 Man könnte dieses Zitat so verstehen, dass es suggeriert, nur die Bevorzugung von Religion gegenüber Nicht-Religion sei problematisch. Wie gezeigt problematisiert Nussbaum aber ebenso die Bevorzugung eines nicht-religiösen Lebensmodells gegenüber einem religiösen. Die Verkürzung im Zitat ist mit der Anlehnung an die Diskussion um die US-Verfassung zu erklären, siehe dazu auch Kap. 4 FN 33.

maßgeblich absetzen möchte (vor allem NRI, 68-90). Ein solches Neutralitätsprinzip sei problematisch, da es auf einem negativen Freiheitsverständnis beruht, welches sie grundsätzlich als verkürzt ablehnt (vgl. Kap. 2.4.1). So wie Freiheit insgesamt nicht negativ verstanden werden dürfe, sei es auch in Bezug auf Gewissensfreiheit nicht plausibel, sie negativ zu konzipieren (vgl. Kap. 4.1.2). Stattdessen müsse man ein breiteres Verständnis von Freiheit im Sinne der Befähigung zugrunde legen, was bedeutet, dass Menschen gleichermaßen in der Lage sind, formal gewährte Freiheiten auch zu nutzen. Dies aber verlangt einen stärker eingreifenden Staat, der solche Freiheit durch materielle und soziale Unterstützung sowie durch aktive Kritik an Diskriminierungen gewährleistet. Formale, prozessuale Gleichbehandlung genüge dafür nicht:

„Sameness of treatment is not always enough for substantive equality. [...] In asking about religious equality, we need to keep our eye on the more substantive idea of equality, as an absence of hierarchy, of domination on one side and subordination on the other.“ (LC, 229)

Damit einher geht eine kritische Auseinandersetzung mit dem Prinzip der Trennung von Religion und Staat, welches Nussbaum nur zu einem bestimmten Grad befürwortet: „[A] certain degree of separation should be created between church and state: on the whole, church and state have separate spheres of jurisdiction.“ (LC, 25)³³ Wie Neutralität ist auch das Prinzip der Trennung der Idee nach in der Begründung des Fähigkeitenansatzes enthalten. So impliziert die Annahme der freistehenden politischen Konzeption, dass deren Begründung freistehend gegenüber – und das heißt: getrennt von – umfassenden Vorstellungen vom Guten erfolgen muss (vgl. Kap. 2.5). Dies ist religionspolitisch relevant, da es damit um

33 Die Beschränkung auf ‚Kirche‘ (und nicht auf ‚Religion‘ oder ‚umfassende Lehre‘) ist auf den Bezug auf die US-Verfassung und deren historischen Hintergrund zurückzuführen: Hier waren und sind es eben vor allem die christlichen Kirchen, die einen besonderen Einfluss auf den Staat ausgeübt haben bzw. ausüben und daher in den Blick rücken. Ähnlich wie oben (Kap. 4 FN 32) ist aber anzumerken, dass Nussbaum sich keineswegs darauf beschränkt – ihre Überlegungen zur Trennung betreffen, wie in den Ausführungen deutlich wird, der Idee nach jede umfassende Lehre. Sie selbst thematisiert den starken Religionsbezug in der US-Verfassung, den sie damit erklärt, dass man bei der Formulierung der Verfassung vor allem die interreligiösen Konflikte und Verfolgungen aufgrund von Religion vor Augen hatte (LC, 164f). Sie weist aber ausdrücklich darauf hin, dass man die religionspolitischen Prinzipien im heutigen Kontext auch auf nicht-religiöse Gewissensüberzeugungen beziehen muss.

eine politische Konzeption geht, „die bestimmte zentrale moralisch-politische Werte von religiösen Ideen trennt“ (LC, 361). In diesem Sinn kommt der Idee der Trennung bei Nussbaum durchaus eine zentrale Rolle zu.

„Insofar as it is a good, defensible value, the separation of church and state is, fundamentally, about equality, about the idea that no religion will be set up as *the* religion of our nation, an act that immediately makes outsiders unequal.“ (LC, 11f., Herv. i.O.)

Nussbaum weist aber darauf hin, dass auch das Prinzip der Trennung oft in einem problematischen Sinn verstanden wird. Dies sei dort der Fall, wo eine völlige Trennung von Religion und Staat angestrebt wird wie etwa bei einigen US-amerikanischen Richterinnen und Richtern, die sie als Radikalisierung der Lockeschen Position betrachtet (z.B. LC, 287f.). Gegen ein Prinzip völliger Trennung spricht zum einen, wie eben erörtert, dass der Staat auch in religiösen Fragen eingreifen sollte, um Gewissensfreiheit zu gewähren. Zum anderen dürfe die Trennung nicht soweit gehen, dass Religion vom gesamten öffentlichen Leben ausgeschlossen wird, da dies eine einseitige Belastung religiöser Lebensmodelle und damit ihre Benachteiligung bedeute (LC, 11). Sinnvoll sei daher eben nur „ein gewisser Grad“ einer solchen Trennung (LC, 25, siehe oben).

Die von Nussbaum befürwortete Idee einer gewissen Trennung zum Zwecke der Gewährung von Gleichheit wird besser noch im Prinzip der Nicht-Etablierung (*Non-Establishment*) deutlich. Dieses fokussiert den entscheidenden positiven Aspekt der Trennung, dass nämlich keine umfassende Lehre zur politischen Grundlage gemacht und *etabliert* werden darf, weil dies zu Benachteiligungen und Ausschlüssen von Menschen mit anderen umfassenden Lehren führe: „*The state may make no endorsements in religious matters that would signify an orthodoxy, creating an in-group and out-groups.*“ (LC, 25, Herv. i.O.) Jede staatliche Etablierung einer umfassenden Lehre führe unweigerlich zu Benachteiligungen, da „sie von manchen verlange, ihre Gewissensüberzeugungen denen von anderen unterzuordnen“ (LCA, 353). Auch wo keine greifbaren Konsequenzen erkennbar seien, mache schon allein die Erklärung einer solchen Etablierung eine umfassende Konzeption zur Norm und führe zu einer Hierarchie zwischen den Konzeptionen (NRI, 92f.). Das gelte ungeachtet vom Inhalt und der Ausrichtung der etablierten Lehre und sowohl für religiöse als auch nicht-religiöse Lehren – auch ‚harmlose‘ Etablierungen würden schließlich eine gewisse Rangordnung schaffen, die die Gleichheit verletze (LC, 75) Ausdrücklich lehnt sie auch Bestrebungen zur Etablierung einer säkular-liberalen Lehre ab, da dies ebenfalls die Gleichheit einschränke (PLP, 35). Tatsächlich, so ihre Kritik, wurde und

werde dieses Prinzip jedoch häufig verletzt. Neben einer Reihe von Etablierungen in der US-Geschichte (z.B. der finanziellen Unterstützung bestimmter Religionen: LC Kap. 3.2) problematisiert sie mit besonderem Nachdruck die verschiedenen religionspolitischen Modelle Europas, denen sie, wenn auch in unterschiedlichem Maß, allen eine Etablierung bestimmter religiöser Lehren (oder im Fall Frankreichs einer nicht-religiösen Lehre) vorwirft (NRI, 94f., siehe zur Problematik dieser vereinfachten Gegenüberstellung Kap. 5.3).

Die Anwendung des Prinzips der Nicht-Etablierung erfordere, dass von staatlichen Religionsbezügen abgesehen wird, die die Bevorzugung einer Religion nahelegen. Das betreffe etwa das Kreuz in Klassenzimmern staatlicher Schulen, da dieses die Dominanz einer umfassenden Lehre signalisiere (LC, 14; sie bezieht sich hier v.a. auf die italienische Debatte). Auch jeder staatliche Bezug auf ‚Gott‘, etwa in der Verfassung, sei problematisch, da er sowohl atheistische Personen als auch solche, die Religionen mit mehreren Göttern angehören, diskriminiere (LC, 12-15, LC Kap. 8.2). Und insbesondere sei das Gelöbnis auf Amerika als einer ‚Nation under God‘ an Schulen abzulehnen, das selbst für manche Gläubige monotheistischer Religionen schwierig sei, wenn ihrer religiösen Überzeugung zufolge Gott nicht bestimmte Nationen besonders schützt. (Exemplarisch verweist sie dabei auf ihre eigenen jüdisch-liberalen Überzeugungen, denen dies widerspreche, LC, 309.) „[W]e should remember that even an apparently nonsectarian reference to God is in fact sectarian and excludes many people.“ (LC, 12) Der zentrale Stellenwert des Prinzips der Nicht-Etablierung führt Nussbaum aber im Unterschied zu Positionen der starken Trennung nicht zu einem Plädoyer für eine Verbannung aller religiösen Symbole aus der Öffentlichkeit. Dies käme nämlich, so ihr Argument, der Etablierung einer nicht-religiösen umfassenden Konzeption gleich und widerspreche selbst dem gleichen Respekt der Gewissensfreiheit (LC, 14). Religiöse Symbole, die nicht (wie ein Kreuz im Klassenzimmer) die Gewissensfreiheit bedrohen, müssten auch an öffentlichen Orten erlaubt sein. Das gelte z.B. für Kopftücher und Kippot (siehe ausführlich zur Burka Kap. 6):

„[T]he Italian crucifix represents a dangerous form of religious establishment, dangerous because it announces to young impressionable children from minority religions [...] that they do not enter society on equal conditions so long as they cling to their religion. The legal banning of the burqa [...] would be a similar subordinating establishment.“ (LC, 14)

Das zeigt nicht zuletzt, dass die Prinzipien unterschiedliche Implikationen für die verschiedenen Adressaten, den Staat und die Einzelnen, haben. Neutralität, Trennung und Nicht-Etablierung betreffen primär den Staat, insofern Verfas-

sung, Gerichtsurteile und auch die vom Staat gestalteten öffentlichen Räume neutral im Sinne der Nicht-Bevorzugung bestimmter Lehren sein sollten. Von den einzelnen Bürgerinnen und Bürgern wird dagegen nicht verlangt, dass sie in öffentlichen Räumen Bezüge zu ihren umfassenden Lehren verbergen bzw. diese gewissermaßen neutralisieren. So ist Nussbaum zufolge das Tragen religiöser Symbole an sich nicht problematisch (es sollte vielmehr im Sinne der Gewissensfreiheit respektiert werden). Gefordert wird von den Bürgerinnen und Bürgern allerdings durchaus, dass sie die politische Konzeption respektieren und zu ihrer Umsetzung beitragen. Das heißt im Wesentlichen, dass sie sich respektvoll gegenüber ihren Mitbürgern und Mitbürgerinnen verhalten, dass sie Raum für Diversität anerkennen und nicht danach streben, den öffentlichen Raum mit ihrer umfassenden Lehre zu dominieren (LC, 65). Im Unterschied zu einem staatlichen Raum (wie dem Klassenzimmer einer öffentlichen Schule) sei ein religiöses Symbol bei Einzelnen (z.B. eine Kippa) nicht schon als ein solches problematisches Bestreben einzuschätzen. Selbst Staatsbedienstete scheint sie davon nicht auszunehmen, wie ihre Hinführung zur Verschleierungsproblematik nahelegt (VT).³⁴

Ein Sonderfall ist laut Nussbaum der so genannte *Ceremonial Deism*. Staatliche Bezüge auf Religion bzw. religiöse Symbole sind demzufolge dann gerechtfertigt, wenn man sie als traditionelle Relikte betrachten kann, die nicht mit religiösen Zielen verbunden, sondern ihnen nahezu entkleidet sind. Als historische Relikte müsse man sie nicht als Bekenntnis verstehen und problematisieren (LC, 312). Dies sei z.B. bei der Münzprägung ‚In God We Trust‘ der Fall (LC, 311). Anders als bei dem Gelöbnis auf Amerika als einer ‚Nation under God‘ gehe es hier nicht um den substanziellen religiösen Inhalt. Zudem könne man ein Gelöbnis im Unterschied zu einer Münzprägung mit wenig Aufwand ändern (LC, 311-4). Diese Überlegungen sind insofern aufschlussreich, als sie zeigen, dass und inwiefern Nussbaum aus historischen und pragmatischen Gründen Zugeständnisse mit Blick auf die herausgearbeiteten Prinzipien macht. Allerdings stellt sich die Frage, wie klar die Grenzen solcher Zugeständnisse sind und wie konsistent Nussbaum dies anwendet, was vor allem in Bezug auf ihre Urteile zu europäi-

34 Sie geht auf den Fall der Verschleierung bei Staatsbediensteten nicht eigens ein, vermutlich würde sie aber dafür plädieren, dass entscheidend sein sollte, wie Staatsbedienstete sich verhalten, ob sie in ihren Handlungen dem Prinzip der Neutralität gerecht werden (und nicht etwa versuchen, andere zu missionieren) und nicht, ob sie religiöse Symbole an sich tragen (vgl. für eine ähnliche solche Argumentation Maclure/Taylor 2011, 44f.).

schen Modellen bedenkenswert ist und daher in der Diskussion aufgegriffen werden soll (Kap. 5.3).

Ausgehend von den Erläuterungen zum Prinzip der Nicht-Etablierung lässt sich abschließend noch einmal genauer fassen, wie die Prinzipien von Neutralität und Trennung von Religion und Staat Nussbaum zufolge richtig verstanden werden müssen. Demnach muss ein Staat neutral in dem Sinn sein, dass er keine Vorstellung vom Guten bevorzugt und etabliert, und er muss insofern zu einem gewissen Maß von umfassenden Lehren getrennt sein. Das Maß der Trennung sei aber danach zu bestimmen, wie es dem gleichen Respekt dient. Grundsätzlich dürfe das Prinzip der Trennung folglich nur als Mittel, nicht als Ziel verstanden werden: „Separation is not a starting point. It is a conclusion of an argument that begins elsewhere.“ (LC, 361) Konkret sei eine starke Trennung, die Individuen das Tragen religiöser Symbole in der Öffentlichkeit verbietet, abzulehnen, da sie dem gleichen Respekt gerade nicht diene, sondern im Gegenteil die Gewissensfreiheit einiger einschränke. Offenbar hält Nussbaum die Gefahr eines Missverständnisses im Sinne einer völligen Trennung aber für sehr groß, denn tatsächlich kommt sie in vielen ihrer Texte nur vorsichtig und in kritischer Abwägung auf das Prinzip der Trennung zu sprechen (LC, 265f., LCA, 351, in NRI dominiert die kritische Abgrenzung).

Eine solche kritische Haltung gegenüber einem starken Verständnis von Neutralität und Trennung ist mit Blick auf die Säkularismusdebatte zunächst einmal plausibel, da auch viele andere auf die Problematik dieser Prinzipien aufmerksam machen (z.B. Maclure/Taylor 2011). Allerdings ist gerade angesichts dessen noch einmal zu fragen, wie überzeugend es ist, dass Nussbaum an der Idee einer weltanschaulich neutralen und in diesem Sinn von umfassenden Lehren getrennten politischen Konzeption festhält (siehe dazu Kap. 5.2).

4.4.2 Ausgleichsregelungen für Minderheiten und die Schwierigkeiten ihrer Umsetzung

Die Prinzipien von Neutralität, Trennung und Nicht-Etablierung müssen Nussbaum zufolge durch ein weiteres ergänzt werden, ohne welches man der geforderten substanziellen Gleichheit und der umfangreichen Freiheit – und damit letztlich dem gleichen Respekt – nicht gerecht werden könne: das Prinzip der Ausgleichsregelungen für ‚Minderheiten‘³⁵ (*Accommodation*).³⁶ Nur so könne

35 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Nussbaum meist einfach von ‚Minderheiten‘ spricht. Dies kann als problematisch homogenisierend mit Blick auf die Diver-

auch Menschen, die Vorstellungen vom Guten verfolgen, mit denen sie in einer Minderheit sind, gleiche Gewissensfreiheit gewährt werden.

Ausgangspunkt dieser These ist die grundlegende Überlegung, dass Regeln und Ordnungen, die aus Mehrheitsentscheidungen hervorgehen, häufig Menschen benachteiligen, die in der ein oder anderen Weise demgegenüber eine Minderheit sind (vgl. Kap. 2.7). Dies sei gerade auch in Bezug auf Gewissensfragen der Fall, wie Nussbaum anhand von Beispielen aus der US-Geschichte erörtert. Ausführlich setzt sie sich etwa mit der Diskriminierung von Mormonen (LC Kap. 5.II), von Zeugen Jehovas (LC Kap. 5.II) und von Katholikinnen und Katholiken (LC Kap. 5.IV) auseinander, sie verweist aber auch auf die Diskriminierung von Atheisten und Atheistinnen (LC, 165). Ein wesentlicher Grund für die Diskriminierung sei die Neigung von Mehrheiten, bei der Gestaltung von Gesetzen die Bedürfnisse von Minderheiten auszublenden. Dies geschehe nicht immer aus Absicht (wie bei der Diskriminierung aus Angst und Narzissmus: Kap. 4.2.2), sondern oft schlicht aus Gleichgültigkeit bzw. ‚Stumpfheit‘: „[T]here is obtuseness in the majority’s way of pursuing convenience, and this obtuseness is harsh to central concerns of minorities.“ (NRI, 86) Aber auch dann führe es zu Benachteiligungen. Es sei daher notwendig, dem Schutz von Minderheiten besondere Aufmerksamkeit zu widmen³⁷ und gerade hier genügten formale Gleichheit, negative Freiheit und ein sich enthaltender Staates nicht (vgl. Kap. 4.4.1). Zur Gewährleistung gleichen Respekts sei vielmehr ein Fokus auf substanziale (in einem befähigenden Sinn zu verstehende) Gleichheit notwendig:

„This issue is closely connected to issues of equality and equal respect, but it involves a particular way of thinking about equality: as involving not formally similar treatment but, rather, the removal or prevention of hierarchies.” (LC, 20)

sität und die Hierarchien innerhalb von Minderheiten erscheinen. Nussbaum versteht unter religiösen Minderheiten aber keineswegs homogene Gruppen, wie sich an ihrer Betonung individueller Gewissensfreiheit und ihren Argumente zur Diversität innerhalb von Religionen zeigt (Kap. 4.1). Besonders deutlich wird dies auch in ihrer Auseinandersetzung mit Frauenrechten und Religionsfreiheit (Kap. 6).

36 *Accommodation* wird im religionspolitischen Zusammenhang oft auch als Verb im Sinne von ‚entgegenkommen‘ verwendet. Als Prinzip, wie es hier erörtert wird, scheint es mir aber sinnvoller, von ‚Ausgleichsregelungen‘ zu sprechen – mit Blick darauf, dass für Minderheiten ein Ausgleich für Diskriminierungen durch Mehrheitsentscheidungen geschaffen werden soll. Denkbar wäre auch ‚Ausnahmeregelungen‘, was jedoch dem eigentlichen Wortsinn weniger entspräche.

37 Der Schutz von Minderheiten ist in LC eine der Schlüsselideen: LC, 20.

Nussbaum verdeutlicht dies an einer Reihe von Beispielen aus der US-Rechtsprechung. Besonders häufig und an zentralen Stellen zitiert sie den so genannten Sherbert-Fall aus dem Jahr 1963 (CC, 170ff., LC, 16f., NRI, 79f., WHD, 199).³⁸ Dieser betrifft die Situation der Textilverarbeiterin Adell Sherbert aus South Carolina. Sie kündigte ihre Anstellung, als in ihrer Fabrik der Samstag zum Arbeitstag erklärt wurde, da es ihrer religiösen Überzeugung als Siebentagesadventistin widersprach, samstags zu arbeiten. Da es auch keine alternativen Arbeitsangebote gab, bei denen sie samstags nicht hätte arbeiten müssen, lehnte sie alle ab, woraufhin ihr der Staat aber keine Arbeitslosenunterstützung gewähren wollte. Mrs. Sherbert klagte dagegen als eine Einschränkung ihrer Religionsfreiheit – und bekam vom US Supreme Court Recht. Laut Nussbaum ist dies ein typisches Beispiel dafür, wie jemand aufgrund seiner minderheitlichen religiösen Überzeugung in seiner Würde verletzt werden kann, ohne dass die Gesetze absichtlich diskriminierend seien, sondern schlicht aufgrund einer an der Mehrheit orientierten Regelung, in diesem Fall der protestantisch-christlich geprägten Regel, wonach der Sonntag als freier Tag gilt: „[T]here is also violence in the subtle assault on equal dignity that consists in being told that you are not a fully equal citizen because of your commitment to your religion.“ (LCA, 341)

Sinnvoll und notwendig sei es daher, einen Ausgleich zu der strukturellen Benachteiligung zu schaffen, indem man Minderheiten Ausnahmen von solchen und ähnlichen mehrheitlichen Regeln gewährt, wo immer dies möglich ist. Möglich sei es immer dort, wo die Regeln nicht von so großer Wichtigkeit sind, dass sie nicht eingeschränkt werden dürften (siehe dazu unten). Nur mit einem solchen Prinzip der Ausgleichsregelungen ließe sich gleiche Gewissensfreiheit gewähren: „[S]ometimes some people (usually members of religious minorities) should be exempted from generally applicable laws for reasons of conscience.“ (LC, 24, Herv. i.O.) Im Fall von Mrs. Sherbert bedeutet das etwa, ihr auch dann Arbeitslosenunterstützung zu gewähren, wenn sie Anstellungen ablehnt, die ihre religiösen Überzeugungen verletzen. Dabei dürfe auch dieses Prinzip nicht auf religiöse Überzeugungen beschränkt werden, vielmehr solle man grundsätzlich für jede ‚vernünftige‘ Gewissensüberzeugung eine Ausnahme beanspruchen und eine Ausgleichsregelung erhalten können (LC, 170).

Das Verständnis von Neutralität als Nicht-Einmischung sei demnach auch deswegen zurückzuweisen, weil es Ausgleichsregelungen als problematische Form der staatlichen Einmischung ablehnt. Positionen, die der Lockeschen Tradition folgend eine solche Ansicht vertreten, könnten nicht adäquat auf die Diskriminierung von Minderheiten reagieren. Zu bevorzugen sei daher die auf Aus-

38 Es handelt sich dabei um den Fall Sherbert v. Verner 374 U.S. 398 (1963).

gleichsregelungen setzende, in der Tradition von Williams stehende, Position, die sie auch als *Accommodationism* bezeichnet: „I believe that the accommodationist principle is superior to Locke’s principle because it reaches subtle forms of discrimination that are ubiquitous in majoritarian democratic life.“ (NRI, 87)

Allerdings stellt sich an dieser Stelle die Frage, wie eine praktische Umsetzung von Ausgleichsregelungen aussehen kann. Kritikerinnen und Kritiker sehen hier eine besondere Schwierigkeit dieses Prinzips. Nussbaum geht daher ausführlich auf die Umsetzung von Ausgleichsregelungen ein. Der Ausgangspunkt dafür ist erneut der beschriebene Sherbert-Fall, dem sie (wie viele andere auch) eine richtungsweisende Funktion mit Blick auf das Prinzip der Ausgleichsregelungen zuschreibt. Der Fall legt folgendes, von ihr für sinnvoll erachtetes, Vorgehen nahe:

Zuerst müsse festgestellt werden, ob eine schwerwiegende Beeinträchtigung (*substantial burden*) der Gewissensfreiheit des Klägers bzw. der Klägerin durch den Staat vorliegt, es sich also tatsächlich um eine Gewissensfrage handelt (LC, 137). Im Sherbert-Fall kam das Gericht zu dem Ergebnis, dass dies zutreffe, da der freie Samstag eine Glaubensüberzeugung und zentraler Bestandteil der Religion von Mrs. Sherbert sei. Der Zwang, sich entscheiden zu müssen, entweder entgegen der eigenen religiösen Überzeugungen zu handeln oder die staatliche Unterstützung zu verlieren, sei sehr wohl eine schwerwiegende Beeinträchtigung der Gewissensfreiheit (LC, 137). Ist nun von einer solchen Beeinträchtigung auszugehen, sei als nächstes abzuwägen, ob eine Ausnahme von den beklagten staatlichen Vorgaben erlaubt werden kann. Nicht möglich seien Ausnahmen dort, wo ein zwingendes Staatsinteresse (*compelling state interest*) besteht. Dies treffe aber nur auf einige besonders schwerwiegende staatliche Interessen zu: „[N]o ordinary state interest will do to override a conscientious claim. It must be an unusually weighty interest.“ (LC, 137). Zu den zwingenden Staatsinteressen zählt Nussbaum unumstritten die Grundbefähigung: „[P]rotection of the central capabilities of citizens should always be understood to ground a compelling state interest.“ (WHD, 202, vgl. LC, 169, NRI, 126) Einschränkungen der Grundbefähigung zur Gewährung von Gewissensfreiheit sollen also nie gestattet sein. (Anderes verhält es sich freilich, wenn eine Person ihre eigene Grundbefähigung aus religiösen Gründen einschränken möchte [vgl. Kap. 2.5.2]. Nussbaum differenziert allerdings, dass dies nur bei Erwachsenen denkbar sei, während die Grundbefähigung von Kindern immer vor Einschränkungen – durch die Eltern oder auch durch ihre [letztlich nur als vermeintlich anzunehmenden] eigenen Interessen – geschützt werden sollte. Dies zeigt sich etwa in NRI an dem Urteil, dass Kinder von Zeugen Jehovas auch gegen den Willen ihrer Eltern Bluttransfusionen erhalten müssten, während Erwachsene dies selbst entscheiden sollten [NRI,

124]. Allerdings variiert ihr Urteil in Bezug auf die Grenze der als Selbsteinschränkung anzuerkennenden Beeinträchtigung der Grundfähigkeiten bei Erwachsenen in ihren Texten. Darauf werde ich noch ausführlich in der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit eingehen: Kap. 6.) Im Unterschied zur Grundbefähigung müsse man bei Staatsinteressen wie ‚Sicherheit‘ und ‚Frieden‘ fallbezogen entscheiden, wann diese zwingend sind. Da es grundsätzlich schwierig sei, zu erkennen, wann sie tatsächlich bedroht sind, mahnt sie diesbezüglich zur Vorsicht (NRI, 91, siehe hierzu die Diskussion in Kap. 6.2.1). Im Sherbert-Fall wurde in diesem zweiten Abwägungsschritt entschieden, dass kein zwingendes Staatsinteresse vorliege. Mrs. Sherbert bekam daher Recht und ihr wurde die Arbeitslosenunterstützung zugesprochen (LC, 138).

Nussbaum erachtet diese so genannten Sherbert-Richtlinien (*Sherbert guidelines*) deswegen für sinnvoll, weil sie stark auf das Abwägen zwischen den verschiedenen Interessen ausgerichtet sind – weswegen auch vom Abwägungstest (*balancing test*) die Rede ist – und weil sie dabei der individuellen Gewissensfreiheit (gerade auch von Minderheiten) einen hohen Stellenwert beimessen. Das Vorgehen im Sherbert-Fall sei damit ein wichtiger Schritt auf dem Weg zum Schutz von Minderheiten: „[T]he Sherbert regime led to a keen sensitivity to minority interests that had often been absent earlier.“ (LC, 146)³⁹

Nun könnte man dennoch kritisieren, dass die praktische Umsetzung dieser Richtlinien (zu) schwierig ist. Nussbaum reagiert auf einige dieser Einwände genauer: Zum einen greift sie den pragmatischen Einwand auf, dass es für Richter und Richterinnen zu schwierig zu entscheiden sei, wann Ausnahmen gewährt werden sollen (NRI, 87f. u.a.). Tatsächlich liegt bereits im ersten Schritt der Sherbert-Richtlinien eine große Herausforderung darin, zu entscheiden, wann von einer schwerwiegenden Beeinträchtigung von Gewissensfreiheit auszugehen ist bzw. was überhaupt als Gewissensüberzeugung zählen kann. Dies ist umso schwieriger, wenn man bedenkt, dass es um die Ermöglichung *individueller* Sinnsuche gehen soll und Urteile folglich nicht einfach aus der Übereinstimmung mit der Ansicht einer religiösen Autorität oder einer dominierenden Meinung in der jeweiligen Religion abgeleitet werden dürfen (vgl. Kap. 4.1.2). Individuelle Sinnsuche wiederum wird nicht genau bestimmt; sie orientiert sich zwar an ‚letzten Fragen‘ bzw. ‚letztem Sinn‘, was etwa Überzeugungen im Sinne eines Fantoms in Bezug auf einen Sportverein ausschließen soll (LC, 169), bleibt sonst aber vage. Bemerkenswert ist, dass Nussbaum – gewissermaßen als Erleichterung für die Einschätzung relevanter Überzeugungen – sogar zugesteht,

39 Als einen weiteren Schritt in Fortsetzung dessen betrachtet Nussbaum den *Religious Freedom Restoration Act* von 1993 (z.B. WHD, 198f.).

dass bekannte und anerkannte Überzeugungen religiöser Gruppen herangezogen werden können (und wohl auch sollten): „([S]ub)group values are often a helpful source of information for courts seeking to assess the sincerity of a person’s conscientious claim.” (NRI, 104f.) Dennoch müsse das Individuum und seine eigene Interpretation der Religion der entscheidende Bezugspunkt bleiben (ebd.). Der Bezug auf eine religiöse Gruppe kann demnach nur ein vergleichender Anhaltspunkt sein, um die individuellen Gewissensüberzeugungen jeweils im Einzelnen zu beurteilen, klare Kriterien gibt es jedoch nicht.

Darüber hinaus stellt sich (nicht zuletzt angesichts der zugestanden Bezugnahme auf Überzeugungen anerkannter Religionen) zweitens die systematische Frage, ob Ausgleichsregelungen eine unfaire Bevorzugung religiöser Bürger und Bürgerinnen gegenüber nicht-religiösen darstellen und daher die Neutralität des Staates beeinträchtigen. Auch dies greift Nussbaum ausdrücklich auf (vgl. NRI, 88f., LC Kap. 4. VII). Wie die vorangegangenen Erörterungen deutlich gemacht haben, vertritt sie selbst die Position, dass weder religiöse noch nicht-religiöse Vorstellungen vom Guten bevorzugt werden dürften, weswegen Religion der Theorie nach keine Sonderrolle im politischen Handeln zukommen darf. Sie räumt ein, dass sich eine solche Sonderrolle aber zumindest dann, wenn man sich wie sie stark auf die US-Verfassung und die daraus abgeleiteten Prinzipien bezieht, aufdrängt, da es hier eben vorrangig um Ausnahmen für religiöse Überzeugungen geht. Allerdings meint sie, man könne (und müsse) dies damit beheben, dass man die Fokussierung als historisch gewachsen versteht (LC, 164f.) und (entsprechend des Prinzips des gleichen Respekts der Gewissensfreiheit) für den heutigen Kontext erweitert, so dass mehr Überzeugungen einbezogen werden können als nur die in einem engen Sinn religiösen: „We mitigate the unfairness to nonreligious searchers as much as we possibly can, by extending the account of religion as far as we can” (LC, 173, vgl. WHD, 209).

Auf diese Weise lässt sich der Einwand der Unfairness dennoch nur bedingt entkräften, da nicht garantiert werden kann, dass nicht-religiöse Überzeugungen die gleiche Chance auf Ausnahmen haben und eine sprachliche Festlegung auf Religion bestehen bleibt (die jedoch auch bei den Prinzipien von Neutralität, Trennung und Nicht-Etablierung besteht, weswegen man auch darin gewissermaßen einen Ausgleich sehen könnte, vgl. LC, 166). Außerdem wird durch die Erweiterung des Religionsbegriffs die Vagheit für die Entscheidungsfindung sogar wieder erhöht. Nussbaum selbst erkennt an, dass diese beiden Schwierigkeiten bestehen bleiben, sie plädiert aber dafür, dies nicht als Grund zu betrachten, das Prinzip der Ausgleichsregelungen abzulehnen. Stattdessen müsse man es mit Blick auf die Frage des Respekts umfassender anwenden: „[T]here is a good case for granting such accommodations rather stingily.“ (LC, 170) Die Anwen-

dung dieses Prinzips, so ihre Überzeugung, entspreche auch dann, wenn nicht völlig gleiche Chancen garantiert werden können, dem Respekt immer noch besser als ein Konzept, das dieses Prinzip ganz verwirft. Um der Gleichheit näher zu kommen, solle man daher versuchen, es so weit wie möglich auszudehnen. Und auch die Herausforderung für Richter und Richterinnen scheint ihr angesichts der Wichtigkeit von Ausgleichsregelungen letztlich zumutbar zu sein. Insgesamt könne man hier keine Lösung im Sinne einer Idealtheorie erwarten, sondern nur eine pragmatische: „The messy way seems the best way, all things considered, although we should grant that it is a pragmatic solution and not ideal theory.“ (LC, 173)

Es ist durchaus plausibel, anzunehmen, dass ein Modell, welches das Prinzip der Ausgleichsregelungen integriert, dem gleichen Respekt besser gerecht wird als eines, welches im Sinne einer stärkeren Enthaltung des Staates dieses Prinzip ablehnt. Zwar kann es nicht völlig fair sein und allen eine gleiche Chance auf eine Ausnahme gewähren, tatsächlich scheint es aber noch weniger fair zu sein, bei klar erkennbaren Diskriminierungen keine Ausnahmen einzuräumen. Das Modell der Ausgleichsregelungen ist daher trotz der Vagheiten in der Umsetzung auf den ersten Blick überzeugend. In der Diskussion werde ich noch genauer zeigen, inwiefern es in Bezug auf bestimmte in der Säkularismusdebatte angesprochene Probleme sinnvoll ist (Kap. 5).⁴⁰

Hingewiesen werden soll an dieser Stelle abschließend noch darauf, dass die Überlegungen zum Prinzip der Ausgleichsregelungen und zur praktischen Umsetzung nicht zuletzt das allgemeine Verhältnis von Praxis und Theorie bzw. Prinzipien bei Nussbaum verdeutlichen (Kap. 2.6.1). So wird anschaulich, dass es einerseits oft die praktischen Herausforderungen und konkreten Urteile (wie im Sherbert-Fall) sind, die das Denken über die Prinzipien beeinflussen, und dass andererseits die grundlegenden Prinzipien eine wichtige Orientierung geben und nicht aufgrund der Komplexität der Situationen für unwichtig erklärt werden dürfen. Man kann allerdings fragen, ob die überzeugende Einsicht, dass nicht-ideale Lösungen hier dem gleichen Respekt näherkommen, nicht dahingehend weitergedacht werden könnte und sollte, dass Konfliktlösungen oftmals nicht al-

40 Vgl. auch das Plädoyer von Jocelyn Maclure und Charles Taylor für Ausnahmeregelungen, das von ihrer Analyse ‚indirekter Diskriminierung‘ ausgeht: Maclure/Taylor 2011, 73-80. (Allerdings unterscheiden sie sich im Detail von Nussbaum und kritisieren mehr noch ihr Modell, worauf ich hier jedoch nicht eingehen möchte, da es das Gesamtargument an dieser Stelle nicht beeinträchtigt.)

le legitimen Ansprüche befriedigen und daher als vorläufig und unvollkommen betrachtet werden müssen – was bei Nussbaum nicht der Fall ist (dazu: Kap. 6).

Fazit

Ein religionspolitisches Modell soll Nussbaum zufolge neben den Prinzipien von Neutralität, einer gewissen Trennung von Religion und Staat und der Nicht-Etablierung umfassender Lehren auch Ausgleichsregelungen für Minderheiten umfassen. Ihre Argumentation bezieht sich dabei zum einen auf die grundlegenden Annahmen zum gleichen Respekt der individuellen Gewissensfreiheit, zum anderen auf konkrete Diskussionen und Gerichtsurteile der US-Debatte. Daran wird nicht zuletzt exemplarisch deutlich, wie die Grundideen des Fähigkeitsansatzes in Auseinandersetzung mit einem spezifischen Kontext zu konkreten Überlegungen politischer Entscheidungsfindung führen können.

Das von Nussbaum favorisierte Modell erscheint in vielem überzeugend. Es wird aber noch zu diskutieren sein, wie ihr Verständnis der Prinzipien von Neutralität und Trennung im Gesamt von religionspolitischen und begründungstheoretischen Überlegungen zu beurteilen ist (Kap. 5.2). Außerdem muss genauer untersucht und diskutiert werden, mit welchem Geltungsanspruch die so erarbeiteten Prinzipien verbunden sind und verbunden sein dürfen, das heißt, inwiefern in den hier eng am US-Kontext erarbeiteten Prinzipien normative Implikationen für andere Kontexte stecken und wie diese zu beurteilen sind (Kap 5.3, vgl. die Überlegungen zum Verhältnis USA-Europa in Kap. 4.3.1).

4.5 NUSSBAUMS EIGENE RELIGIOSITÄT UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE POLITISCHE KONZEPTION

Die Erörterung der Bedeutung von Religion bei Nussbaum soll mit einem Blick auf ihre persönliche Religiosität als liberale Jüdin abgeschlossen werden. Diese finden an zahlreichen Stellen Eingang in ihre Argumentation zur normativen Grundlage politischen Handelns. So verweist Nussbaum etwa in ihrer Kritik an homogenisierenden Annahmen zu Religion und zu deren Bedrohung von liberalen Werten auf ihre durch persönliche Erfahrungen belegten Kenntnisse des liberalen Judentums als exemplarischen Beleg dafür, dass innerhalb von Religionen verschiedene Vorstellungen vertreten werden. Das liberale Judentum sei, wie auch andere religiöse Traditionen, sehr stark an Gerechtigkeit in einem liberalen Sinn orientiert (z.B. WHD, 183 FN 30, vgl. Kap 4.1.1). Auch ihre These, dass politische Praktiken, die bestimmte religiöse Vorstellungen etablieren (wie im Fall des Gottesbezugs im amerikanischen Gelöbnis) die Gewissensfreiheit ver-

letzten, veranschaulicht sie mit ihren eigenen religiösen Überzeugungen als liberale Jüdin (Kap. 4.4.1). Diese Verweise sind ein Beispiel für Narrationen und verdeutlichen deren methodische Rolle in Nussbaums Konzeption (vgl. Kap. 2.6.2 und 2.8.2): Die konkreten Erfahrungen und Geschichten sollen den Lesern und Leserinnen helfen, sich in die Perspektive bestimmter Personen hineinzuversetzen und deren Bedürfnisse im Sinne der Gewissensfreiheit besser nachvollziehen zu können (vgl. zur ‚Kultivierung‘ der inneren Augen in Bezug auf Gewissensfreiheit Kap. 4.3.3). Besonders ist hier, dass Nussbaum persönliche Erfahrungen anführt und gewissermaßen aus ‚erster Hand‘ plausibilisiert, dass Religion für viele Menschen wichtig ist, dass sie mit liberaler Politik vereinbar ist usw. Es handelt sich insofern um eine besondere Art der Narration, man könnte sagen, eine autobiografische Narration.

Die Verweise auf die eigenen religiösen Erfahrungen sind aber nicht nur interessant, insofern sie die Funktion von Narrationen veranschaulichen, sie geben auch einen Einblick in Nussbaums eigene umfassende Vorstellungen vom Guten. Daher liegt es nahe, an dieser Stelle einen Blick auf das Verhältnis zwischen der politischen Konzeption und ihrer eigenen umfassenden Lehre zu werfen. Sie selbst thematisiert dies hier, um ihre These von der freistehenden Konzeption zu unterstreichen. So erläutert sie, dass und inwiefern ihre umfassenden Überzeugungen als liberale Jüdin weitergehende Forderungen implizieren würden, etwa mit Blick auf Frauenrechte, die sie aber gerade nicht zur Grundlage politischen Handelns machen will – eben weil man sich dafür auf freistehende Annahmen stützen müsse, denen alle ‚vernünftigen‘ umfassenden Lehren zustimmen können (vgl. Kap. 2.5). Damit vollziehe sie also in der Begründung der politischen Konzeption die notwendige Trennung zu ihren umfassenden Überzeugungen:

„I do not view that comprehensive conception as offering good reasons for state action. Such good reasons can be rightly sought only from within the core of a political conception that religious and non-religious citizens can endorse as respectful of their differing commitments.” (PD, 114, vgl. PLR, 38)

Nicht zuletzt angesichts der in Bezug auf Kultur und Geschlecht diskutierten Zweifel an der Idee der freistehenden, weltanschaulich neutralen Konzeption (Kap. 3) muss allerdings genauer geprüft werden, wie gut diese Trennung gelingt. Auffällig (aber auch naheliegend) sind die starken Parallelen zwischen Nussbaums religiösen Überzeugungen und ihren politisch-liberalen Annahmen, die sich besonders in ihrem Aufsatz *Judaism and the Love of Reason* (JLR) zeigen. Hier erörtert sie ausführlich ihr Selbstverständnis als Jüdin sowie die Gründe für ihre Konversion vom Christentum (genauer: vom Episkopalismus) zum

Judentum. Dabei wird deutlich, dass ihr religiöses Selbstverständnis stark auf Moral fokussiert ist. So kristallisiert sie als leitend für das Judentum bzw. für ihre Überzeugungen als liberale Jüdin folgende drei Werte heraus: „[T]he primacy of the moral, [...] the authority of truth and reason, and [...] the equal worth of all human beings.“ (JLR, 9) Und auch die Schilderung ihrer Konversion unterstreicht dies, da sie als einen wesentlichen Grund dafür nennt, dass ihr im Judentum (anders als in dem von ihr in der Jugend erfahrenen Christentum) vermittelt wurde, dass Moral im Zentrum stehe. Insgesamt sind ihre religiösen Überzeugungen somit an Moral ausgerichtet – und stimmen mit den moralischen Grundlagen ihrer politischen Konzeption überein.⁴¹ Dies wirft verschiedene Fragen auf.

So könnte man zum einen einwenden, dass Nussbaum, wenn sie ein solches Religionsverständnis zum Bezugspunkt nimmt, ein mit Blick auf liberale Werte zu optimistisches und letztlich einseitiges Bild von Religion zugrunde legt. Einen Einwand in diesem Sinn formuliert Okin in Bezug auf Nussbaums Argument zur Vereinbarkeit von Frauenrechten und Religionsfreiheit. Sie wirft ihr vor, Einschränkungen von liberalen Werten durch jüdische (bzw. allgemein religiöse) Traditionen zu vernachlässigen (Okin 1999b, 121f. sowie FN 5). Dagegen kann Nussbaum bereits an dieser Stelle insofern verteidigt werden, als sie keineswegs völlig unkritisch gegenüber Religion ist, sondern eine klare Grenze für Religionsfreiheit fordert, wo die Grundbefähigung bedroht ist (Kap. 4.1.1). Die entscheidende Frage dürfte jedoch letztlich sein, ob diese Grenze angemessen ist oder, wie Okin nahelegt, zu niedrig ansetzt. Dies kann aber erst im Zusammenhang einer genaueren Auseinandersetzung mit der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit beantwortet werden, ich werde daher später darauf zurückkommen (Kap. 6).

Zum anderen ist zu überlegen, ob die politische Konzeption – angesichts der starken Übereinstimmung mit Nussbaums eigenen religiösen Überzeugungen – in einer bestimmten religiösen Vorstellung verwurzelt ist und diese bevorzugt. Dies könnte man erstens auf das Judentum allgemein münzen, der Einwand

41 Nussbaum wirft selbst die Frage auf, was daran dann noch typisch religiös sei bzw. ob Religiosität überhaupt eine eigene Bedeutung gegenüber der Moral zukomme. Sie besteht aber darauf, dass dies zumindest für ihre eigene Person der Fall sei. Etwa finde sie in der jüdischen Liturgie eine „Offenheit für das Geheimnisvolle und (moralisch) Transzendente“, die sie für wichtig halte und die sie außerhalb von Religion nicht finden könne (JLR, 34): „I think it is valuable to focus on the mysteriousness of life and death in a way that makes us keenly aware of the shortcoming of our own explanations.“ (JLR, 35)

würde dann lauten, dass sie voreingenommen zugunsten des Judentums ist. Tatsächlich kann man in einigen ihrer Texte eine Tendenz erkennen, jüdische Vorstellungen besonders positiv zu werten, vor allem in Abgrenzung zu einigen christlichen Vorstellungen, die sie stark kritisiert (siehe Cates 2003, Kavka 2003 in Bezug auf LK und UT). Und nicht zuletzt angesichts ihrer Biografie könnte die Vermutung naheliegen, dass sich dies zu einer allgemeinen Voreingenommenheit zuspitzt (schließlich hebt sie in der Beschreibung ihrer Konversion hervor, dass sie die christliche Religion in ihrer Kindheit als sehr problematisch, das Judentum dagegen als positives Gegenmodell erfahren hat: JLR). Mit Blick auf ihre politischen Überlegungen kann man diese Beobachtung aber relativieren. Etwa ist ihre starke Kritik an christlich geprägten Praktiken in den USA (wie dem auf Gott bezogenen Gelöbnis) weniger darin begründet, dass es sich um christliche Praktiken handelt, sondern darin, dass sie staatlich etabliert sind und den Vorrang einer religiösen Vorstellung signalisieren (LC). Ihre Kritik ist damit auch nicht verallgemeinernd, sondern als bezogen auf bestimmte christliche Traditionen und Vorstellungen zu verstehen. Abgesehen davon übt sie durchaus auch Kritik an bestimmten Formen des Judentums (beispielsweise kritisiert sie mit Blick auf die Politik Israels, dass es offenbar Juden und Jüdinnen gebe, die [entgegen der Ideale, derentwegen sie selbst zum Judentum konvertierte] Freude daran hätten, andere zu dominieren: JLR, 25f).

Eine Voreingenommenheit zugunsten des Judentums an sich kann man Nussbaums politischer Konzeption also nicht unterstellen. Stattdessen könnte man zweitens aber fragen, ob eine besondere Bindung an eine spezifische liberal-jüdische Tradition besteht. In der Tat kann man wohl davon ausgehen, dass es für liberale Juden und Jüdinnen leichter ist, der politischen Konzeption zuzustimmen als für manch andere, etwa religiös-konservative oder auch säkularistische Personen. Andererseits liegt es nahe, dass dies nicht eine besondere Bindung spezifisch an eine jüdisch-liberale Tradition darstellt, sondern vielmehr an ein liberales Denken gekoppelt ist, das sich zwar nur in bestimmten, aber doch in verschiedenen (religiösen und nicht-religiösen) Vorstellungen vom Guten wiederfindet. Dass eine *solche* Rückbindung von Nussbaums Konzeption an bestimmte umfassende Lehren aber in der Tat besteht, habe ich bereits in der Diskussion zur Universalität angesprochen und ich werde diesen Gedanken im Folgenden im Zusammenhang der Säkularismusdebatte noch einmal aufgreifen (Kap. 3.2. und 5.2).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Nussbaums Verweise auf ihr liberales Judentum als autobiografische Form der Narration zu verstehen sind, die mehrfach zur Veranschaulichung ihrer Argumentation angeführt werden. Als

solche erscheinen sie äußerst sinnvoll (vgl. allgemein zur Plausibilität von Narrationen Kap. 3.2). Weiterhin gibt Nussbaum mit diesen Verweisen einen Einblick in ihre umfassenden Vorstellungen. Das ist insofern sinnvoll, als es eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zu politischen Annahmen erleichtert. Allerdings kann man es damit noch nicht, wie sie nahelegt, als belegt ansehen, dass die politische Konzeption tatsächlich freistehend ist. Vielmehr muss dies (nicht zuletzt unter Einbezug der kritischen Überlegungen zu Kultur und Geschlecht: Kap. 3) im Folgenden noch genauer diskutiert werden (Kap. 5 und 6).

4.6 FAZIT

Nussbaum schreibt Religion eine wichtige Bedeutung für politische Fragen zu. Die zentrale Stoßrichtung ihrer Auseinandersetzung besteht in der Forderung, verschiedene Lebensmodelle, religiöse ebenso wie nicht-religiöse, zu respektieren und zu ermöglichen. Dabei handelt es sich um eine Präzisierung und Fortführung der Fähigkeitenidee mit Blick auf Religion als einem für die Grundbefähigung wichtigen Aspekt.

Den normativen Ausgangspunkt ihrer Überlegungen bildet die Annahme, dass Religion für viele Menschen für das gute Leben wichtig ist. Religiöse Lebensmodelle sollten daher respektiert werden. Dazu zählt Nussbaum auch, dass Religion nicht als ein homogenes Gebilde betrachtet werden darf, das Menschenrechten und Moral entgegensteht. Zwar bedrohten manche religiöse Ansichten moralische Grundsätze, viele andere unterstützten sie aber oder könnten sich dementsprechend entwickeln – grundsätzlich seien Religionen divers und dynamisch. Nussbaum fordert davon ausgehend den gleichen Respekt der individuellen Gewissensfreiheit als Grundnorm politischen Handelns. Über das Gewissen als Instanz der Sinnsuche soll damit ausdrücklich die Ermöglichung sowohl religiöser als auch nicht-religiöser Vorstellungen vom Guten gewährt werden (4.1). Ansichten, die die individuelle Gewissensfreiheit nicht respektieren, müssen folglich kritisiert werden, was Nussbaum mit Blick auf säkularistische und traditionalistische Positionen genauer ausführt. Weiterhin analysiert sie, dass eine maßgebliche Ursache für solchen fehlenden Respekt eine tief im Menschen verankerte narzisstische Angst sei, die sich gegen Fremdes (und eben häufig gegen fremde religiöse Vorstellungen) richtet. Es sei mithin davon auszugehen, dass es immer wieder zu Bedrohungen des Respekts der Gewissensfreiheit komme – denen man aber auch immer wieder politisch entgegenzutreten könne und müsse (4.2).

Um einem Klima der Angst entgegenzutreten und auf ein Klima des Respekts hinwirken zu können, müsse politisches Handeln auf drei sich gegenseitig stützenden Säulen ruhen: politische Prinzipien, kritische Selbstreflexion sowie die ‚Kultivierung‘ der inneren Augen. Dabei knüpft Nussbaum ebenso wie bei der Grundnorm eng an zentrale Annahmen des Fähigkeitenansatzes an, die sie in Bezug auf Religion präzisiert (4.3). Um für politisches Handeln leitend sein zu können, müssen diese Säulen anhand der verschiedenen politischen Kontexte weiter konkretisiert werden. Dies lässt sich gut mit Blick auf die politischen Prinzipien veranschaulichen: Nussbaum setzt sich diesbezüglich exemplarisch mit den religionspolitischen Prinzipien im Kontext der US-Verfassung und mit der um ihre Interpretation geführten Debatte auseinander. Sie plädiert hier für ein religionspolitisches Modell, welches die Prinzipien von Neutralität, Trennung von Religion und Staat und Nicht-Etablierung nicht an einen minimalen Staat bindet, sondern im Gegenteil an ein breites (letztlich: befähigendes) Konzept von Freiheit knüpft. Damit einher geht nicht zuletzt die Forderung, Ausgleichsregelungen für diskriminierte Minderheiten zu schaffen. Nur so könne man dem gleichen Respekt der Gewissensfreiheit gerecht werden (4.4).

Darüber hinaus bin ich abschließend kurz auf Nussbaums Verweise auf ihre eigenen religiösen Überzeugungen und Erfahrungen als liberale Jüdin eingegangen. Diese Verweise sind als autobiografische Form der narrativen Veranschaulichung von Argumenten zu verstehen und als solche äußerst plausibel. Zudem geben sie Einblick in Nussbaums eigene umfassende Lehre und sind insofern relevant für die Einschätzung ihrer Idee der gegenüber allen umfassenden Lehren freistehenden politischen Konzeption (4.5).

In Bezug auf die Säkularismusdebatte kann an dieser Stelle bereits festgehalten werden, dass Nussbaum sich keineswegs nur negativ auf Religion bezieht wie einige Kritikerinnen und Kritiker nahelegen. Vielmehr formuliert sie selbst starke Kritik an atheistischen und säkularistischen Positionen. In ihren eigenen religionspolitischen Vorschlägen bemüht sie sich darum, Raum für Religion, auch in der Öffentlichkeit, zu schaffen. Es wäre daher unzutreffend, ihr Modell als säkularistisch zu kritisieren. Zutreffend ist es aber durchaus, es als säkular zu charakterisieren, auch wenn sie das selbst nicht ausdrücklich macht. Wenngleich der Begriff des Säkularen umstritten ist, scheint er doch – in irgendeiner Weise – auf die für Nussbaum zentrale Idee einer wie auch immer verstandenen Neutralität des Staates gegenüber Religionen bzw. Vorstellungen vom Guten zuzutreffen. Im folgenden Kapitel muss allerdings noch genauer erörtert werden, wie gut es ihr mit diesem säkularen Modell tatsächlich gelingt, verschiedene Vorstellungen vom Guten gleichermaßen zu respektieren. Zweifel bestehen etwa daran, ob der

Fokus auf individuelle Gewissensfreiheit Religion angemessen erfassen kann (4.1), sowie daran, ob sie die Problematik von Neutralität und Trennung tiefgehend genug behandelt (4.4).

Eng damit verbunden ist weiterhin die für die Universalismusdebatte zentrale Frage nach dem Geltungsanspruch. Offensichtlich ist, dass für die Grundnorm, insofern sie im Fähigkeitenansatz selbst verwurzelt ist, universale Geltung beansprucht wird (4.1) ebenso wie für die Analyse einer grundsätzlichen Bedrohung durch Angst als typischer menschlicher Emotion (4.2). Auch für die religionspolitischen Säulen wird zumindest ihrer allgemeinen Idee nach Universalität nahegelegt (4.3). Und schließlich beansprucht Nussbaum sogar für die politischen Prinzipien, die sie selbst in engen Zusammenhang mit den USA stellt, mindestens kontextübergreifende Geltung, was im Vergleich mit Europa deutlich wird (4.4). Diese Ansprüche müssen nun aber kritisch diskutiert werden, sowohl in Bezug auf die Grundnorm (wobei zu berücksichtigen ist, dass der Fokus auf Individuen in der interkulturellen Diskussion bereits problematisiert wurde: Kap. 3.2.2), als auch insbesondere was die Übertragung der religionspolitischen Prinzipien auf Europa und die daraus resultierende Kritik betrifft.

5 Nussbaums religionspolitisches Modell und die Säkularismusdebatte

Es ist umstritten, welche Bedeutung Religion bei der Formulierung und Begründung politischer Normen zukommen sollte. In der so genannten Säkularismusdebatte wird kontrovers diskutiert, welche Rolle Religionen überhaupt (noch oder wieder) in Gesellschaft und Politik spielen, und insbesondere auch, ob und inwieweit es in Bezug auf ethische Erwägungen legitim ist, sie in politischen Überlegungen auszuklammern (z.B. Bader 1999, Casanova 2010, Jakobsen/Pellegrini 2008, Maclure/Taylor 2011, Mendieta/VanAntwerpen 2011). Einige der dabei aufgeworfenen Fragen sind im vorangegangenen Kapitel bereits zur Sprache gekommen. Im Folgenden soll nun die Plausibilität von Nussbaums religionspolitischen Thesen mit Blick auf diese Debatte genauer erörtert werden.

Das Verhältnis von Religion und Politik wird im liberalen Diskurs im Allgemeinen negativ bestimmt: Religion soll aus der Politik und mehr oder weniger aus dem gesamten öffentlichen Bereich ausgeschlossen und als reine Privatsache betrachtet werden. Dies ist bei einigen Ansätzen mit der Annahme verbunden, dass Religionen immer problematisch seien und tendenziell liberale Werte bedrohten (Rorty 1994, vgl. Weithman 1997a zur antagonistischen Darstellung von Religion und Liberalismus in der amerikanischen Debatte). Die meisten säkularliberalen Theorien zeichnen jedoch kein solches Bedrohungsszenario, sondern lehnen dieses sogar ausdrücklich ab. Ihre These beschränkt sich im Wesentlichen darauf, dass eine Sphäre, die frei von religiösen Bezügen ist, eine bessere Basis angesichts der Pluralität von religiösen und nicht-religiösen Überzeugungen darstelle, da sie für alle zugänglich sei (Audi 1997, Habermas 2006, Rawls 2005).¹

1 Anzumerken ist jedoch, dass sowohl bei Jürgen Habermas als auch bei John Rawls eine frühere und eine spätere Position zu unterscheiden sind. Vgl. zur Entwicklung bei Habermas etwa Maeve Cooke (Cooke 2006) sowie die Einleitung in dem Sammel-

Religiöse Überzeugungen werden grundsätzlich respektiert, sie sollen aber in ihrem Einfluss auf die Politik begrenzt werden. Die Vertreter und Vertreterinnen dieser Theorien kommen allerdings zu unterschiedlichen Ansichten über die Reichweite des Säkularen und der Reglementierung von Religiösem. So vertreten zwar alle die These, dass politische Institutionen und ihre normative Grundlage frei von religiösen Bezügen sein sollten, viele fordern aber darüber hinaus mehr oder weniger stark auch den Ausschluss von Religion aus der öffentlichen Sphäre, was eine Reihe von Anforderungen an das Auftreten und Agieren der einzelnen Bürger und Bürgerinnen in derselben nach sich zieht (etwa die Forderung, im öffentlichen Diskurs religiöse Überzeugungen in säkular-vernünftige Argumente zu übersetzen, siehe dazu Kap. 5.2).

Säkular-liberale politische Modelle werden in verschiedenen Hinsichten kritisiert. Eine wesentliche Kritik setzt an dem vorausgesetzten Religionskonzept und seiner Gegenüberstellung zu Säkularität an. Dabei werden nun gerade nicht nur die pauschalen Annahmen zur Bedrohung von liberalen Werten durch Religion als unplausibel zurückgewiesen (was wie angesprochen viele säkulare Liberale teilen), sondern auch die Gegenüberstellung von Säkularität und Religion selbst wird kritisiert. Denn da und insofern diese politischen Modelle zugleich das Säkulare zur grundlegenden (universalen) Norm erheben, führe schon eine solche Gegenüberstellung dazu, dass das Religiöse (nämlich als das ‚Andere‘, dieser Norm Gegenübergestellte) als problematisch betrachtet wird (Jakobson/Pellegrini 2008a). Daraus, so kann man schließen, folgt letztlich eine Diskriminierung religiöser Lebensmodelle gegenüber nicht-religiösen. Damit verknüpft sind weiterhin grundsätzliche Zweifel an der Idee von säkular-,neutralen‘ Normen. In Frage gestellt wird, ähnlich wie in der bereits erörterten Diskussion mit Blick auf Geschlecht und Kultur (Kap. 3), dass Normen unabhängig von bestimmten umfassenden Vorstellungen vom Guten begründet werden können (ebd., außerdem Bader 1999, Taylor 2010).

Die Säkularismusdebatte hat zudem eine interkulturelle Dimension. So scheint erstens Säkularität oft nicht nur dem Religiösen an sich, sondern insbesondere nicht-,westlichen‘ Religionen gegenübergestellt zu werden, was sich daran zeigt, dass man vor allem in ihnen eine Bedrohung der säkularen Gesellschaft sieht (Casanova 2010). Zweitens werden säkulare Normen meist an solche

band von Eduardo Mendieta und Jonathan VanAntwerpen, in der die Herausgeber auf antireligiöse Annahmen seiner früheren Position hinweisen (Mendieta/VanAntwerpen 2011a); zur Entwicklung bei Rawls siehe etwa Veit Bader 1999, 599, der konstatiert, dass Religion beim späteren Rawls eine positivere Rolle zukommt (wenngleich er auch die spätere Position kritisiert).

Werte gekoppelt, die in der interkulturellen Debatte selbst problematisiert werden, wie etwa individuelle Freiheit und Rationalität (Jakobsen/Pellegrini 2008a, vgl. Kap. 3.1). Man muss daher überlegen, ob hier nicht bestimmte, eben nicht ‚westliche‘ religiöse Lebensmodelle diskriminiert werden und inwieweit Annahmen des säkular-liberalen Modells auf andere Kontexte übertragen werden können bzw. ob Säkularität und Säkularismus auch anders verstanden werden können (siehe z.B. die Überlegungen in Bhargava 2011 zum spezifischen Säkularismus in Indien, von dem der ‚Westen‘ in manchen Hinsichten lernen könne und sollte).

Insgesamt kann man die Säkularismusdebatte als einen Spezialfall der Diskussion um Universalität betrachten. Auch hier geht es nämlich, Charles Taylor folgend, vor allem darum, eine überzeugende „Antwort des demokratischen Staats auf Vielfalt“ zu finden (Taylor 2010, 8), das heißt letztlich um die Frage, wie politische Normen angesichts von Vielfalt begründet werden können.

Überlegt werden soll nun, wie Nussbaums Modell vor dem Hintergrund dieser Debatte zu bewerten ist. In der Erörterung ihrer religionspolitischen Annahmen habe ich bereits deutlich gemacht, dass sie die Auseinandersetzung mit Religion für wichtig erachtet und eine Reihe der von Säkularismuskritikern und -kritikerinnen aufgeworfenen Schwierigkeiten selbst aufgreift. So betont sie gegen säkularistische Positionen, dass Religionen positive Bedeutung für das gute Leben vieler Menschen haben und lehnt ein politisches Modell der starken Trennung von Religion und Staat ab. Weiterhin nimmt sie die Tendenz solcher Positionen kritisch in den Blick, voreingenommen gegenüber fremden (religiösen) Vorstellungen zu sein (vor allem Kap. 4.1, 4.2 und 4.3.2). Zugleich teilt Nussbaum aber mit säkular-liberalen Modellen die Idee einer neutralen politischen Grundlage. Auch geht sie davon aus, dass universale Grundnormen in Bezug auf Religion formuliert werden können, und sie beansprucht zudem kontextübergreifende Geltung für einige konkretere religionspolitische Prinzipien, obwohl sie diese aus ihrer Auseinandersetzung mit den USA ableitet. Ein Teil der skizzierten Problematik betrifft sie daher ebenfalls und es ist zu diskutieren, ob diese Schwierigkeiten entkräftet werden können oder ob sie ihren Ansatz ernsthaft in Frage stellen.

Im Folgenden werde ich ausgehend von dieser allgemeinen Skizze zuerst erörtern, wie überzeugend der universale Anspruch der Grundnorm des gleichen Respekts der individuellen Gewissensfreiheit ist und ob es ihr damit tatsächlich gelingt, verschiedene religiöse und nicht-religiöse Vorstellungen vom Guten gleichermaßen zu respektieren (5.1). In einem zweiten Schritt sollen dann die Prinzipien von Neutralität und Trennung genauer diskutiert werden, insbesondere in ihrem Verhältnis zu der begründungstheoretischen Annahme der freistehen-

den Konzeption. Dabei werde ich die in der Säkularismusdebatte umstrittene Frage nach Kriterien für den öffentlichen Diskurs aufgreifen, da in ihr eine wesentliche Problematik dieser Prinzipien deutlich wird (5.2). Schließlich ist drittens noch einmal genauer zu überlegen, in welchen Hinsichten Nussbaum Universalität für ihr religionspolitisches Modell beansprucht und als wie plausibel dies im Einzelnen einzuschätzen ist. Kritisch bedacht werden muss vor allem der USA-Bezug in der Entwicklung und Begründung der religionspolitischen Prinzipien (5.3).

Die Diskussion orientiert sich folglich vorrangig an Argumenten der Säkularismusdebatte. Sie ist aufgrund der angesprochenen Verquickung mit der Universalismusdebatte aber zugleich in diese eingebettet und schließt an wesentliche Diskussionen aus Kapitel 3 an.

5.1 INDIVIDUELLE GEWISSENSFREIHEIT ALS UNIVERSALE GRUNDNORM?

Nussbaum stellt an den Anfang ihrer Überlegungen zu Religion die in der universalen Fähigkeitenliste verankerte Grundnorm vom gleichen Respekt der individuellen Gewissensfreiheit. Ziel dieser Norm ist es, zu gewähren, dass Menschen gemäß verschiedener religiöser ebenso wie nicht-religiöser Vorstellungen vom Guten leben können. Im Folgenden werde ich erörtern, ob dieses Ziel erreicht werden kann, wenn der Fokus auf individueller Gewissensfreiheit liegt, insbesondere, ob man darin einen plausiblen *universalen* Ausgangspunkt sehen kann.

Dafür werde ich als erstes auf zentrale Schwierigkeiten, die das Konzept von Religion birgt, eingehen und Nussbaums Fokus auf Gewissensfreiheit dazu zunächst allgemein ins Verhältnis setzen (5.1.1). Genauer widme ich mich dann zum einen der Frage, ob Nussbaum sich konsequent weitergehender Bestimmungen über das Wesen von Religion enthält oder doch implizite Annahmen dazu macht. Dies werde ich exemplarisch anhand einer Kritik von Charles Taylor diskutieren, der ihre Aussagen zu Transzendenz als abwertend gegenüber Religion einschätzt (5.1.2). Zum anderen werde ich den Einwand aufgreifen, dass der Fokus auf das Individuum und seine freie Entscheidung gerade in Bezug auf religiöse Lebensmodelle nicht plausibel ist. Er führt nämlich zu der zentralen Frage, ob Nussbaums Konzept der individuellen Gewissensfreiheit inklusiv ist und letztlich als universal betrachtet werden kann (5.1.3).

5.1.1 Die Konstruktion von ‚Religion‘ und Nussbaums Fokus auf individuelle Gewissensfreiheit

In der Universalismus- und Säkularismusdebatte ist auf verschiedene Schwierigkeiten säkular-liberaler Religionskonzepte aufmerksam gemacht worden. Eine wesentliche Kritik richtet sich darauf, dass Religion oft undifferenziert als irrationales und Gewalt provozierendes Gegenüber der modernen säkularen Welt dargestellt wird (Jakobsen/Pellegrini 2008a). Solche essenzialisierenden Gegenüberstellungen von säkular und religiös sind José Casanova zufolge problematisch, da sie vor allem dazu dienen, „die modernen, säkularen Europäer von den ‚religiösen Anderen‘ zu unterscheiden, sei es von den religiösen Europäern vor der Moderne, sei es von nichteuropäischen religiösen Menschen unserer Zeit, vor allem den Muslimen.“ (Casanova 2010, 39) Die Polarisierung hat demnach auch eine interkulturelle Dimension, da das Konzept des ‚Säkularen‘ häufig nicht nur in Gegenüberstellung zu ‚Religion‘, sondern insbesondere zu nicht-‚westlicher‘ Religion konstruiert wird. Eine in diesem Sinn ‚säkulare‘ – verstanden als nicht-religiöse und ‚westliche‘ – Grundlage politischen Handelns muss als diskriminierend kritisiert werden. Die Fixierung auf Religion als Sonderfall in politischen Überlegungen ist mehr noch, so Taylor, schon an sich unangemessen, da die eigentliche politische Aufgabe im gerechten Umgang mit der Diversität religiöser *und* nicht-religiöser Anschauungen liege (Taylor 2010). Folglich sollte man, wie etwa Kathleen Sands betont, nicht nur die negativen Zuschreibungen, sondern grundsätzlicher „sowohl die Einzigartigkeit der Privilegien als auch die Einzigartigkeit der Ausschlüsse“ von Religion, wie sie sich in vielen säkular-liberalen Ansätzen finden, in Frage stellen (Sands 2008, 325).²

Darüber hinaus wird ähnlich wie in der interkulturellen Diskussion auf eine unreflektierte partikulare Rückbindung der – säkularen – Normen aufmerksam gemacht. Talal Asad beispielsweise will zeigen, dass das im liberalen Diskurs vorausgesetzte Konzept von Religion keineswegs als universal gelten kann, sondern dass jede Religionsdefinition das „historische Ergebnis diskursiver Prozesse“ darstellt (Asad 1993, 29). Notwendig erscheint folglich ein „kritisches, historisiertes Konzept von Religion“ (Sands 2008, 326), was bedeutet, dass eine kritische Auseinandersetzung mit der partikularen Rückbindung der damit verbundenen Annahmen geführt werden muss. Judith Butler plädiert ebenfalls dafür, dass jeder Rekurs auf Religion die Genealogie seiner Annahmen kritisch einbeziehen sollte (Butler 2011, 72). Daraus folgt schließlich weiter, dass Aus-

2 Wie in der Einleitung angesprochen übersetze ich englischsprachige Zitate immer dann, wenn ich sie in eigene Sätze integriere. Vgl. Kap. 1.

sagen über die säkulare Grundlage eines Staates nicht ohne Weiteres verallgemeinert werden dürfen, da sie wie das Religionskonzept, auf welches sie sich beziehen, in ihrer Entstehung an partikuläre Kontexte rückgebunden sind (nahelegend ist es dann, über kontextuell je verschiedene „Säkularismen“ nachzudenken, siehe z.B. die unterschiedlichen Annäherungen in Jakobsen/Pellegrini 2008).

Eine Reihe feministischer Ansätze fordert in ähnlicher Weise eine kritische Reflexion von ‚Religion‘. Dabei ist interessant, dass sie, wie es scheint, Überlegungen zur Kritik an Konstruktionen von Geschlecht auf die Konstruktion von Religion übertragen. Formuliert wird solche Kritik sowohl von Philosophinnen (z.B. Reilly 2011) als auch von Theologinnen (z.B. Beattie 2005), die eine Deonstruktion beider Konzepte anstreben und damit mehr oder weniger ausdrücklich auf eine Parallele der Diskurse zu Geschlecht und Religion bzw. Säkularismus und deren Problematik hinweisen.

Nussbaums Überlegungen zu Religion und Gewissen erscheinen angesichts dieser Debatten zunächst sinnvoll. So kritisiert sie homogenisierende Annahmen zu vermeintlich gewalttätiger Religion, plädiert für die Anerkennung intra- und interreligiöser Vielfalt und enthält sich nicht zuletzt selbst einer Definition von Religion, weil Definitionen in der Regel exklusiv in Bezug auf bestimmte religiöse Traditionen seien (Kap. 4.1). Zudem geht es ihr gerade nicht um einen Sonderfall ‚Religion‘, sondern um den gleichen Respekt von religiösen und nicht-religiösen Vorstellungen vom Guten (und ebenso um die gleiche Kritik, wo diese notwendig ist). Eben deswegen legt sie den Fokus nicht ausschließlich auf Religion, sondern auf ‚Gewissen‘, da ihr dies inklusiv mit Blick auf verschiedene religiöse und nicht-religiöse umfassende Lehren zu sein scheint (Kap. 4.1). (Dass Religion in ihren religionspolitischen Prinzipien dennoch eine gewisse Sonderrolle zukommt – was vor allem im Kontext der Ausgleichsregelungen zum Tragen kommt –, ist als pragmatisches Zugeständnis sowohl im Sinne des Anknüpfens an bestehende Traditionen als auch mit Blick auf die praktische Umsetzung zu verstehen: vgl. Kap. 4.4.)

Allerdings fällt auf, dass sich Nussbaum nicht explizit auf die skizzierte Debatte bezieht und keine tiefere kritische Auseinandersetzung mit dem Konzept von Religion als solchem führt. Es scheint daher notwendig, noch stärker im Detail zu prüfen, ob ihr Vorschlag den angesprochenen Schwierigkeiten gerecht wird. Angesichts der kritischen Diskussion zu Geschlecht und interkultureller Plausibilität drängt sich insbesondere die Frage auf, ob sie die auch hier angesprochene Problematik der partikularen Rückbindung ernst nimmt (vgl. Kap. 3).

5.1.2 Transzendenz und Religion bei Nussbaum

Genauer betrachtet werden soll als erstes Nussbaums Behauptung, ihr Konzept enthalte keine weitergehenden Annahmen über Religion, insbesondere keine diskriminierenden. Zweifel daran weckt beispielsweise eine Kritik von Taylor an ihrer Auseinandersetzung mit Transzendenz. Damit verfolge sie, so sein Urteil, eine säkularistische Argumentation und nehme eben doch eine – negative – Bestimmung von Religion vor. Diese Kritik möchte ich im Folgenden exemplarisch ausführlicher diskutieren, nicht zuletzt, weil gerade Transzendenz von vielen als ein Charakteristikum von Religion betrachtet wird und es daher besonders nahe liegt, auch zu überlegen, wie Nussbaum sich dazu verhält.

Transzendenz kommt in Nussbaums genuin religionspolitischen Überlegungen nur am Rande vor und hat daher in der bisherigen Darstellung keine bedeutende Rolle gespielt. Erwähnung findet sie dort lediglich im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Religionspezifika. So spricht Nussbaum etwa in WHD an, dass „Loyalität gegenüber einer transzendenten Quelle von Autorität“ gerade *nicht* als Spezifikum von Religion betrachtet werden könne, da dies nicht auf alle Religionen zutreffe (WHD, 207, vgl. Kap. 4.1).

Ausführlicher widmet sie sich der Bedeutung von Transzendenz allerdings in anderen Texten – zu nennen ist vor allem das Kapitel „Transcending Humanity“ in *Love’s Knowledge* (LK) sowie der Artikel *Transcendence and Human Values* (THV), in JLR kommt dies zudem zumindest am Rand vor. Dabei nimmt Nussbaum zum einen an, dass Menschen grundsätzlich eine Neigung zum Streben nach Transzendenz hätten (LK, 365), unterscheidet zum anderen aber verschiedene Arten dessen, die unterschiedlich zu bewerten seien. Moralisch wünschenswert ist ihrer Ansicht nach eine solche Form des Transzendenzstrebens, die darauf zielt, die menschlichen Neigungen zu Faulheit u.ä. zu überwinden und Tugenden wie Mitgefühl und ein Engagement für Gerechtigkeit so gut wie möglich auszubauen. Diese Form bezeichnet sie als *intern*, weil sie sich am innermenschlich Möglichen orientiert und unter Anerkennung der Grenzen des menschlichen Seins das menschliche Leben so gut wie möglich zu verbessern anstrebt (LK, 378f., THV, 447). Dagegen orientiere sich eine andere Form des Transzendenzstrebens am Übermenschlichen, das heißt beispielsweise an Gott bzw. Göttern oder an Engeln. Solches Streben nach *externer* Transzendenz wird von ihr tendenziell als problematisch beurteilt, da damit meist einhergehe, dass die menschlichen Bedürfnisse als weniger wichtig erachtet werden und folglich zu überwinden seien, anstatt dass man sich ihrer annehme. In diesem Sinn führe die externe Transzendenz oft weg von der wichtigen internen Transzendenz (LK, 379f.).

Mit Blick auf diese Argumentation wirft Taylor Nussbaum vor, dass sie sowohl inhaltlich als auch in der Art und Weise ihrer Auseinandersetzung mit Transzendenz in eine polarisierende Polemik ver falle. Problematisch sei vor allem, dass sie externe Transzendenz zu pauschal ablehne und deren positive Aspekte nicht anerkenne (Taylor 2007, 625-634). Da externe Transzendenz aber für viele Religionen wichtig sei, müsse man eine solche Argumentation als diskriminierend gegenüber Religion kritisieren. Taylor ordnet Nussbaum daher insgesamt dem säkularen (bzw. säkularistischen) Humanismus zu.³ Tatsächlich legen einige von Nussbaums Ausführungen die Ablehnung jeder Bezugnahme auf extern Transzendentes nahe, etwa wenn sie schreibt, dass das Sich-Ausrichten auf eine andere Welt oftmals „Schaden mit Blick auf die innerweltliche Moralität angerichtet“ habe (JLR, 33, vgl. LK, 379f). Dies kann zwar für JLR damit relativiert und wohl gerechtfertigt werden, dass es sich dort dezidiert um eine persönliche Überzeugung, das heißt um ihre eigene umfassende Vorstellung vom Guten und nicht um ein politisches Plädoyer handelt. In LK und THV jedoch formuliert sie stärker allgemeine, nicht auf ihre umfassende Vorstellung begrenzte Aussagen. Würden diese Texte eine pauschale Abwertung externer Transzendenz enthalten und diese zudem an Religion koppeln, wäre dies in der Tat problematisch.

Dazu ist nun zunächst einmal darauf hinzuweisen, dass Nussbaum ihre Kritik im Hinblick auf eine spezifische christliche Tradition formuliert und weder Religion allgemein noch die jüdisch-christliche Tradition per se meint. Das zeigt sich vor allem in dem jüngeren Text THV, in dem sie einleitend erneut auf ihre eigene Religion (ein liberales Judentum) als eine nicht an externer Transzendenz orientierte religiöse Lehre verweist (THV, 445). Auch in LK spricht sie bereits an, dass sich ihre Kritik immer nur auf bestimmte religiöse Vorstellungen bezieht – allerdings macht sie das in der Tat nur an einzelnen Stellen. Blickt man auf den Gesamttext von LK, kann man, wenn man möchte, durchaus wie Taylor eine (gewisse) Tendenz in der Argumentationsweise sehen. Dennoch erscheint es unplausibel und vereinfachend, dies zum Vorwurf eines säkularistischen Humanismus zuzuspitzen. Und zwar sowohl wegen ihrer eingestreuten Anmerkungen zur Differenzierung als auch insbesondere deswegen, weil ihre Gesamtposition mit Blick auf Religion durch eine starke Kritik an säkularistischen Positionen und das Bemühen um die Berücksichtigung von Diversität und der positiven Bedeutung von Religion in ihren religionspolitischen Texten gekennzeichnet ist.

3 Taylors Auseinandersetzung mit Nussbaum ist komplexer und auch weitergehend als hier dargestellt (u.a. stellt er auch die Unterscheidung von interner und externer Transzendenz in Frage). Ich beschränke mich im Sinne meiner Fragestellung aber auf den skizzierten Punkt.

Was man Nussbaum in jedem Fall sicher nicht unterstellen kann, ist, dass sie externe Transzendenz als Charakteristikum von Religion festlegt, eben weil sie ausdrücklich darauf verweist, dass es Religionen gibt, für die das nicht zutrifft. In THV wird weiterhin deutlich, dass es ihr nicht um eine prinzipielle Problematisierung externer Transzendenz geht und auch nicht darum, zu leugnen, dass sie für manche Menschen eine hilfreiche Orientierung bietet. Nussbaums Anliegen ist vielmehr umgekehrt zu zeigen, dass für Moral kein extern-transzendenter Bezug notwendig ist, mithin, dass Moral nicht exklusiv an (eine) bestimmte religiöse umfassende Lehre(n) gebunden ist. Damit wendet sie sich gegen entsprechende Behauptungen und Suggestionen, die die Bedeutung externer Transzendenz herausstellen und damit das Streben nach externer Transzendenz zur Voraussetzung von Moral machen (THV, 445). Dass sie externe Transzendenz nicht generell als problematisch erachtet, zeigt sich klarer noch in einem anderen Text: In RE betont sie nämlich, dass sie keinesfalls nahelegen will, „dass es für religiöse Gläubige besser wäre, ihren Glauben an transzendente Wertquellen aufzugeben“ (RE, 177). Mehr noch erkennt sie ausdrücklich an, dass die Vorstellung eines Lebens nach dem Tod manche Menschen zu interner Transzendenz motivieren könne (ebd.). Ihre Kritik am Streben nach externer Transzendenz ist demnach daran gebunden, ob dadurch internes Transzendenzstreben vernachlässigt wird (was, so ihre Forderung, nicht sein darf), und sie richtet sich nur auf jene extern-transzendenten Bestrebungen, die zu einer solchen Vernachlässigung führen. Diese differenziertere Einschätzung kann man, zumindest in einer wohlwollenden Lesart, für ihre Gesamtposition generalisieren, auch wenn es wie angesprochen Anhaltspunkte für eine kritische Lesart gibt, vor allem, wenn wie bei Taylor THV und RE nicht einbezogen werden.⁴

Es kann abschließend festgehalten werden, dass Transzendenz von Nussbaum nicht, weder explizit noch implizit, als negatives Charakteristikum von Religion behandelt wird. Erstens ist die von ihr als moralisch wichtig erachtete *interne* Transzendenz nicht an Religion gebunden (sowohl, weil sie bei einigen Religionen nachgeordnet wird, als auch weil sie in nicht-religiösen Lehren eine Rolle spielt). Zweitens betrachtet sie auch *externe* Transzendenz nicht als charakteristisch für Religion. Zwar komme sie *nur* in Religionen vor, aber sie sei nicht für *alle* Religionen typisch. Schließlich und vor allem lehnt Nussbaum externe Transzendenz nicht per se ab oder negiert ihren Wert für Menschen. Sie aufgrund ihrer Annahmen zu Transzendenz als säkularistisch zu kritisieren, erscheint daher alles in allem verkürzt und letztlich unplausibel.

4 Taylor bezieht sich auf LK und FG sowie über eine Sekundärquelle auf UT.

5.1.3 Sinnsuche und individuelle Gewissensfreiheit als legitimer politischer Bezugspunkt

Der zentrale Bezugspunkt von Nussbaums religionspolitischen Überlegungen ist das Gewissen, genauer die individuelle Gewissensfreiheit. Da von verschiedenen Seiten Zweifel geäußert werden, ob mit dieser Fokussierung die unterschiedlichen Vorstellungen vom Guten gleichermaßen berücksichtigt werden können, soll nun im zweiten Diskussionsschritt überlegt werden, ob das Konzept der Gewissensfreiheit tatsächlich eine plausible Grundlage religionspolitischen Handelns ist. Dagegen spricht Kritikerinnen und Kritikern zufolge, dass mit der Fokussierung auf individuelle Sinnsuche und Wahlfreiheit einem Aspekt Wichtigkeit verliehen wird, der für Religion gerade keine zentrale Rolle spielt bzw. nur einer ganz bestimmten, kulturell, das heißt im Wesentlichen ‚westlich‘ geprägten Vorstellung von Religion entspricht.

So sehen einige im säkular-liberalen Modell der Gewissensfreiheit die für Religion wichtigen Aspekte von Erfahrung und Gemeinschaft durch den Fokus auf die individuelle Suche nach Sinn (bzw. den individuellen Glauben) zurückgedrängt (vgl. Mahmood 2010⁵). Kritisiert wird zudem, dass Wahlfreiheit der falsche Bezugspunkt sei, weil „Glaube nicht durch den Willen bestimmt wird“ (Sandel 1998, 86).⁶ Herman De Dijn bezieht eine solche Kritik dezidiert auf Nussbaum und wendet gegen ihren Ansatz ein, dass es in Religionen nicht vor allem um *Sinnsuche* gehe, wie sie es nahelege, sondern um *Sinnerfahrung* (De Dijn 2008, 473).

„It is doubtful whether religion can or should be accurately described as a *search* for meaning. Is religion not rather a specific way of life, in which people simply *do* things [...] in which meaning is lived via certain texts, stories, symbols, ceremonies and forms of communal living and practices involving these elements.“ (Ebd., 474)

-
- 5 Saba Mahmood bezieht sich wiederum auf Talal Asads Kritik an einer Privilegierung von individuellem Glauben gegenüber religiösen Praktiken (Mahmood 2010, 283).
 - 6 Hingewiesen sei an dieser Stelle auf die Ähnlichkeit zu der Debatte um Kommunitarismus und Liberalismus – es ist ein klassischer kommunitarischer Vorwurf gegen liberale Ansätze, dass sie zu stark auf individuelle Freiheit und Autonomie fixiert seien und die Bedeutung der Einbettung in Gemeinschaften und Traditionen vernachlässigten (vgl. Kap. 2 FN 88). Tatsächlich ist Michael Sandel ein Vertreter des Kommunitarismus.

Entscheidender als die individuelle Suche, so also der Vorwurf, sei das gemeinsame religiöse Handeln und Leben, welches in sich Sinn gebe – die Dimension der Zugehörigkeit zu einer Gruppe und die Anerkennung durch dieselbe spiele somit eine wichtigere Rolle als von ihr angenommen (ebd., 475f.). Nussbaum setze mit der Sinnsuche ein zu enges Verständnis von Glauben (ebd., 474) und mit ihrer Gewissenskonzeption ein zu stark an Autonomie und Rationalität orientiertes Menschenbild voraus (ebd., 483f.).

Diese Kritik kann zunächst einmal relativiert werden. Sinnsuche darf bei Nussbaum nicht als *das* Spezifikum von Religion missverstanden werden, wie De Dijn anzunehmen scheint (Kap. 4.1.1).⁷ Sofern der Vorwurf darauf zielt, Religion würde falsch definiert, geht er also ins Leere. Zudem behauptet Nussbaum auch nicht, dass Sinnsuche bei Religionen oder für die einzelnen Religiösen im Zentrum stehe. In WHD werden explizit weitere Aspekte benannt, die für viele Menschen im Zusammenhang mit Religion wichtig sind, unter anderem die Fähigkeiten zum Gebrauch der Sinne, von Vorstellungskraft (und Denkvermögen) sowie die Verbundenheit mit anderen Menschen (Kap. 4.1.1). Dies erweitert die Spannbreite relevanter Zuschreibungen zu Religion genau um die von De Dijn u.a. eingeforderten Aspekte Gemeinschaft und Erfahrung. Dennoch, der Schwerpunkt für das politische Handeln liegt auf individueller Gewissensfreiheit. Besonders deutlich wird das in De Dijns Referenztext LC, wo die anderen Aspekte zwar erahnt werden können (beispielsweise wenn Nussbaum anspricht, dass für indigene Religionen Gemeinschaft, Natur und Land von wesentlicher Bedeutung seien: LC, 148), sie spielen jedoch insgesamt kaum eine Rolle. Es ist daher durchaus naheliegend, zu fragen, wie berechtigt eine solche Gewichtung zu Gunsten individueller Wahlfreiheit ist und ob sie nicht vor allem einem bestimmten liberalen Lebensmodell entspricht, das von vielen anderen umfassenden Lehren so nicht geteilt wird.

Hierzu sollte man Nussbaums allgemeines Verständnis von Freiheit wieder in den Blick nehmen: Danach geht es darum, jedem und jeder nicht nur negative Freiheit zu gewähren, sondern tatsächlich zu *ermöglichen*, ein Leben zu führen, welches er oder sie für gut erachtet (Kap. 2.4). In Bezug auf Religion gehört dazu nun ausdrücklich, nicht nur *formal* die freie Entscheidung zu gewähren, sondern tatsächlich zu *ermöglichen*, ein Leben gemäß dieser Entscheidung führen zu können. Das aber bedeutet wiederum, eine religiöse Lebensführung (*conduct*) bzw. religiöse Praktiken zu ermöglichen (LC, 124). Deutlich wird dies an der

7 Umgekehrt ließe sich gegen De Dijn einwenden, dass er die Problematik der Bestimmung von Religion nicht bedenkt, wenn er selbst substanzielle Annahmen zu Religion macht.

Forderung, bei Personen religiöse Symbole im öffentlichen Raum zu respektieren (sozusagen als Ausdruck ihrer religiösen Praxis, Kap. 4.4.1) sowie an der zentralen Rolle von Ausgleichsregelungen, die über den Orientierungspunkt der Gewissensfreiheit religiöse Praktiken schützen (Kap. 4.4.2). Zu erinnern ist weiter daran, dass es Nussbaum nicht um Entscheidungsfreiheit in einem umfassenden Verständnis von Autonomie geht. Gefordert sei gerade auch der Respekt für Lebensentwürfe, bei denen Menschen sich unter Einschränkung ihrer Autonomie einer religiösen Autorität unterordnen (zumindest sofern dies der Grundbefähigung nicht widerspricht: Kap. 2.5.2). Darin kommt ebenfalls ihre Anerkennung der Bedeutung religiöser Gemeinschaft und Tradition – für die Einzelnen! – zum Ausdruck. Ausschlaggebend scheint weniger die argumentativ elaborierte, frei begründete Entscheidung zu sein, sondern dass jeder und jede erkennbar in der Lage (das heißt: dazu grundlegend befähigt) wäre, das Lebensmodell zu ändern, wenn er oder sie das möchte. (Diese Idee und auch die Schwierigkeit solche Entscheidungsfreiheit zu beurteilen, wird im Kontext der Frauenrechtsfrage anschaulich werden, wo Nussbaum für die Möglichkeit des Burkatragens plädiert, ohne dafür eine argumentative Verteidigung jeder Einzelnen zu fordern: Kap. 6).

Die Orientierung an individueller Gewissensfreiheit stellt also vor allem ein politisches Instrument dar, welches zum Ziel hat, dass Religion in ihrem vielfältigen Wert für Menschen respektiert wird. Der Vorwurf eines verengten Verständnisses von Religion und vom Menschen kann vor dem Hintergrund dieser Überlegungen dahingehend abgeschwächt werden, dass der Fokus auf Individuen legitim erscheint, sofern Gemeinschaftsaspekte dabei so weit wie möglich einbezogen werden (vgl. Kap. 3.2) – was im Zusammenhang von Religion zumindest teilweise geschieht (etwa wenn Nussbaum in LC betont, dass Individuen auch Vorstellungen vom Guten ermöglicht werden sollen, die gruppenorientiert sind: LC, 169). Es wäre sicher hilfreich, wenn (gerade in LC) noch deutlicher würde, dass und wie über Gewissensfreiheit gemeinschaftsorientierte Vorstellungen nicht abgewertet, sondern ermöglicht werden sollen. Alles in allem erscheint ihr Vorgehen, individuelle Gewissensfreiheit ins Zentrum zu stellen, für politisches Handeln jedoch durchaus gerechtfertigt.

Nicht zuletzt mit Blick auf die bisherige Diskussion zum Individuum (Kap. 3) muss man allerdings fragen, ob eine auf individueller Gewissensfreiheit basierende Norm als freistehend und universal gelten kann oder ob damit doch eine stärkere konzeptionelle Vorentscheidung und Verwurzelung in partikularen Denktraditionen verbunden ist. Christian Polke etwa sieht Nussbaums Konzept des Gewissens stark in der stoischen und der christlichen Tradition verwurzelt (Polke 2010, 275), ihre ganze Theorie der Gewissensfreiheit sei „spezifisch pro-

testantisch“ (ebd., 277, vgl. De Dijn, 2008, 474). Zwar hält er dies nicht für grundsätzlich problematisch für den universalistischen Standpunkt, er kritisiert aber, dass sie die kulturellen Wurzeln nicht genug analysiere. Notwendig sei (gerade im Sinne interkultureller Vermittlung) eine stärkere Reflexion der „weltanschauliche[n] Positionalität ihrer eigenen Hintergrundtheorie“ (Polke 2010, 275).

Auch hier ist zunächst zu Gunsten von Nussbaum darauf hinzuweisen, dass sie die kulturelle Verwurzelung der Idee vom Gewissen und der Gewissensfreiheit nicht völlig ignoriert. So führt sie selbst an, dass historisch eine besondere Verbindung zum Protestantismus besteht, plädiert aber dafür, die weiter reichende Idee hinter der partikular rückgebundenen Konzeption zu erkennen, die sich in verschiedenen Kontexten unterschiedlich ausgedeutet wiederfinde: „[This] conception of conscience taps into intuitive ideas of the person that are very widespread, that are defensible independently of Protestantism, and that turn up, in different forms, in many religions and traditions.“ (LC, 58) In der Tat wird die These, dass die Idee des Gewissens auch interkulturell in verschiedenen umfassenden Lehren zu finden ist, durch eine Reihe von interkulturellen und interreligiösen Untersuchungen gestützt. So erörtert beispielsweise Tarek Badawia, dass und wie Gewissen (und auch eine Art Gewissensfreiheit) im Islam vorkommt (Badawia 2016) und Franz Wimmer findet das Konzept des Gewissens auch im Konfuzianismus wieder (Wimmer 2004). Ohne darauf im Detail eingehen zu wollen, kann man sicher festhalten, dass die Unterstellung einer ausschließlichen Rückbindung an eine protestantische Lehre eine Engführung in der Kritik wäre. Trotzdem drängt sich angesichts der kontroversen Diskussion mit Blick auf individuelle Gewissensfreiheit die Annahme auf, dass man, wenn nicht von einer Rückbindung ausschließlich an eine einzelne kulturelle oder religiöse Vorstellung, so doch von einer an bestimmte Denktraditionen ausgehen muss – aus der Sicht vieler Weltanschauungen ist es eben nicht evident, individuelle Gewissensfreiheit als maßgeblichen Bezugspunkt für politisches Handeln zu betrachten (vgl. auch die verschiedenen Perspektiven in Hoose 1999). Dass Nussbaum dies nicht genügend berücksichtigt, zeigt, dass sie den eingangs umrissenen Schwierigkeiten des Konzepts von Religion nur teilweise gerecht wird (Kap. 5.1.1). Das Problem der partikularen Rückbindung, das sich in den Vorwürfen gegenüber einer liberal-säkularen Konzeption von Religion ausdrückt, wird in gewisser Weise lediglich verlagert und im Konzept von Gewissensfreiheit reproduziert.

Mit Blick auf die Diskussion zu Universalität drängt sich hier erneut die Frage auf, ob man wie Nussbaum von freistehend-universalen Normen ausgehen kann, ob man also konkret den gleichen Respekt der individuellen Gewissensfreiheit als eine freistehend-universale Norm voraussetzen darf – oder ob dies aufgrund der Schwierigkeiten, die sich aus manchen umfassenden Vorstellungen

für die Anerkennung von Gewissensfreiheit ergeben, nicht vielmehr unplausibel erscheint. In diesem Sinn verweisen auch die Überlegungen zu Gewissensfreiheit darauf, dass Nussbaums Annahmen zu Neutralität und Universalität problematisch sind. Auch hier, so könnte man weiter überlegen, wäre es sinnvoller, den Anspruch von Neutralität im Sinne der freistehenden Konzeption aufzugeben, sich stattdessen an Neutralität als einem Ideal zu orientieren und Universalität offener zu konzipieren. Der gleiche Respekt der individuellen Gewissensfreiheit wäre dann zu verstehen als eine Norm, die zwar mit guten Gründen zur universalen Grundlage politischen Handelns gemacht werden kann und sollte, die aber in ihren Voraussetzungen nicht frei von einer partikularen Rückbindung ist (und dies auch nicht beansprucht) und die nicht zuletzt deswegen nur einen Vorschlag darstellt, der ständig zur Diskussion steht und (in einem stärkeren Maß als bei Nussbaum) hinterfragbar bleibt (vgl. Kap. 3.3). So verstanden würde der gleiche Respekt der Gewissensfreiheit als universale Grundnorm und als Ausgangspunkt für weitere religionspolitische Überlegungen erheblich an Plausibilität gewinnen.

Fazit

Nussbaums Bemühen, eine Bestimmung des typisch Religiösen zu vermeiden, ist angesichts der häufig exklusivistischen Bestimmungen von Religion plausibel. Die exemplarische Diskussion ihrer Annahmen zu Transzendenz (als einem Aspekt, der von vielen als Charakteristikum von Religion betrachtet wird) hat gezeigt, dass ihr das zumindest diesbezüglich gelingt. Transzendenz wird von ihr in der Tat nicht zum Spezifikum von Religion erhoben. Und auch der Vorwurf, in ihren Überlegungen zu (vor allem ‚externer‘) Transzendenz zeige sich eine säkularistische Grundhaltung, kann im Wesentlichen als unplausibel zurückgewiesen werden.

Ihr alternativer Vorschlag, individuelle Gewissensfreiheit zum zentralen Bezugspunkt politischer Überlegungen zu machen, erweist sich alles in allem als überzeugend, er scheint politisches Handeln in Bezug auf Religion (sowie Vorstellungen vom Guten im Allgemeinen) sinnvoll zu ermöglichen. Allerdings habe ich kritisiert, dass es, ähnlich wie bei anderen Annahmen in Nussbaums Ansatz (vgl. Kap. 3), nicht plausibel ist, den gleichen Respekt individueller Gewissensfreiheit wie von ihr beansprucht als freistehend-universale Norm zu verstehen, da auch hier eine partikulare Rückbindung an bestimmte umfassende Lehren naheliegt. Im Folgenden werde ich die Annahme des Freistehens bzw. der weltanschaulichen Neutralität im Zusammenhang der religionspolitischen Annahmen zu Trennung und Neutralität noch einmal aufgreifen.

5.2 SCHWIERIGKEITEN DER PRINZIPIEN VON TRENNUNG UND NEUTRALITÄT

Ein zentraler Gegenstand der Säkularismusdebatte sind die von säkularen und säkularistischen Theorien eingeforderten Prinzipien der Neutralität und der Trennung von Religion und Staat bzw. der weitergehenden Trennung von Religion und dem gesamten öffentlichen Leben. Auch Nussbaum setzt sich intensiv mit der Bedeutung dieser Prinzipien auseinander. Dabei bezieht sie einerseits eine sehr kritische Position zu bestimmten Verständnissen von Neutralität und Trennung (Kap. 4.4), andererseits spielen beide auf der begründungstheoretischen Ebene bei ihr selbst eine wesentliche Rolle. Im Folgenden werde ich nun erörtern, wie überzeugend diese gewissermaßen ‚doppelte‘ Positionierung ist.

Am Beginn der Diskussion soll auch hier zunächst eine etwas ausführlichere Skizze der Kritik stehen, die an diesen Prinzipien vorgebracht wird (5.2.1). Ausgehend davon werde ich anhand der in der Säkularismusdebatte prominent verhandelten Kontroverse um Kriterien für den öffentlichen Diskurs genauer darauf eingehen, welche religionspolitischen Schwierigkeiten vor allem das Prinzip der Trennung beinhaltet und inwiefern diese Nussbaums Konzeption betreffen (5.2.2). Im Anschluss daran werde ich die Idee der freistehenden, weltanschaulich neutralen politischen Konzeption in den Blick nehmen, die im Zusammenhang der Säkularismusdebatte – ähnlich wie in Bezug auf Geschlecht und Kultur (vgl. Kap. 3.2) – ein zentraler Aspekt der Diskussion ist (5.2.3).

5.2.1 Kritik der Prinzipien von Trennung und Neutralität und ihre ambivalente Rolle bei Nussbaum

Ein zentraler Gegenstand der Säkularismusdebatte ist die Frage nach Möglichkeit und Sinn eines politischen Prinzips der Trennung von umfassenden Vorstellungen des Guten einerseits und davon unabhängig begründbaren, säkularen bzw. ‚neutralen‘ politischen Grundnormen andererseits. Kritisiert werden dabei zuallererst säkularistische Verständnisse von strikter Trennung und absoluter Neutralität, die eine religionsfreie öffentliche Sphäre fordern. Diese erheben, so argumentieren etwa Jocelyn Maclure und Charles Taylor, mit den Prinzipien von Neutralität und Trennung Mittel zu Zielen, was problematisch sei, da so mitunter eine Einschränkung der eigentlichen Ziele, das heißt des gleichen Respekts der Bürger und Bürgerinnen und der freien Religionsausübung, gerechtfertigt werde (Maclure/Taylor 2011, 28f., vgl. ähnlich Bader 1999, 607f.). Auch säkular-liberale Ansätze grenzen sich zunehmend von solchen Positionen ab (exemplarisch häufig gegen den französischen Laizismus) und betonen demgegenüber den

positiven Wert von Religion (Habermas 2005, sowie in spezifischer Kritik an Frankreich: Habermas 2006, 6).

Viele Säkularismuskritiker und -kritikerinnen problematisieren darüber hinaus aber ebenso säkular-liberale Ansätze. Ins Blickfeld geraten insbesondere die Rawlssche Annahme einer freistehenden Konzeption, der alle vernünftigen Personen zustimmen können, sowie das Habermassche Diskursmodell und dessen Idee einer öffentlichen Sphäre, die am Maßstab einer säkularen Vernunft orientiert ist. Unabhängig von den vielen Unterschieden in der Konkretion ihrer Theorien setzten beide eine nicht-religiöse säkulare Vernunft voraus, der sie eine Vorrangstellung gegenüber religiösen Vorstellungen zuschreiben (Taylor 2010).⁸ Dadurch würden, so der Vorwurf, nicht-religiöse Lehren gegenüber religiösen konzeptionell bevorzugt, was sich etwa darin manifestiere, dass nur von Religiösen (oder zumindest in größerem Maß von ihnen) verlangt wird, für die Beteiligung am öffentlichen Diskurs ihre umfassenden Vorstellungen zu übersetzen bzw. mit zusätzlichen – öffentlichen – Gründen zu ergänzen (siehe dazu ausführlich den folgenden Abschnitt). Weiterhin könnten solche und ähnliche Benachteiligungen letztlich dazu führen, dass sich religiöser Fundamentalismus in einer Gegenreaktion verstärkt: Eben weil und wenn sich Religiöse von liberalen Modellen benachteiligt sehen, wenden sie sich umso mehr gegen sie (Bader 2003, 268, Bhargava 2011, 100).

Diese Überlegungen wecken schließlich auch Zweifel an der weltanschaulichen Neutralität säkular-liberaler Normen und führen zu der grundsätzlichen Frage, ob es überhaupt eine von umfassenden Vorstellungen losgelöste (bzw. ‚getrennte‘) vernünftige moralische Begründung politischer Normen geben kann. Dagegen argumentiert beispielsweise Chantal Mouffe aus einer postmodernen Perspektive, dass umfassende Lehren wie Religionen nicht aus dem politischen Bereich ausgeschlossen werden können (Mouffe 2006); aus einer pragmatistischen Perspektive macht Hans Joas darauf aufmerksam, dass man sich hier auf Werte stützen muss, die an partikulare Erfahrungen gebunden sind (Joas 1997, 2011); und von Seiten des Kommunitarismus wird grundsätzlich eingewandt, dass „es sich auch beim liberalen Ideal politischer Legitimität um eine bloß par-

8 Es ist zu bedenken, dass Rawls die Rede von der säkularen Vernunft vermeidet, da er diese selbst als mit der Konnotation von ‚nicht-religiös‘ verbunden einstuft (Rawls 2005, 452). Die öffentliche Vernunft solle aber nicht nur als von religiösen, sondern von allen umfassenden Lehren unterschieden verstanden werden. Dennoch trifft ihn ebenso die Kritik, da er für das Vernünftigsein (*reasonableness*) zumindest auch bestimmte theoretische Kriterien anlegt, die viele religiöse Lehren ausschließen (siehe Nussbaums diesbezügliche Kritik in Kap. 2.5.1).

tikulare normative Vorstellung handele“ (Schmidt 2008, 88). Davon ausgehend und darüber hinaus wird weiterhin der Vorwurf formuliert, dass jede Behauptung von Neutralität für eine politische Konzeption ihre tatsächlichen partikularen Wurzeln verschleiert und damit einhergeht, implizite Diskriminierungen gegenüber anderen Vorstellungen vom Guten nicht kritisch zu reflektieren (vgl. z.B. Bader 1999).

Die Skizze macht deutlich, dass eine Reihe von ernstzunehmenden Schwierigkeiten in Bezug auf die Prinzipien von Neutralität und Trennung bestehen und sie zeigt zugleich, dass religionspolitische und begründungstheoretische Aspekte eng miteinander verwoben sind. Nicht zuletzt erinnert sie an die Diskussion zur Universalität (v.a. Kap. 3.2), denn die Behauptung neutraler, freistehender Normen erscheint sowohl mit Blick auf Religion als auch in Bezug auf Geschlecht und Kultur äußerst diskussionswürdig – aus allen drei Perspektiven wird bezweifelt, dass Normen ohne die partikulare Rückbindung an Vorstellungen vom Guten möglich sind.

Nussbaum muss diesbezüglich differenziert eingeschätzt werden. Zum einen problematisiert sie selbst einige der angesprochenen Schwierigkeiten: So kritisiert sie ebenfalls säkularistische Formen von Trennung und Neutralität als Verfehlung der eigentlichen Ziele und plädiert dafür, dass Bürger und Bürgerinnen religiöse Symbole in der Öffentlichkeit tragen können (Kap. 4.4.1, siehe Kap. 4.3.2 für ihre damit verknüpfte Kritik am französischen Laizismus, der dies verbietet). Positiv hervorzuheben ist weiterhin, dass sie Ausgleichsregelungen einen wichtigen Stellenwert zuschreibt: Diese sollen helfen, ein formalistisches Neutralitätsverständnis zu vermeiden, welches Neutralität um ihrer selbst willen verfolgt. Bei ihr wird stattdessen die Idee des gleichen Respekts im Sinn substanzieller Gleichheit und umfangreicher Freiheit als Ziel gesehen (Kap. 4.4.2). Zu erinnern ist zudem daran, dass es ihr weitergehend um eine Kritik an Positionen geht, die fremde (religiöse) Vorstellungen zur Bedrohung stilisieren (Kap. 4.3.2).

Zum anderen ist Nussbaums Ansatz insgesamt als säkular-liberal einzuschätzen und orientiert sich stark am Rawlsschen politischen Liberalismus, was nicht zuletzt impliziert, dass sie die Idee einer von umfassenden Vorstellungen vom Guten ‚getrennten‘ und daher ‚neutralen‘ politischen Konzeption verteidigt. Sie teilt daher eine Reihe weitergehender Einwände der Säkularismusdebatte nicht. Das wirft nun die im Folgenden genauer zu verfolgende Frage auf, inwiefern sie die darin angesprochenen Schwierigkeiten umgehen kann oder ob diese (bzw. welche) im Gegenteil ihren Ansatz betreffen und ihn unplausibel machen.

5.2.2 Die Diskussion um Kriterien für den öffentlichen Diskurs

Die Kritik säkular-liberaler Ansätze wird in der Diskussion über Kriterien für den öffentlichen Diskurs besonders deutlich. Die zentrale Frage lautet, ob es notwendig ist, umfassende (vornehmlich religiöse) Überzeugungen für den öffentlichen Diskurs zu übersetzen bzw. ob eine öffentliche oder säkulare Sprache eine geeignete Norm darstellt und bei wem die Übersetzungslast zu sehen ist (vgl. z.B. Schmidt 2010). Angesichts der Prominenz dieser Diskussion in der Säkularismusdebatte und da hier wesentliche Diskussionspunkte greifbar werden, scheint es sinnvoll, sich von dieser Seite der Frage zu nähern, wie überzeugend Nussbaums säkular-liberale Annahmen sind. Und wenngleich sie sich selbst nicht ausführlich damit auseinandersetzt (vgl. die kritische Anmerkung in Kap. 3.1.3, dass sie Überlegungen zum Diskurs vernachlässigt), gibt es doch eine Reihe von Anhaltspunkten, die eine Einschätzung ermöglichen.

Den Ausgangspunkt der Diskussion um Kriterien für den öffentlichen Diskurs bildet die von säkular-liberalen Theorien vertretene Idee, Beiträge zum öffentlichen Diskurs müssten sich an einer säkularen (z.B. Robert Audi) oder öffentlichen (z.B. John Rawls) Vernunft orientieren.⁹ Einige, etwa Audi, meinen, dass im öffentlichen Diskurs nur säkulare Gründe vorgetragen werden dürfen, die unabhängig von den religiösen Motiven gelten, und dass religiöse Bürgerinnen und Bürger mehr noch dafür auch säkulare Motivationen angeben müssen (Audi 1997). Weniger anspruchsvoll als Audi ist Rawls, der durchaus zugesteht, dass weltanschauliche Ansichten in den öffentlichen Diskurs eingeführt werden dürfen. Dennoch fordert auch er zusätzliche Gründe zu nennen, die der öffentlichen Vernunft entsprechen (Rawls 2005, 462).¹⁰

Gegen diese Forderung, im öffentlichen Diskurs umfassende Überzeugungen in säkulare bzw. öffentliche Gründe zu übersetzen oder zumindest zusätzliche öffentliche Gründe anzuführen, wurde eingewandt, dass sie Religiöse einseitig belaste und daher diskriminierend sei, weil sie ausschließlich (oder zumindest vorrangig) Anforderungen an Religiöse stelle (Bader 1999, Taylor 2010, Wolterstorff 1997). Jürgen Habermas, der als säkular-liberaler Theoretiker selbst die Idee einer säkularen Sprache vertritt, hat dies (vor allem in späteren Texten) ebenfalls kritisiert. Er fordert demgegenüber, dass sich Säkulare am Übersetzungsprozess der religiösen Annahmen in die öffentliche Sprache beteiligen

9 Rawls spricht ausdrücklich nicht von säkularer Vernunft, siehe Kap. 5 FN 8.

10 In der Literatur wird dies unter dem Stichwort des *Proviso* (Bedingung bzw. Vorbehalt) diskutiert.

müssten, wodurch sich diese Asymmetrie der Anforderungen vermeiden lasse (Habermas 2005, 146). Allerdings reproduziert er die Problematik von Polarisierung und Asymmetrie, wenn er annimmt, dass nur religiöse Argumente übersetzt werden müssten, da dies nahelegt, dass die säkulare Sphäre und deren Sprache ‚nicht-religiös‘ sind. (Tatsächlich fängt Rawls diese Problematik der Bipolarität auf der Ebene der Konstruktion des Konflikts sogar besser auf, insofern er ausgehend von seiner Idee der freistehenden Konzeption religiöse und nicht-religiöse Vorstellungen gleichermaßen als umfassend und als für die öffentliche Sphäre übersetzungswürdig betrachtet. Vgl. zu dieser Einschätzung Bader 1999, 618 sowie Wolterstorff 1997, 171.)

Letztlich besteht bei Rawls und Habermas dasselbe Problem, nämlich dass sie als Norm für den öffentlichen Diskurs eine Idee von Vernunft voraussetzen, die, sei sie öffentlich (Rawls) oder säkular (Habermas) konzipiert, dezidiert nicht-religiös ist (vgl. Taylor 2010, 24). Eine solche Norm – selbst wenn sie wie bei Rawls prinzipiell auch auf Nicht-Religiöse bezogen wird und wenn wie bei Habermas alle in die Übersetzung eingebunden werden – ist vor allem für Religiöse (genauer: für nicht-liberale Religiöse) eine Herausforderung und belastet sie deutlich stärker als andere. Rajeev Bhargava kritisiert in diesem Sinn: „[L]iberal secularism relies excessively on a rationalist conception of reason that imposes unfair limits on the manner in which issues are to be brought into the public domain.“ (Bhargava 2011, 101). Überlegt werden muss dann, welche Kriterien stattdessen angelegt werden können und müssen. Nicht sinnvoll scheint es aber, eine bestimmte nicht-religiöse Sprache zur Norm zu machen und zu fordern, dass alle öffentlich vorgetragenen Gründe von jeder Referenz auf (religiöse) umfassende Lehren bereinigt werden. Eine säkular-liberale Form des Prinzips der Trennung, die das verlangt, ist nicht plausibel.

Zu überlegen ist nun, wie Nussbaum – als Säkular-Liberale – in diese Debatte einzuordnen ist. Es ist zunächst daran zu erinnern, dass sie sich in jeder Hinsicht gegen eine starke Trennung als religionspolitisches Prinzip abgrenzt. Das heißt nicht nur, dass es Personen im öffentlichen Raum möglich sein sollte, religiöse Symbole zu tragen (Kap. 4.4). Es bedeutet zudem, dass sie die politische Konzeption nicht ‚getrennt‘ von ihren umfassenden Vorstellungen verstehen und begründen müssen, sondern sie (im Sinne des überlappenden Konsenses) als Teil dessen wahrnehmen (LC, 65). (Dezidiert grenzt sie sich diesbezüglich von einem starken Trennungsprinzip ab: „I have argued that this idea of overlap is ultimately more fruitful than the idea of separation, which suggests to religious people that they must give up some ways in which their comprehensive doctrine links

the political with the religious.“ [LC, 68] Man könnte dies beispielsweise auf Audis Forderung nach säkularen Motivationen münzen.)

Zugleich fordert Nussbaum selbst von den Bürgern und Bürgerinnen eine Distanzierung und damit eine gewisse Trennung von den eigenen umfassenden Vorstellungen, wenn sie betont, dass man im öffentlichen Leben die eigenen Wahrheitsansprüche und religiösen Orthodoxien zurückstellen müsse (LC, 65). So solle man im Sinne des gegenseitigen Respekts von ‚privaten‘ Vorstellungen abstrahieren: „[W]hen we debate basic political matters and try to reach agreement on principles we are engaging in genuine reflection, not simply voicing our private views or trying to influence others.“ (PO, 895) In besonderem Maße betrifft das öffentliche Personen, da Äußerungen zu Gunsten bestimmter umfassender Vorstellungen bei ihnen aufgrund ihrer Position auf eine politische Etablierung dieser Vorstellungen schließen ließen – was per se eine Verletzung des gleichen Respekts darstellen würde (Kap. 4.4.1). (Dies wird an ihren Ausführungen dazu, wie die Rede eines US-Präsidenten sein sollte, anschaulich: PO, 902f).¹¹ Eine solche Trennung scheint tatsächlich für den gegenseitigen Respekt notwendig. Und es muss keineswegs so sein, dass Religiöse dabei benachteiligt werden, da nicht-religiöse Lehren (etwa die von Nussbaum oft kritisch zitierten umfassend-liberalen Lehren) ebenfalls hohe Wahrheitsansprüche vertreten. Beschränkt sich die Trennungsforderung darauf, ist sie daher als durchaus sinnvoll und legitim einzuschätzen.

Es ist jedoch zu fragen, *ob* Nussbaum sich darauf beschränkt oder ob sie wie andere säkular-liberale Ansätze doch mehr, nämlich eine an bestimmte (säkulare) Rationalitätskriterien gebundene Norm für den öffentlichen Diskurs voraussetzt. Dagegen, so könnte man überlegen, spricht ihr dezidiert von Rawls unterschiedenes Verständnis von ‚Vernünftigsein‘ (*reasonableness*). So bindet sie die Anerkennung einer umfassenden Überzeugung als ‚vernünftig‘ (im Sinne der Idee, dass nur ‚vernünftige‘ Vorstellungen im überlappenden Konsens zu berücksichtigen sind) ausschließlich an ethische Kriterien, das heißt an den glei-

11 Das ist nicht zuletzt interessant mit Blick auf die Rolle von Staatsbediensteten: Wie erörtert unterscheidet Nussbaum zwischen dem, was als expliziter Ausdruck des Staates zu verstehen ist (wie die Gestaltung öffentlicher Räume, Gesetze, der Lehrinhalt an Schulen u.ä.) und den Gewissensüberzeugungen von Personen. Dementsprechend dürfen auch Staatsbedienstete in der Öffentlichkeit durchaus religiös erkennbar sein, dies wird noch nicht als Etablierung gedeutet (Kap. 4.4.1). Problematisch ist aber, wenn sie ihre Position benutzen, um bestimmte umfassende Lehren als staatlich bevorzugt zu vermitteln. Der Maßstab ist nicht ihr Äußeres, sondern ob sie die politische Konzeption anerkennen.

chen Respekt. Die bei Rawls teilweise angelegte Idee rationalitätsbezogener Kriterien lehnt sie dagegen ab, weil diese einige (gerade auch religiöse) Lehren ausschließe, die berücksichtigt werden sollten (Kap. 2.5.1). Relevant für den Kontext des öffentlichen Diskurses ist vor allem das damit einhergehende Plädoyer, man dürfe nicht behaupten, dass Argumente allgemein bessere Gründe für Überzeugungen seien als Glaubensannahmen: „We will also not say that it is better to offer arguments for your view than to hold it out of faith.“ (PLP, 36) Man könnte daraus schließen, dass Nussbaum rationale Kriterien für eine öffentliche Sprache umgeht. Allerdings geht es bei diesem Plädoyer nur um die Kritik einer Generalisierung – man solle nicht behaupten, dass Argumente generell und für alle Lebenssituationen besser seien, um Probleme zu lösen. Durchaus meint sie aber, dass dort, wo „Bürgerinnen und Bürger mit vielen verschiedenen Ansichten über grundsätzliche Angelegenheiten diskutieren“, eine rationale Argumentation entscheidend sei (PLP, 39). Das legt nahe, dass sie mit Blick auf den öffentlichen Diskurs doch sehr ähnlich wie Rawls voraussetzt, dass, zumindest wenn es um grundlegende Fragen geht, ein Maßstab von (säkularer) Vernunft und rationalen Kriterien notwendig ist. (Dafür, dass Nussbaum eine solche Position vertritt, sprechen auch einige ihrer weitergehenden US-spezifischen Überlegungen zu Anforderungen an ‚kultivierte‘ Bürger und Bürgerinnen, die in Bezug auf Rationalität recht hoch zu sein scheinen: z.B. CH, 35f.) Das kann einerseits inkonsequent wirken angesichts ihrer Kritik an rationalen Kriterien für das ‚Vernünftigein‘ und ihrer damit zum Ausdruck gebrachten großen Sensibilität gegenüber der Diskriminierung von Religiösen (die größer ist als bei Rawls). Andererseits scheint es wiederum konsequent im Sinne ihres grundsätzlich säkular-liberalen Programms (vgl. die ambivalente Beurteilung von Rationalität in Kap. 3.2).

Als Ergebnis ist festzuhalten, dass Nussbaum ebenso wie andere säkular-liberale Theorien eine rational-säkulare Sprache vorauszusetzen scheint. Das bedeutet, dass sie diesbezüglich implizit selbst eine unplausible Trennung fordert (was bemerkenswert ist, da ihre religionspolitischen Überlegungen suggerieren, dass sie das Prinzip der Trennung nahezu gänzlich abgelehnt). Folglich treffen sie auch die skizzierten Probleme, die in der Debatte zum öffentlichen Diskurs angesprochen werden. Überzeugender wäre es demgegenüber, das Kriterium der Verletzung des gleichen Respekts stärker in einer anderen Weise weiterzudenken. Das wäre angesichts des angesprochenen Verständnisses vom ‚Vernünftigein‘ bei ihr keineswegs abwegig, und es würde – wie ich meine besser – ihrem starken Bemühen um Integration in religionspolitischen Fragen entsprechen. Dass sich aber auch damit nicht alle Einwände gegen ihren säkular-liberalen Ansatz entkräften ließen, wird im Folgenden deutlich werden.

5.2.3 Die Problematik der freistehenden, weltanschaulich neutralen Konzeption

Offenkundig diskussionsbedürftig ist im Rahmen der Säkularismusdebatte die Idee der freistehenden politischen Konzeption, da diese Formen von Neutralität und Trennung impliziert, die aus säkularismuskritischer Perspektive problematisiert werden. Wie erörtert ist Nussbaum selbst sehr kritisch gegenüber einem Verständnis von Neutralität, welches auf einen minimalen Staat zielt, der in Religionsangelegenheiten nicht eingreift, sowie gegenüber einem säkularistisch konzipierten Prinzip der Trennung, wonach Religion aus dem gesamten öffentlichen Bereich verbannt werden soll. Beides lehnt sie nachdrücklich ab (Kap. 4.4.1). Zugleich verteidigt sie aber andere Formen von Neutralität und Trennung, insofern sie an Rawls' Idee einer freistehenden politischen Konzeption anknüpft, die beinhaltet, dass es sich bei der politischen Konzeption um weltanschaulich neutrale und von den umfassenden Lehren getrennte (das heißt, unabhängig von ihnen begründete) Normen handelt (Kap. 2.5). Somit wird sie zwar in der ersten Hinsicht, der Kritik von absoluter Neutralität und starker Trennung, überzeugend den in der Säkularismusdebatte vorgebrachten Einwänden gerecht. Mit Blick auf tieferegehende Einwände, die sich auch gegen die Idee der weltanschaulich neutralen Konzeption richten, bleibt ihr Ansatz jedoch problematisch. Hier muss man nun erneut fragen, wie legitim dieses Festhalten an Neutralität ist und welche Alternativen dazu denkbar wären.

Dafür soll zunächst einmal an die entsprechende Diskussion von Nussbaums freistehender, neutraler Konzeption im Rahmen der Universalismusdebatte erinnert werden: Die Auseinandersetzung mit der Kritik aus feministischer und interkultureller Perspektive hat gezeigt, dass die Behauptung von Neutralität unplausibel ist, da Nussbaums Konzeption auf umfassende Annahmen zurückgreift und an bestimmte Vorstellungen vom Guten rückgebunden ist. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sie manchen Menschen sehr hohe Zugeständnisse und Kompromisse in Bezug auf deren Vorstellungen vom Guten abverlangt, anderen hingegen keine oder nur sehr geringe. Angesichts dessen dennoch Neutralität zu behaupten, so habe ich argumentiert, ist nicht nur unplausibel, sondern auch für den gleichen Respekt problematisch: Es bedeutet nämlich, (bestimmte) andere Vorstellungen und damit letztlich die Menschen selbst in ihren – tiefen – Überzeugungen nicht ernst zu nehmen. Anstatt mit ihnen in einen intensiven Diskurs zu treten, werden ihre Einwände dort, wo sie sich auf grundlegende Aspekte richten, oftmals abgewiesen oder nicht eingehend geprüft. Der gleiche Respekt aber würde verlangen, sie ernst zu nehmen. Darüber hinaus kann ein solcher Mangel an Respekt zu einer verstärkten Abgrenzung gegenüber der politischen

Konzeption führen und sich somit negativ auf die Stabilität des Ansatzes auswirken (vgl. Kap. 3.2.2).

Die Diskussion um Religion und säkulare Normen bestärkt diese Überlegungen. Viele Säkularismuskritiker und -kritikerinnen weisen in ähnlicher Weise darauf hin, dass es nicht möglich ist, moralische Normen ohne Rückbezug auf umfassende Lehren zu begründen und dass es eine in diesem Sinn ‚säkulare‘ oder ‚neutrale‘ Begründung, die nicht in partikularen Traditionen verhaftet ist, nicht geben kann. Mehr noch wird auch in der Säkularismusdebatte kritisiert, dass liberale Modelle, die sich auf solche Konzeptionen gründen, zu Benachteiligungen führen und dadurch letztlich problematisch für den gleichen Respekt und die Stabilität sind (vgl. Kap. 5.2.1).

Die vorangegangenen Erörterungen unterstreichen und bestätigen diese Kritik anhand konkreter Aspekte: So bestehen zum einen in Bezug auf die religionspolitische Grundnorm berechtigte Zweifel, ob diese weltanschaulich neutral sein kann, da ihr zentraler Bezugspunkt, individuelle Gewissensfreiheit, an bestimmte Vorstellungen rückgebunden zu sein scheint. Nussbaum selbst kommt zwar darauf zu sprechen, dass Gewissensfreiheit eine besondere Verbindung zu einzelnen Denktraditionen aufweist, sie charakterisiert diese aber als historisch und scheint darin keine Herausforderung für die These der freistehenden politischen Konzeption zu sehen – was alles in allem unbefriedigend und wenig plausibel ist (Kap. 5.1.3).

Zum anderen veranschaulicht die Auseinandersetzung mit dem öffentlichen Diskurs, dass und inwiefern die vermeintlich neutrale Konzeption von manchen Menschen weitaus größere Kompromisse abverlangt als von anderen, und zwar abhängig von ihrer Vorstellung vom Guten. Dabei sollte man zunächst den Vorwurf gegen säkular-liberale Ansätze, wonach die Kriterien, die für die Beteiligung am öffentlichen Diskurs aufgestellt werden, für religiöse Menschen eine weitaus höhere Herausforderung sind (Kap. 5.2.2), etwas genauer fassen. Tatsächlich, so kann man mit Nussbaum präzisieren, verläuft die Linie der Asymmetrie nicht einfach zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen an sich – dies zu behaupten, würde eine Vorstellung von Religion voraussetzen, wonach die geforderten Diskurskriterien *nie* mit Religion, aber *immer* mit nicht-religiösen Lehren vereinbar sind. Dagegen weist Nussbaum überzeugend auf die Diversität zwischen und innerhalb von Religionen hin, die auch impliziert, dass es für *einige* Religiöse – etwa für sie selbst! – unproblematisch ist, Überzeugungen in dem geforderten Sinn in argumentativer Weise darzulegen. Die Kritik ist daher dahingehend zu relativieren, dass nicht *alle* Religiösen bzw. Religion per se benachteiligt werden bzw. wird. Dennoch trifft sie insofern zu, als es für viele religiöse Menschen (und wohl *vor allem* für religiöse) mit größeren Anstrengun-

gen verbunden ist, ihre Überzeugungen gemäß der geforderten Kriterien auszudrücken. Es findet damit eine Benachteiligung von (bestimmten) Religiösen statt.

Man könnte nun überlegen, ob das Problem der unterschiedlich hohen Anforderungen umgangen werden kann, wenn keine solchen Rationalitätsstandards vorausgesetzt werden und man sich vorrangig am gleichen Respekt orientiert (wie ich es am Ende der Diskussion zum öffentlichen Diskurs als sinnvoll nahegelegt habe). Dies erscheint plausibler, da anzunehmen ist, dass mehr Religiöse einbezogen werden können. Die Unterscheidung von religiös versus nicht-religiös wäre dann noch weniger relevant und es fände diesbezüglich keine einseitige Benachteiligung statt (im Gegenteil wäre es für einige – liberale – Religiöse sogar leichter diesem Maßstab zu folgen als für Nicht-Religiöse, die einen hohen Wahrheitsanspruch mit den eigenen Vorstellungen vom Guten verbinden). Trotzdem wird auch ein solcher Maßstab an manche Menschen höhere Anforderungen stellen als an andere und zwar abhängig davon, wie nahe eine umfassende Lehre den vorausgesetzten liberalen Ideen über individuelle Freiheit u.ä. steht. Obwohl er also überzeugender wäre, bliebe er asymmetrisch. Dies führt zurück zu der grundlegenden Schwierigkeit der freistehenden Konzeption: Es scheint, dass man nie den Anspruch einlösen kann, niemanden aufgrund seiner Vorstellung vom Guten zu benachteiligen, eben weil alle aufgestellten Normen an bestimmte Vorstellungen vom Guten rückgebunden sind. Insgesamt unterstreicht die religionspolitische Diskussion damit die im Zusammenhang mit Kultur und Geschlecht aufgestellte These, dass die Behauptung ‚neutraler‘ Normen, deren Begründung ‚getrennt‘ von umfassenden Lehren erfolgt, unplausibel ist.

An dieser Stelle drängt sich nun erneut die Frage nach einer Alternative zu einer auf freistehenden Annahmen beruhenden politischen Konzeption auf. Im Zusammenhang der Universalismusdebatte habe ich bereits dafür plädiert, dass die Kritik an dieser Konzeption nicht bedeuten sollte, das Streben nach einem Maßstab, der Benachteiligungen so weit wie möglich minimiert, aufzugeben. So kann und sollte man durchaus eine Grundnorm im Sinne der Fähigkeitenliste formulieren (und, so wäre hier zu ergänzen, auch Kriterien für den öffentlichen Diskurs aufstellen), die eine solche Minimierung von Benachteiligungen anstrebt – Neutralität sollte dabei als Orientierung dienen, aber immer nur als Ideal verfolgt werden, da keine politische Konzeption beanspruchen kann, tatsächlich weltanschaulich neutral zu sein (vgl. Kap. 3.2.3).

Darüber hinaus muss man jedoch weiter überlegen, wie eine so verstandene Norm dann begründet werden kann bzw. worauf sie sich stützen soll, wenn nicht auf die kritisierten säkular-neutralen Annahmen. Ich werde hier keinen elaborier-

ten Vorschlag vorlegen können, wie eine solche Begründung aussehen soll, möchte aber zumindest einige Eckpunkte nennen, an denen man sich ausgehend von der Säkularismusdebatte orientieren kann und sollte. Vielversprechend erscheint der Vorschlag von Taylor, den überlappenden Konsens selbst zur zentralen Begründungsfigur zu machen. Anstatt wie Rawls (und, so ist zu ergänzen, Nussbaum) den Inhalt der politischen Grundlage mittels einer von den umfassenden Lehren unabhängigen ‚richtigen‘ politischen Konzeption zu bestimmen, schlägt Taylor vor, den Inhalt aus den verschiedenen religiösen und nicht-religiösen umfassenden Lehren selbst heraus zu gewinnen (z.B. Taylor 2010, 2011, vgl. Spohn 2016, 161f.). Etwas anderes (wie die bei säkular-liberalen Ansätzen versprochene freistehende Norm) ist ihm zufolge schlichtweg nicht möglich: „Wir sind zu einem überlappenden Konsens verurteilt.“ (Taylor 2010, 19) Hier wird die Rückbindung der in der politischen Grundlage festgehaltenen Normen an umfassende Lehren nicht geleugnet, sondern als unumgängliche Bedingung anerkannt.¹² Nun ließe sich einwenden, dass dies eine zu schwache Grundlage für politisches Handeln ist, weil ohne entsprechende säkular-neutrale Kriterien keine gelingende Verständigung hin zu einem überlappenden Konsens erwartet werden kann und man eben darum solche Kriterien benötige. Jedoch kann man angesichts der skizzierten Schwierigkeiten säkular-neutraler Ansätze wiederum auch nicht davon ausgehen, dass man mit Hilfe solcher Kriterien besser zu einer auf Konsens beruhenden politischen Grundlage gelangt – sie scheinen diesbezüglich insofern keinen klaren Vorteil zu haben, was den Einwand erheblich schwächt. Die entscheidende Frage muss daher meines Erachtens sein, welcher Ansatz dem gleichen Respekt besser gerecht wird (und dann vermutlich auch eher Stabilität gewährt). Und hier ist mit Blick auf die vorangegangene Diskussion ein weniger festgelegtes, nicht an den Anspruch des Freistehens geknüpftes Modell plausibler, weswegen es sinnvoll erscheint, an dem Vorschlag von Taylor anzuknüpfen und ihn weiterzudenken.

Allerdings sollte man auch jene weitergehenden kritischen Überlegungen bedenken, die die Konsensorientierung selbst problematisieren. Chantal Mouffe etwa kritisiert eine solche Orientierung am Konsens, weil sie suggeriere, man könne Lösungen finden, die allen gerecht werden, während man tatsächlich existierende Spannungen ausblende. Mouffe fordert dagegen, diese Spannungen und die damit unvermeidbar verbundenen Ausschlüsse und Diskriminierungen als

12 Bedenkenswert sind auch Joas' Überlegungen zum Modell einer Wertegeneralisierung mit Blick auf die Menschenrechte. Hier besteht ebenfalls eine starke Parallele zum überlappenden Konsens, der aber, so Joas' Forderung, für die „Tiefenschichten von Wertsystemen und Religionen“ geöffnet werden muss (Joas 2011, 264).

zentrales Moment pluralistischer Gesellschaften anzuerkennen und ernst zu nehmen (und sie plädiert daher für ein Modell des agonalen Pluralismus, in dem dem ‚Gegner‘ [wohlgemerkt: nicht dem ‚Feind‘] eine konstitutive Bedeutung zukommt: Mouffe 2005).¹³ Diese Problematik zu berücksichtigen, soll nicht bedeuten, die Orientierung am Konsens ganz aufzugeben und damit die Möglichkeit zu eröffnen, politische Normen zur Grundlage zu machen, die nur den Interessen und Vorstellungen bestimmter Personen entsprechen. Aber man darf, dies macht die Kritik deutlich, nicht davon ausgehen, dass ein Vorschlag politischer Normen tatsächlich Konsens erreichen und jegliche Spannungen auflösen kann. Ähnlich wie ‚Neutralität‘ sollte daher auch ‚Konsens‘ ausdrücklich nur als ein Ideal bzw. ein Orientierungspunkt begriffen werden. Das heißt mit Blick auf Nussbaum insbesondere noch einmal, dass Gegenstimmen und Einwände stärker ernst genommen werden müssen – und zwar in dem Sinn, dass sie mitunter weder überzeugend zurückgewiesen noch befriedigend integriert werden können. Vielmehr verweisen sie zum einen darauf, dass die politische Konzeption der ständigen Herausforderung unterliegt, sich kritisch zu hinterfragen (vgl. Kap. 3.3, siehe zudem Butler 2011 und Mahmood 2005, die diese Forderung auf die Säkularismusdebatte anwenden) und zum anderen darauf, dass man nicht davon ausgehen kann, durch sie allseits befriedigende Lösungen finden zu können (siehe dazu weiter mit Blick auf die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit: Kap. 6.1.3).

Fazit

Die Diskussion zeigt, dass Nussbaums religionspolitische Prinzipien differenziert beurteilt werden müssen. Positiv hervorzuheben ist, dass Nussbaum überzeugende Argumente gegen zentrale Probleme säkularistischer Ansätze formuliert. So kann ihre Kritik an starker Neutralität und Trennung ebenso wie ihr Bestreben, (öffentliches) religiöses Leben zu ermöglichen, als äußerst plausibel eingeschätzt werden.

Allerdings nimmt sie nicht alle der in der Säkularismusdebatte aufgeworfenen Fragen ernst genug. Wie ich anhand der Debatte zum öffentlichen Diskurs erörtert habe, gelingt es ihr nicht, die im Prinzip der Trennung angelegte Problematik der Diskriminierung von Religiösen zu umgehen, da sie an einer säkular-liberalen Idee von Vernunft als Maßstab festhält. Eine Schwierigkeit stellt zudem ihre Annahme einer freistehenden, von den umfassenden Vorstellungen vom Guten getrennten Konzeption dar: Es ist zu bezweifeln, dass eine solche

13 Eine ähnliche Idee verfolgt der assoziative Pluralismus von Bader, wobei er sich im Unterschied zu Mouffe von postmodernen Entwürfen abgrenzt (Bader, 1999).

Trennung von Moral und umfassenden Lehren möglich ist und es ist daher unplausibel, an einer solchen Konzeption festzuhalten. Damit unterstreichen die Überlegungen zu Religion und Säkularismus das Ergebnis der Diskussion um Geschlecht und Kultur – weltanschauliche Neutralität ist als Orientierungspunkt wichtig, politische Normen sollten aber nicht beanspruchen, diese Neutralität einlösen zu können. Davon ausgehend muss nun weiter überlegt werden, wie so verstandene politische Normen begründet werden können. Diese Überlegungen, so habe ich schließlich nahegelegt, sollten sich neben Neutralität auch am Konsensgedanken orientieren, den man jedoch ebenfalls nur als einen Orientierungspunkt verstehen darf.

5.3 DER GELTUNGSANSPRUCH DER RELIGIONSPOLITISCHEN THESEN UND SEINE GRENZEN

Nussbaums Auseinandersetzung mit religionspolitischen Normen ist als Konkretisierung ihrer Überlegungen zum Fähigkeitenansatz auf einen Aspekt hin zu verstehen, nämlich Religion bzw. Gewissensfreiheit und Sinnsuche. Hier überschneiden sich die Ebene universaler Grundprinzipien und jene kontextspezifischer Anwendung und das wirft vor dem Hintergrund der Debatte um Universalität die Frage auf, welcher Geltungsanspruch mit den jeweiligen Thesen verbunden ist (vgl. v.a. Kap. 4.3.1 und 4.4). Dem werde ich im Folgenden genauer nachgehen. Geklärt werden muss dabei nicht zuletzt, welche Bedeutung dem Bezug auf die USA für die Begründung der religionspolitischen Prinzipien und auch für die Beurteilung anderer religionspolitischer Modelle zukommt. Ich werde daher zuerst in einem kurzen Überblick resümieren, welche Geltungsansprüche in den verschiedenen Annahmen enthalten sind, und dann den Geltungsanspruch der religionspolitischen Prinzipien näher in den Blick nehmen, da v.a. hier eine Divergenz zwischen einer Rückbindung an die USA und dem darüber hinausgehenden Geltungsanspruch zu bestehen scheint.

Die Grundnorm, das heißt der Respekt für die individuelle Gewissensfreiheit, markiert den normativen Ausgangspunkt der religionspolitischen Überlegungen Nussbaums und legt die Basis für alle weiteren religionspolitischen Überlegungen (Kap. 4.1). Sie ist in der Liste von grundlegenden Fähigkeiten verankert und stellt die Ausformulierung und Konkretisierung einer Fähigkeit bzw. eines Aspekts einer Fähigkeit (der praktischen Vernunft) dar – die Forderung, Gewissensfreiheit als Teil der grundlegenden Befähigung jedes Menschen zu respektie-

ren. Als Teil der als universal zu verstehenden Fähigkeitenliste ist sie dementprechend selbst mit einem universalen Geltungsanspruch verbunden. Dieser Anspruch auf Universalität ist zwar umstritten, insofern die Bedeutung von individueller Gewissensfreiheit für Religion von manchen in Zweifel gezogen wird, er kann aber (ebenso wie die Fähigkeitenliste insgesamt) durchaus als universale Grundlage politischen Handelns gerechtfertigt werden, wenn man ein bestimmtes, offenes Universalitätsverständnis voraussetzt (vgl. Kap. 5.1).

Etwas anders verhält es sich bei den drei Säulen zur Ermöglichung von Gewissensfreiheit (Kap. 4.3), die formal und inhaltlich starke Parallelen zu Nussbaums allgemeinen Annahmen zur politischen Umsetzung der Grundbefähigung und zur Erziehung der Bürgerinnen und Bürger aufweisen (Kap. 2.9). Sowohl für die allgemeinen als auch für die spezifisch religionspolitischen Überlegungen gilt, dass sie nicht direkt Teil der universalen minimalen Normen sind, sondern darüber hinausgehende Annahmen dazu machen, was notwendig erscheint, um die Verwirklichung dieser Normen zu ermöglichen. Dennoch kann man wohl sagen, dass sie in ihren grundlegenden und abstrakt formulierten Ideen und Forderungen ebenfalls einen Anspruch auf Universalität beinhalten, wenngleich es dann wesentlich darum geht, dass diese Ideen und Forderungen jeweils kontextspezifisch konkretisiert werden können und müssen, etwa dahingehend, welche Narrationen und Literatur verwendet oder welche bildungspolitischen Maßnahmen genau ergriffen werden sollen. Auch hier kann der universale Geltungsanspruch (sofern man ihn wiederum unter dem Vorzeichen eines offenen und dynamischen Universalitätsverständnisses liest) als weitgehend plausibel eingeschätzt werden, nicht zuletzt weil er auf wenige Annahmen begrenzt ist, die in verschiedenen Kontexten unterschiedlich ausgestaltet werden sollen. Die Grundkomponenten selbst (politische Prinzipien, kritische Selbstreflexion und eine ‚Kultivierung der inneren Augen‘) erscheinen als universale Orientierung durchaus rechtfertigbar, insbesondere wenn man Nussbaums Konzept vom Menschen (als vernünftigem und emotionalem Wesen, das rationalen Argumenten zugänglich ist, aber auch in seinen Gefühlen und der Vorstellungskraft erzogen werden sollte) zustimmt – und dafür spricht, wie an anderer Stelle diskutiert, einiges (Kap. 3.1, 3.2).

Wesentlich schwieriger einzuschätzen ist, inwiefern es sich bei den religionspolitischen Prinzipien Neutralität, Nicht-Etablierung, Trennung und Ausgleichsregelungen um eine kontextbezogene Spezifikation handelt oder doch um Prinzipien, die einen weitergehenden kontextübergreifenden Geltungsanspruch beinhalten. Denn einerseits begründet Nussbaum diese Prinzipien in enger Anbindung an die US-Verfassungsdebatte, andererseits scheint sie sie aber in einigen

Hinsichten auch darüber hinaus für normativ relevant zu halten, was vor allem in ihrer Kritik an Europa deutlich wird. Um die Frage nach dem Geltungsanspruch hier beantworten zu können, muss man das Verhältnis dieser beiden Gesichtspunkte genauer in den Blick nehmen.

Nussbaums Überlegungen zu religionspolitischen Prinzipien sind eng an die USA geknüpft. Dies ist grundsätzlich mit ihrer Überzeugung zu erklären, dass es für die konkretere Ausbuchstabierung politischer Maßnahmen notwendig ist, einen spezifischen Kontext herauszugreifen (Kap. 2.6.1). Interessant ist, dass sie als weiteren Grund dafür, gerade die USA auszuwählen, nennt, dass sie mit ihrer Kritik bei jener Tradition beginnen wolle, die sie am besten kennt (LCA, 342). Damit greift sie die Idee der kritischen Selbstprüfung auf (Kap. 4.3.2), denn sie möchte sich von solchen Positionen distanzieren, die sich auf Probleme von anderen konzentrieren, Schwierigkeiten in ihren eigenen Traditionen jedoch übergehen:

„I think that there is an arrogance abroad in the nations of Europe and North America, as we impugn the religious fanaticism of others while neglecting the very large planks in our own eyes, in the form of a complacent love of homogeneity that is scared of real difference.“ (LCA, 342)

Die Beschränkung auf die USA erfolgt also nicht nur pragmatisch, sondern aus tiefergehenden systematischen Gründen. Sie erscheint als solche (auch hinsichtlich der interkulturellen Dimension) überzeugend und gewinnend, da sie die Verschiedenheit unterschiedlicher Kontexte ernst zu nehmen scheint. Es ist jedoch kritisch zu überlegen, ob Nussbaum tatsächlich zugesteht, dass es für andere Kontexte andere religionspolitische Modelle geben kann, die der Grundnorm ebenso gerecht werden. Fraglich ist dies u.a. angesichts ihrer starken Kritik an europäischen Modellen in NRI.

In dem verhältnismäßig frühen Text WHD scheint es zunächst so, als wende Nussbaum hier die Idee von der kontextspezifisch unterschiedlichen Interpretation der minimalen universalen Grundlage an. Das US-amerikanische Modell wird hier – nur – als eine gute Idee eingeführt: „This proposal is conceived of as a good idea, not necessarily as the best reading of any particular constitutional tradition.“ (WHD, 198) Dementsprechend geht sie zwar beispielsweise davon aus, dass Nicht-Etablierung „in der Regel der beste Weg“ zur Verwirklichung des gleichen Respekts der Gewissensfreiheit sei (WHD, 211), sie schließt die Möglichkeit eines davon abweichenden Modells, das ebenfalls dem Respekt gerecht wird, aber nicht aus und betont diesbezüglich die Kontextualität:

„[I]t should be a contingent contextual question whether that protection is best accomplished through a regime of nonestablishment or through a regime of limited establishment with sufficient safeguards for citizen equality and free exercise.“ (WHD, 210)

Als kontextuell sinnvolle Modelle erwägt sie hier das skandinavische Modell einer gewissen Etablierung lutherischer Kirchen sowie das Modell pluraler Etablierung in Indien (WHD, 210f.). Allerdings deutet sich in ihren weiteren Ausführungen zu Indien an, dass sie diese doch als Ausnahmen versteht, die nicht optimal sind, da sie eine Reihe von Schwierigkeiten (etwa die Verletzung der Gleichheit) mit sich brächten. Ihr Gesamturteil besteht letztlich darin, dass eine säkulare Grundlage, verstanden als eine der Nicht-Etablierung, *an sich* die Grundnorm besser erfüllt, dass es aber angesichts von kontextuellen Gegebenheiten (wie bestimmten historischen Hintergründen) sinnvoller sein kann, ein bestehendes Modell der Etablierung beizubehalten und die Schwierigkeiten *innerhalb dessen* so gut wie möglich zu lösen (WHD, 217). In Indien etwa sei es aufgrund der gesellschaftlich bestehenden Diskriminierung von Muslimen und Muslimas besser, die plurale Etablierung beizubehalten (WHD, 211).

In späteren Texten steht die Problematik der Etablierung dann wesentlich stärker im Vordergrund. Etwa geht Nussbaum in ihrer ausführlichen Auseinandersetzung mit Indien in CW vor allem auf die verschiedenen Schwierigkeiten dessen ein (CW, 141-151, vgl. LC, 95f. u.a.), und in ihrer späteren Darstellung des Fähigkeitsansatzes in CC nennt sie das Prinzip der Nicht-Etablierung als einen wesentlichen Aspekt für die Gewährung gleicher Gewissensfreiheit (CC, 109). Die Idee, dass in bestimmten Kontexten ein Modell der Etablierung alles in allem besser sein könnte, ist kaum noch erkennbar. Besonders deutlich zeigt sich dies in ihrer Auseinandersetzung mit Europa, vor allem in NRI. Hier stellt Nussbaum unmissverständlich klar, dass keines der religionspolitischen Prinzipien zur Disposition stehe und das US-Modell als Vorbild für europäische Staaten gelten solle, da es besser der Grundnorm gerecht werde als alle europäischen Modelle: „[T]he premises about human dignity and equality that Americans and Europeans share entail something like the American solution.“ (NRI, 61, vgl. Kap. 4.3.1) Ausdrücklich bezieht sie das zudem auf das skandinavische Modell (konkret das finnische), welches aufgrund seiner Etablierung zu kritisieren sei (NRI, 92). Etablierung wird hier, anders als in WHD, ausschließlich als Problem betrachtet, besonders mit Blick auf die Gleichheit: „[E]stablishment is in its way a denial of *equal* liberty.“ (NRI, 93, Herv. i.O.)

Nussbaums Kritik an den religionspolitischen Modellen Europas ist in zwei Hinsichten zu hinterfragen: Problematisch ist erstens, dass sie pauschalisierend alle europäischen Systeme verurteilt: „[T]he European solution is no longer ade-

quate.“ (NRI, 61) Zwar weist sie darauf hin, dass gewisse Differenzen bestehen, in den wesentlichen Hinsichten seien europäische Staaten im Vergleich zu den USA aber alle problematisch (NRI, 136). Dies ist angesichts der Differenzen zwischen den europäischen Modellen unangemessen vereinfachend.¹⁴ Zudem erscheint umgekehrt die Darstellung der USA verhältnismäßig unkritisch, was ebenfalls nicht angemessen ist (vgl. die in der Säkularismusdebatte sehr überzeugend aufgezeigten Schwierigkeiten des US-Modells, etwa bei Bader 1999) – aufgrund der in der starken Polarisierung zu Europa hervorgehobenen Vorbildfunktion treten nämlich die von Nussbaum durchaus angesprochenen Probleme des US-Modells im Gesamteindruck in den Hintergrund. Mit diesem Vergleich scheint Nussbaum ihrer Forderung, der Kritik der eigenen Tradition mindestens ebenso viel Aufmerksamkeit zu widmen wie der Kritik an anderen Traditionen, nicht gerecht zu werden. (Man könnte erwägen, ob sie Europa und die USA in diesem Zusammenhang als einen Kontext begreift [wie es ihre oben zitierte Aussage zu den geteilten Prämissen suggeriert], und ob sie die Kritik an Europa in diesem Sinn als Kritik der eigenen, nämlich euro-amerikanischen, Tradition, betrachtet, innerhalb derer sie dann eine Version, die US-amerikanische, als beste herausstellt. Dies wäre jedoch ebenfalls problematisch, da es notwendig erscheint, angesichts der historisch gewachsenen Differenzen, die sie selbst als Hintergrund der unterschiedlichen Systeme benennt [NRI, 69], von verschiedenen Kontexten auszugehen.) Es scheint also, dass allein die Art der Darstellung – in ihrer Vereinfachung und Polarisierung – Nussbaums Argument gegen Modelle der Etablierung in Europa erheblich schwächt und dass sie damit nicht zuletzt ihren eigenen Forderungen nach der Anerkennung von Diversität sowie nach einer selbstkritischen Haltung nicht gerecht wird. Die oben getroffene positive Einschätzung ihrer bewussten Beschränkung auf den Kontext der USA muss daher relativiert werden.

Zweitens muss überlegt werden, wie die Kritik inhaltlich zu beurteilen ist. Ein wesentlicher Fokus von Nussbaums Auseinandersetzung liegt (ausgehend von der Debatte um muslimische Verschleierungen) auf der Kritik an Frankreich (Kap. 4.3.2). Diese ist als solche äußerst überzeugend (siehe dazu auch die Diskussion zum Burkatragen: Kap. 6.2) und es ist auch plausibel, ihre Problematik auf eine grundlegende Schwierigkeit in der staatlichen Etablierung einer säkula-

14 Mit Blick auf die Geschlechterfrage kann diesbezüglich beispielsweise auf die Untersuchung von Gily Coene und Chia Longman hingewiesen werden, in der die unterschiedlichen Regelungen mit Blick auf das muslimische Kopftuch in Belgien, den Niederlanden und Frankreich verglichen werden und die Verschiedenheit der religionspolitischen Modelle in Europa anschaulich wird (Coene/Longman 2008).

ristischen Lehre zurückzuführen (vgl. 5.1). Die entscheidende Frage ist dann allerdings, ob diese auf Frankreich bezogene Kritik auf jede Form der Etablierung verallgemeinert werden kann. Hierfür wäre es notwendig, die Situation in anderen Staaten genau zu analysieren und abzuwägen, sowohl ob überhaupt dieselben Schwierigkeiten bestehen als auch, inwiefern diese schon in der Verfassungsgrundlage angelegt sind. Diskutiert werden müsste je im Einzelnen, ob die von Nussbaum geforderte, auf die USA bezogene Nicht-Etablierung in jedem Fall (eben auch unter Berücksichtigung der historischen Hintergründe) besser ist. Dabei muss man zum einen fragen, ob jede der kritisierten ‚Etablierungen‘ eine Verletzung des gleichen Respekts darstellt – schließlich könnte man z.B. erwägen, ob man in einigen Fällen von einer Form des von ihr selbst als legitim erachteten *Ceremonial Deism* ausgehen kann (vgl. Kap. 4.4.1). Die Bezüge auf Religion wären dann als historisch bedingte Relikte zu beurteilen, die keine schwerwiegende Verletzung des gleichen Respekts darstellen und – wenigstens aus pragmatischen Gründen – beibehalten werden können (siehe etwa Taylor 2009, 1150, der die Etablierung in Großbritannien und Skandinavien als so rudimentär und symbolisch einschätzt, dass er sie für unproblematisch zu halten scheint). Zum anderen muss dann das US-Modell im Gesamtzusammenhang der US-Gesellschaft stärker zur Diskussion stehen. Das bedeutet, dass der sehr starke Einfluss von Religion im weiteren politischen und öffentlichen Bereich mehr einzubeziehen und nach Zusammenhängen mit den Verfassungsprinzipien zu fragen wäre (siehe etwa Tariq Modood, der die Schwierigkeit der Etablierung in Großbritannien gegen jene der Bedeutung von Religion in der politischen Kultur der USA aufwiegt: Modood 2009; Mahmood unterstellt dem formalen [das heißt auf institutionelle Aspekte fokussierten] Säkularismus daher eine Verschleierrungsfunktion, vgl. Calhoun 2010, 86f.). Nussbaum selbst weist darauf hin, dass es einen mitunter problematischen Einfluss von Religion auf Wahlentscheidungen in den USA gibt (EQR, 5). Überlegungen dieser Art bleiben bei ihr jedoch eher randständig und sie geht auch nicht auf die Frage solcher Zusammenhänge ein.

Abschließend kann man festhalten: Nussbaums religionspolitische Prinzipien beinhalten – ebenso wie die Grundnorm und die Säulen zur politischen Umsetzung – einen kontextübergreifenden Geltungsanspruch, zumindest in gewissem Maß. So erachtet Nussbaum alle anderen religionspolitischen Modelle im Grunde als problematisch (wenngleich sie ihre vorübergehende Existenz in einigen Fällen, wie Indien, aus pragmatischen Gründen für legitim hält). Die Auseinandersetzung mit den USA ist somit letztlich als eine exemplarische Veranschaulichung zu verstehen, wie diese – als richtig beanspruchten – Prinzipien mit Blick auf ei-

nen Kontext konkret verstanden werden und sich in Urteilen und Gesetzen ausdrücken können. Dieser Geltungsanspruch ist für die religionspolitischen Prinzipien jedoch problematisch, da die Möglichkeiten kontextuell anderer Ausgestaltungen hier nicht genügend abgewogen werden, wodurch Nussbaum zu unplausibel vereinfachten Urteilen vor allem zu Europa kommt.

Dies festzustellen und zu kritisieren zielt nicht darauf, europäische Modelle per se verteidigen oder aufwerten zu wollen und ebenso wenig darauf, die Idee von Säkularität an sich zu verwerfen. Es geht mir vielmehr darum exemplarisch zu verdeutlichen, was sich in der kritischen Diskussion zur freistehenden politischen Konzeption andeutet (Kap. 3.2. und 5.2) und in Bezug auf Geschlecht und interkulturelle Plausibilität schon ausführlich erörtert wurde (Kap. 3.3), nämlich, dass Nussbaum ihre Annahmen und deren Rückbindung an bestimmte Überzeugungen und Kontexte oft zu wenig selbstkritisch reflektiert. Sie ist daher nicht offen dafür, (bestimmte) alternative Sichtweisen zu berücksichtigen, die mitunter gar nicht so falsch sein müssen wie sie nahelegt und die es wert wären, ernst genommen zu werden.

5.4 FAZIT

Die Auseinandersetzung mit der Säkularismusdebatte zeigt, dass Nussbaums religionspolitische Annahmen differenziert beurteilt werden müssen. In vielen Aspekten erweisen sie sich als plausibel, da sie sich durch eine hohe Sensibilität für die Problematik im Verhältnis von Politik und Religion auszeichnen und mit einer kritischen Reflexion auf eine Reihe der in der Säkularismusdebatte diskutierten Schwierigkeiten verbunden sind. Zugleich muss man jedoch feststellen, dass einige weitergehende und als berechtigt einzuschätzende Einwände gegen säkular-liberale Ansätze nicht genügend Berücksichtigung finden, was die Gesamtplausibilität ihrer Annahmen in einer wesentlichen Hinsicht einschränkt.

In diesem Kapitel habe ich zunächst die individuelle Gewissensfreiheit in den Blick genommen, die der im Fähigkeitenansatz verankerte universale Bezugspunkt der religionspolitischen Überlegungen ist (5.1). Die Diskussion hat gezeigt, dass es Nussbaum durch den Fokus auf das individuelle Gewissen weitgehend gelingt, exklusivistische Annahmen zu religiös und nicht-religiös zu vermeiden und dass auch entsprechende Einwände gegen ihre Überlegungen zu Transzendenz zumindest relativiert werden können. Zudem kann ihr Verständnis von individueller Gewissensfreiheit (im Sinne von umfassender Freiheit und unter Berücksichtigung von Gemeinschaft und Zugehörigkeit) gegen Vorwürfe in

Bezug auf die besondere Rolle individueller Freiheit verteidigt werden und erscheint alles in allem plausibel als universaler Bezugspunkt für religionspolitisches Handeln. Da man allerdings auch hier davon ausgehen muss, dass eine partikulare Rückbindung an bestimmte umfassende Lehren besteht, kann man schwerlich von einem ‚freistehenden‘ Ausgangspunkt sprechen und sollte den Universalitätsanspruch dementsprechend nicht an diese Annahme binden, sondern wie in der Diskussion zu Kultur und Geschlecht vorgeschlagen stattdessen ein offenes und dynamisches Universalitätsverständnis voraussetzen (vgl. Kap. 3.3).

Im Zentrum des zweiten Diskussionsschritts stand die kritische Auseinandersetzung mit den religionspolitischen Prinzipien von Neutralität und Trennung (5.2). Dabei habe ich als erstes die in der Säkularismusdebatte prominent geführte Diskussion zu Kriterien für den öffentlichen Diskurs aufgegriffen. Hier distanziert sich Nussbaum zwar auf den ersten Blick überzeugend von den rationalistischen Kriterien bei Rawls, jedoch ist sie darin jedoch nicht konsequent, insofern auch sie eine rational-argumentative Ausdrucksweise für bestimmte Kontexte fordert und dadurch letztlich selbst ein problematisches Verständnis von Trennung voraussetzt. Ausgehend davon bin ich unter Rückgriff auf die Überlegungen zu Kultur und Geschlecht (Kap. 3.2) noch einmal auf die Bedeutung von Neutralität und Trennung auf der begründungstheoretischen Ebene eingegangen – die sich in der Idee der freistehenden politischen Konzeption ausdrückt. Auch vor dem Hintergrund der Säkularismusdebatte zeigt sich, dass Nussbaums Konzeption die beanspruchte weltanschauliche Neutralität nicht einlösen kann und dass das Beharren auf diesem Anspruch problematisch ist. Neutralität sollte daher – nur – als Orientierungspunkt für politische Normen dienen. Darüber hinaus habe ich nahegelegt, dass sich weiterführende Überlegungen zur Begründung politischer Normen in stärkerem Maß am Gedanken des überlappenden Konsenses orientieren sollten, der jedoch ebenfalls nur als Orientierungspunkt dienen und von keinem Vorschlag eingelöst werden kann.

Im dritten Schritt wurde schließlich die Frage aufgegriffen, mit welchen Geltungsansprüchen Nussbaums religionspolitische Annahmen verbunden sind, das heißt in welchem Maß es hier um Universalität geht (5.3). Besonders diskussionsbedürftig sind dabei die religionspolitischen Prinzipien. Diese implizieren nämlich, so das Ergebnis der Diskussion, trotz des starken USA-Bezugs in ihrer Begründung einen weitergehenden Geltungsanspruch. Das ist insofern problematisch, als es damit einhergeht, dass Nussbaum nicht genügend erwägt, inwiefern andere Modelle als das der USA in anderen Kontexten die Grundnorm ähnlich gut erfüllen können, auch wenn sie stärker von den Prinzipien abweichen. Auffällig ist vor allem die starke Polarisierung zwischen europäischen Modellen

einerseits, die zu undifferenziert verurteilt werden, und dem US-Modell andererseits, dem eine Vorbildfunktion zufällt, die zu unkritisch ist. Insgesamt verweist dies auf die grundsätzlichere Problematik, dass Nussbaum ihre Annahmen oft nicht kritisch genug hinterfragt (vgl. Kap. 3.3).

Die Diskussion unterstreicht damit zum einen das bereits im vorangegangenen Kapitel gefällte Urteil, dass Nussbaum nicht als säkularistisch kritisiert werden kann, da sie keine Polarisierung von religiös und nicht-religiös oder gar eine Abwertung von Religion vertritt, sondern dies selbst kritisiert. Dies spiegelt sich etwa in ihrem Fokus auf individuelle Gewissensfreiheit, mit dem sie darauf abzielt, religiöse und nicht-religiöse Lehren in ihrer Pluralität möglichst gut zu berücksichtigen. Deutlich wird es auch daran, dass sie bemüht ist, dabei kein verengtes Verständnis individueller Freiheit vorauszusetzen, sondern den besonders für Religion oft wichtigen (und von Säkularismuskritikern und -kritikerinnen eingeforderten) Gemeinschaftsaspekt zu integrieren, nicht zuletzt mit dem Prinzip der Ausgleichsregelungen. Zudem ist diesbezüglich positiv an ihre ethische (statt rationalistische) Bestimmung des Kriteriums vom ‚Vernünftigsein‘ zu erinnern, die sie wesentlich damit begründet, dass religiöse Lehren nicht diskriminiert werden sollen.

Zum anderen wird noch einmal deutlich, dass und inwiefern Nussbaum mit ihren Annahmen eine säkular-liberale Position befürwortet. Charakteristisch dafür ist vor allem die grundlegende These einer freistehenden politischen Konzeption, mit der sie sowohl das Prinzip weltanschaulicher Neutralität als auch jenes der Trennung auf einer tieferen Ebene verteidigt. Diese These, die bereits im Zusammenhang der Universalismusdebatte kritisiert wurde, erweist sich auch vor dem Hintergrund der Säkularismusdebatte als problematisch. So muss man Säkularismuskritikerinnen und -kritikern Recht geben, dass die Prinzipien von Neutralität und Trennung – auch wenn man ihnen ‚nur‘ auf dieser Ebene Bedeutung zuschreibt – eine Reihe von Schwierigkeiten bergen und man sie daher in dem hier vorausgesetzten Sinn aufgeben bzw. modifizieren sollte. Nicht zuletzt wird Nussbaum so auch ihrem eigenen Maßstab einer selbstkritischen Haltung nicht gerecht, da dieser verlangen würde, die Problematik der unvermeidbaren Gebundenheit an partikulare Vorstellungen kritisch zu reflektieren – was mit der freistehend-neutralen Konzeption gerade ausgeblendet wird. Deutlich zeigt sich dies auch in den Überlegungen zu religionspolitischen Prinzipien, wo die Spannung zwischen einer partikularen Herleitung (in Anlehnung an die USA) einerseits und davon ausgehenden kontextübergreifenden Urteilen andererseits greifbar wird.

Abschließend kann noch einmal darauf hingewiesen werden, dass die Auseinandersetzung mit Religion und der Säkularismusdebatte eine Reihe von Parallelen zu der Diskussion zu Universalität, Kultur und Geschlecht aufweist: So lässt sich individuelle Gewissensfreiheit durchaus als universaler Ausgangspunkt religionspolitischen Handelns rechtfertigen – mit ähnlichen Gründen (und gegen ähnliche Einwände) wie man die allgemeine Orientierung an individueller Freiheit im Kontext der interkulturellen und feministischen Debatte verteidigen kann. In beiden Fällen habe ich jedoch zugleich dafür plädiert, dass es unplausibel ist, dabei Universalität im Sinne von Nussbaums Konzept freistehend-universaler Normen zu beanspruchen (vgl. Kap. 3.2.2). Überhaupt ist die These des Freistehens bzw. der weltanschaulichen Neutralität der politischen Grundlage aus allen drei Perspektiven (Kultur, Geschlecht und Religion) zu kritisieren und letztlich zurückzuweisen, da sie nicht eingelöst werden kann (vgl. Kap. 3.2.3). Schließlich hat sich zudem in beiden Diskussionen gezeigt, dass die Zuschreibung von Neutralität auch Schwierigkeiten für den Umgang mit Kritik mit sich bringt, sowohl was die Reflexion auf eigene (Vor-)Annahmen betrifft als auch die Kritik an anderen Überzeugungen und politischen Modellen (vgl. Kap. 3.3).

Insgesamt führt die Diskussion zu dem Ergebnis, dass Nussbaums Entwurf viele überzeugende Überlegungen und Vorschläge in Bezug auf die normative Grundlegung politischen Handelns beinhaltet. Problematisch ist jedoch, sowohl mit Blick auf das Konzept von Universalität als auch für die religionspolitischen Annahmen, dass sie die Verwurzelung politischer Normen in partikularen Vorstellungen vernachlässigt und an der Idee von weltanschaulicher Neutralität festhält. Überzeugender ist es demgegenüber, die Unvermeidbarkeit der Rückbindung anzuerkennen und Neutralität nur als Ideal zu verstehen, nicht als Zuschreibung. Damit wird offengelegt, dass die vorgeschlagenen Normen nur eine Annäherung darstellen und weiter diskutiert werden können und müssen. Das entspricht dem gleichen Respekt besser, da dieses Zur-Diskussion-Stellen der Normen signalisiert, dass andere Positionen ernst genommen werden. Darüber hinaus trägt es letztlich zur Stabilität bei (vgl. Kap. 3). Damit verbunden sein muss nicht zuletzt eine stärkere Prüfung und Hinterfragung der Normen, die bei konkreten politischen Urteilen und der Kritik an kulturellen und religiösen Praktiken zu Grunde gelegt werden – ohne dass dies zu einer völligen Relativierung und zur Enthaltung von Kritik führen darf. In der folgenden Diskussion zu Frauenrechten und Religionsfreiheit werde ich nun anhand von konkreten Beispielen noch genauer darauf eingehen, welche (auf universalen Normen basierende) Kritik als sinnvoll und legitim eingeschätzt werden kann (Kap. 6).

6 Frauenrechte und Religionsfreiheit

Die Bedeutung von Geschlecht, Kultur und Religion für die Frage der universalen Geltung von Menschenrechten wird besonders deutlich in der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit. Hier kollidieren politische Forderungen gegen Geschlechterdiskriminierung mit solchen nach der stärkeren Berücksichtigung kultureller und religiöser Ansprüche, was sich etwa am Beispiel der Kopftuchfrage zeigt (z.B. Amir-Moazami 2007, Berghahn/Rostock 2009, von Braun/Mathes 2007, Sauer/Strasser 2009). Im Rahmen meiner Untersuchung stellt sich nun die Frage, wie überhaupt Konflikten dieser Art mit einem universalen Maßstab begegnet werden kann. Dieses Kapitel widmet sich daher der Aufgabe, die Kontroverse genauer zu analysieren und Nussbaums diesbezügliche Position aufzuarbeiten und zu diskutieren. Dabei greift es auf zentrale Überlegungen der vorangegangenen Kapitel zurück. Während es allerdings in den Diskussionen um Universalismus und Säkularismus vor allem darum ging, solche Einwände zu erörtern und kritisch auf Nussbaum anzuwenden, die parallel aus feministischer, interkultureller und säkularismuskritischer Perspektive vorgebracht werden, liegt der Fokus an dieser Stelle stärker auf der Kollision dieser Perspektiven, die bislang lediglich kurz angesprochen wurden (mit Blick auf Konflikte zwischen Kultur und Geschlecht: Kap. 3.3).

Im Folgenden soll in einem ersten Schritt die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit im Allgemeinen erörtert werden (6.1).¹ Unter Rückgriff auf die bisherige Diskussion werde ich zunächst die von einigen feministischen Theorien vertretene einseitige Lösung solcher Konflikte zu Gunsten von Frauenrech-

1 Hinzuweisen ist an dieser Stelle noch einmal darauf, dass sich die Diskussion erstens ausschließlich auf Frauenrechte und damit auf einen Ausschnitt mit Blick auf Fragen der geschlechtsbezogenen Diskriminierung bezieht. Zweitens werden nur solche Positionen einbezogen, für die Frauenrechte erkennbare Relevanz besitzen. Vgl. Kap. 1.

ten als säkularistisch zurückweisen und zeigen, dass und wie sich Nussbaum ihren Grundprinzipien nach von solchen Theorien unterscheidet – was ihren Ansatz in vielerlei Hinsicht überzeugend macht. Allerdings treten auch hier wieder einige der bereits angesprochenen Schwierigkeiten hervor. Ausgehend von dieser allgemeinen Einordnung und Einschätzung Nussbaums soll ihre Position in einem zweiten Schritt anhand von zwei Konfliktbeispielen konkreter und anschaulicher gemacht werden (6.2). Ich greife dafür zum einen Nussbaums Kritik an einem Burkaverbot auf und zum anderen ihr Plädoyer für ein Verbot von *Female Genital Cutting (FGC)*². Die Gegenüberstellung dieser beiden Fälle ist aufgrund der unterschiedlichen Urteile (einmal die Kritik von Verboten und im anderen Fall die Forderung eines Verbots) besonders aufschlussreich. Sie verdeutlicht den Charakter ihres Ansatzes in seiner Kombination aus universaler Grundbefähigung und auf Pluralität gerichteter Entscheidungsfreiheit und verstärkt zudem die These eines Wandels in ihrem Ansatz hin zu einer stärker libertären Position. Im dritten Teil dieses Kapitels werde ich dann abschließend aufzeigen, wie sich in der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit wesentliche Diskussionsstränge der Überlegungen der vorangegangenen Kapitel bündeln (6.3).

6.1 DIE KONTROVERSE VOR DEM HINTERGRUND DER UNIVERSALISMUS- UND SÄKULARISMUSDEBATTEN

In der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit verweben sich zentrale Fragen und Problematiken der Universalismus- und Säkularismusdebatte. So beziehen sich feministische Forderungen häufig auf eine Idee universaler Frauenrechte, die sie durch religiöse Ansprüche gefährdet sehen. In ihrer Kritik an solchen Ansprüchen neigen einige in säkularistischem Impetus zu einer verallgemeinernden Verurteilung von Religion an sich. Nicht selten geht das mit einer vorrangigen Problematisierung nicht-,westlicher‘ religiöser Traditionen einher, was deutlich macht, dass Kultur ebenfalls eine wichtige Rolle in dieser Kontroverse zukommt (das zeigt sich deutlich an der bereits zitierten Kopftuchdebatte, in der es um das Tragen des muslimischen Kopftuchs als einer nicht-,westlichen‘ Praktik geht). Eine zentrale Frage der gesamten Kontroverse besteht demnach darin, welche Normen angesichts der (religiösen und kulturellen) Pluralität von Vorstellungen vom Guten als universale Grundlage politischen Handelns gelten

2 Zu der Schwierigkeit einer angemessenen Bezeichnung und Übersetzung siehe in Kap. 6 FN 23.

können und wie viel Raum der pluralen Ausgestaltung etwa mit Blick auf Geschlechterfragen eingeräumt werden kann und muss. Bei der Erörterung des Konflikts zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit soll daher auf die vorangegangenen Überlegungen zurückgegriffen werden.

6.1.1 Probleme der Vernachlässigung von Religion in feministischen Diskursen

Aus feministischer Perspektive ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass geschlechtsspezifische Diskriminierungen oft religiös begründet wurden und werden. Insofern liegt es nahe, religiöse Praktiken und Traditionen zu kritisieren, wo sie zur Begründung von Diskriminierung beitragen. Es stellt sich aber die Frage, wie weit eine solche Kritik gehen sollte bzw. darf.

Einige Feministinnen, die vor dem Hintergrund der bisherigen Diskussion als ‚säkularistisch‘ zu charakterisieren sind, ziehen aus der Beobachtung religiös begründeter Diskriminierung von Frauen die sehr weitgehende Schlussfolgerung, dass ein grundlegender Konflikt zwischen Frauenrechten und Religionen besteht und Religionen vor allem als Quelle der Diskriminierung von Frauen zu betrachten sind.³ Manche nehmen sogar an, Religion sei als solche ausschließlich eine Bedrohung von Frauenrechten und Grund geschlechtsbezogener Gewalt (z.B. Pollitt 2001).⁴ Dies ist freilich eine Zuspitzung, die nur wenige vertreten. Die meisten nehmen keine solche starke negative Wertung von Religion vor und würdigen Religionsfreiheit grundsätzlich als wichtig, auch wenn sie oft in Konflikt zu Frauenrechten gerate (so z.B. Okin 1998, 342). Dennoch stoßen letztlich viele Theoretikerinnen, wenn auch in anderer Tonlage, in dasselbe Horn. So klingt etwa auch in Susan Moller Okins Analyse, dass „die meisten Weltreligionen und Kulturen patriarchal strukturiert waren bzw. dies immer noch sind und manche es zunehmend wieder werden“, an, dass Religion an sich problematisch

3 Ähnlich, aber davon zu unterscheiden sind Kritikerinnen, die sich selbst als religiös bezeichnen und nicht Religion an sich, sondern bestimmte religiöse Formen als Problem sehen. Sie können nicht sinnvoll als säkularistisch bezeichnet werden, wenngleich sie in der Schärfe ihrer Kritik vielen säkularistisch-feministischen Ansichten gleichen (z.B. Ayaan Hirsi Ali 2005). Ich werde darauf in der Erörterung von Nussbaums Position zurückkommen, da diese Perspektive bei ihr nicht berücksichtigt wird.

4 Vgl. die ähnlich starke These einer allgemeinen Bedrohung von liberalen Werten und Menschenrechten durch Religion bei Bertrand Russell u.a.: Kap. 4.2.1.

sei (Okin 1998, 323).⁵ Ähnlich legt das auch Clare Chambers nahe, die Religionen tendenziell als bedrohlich für Frauenrechte einschätzt (Chambers 2008 Kap. 4). Auffällig ist weiterhin, dass es vielen im Wesentlichen um die Bedrohung von ‚westlich‘-säkularen Annahmen von Frauenrechten geht (vgl. Beattie 2005, 69), weswegen vor allem nicht-‚westliche‘ religiöse Praktiken in den Fokus der Kritik geraten (häufiger Bezugspunkt ist dabei der Islam, z.B. Okin 1998, 323f.). Daran zeigt sich, dass auch hier Kultur eine relevante Rolle spielt – die Kontroverse ist insofern eng verwoben mit der Frage nach Konflikten zwischen Kultur und Geschlecht (vgl. Kap. 3.3).

Ausgehend von einer solchen Analyse betonen Okin u.a. den universalen Anspruch von Frauenrechten und deren Vorrang gegenüber partikularen religiösen Ansprüchen (Okin 1998, 323). Demnach sollen liberale Staaten dort, wo Religionsfreiheit und Frauenrechte kollidieren, Entscheidungen zu Gunsten der Frauenrechte treffen und entsprechende Maßnahmen zur Einschränkung religiöser Überzeugungen und Praktiken ergreifen – und zwar weiter reichend, als es in vielen liberalen Staaten der Fall ist (Chambers 2004). Das Plädoyer für eine stärkere Durchsetzung von Frauenrechten *gegen* Religion muss dabei nicht notwendig mit einer expliziten Kritik von Religion verknüpft sein. Auch die Forderung nach umfassender individueller Autonomie (z.B. bei Chambers 2004) läuft in der politischen Konsequenz zwangsläufig darauf hinaus, kulturelle und religiöse Praktiken stärker zu begrenzen (und beispielsweise das Tragen von religiösen Schleiern zu verbieten). Problematisiert wird insbesondere auch die Idee religiöser (aber auch kultureller) Gruppenrechte, die Ausnahmen von allgemeinen Gesetzen beinhalten – diese Idee, die den Blick auf den Diskriminierungsaspekt ‚religiöse (oder kulturelle) Minderheit‘ richtet, blende die Diskriminierungen innerhalb solcher Gruppen, etwa gegenüber Frauen, oft aus (siehe z.B. den Band von Eisenberg/Spinner-Halev 2005 und darin besonders den Aufsatz von Okin).

Solche – säkularistischen – Positionen sind in mehreren Hinsichten problematisch. Zunächst einmal fällt auf, dass sie ein unzutreffend homogenes Bild von Religion zeichnen, gegen welches auf die Diversität von Religionen verwiesen

5 Okin ist für viele Kritiker und Kritikerinnen das typische Beispiel für eine Position, die kulturelle und religiöse Vielfalt zu wenig berücksichtigt. Tatsächlich kommt sie zu dem Schluss, dass Frauenrechten im Konfliktfall größeres Gewicht gegeben werden sollte, und sie scheint ihre Argumentation als Gegengewicht zu Positionen zu verstehen, die Religionsfreiheit stärker betonen (Okin 1998). Dennoch muss man sie wie angedeutet von radikal religionsfeindlichen Positionen unterscheiden, insofern sie Religionsfreiheit grundsätzlich als wichtig erachtet.

werden muss sowie nicht zuletzt darauf, dass Religionen sehr unterschiedliche Verständnisse der Rolle von Frauen beinhalten. So können Religion und Frauenrechte durchaus vereinbar sein, was auch feministische Theologien der verschiedenen Religionen zeigen (z.B. Schüssler Fiorenza 1988 für eine christliche feministische Theologie, Plaskow 1990 für eine jüdische und Wadud 1999 für eine muslimische). Mehr noch ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass Religion als Medium für Veränderung (und nicht [nur] als Antagonist von Frauenrechten) wirken kann und als solches genutzt werden sollte (Packer 2003, 173).

Problematisch ist weiterhin, dass häufig die Bedeutung, die Religion und die damit verbundenen Praktiken für viele Menschen und eben auch für Frauen haben, unterschätzt wird. Überzeugend wurde von Schirin Amir-Moazami u.a. gezeigt, dass man religiöse Verschleierungen nicht einfach als Diskriminierung von Frauen kritisieren sollte, sondern deren Bedeutung *für die* Frauen genauer in den Blick nehmen muss, was eine wesentlich komplexere Analyse erfordert (Amir-Moazami 2007, von Braun/Mathes 2007, Göle 1995). Birgit Rommelspacher weist zudem darauf hin, dass sich durch die aktive Inbesitznahme des Schleiers durch junge Frauen eine Veränderung in der Bedeutung vollziehe (Rommelspacher 2009, 404). Einige feministische Ansätze, so scheint es, waren bzw. sind oft übermäßig kritisch gegenüber Religion (vgl. Sands 2008), was zu einer auf Konflikte verkürzten Wahrnehmung des Verhältnisses von Frauenrechten und Religion führt.

Ein Problem solcher vereinfachter Wahrnehmungen ist zudem strategischer Art. Radhika Coomaraswamy macht darauf aufmerksam, dass es für die Entfaltung der emanzipatorischen Kraft feministischer Ansätze nicht hilfreich sei, bipolare Kategorien zu errichten, da es einer Allianz bedürfe, die die kulturellen und religiösen Verschiedenheiten überschreitet (Coomaraswamy 1994). Dafür ist aber, anders als in der säkularistischen feministischen Position, eine grundlegende Offenheit für verschiedene kulturelle und religiöse Zugangsweisen auf der Basis von respektvollem Austausch nötig (vgl. Packer 2003, Spivak 2008). Das erfordert eine kritische Distanz zu den eigenen Vorstellungen und Werten, die bei dieser Position fehlt oder zumindest zu wenig ausgeprägt ist. Die kulturelle und weltanschauliche Prägung und Rückbindung der von ihr ins Feld geführten, als universal veranschlagten Frauenrechte wird oft zu wenig kritisch reflektiert (vgl. zur interkulturellen Skepsis gegenüber universalen Menschenrechten Kap. 3.3, sowie zur Problematik vermeintlich neutraler säkularer Ansätze Kap. 5.2).⁶

6 Dabei wird die Idee universaler Menschenrechte keineswegs grundsätzlich unkritisch übernommen, gerade Okin kritisiert diese mit Blick auf die Vernachlässigung von Frauen in vielen Menschenrechtsansätzen und deren diesbezüglich nur vermeintliche

Es stellt sich nun die Frage, wie eine alternative feministische Position aussehen kann. Aus den vorangegangenen Überlegungen ist zu schließen, dass sie in ihrer Kritik zurückhaltender sein und sich stärker um ein Verständnis anderer Sichtweisen bemühen muss (vgl. die Überlegung im Zusammenhang von Kultur und Geschlecht in Kap. 3.3). Saba Mahmood gibt dazu einen sinnvollen Anstoß, wenn sie – mit Blick auf ihre eigene Auseinandersetzung mit frommen Frauenbewegungen und wohl auch auf ihre eigene diesbezügliche Entwicklung – fordert, dass wir dafür offen sein sollten, „dass die Erforschung nicht-liberaler Bewegungen [wie eben bestimmter Frömmigkeitsbewegungen, C.M.] unsere politischen und analytischen Gewissheiten verändert“ (Mahmood 2006, 209).⁷ Sie verbindet damit das Plädoyer, andere Möglichkeiten von gutem Leben in Erwägung zu ziehen und zu respektieren, und zwar auch solche, die nicht im liberalen Sinn autonom sind.

Zugleich darf eine solche Öffnung nicht in ein politisches Laissez-faire münden. Es ist wichtig, dennoch über einen Maßstab zu verfügen, der darauf zielt, allen Menschen ein gutes Leben zu ermöglichen, und der als Grundlage für eine Kritik an der Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, aber auch von Religion dienen kann (vgl. Kap. 3.3). Es stellt sich somit erneut die Frage, wie ein solcher Maßstab – angesichts der Herausforderung durch die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit – aussehen kann und als wie überzeugend Nussbaums Vorschlag einer universalen Fähigkeitenliste diesbezüglich gelten kann.

6.1.2 Die Analyse eines Dilemmas bei Nussbaum ...

Nussbaum widmet sich in ihren Texten ausführlich der Problematik von Konflikten zwischen Frauenrechten bzw. der Gleichstellung der Geschlechter (*sex equality*) und Religionsfreiheit. Im Zentrum ihrer Auseinandersetzung steht das Plädoyer, dass bei Konflikten zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit beide Seiten ernst genommen werden sollten, da sowohl die gleiche Befähigung von Frauen als auch Religionsfreiheit ein zentrales Anliegen liberaler Staaten seien (WHD, 187f.). Solche Konflikte seien daher äußerst schwer zu lösen und man müsse mehr noch von einem Dilemma für den liberalen Staat sprechen.

Neutralität (Kap. 3.2). Die kulturelle und weltanschauliche Rückbindung aber vernachlässigt sie (Kap. 3.3).

7 Wie in der Einleitung angesprochen übersetze ich englischsprachige Zitate immer dann, wenn ich sie in eigene Sätze integriere. Vgl. Kap. 1.

„[A] dilemma is created for the liberal state. On the one hand, to interfere with the freedom of religious expression is to strike a blow against citizens in an area of intimate self-definition and basic liberty. Not to interfere, however, permits other abridgments of self-definition and liberty.“ (WHD, 168)

Diese These lässt sich im Wesentlichen aus den in den vorangegangenen Kapiteln erörterten Anliegen ableiten: Zum einen formuliert Nussbaum das Ziel, dass eine liberale Konzeption alle Personen gleichermaßen respektieren (und das heißt grundlegend befähigen) müsse, ohne Bevorzugen oder Benachteiligen aufgrund von Zuschreibungen wie ‚Geschlecht‘ (oder ‚Rasse‘ o.ä.). Diskriminierungen, die dem entgegenstehen, seien zu kritisieren (Kap. 2.2.1, 2.2.5), und zwar auch, wenn sie den Bereich der Familie – oder eben von Religion – betreffen (Kap. 2.9). Zum anderen erachtet es Nussbaum für wichtig, die Pluralität von Vorstellungen vom Guten anzuerkennen. Das zeigt sich in der Bedeutung von individueller Entscheidungsfreiheit (Kap. 2.4), in dem Selbstverständnis als politische Konzeption (Kap. 2.5), in der Idee der methodischen Offenheit in der Begründung (Kap. 2.6) sowie in dem Bemühen, interkulturelle Diversität als Herausforderung für die Universalität ernst zu nehmen und kulturell verschiedene Konkretionen der Fähigkeitenliste zu fördern (Kap. 2.7).⁸ Die Bedeutung von Pluralität zeigt sich zudem in ihrer Auseinandersetzung mit Gewissensfreiheit, in deren Zusammenhang sie herausstreicht, wie wichtig die Suche nach Sinn, die oft in Religionen geschehe, für das gute Leben sei. Daher solle für jeden und jede möglichst weitgehende Religionsfreiheit gewährt werden und Religionen selbst müssten respektiert werden (Kap. 4). Nussbaum plädiert dementsprechend dafür, beide Seiten anzuerkennen und von einem Dilemma auszugehen, welches nicht einfach zu der einen oder anderen Seite aufgelöst werden könne: „[I]t is difficult, rather than easy.“ (PD, 108)

Noch deutlicher zeigt sich Nussbaums Position anhand ihrer Abgrenzung zu anderen feministischen Ansätzen, die solche Konflikte ihrer Einschätzung nach zu einseitig betrachten. Pointiert richtet sie sich dabei gegen säkularistische und traditionalistische Positionen (vgl. Kap. 4.2.1). Deren gemeinsame Schwierigkeit sei, dass sie ganz bestimmte, nämlich patriarchale Religionsbedeutungen zum Maßstab von Religion erheben würden und alternative, etwa feministische, reli-

8 Die bisherigen Überlegungen haben mehr noch nahelegt, dass ihr Bemühen um die Ermöglichung von Pluralität zunimmt (Kap. 3), diesen Wandel werde ich in der Diskussion der Beispiele noch stärker herausarbeiten.

giöse Stimmen vernachlässigten (WHD, 185f.). Im Ergebnis jedoch schlägt sich das in ihren Positionen nahezu gegensätzlich nieder.

Der säkularistische Feminismus, so Nussbaums überzeugende Analyse, vereinfache den Konflikt, indem er religiöse Ansprüche Frauenrechten grundsätzlich nachordne (WHD, 174f.), und zwar auf der Basis eines undifferenzierten Bildes von Religion als patriarchaler Bedrohung von Frauenrechten:

„Indeed, the secular feminist tends to view religion itself as irredeemably patriarchal, and a powerful ally of women’s oppression throughout the ages. She is not unhappy to muzzle it, and does not see it as doing a whole lot of good in anyone’s life.“ (WHD, 175)

Nussbaum analysiert eine solche Haltung bei vielen feministischen Ansätzen, auch wenn diese sich in der Ausdrücklichkeit und Reichweite ihrer Kritik unterschieden. Sie zählt dazu nicht nur jene, die Religion ausdrücklich kritisieren, sondern ebenfalls solche, die ihre Abwertung durch das Ignorieren von Religion in ihren Texten ausdrücken (WHD, 174f., FN 16),⁹ und sowohl jene, die Religionsfreiheit kaum Respekt entgegenbringen, als auch solche, die Gewissensfreiheit an sich respektieren, Religionen aber nur innerhalb der Grenzen sehr enger liberaler Normen zulassen wollen (WHD, 175f.).

Säkularistischer Feminismus, so die zentrale Kritik, vernachlässige die Bedeutung von Religionsfreiheit für das gute Leben auch und gerade von Frauen und ignoriere die Diversität religiöser Traditionen (vgl. die Kritik in Kap. 4.2.1). Religion dürfe aber nicht grundsätzlich als patriarchale Bedrohung verurteilt werden (WHD, 181f.). Vielmehr müsse man anerkennen, dass Religion für viele Frauen eine Quelle ihres feministischen Engagements ist. Als Beispiel nennt Nussbaum die indische Frauenorganisation SEWA (*Self Employed Women’s Association*), in der sich Frauen gegen (religiöse) Geschlechterhierarchien engagieren – und dafür Religion gerade als Grundlage heranziehen (WHD, 178f., PD, 106f.). Weiterhin verweist sie auf feministische Perspektiven in verschiedenen Religionen (WHD, 183) und erneut auch auf ihre eigene religiöse, nämlich liberal-jüdische Tradition, die sich zum Feminismus bekenne (JLR, WHD, 182). Gegen einen genuinen Zusammenhang von Religion und der Begründung von patriarchaler Gewalt spreche somit, dass Religion Feminismus stützen kann. Außerdem erinnert Nussbaum daran, dass viele säkulare Bewegungen selbst patriarchal (gewesen) sind und sie macht deutlich, dass man auch angesichts dessen von keinem so linearen Kausalverhältnis zwischen Religion und patriarchaler

9 Als Beispiele für explizite Kritikerinnen nennt sie Okin und Mary Becker und für jene, die Religion ignorieren, Alison Jaggar und Catharine MacKinnon.

Gewalt ausgehen kann (JRL, 31). Dort, wo frauendiskriminierende religiöse Praktiken bestehen, müsse sich die (notwendige) Kritik daher auf die spezifischen Akteure und Praktiken richten, nicht auf Religion an sich:

„[T]he criticisms we may make of ‚religious practices‘ and ‚religious discourse‘ will be criticisms of human beings, often vying for political power, they do not presuppose that any of these religions has an unchanging and unchangeable core of misogyny, or even that the misogynistic elements are religiously central rather than political in origin.“ (RW, 104)¹⁰

Als entgegengesetztes Extrem zum säkularistischen Feminismus werden von Nussbaum Ansichten kritisiert, die sie unter den Begriff des traditionalistischen Feminismus fasst. Sie versteht darunter Positionen, die religiöse und kulturelle Traditionen jeglichen (liberalen) Frauenrechten vorordnen und behaupten, dass die Traditionen am besten vermittelten, was für Frauen (und deren gutes Leben) eigentlich wichtig sei (WHD, 176f.). Problematisch sei daran vor allem, dass so auch Einschränkungen der Grundbefähigung von Frauen legitimiert würden, eben weil deren universale Bedeutung nicht anerkannt wird (WHD, 186). Darüber hinaus werde (ebenso wie im säkularistischen Feminismus) die innerreligiöse Diversität nicht berücksichtigt. Der traditionalistische Feminismus sei letztlich dem nicht-feministischen oder sogar anti-feministischen Traditionalismus nicht fern. Nussbaum fällt es hier folglich schwer, die Bezeichnung ‚Feminismus‘ überhaupt zuzugestehen – dennoch räumt sie ein, dass es dieser Position in gewisser Weise ebenfalls um das Wohl von Frauen gehe (eben verstanden gemäß der verschiedenen kulturellen Traditionen: WHD, 176f.) und dass sie mit anderen Feminismen „gewisse gemeinsame Ziele im Bereich materiellen Wohlstands“ teile (WHD, 185).

Diese Abgrenzungen verdeutlichen Nussbaums überzeugende Stoßrichtung, beide Seiten des Konfliktes ernst zu nehmen. Besonders plausibel und wichtig erscheint, dass sie dabei die Bedeutung von Religion für Frauen betont und es verurteilt, den Konflikt nur als einen zwischen religiösen Gruppen einerseits und Frauen andererseits zu betrachten, bei dem der liberale Staat die Aufgabe hätte, die Frau von der religiösen Unterdrückung zu befreien (vgl. Kap. 6.1.1). Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der vorangegangenen Diskussionen erweist es sich

10 Exemplarisch setzt sich Nussbaum in PD mit Okin auseinander, der sie (wie viele andere auch, siehe Kap. 6 FN 5) vorwirft, dass sie in ihren Aussagen zu wenig differenziere und suggeriere, Religion sei per se patriarchal (PD, 106f.).

als notwendig, die Pluralität von Vorstellungen vom Guten zu respektieren und verschiedene Lebensmodelle zu ermöglichen, ohne jedoch das Bemühen um einen (in irgendeiner Form) universalen Maßstab für politisches Handeln und interkulturelle und -religiöse Kritik aufzugeben (vgl. Kap. 3 und 5).

Kritisch anzumerken ist allerdings, dass Nussbaum in der Herausarbeitung ihrer Position als einer Alternative in einigen Aspekten selbst vereinfachend vorgeht. So werden jene Kritikerinnen nicht thematisiert, die ähnlich harsche Kritik und Forderungen wie die säkularistische Position formulieren, dies aber nicht auf Religion per se beziehen und sich vielmehr selbst als religiös bezeichnen. Solche Positionen können nicht sinnvoll als säkularistisch bezeichnet werden, dennoch müssten ihre Forderungen aus Nussbaums Sicht ebenso zurückgewiesen werden. Da solche Kritikerinnen von vielen als besonders überzeugende Stimmen wahrgenommen werden, wäre es hilfreich, auf sie eigens einzugehen (siehe auch Kap. 6.2.1).

Auch in der Darstellung des traditionalistischen Feminismus fällt eine Undifferenziertheit auf, denn Nussbaum subsumiert darunter so unterschiedliche Ansichten wie die von Ashis Nandy und Christina Sommers (WHD, 176 FN 19). Beiden gemeinsam ist, dass sie bestimmte liberal-feministische Ideale ablehnen. Allerdings bezieht sich Sommers auf den US-amerikanischen Kontext und richtet sich als Konservative gegen bestimmte feministische Entwicklungen in ihrer Gesellschaft, gegenüber denen sie ein anderes (traditionelleres) Geschlechterbild stark macht.¹¹ Dagegen liegt bei postkolonialen Positionen wie der von Nandy der Schwerpunkt darauf, die Universalität der liberalen („westlichen“) Vorstellungen zu Frauenrechten in Frage zu stellen und demgegenüber den Eigenwert (anderer) religiöser Traditionen und die Diversität von Lebensmodellen (für Männer und Frauen) hervorzuheben. Nussbaum spricht die Verschiedenheit der Perspektiven zwar kurz an (WHD, 177), der unterschiedliche Impetus ist für sie letztlich jedoch nicht relevant, denn aus ihrer Sicht eint beide das gleiche Problem, eben dass sie liberal-feministische Ideen ablehnen. Auf diese Weise wird sie den Positionen und ihren Anliegen jedoch nicht gerecht. Das zeigt sich noch klarer, wenn man ihre Kritik in den Kontext der allgemeineren Überlegungen zum universalismuskritischen, vermeintlich einheitlich kulturellrelativistischen Feminismus stellt (vgl. Kap. 3.3): Es scheint keineswegs so zu sein, dass dessen Forderung einfach darin besteht, dass sich eine gesellschaftliche Ordnung nur (oder vor allem) auf Vorstellungen innerhalb ihrer Gemeinschaft berufen sollte und moralische Ansprüche von außen von Anfang an suspekt seien (so Nussbaum: WHD, 176). Vielen geht es nicht um eine grundsätzliche Ablehnung von

11 Zur Einordnung von Sommers in die feministische Debatte siehe z.B. Baehr 2012.

Kritik an geschlechterdiskriminierenden kulturellen Traditionen, sondern vor allem um die Forderung nach mehr kritischer Selbstreflexion universalistischer Ansätze und einen differenzierteren Blick auf verschiedene Möglichkeiten des guten Lebens von Frauen (vgl. Kap. 3.3 sowie konkreter die Diskussion zu *FGC*: Kap. 6.2.2). Diese Position kommt bei Nussbaum nicht vor bzw. wird sie implizit als problematisch zurückgewiesen (was die allgemeine Analyse bestärkt, dass sie bestimmte Einwände nicht genug berücksichtigt: Kap. 3.3). Das aber ist zum einen deswegen nicht überzeugend, weil diese Position als eine anerkannt werden müsste, die (ebenso wie Nussbaum) den dilemmatischen Charakter der Konflikte aufzeigt, zum anderen erscheint es unklug, nicht genauer zu prüfen, ob und welche Anregungen sie für den Umgang mit Konflikten zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit geben könnte. Dem soll nun im Folgenden weiter nachgegangen werden.

6.1.3 ... und ihr Vorschlag zu seiner ‚Lösung‘

Ausgehend von ihrer Analyse, dass Konflikte zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit als Dilemmata betrachtet werden müssen, erörtert Nussbaum weiter, wie die Lösung solcher Konflikte aussehen soll. Als Verfahren schlägt sie den im Kontext von Religions- bzw. Gewissensfreiheit bereits erläuterten Abwägungsprozess (*balancing test*) vor. Demnach soll der liberale Staat zum einen fragen, in welchen Konflikten überhaupt ein relevanter ‚religiöser‘ Anspruch vorliegt, das heißt einer, der die Gewissensfreiheit betrifft. Zum anderen muss er dann für jeden Fall eines solchen, die Gewissensfreiheit betreffenden Anspruchs abwägen, ob dem ein zwingendes Staatsinteresse (*compelling state interest*) gegenübersteht, das prinzipiell gilt und keine Ausnahmen erlaubt (wie etwa die Gewährung der Grundbefähigung), oder ob der religiöse Anspruch stärker wiegt als das konkurrierende Interesse (WHD, 198-212, vgl. Kap. 4.4.2 zum *balancing test*, wo Nussbaum z.B. Sicherheit im Unterschied zur Grundbefähigung als ein nur bedingt wichtiges Interesse einstuft). Bei Konflikten zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit scheint oftmals ein solches zwingendes Staatsinteresse zu bestehen – nämlich wenn die Grundbefähigung von Frauen bedroht wird. Nussbaum verweist daher in diesem Zusammenhang in WHD noch einmal ausdrücklich auf die universale Geltung des „Prinzips der Befähigung jeder Person“ (WHD, 188, 202, vgl. Kap. 2.2.1) und auf die Bedeutung des „Prinzips der moralischen Bedingung“ (*principle of moral constraint*), wonach Ansprüche, die die Grundbefähigung von Menschen einschränken (etwa indem sie Frauen diskriminieren) kritisiert und staatlich zurückgewiesen werden müssen (WHD, 190-193). Religiöse Ansprüche, so ihr klares Plädoyer, müssen (wie alle anderen

auch) dort begrenzt werden, wo sie die Grundbefähigung von Frauen behindern: „We should refuse to give deference to religion when its practices harm people in the areas covered by the major capabilities.“ (WHD, 192)

Zugleich hält Nussbaum wie erörtert aber auch Religions- bzw. Gewissensfreiheit für wichtig und erachtet sie mehr noch als einen zentralen Aspekt der Grundbefähigung. Dementsprechend rückt sie hier nun die Gewissensfreiheit von Frauen in den Fokus: Um diese zu gewähren, müsse man einerseits kritisch prüfen, ob die von religiösen Gruppen vertretenen Ansprüche den religiösen Fähigkeiten ihrer Mitglieder (auch und gerade der Frauen) dienen, und zwar mit Blick auf jede einzelne Person (WHD, 188). Wo das nicht der Fall ist (und beispielsweise die Grundbefähigung Einzelner verhindert wird), seien sie zu kritisieren und müssten gegebenenfalls durch staatliche Eingriffe eingeschränkt werden (laut Nussbaum ist das z.B. der Fall bei *FGC*, siehe Kap. 6.2.2). Andererseits sollte man religiöse Ansprüche aber respektieren, wenn sie als Ansprüche der Frauen selbst erkennbar sind (und somit ihrer Gewissensfreiheit entsprechen) – und zwar selbst dann, wenn dies in den Augen anderer eine Einschränkung ihres guten Lebens bedeutet. Das heißt, wenn vorausgesetzt werden kann, dass eine Frau in grundlegender Hinsicht befähigt ist, dann muss es eine liberale Gesellschaft Nussbaum zufolge ermöglichen, dass sie aus religiösen Gründen auch eine Lebensform wählt, die dem widerspricht, was andere unter Frauenrechten verstehen: „[I]f women fully in possession of the capabilities on the list want to choose a traditional gender-divided mode of life, I believe that any good political liberalism should create spaces for them to do so.“ (AACM, 123) Um das zu gewähren und Gewissensfreiheit zu ermöglichen, könne es sogar mitunter sinnvoll sein, Ausgleichsregelungen, das heißt Ausnahmen von allgemeinen Gesetzen, zu schaffen, beispielsweise mit Blick auf das Tragen einer Burka, das Nussbaum zufolge nicht verboten werden sollte (ausführlich dazu in Kap. 6.2.1, vgl. zu Ausgleichsregelungen allgemein Kap. 4.4.2).

Nussbaum zufolge sind Einschränkungen von Frauenrechten zugunsten der Gewissensfreiheit also dort, aber *nur* dort legitim, wo sie die Grundbefähigung nicht bedrohen. Im Zentrum aller Entscheidungen stehen die einzelnen Individuen und deren Grundbefähigung (die die Gewissensfreiheit einschließt).¹² Aufga-

12 Daran wird noch einmal deutlich, dass Nussbaum den Schwerpunkt in der politischen Berücksichtigung von Religionen auf das Individuum legt, auch wenn sie gemeinschaftlichen Aspekten ausdrücklich Bedeutung beimisst (vgl. auch die Diskussion in Kap. 5.1). „Although religious functioning is usually relational and interactive [...], and although it often involves shared goals and ends, the capabilities involved are im-

be des Staates sei es, unter dem Vorzeichen dieser Schwerpunktsetzung gewissenhaft abzuwägen, welche Seite im jeweiligen Konfliktfall schwerer wiegt – die der proklamierten Frauenrechten oder die der vorgebrachten religiösen Ansprüche.

„[A]ny solution to the dilemma created when religion and sex equality clash must be complex, relying on the ability of judges and other political actors to balance multiple factors with discernment.“ (WHD, 239)

Das Plädoyer, dass nur eine komplexe Abwägung den dilemmatischen Konflikten gerecht werden kann, ist ebenso wie Nussbaums Analyse prinzipiell äußerst plausibel, nicht zuletzt weil eine solche Abwägung eine Differenzierung in der Beurteilung verschiedener Konflikte ermöglicht. (Zu welchen Urteilen das bei ihr im Konkreten führt, machen die beiden Beispielfälle anschaulich, die ich im Folgenden erörtern werde: Kap. 6.2.) Allerdings drängt sich die Frage auf, wie überzeugend die damit verbundene Annahme ist, dass sich auf diese Weise Lösungen für fast alle Fälle finden lassen und dass es sich dabei tatsächlich um ‚Lösungen‘ handelt, die für beide Seiten befriedigend sind und die in der Regel keine ‚tragischen‘ Momente beinhalten (WHD, 211). Dies erscheint schon deswegen unplausibel, weil die Charakterisierung als Dilemma gerade suggeriert, dass man solche Konflikte nicht im eigentlichen Sinn ‚lösen‘ kann, weil keine Lösung beiden Seiten gerecht wird, und, so könnte man ergänzen, dass die meisten Lösungen durchaus ‚tragische‘ Momente enthalten. Man muss daher überlegen, ob Nussbaum die Konflikte möglicherweise zu schnell und zu einfach auflöst. In diese Richtung zielt auch ein von Gayatri Spivak erhobener Einwand: Nussbaum, so ihr Vorwurf, strebe zu schnell Lösungen an anstatt zuerst bei den Spannungen der Konflikte stehen zu bleiben und gegebenenfalls anzuerkennen, dass einige nicht an sich ‚gelöst‘ werden können. Mit einer solchen Lösungsorientierung aber werde sie den Betroffenen nicht gerecht: „Obwohl sie sicherlich die Situation von armen Frauen verstehen möchte, ist ihr eigentliches Ziel, dafür die bestmögliche Theorie zu entwickeln“ (Spivak 2008, 81).¹³

portant *for each*, and it is *each person* who should be allowed access to these capabilities.“ (WHD, 188, Herv. i.O.)

13 Ausklammern möchte ich die weitergehende Kritik Spivaks, Nussbaum agiere damit im Sinne des internationalen ‚Oben‘. Dies ist mindestens einseitig, da sie eine sehr kritische Haltung gegenüber dominanten internationalen Ansätzen, wie dem ökonomisch-utilitaristischen, einnimmt (vgl. Kap. 2.3.3).

Diese Schwierigkeit zeigt sich auch am Aspekt der Tragik, den Nussbaum selbst ins Spiel bringt, indem sie darauf aufmerksam macht, dass es zu tragischen Konflikten kommen kann, wenn auf beiden Seiten eines Konflikts die Grundbefähigung betroffen ist (vgl. Kap. 2.2.4). Hier könnte man zunächst meinen, dass sie damit doch anerkennt, dass mitunter tiefergehende Spannungen existieren, die nicht befriedigend aufgelöst werden können. Tatsächlich geht sie aber auch bei tragischen Konflikten (ähnlich wie bei Dilemmata) davon aus, dass sie sich in der Regel lösen lassen und die Lösungen nur äußerst selten selbst weiter tragische Momente beinhalten (vgl. ebd.). Dementsprechend kommen auch in ihrer Darstellung der Konflikte zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit kaum Fälle dieser Art vor.¹⁴ Vielmehr gewinnt man den Eindruck, dass in den meisten Konflikten die Grundbefähigung nur auf einer Seite betroffen ist. In den in WHD betrachteten Fällen ist das auf der Seite der Frauenrechte (WHD, 212) – die hier geforderten Einschränkungen religiöser Ansprüche seien keine „schwerwiegende Beeinträchtigung“, die die Gewissensfreiheit verletzen würde (WHD, 222, vgl. Kap. 4.4.2 zum *balancing test*, wo die „schwerwiegende Beeinträchtigung“ als wesentliches Kriterium für die Verletzung der Gewissensfreiheit genannt wird). In NRI hingegen kommen umgekehrt ausschließlich solche Fälle zur Sprache, bei denen Nussbaum zufolge nur die Gewissensfreiheit in grundlegender Weise eingeschränkt ist, nicht aber Frauenrechte. (Dieser Unterschied ist m.E. ein Indiz für eine Entwicklung bei Nussbaum, siehe dazu Kap. 6.2.3.)

Es stellt sich die Frage, ob Nussbaums Darstellung hier nicht zu vereinfacht ist und ob es angesichts der oft kontroversen Vorstellungen vom Guten und der tiefen Bedeutung religiöser Überzeugungen für viele Menschen nicht naheliegender ist, dass es einige solcher tragischen Momente gibt. Diesbezüglich erscheint die Kritik von Spivak, dass sie Spannungen oft zu schnell übergeht, be-

14 Ein Fall, den Nussbaum doch schildert und der zeigt, dass sie tragische Momente nicht generell ausschließt, ist das Schicksal der indischen Muslima Hamida Khala, die solche tragischen Kosten tragen musste. Khala nämlich habe (gerade auch durch frauenrechtlich motivierten) liberalisierenden sozialen Druck ihre vormals sehr strikte religiöse Überzeugung aufgegeben – was sie zutiefst erschüttert und verletzt habe. Rückblickend sehe Khala zwar eine Reihe positiver Aspekte in dieser Entwicklung, vor allem in Bezug auf die gesellschaftliche Gesamtsituation, zugleich betone sie aber weiter, dass diese Veränderung für sie persönlich ein großes Opfer bedeute (WHD, 236-238). Darin zeige sich, so Nussbaum, ein tragisches Moment, welches nicht zuletzt deutlich mache, dass auch die minimalen Anforderungen des Fähigkeitsansatzes potenziell Tragik beinhalten (WHD, 238). Dieses Beispiel stellt wie gesagt aber einen Einzelfall dar.

rechtigt. Man könnte nämlich durchaus fordern, dass stärker geprüft werden muss, wie befriedigend die Lösungen wirklich sind, um dann vermutlich zu erkennen und anzuerkennen, dass sie häufiger tragische Momente enthalten. Diese Überlegung schließt an die Diskussion der vorangegangenen Kapitel an, in denen kritisch darauf hingewiesen wurde, dass Nussbaum Einwände und damit auch bestimmte Positionen mitunter zu schnell abweist und nicht ernst nimmt (Kap. 3.2., 3.3 und 5.2). Auch in ihrer Lösungssuche, so scheint es, widmet sie manchen Positionen und deren Problemen nicht genug Aufmerksamkeit und auch hier ist das als problematisch zu werten: Denn ein solches Vorgehen, das Spannungen und tragische Konflikte übergeht, nimmt diejenigen Menschen, denen daraus eine Einschränkung ihres guten Lebens erwächst, mit ihren Problemen nicht ernst und bringt ihnen letztlich nicht genug Respekt entgegen (vgl. die Kritik in Kap. 3.2, 3.3 und 5.2). Diese These werde ich nun im Folgenden an zwei Beispielen konkretisieren und veranschaulichen.

6.2 DIE BEISPIELE DER BURKA UND DES *FEMALE GENITAL CUTTING* BEI NUSSBAUM

In ihrer Auseinandersetzung mit Frauenrechten und Religionsfreiheit diskutiert Nussbaum eine Reihe von Beispielen. Zwei Fälle, die sie ausführlich erörtert, sollen hier herausgegriffen werden, um ihre Grundprinzipien und ihren Lösungsvorschlag zu veranschaulichen und zu konkretisieren: muslimische Verschleierungen und die Praktik des *Female Genital Cutting* (*FGC*). Diese beiden sind besonders interessant, weil Nussbaum bei ihnen zu unterschiedlichen Einschätzungen und Urteilen kommt, was auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen kann: So geht sie einerseits im Zusammenhang ihrer Auseinandersetzung mit Gewissensfreiheit in NRI auf das Burkaverbot als ein Beispiel für die Bedrohung von Gewissensfreiheit aufgrund mangelnder Selbstkritik ein und weist Frauenrechtsforderungen, die sich auf ein solches Verbot richten, in ihre Grenzen. Andererseits plädiert sie (in verschiedenen Texten unterschiedlich stark und weitgehend) für ein Verbot von *FGC* und führt dafür Frauenrechte als ausschlaggebendes Kriterium an.

Im Folgenden sollen Nussbaums Argumente in beiden Fällen genauer betrachtet und diskutiert werden, zuerst jene gegen ein Verbot des Burkatragens (6.2.1) und anschließend jene für ein Verbot weiblicher Beschneidung bzw. Genitalverstümmelung (6.2.2). Ich werde mich dabei jeweils auf einige zentrale Aspekte beschränken, die für die Gesamtfrage nach der Plausibilität von Nussbaums Position zu Frauenrechten und Religionsfreiheit von Relevanz sind. Im

dritten Schritt werde ich die beiden Fälle dann genauer miteinander vergleichen und zeigen, dass sie keinen Widerspruch darstellen. Vielmehr sind die unterschiedlichen Urteile vor allem auf verschiedene Konfliktkonstellationen zurückzuführen, in denen jeweils eine andere Gewichtung zwischen universaler Grundbefähigung und Entscheidungsfreiheit stattfindet. Darüber hinaus kann man an ihnen aber auch eine weitere Entwicklung in Nussbaums Ansatz hin zu einer stärker libertären Position ablesen (6.2.3).

6.2.1 Kritik am Burkaverbot

Nussbaum hat sich in den vergangenen Jahren mehrfach zu der Frage religiös begründeter Verschleierung von Frauen geäußert. Ihre Überlegungen sind maßgeblich als Reaktion auf öffentliche Debatten und rechtliche Entwicklungen in einigen europäischen Staaten zu verstehen.¹⁵ Sie erschienen als eigene Fragestellung erstmals als Kolumne in der *New York Times* unter dem Titel *Veiled Threats? (VT)*¹⁶ und wurden von ihr dann in NRI aufgegriffen und in einen breiteren Kontext philosophischer Überlegungen zu Gewissensfreiheit gestellt (vgl. NRI, xi). Burkaverbote und burkafeindliche Positionen werden hier als Beispiel für einseitige, zu wenig reflektierte Kritik und mangelnde Selbstprüfung eingeführt und zurückgewiesen (NRI, 104, vgl. Kap. 4.3.2).¹⁷

Im Zentrum von Nussbaums Auseinandersetzung steht die Burka, eine muslimische Ganzkörperverschleierung mit nur einem vergitterten Schlitz für die Augen, denn sie ist der Schlagwortgeber in der öffentlichen Debatte (wenngleich die Anzahl burkatragender Frauen in Europa verschwindend gering ist). Die Diskussion betrifft aber, wie sie betont, ebenso den Niqab (NRI, 247 FN 1), einen Gesichtsschleier mit einem Schlitz für die Augen. (Auch der Niqab ist in Europa nicht häufig anzutreffen, aber doch zumindest öfter als die Burka; dennoch

15 Im Fokus ihrer Kritik steht das Verbot in Frankreich (vgl. auch schon Kap. 4.3.2 zur Kritik der französischen Laizität), sie bezieht sich aber auch auf Debatten in anderen europäischen Staaten wie Belgien, Italien, Großbritannien, Deutschland und Spanien.

16 Auch in LC (also zwei Jahre vor VT) vertritt Nussbaum bereits eine klare Position zugunsten des Burkatragens, es findet aber keine ausführliche Diskussion statt, sondern die Burka ist ein Beispiel zur Veranschaulichung bestimmter Prinzipien, wie z.B. der Nicht-Etablierung (LC, 14).

17 Allerdings geht Nussbaum auch in NRI kaum auf die wissenschaftliche Debatte zu Kopftuch und Burka ein, was nicht zuletzt die Einordnung der Argumentation in bestehende (feministische, aber auch andere) Diskurse erschwert, da der Gegner bzw. die Gegnerin oft unklar bleibt.

dreht sich die öffentliche Debatte in der Regel um die Burka.) Nussbaum bezieht sich damit auf die umfassendsten Formen muslimischer Verschleierung und beschränkt sich in ihrer Forderung nach Respekt gerade nicht auf weniger stark verhüllende Formen wie das Kopftuch. Dadurch ist ihre Auseinandersetzung weiterreichend als die vieler anderer, da im Rahmen der seit längerer Zeit intensiv geführten Kopftuchdebatte zwar bereits häufig dafür argumentiert wurde, dass das muslimische Kopftuch keine Gefährdung grundlegender Frauenrechte darstellt,¹⁸ das Tragen der Burka jedoch meistens außen vor gelassen (so in fast allen Beiträgen in Berghahn/Rostock 2009) oder sogar ausdrücklich abgelehnt wird (z.B. Maclure/Taylor 2011, 46).

In NRI analysiert und diskutiert Nussbaum nun fünf Argumente, die für ein Burkaverbot angeführt werden. Da sie nicht alle einen Frauenrechtsbezug haben, sind sie für die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit jedoch unterschiedlich relevant. So zielen die ersten beiden Argumente auf Sicherheit und Transparenz; hier steht also nicht das Wohl der Burkaträgerinnen im Zentrum, sondern das Gemeinwohl des Staates, welches durch das Tragen einer Burka gefährdet scheint. Zum einen, so das zitierte Argument, sei es für die Sicherheit notwendig, dass Menschen an öffentlichen Plätzen ihr Gesicht zeigen (NRI, 105), zum anderen erfordere die Beziehung von Bürgern und Bürgerinnen untereinander, sich gegenseitig ins Gesicht und in die Augen blicken zu können. Nussbaum zufolge sind beide Argumente inkonsistent, da sie andere Gesichtsverhüllungen, die vergleichbare Gefahren bzw. Schwierigkeiten darstellen, nicht verbieten bzw. ihnen Ausnahmen einräumen (als Beispiele nennt sie die Kleidung bei bestimmten Berufen wie Ärzten oder Football-Spielern: NRI, 106f., sowie schlichtweg Sonnenbrillen: NRI, 112). Besonders deutlich werde die Inkonsistenz am französischen Verhüllungsgesetz, das sehr viele Ausnahmen für andere Verhüllungen festschreibt, wodurch man den Eindruck gewinnt, dass lediglich die muslimischen verboten werden sollen (NRI, 135). Es wäre aber Nussbaum zufolge gerade umgekehrt notwendig, Ausnahmen aus religiösen Gründen zu gewähren (vgl. Kap. 4.3.2 für ihre Kritik am französischen Laizismus sowie Kap. 4.4.2 für die Idee von Ausgleichsregelungen).¹⁹ Zudem hält sie

18 Einen guten Überblick über diese Debatte bietet der Band von Sabine Berghahn und Petra Rostock (2009). Hingewiesen sei auch auf die aufschlussreiche vergleichende Untersuchung zu Diskursen in Frankreich und Deutschland von Schirin Amir-Moazami (2007).

19 Als Zugeständnis an die Sicherheit sei es zwar legitim, zu fordern, dass Fotos auf Ausweisen und Führerscheinen das gesamte Gesicht zeigen. Aber auch dies sollte von

es für lächerlich, anzunehmen, dass ein Terrorist eine Burka tragen würde (NRI, 107). Darüber hinaus sei die Erkennbarkeit als Individuum mit einer Burka durchaus gegeben, und zwar durch Stimme und Körpersprache (NRI, 112).²⁰ Beide Argumente rechtfertigten daher kein Verbot der Burka, auch wenn sie sich auf Gründe beziehen, die grundsätzlich als zwingende Staatsinteressen in Frage kommen (vgl. Kap. 4.4.2).

Interessanter für die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit sind die drei folgenden Argumente, die die Burkaträgerinnen und ihr (antizipiertes) Wohl in den Mittelpunkt rücken. Das erste Argument betrifft den Vorwurf einer Objektivierung der Frau: Die Burka stehe symbolisch für die männliche Herrschaft im Islam und ermutige Menschen „eine Frau als bloßes Objekt zu betrachten und zu behandeln“ (NRI, 114). Auch das ist laut Nussbaum inkonsistent – sofern man nicht ebenso andere, ähnlich objektivierende Praktiken (etwa im Zusammenhang der Schönheitschirurgie) verurteilt, was viele Burkakritikerinnen und -kritiker nicht machen (NRI, 115f.). Daraus könnte man die Forderung ableiten, Konsistenz durch eine insgesamt restriktivere Politik zum Schutz von Frauenrechten herzustellen. Nussbaum strebt jedoch einen anderen Schluss an, nämlich einen in allen Hinsichten, auch mit Blick auf das Burkatragen, größeren Respekt für die Entscheidungsfreiheit. Ihres Erachtens sollte man stärker auf Überzeugung statt auf Restriktionen setzen: „The way to deal with sexism, in this case as in all, is by persuasion and example, not by removing liberty.“ (NRI, 116) Insbesondere dürfe man nicht vergessen einzubeziehen, „was Frauen, die eine Burka tragen, *selbst* darüber sagen, was sie bedeutet“ (NRI, 118, Herv. i.O.) Mehr noch müsse man nicht nur ein Verbot ablehnen, sondern schon in der Kritik vorsichtig sein und prüfen, ob sie konsistent ist und ob sie mit dem notwendigen Respekt gegenüber Burkaträgerinnen erfolgt.

Mit dem Vorwurf der Objektivierung ist das weitere Argument verbunden, dass Frauen die Burka aus Zwang tragen würden. Dem hält Nussbaum entgegen, dass viele Frauen die Burka selbst wählen und ein solcher Vorwurf in seiner Generalisierung typischerweise von Menschen vorgetragen werde, die „keine Ahnung von den Lebenslagen dieser oder jener einzelnen Frau haben“ (NRI, 122). Im Hintergrund dessen sind ihre Thesen zu sehen, dass erstens Frauen, die

anderen Technologien wie Augenerkennung und Fingerabdruck abgelöst werden, sobald diese entsprechend nutzbar sind (NRI, 108f.).

20 Es ließe sich diskutieren, wie vergleichbar diese Fälle jeweils wirklich sind. Beispielsweise könnte man einwenden, dass man sein Gegenüber bitten könnte, die Sonnenbrille während eines Gesprächs abzunehmen, was bei der Burka nicht ohne Weiteres möglich wäre. Das werde ich hier aber nicht weiterverfolgen.

grundlegend befähigt sind, selbst entscheiden können, ob sie einer Norm folgen wollen (WHD, 153, vgl. Kap. 6.1.3), und dass man zweitens grundsätzlich respektieren muss, wenn Menschen einzelne Fähigkeiten und ihre Autonomie zu Gunsten einer (religiösen) Autorität einschränken (NRI, 128, Kap. 2.5.2). Es verwundert etwas, dass Nussbaum im Zusammenhang der Burkadebatte nicht auf diese Thesen rekurriert, zumal sich in ihnen ein wesentlicher Diskussionspunkt verbirgt, nämlich die Frage der Freiwilligkeit, auf die ich im Folgenden noch zurückkommen werde. Sie selbst thematisiert an dieser Stelle zum einen nur die Frage *körperlichen* Zwangs – und plädiert dann wieder dafür, dass die Kritik inkonsistent sei, da man andere körperliche Gewalt gegen Frauen oft nicht kritisieren (NRI, 122-124). Zum anderen geht sie auf den Sonderfall von Kindern und Jugendlichen ein. Auch hier kommt sie zu dem Schluss, dass das Tragen einer Burka nicht problematischer sei als viele andere elterliche Entscheidungen, die schließlich oftmals einen gewissen Zwang auf Kinder ausübten, etwa was die Kleidung betrifft oder die Wahl der Freunde oder der Schule (NRI, 124f.). Eingreifen sollte der Staat nur in Fällen, in denen „ein großes Risiko für die körperliche Gesundheit und die Sicherheit“ besteht (NRI, 124) oder wenn dauerhaft wichtige Tätigkeiten (*functionings*) beeinträchtigt werden (ebd., 124f. – als Beispiel dafür nennt sie die Ablehnung von Bluttransfusionen bei Zeugen Jehovas, die der Staat nur bei Erwachsenen, nicht in Bezug auf Kinder respektieren soll, vgl. Kap. 4.4.2, zudem gelte das auch bei *FGC*, siehe unten Kap. 6.2.2).

Das führt schließlich zum Argument der Gesundheit, wonach das Tragen einer Burka eben ein solches ‚großes Risiko‘ für die grundlegende Fähigkeit der Gesundheit sei. In Nussbaums Augen ist das „vielleicht das dümmste Argument“, schließlich verhülle man den Körper oft gerade zum Schutz der Gesundheit, wohingegen Kleidung, die viel Haut unbedeckt lässt, dermatologisch problematischer sei (NRI, 129). Das Tragen einer Burka könne nicht als Beeinträchtigung der Grundbefähigung eingeschätzt werden – weswegen auch dieses letzte Argument ins Leere laufe. Darüber hinaus sei es ebenfalls inkonsistent, insofern Beeinträchtigungen, die man der Burka unterstellen könnte (wie etwa Bewegungsfreiheit), ebenso durch andere Kleidungsstücke (wie etwa High Heels) verursacht würden, die man nicht gleichermaßen kritisieren (NRI, 130).

Abschließend greift Nussbaum die Frage auf, ob die Argumente, wenn nicht einzeln, so doch in ihrer Gesamtheit einen Grund für ein Burkaverbot darstellen könnten (NRI, 131). Auch das weist sie aber zurück, da eine solche „Kombinationsstrategie“ nur angewandt werden könne, wenn in den einzelnen Argumenten etwas Wahrheit stecke – was in Bezug auf die Burka nicht der Fall sei. Naheliegender wäre es, aus einer solchen Strategie ein Verbot von Kleidung wie High Heels oder von Schönheitsoperationen abzuleiten, da diese tatsächlich ein Ge-

sundheitsrisiko darstellten und zur Verobjektivierung von Frauen beitragen (NRI, 131f.).

Nussbaum zufolge müssen bestehende Verbote des Tragens einer Burka also kritisiert und Forderungen nach Verboten (seien sie mit Frauenrechten oder anderen Argumenten begründet) zurückgewiesen werden. Sie respektierten nicht die Gewissensfreiheit und zeugten von einer moralisch problematischen Voreingenommenheit zugunsten des Eigenen und der Diskriminierung von Fremdem sowie von mangelnder Selbstkritik: „Equal respect for conscience requires us to reject them.“ (NRI, 131)

Weiterhin sei es (gerade im Hinblick auf Sicherheitsfragen) strategisch unklug, sich derart despektierlich gegenüber muslimischen Glaubensüberzeugungen zu verhalten, da man damit auch jene Muslime und Muslimas verstimme, mit denen man sonst im Sinne der Sicherheit zusammenarbeiten könnte und sollte: „Inclusion is not just a gesture of respect, it is also a strategy of prudence.“ (NRI, 111) Demgegenüber plädiert Nussbaum in diesem Zusammenhang noch einmal nachdrücklich dafür, dass sich eine Gesellschaft stärker darum bemühen sollte, Menschen so zu befähigen, dass sie möglichst freie Entscheidungen treffen können. Auch im Fall der Burka solle man nicht auf Verbote und auch nicht vor allem auf Kritik zielen, sondern stattdessen den Schwerpunkt auf die Schaffung von „Ausstiegsmöglichkeiten“ durch die Förderung von Alternativen nicht zuletzt durch Bildungsangebote und die Schaffung gleicher Chancen legen: „If people think that women wear the burqa only because of coercive pressure, let them create ample opportunities for them, at the same time enforce laws making primary and secondary education compulsory, and then see what they actually do.“ (VT)

Diese Ablehnung eines Burkaverbots ist im Wesentlichen ein Urteil mit universalem Anspruch, es ist jedoch an eine mehr oder weniger vorhandene Grundbefähigung aller Bürgerinnen und Bürger gebunden. Dementsprechend kann es laut Nussbaum in bestimmten Kontexten gute Gründe für ein temporäres Verbot von Verschleierungen geben, etwa wenn wie in der Türkei zur Zeit der Einführung des Verbots unverschleierte Frauen Schikanen und Gewalt ausgesetzt waren (NRI, 129). Ein Verbot könne in solchen Situationen notwendig sein, um den nötigen Freiraum zu schaffen, damit Frauen überhaupt die Möglichkeit haben, sich unverschleiert in der Öffentlichkeit zu bewegen. Allerdings sollte es nur so lange gelten, bis dieser Freiraum geschaffen ist – und insgesamt sei es, trotz seiner kontextuellen Berechtigung, letztlich nicht optimal, eben weil es mit einer Einschränkung von Freiheit verbunden ist (NRI, 129). Das *universale* Ziel, welches Nussbaum sowohl mit ihrer Kritik an Verboten als auch mit der Legitimie-

zung kontextueller Verbote verfolgt, ist die Verwirklichung der Religionsfreiheit von Frauen.

Nussbaums Position ist vor dem Hintergrund der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit grundsätzlich erst einmal überzeugend, nicht zuletzt weil sie auf die Notwendigkeit einer kritischen Reflexion des eigenen Standpunkts abzielt und die Anerkennung der Perspektive burkatragender Burkabefürworterinnen fordert. Berechtigt erscheint zudem die Kritik an Inkonsistenzen in der Argumentation für ein Burkaverbot (vgl. für ähnliche Argumente z.B.: Rommelspacher 2009 mit Verweis auf von Braun/Mathes 2007, Ahmed 2011).

Allerdings muss man kritisch fragen, ob sie die in den Verbotsforderungen angesprochenen Schwierigkeiten ernst genug nimmt. Als Indiz dafür, dass das nicht der Fall ist, könnte man es werten, dass sie sich in ihrer Argumentation nicht mit Muslimas auseinandersetzt, die für ein Burkaverbot eintreten (siehe z.B. für Vertreterinnen in der französischen Debatte Spohn 2013). Dies wäre aber im Sinne einer differenzierteren systematischen Auseinandersetzung hilfreich (vgl. Kap. 6.1.2: es sind dann eben nicht nur säkularistische Feministinnen, gegenüber deren Einwänden Nussbaum sich abgrenzt). Außerdem wäre eine solche Auseinandersetzung insofern sinnvoll, als Verbotsforderungen, wenn sie von Muslimas vorgebracht werden, für viele eine besondere Überzeugungskraft haben, weil unterstellt wird, dass sie sozusagen aus einer Innenperspektive die Situation besser beurteilen könnten (vgl. die Problematisierung dessen bei Mahmood 2008). Eine solche Unterstellung kann man durchaus zurückweisen – nicht nur, weil sie durch Positionen muslimischer Frauen, die ein Verbot ablehnen, relativiert wird (z.B. al-Hibri 1999, Ahmed 2011), sondern vor allem auch, weil die Begründung für oder gegen ein Verbot, und das heißt, die Auswirkungen auf das Wohl der Einzelnen, ausschlaggebend sein muss. Es ist zu vermuten, dass das auch Nussbaums implizites Argument ist, welches zu explizieren sie nicht für nötig zu halten scheint. Damit vernachlässigt sie jedoch, dass solchen Positionen, zumindest in der gesellschaftlichen Wirkung, eine besondere Rolle zukommt. Zur Plausibilisierung ihrer Thesen wäre es wichtig, darauf einzugehen und die Kritik auch diesbezüglich auszuführen.

Es ließe sich weiter überlegen, wie überzeugend Nussbaums Begründung inhaltlich ist. Besonders schwierig erscheint es, dass sie die Bedeutung sozialen Zwangs vernachlässigt: In vielen frauenrechtlichen Überlegungen wird als ein zentrales Argument gegen Verschleierungen angeführt, dass Frauen durch sozialen Zwang zum Tragen von Schleiern genötigt würden (z.B. Schwarzer 2002, vgl. Holzleithner 2009, Wiese 2009, 232f.). Nussbaum thematisiert das in NRI jedoch nicht, wohl auch weil sie meint, dies über Bildungsmaßnahmen lösen zu

können. Dementsprechend wurden in Kommentaren zu VT mehrfach Zweifel geäußert, ob sie die Möglichkeit zur freien Entscheidung nicht überschätze und ob sie die Problematik von Frauen in solchen Situationen ernst genug nehme.²¹ Damit in Zusammenhang ist zudem die grundsätzliche Kritik zu sehen, sie sei zu unkritisch gegenüber der Einschränkung von Frauen durch religiöse Traditionen (z.B. Okin 1999b, 121f., vgl. Kap. 4.5 zu ihrer Kritik an Nussbaums Verweisen auf das liberale Judentum).

Abgewogen werden muss daher erstens, ob Nussbaum in ihrer Analyse den Zwang unterschätzt und zweitens, was das für ihre Lösung im Sinne einer stärkeren Befähigung anstelle von Restriktionen bedeutet. Was erstens die Analyse betrifft, kann man feststellen, dass die Parallelität des zentralen Inkonsistenz-Arguments nicht völlig klar ist. So scheint eben doch ein Unterschied zu bestehen zwischen modischen Zwängen und dem Zwang, den eine Familie oder religiöse Gruppe bezüglich des Tragens einer Burka ausüben kann (nicht zuletzt weil Religionsfragen eine besondere Bedeutung für das gute Leben zukommt, wie Nussbaum selbst hervorhebt). Zweifel, ob der Staat wirklich die Grundbefähigung so gut gewährt bzw. überhaupt gewähren kann, dass freie Entscheidungen möglich sind, erscheinen daher berechtigt. Dass Nussbaum das vernachlässigt, obwohl sie der Diskriminierung von Frauen in anderen Kontexten mehr Aufmerksamkeit schenkt, lässt sich wohl teilweise mit ihrem Fokus auf die Stärkung von Gewissensfreiheit und die Kritik an zu wenig reflektierten Positionen erklären. Teilweise dürfte es allerdings auch dem oben problematisierten Bemühen um klare Lösungen geschuldet sein (vgl. Kap. 6.1.3). In jedem Fall müssten diese Schwierigkeiten stärker in die Überlegungen aufgenommen werden.

Dennoch ist ihre Lösung, zweitens, im Wesentlichen plausibel. Die Alternative, nämlich eine schärfere, in ein Verbot mündende Verurteilung, ist nicht nur nicht besser, sie ist sogar selbst problematisch – und zwar zum einen, weil tatsächlich davon auszugehen ist, dass Frauen sich für eine Verschleierung entscheiden (Göle 1995).²² Das Verbot von Verschleierungen schränkt damit die Gewissensfreiheit jener Frauen ein. Zum anderen ist fraglich, ob jenen Frauen, die zum Burkatragen gezwungen werden, mit einem Verbot geholfen ist. Es spricht einiges dafür, dass sich durch ein Verbot der Zwang für diese Frauen

21 Auf den Internetseiten der New York Times findet sich eine Reihe von Reaktionen, die diese Zweifel ausdrücken (URL = <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/11/veiled-threats/>, letzter Abruf am 2.3.2017).

22 Eindringlich demonstriert das auch der Film „Niqaq Hors-la-loi“ der Filmemacherin Agnès De Feo, in dem eine Reihe von Frauen interviewt werden, die selbstbewusst und engagiert für den Niqaq und die Burka eintreten (NIQAQ HORS-LA-LOI 2011).

noch verschärft und letztlich zu einem Ausgehverbot führt (vgl. Spohn 2013). Es ist daher im Sinne von Frauenrechten überzeugend, einen Befähigungsansatz und nicht Restriktionen zu verfolgen.

Nussbaums Lösung ist somit in vieler Hinsicht überzeugend – dennoch kann sie nicht als vollständig befriedigend beurteilt werden, da für einige Frauen, die unter starkem sozialen Zwang stehen, ein Verbot eben doch hilfreich sein könnte. Dieses Moment der Unlösbarkeit bzw. der Unmöglichkeit, allen relevanten Ansprüchen gerecht zu werden, sollte man offenlegen. Denn wenn man dies nicht macht und stattdessen wie in NRI u.a. suggeriert, man habe nun eine allgemein befriedigende Lösung gefunden, die aus ‚vernünftiger‘ Sicht unkontrovers ist, dann wird man damit zum einen denjenigen nicht gerecht, denen diese Lösung nicht nützt und für die sie möglicherweise sogar tragisch ist (eben weil sie unter starkem Zwang stehen und in ihrer Grundbefähigung eingeschränkt werden). Zum anderen nimmt man auch all jene nicht ernst, die (mit guten Gründen) entsprechende Einwände formulieren. Wenngleich beides nicht dazu führen sollte, eine andere politische Lösung zu favorisieren, wäre es im Sinne des gleichen Respekts wichtig, anzuerkennen und deutlich zu machen, dass diese Perspektiven relevant sind (vgl. die Diskussion in Kap. 3 und Kap. 5). Dafür aber, so kann man nun unter Rekurs auf die bisherige Diskussion weiter überlegen, wäre es notwendig, dass die Konzeption von Normen, auf deren Basis das Urteil gefällt wird, in sich offener bzw. dynamischer und weniger festgelegt ist. Eine solche dynamische Konzeption würde nämlich selbst stärker fordern, die getroffenen Urteile und dementsprechend auch die vorgeschlagenen Lösungen als vorläufig und unvollkommen zu betrachten (vgl. Kap. 3.3), was nicht zuletzt auch hieße, die Spannungen und das tragische Potenzial, das diese Lösungen aufgrund der Unmöglichkeit, allen Einzelfällen gleichermaßen gerecht zu werden, beinhalten, anzuerkennen (vgl. Kap. 6.1.3).

6.2.2 Die Forderung eines Verbots von *Female Genital Cutting*

Ein zweites Beispiel für Konflikte zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit ist der Fall der ‚weiblichen Genitalbeschneidung‘ (*female genital cutting - FGC*), mit dem sich Nussbaum vor allem in älteren Texten ausführlich auseinandersetzt, insbesondere in *Judging Other Cultures. The Case of Genital Mutilation* (JOC, als viertes Kapitel in SSJ aufgenommen), aber auch in WHD und RW. Anders als bei der Burka fordert sie diesbezüglich selbst ein Verbot und führt dafür eine Reihe jener Argumente an, die sie mit Blick auf Verschleierungen bei

anderen kritisiert.²³ So vertritt sie die Ansicht, dass man diese Praktik immer als erzwungen betrachten müsse und dass der diesbezüglich bestehende Zwang nicht vergleichbar sei mit anderen Schönheitszwängen wie Diäten o.ä. (JOC, 123). Außerdem müsse die Praktik der *FGC* als Ausdruck männlicher Herrschaft gewertet werden (JOC, 124). Ausschlaggebend dafür, *FGC* zu verbieten, erscheint aber vor allem das Argument, dass bei allen Formen von *FGC* (von verschiedenen Arten der Klitoridektomie bis hin zur Infibulation) die Grundbefähigung irreversibel eingeschränkt werde, was bei dem von Befürwortern und Befürworterinnen zum Vergleich herangezogenen Beispiel von Diäten nicht der Fall sei (JOC, 123). Durch den körperlichen Eingriff entstehe eine unwiderrufliche Schädigung von Grundfähigkeiten, nämlich der Fähigkeit zu Sexualität und potenziell auch der Gesundheit.

„[I]t seems plausible for governments to ban female genital mutilation, even when practiced by adults without coercion: for, in addition to long-term health risks, the practice involves the permanent removal of the capability for most sexual pleasure, although individuals should of course be free to choose not to have sexual pleasure if they prefer not to.“ (WHD, 94)

23 Schon die Bezeichnung dieser Praktik drückt eine Positionierung aus (vgl. Saharso 2009, 17, La Barbera 2009). So wird Nussbaums kritische Perspektive allein darin deutlich, dass sie von *Female Genital Mutilation* (FGM), und damit von ‚Verstümmelung‘ spricht, was eine klare Ablehnung signalisiert. Die entgegengesetzte Position einer klaren Entproblematisierung dieser Praktik wird in der von manchen verwendeten Rede von ‚Beschneidung‘ im Sinne von *circumcision* deutlich, die auf einen Respekt dieser Praktik hindeutet und nicht zuletzt eine Ähnlichkeit zu männlicher Beschneidung nahelegt. Nussbaum lehnt diesen Begriff gerade wegen dieser Ähnlichkeit ab (SSJ, 119) und tatsächlich muss man feststellen, dass sich die Eingriffe in ihrer körperlichen Reichweite unterscheiden und die Parallelisierung problematisch erscheint (vgl. auch La Barbera 2009, 488). Aber auch der Begriff der Verstümmelung ist zweifelhaft, wenn man in einen Dialog mit Vertretern und Vertreterinnen dieser Praktik treten möchte. Einige schlagen im Bemühen um einen weniger wertenden Begriff daher die Bezeichnung *Female Genital Cutting* (*FGC*) vor (Saharso 2009, 17, vgl. auch La Barbera 2009, 489). Dies scheint sinnvoll zu sein, sofern man eine zwar kritische, aber in der Kritik doch zurückhaltende Position verfolgt, wie ich sie im Folgenden befürworten werde. Da die Differenz im Deutschen jedoch schwierig wiederzugeben ist und *cutting* ebenfalls als ‚Beschneidung‘ übersetzt wird (siehe die Anmerkung der Übersetzerin von Saharos Text, Saharso 2009, FN 1), werde ich im Folgenden den englischen Begriff *Female Genital Cutting* oder die Abkürzung *FGC* verwenden.

Von besonderer Relevanz ist für Nussbaum also erstens der Eingriff am Körper, weil er die Unwiderruflichkeit der Einschränkung manifestiere (im Unterschied zu Diäten ebenso wie zum Burkatragen). Zweitens ist entscheidend, dass es sich um einen körperlichen Eingriff handelt, der die Grundbefähigung betrifft: So unterscheidet sich *FGC* von anderen körperlichen Eingriffen bei Kindern wie dem Stechen von Ohrlöchern, die keine zentralen Fähigkeiten betreffen (NRI, 125). Da es sich also um einen solch gravierenden Eingriff handele, hält Nussbaum ein Verbot für notwendig. Sie setzt dabei offenbar voraus, dass keine Frau sich freiwillig dafür entscheiden würde, woraus folgt, dass jede Behauptung dessen als adaptive Präferenz verstanden wird, das heißt als eine, bei der sich die Frau über ihre eigentlichen Wünsche täuscht (vgl. Kap. 2.3.2).²⁴

Nussbaum verurteilt in diesem Zusammenhang ‚traditionalistisch-feministische‘ Positionen, die ein Verbot ebenso wie eine starke Kritik mit Verweis auf deren ‚westlichen‘ Ursprung ablehnen und dabei nicht zuletzt die von ihr zurückgewiesenen Vergleiche mit ‚westlichen‘ Praktiken wie Diäten anführen (JOC, 120-125). Ihr Zugeständnis, eine symbolische Operation, bei der die sexuelle Fähigkeit nicht beeinträchtigt wird, für legitim zu erklären (JOC, 126), weist aber darauf hin, dass sie sich nicht völlig gegenüber der kulturellen und religiösen Bedeutung dieser Praktik verschließt. Sie unterscheidet sich damit von Positionen, die selbst einen symbolischen Schnitt ablehnen (vgl. zu der Skizze solcher Positionen La Barbera 2009, 486).

Diese Haltung ist auf den ersten Blick plausibel und die Verurteilung ‚traditionalistisch-feministischer‘ Positionen überzeugend. Denn tatsächlich muss man feststellen, dass Kritiker und Kritikerinnen eines *FGC*-Verbots in ihrem Bestreben, ein solches Verbot als ‚westlich‘ zu entlarven, oftmals einseitig urteilen und vernachlässigen, dass viele Frauen ihre Beschneidung als Gewalt erfahren haben (vgl. die Darstellung bei Saharso 2009, 22-24). Dennoch muss man auch Nussbaums Position in gewisser Weise Einseitigkeit (zugunsten eines Verbots) und mit Blick auf ihre eigenen Argumente zur Burkadebatte Inkonsistenz vorwerfen: So kann man es durchaus als in ihrem Sinn inkonsistent bezeichnen, wenn sie als ‚westliche‘ Parallele zu *FGC* nur die relativ unproblematische Praktik von Diäten in Erwägung zieht – schließlich gäbe es andere Praktiken, die dem Vergleich besser gewachsen wären, da sie ebenfalls irreversible körperliche Eingriffe vor-

24 Ähnlich argumentiert Nussbaum in SSJ und WHD in Bezug auf die indische Praktik der *Sati* (die in einigen indischen Religionsgemeinschaften praktizierte rituelle Verbrennung von Frauen nach dem Tod des Mannes): „[I]ts voluntariness is generally suspect“ (WHD, 192 FN 43, SSJ, 89).

nehmen und grundlegende Fähigkeiten einschränken können. Maria Caterina La Barbera verweist etwa überzeugend auf die Vergleichbarkeit mit kosmetischen Praktiken wie Brustimplantaten und Designervaginas (La Barbera 2009, 496f).²⁵ Darüber hinaus ist nicht absolut gewiss, wie eindeutig *FGC* eine Einschränkung von Grundfähigkeiten darstellt, die ein gutes Leben in jedem Fall verunmöglicht. So erörtert beispielsweise Fuambai Ahmadu, es sei nicht völlig klar, dass eine Beschneidung die weibliche sexuelle Befriedigung verhindere, was sie mit dem Verweis auf beschnittene Frauen belegt, mit denen sie gesprochen hat (Ahmadu 2007, 280, vgl. auch La Barbera 2009, 497). Solche Innenperspektiven rundweg als adaptive Präferenzen zu betrachten und daran anknüpfende Überlegungen als kulturrelativistisch zurückzuweisen, ohne das Gespräch und die direkte Auseinandersetzung mit ihnen zu suchen, ist meines Erachtens problematisch.

Ähnlich schwierig und unplausibel ist es, wenn Nussbaum behauptet, es gebe keine religiöse Grundlage für *FGC* und man könne das entsprechende Mohammed-Zitat nicht in diesem Sinn deuten (JOC, 125). Dass es Menschen gibt, die *FGC* aus religiösen Gründen für sich für wichtig erachten, müsste Nussbaums Grundannahmen zu individueller Gewissensfreiheit entsprechend Grund genug sein, sie als religiöse Überzeugung anzuerkennen (unabhängig davon, ob sie dann politisch toleriert werden oder nicht). Insgesamt gewinnt man hier den Eindruck, dass Nussbaum die Bedeutung, die diese Praktik für manche Frauen hat, nicht ernst genug nimmt. Genau darauf aber zielt die Kritik zumindest einiger jener Positionen, die Nussbaum als ‚traditionalistisch-feministisch‘ ablehnt – dass man diese Bedeutung stärker anerkennen müsse und in der Kritik vorsichtiger sein solle (z.B. Pui-Lan 2004). Dieses Anliegen, denke ich, ist wichtig und sollte ernst genommen werden.

Interessant ist nun, dass sich in NRI keine solche allgemeine Verurteilung (mehr) findet. Im Gegenteil kann man Nussbaums Bemerkung zu *FGC* dort eher so deuten, dass sie nur für ein Verbot für Kinder plädiert: „[I]t is reasonable to argue that female genital mutilation *practiced on minors* should be illegal if it is a form that impairs sexual pleasure or other bodily functions.“ (NRI, 125, Herv. C.M.) Für Erwachsene, so lässt sich schließen, fordert sie kein generelles Verbot, sondern geht von der Möglichkeit einer freien Entscheidung für *FGC* aus. Für diesen Schluss spricht auch, dass die Aussage im Kontext einer weiterge-

25 Auch Chambers weist auf diese Inkonsistenz hin. Im Gegensatz zu der Stoßrichtung meiner Darstellung vertritt sie aber das Argument, Nussbaum müsse auch in anderen Hinsichten stärkere Eingriffe fordern und ihre libertäre Haltung aufgeben (Chambers 2004).

henden Erörterung zu Kindern und Jugendlichen als Sonderfall steht. Dabei kommt Nussbaum zu dem Ergebnis, dass Eltern zwar generell über die Belange ihrer Kinder (gerade auch in religiösen Fragen) entscheiden sollten, dass die grundlegende Ausbildung der zentralen Fähigkeiten jedoch nicht in Frage gestellt werden darf. So seien staatliche Eingriffe bei Minderjährigen immer dann gerechtfertigt, wenn die Grundbefähigung irreversibel eingeschränkt wird (NRI, 124f.), was bei der Burka nicht der Fall sei (siehe oben), bei Praktiken wie *FGC* (und der Bluttransfusion) aber durchaus.²⁶ Erwachsene, die grundlegend befähigt sind, sollten dagegen in ihren Entscheidungen, sofern sie nur sie selbst betreffen, respektiert werden. Ausdrücklich formuliert sie diese Position nur in Bezug auf die Verweigerung von Bluttransfusionen bei Zeugen Jehovas, es scheint mir aber naheliegend, sie auf *FGC* zu übertragen. Nicht zuletzt wäre das grundsätzlich konsistenter mit Blick auf ihre aktuelle Position zu Gewissensfreiheit. Insgesamt deutet das auf einen Wandel zu einer stärker libertären Position hin, die (auch in der Einschätzung von *FGC*) einen klareren Fokus auf Gewissensfreiheit legt (siehe dazu Kap. 6.2.3).

Folgt man dieser Interpretation, besteht Nussbaums aktuelle Position zu *FGC* darin, für Kinder ein Verbot zu fordern, für Erwachsene jedoch zu Gunsten der Gewissensfreiheit nicht. Ähnlich wie beim Burkatragen läge der Schwerpunkt dann auf der Stärkung der Grundbefähigung und es wäre davon auszugehen, dass grundbefähigte Menschen in der Lage sind, entsprechende Entscheidungen zu treffen. Erneut ließe sich dann fragen, ob dies genügt und ob die Zwänge, denen Frauen unterliegen, nicht unterschätzt werden. Und erneut muss sorgsam abgewogen werden, welche Lösung insgesamt als besser zu beurteilen ist. So besteht zum einen die Gefahr, dass auch erwachsene Frauen *FGC* nur unter (sozialem) Zwang praktizieren. Zum anderen ist zu bedenken, dass selbst das begrenzte Verbot für Kinder noch eine Einschränkung der Gewissensfreiheit einiger darstellt (weil die Praktik in der Regel im Kindesalter vollzogen werden soll). Eine Verbotsforderung für und -beschränkung auf Minderjährige scheint dennoch ei-

26 In diesem Zusammenhang macht sie auch den Unterschied zu männlicher Beschneidung noch einmal deutlich. Diese bringe keine vergleichbare Einschränkung zentraler Fähigkeiten mit sich: „Male circumcision seems to me all right, however, because I do not see solid evidence that it interferes with adult sexual functioning; indeed it is now known to reduce susceptibility to HIV/AIDS.“ (NRI, 125) Wie unstritten die Frage der Beeinträchtigung durch männliche Beschneidung aber tatsächlich ist, hat die Debatte in Deutschland im Sommer 2012 gezeigt (vgl. z.B. Heil/Kramer 2012). Angesichts dessen wäre zu überlegen, ob Nussbaums Position nicht auch diesbezüglich vereinfacht ist und Spannungen übergeht.

nen sinnvollen Kompromiss darzustellen. Die Forderung einerseits ist durch die Stärke des körperlichen Eingriffs gerechtfertigt, die es so dringlich macht, unfreiwillige Beschneidung zu verhindern. Die Beschränkung auf Kinder andererseits signalisiert das Bemühen, die Bedeutung dieser Praktik zumindest in gewissem Maß anzuerkennen. Auch der symbolische Schnitt, den Nussbaum befürwortet, könnte das ausdrücken. Es müsste allerdings noch deutlicher gemacht werden, dass damit tatsächlich eine Anerkennung der Bedeutung ausgedrückt werden soll.

Nussbaums spätere Position ist im Vergleich zu ihrer frühen Position nicht nur gemäß ihrer Annahmen zu Gewissensfreiheit konsequenter, sie wird auch der Komplexität der Situation besser gerecht.²⁷ Allerdings machen die Schwierigkeiten in der Analyse und Beurteilung von *FGC* erneut deutlich, dass es trotzdem, schlicht grundsätzlich, nicht möglich scheint, in Fällen dieser Art eine allgemein befriedigende Lösung zu finden. Daher ist es wichtig, die bleibenden Schwierigkeiten bzw. Unsicherheiten als solche anzuerkennen und in diesem Sinn stärker als Nussbaum zum einen die Notwendigkeit eines fortzusetzenden Dialoges zu betonen und zum anderen – als Voraussetzung dessen – den der Lösung zu Grunde gelegten Kriterienkatalog als einen weiter zu diskutierenden Vorschlag zu verstehen. Nicht zuletzt muss man auch hier davon ausgehen, dass jede vorgeschlagene Lösung ein hohes tragisches Potenzial hat und nicht allen gerecht werden kann (vgl. die Überlegungen zur Burka: Kap. 6.2.1).

6.2.3 Drei Konstellationen des Konflikts und ihre Einschätzung

Nussbaum kommt in den beiden erörterten Fällen zu unterschiedlichen Urteilen – zum einen zur Ablehnung eines Verbots (bezüglich des Tragens einer Burka) und zum anderen zu der Forderung eines Verbots (nämlich von *FGC*, zumindest bei Kindern). Das stellt nicht, wie eingangs erwogen, einen Widerspruch dar, sondern ist das schlüssige Ergebnis von Nussbaums Abwägung zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit und der verschiedenen Gewichtung von Grundbefähigung und Entscheidungsfreiheit entsprechend der jeweiligen Konstellation

27 Auch La Barbera, die Nussbaums Position kritisch diskutiert, wendet sich selbst letztlich vor allem gegen das Verbot in Bezug auf erwachsene Frauen, wenngleich sie Verbotsforderungen im Gesamten problematisiert (La Barbera 2009, 501f.). Bei Kindern halten schlussendlich die meisten – mit guten Gründen – einen staatlichen Eingriff für notwendig (vgl. Saharso 2009, 19).

der Konflikte. Insgesamt kann man drei Konfliktkonstellationen voneinander unterscheiden:

Der Konflikt kann erstens verortet werden zwischen den Interessen einer religiösen Gruppe (bzw. religiösen Personen) einerseits und einer Frau, die explizite Interessen gegen die Einschränkung ihrer eigenen Rechte durch die religiöse Gruppe äußert, andererseits. Solche Fälle sind auch in Bezug auf *FGC* und die Burka denkbar, nämlich dann, wenn eine Frau sich selbst dagegen wehrt, dieser religiösen Praktik zu folgen. Eine solche Konfliktsituation lässt sich mit Nussbaum eindeutig lösen, denn aus jeder individuenbezogenen liberalen Perspektive muss ihr zufolge klar sein, dass Ansprüche immer nur bis an die Grenzen anderer Personen gestellt werden können: „[F]ree exercise has never been interpreted to give one person the right to impose his religious will on another.“ (WHD, 220)

Würde man diese Situationsbeschreibung als Normalfall betrachten, läge es nahe, daraus auf einen grundlegenden Konflikt zwischen Religion und Frauenrechten zu schließen, wie das einige säkularistisch-feministische Positionen nahelegen. Das wäre allerdings verkürzt, da Religion und die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe für viele Frauen wichtig ist. Dementsprechend muss man vielmehr davon ausgehen, dass viele Frauen zwar Frauenrechte gegenüber bestimmten religiösen Ansprüchen fordern, es ihnen dabei aber nicht um Kritik an Religion an sich geht, sondern um eine Veränderung von Religion im Sinne von Frauenrechten. Der Konflikt ist dann zweitens zwischen frauendiskriminierenden religiösen Stimmen einerseits und frauenrechtsbezogenen religiösen Positionen andererseits zu verorten. Nussbaum nimmt dies sehr deutlich auf, wenn sie auf die Bedeutung von Religion *für* viele Frauen und Frauenrechtsbewegungen sowie auf feministische Entwicklungen in Religionen hinweist (vgl. ihre Abgrenzung zum säkularistischen Feminismus: Kap. 6.1.2). Die Lösung des Konflikts ist in dieser Konstellation grundsätzlich die gleiche wie im ersten Fall, der Konflikt wird gegen die frauendiskriminierenden religiösen Ansprüche entschieden. Es zeigt sich aber mehr noch, dass die politische Konzeption – indem sie im Konfliktfall jene religiösen Traditionen, die Frauenrechte bedrohen, einschränkt und andere religiöse Traditionen auf diese Weise stärkt – auch in den religiösen Bereich hineinwirkt. Nussbaum spricht hier von einer „informellen sozialen Folge“ des Prinzips der moralischen Begrenzung, die dadurch entstehe, dass sich Menschen im (intra- oder inter-)religiösen Diskurs auf dieses Prinzip beziehen (WHD, 193). Während dies unvermeidbar erscheint, wird ein direktes Eingreifen zur Förderung einer bestimmten religiösen Vorstellung damit jedoch nicht gerechtfertigt, da verschiedene religiöse Formen respektiert werden sollen. Das drückt sich beispielsweise darin aus, dass Nussbaum sich gegen eine staatliche

Regelung etwa zur Durchsetzung weiblicher katholischer Priesterinnen ausspricht (immer vorausgesetzt, keine Frau ist gezwungen, der religiösen Gemeinschaft anzugehören: WHD, 228).

Deutlich schwieriger zu beurteilen sind drittens Fälle, wo Frauen ihre Freiheiten im Sinne religiöser Traditionen selbst einschränken – und zwar mitunter ausdrücklich gegen die von anderen als universal proklamierten Frauenrechte, was sowohl in Bezug auf das Burkatragen als auch bei *FGC* zu beobachten ist. Hier muss man nun erwägen, inwiefern tatsächlich von einer freien Wahl ausgegangen werden kann und wo stattdessen adaptive Präferenzen angenommen werden müssen. Im letzteren Fall würde man den Konflikt erneut zwischen religiöser Tradition und Frauenrechten (die von der Frau nur noch nicht als ihre eigentlichen Interessen erkannt wurden) verorten. Im ersten Fall dagegen verlief er letztlich zwischen den Interessen der religiösen Tradition einerseits (inklusive der Frauen) und liberal-feministischen Interessen andererseits. Im Unterschied zu einer Reihe anderer feministischer Positionen, die solche Fälle generell als adaptive Präferenzen deuten, geht Nussbaum zunehmend davon aus, dass man die Selbsteinschränkung von Grundfähigkeiten als freie Entscheidungen respektieren sollte – *sofern* davon auszugehen ist, dass jemand zunächst einmal grundlegend befähigt ist. Während sie in früheren Texten noch annimmt, dass man etwa bei körperlichen Eingriffen (wie bei *FGC*) bei Erwachsenen von adaptiven Präferenzen ausgehen muss, ist sie diesbezüglich später zurückhaltend und beschränkt sich auf die Forderung, dass der Staat die grundlegende Entwicklung der zentralen Fähigkeiten gewähren soll, was im Wesentlichen heißt, dass er die Grundbefähigung von Kindern schützen soll. Im Fall von *FGC* mündet das in eine Verbotsforderung für Kinder. In Bezug auf das Tragen einer Burka scheint ihr nicht einmal das notwendig, da damit nicht die Entwicklung zentraler Fähigkeiten verhindert werde: „The *burqa* (for minors) is not in the same class as genital mutilation, since it is not irreversible and does not endanger health or impair other bodily functions.” (NRI, 125, Herv. i.O.)

Der Blick auf diese verschiedenen Konfliktkonstellationen und ihre Bewertung macht noch einmal die spezifische Kombination aus der Annahme universaler objektiver Grundfähigkeiten und der Entscheidungsfreiheit gemäß persönlicher, kultureller und religiöser Pluralität in Nussbaums Ansatz deutlich. Ziel dessen ist es, jedem und jeder Einzelnen ein gutes Leben zu ermöglichen, wozu Nussbaum maßgeblich auch die Freiheit zählt, eine Entscheidung bezüglich der Vorstellung vom Guten zu treffen – die wiederum nur möglich sei, wenn man grundlegend befähigt ist. Das heißt, Entscheidungsfreiheit ist als Kriterium nur sinnvoll, wenn davon auszugehen ist, dass die Grundbefähigung gesichert ist, und sie stellt nicht

selbst das Ziel politischen Handelns dar, sondern ist auf das gute Leben ausgerichtet.

Damit Menschen ihren verschiedenen Vorstellungen vom Guten folgen können, soll der Staat mit Blick auf Religionen dort, aber auch *nur* dort, wo das nicht gewährt ist, eingreifen. Das gilt immer dann, wenn Menschen erkennbar von anderen in ihren Fähigkeiten eingeschränkt werden, sowie dann, wenn anzunehmen ist, dass (noch) keine Grundbefähigung vorhanden ist und etwas ihre Ausbildung einschränkt (vor allem bei Kindern, letztlich jedoch ebenso bei erwachsenen Menschen, sofern sie nicht grundlegend befähigt sind). Staatliche Eingriffe sind dagegen nicht legitim, wenn sie lediglich auf Fremdheit und einer aus der eigenen umfassenden Lehre begründeten Skepsis bestehen. Diese Unterscheidung erlaubt es, wie die Beispiele und die Konfliktauflösung zeigen, in einer sinnvollen Weise zwischen verschiedenen Fällen zu differenzieren.

Allerdings sind in der Gewichtung der Aspekte, das heißt in der Einschätzung dessen, wo Entscheidungsfreiheit einsetzt und wo eine Einschränkung der Grundbefähigung erfolgt, Unterschiede in Nussbaums Darstellungen festzustellen; man könnte sogar noch einmal überlegen, ob sich darin nicht doch Widersprüche zwischen ihren Texten zeigen. Dabei betreffen die Unterschiede nicht die zentralen Prinzipien, denn diese bleiben gleich (nämlich, dass jede religiös begründete Beeinträchtigung der Grundbefähigung von Frauen kritisiert und verboten werden muss und dass Gewissensfreiheit eine wichtige Rolle zukommt); dennoch entsteht der Eindruck, dass Nussbaum in früheren Texten ein größeres Gewicht auf die (universale) Grundbefähigung und Frauenrechte legt, in späteren dagegen auf Entscheidungs- und Gewissensfreiheit. Ein Grund dafür ist in der Auswahl der Fälle zu sehen, die Nussbaum jeweils erörtert. So diskutiert sie in älteren Texten (JOC, aber auch WHD) nahezu ausschließlich Fälle, bei denen sie eine Einschränkung der Grundbefähigung durch religiöse bzw. kulturelle Traditionen feststellt (wie *FGC*), und sie signalisiert deutlich, für wie problematisch und indiskutabel sie diese Fälle hält (was auch zu der erörterten Kritik führt, dass sie die Bedeutung und Herausforderung des Umgangs mit kultureller Differenz nicht ernst genug nimmt, vgl. Kap. 3.3.3). Verstärkt wird das noch dadurch, dass sie in diesen Texten keine Fälle erörtert, in denen sie klar für Gewissensfreiheit plädiert – wodurch sonst eine Art Gegengewicht geschaffen und eine Differenzierung deutlich werden könnte. Demgegenüber stehen in jüngeren Texten wie *NRI* vor allem solche Fälle zur Diskussion, bei denen Nussbaum die religiösen Normen nicht als Einschränkung der Grundbefähigung beurteilt und das Gewicht auf die Ermöglichung der Gewissensfreiheit legt (wie bei der *Burka*). Der weiterhin zumindest teilweise für problematisch erachtete Fall von *FGC* wird demgegenüber in *NRI* nur am Rand angesprochen und die Forde-

zung eines Verbots beschränkt sich zudem auf Kinder. Ein weiterer Grund für die unterschiedliche Gewichtung in der Beurteilung kann in den verschiedenen Stoßrichtungen der Texte gesehen werden: Während es in WHD und SSJ um die Verteidigung des universalen Maßstabes gegen kulturellrelativistische Aufweichungen geht, richtet sich NRI auf die Verteidigung der Gewissensfreiheit, vor allem gegen säkularistische Bedrohungen. Da nun aber sowohl in früheren Texten als auch in NRI Urteile zu Verschleierungen und *FGC* gefällt werden, liegt als dritter, damit verbundener Grund nahe (wie in der Diskussion zu *FGC* vorgeschlagen), zumindest teilweise auch von einer Entwicklung bzw. von einem Wandel Nussbaums hin zu einer stärker libertären Position auszugehen. Dafür spricht, dass sich ihr Urteil in Bezug auf Verschleierungen ebenfalls verschiebt: Zwar fordert sie in SSJ kein Verbot, dennoch stellt sie Verschleierungen in einen Zusammenhang mit anderen problematisierten Praktiken (z.B. in der Einleitung: SSJ, 17). Außerdem passt ein solcher Wandel zu der allgemeinen Veränderung des Verhältnisses von Fähigkeit und Tätigkeit bei Gesundheit und anderen Fähigkeiten – auch hier plädiert Nussbaum später für mehr Respekt gegenüber Selbsteinschränkungen (eben als freien Entscheidungen) und betont den Charakter der Fähigkeit im Unterschied zur Tätigkeit noch stärker (Kap. 2.4.2).

Die Feststellung einer solchen Entwicklung ist nicht zuletzt für die Bewertung sowohl von Nussbaums Urteilen zu der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit als auch von ihrem ganzen Ansatz relevant. Wie die Diskussion der Beispiele nahelegt, erscheint ihre spätere Position konsistenter und angesichts der Anforderungen kultureller und religiöser Diversität weitaus plausibler. Einwände bezüglich Nussbaums ‚westlicher‘ Überlegenheitshaltung (vgl. Kap. 3.3) ebenso wie der Vorwurf eines vorrangig oder gar ausschließlich negativen Bezugs auf Religion (z.B. Reilly 2011) treffen in vielen Hinsichten auf frühere Texte Nussbaums (vor allem die in SSJ zusammengestellten) zu. Geht man nun wie vorgeschlagen von einer Veränderung aus, können diese Einwände für ihre spätere Position aber entkräftet werden. Mehr noch könnte man überlegen, ob die Entwicklung als solche positiv zu werten ist, sofern man sie nämlich als Zeichen der Offenheit, Selbstkritik und Reaktion auf die Auseinandersetzung mit anderen Positionen deutet. Da jedoch eine ausdrückliche Distanzierung zu früheren Positionen gerade fehlt, bleibt nicht nur ungewiss, ob wirklich eine solche Auseinandersetzung vorangegangen ist, sondern auch wie stark damit eine grundsätzlich stärker selbstkritische Haltung einhergeht. Dagegen spricht sowohl, dass die aktuellen Positionen wieder als befriedigende ‚Lösungen‘ vorgestellt werden, als auch, dass an anderer Stelle weiter zu wenig Differenziertheit in der Gegenüberstellung von Eigenem und Fremden zu beobachten ist (etwa in

der Gegenüberstellung zwischen den USA und Europa in Religionsfragen: Kap. 5.3).

Abschließend möchte ich festhalten, dass Nussbaums Annahmen in ihren konkreten Einzelurteilen zum Burkatragen und zu *FGC* im Wesentlichen überzeugend sind. In beiden Fällen können die Urteile als gerechtfertigt gelten, da es zum einen wichtiger erscheint, bei einzelnen nicht-befähigten Burkaträgerinnen eine stärkere Grundbefähigung zu fordern anstatt die Freiheit anderer durch ein Verbot einzuschränken. Zum anderen erscheint ein Verbot für Kinder bei *FGC* aufgrund der Schwere des Eingriffs wichtiger, um zumindest zu versuchen diejenigen zu schützen, die dazu gezwungen werden.

Allerdings sollte man bei beiden diskutierten Fällen noch stärker die auch in den nach sorgfältiger Abwägung gefundenen und plausiblen Urteilen bleibende Dilemmatik anerkennen: So bleibt mit Blick auf die Burka fraglich, ob jede einzelne Burkaträgerin tatsächlich hinreichend befähigt ist, sich zu entscheiden. Nussbaum geht nicht genügend auf die Reichweite der Einschränkung durch frauendiskriminierende Strukturen ein. Und was *FGC* betrifft, lässt sich nicht mit absoluter Sicherheit entscheiden, ob das gute Leben wirklich bei allen kritisierten Formen so grundlegend behindert wird, wie Nussbaum annimmt. Beide Fälle beinhalten somit auch ein tragisches Potenzial, sofern erstens nicht auszuschließen ist, dass ein Verbot der Burka für einige Frauen, die zum Burkatragen gezwungen werden, doch hilfreich wäre, und zweitens ein Verbot von *FGC* Gewissensüberzeugungen in Bezug auf eine Praktik verletzt, die nicht mit letzter Gewissheit als Einschränkung jedes guten Lebens verurteilt werden kann. So betrachtet sind tragische Momente in Lösungen nicht nur Einzelfälle, sondern kommen zumindest bei Konflikten dieser Art häufig vor (vgl. die Vermutung in Kap. 6.1.3). Das bestätigt die These, dass die gefundenen ‚Lösungen‘ nur vorläufig sein können und weiter diskutiert werden müssen – und zwar mit dem Ziel, das gegenseitige Verständnis und den Respekt zu befördern sowie zur Anerkennung der Lösungsvorschläge (als vorläufigen) beizutragen (vgl. Kap. 3 und 5). Dafür ist es wichtig, stärker und ausdrücklicher als bei Nussbaum Gegenpositionen einzubeziehen (vgl. Kap. 3.2) – dass das bei ihr vernachlässigt wird, veranschaulicht die unzureichende Auseinandersetzung sowohl mit Burkagegnerinnen als auch mit *FGC*-Befürworterinnen.

Mit der Anerkennung von Tragik in und Unvollkommenheit von Urteilen würde man schließlich auch dem von Nussbaum diagnostizierten Dilemmacharakter solcher Fälle besser gerecht. Dieser wird dann nämlich nicht durch Abwägen in den konkreten Einzelfällen aufgelöst, sondern spiegelt sich in den Ergebnissen wider, die oft nicht allen Seiten gleichermaßen gerecht werden können.

6.3 FAZIT

An der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit und den damit verknüpften Beispielen werden noch einmal zentrale Charakteristika von Nussbaums Fähigkeitsansatz sowie dessen Vorteile und Schwierigkeiten deutlich.

Überzeugend ist zunächst, dass es ihr mit dem Fokus auf das gute Leben und konkret der Grundbefähigung jeder und jedes Einzelnen gelingt, sowohl Diskriminierungen aufgrund von Geschlecht als auch aufgrund von verschiedenen (religiösen und nicht-religiösen) Vorstellungen vom Guten zu berücksichtigen. Konflikte zwischen Religion und Frauenrechten betrachtet sie nicht ausschließlich als solche zwischen der Grundbefähigung von Frauen und den Ansprüchen religiöser Traditionen, vielmehr weist sie darauf hin, dass Religion und die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft für viele Frauen Teil des guten Lebens sind. Dadurch rückt die Gewissensfreiheit der Frauen (als ein wesentlicher Aspekt der Grundbefähigung) stärker in den Blick, was sehr plausibel ist und zu der sinnvollen Schlussfolgerung führt, dass der Schwerpunkt politischen Handelns auch hier auf befähigenden Maßnahmen und nicht auf Restriktionen liegen sollte. Aufbauend auf einer für alle ermöglichten Grundbefähigung soll dann in Religions- und Gewissensfragen möglichst große Freiheit gewährt werden.

Man kann abschließend zum einen überlegen, ob Nussbaum in ihrem Bestreben, Gewissensfreiheit zu respektieren und Religion wertzuschätzen, kritisch genug gegenüber frauendiskriminierenden Strukturen und Praktiken ist – was auf die allgemeine Frage verweist, ob ihre Beschränkung auf eine minimale Konzeption der Grundbefähigung aus feministischer Sicht unbefriedigend bleibt (vgl. Kap. 3.2 und 3.3). Die Diskussion der Beispiele hat aber, ebenso wie die Erörterungen der vorangegangenen Kapitel, zu dem Ergebnis geführt, dass mehr Zurückhaltung in der Kritik überzeugender ist (und dass Nussbaums spätere Position daher plausibler ist als die von ihr in SSJ u.a. vertretene). Es scheint nämlich, dass eine weitergehende (frauenrechtsbezogene) Kritik der Situation der ‚betroffenen‘ Frauen häufig nicht gerecht wird. Dennoch habe ich zugleich darauf hingewiesen, dass Nussbaum aufgrund ihrer als befriedigend suggerierten ‚Lösungen‘ zu wenig auf (bleibende) diskriminierende Strukturen und deren potenzielle Gefahr für die Grundbefähigung eingeht. Aus feministischer Sicht wäre es sinnvoll, solche Gefahren stärker einzubeziehen – nicht unbedingt mit der Stoßrichtung mehr Restriktionen zu schaffen, sondern schlicht um sie als solche im Bewusstsein zu behalten und ihre Problematik anzuerkennen (was etwa durch die Integration tragischer Momente in die Lösungen geschehen kann).

Zum anderen wirft die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit erneut die Frage auf, ob Nussbaum in ihren Urteilen nicht doch einseitig ‚westlich‘ und tendenziell säkularistisch ist, ähnlich wie andere Feministinnen, von denen sie sich zu unterscheiden meint (siehe für diesen Vorwurf in Bezug auf Religion z.B. Reilly 2011, 19, vgl. auch die verschiedenen kritischen Positionen zu Geschlecht und Kultur in Kap. 3.3). Hierzu ist erstens anzumerken, dass es ihr in ihrer umfassenden Analyse in WHD nachdrücklich darum geht, *beide* Seiten ernst zu nehmen, dass sie die Bedeutung von Religion und religiösen Gemeinschaften für Frauen herausstellt und schon in RW zwischen Religion als solcher und religiösen Akteuren differenziert (Kap. 6.1.2). Dadurch unterscheidet sie sich von säkularistischen Positionen. Dennoch kann man freilich einwenden, dass sich dies aber in ihrer Haltung und in ihren Urteilen nicht widerspiegelt. Tatsächlich ist ihre Darstellung in SSJ insofern problematisch, als sie eine äußerst skeptische Haltung gegenüber nicht-,westlichen‘, oft religiös begründeten Traditionen zum Ausdruck bringt, was mitunter zu einer polarisierenden Kritik und vereinfachten Verurteilung von deren Praktiken führt (und sich etwa in ihrem Urteil zu *FGC* ausdrückt). Zweitens ist auf den diesbezüglichen Wandel in ihrer Position hinzuweisen: In NRI betont Nussbaum nämlich selbst nachdrücklich die Notwendigkeit selbstkritischer Prüfung in der Beurteilung von Eigenem und Fremdem. Weiterhin mahnt sie zur Vorsicht vor zu schnellen Urteilen oder gar Verboten, wodurch die Abgrenzung zu säkularistischen Positionen stärker markiert wird und sich zudem ein Unterschied zu einseitig ‚westlichen‘ Positionen zeigt. In diesem Zusammenhang steht dann auch ihre Kritik an Forderungen nach einem Burkaverbot sowie die eingeschränkte Verbotsforderung bei *FGC*. Interessant ist drittens schließlich, dass sich durch das Einbeziehen von Gewissensfreiheit auch die Einschätzung des Verhältnisses von Kultur und Geschlecht etwas verschiebt. So scheint die früher als kulturelle Tradition scharf verurteilte Praktik des *FGC* auch *durch* die Einordnung in den Kontext der Gewissensfreiheit in ihrer Bedeutung für das gute Leben aufgewertet und nicht mehr so eindeutig abgelehnt zu werden. Die Kritik an einer ‚westlichen‘ und säkularistischen Einseitigkeit Nussbaums muss daher in Bezug auf die verschiedenen Texte spezifiziert werden und ist in der Gesamteinschätzung ihres Ansatzes zu relativieren.

Die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit zeigt insgesamt, dass Nussbaums Position mit Blick auf das Verhältnis von Geschlecht und Religion, aber auch Kultur, in vielem – und in ihrer aktuellen Entwicklung sogar zunehmend – plausibel ist. Allerdings spiegeln sich hier auch die in den vorangegangenen Kapiteln aufgeworfenen Schwierigkeiten wider. So habe ich im Zusammen-

menhang der Universalismus- und Säkularismusdebatten kritisiert, dass Nussbaum aufgrund ihrer Annahme einer freistehenden Konzeption zu verschlossen gegenüber Einwänden und dem Diskurs mit kritischen Positionen ist (Kap. 3 und 5). Dementsprechend ist auch ihre Idee von Lösungen zu vereinfacht und statisch, was, wie die Diskussion der Beispielfälle gezeigt hat, dem – von Nussbaum plausibel als Dilemma analysierten – Charakter der beschriebenen Konflikte nicht gerecht wird.

Überzeugender wäre es, zurückhaltender in Kritik und Urteilen zu sein und die Lösungen nicht als umfassend befriedigend zu betrachten, sondern anzuerkennen, dass immer Schwierigkeiten und tragische Aspekte bestehen bleiben. Das muss nicht bedeuten, jeden universalen Maßstab und jede Kritik anderer kultureller und religiöser Traditionen abzulehnen. Es geht aber darum, selbstkritischer zu fragen, wie gut man die zu beurteilende Situation wirklich verstanden hat und ob man noch zu sehr die eigenen Vorstellungen universalisiert, anstatt zu verstehen zu versuchen, was für andere wirklich wichtig ist. Dies ist, im Sinne der Idee dynamischer Universalität, besser möglich, wenn man nicht von einer freistehenden Konzeption ausgeht, sondern die Rückbindung an bestimmte Vorstellungen vom Guten als unvermeidbar anerkennt, sich aufgrund dessen stärker dem Diskurs öffnet und auch radikal andere Positionen ernsternimmt.

7 Schluss: Nussbaums Fähigkeitsansatz als sinnvoller Ausgangspunkt für universale Normen

Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung war die Frage, ob und wenn ja wie universale Normen im Sinne der Menschenrechte überzeugend begründet werden können, und zwar insbesondere angesichts der Herausforderungen von Geschlecht, kultureller Diversität und Religion, die sich exemplarisch und verdichtet an der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit zeigen. Der zentrale Gegenstand, an dem diese Frage in fünf Kapiteln diskutiert wurde, war der Fähigkeitsansatz von Martha Nussbaum.

Nussbaums Fähigkeitsansatz und seine Bedeutung für Geschlecht, kulturelle Diversität und Religion

Ein großer Teil dieses Buches hat sich der ausführlichen Erörterung des Fähigkeitsansatzes und seiner Implikationen für Geschlecht, kulturelle Diversität und Religion gewidmet. Als Grundgedanke dieses Ansatzes kann die Idee herausgestellt werden, dass jeder Mensch in der Lage sein sollte, ein gutes Leben zu führen und dass daher jede und jeder in den für ein gutes menschliches Leben grundlegenden Hinsichten befähigt werden sollte. Eine Gesellschaft ist Nussbaum zufolge nur dann gerecht, wenn sie die grundlegende Befähigung aller ihrer Bürgerinnen und Bürger ermöglicht und mehr noch Verantwortung für die Befähigung jedes Menschen, auch über Staatsgrenzen hinaus, übernimmt. Als konkreten und universalen Maßstab schlägt Nussbaum eine Liste von zehn für jedes gute menschliche Leben zentralen Fähigkeiten vor (Kap. 2.2).

Diese Idee der grundlegenden Befähigung jedes Menschen hat wichtige Implikationen für den Umgang mit Geschlecht, kultureller Diversität und Religion. So beinhaltet sie zunächst einmal die Forderung, dass jede Diskriminierung, die zur Einschränkung der Grundbefähigung führt, kritisiert werden muss. Ausführ-

lich geht Nussbaum dabei auf Diskriminierungen aufgrund von Geschlecht, insbesondere auf die Diskriminierung von Frauen ein; und sie mahnt, dass jede Theorie politischer Normen dies berücksichtigen muss (Kap. 2.2, 2.9). Weiterhin wird für die Befähigungsidee globale Reichweite und überkulturelle Geltung beansprucht. Damit verknüpft ist die These, dass kulturelle Diversität zwar eine große Herausforderung für universale Normen darstellt, die Fähigkeitenliste aber dennoch Universalität beanspruchen kann, u.a. weil sie sich auf minimale grundlegende Aspekte menschlichen Lebens beschränkt und eine Reihe von pluralisierenden und freiheitsermöglichenden Momenten enthält (Kap. 2.7). Außerdem darf man der Befähigungsidee zufolge Menschen nicht in ihrer Vorstellung vom Guten einschränken oder aufgrund dessen benachteiligen. Nussbaum schreibt dementsprechend der individuellen Gewissensfreiheit große Bedeutung zu und fordert, religiöse ebenso wie nicht-religiöse Lebensmodelle zu respektieren und Religion(en) weder zu diskriminieren noch zu bevorzugen (Kap. 4). Mit Blick auf die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit plädiert Nussbaum ausgehend davon schließlich dafür, die Ansprüche auf beiden Seiten (das heißt, die Kritik an der Diskriminierung von Frauen und die Forderung, religiöse Überzeugungen und Praktiken nicht einzuschränken) ernst zu nehmen und sie im Konfliktfall gewissenhaft gegeneinander abzuwägen (Kap. 6 sowie Kap. 2.9 und Kap. 3.3).

Betrachtet man Nussbaums Ansatz und seinen Anspruch auf universale Geltung nun vor dem Hintergrund der Debatten um Universalität und Säkularismus genauer, kristallisieren sich zwei der für den Ansatz charakteristischen Elemente als besonders umstritten heraus: die der Fähigkeitenliste zugrunde gelegten Annahmen zur menschlichen Natur und der Anspruch, es handle sich beim Fähigkeitsansatz um eine freistehende, weltanschaulich neutrale Konzeption. Diese beiden Aspekte sollen hier daher, unter Berücksichtigung der Darstellungen und Diskussionen der verschiedenen Kapitel, noch einmal ausführlicher aufgegriffen werden.

Die Diskussion um die menschliche Natur

Nussbaum zufolge ist es für politisches Handeln notwendig, einen konkreten Maßstab wie die von ihr vorgeschlagene Liste zentraler Fähigkeiten zu benennen und sich dabei auf Annahmen über die menschliche Natur zu stützen (Kap. 2.2, 2.3 und 2.4). Eine solche Bestimmung der menschlichen Natur, so die weitere These, müsse beachten, dass gutes menschliches Leben auf eine Pluralität von Fähigkeiten angewiesen ist: So müsse man neben Rationalität bzw. Vernunft auch Emotionen berücksichtigen, neben der Freiheitsorientierung auch die Zugehörigkeit zu Gemeinschaften und grundsätzlich gehe es nicht nur um Fähig-

keiten, sondern auch darum, die menschliche Bedürftigkeit im Blick zu haben (Kap. 2.2 und 2.4). Davon ausgehend spricht sich Nussbaum für einen starken Staat aus, der unter Anerkennung von Bedürftigkeit und sozialen Abhängigkeiten Menschen aktiv unterstützt (u.a. in materieller Hinsicht) und Diskriminierungen (wie jener von Frauen) entgegenwirkt, und zwar auch im privaten Bereich. Nur so könnten alle Menschen in die Lage versetzt werden, ein gutes Leben zu führen (Kap. 2.3 und 2.9). Zugleich betont Nussbaum, dass in ihrem Ansatz Freiheit sowie Pluralität große Bedeutung zukommt, was sich besonders daran zeigt, dass sie der freien Wahl einer Vorstellung vom Guten (Kap. 2.4 und 2.5) und dementsprechend auch individueller Gewissensfreiheit und dem Respekt von Religion (Kap. 4 und Kap. 6.1) einen hohen Stellenwert beimisst.

Die Fähigkeitenliste und die dafür vorausgesetzten Annahmen über den Menschen erweisen sich in der Diskussion als einer der umstrittensten Aspekte des Ansatzes. Problematisiert wird neben der Festlegung auf eine Liste und dem Bezug auf die menschliche Natur (Kap. 3.1) auch die Universalität einzelner Fähigkeiten(aspekte). Aus feministischer, interkultureller und ebenso aus säkularismuskritischer Perspektive wird vor allem eine als zu stark empfundene Vorrangstellung von Rationalität und individueller Freiheit bzw. Gewissensfreiheit kritisiert (Kap. 3.2 und 5.1).

Auf die Kritik an der Festlegung auf eine Liste und ihrem Bezug auf die menschliche Natur kann entgegnet werden, dass es erstens im Sinne politischer Handlungsfähigkeit plausibel ist und mehr noch notwendig erscheint, einen Maßstab wie die Fähigkeitenliste zu formulieren, und dass es zweitens für eine politische Konzeption unvermeidbar ist, Annahmen über die menschliche Natur voranzusetzen. Nussbaums Ansatz kann diesbezüglich weitgehend verteidigt werden (Kap. 3.1). Mehr noch, so hat die Diskussion nahegelegt, ist es mit Blick auf Geschlecht, kulturelle Diversität und Religion als Vorteil von Nussbaums Ansatz zu werten, dass er die Annahmen zum Menschen nicht auf das Bild eines rationalen und autonomen Individuums verengt, sondern von einer Pluralität zentraler Fähigkeiten ausgeht.

Dies führt weiter zu jenen Einwänden, die darauf zielen, dass Nussbaum dennoch Rationalität und Freiheit zu stark gegenüber anderen Fähigkeiten vorordne. Mit Blick auf Freiheit wurde hier nun erstens darauf hingewiesen, dass sich Nussbaum ausdrücklich gegen die Idee negativer Freiheit abgrenzt, die Bedürftigkeit und Abhängigkeiten unberücksichtigt lässt, und Freiheit stattdessen in einem substanziellen, auf die Gesamtheit der Grundfähigkeiten zielenden Sinn ins Zentrum stellt (weswegen sie auch einen starken Staat für notwendig erklärt). Ein solcher Freiheitsbegriff ist äußerst plausibel etwa mit Blick auf die Rechte

von Frauen, da er ermöglicht, Diskriminierungen im Privaten einzubeziehen und ihnen entgegenzuwirken. Sinnvoll ist er ebenfalls in Bezug auf kulturelle Diversität, insofern in der interkulturellen Debatte darauf hingewiesen wurde, dass die Idee von negativer Freiheit und einem minimalen Staat nicht nur materielle und soziale Aspekte vernachlässigt, sondern auch für ein typisch ‚westliches‘ Menschenbild steht, das als Grundlage für eine Menschenrechtskonzeption unangemessen ist (Kap. 3.2 und 3.3). Darüber hinaus ist dieses Freiheitsverständnis auch in Bezug auf Religion überzeugend, da es eine Abgrenzung zu säkularistischen Theorien der starken Trennung von Religion und Staat ermöglicht (Kap. 5.2).

Plausibel ist außerdem, dass Nussbaum Freiheit ausdrücklich nicht als völlige Autonomie versteht, sondern immer zugleich die Rolle von Gemeinschaft für ein gutes Leben hervorhebt. Die Bedeutung dessen zeigt sich nicht zuletzt an der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit. Hier fordert Nussbaum nämlich einerseits, die Grundbefähigung (und das heißt eben auch: die Freiheit) von Frauen als universale Norm gegen religiöse Ansprüche sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich durchzusetzen. Andererseits unterstreicht sie, dass man auch solchen – religiösen – Lebensvorstellungen Respekt entgegenbringen müsse, die eine stärkere Unterordnung von individueller Autonomie fordern. Sofern die Grundbefähigung gewährt ist, müsse man es als freie Entscheidung respektieren, wenn Frauen gemäß ihrer religiösen Überzeugungen die Ausübung bestimmter Fähigkeiten für sich selbst beschränken (Kap. 6.1). Diese Position ist ebenso wie die daraus abgeleiteten Urteile (das beschränkte Verbot des *Female Genital Cutting* für Kinder einerseits und die Kritik eines Burkaverbots andererseits, Kap. 6.2) alles in allem als sinnvoll einzuschätzen. Nussbaums Fokus auf individuelle (Gewissens-)Freiheit ist damit, so das Ergebnis der Diskussion in diesem Buch, grundsätzlich überzeugend (Kap. 3.2 und Kap. 5.1).

Was die Kritik an einer zu starken Vorrangstellung von Vernunft in ihrem Ansatz betrifft, kann Nussbaum diese zumindest teilweise dadurch entkräften, dass sie auch Emotionen große Bedeutung für gutes menschliches Leben und somit für politische Überlegungen zuschreibt (Kap. 2.2 und Kap. 3.2). Diese Bedeutung von Emotionen spiegelt sich nicht zuletzt darin, dass Nussbaum die besonders auf die Ausbildung von Mitgefühl und Liebe zielende Erziehung der Bürgerinnen und Bürger zu einem wesentlichen Aspekt für die Umsetzung der politischen Konzeption erhebt (Kap. 2.8). In diesem Zusammenhang ist auch daran zu erinnern, dass Narrationen in Nussbaums Ansatz eine zentrale Rolle spielen: Sie sollen nämlich in Ergänzung zu rationaler Überzeugung die Vorstellungskraft der Leser und Leserinnen ansprechen und ihnen helfen, sich eine Vorstellung davon zu machen, was für andere wichtig für gutes menschliches Leben

ist. Hier zeigt sich allerdings zugleich eine Grenze für die Wertschätzung und Integration von Nicht-rationalem, und zwar auf der Begründungsebene: Während Narrationen Nussbaum zufolge für die Hinführung zur politischen Konzeption und mit Blick auf ihre Unterstützung von großer Bedeutung sind, müssten sie auf der Begründungsebene klar nachgeordnet werden (Kap. 2.6). Ähnlich argumentiert sie im Kontext der Säkularismusdebatte, dass im öffentlichen Diskurs zumindest bei grundsätzlichen Fragen eine an rational-säkularen Kriterien orientierte Sprache notwendig sei (Kap. 5.2). Dass Nussbaum in diesem Punkt, letztlich gegen ihre Grundintention, das rationale Argument unverkennbar vorordnet, habe ich in der Diskussion zu einem wesentlichen Teil auf ihr starkes Bemühen um weltanschauliche Neutralität zurückgeführt. Es ist nämlich zu vermuten, dass Narrationen deswegen aus der Begründung ausgeschlossen werden sollen, weil die in ihnen unvermeidbar enthaltene Partikularität die Begründung einer freistehenden, weltanschaulich neutralen Konzeption gefährden würde (Kap. 3.2); und entsprechend erscheint eine Verständigung über grundsätzliche Fragen nur dann möglich, wenn die Gesprächspartnerinnen ihre weltanschaulichen Überzeugungen ausblenden und sich einer rein rationalen (weltanschaulich neutralen) Sprache bedienen (Kap. 5.2).

Das bedeutet, Einwände, die darauf zielen, dass Nussbaum Rationalität eine Vorrangstellung gibt, können nicht völlig entkräftet werden; tatsächlich bleibt am Ende auf der Begründungsebene eine solche Vorrangstellung erhalten: Die Begründung universaler Normen muss Nussbaum zufolge über freistehende rational erklärbare Intuitionen erfolgen – trotz aller Einbindung von Emotionen, Zugehörigkeit und Narrationen in anderen Hinsichten. Ob dies legitim ist und man die Einwände mit dem Argument der Notwendigkeit einer freistehenden, weltanschaulich neutralen politischen Konzeption zurückweisen kann, hängt letztlich an der Beurteilung dieser Konzeption weltanschaulicher Neutralität – und damit an dem zweiten zentralen Diskussionspunkt.

Die Problematik der freistehenden, weltanschaulich neutralen Konzeption

Neben den Annahmen über die menschliche Natur ruft auch Nussbaums These, bei dem Fähigkeitenansatz handle es sich um eine freistehende, weltanschaulich neutrale Konzeption, Fragen und Kritik hervor. Diese These setzt bei der Annahme an, dass der gleiche Respekt jedes Menschen verlange, die Pluralität von weltanschaulich umfassenden Lehren anzuerkennen, da die Wahl einer umfassenden Lehre, mithin einer Vorstellung vom Guten, ein wesentlicher Aspekt guten Lebens sei. Ausgehend davon argumentiert Nussbaum, den Rawlsschen Überlegungen zum politischen Liberalismus folgend, dass die Pluralität umfas-

sender Lehren nur von einer politischen Konzeption respektiert werden kann, die neutral gegenüber allen umfassenden Lehren und das heißt freistehend begründet ist (Kap. 2.5). Die Fähigkeitenliste sei in dieser Weise neutral, weil sie sich auf freistehende Intuitionen über jene grundlegenden und minimalen Aspekte guten menschlichen Lebens stütze, denen alle („vernünftigen“) Menschen zustimmen können. Wenigstens auf lange Sicht könne man daher davon ausgehen, dass die Fähigkeitenliste von allen, und zwar überkulturell, als politischer Maßstab anerkannt wird. Die Rede ist hier auch von einem überlappenden Konsens (Kap. 2.5, 2.6 und 2.7). Die weltanschauliche Neutralität der Fähigkeitenliste steht somit als Garant für den gleichen Respekt, als beste Grundlage für Stabilität und nicht zuletzt ist sie ein wesentliches Argument für den Anspruch auf universale Geltung.

Das Bekenntnis zum politischen Liberalismus und zu der Idee einer freistehenden politischen Konzeption markiert einen bedeutenden Wandel in Nussbaums Ansatz, und zwar weg von der aristotelischen Vorstellung von nur einer Form guten menschlichen Lebens, die sie in frühen Texten nicht in Frage stellt, hin zu der Anerkennung weltanschaulicher Pluralität in späteren Texten (Kap. 2.5). Mit Blick auf weitere Veränderungen in Nussbaums Denken kann man diesen Wandel letztlich als Teil einer Gesamtentwicklung hin zu einer zunehmend libertären Position werten (siehe v.a. Kap. 6).

Nussbaums Überlegungen zu weltanschaulicher Neutralität und einer freistehenden politischen Konzeption sind zunächst einmal dahingehend überzeugend, dass dem Respekt gegenüber verschiedenen Vorstellungen vom Guten damit ein wichtiger Stellenwert gegeben wird (Kap. 3.3). Dementsprechend ist auch das im Konzept weltanschaulicher Neutralität ausgedrückte Bemühen, keine Vorstellung vom Guten zu bevorzugen oder zu benachteiligen, positiv zu werten. Deutlich wird das beispielsweise an der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit, wo Nussbaum der Pluralität von Vorstellungen vom Guten mehr Spielraum einräumt als viele andere Ansätze und dabei die Religionsfreiheit von Frauen (beispielsweise von jenen, die eine Burka tragen wollen) in den Blick rückt. Dadurch gelingt es ihr, das problematische Schema der Polarisierung von Frauenrechten und Religionsfreiheit zu durchbrechen (Kap. 6).

Eine weitreichende Schwierigkeit besteht allerdings darin, dass Nussbaum in ihrer Behauptung der freistehenden Konzeption jede partikuläre Rückbindung der Fähigkeitenliste und der damit verbundenen normativen Aussagen ausschließt. Sowohl in der feministischen als auch in der interkulturellen und der säkularismuskritischen Debatte wird dagegen darauf hingewiesen, dass jede politische Konzeption, so auch die Nussbaumsche, auf umfassende Annahmen zu-

rückgreift und an Vorstellungen vom Guten rückgebunden ist. Die Behauptung weltanschaulicher Neutralität sei daher zurückzuweisen. Dieser Einwand verweist auf ein ernsthaftes Problem und muss daher stärker berücksichtigt werden als dies bei Nussbaum der Fall ist. Das zeigt sich beispielsweise an dem Konzept individueller Freiheit: Denn wenngleich individuelle Freiheit in dem Sinn, wie Nussbaum sie konzipiert, ein alles in allem legitimer Bezugspunkt für politisches Handeln ist (vgl. oben), muss man doch davon ausgehen, dass auch diese Vorstellung von Freiheit nicht freistehend ist, sondern mit bestimmten Vorstellungen vom Guten verquickt, zu denen sie dementsprechend eine größere Nähe aufweist als zu anderen – die Anerkennung dieses Konzepts von Freiheit verlangt insofern von manchen Menschen weitaus höhere Zugeständnisse und Kompromisse in Bezug auf ihre Vorstellungen vom Guten als von anderen, für die sich keine oder nur sehr geringe Vereinbarkeitsherausforderungen stellen. Angesichts dessen dennoch Neutralität zu behaupten ist unplausibel und für den gleichen Respekt problematisch. Es führt nämlich dazu, (bestimmte) andere Vorstellungen – und die Menschen selbst in ihren tiefen Überzeugungen, mit den Schwierigkeiten, die die Anerkennung der politischen Konzeption für sie bedeutet – nicht ernst zu nehmen und entsprechende Einwände abzuweisen bzw. sie nicht eingehend zu prüfen. Das aber widerspricht dem gleichen Respekt, der es gerade verlangen würde, solche Überzeugungen und Einwände ernst zu nehmen und in einen intensiven Diskurs zu treten. Eine solche Einschränkung des Respekts kann darüber hinaus zu einer (verstärkten) Abgrenzung gegenüber der politischen Konzeption beitragen und sich somit negativ auf die Stabilität des Ansatzes auswirken (Kap. 3.2 und Kap. 5.2.).

Aufgrund dieser Problematik sollte man es, so die hier gezogene Schlussfolgerung, als unvermeidbar anerkennen, dass jede politische Konzeption an partikuläre Vorstellungen rückgebunden ist – und die Zuschreibung von weltanschaulicher Neutralität aufgeben. Das darf nicht bedeuten, weltanschauliche Neutralität gänzlich zu verwerfen, sie bleibt als Ideal und Orientierungspunkt wichtig; politische Normen dürfen aber weder explizit noch implizit beanspruchen, diese Neutralität einlösen zu können. Ein in dieser Weise eingeschränktes Neutralitätsverständnis macht deutlich, dass die vorgeschlagenen Normen tatsächlich nur eine Annäherung darstellen und weiter diskutiert werden können und müssen. Erst ein solches, offeneres Zur-Diskussion-Stellen der Normen ermöglicht es, Menschen mit verschiedenen Vorstellungen vom Guten wirklich ernst zu nehmen und ihnen gleichen Respekt entgegenzubringen (Kap. 3.2).

Greift man vor diesem Hintergrund noch einmal die Frage nach der Rolle von Narrationen auf (siehe oben), so kann man weiter schließen, dass es nicht notwendig ist, Narrationen aufgrund ihrer Partikularität prinzipiell in der Be-

gründung auszuschließen. Vielmehr ist durchaus zu überlegen, ob und inwiefern man ihnen eine größere, die rationale Argumentation ergänzende und partikulare Erfahrungshorizonte einbindende Rolle geben kann. Wie eine solche Integration von Narrationen in das Begründungsverfahren aussehen kann, wäre allerdings noch genauer auszuarbeiten und muss an dieser Stelle offen bleiben.

Von Nussbaum hin zu einem Konzept dynamischer Universalität

Nussbaums Konzept universaler Normen baut maßgeblich auf den beiden diskutierten Annahmen auf: So könne die Fähigkeitenliste deswegen legitim Anspruch auf universale Geltung erheben, weil sie (nur) jene minimalen Aspekte benenne, die für jedes gute menschliche Leben grundlegend sind, und weil sie sich in der Bestimmung dieser Aspekte auf freistehende Intuitionen darüber stütze, was das gute menschliche Leben ausmacht. Darüber hinaus ist die Fähigkeitenliste dadurch charakterisiert, dass sie nicht als statische universale Norm konzipiert wird, sondern als ein Vorschlag, der offen für Veränderungen ist (Kap. 2.6). Diese Forderung, universale Normen an Offenheit zu knüpfen, macht Nussbaums Universalitätskonzept mit Blick auf die Debatte um Geschlecht, kulturelle Diversität und Religion zunächst einmal sehr plausibel. Denn ein solches Konzept ermöglicht, die Fähigkeitenliste an veränderte Bedingungen und neue Erkenntnisse anzupassen, wo es notwendig erscheint – etwa wenn die Auseinandersetzung mit anderen kulturellen Kontexten zu der Erkenntnis führt, dass bestimmte Fähigkeiten modifiziert werden müssen, um grundlegende Intuitionen über das gute menschliche Leben besser abzubilden (tatsächlich hat Nussbaum in diesem Sinn einige der Fähigkeiten verändert, Kap. 2.6).

Allerdings wirkt sich die Problematik der freistehenden Konzeption auch auf das Universalitätsverständnis aus. So führt die Behauptung, dass die universale Fähigkeitenliste freistehend und weltanschaulich neutral sei, nämlich dazu, dass sie letztlich doch in weitaus stärkerem Maß als gesetzt und kaum hinterfragbar vorausgesetzt wird und manche Einwände nicht ernst genommen und ohne eingehende Prüfung zurückgewiesen werden. Entgegen der geforderten Offenheit verschließt sich Nussbaum so an bestimmten Punkten der Diskussion über die Liste – die damit nicht mehr offen und veränderbar, sondern letztlich doch eher starr wirkt (Kap. 3.3). Diese Schwierigkeit spiegelt sich auch in der Art und Weise, in der sie (überkulturelle) Kritik auf der Basis dieses universalen Maßstabs übt, denn diese fällt mitunter zu schnell und undifferenziert aus und sie zeigt, dass Nussbaum die Positionen, die sie kritisiert, nicht immer ernsthaft anhört, mithin für deren Perspektiven nicht offen (genug) ist (Kap. 3.3). Anschaulich wird das beispielsweise in ihrer Auseinandersetzung mit den religionspolitischen Modellen Europas, die sie zu undifferenziert kritisiert und ablehnt (Kap.

5.3), sowie insbesondere in Bezug auf die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit: Positionen, die die von ihr vorgeschlagenen Lösungen und damit letztlich den ihnen zu Grunde liegenden Maßstab in seiner Universalität und Neutralität in Frage stellen, berücksichtigt Nussbaum nicht oder nicht genug. Anstatt zuzugestehen, dass die vorgeschlagenen und alles in allem ja sehr sinnvollen Lösungen nicht allen betroffenen Personen gerecht werden (und vielmehr für einige tragische Momente beinhalten) und dass sie nicht alle relevanten Positionen berücksichtigen können – und daher vorläufig und diskutabel sind –, wird suggeriert, sie seien allgemein befriedigend und aus ‚vernünftiger‘ Sicht unkontrovers. Das aber ist nicht überzeugend, es entspricht weder der Norm gleichen Respekts noch dem plausibel als Dilemma analysierten Charakter dieser Konflikte (Kap. 6).

Aufgrund dieser Überlegungen habe ich hier dafür plädiert, Universalität von der These der freistehenden, weltanschaulich neutralen Konzeption zu lösen, die partikulare Rückbindung aller politischen Normen anzuerkennen und Neutralität nur als Orientierungspunkt zu verstehen – und davon ausgehend die Offenheit der universalen Normen zu stärken, hin zu einem Konzept dynamischer Universalität. Ein solches Universalitätskonzept kann an Nussbaums Idee der Offenheit und auch an die Annahme der Fähigkeitenliste als einem Vorschlag anknüpfen, muss diese aber weiterführen. Es bedeutet vor allem, dass man die als universal vorgeschlagenen Normen stärker zur Diskussion stellt und sich dabei nicht gegenüber Einwänden und Positionen verschließt. Die Fähigkeitenliste als universalen Maßstab wäre dann mehr als bei Nussbaum als ein nur vorläufiger, weiter zu diskutierender und entwickelnder Vorschlag zu verstehen; als solcher würde er durchaus Kritik begründen und Konfliktlösungen ermöglichen, welche aber vorsichtiger und ebenfalls vorläufiger formuliert werden müssen.

Ein solches Konzept dynamischer Universalität kann und muss freilich weiterentwickelt werden. Insbesondere ist wie oben angesprochen zu überlegen, wie – universale – politische Normen anders begründet werden können als über freistehende Intuitionen, wenn sie sich zugleich an dem Ideal von Neutralität orientieren sollen. Meines Erachtens könnte man dafür an den Vorschlag anknüpfen, den überlappenden Konsens selbst zur Begründungsfigur zu machen (z.B. Taylor 2010), wobei man dies jedoch in Auseinandersetzung mit Kritik an der Konsensorientierung (z.B. Mouffe 2005) weiterdenken sollte (Kap. 5.2). Wie dies geschehen kann, wäre nun genauer zu elaborieren.

Geschlecht, kulturelle Diversität und Religion

Am Ende dieses Buches soll noch einmal die Bedeutung von Geschlecht, kultureller Diversität und Religion aufgegriffen werden. Diese drei Aspekte und ihr

Verhältnis zueinander haben für die Untersuchung eine wichtige Rolle gespielt, da sie die maßgeblichen Prüfsteine für die Diskussion universaler Normen im Allgemeinen und Nussbaums Ansatz im Speziellen waren. Dabei stand am Beginn die Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit und somit die Feststellung, dass in dem Verhältnis dieser Aspekte ein Konfliktpotenzial steckt: Oftmals stehen sich Forderungen nach Frauenrechten und religiöse (bzw. auch kulturelle) Ansprüche konfrontativ gegenüber. Man könnte daher meinen, dass man das Anliegen von Frauenrechten bzw. allgemeiner einer Kritik an geschlechtsspezifischer Diskriminierung und das Anliegen, religiöse Ansprüche anzuerkennen, nicht gleichzeitig vertreten kann, zumal in einer kulturell diversen Gesellschaft. Allerdings, so muss man zugleich bedenken, ist es ethisch problematisch, wenn im Namen der Kritik einer Diskriminierungsform eine andere verstärkt wird. Das zeigt sich anschaulich an problematischen einseitigen Urteilen zu Konflikten um Frauenrechte und Religionsfreiheit, beispielsweise wenn Forderungen nach einem Burkaverbot die Religionsfreiheit burkatragender Frauen kaum oder gar nicht berücksichtigen.

In der Diskussion habe ich zunächst einmal gegen solche Konfliktnarrative darauf hingewiesen, dass Parallelen zwischen feministischen, interkulturellen und säkularismuskritischen (die Bedeutung von Religion hervorhebenden) Diskursen bestehen – nämlich was die Problematisierung bestimmter Konzepte von Freiheit, Rationalität und Neutralität betrifft (Kap. 3.2, 3.3, 5.1 und 5.2). Die Perspektiven von Geschlecht, kultureller Diversität und Religion stehen somit nicht zwangsläufig im Konflikt miteinander, vielmehr kann die Berücksichtigung der verschiedenen Debatten auch zu einer gegenseitigen Verstärkung der Argumente und hin zu einer gemeinsamen Stoßrichtung mit Blick auf verbesserte politische Normen führen. Vor diesem Hintergrund ist der Konflikt dann nicht einfach als einer zwischen Frauenrechten und Religionsfreiheit, sondern zwischen bestimmten Positionen zu werten. Hier erscheint es nun notwendig, eine starke Polarisierung zu vermeiden und stattdessen nach Antworten zu suchen, die beide Seiten und ihre Anliegen ernst nehmen.

Nussbaums Ansatz ist diesbezüglich im Wesentlichen sehr überzeugend. So kann man hervorheben, dass Nussbaum die Aspekte Geschlecht, kulturelle Diversität und Religion ausdrücklich als Herausforderungen für jeden politischen Ansatz betrachtet und als solche auch mit Blick auf den Fähigkeitenansatz aufgreift und problematisiert.¹ Dies spiegelt sich in der inhaltlichen Bestimmung

1 Dabei bezieht sie zu einem gewissen Grad auch den Konstruktionscharakter aller drei Konzepte ein, etwa in ihrer Analyse der sozialen Überformung ‚natürlicher‘ Annahmen zu Geschlecht und der damit verbundenen Kritik an bestimmten Geschlechter-

grundlegender Annahmen des Fähigkeitenansatzes wider, die in vielen Hinsichten sehr plausibel mit Blick auf die skizzierte feministische, interkulturelle und säkularismuskritische Diskussion ist und eine Reihe der dort angesprochenen Problematisierungen aufnimmt (das zeigt sich z.B. im Konzept substanzieller Freiheit oder in der Betonung der Bedeutung von Emotionen, siehe oben). Grundsätzlich überzeugend ist nicht zuletzt Nussbaums Position in der Kontroverse um Frauenrechte und Religionsfreiheit. Eben weil sie die verschiedenen Aspekte für wichtig erachtet, bemüht sie sich in besonderer Weise darum, die unterschiedlichen Ansprüche in Konflikten dieser Art sorgsam gegeneinander abzuwägen und Lösungen zu finden, die beiden Seiten gerecht werden. Dennoch spiegeln sich wie oben angesprochen auch hier die Schwierigkeiten eines an weltanschauliche Neutralität gebundenen Verständnisses universaler Normen wider, da die auf ihrer Basis vorgeschlagenen Lösungen die Komplexität und Dilemmatik der Konflikte nicht abbilden (siehe oben). Auch aus diesem Blickwinkel erscheint es daher sinnvoll und notwendig, das Konzept universaler Normen im Sinne dynamischer Universalität weiterzuentwickeln.

Abschließend kann festgehalten werden, dass Nussbaums Fähigkeitenansatz, vor dem Hintergrund der Diskussion um Menschenrechte, Geschlecht, kulturelle Diversität und Religion betrachtet, eine in vielen Hinsichten überzeugende Antwort auf die eingangs formulierte Frage nach universalen Normen für politisches Handeln gibt. Es ist plausibel, an einem (minimalen) universalen Maßstab festzuhalten und ihn so plural wie die Fähigkeitenliste zu fassen. Allerdings ist es notwendig, Universalität dabei noch offener und dynamischer zu konzipieren, was voraussetzt, die Behauptung weltanschaulicher Neutralität aufzugeben. Angestrebt werden sollte ein Konzept universaler Normen, das um des gleichen Respekts jedes Menschen willen stärker auf den Vorläufigkeits- und Vorschlagscharakter dieser Normen setzt.

ordnungen; oder in ihrer Zurückweisung homogener Verständnisse von Kultur und Religion, denen gegenüber sie die Diversität innerhalb von Kulturen und Religionen betont.

Literaturverzeichnis

Literatur von Martha C. Nussbaum mit Siglenverzeichnis

- AACM – (2000): „Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan“, In: *Ethics* 111.1, 102-140.
- AF – (2016): *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, and Justice*, New York.
- AHN – (1995): „Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics“, In: Altham, James Edward John/Harrison, Ross (Hrsg.): *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge [u.a.], 86-131.
- AS – (2002): „Aristotelische Sozialdemokratie. Die Verteidigung universaler Werte in einer pluralistischen Welt“, In: Nida-Rümelin Julian/Thierse, Wolfgang (Hrsg.): *Philosophie und Politik = Philosophy Meets Politics/6. Für eine aristotelische Sozialdemokratie/Martha C. Nussbaum*, Essen, 17-40.
- ASD – (1999): „Der aristotelische Sozialdemokratismus“, In: *GGL*, 24-85.
- CAEC – (2007): „The Capabilities Approach and Ethical Cosmopolitanism: A Response to Noah Feldman“, In: *The Yale Law Journal: The Pocket Part* 30, 123-129.
- CC – (2011): *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge (Mass.) [u.a.].
- CER – (2011): „Capabilities, Entitlements, Rights: Supplementation and Critique“, In: *Journal of Human Development and Capabilities*, 12.1, 23-37.
- CFE – (2003): „Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice“, In: *Feminist Economics* 9.2, 33-59.
- CG – (2003): „The Complexity of Groups“, In: *Philosophy and Social Criticism* 29, 57-69.
- CH – (1997): *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge (Mass.) [u.a.].

- CHR – (1997): „Capabilities and Human rights“, In: Fordham Law Review 66, 273-300.
- CPCD – (2009): „The Capabilities of People with Cognitive Disabilities“, In: Metaphilosophy 40, 331-351.
- CT – (2003): „Compassion & Terror“, In: Daedalus, 132.1, 10-26.
- CW – (2007): The Clash Within. Democracy, Religious Violence, and India's Future, Cambridge (Mass).
- DH – (2010): From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law, Oxford.
- EDC – (2006): „Education and Democratic Citizenship: Capabilities and Quality Education“, In: Journal of Human Development 7.3, 385-395.
- EQR – (2008): „Equal Respect for Conscience: The Roots of a Moral and Legal Tradition“, In: The University of Chicago Record 42.3, 2-6.
- ER – (1998): „Exactly and Responsibly: A Defense of Ethical Criticism“, In: Philosophy and Literature 22, 364-86.
- FG – (1986): The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge [u.a.].
- FJ – (2006): Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership, Cambridge (Mass.).
- FKL – (2002): „Die feministische Kritik des Liberalismus“, In: Dies.: Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze, Stuttgart, 15-89.
- GFF – (1999): „Gefühle und Fähigkeiten von Frauen“, In: GGL, 131-175.
- GGL – (1999): Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt (Main).
- HD – (2008): „Human dignity and political entitlements“, In: Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics, Washington D.C., 351-380.
- HFH – (2004): Hiding from Humanity, Princeton (NJ) [u.a.].
- HRC – (2007): „Human Rights and Human Capabilities“, In: Harvard Human Rights Journal 20, Twentieth Anniversary Reflections, 21-24.
- ITK – (1996): Interview „Tragische Konflikte und wohlgeordnete Gesellschaft“, Interview mit Josef Früchtel, In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 44.1, 135-148.
- ITW – (2012): Interview „Hinter Toleranz steckt eine herablassende Weltsicht“, Interview mit Joachim Frank und Michael Hesse, In: Frankfurter Rundschau vom 13.7.2012.
- JLR – (2003): „Judaism and the Love of Reason“, In: Bower, Marya/Groenhout, Ruth (Hrsg.): Among Sophia's Daughters, Bloomington [u.a.].

- JOC – (1999): „Judging Other Cultures: The Case of Genital Mutilation“, In: SSSJ, 118-129.
- KL – (2002): „Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge“, In: Dies.: Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze, Stuttgart, 163-233.
- LC – (2008): Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality, New York.
- LCA – (2007): „Liberty of Conscience: The Attack on Equal Respect“, In: Journal of Human Development 8.3, 337-357.
- LK – (1990): Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature, New York [u.a.].
- LL – (2001): „Love, Literature, and Human Universals: Comments on the Papers“, In: Kallhoff, Angela (Hrsg.): Martha C. Nussbaum, Ethics and Political Philosophy: Lecture and Colloquium in Münster 2000, Münster, 129-152.
- MBW – mit Cohen, Joshua/Howard, Matthew (Hrsg.) (1999): Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents, Princeton.
- ME – (2002): „Moral Expertise? Constitutional Narrative and Philosophical Argument“, In: Metaphilosophy 33, 502-520.
- MF – (1999): „Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen“, In: GGL, 176-226.
- MTSG – (1998): Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit“, In: Steinfath, Holmer (Hrsg.): Was ist ein gutes Leben? Frankfurt (Main), 196-234.
- NM – (1999): „Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten“, In: GGL, 86-130.
- NRI – (2012): The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age“, Cambridge (MA) [u.a.].
- NRT – (1999): „Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz“, In: GGL, 227-264.
- OHWW – (2004): „On Hearing Women's Voices. A Reply to Susan Okin“, In: Philosophy and Public Affairs 32.2, 193-205.
- PA – (1998): „Political Animals: Luck, Love, and Dignity“, In: Metaphilosophy 29, 273-87.
- PC – (2002): „Patriotism and Cosmopolitanism“, In: Dies., Cohen, Joshua (Hrsg.): For Love of Country?, Boston (MA), 3-20.
- PD – (1999): „A Plea for Difficulty“, In: MBW, 105-114.
- PE – (2014): Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist, Berlin.
- PJ – (1995): Poetic Justice: the Literary Imagination and Public Life, Boston (MA).

- PLG – (2015): „Political Liberalism and Global Justice“, In: *Journal of Global Ethics* 11.1, 68-79.
- PLP – (2011): „Perfectionist Liberalism and Political Liberalism“, In: *Philosophy and Public Affairs* 39.1, 3-45.
- PLR – (2003): „Political Liberalism and Respect: A Response to Linda Barclay“, In: *Sats. Nordic Journal of Philosophy* 4.2, 25-44
- PO – (2001): „Political Objectivity“, In: *New Literary History* 32.4, 883-906.
- PP – (1999): „The Professor of Parody. The Hip, Defeatist Feminism of Judith Butler“, In: *The New Republic* 22, 37-45.
- PIPF – (1998): „Public Philosophy and International Feminism“, In: *Ethics* 108.4, 762-796.
- QL – mit Sen, Amartya (Hrsg.) (1993): *The Quality of Life*, Oxford.
- RE – (2007): „Radical Evil in Liberal Democracies“, In: Banchoff, Thomas (Hrsg.): *Democracy and the New Religious Pluralism*, New York [u.a.], 171-202.
- RI – (2004): „Religious Intolerance“, In: *Foreign Policy* 144, 44-45.
- RW – (1997): „Religion and Women’s Human Rights“, In: Weithman, 93-137.
- SSJ – (1999): *Sex & Social Justice*, New York [u.a.].
- TD – *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton.
- THV – (2002): „Transcendence and Human Values“, In: *Philosophy and Phenomenological Research* 64, 445–52.
- TP – (2012): „Teaching Patriotism: Love and Critical Freedom“, In: *The University of Chicago Law Review* 79, 215-251.
- TPV – (2012): „Teaching Patriotism“, Vortrag vom 10.4.2012, University of Chicago, Filmdokument, URL = <<http://www.law.uchicago.edu/node/10632>>, letzter Abruf am 2.3.2017.
- UT – (2001): *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge [u.a.].
- VE – (1999): „Virtue ethics: A misleading category?“, In: *Journal of Ethics* 3.3., 163-201.
- VNM – (2000): *Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben*, Wien.
- VT – (2010): „Veiled Threats?“, In: *New York Times Opinionator*, URL = <<http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/11/veiled-threats/>>, letzter Abruf am 2.3.2017.
- WB – (2005): „Women’s Bodies: Violence, Security, Capabilities“, In: *Journal of Human Development* 6.2, 167-183.
- WHD – (2000): *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge [u.a.].

- WLP – (2002): „Women and the Law of Peoples“, In: *Politics, Philosophy, and Economics* 1.3, 283-306.
- WW – (2000): „Women and Work. The Capabilities Approach“, In: *The Little Magazine* 1, 26-37.

Andere Literatur

- Ahmadu, Fuambai (2007): „„Ain't I Woman Too?": Challenging Myths of Sexual Dysfunction in Circumcised Women“, In: Herlund, Ylva/Shell-Duncan, Bettina (Hrsg.): *Transcultural Bodies: Female Genital Cutting in Global Context*, New Brunswick (NJ) [u.a.], 278-310.
- Ahmed, Leila (2011): „Frauenrechte im Islam. Imperialismus unterm Schleier“, In: *Qantara.de*, URL = <<http://de.qantara.de/Imperialismus-unterm-Schleier/16951c17385i0p138/index.html>>, letzter Abruf am 2.3.2017.
- Alcoff, Linda Martín (1995): „Is the Feminist Critique of Reason Rational“, In: *Philosophical topics* 23.2, 1-26.
- Alexander, John (2008): *Capabilities and Social Justice. The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, Aldershot [u.a.].
- al-Hibri, Azizah Y. (1999): „Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World / Minority Women?“, In: *MBW*, 41-46.
- Amir-Moazami, Schirin (2007): *Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld.
- Anderson, Elizabeth (1995): *Value in Ethics and Economics*, Cambridge (MA) [u.a.].
- An-Na'im, Abdullahi A. (1999): „Promises We Should All Keep in Common Cause“, In: *MBW*, 59-64.
- Ders. (2008): „Regionale Ausprägungen universeller Menschenrechte“, In: Richter, Ingo (Hrsg.): *Transnationale Menschenrechte: Schritte zu einer weltweiten Verwirklichung der Menschenrechte*, Opladen, 281- 297.
- Antony, Louise M. (2000): „Natures and Norms“, In: *Ethics* 111.1, 8-36.
- Antweiler, Christoph (2011): *Mensch und Weltkultur: für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung*, Bielefeld.
- Appiah, Kwame Anthony (2005): *The Ethics of Identity*, Princeton (NJ) [u.a.].
- Ders. (2007): *Der Kosmopolit: Philosophie des Weltbürgertums*, Bonn.
- Arneson, Richard J. (2000): „Perfectionism and Politics“, In: *Ethics* 111.1, 37-63.
- Aristoteles (1991): *Nikomachische Ethik*, übersetzt und kommentiert von Dirlmeier, Franz, In: *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, begründet von Grumach, Ernst, herausgegeben von Flashar, Hellmut, Berlin.

- Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore [u.a.].
- Audi, Robert (1997): „The State, the Church, and the Citizen“, In: Weithman, 38-75.
- Auga, Ulrike (2008): „Sexuelle Rechte und Menschenrechte. Probleme der interkulturellen Debatte“, In: *Zeitschrift für Germanistik* 18.2, 357-369.
- Badawia, Tarek (2016): *Konturen eines islamischen Gewissenskonzepts*, In: Ders./Schmid, Hansjörg (Hrsg.): *Zwischen Gewissen und Norm: Autonomie als Leitkategorie religiöser Bildung im Islam und Christentum*, Berlin, 77-94.
- Bader, Veit (1999): „Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?“, In: *Political Theory* 27.5, 597-633.
- Ders. (2003): „Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism“, In: *Political Theory* 31.2, 265-294.
- Baehr, Amy R. (2012): „Liberal Feminism“, In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-liberal/>>, letzter Abruf am 2.3.2017.
- Barkhaus, Annette/Mayer, Matthias/Roughley, Neil/ Thürnau, Donatus (1999): *Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt (Main).
- Baubérot, Jean (2010): „Säkularismus und Laizität“, In: *Transit* 39, 45-76.
- Beattie, Tina (2005): „Religious Identity and the Ethics of Representation: the Study of Religion and Gender in the Secular Academy“, In: Beattie, Tina/King, Ursula (Hrsg.): *Gender, Religion and Diversity. Cross-Cultural Perspectives*, 65-78.
- Becker, Mary (1992): „The Politics of Women’s Wrongs and the Bill of ‚Rights‘: A Bicentennial Perspective“, In: *The University of Chicago Law Review* 59, 453-517.
- Bell, Daniel (2009): „Communitarianism“, In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/communitarianism/>>, letzter Abruf am 2.3.2017.
- Benhabib, Seyla (1992): *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge [u.a.].
- Dies. (2002): *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton (NJ) [u.a.].
- Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hrsg.) (2009): *Der Stoff, aus dem Konflikte sind: Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Bielefeld.

- Bhargava, Rajeev (2011): „Rehabilitating Secularism“, In: Calhoun, Craig J./ Juergensmeyer, Mark/VanAntwerpen, Jonathan (Hrsg.): *Rethinking Secularism*, Oxford, 92–113.
- Bibel in gerechter Sprache, hrsg. von Bail, Ulrike/Crüseemann, Frank/Crüseemann, Marlene/Domay, Erhard/Ebach, Jürgen/Janssen, Claudia/Köhler, Hanne/Kuhlmann, Helga/Leutzsch, Martin/Schottroff, Luise (2007), Gütersloh.
- Bielefeldt, Heiner (1999): „Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen“, In: Reuter, Hans-Richard (Hrsg.): *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee I*, Tübingen, 43-73.
- von Braun, Christina/Mathes, Bettina (2007): *Verschleierte Wirklichkeit: die Frau, der Islam und der Westen*, Berlin.
- Brooks, Thom (2012): *Global Justice and International Affairs*, Leiden [u.a.].
- Brown, Wendy (1995): *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton (NJ).
- Dies. (2006): *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton (NJ) [u.a.].
- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (2016): *Zahlen und Fakten/ODA. Geber im Vergleich 2013*, URL = <http://www.bmz.de/de/ministerium/zahlen_fakten/oda/geber/index.html>, letzter Abruf am 2.3.2017.
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York (NY) [u.a.].
- Dies. (1994): „Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne‘“, In: Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy: *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt (Main), 31-58.
- Dies. (2000): „Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism“, In: Dies./Laclau/Žižek, 11-43.
- Dies. (2011): „Is Judaism Zionism?“, In: Mendieta, Eduardo/VanAntwerpen, Jonathan (Hrsg.): *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, 70-91.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj (2000): *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London [u.a.].
- Calhoun, Craig (2010): „Säkularismus: Eine kritische Bestandsaufnahme“, In: *Transit* 39, 77-92.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago.
- Ders. (2010): „Säkularismus – Ideologie oder Staatskunst?“, In: *Transit* 39, 29-44.

- Cates, Diana Fritz (2003): „Conceiving Emotions. Martha Nussbaum’s Upheavals of Thought“, In: *Journal of Religious Ethics* 31, 325-341.
- Chambers, Clare (2008): *Sex, Culture, and Justice. The Limits of Choice*, University Park (PA).
- Dies. (2004): „Are Breast Implants Better than Female Genital Mutilation? Autonomy, Gender Equality and Nussbaum’s Political Liberalism“, In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 7.3, 1–33.
- Charlesworth, Hilary (1994): „What are ‚Women’s International Human Rights‘?“, In: Cook (1994), 58-84.
- Dies. (2000): „Martha Nussbaum’s Feminist Internationalism“, In: *Ethics* 111.1, 64-78.
- Claassen, Rutger (2011): „Making Capability Lists: Philosophy versus Democracy“, In: *Political Studies* 59.3, 491-508.
- Coene, Gily/Longman, Chia (2008): „Gendering the Diversification of Diversity. The Belgian Hijab (in) Question“, In: *Ethnicities* 8.3, 302-321.
- Cook, Rebecca J. (Hrsg.) (1994): *Human Rights of Women. National and International Perspectives*, Philadelphia.
- Dies. (1994a): „Women’s International Human Rights Law: The Way Forward“, In: Dies. (1994), 3-36.
- Cooke, Maeve (2005): „Avoiding Authoritarianism: On the Problem of Justification in Contemporary Critical Social Theory“, In: *International Journal of Philosophical Studies* 13.3, 379-404.
- Dies. (2006): *Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: the Limitations of Habermas’s Postmetaphysical Proposal*, In: *International Journal for Philosophy of Religion* 60, 187-207.
- Coomaraswamy, Radhika (1994): „To Bellow like a Cow: Women, Ethnicity, and the Discourse of Rights“, In: Cook (1994), 39-57.
- Crocker, David A. (1995): „Functioning and Capability: The Foundations of Sen’s and Nussbaum’s Development Ethic, Part II“, In: *WCD*, 153-198.
- Ders. (2007): „Deliberative Participation in Local Development“, In: *Journal of Human Development* 8.3, 431-455.
- Dabrock, Peter (2012): *Befähigungsgerechtigkeit: Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive*, Gütersloh.
- De Dijn, Herman (2008): „Nussbaum on Religious Diversity and the Law“, In: *Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 69.4, 470-485.
- Degele, Nina/Winker, Gabriele (2009): *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld.
- Derksen, Louise (2002): „Martha Nussbaum on Rationality, Tolerance and Liberation. How Rational Should Women’s Studies Be?“, In: Christensen, Birgit

- (Hrsg.): Wissen, Macht, Geschlecht: Philosophie und die Zukunft der „condition féminine“, Zürich, 439-446.
- Deveaux, Monique (2009): *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*, Oxford [u.a.].
- Dhawan, Nikita (2011): „Überwindung der Monokulturen des Denkens: Philosophie dekolonisieren“, In: *Polylog* 25, 39-54.
- Eisenberg, Avigail/Spinner-Halev, Jeff (Hrsg.) (2005): *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*, Cambridge [u.a.].
- Fabre, Cécile/Miller, David (2003): „Justice and Culture: Rawls, Sen, Nussbaum and O'Neill“, In: *Political Studies Review* 1, 4-17.
- Flaßpöhler, Svenja/Früchtl, Josef/Hoppe, Fedor B./Schlüter, Stefanie/Tiemann, Christiane/Yurtcu, Sonja (2000): „Metaphysics and Postfeminism“, In: Kallhoff, Angela (Hrsg.): *Martha C. Nussbaum, Ethics and Political Philosophy: Lecture and Colloquium in Münster 2000*, Münster, 115-118.
- Forst, Rainer (2000): „Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft“, In: Ders. (Hrsg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt (Main) [u.a.], 119-143.
- Frankenberry, Nancy (2008): „Feminist Philosophy of Religion“, In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/feminist-religion/>>, letzter Abruf am 2.3.2017.
- Friedman, Marilyn (2003): *Autonomy, Gender, Politics*, Oxford [u.a.].
- Galamaga, Adam (2014): *Philosophie der Menschenrechte von Martha C. Nussbaum: Eine Einführung in den Capabilities Approach*, Marburg.
- Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild M./Maihofer, Andrea (Hrsg.) (1990): *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Frankfurt (Main).
- Gilligan, Carol (1982): *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge (MA).
- Göle, Nilüfer (1995): *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der Moderne*, Berlin.
- Gómez, Carlos Miguel (2012): *Interculturality, Rationality and Dialogue: In Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America*, Würzburg.
- Gosepath, Stefan (1998): „Zu Begründungen sozialer Menschenrechte“, In: Ders./Lohmann, Georg (Hrsg.): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt (Main), 146-187.
- Gutschker, Thomas (2002): *Aristotelische Diskurse: Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart [u.a.].

- Habermas, Jürgen (2005): „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger“, In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt (Main), 119-154.
- Ders. (2006): „Religion in the Public Sphere“, In: European Journal of Philosophy 14.1, 1–25
- Ders. (2010): „Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft“, Interview mit Eduardo Mendieta, In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58.1, 3-16.
- Ders. (2011): „Dialog mit Charles Taylor“, In: Mendieta/VanAntwerpen, 60-69.
- Hackett, Rosalind I. J. (2001): „Is Religion Good News or Bad News for Women? Martha Nussbaum’s Creative Solution to Conflicting Rights“, In: Soundings 83.3-4, 615-625.
- Hayek, Friedrich August von (1960): The Constitution of Liberty, London.
- Heil, Johannes/Kramer, Stephan (Hrsg.) (2012): Beschneidung: Das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil, Berlin.
- Henning, Christoph (2014): „Vom Essentialismus zum *Overlapping Consensus* – und zurück? Anthropologie und Ethik bei Martha C. Nussbaum und Alasdair MacIntyre“, In: Hügli/Horn, 241-255.
- Hirsi Ali, Ayaan (2005): Ich klage an: Plädoyer für die Befreiung der muslimischen Frauen, München [u.a.].
- Holzleithner, Elisabeth (2009): „Der Kopftuchstreit als Schauplatz der Debatten zwischen Feminismus und Multikulturalismus: Eine Analyse entlang der Bedingungen für Autonomie“, In: Berghahn/Rostock, 341-359.
- Hoose, Jayne (1999) (Hrsg.): Conscience in World Religions, Leominster.
- Huntington, Samuel P. (1996): The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York (NY).
- Hursthouse, Rosalind (2009): „Virtue Ethics“, In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition), Edward N. Zalta (Hrsg.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/ethics-virtue/>>, letzter Abruf am 2.3.2017.
- Hügli, Anton/Horn, Anita (Hrsg.) (2014): Die anthropologische Wende - Le tournant anthropologique, Basel.
- Jaggard, Alison M. (1988): Feminist Politics and Human Nature, Totowa (NJ).
- Jakobsen, Janet R./Pellegrini, Ann (Hrsg.) (2008): Secularisms, Durham [u.a.].
- Dies. (2008a): „Introduction: Times like These“, In: Dies. (2008), 1-35.
- Jentsch, Sabine (2010): „Perfektionismus und soziale Gerechtigkeit. Das Problem der Grenzen der Zugehörigkeit in den Gerechtigkeitstheorien von John

- Rawls und Martha Nussbaum“, In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58.5, 777-795.
- Joas, Hans (1997): Die Entstehung der Werte, Frankfurt (Main).
- Ders. (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin.
- Ders. (2012): Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg (Breisgau) [u.a.].
- Jömann, Norbert/Kurbacher, Frauke A./Suhm, Christian (2001): „Universal Capabilities vs. Cultural Relativism: Nussbaum’s Capabilities Approach under Discussion“, In: Kallhoff, Angela (Hrsg.): Martha C. Nussbaum, Ethics and Political Philosophy: Lecture and Colloquium in Münster 2000, Münster, 65-71.
- Jörke, Dirk (2005): Politische Anthropologie: Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten, Baden-Baden.
- Käfer, Anne (2012): „Den Tieren Gerechtigkeit. Martha Nussbaums Tierethik als Prüfstein für ihren ‚capabilities approach‘“, In: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 56.2, 116-128.
- Kavka, Martin (2003): „Judaism and Theology in Martha Nussbaum’s Ethics“, In: Journal of Religious Ethics 31.2, 343-359.
- King, Ursula (2005): „General Introduction: Gender-Critical Turns in the Study of Religion“, In: Dies./Beattie, Tina (Hrsg.): Gender, Religion, and Diversity. Cross-Cultural Perspectives, London [u.a.], 1-10.
- Kleingeld, Pauline/Brown, Eric (2009): „Cosmopolitanism“, In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/cosmopolitanism/>>, letzter Abruf am 2.3.2017.
- Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli (2007): „Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz: Verhältnisbestimmungen von Klasse, Geschlecht, ‚Rasse‘/Ethnizität“, In: Dies./Sauer, Birgit (Hrsg.): Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität, 19-41.
- Knoll, Manuel (2009): Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption, München [u.a.].
- Kunze, Axel Bernd (2005): Emanzipatorischer Essentialismus. Die Gerechtigkeitstheorie der amerikanischen Philosophin Martha C. Nussbaum, Berlin.
- Kymlicka, Will (Hrsg.) (1995): The Rights of Minority Cultures, Oxford [u.a.].
- La Barbera, Maria Caterina (2009): „Revisiting the anti-Female Genital Mutilation Discourse“, In: diritto & questioni pubbliche 9, 485-507.

- Lloyd, Genevieve (2002): *The Man of Reason: „Male” and „Female” in Western Philosophy*, Minneapolis.
- MacKinnon, Catharine (1989): *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge (MA).
- Maclure, Jocelyn/Taylor, Charles (2011): *Secularism and Freedom of Conscience*, Cambridge (MA).
- Mahmood, Saba (2005): *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton.
- Dies. (2001): „Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival“, In: *Cultural Anthropology* 16.2, 202-236.
- Dies. (2006): „Agency, Performativity, and the Feminist Subject“, In: *Armour, Ellen T./St Ville, Susan M. (Hrsg.): Bodily Citations. Religion and Judith Butler*, New York, 177-219.
- Dies. (2008): „Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War of Terror“, In: *Scott, Joan W. (Hrsg.): Women’s Studies on the Edge*, Durham [u.a.], 81-114.
- Dies. (2010): „Can Secularism Be Other-wise?“, In: *Warner, Michael/VanAntwerpen, Jonathan/Calhoun, Craig (Hrsg.): Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge (MA) [u.a.], 282-299.
- Maihofer, Andrea (2000): „Martha C. Nussbaum, Gerechtigkeit und das gute Leben“, In: *Soziologische Revue* 23, 82-84.
- Mall, Ram Adhar (2003): *Essays zur interkulturellen Philosophie*, Nordhausen.
- Mendieta, Eduardo/VanAntwerpen, Jonathan (Hrsg.) (2011): *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York.
- Dies. (2011a): „Introduction. The Power of Religion in the Public Sphere“, In: *Dies. 2011*, 1-14.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd (2007): *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg.
- Mieth, Dietmar (2011): „Sozialethik – ihre Kompetenz und ihre Grenzen in konkreten Rechtsfragen, dargestellt am Beispiel der Patientenverfügung“, In: *Kühl, Kristian (Hrsg.): Zur Kompetenz der Rechtsphilosophie in Rechtsfragen*, Stuttgart, 73-94.
- Modood, Tariq (2009): „Introduction: Odd Ways of Being Secular“, In: *Social Research* 76.4, 1169-1172.
- Mookherjee, Monica (2009): *Women’s Rights as Multicultural Claims: Reconfiguring Gender and Diversity*, Edinburgh.
- Mouffe, Chantal (2007): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt (Main).

- Dies. (2005): „The Limits of John Rawls’s Pluralism“, In: *Politics, Philosophy & Economics* 4, 221-231.
- Dies. (2006): „Religion, Liberal Democracy, and Citizenship“, In: de Vries, Hent/Sullivan, Lawrence E. (Hrsg.): *Political Theologies: Public Religions in a Postsecular World*, New York, 318-326.
- Mulgan, Richard (2000): „Was Aristotle an Aristotelian Democrat?“, In: *Ethics* 111.1, 79-101.
- Mügge, Cornelia (2015): „The Concept of Neutrality with Regard to Gender and Religion: A Critique Exemplified by the Approach of Martha Nussbaum“, In: *Religion & Gender* 5.2.
- Dies. (2016): „Menschliche Natur und politische Neutralität. Eine Abwägung am Beispiel von Martha Nussbaum“, In: Bogner, Daniel/Mügge, Cornelia (Hrsg.) (2016): *Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild? Studien zur theologischen Ethik Band 144*, Fribourg/Freiburg i. Br., 155–171.
- Müller, Jörn (2003): „Das normative Verständnis der menschlichen Natur bei Martha C. Nussbaum“, In: *Philosophisches Jahrbuch* 110.2, 311-329.
- Ders. (2005): „Funktion und Begründung von Menschenrechten in Martha Nussbaums ‚capabilities approach‘: eine kritische Bestandsaufnahme“, In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 52.3, 492-513.
- Nagl-Docekal, Herta (2002): „Doing Philosophy as a Feminist. Ergebnisse und Perspektiven der internationalen Debatte“, In: Christensen, Birgit (Hrsg.): *Wissen, Macht, Geschlecht: Philosophie und die Zukunft der „condition féminine“*, Zürich, 71-84.
- Nathschläger, Johannes (2014): *Martha Nussbaum und das gute Leben. Der „Capabilities Approach“ auf dem Prüfstand*, Marburg.
- Nelson, Eric (2008): „From Primary Goods to Capabilities“, In: *Political Theory*, 36.1, 93-122.
- Neuhäuser, Christian (2013): *Amartya Sen zur Einführung*, Hamburg.
- NIQAB HORS-LA-LOI (2011) (Frankreich), Agnés de Feo, <https://www.youtube.com/watch?v=oVjKZdNg2WU> vom 9.2.2017.
- Njambi, Wairimu Ngaruiya (2004): „Dualisms and Female Bodies in Representations of African Female Circumcision“, In: *Feminist Theory*, 5.3, 281–303.
- Nozick, Robert (2006): *Anarchie, Staat, Utopia*, München.
- Nyhagen, Line/Halsaa, Beatrice (2016): *Religion, Gender and Citizenship. Women of Faith, Gender Equality and Feminism*, Basingstoke.
- Oh, Irene (2008): „Approaching Islam, Comparative Ethics through Human Rights“, In: *Journal for Religious Ethics* 36.3, 405–423.
- Okin, Susan Moller (1989): *Justice, Gender, and the Family*, New York.

- Dies. (1998): „Konflikte zwischen Grundrechten. Frauenrechte und die Probleme religiöser und kultureller Unterschiede“, In: Gosepath, Stephan/Lohmann Georg: Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt (Main), 310-342.
- Dies. (1999a): „Is Multiculturalism Bad for Women?“, In: MBW, 7-24.
- Dies. (1999b): „Reply. Is Multiculturalism Bad for Women?“, In: MBW, 115-132.
- Dies. (2003): „Poverty, Well-being, and Gender. What Counts, Who’s Heard?“, In: Philosophy & Public Affairs 31.3, 280-316.
- Dies. (2005): „Multiculturalism and Feminism: No Simple Question, No Simple Answers“, In: Eisenberg/Spinner-Halev, 67-89.
- O’Neill, Onora (1996): Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens, Berlin.
- Dies. (2000): *Bounds of Justice*, Cambridge.
- Packer, Corinne (2003): „African Women, Traditions, and Human Rights: A Critical Analysis of Contemporary „Universal“ Discourses and Approaches“, In: Forsythe, David P./McMahon, Patrice C. (Hrsg.): *Human Rights and Diversity. Area Studies Revisited*, Lincoln, 159-181.
- Parekh, Bhikhu (2000): *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge (MA).
- Ders. (1999): „A Varied Moral World“, In: MBW, 69-75.
- Pauer-Studer, Herlinde (1999): „Einleitung“, In: GGL, 7-23.
- Perry, John (2011): *The Pretenses of Loyalty: Locke, Liberal Theory, and American Political Theology*, Oxford.
- Phillips, Anne (2001): „Feminism and Liberalism Revisited: Has Martha Nussbaum Got It Right?“, In: *Constellations* 8.2, 249-266.
- Plaskow, Judith (1990): *Standing again at Sinai: Judaism from a feminist perspective*, New York (NY) [u.a.].
- Pogge, Thomas W. (2002a): *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge [u.a.].
- Ders. (2002b): „Can the Capability Approach Be Justified?“, In: *Philosophical Topics* 30, 167-228.
- Polke, Christian (2010): „Gewissensfreiheit als Dissidentenschutz. Martha C. Nussbaums Verteidigung der amerikanischen Verfassungstradition“, In: *Evangelische Theologie* 70.4, 262-277.
- Pollitt, Katha (2001): *Subject to Debate: Sense and Dissents on Women, Politics, and Culture*, New York.
- Praetorius, Ina (2008): „Die Welt und den Menschen neu denken: eine kritische Auseinandersetzung mit Martha C. Nussbaums ‚Fähigkeitenansatz‘“, In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 156.4, 380-387.

- Pui-Lan, Kwok (2004): „Feminist Theology, Southern“, In: Scott, Peter/Cavanaugh, William T. (Hrsg.): *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden (MA), 194-209.
- Rawls, John (1999a): *A Theory of Justice*, Oxford.
- Ders. (1999b): *Politischer Liberalismus*, Frankfurt (Main).
- Ders. (2002): *Das Recht der Völker*, Berlin [u.a.].
- Ders. (2005): *Political Liberalism. Expanded Edition*, New York [u.a.].
- Ders. (2006): *Gerechtigkeit als Fairneß*, Frankfurt (Main).
- Ders. (1992): „Der Vorrang des Rechten und die Idee des Guten (1988)“, In: Ders.: *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt (Main), 364–97.
- Reese-Schäfer, Walter (2001): *Kommunitarismus*, Frankfurt (Main) [u.a.].
- Reilly, Niamh (2011): „Rethinking the Interplay of Feminism and Secularism in a Neo-Secular Age“, In: *Feminist Review* 97, 5-31.
- Rhode, Deborah L./Sanger, Carol (Hrsg.) (2005): *Gender and Rights*, Aldershot [u.a.].
- Riesebrodt, Martin (2001): *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, München.
- Riesenkampff, Isabelle C. (2005): *Ethik und Politik: Aristoteles und Martha C. Nussbaum, Antike Elemente in einem zeitgenössischen, ethischen Ansatz der Entwicklungspolitik*, Unveröffentlichte Dissertation, Giessen.
- Robeyns, Ingrid (2005): „Selecting Capabilities for Quality of Life Measurement“, In: *Social Indicators Research* 74, 191-215.
- Dies. (2009): „Capabilities and Theories of Justice“, In: Martinetti, Enrica Chiappero (Hrsg.): *Debating Global Society: Reach and Limits of the Capability Approach*, Milan, 61–89.
- Rommelspacher, Birgit (2009): „Feminismus und kulturelle Dominanz. Kontroversen um die Emanzipation der muslimischen Frau“, In: *Berghahn/Rostock*, 395-411.
- Rorty, Richard (1994): „Religion as Conversation-Stopper“, In: *Common Knowledge* 3, 1-6.
- Rosset, Etienne (2008): „Von der Laizität und ihrem Feind, dem Laizismus“, In: *Arbeitskreis Religionsfreiheit der Evangelischen Allianz*, URL = <<http://www.ead.de/arbeitskreise/religionsfreiheit/nachrichten/einzelansicht/article/leitartikel-von-der-laizitaet-und-ihrem-feind-dem-laizismus.html>>, letzter Abruf am 2.3.2017.
- Saharso, Sawitri (2009): „Gibt es einen multikulturellen Feminismus? Ansätze zwischen Universalismus und Anti-Essenzialismus“, In: *Sauer/Strasser*, 11-27.
- Sandel, Michael J. (1998): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge.

- Sands, Kathleen (2008): „Feminisms and Secularisms“, In: Jakobsen/Pellegrini, 308-329.
- Sauer, Birgit/Strasser, Sabine (Hrsg.) (2009): Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus, Wien.
- Scherer, Christiane (1993): „Das menschliche und das gute menschliche Leben“, In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, 905-920.
- Schmidhuber, Martina (2010): „Ist Martha Nussbaums Konzeption des guten Lebens interkulturell brauchbar? Einige interkulturelle Aspekte des Fähigkeitsansatzes“, In: Polylog 23, 101-113.
- Schmidt, Thomas M. (2008): „Öffentliche Vernunft – vernünftige Öffentlichkeit? Zum Verhältnis von Rationalität und Normativität in Rawls' politischem Liberalismus“, In: Ders./Parker, Michael G. (Hrsg.): Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit, 87-103.
- Ders. (2010): „Zur Rationalität religiöser Überzeugungen in pluralistischen Gesellschaften“, In: Rusconi, Gian Enrico (Hrsg.): Der säkularisierte Staat im postsäkularen Zeitalter, 79-94.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1988): Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München.
- Schwarzer, Alice (2002): Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz, Köln.
- Schwartzman, Lisa H. (2005): „A Feminist Critique of Nussbaum's Liberalism: Toward an Alternative Feminist Methodology“, In: Andrew, Barbara S./Keller, Jean Clare/Schwartzman, Lisa H. (Hrsg.): Feminist Interventions in Ethics and Politics: Feminist Ethics and Social Theory, Lanham, 151-165.
- Sen, Amartya K. (1999): Development as Freedom, Oxford [u.a.].
- Ders. (2004a): Rationality and Freedom, Cambridge (MA) [u.a.].
- Ders. (2007): Die Identitätsfalle: Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München.
- Ders. (1977): „Rational Fools. A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory“, In: Philosophy & Public Affairs 6.4, 317-344.
- Ders. (1988): „The Concept of Development“, In: Chenery, Hollis/Srinivasan, Thirukodikaval N. (Hrsg.): Handbook of Development Economics, Vol. I., 9-26.
- Ders. (1993): „Capability and Well-Being“, In: QL, 30-53.
- Ders. (2004b): „Capabilities, Lists and Public Reason: Continuing the Conversation“, In: Feminist Economics 10, 77-80.
- Ders. (2006): „Human Rights and Capabilities“, In: Journal of Human Development 6.2, 151-166.
- Siep, Ludwig (1999): „Ethik und Anthropologie“, In: Barkhaus/Mayer/Roughley/Thürnau, 274-298.

- Singer, Peter (1997): „Alle Tiere sind gleich“, In: Krebs, Angelika (Hrsg.): *Naturethik*, Frankfurt (Main), 13-32.
- Skerker, Michael (2004): „Nussbaum's Capabilities Approach and Religion“, In: *The Journal of Religion* 84.3, 379-409.
- Spelman, Elizabeth (1988): *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston.
- Spieß, Christian (2008): *Gerechtigkeit und Humanität. Martha Nussbaums feministischer Liberalismus und die christliche Sozialethik*, In: Ders./Katja Winkler (Hrsg.): *Feministische Ethik und christliche Sozialethik*, Münster, 307-345.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Righting Wrongs. Unrecht richten: Über die Zuteilung von Menschenrechten*, Zürich [u.a.].
- Spohn, Ulrike (2016): *Den säkularen Staat neu denken. Politik und Religion bei Charles Taylor*, Frankfurt (Main).
- Dies. (2013): „Sisters in Disagreement: The Dispute Among French Feminists About the ‚Burqa Ban‘ and the Causes of Their Disunity“, In: *Journal of Human Rights* 12.2, 145-164.
- Stark, Cynthia A. (2009): „Respecting Human Dignity: Contract versus Capabilities“, In: *Metaphilosophy* 40.3-4, 366-381.
- Stoljar, Natalie (2013): „Feminist Perspectives on Autonomy“, In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/feminism-autonomy/>>, letzter Abruf am 2.3.2017.
- Straßenberger, Grit (2005): *Über das Narrative in der politischen Theorie*, Berlin.
- Sturma, Dieter (2000): „Universalismus und Neoaristotelismus. Amartya Sen und Martha C. Nussbaum über Ethik und soziale Gerechtigkeit“, In: Kersting, Wolfgang (Hrsg.): *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Weilerwist, 257-292.
- Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*, Cambridge [u.a.].
- Ders. (2009): „The Polysemy of the Secular“, In: *Social Research* 76.4, 1143-1166.
- Ders. (2010): „Für einen neuen Säkularismus. Zur Einführung“, In: *Transit* 39, 5-28.
- Ders. (2011): „Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights“, In: Ders.: *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge (MA) [u.a.], 105-123.
- Thaler, Mathias (2009): „From Public Reason to Reasonable Accommodation: Negotiating the Place of Religion in the Public Sphere“, In: *Diacrítica. Re-*

- vista do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade de Minho 23.2, 249-270.
- Thies, Christian (2004): Einführung in die philosophische Anthropologie, Darmstadt.
- Wadud, Amina (1999): Qu'ran and Woman: Rereading the Sacred Texts from a Woman's Perspective, New York [u.a.].
- Walz, Heike (2006): „... nicht mehr männlich und weiblich ...“?: Ekklesiologie und Geschlecht im ökumenischen Horizont, Frankfurt (Main).
- Weedon, Chris (2000): „Menschenrechte aus postmoderner Sicht“, In: Das Argument 42, 25-32.
- Weithman, Paul J. (Hrsg.) (1997): Religion and Contemporary Liberalism, Notre Dame (Ind.).
- Ders. (1997a): „Introduction: Religion and the Liberalism of Reasoned Respect“, In: Ders., 1-37.
- Wiese, Kirsten (2009): „Kopftuchtragen im Widerspruch zum Erziehungsziel ‚Gleichberechtigung‘“, In: Berghahn/Rostock, 225-248.
- Wimmer, Franz Martin (2004): Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung, Wien.
- Winkler, Katja (2016): Semantiken der Befähigung. Die Rezeption des Capabilities Approach in der theologischen Sozialethik, Baden-Baden.
- Dies. (2009a): „Liberty of Conscience And Clash Within“, In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 50, 199-223.
- Dies. (2009b): „Religionsfreiheit als Sicherheitsrisiko? Kulturalistische und politische Erklärungsversuche sozialer Konflikte des 21. Jahrhunderts“, In: Frühbauer, Johannes/Hörter, Michael/Noweck, Anna (Hrsg.): Freiheit - Sicherheit - Risiko, Münster, 139-153.
- Wolterstorff, Nicholas (1997): „Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons“, In: Weithman, 162-181.
- Wong, Sophia Isako (2007): „The Moral Personhood of Individuals Labeled ‚Mentally Retarded‘: A Rawlsian Response to Nussbaum“, In: Social Theory and Practice 33, 579-94.
- Young, Iris M. (1990): Justice and the Politics of Difference, Princeton (NJ).
- Dies. (2001): „Review. Sex and Social Justice by Nussbaum, Martha C.“, In: Ethics 111.4, 819-823.

Philosophie



Björn Vedder

Neue Freunde

Über Freundschaft in Zeiten von Facebook

März 2017, 200 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3868-4

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3868-8

EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3868-4



Jürgen Manemann

Der Dschihad und der Nihilismus des Westens

Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?

2015, 136 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-3324-5

E-Book

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3324-9

EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3324-5



Hans-Willi Weis

Der Intellektuelle als Yogi

Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit
im digitalen Zeitalter

2015, 304 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3175-3

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3175-7

EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3175-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Franck Fischbach

Manifest für eine Sozialphilosophie
(aus dem Französischen übersetzt von Lilian Peter,
mit einem Nachwort
von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers)

2016, 160 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3244-6

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3244-0



Claus Dierksmeier

Qualitative Freiheit
Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung

2016, 456 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3477-8

E-Book

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3477-2

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3477-8



Karl Hepfer

Verschwörungstheorien
Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2015, 192 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3102-9

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3102-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**