
Menschenrechtlicher Universalismus ohne eurozentrische Verkürzung

Heiner Bielefeldt

I. Unterschiedliche Bedeutungsebenen von „Universalität“

Die Debatte über die Universalität der Menschenrechte währt schon seit Generationen und sorgt doch immer noch für erregte Auseinandersetzungen. Vermutlich handelt es sich um eine jener grundlegenden Streitfragen, die niemals eine endgültige, alle Seiten befriedigende Lösung finden werden. Hinzu kommt, dass sich die politischen Konfliktkonstellationen, die der Fragestellung ihre jeweils aktuelle Brisanz geben, immer wieder verschoben haben und auch in jüngster Zeit neue Facetten zeigen.

Ging es beispielsweise in der berühmten „Jellinek-Kontroverse“ an der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert darum, ob die Menschenrechtsidee ein Erbe der Französischen Revolution sei oder – auf dem Umweg über die protestantisch geprägten Vereinigten Staaten von Amerika – auf die Reformation (und damit ihr deutsches Ursprungsland!) zurückgeführt werden könnte,¹ so bildeten in den 1990er Jahren „asiatische Werte“ das Gegenprogramm gegen den Anspruch universaler Menschenrechte, die vielfach schlichtweg mit einem „Western way of life“ assoziiert wurden.² Um die gleiche Zeit entstanden verschiedene halboffizielle „islamische“ Menschenrechtserklärungen, die – wie etwa die Kairoer Erklärung der Organisation der Islamischen Konferenz vom August 1990 – menschenrechtliche Gehalte dem Primat der Scharia, d. h.

der islamischen Rechtstradition, unterstellen und deshalb – auch von liberalen Muslimen – scharf kritisiert worden sind.³ Seit einigen Jahren gewinnt die Diskussion über die Universalität der Menschenrechte außerdem zunehmende innenpolitische Relevanz, nämlich im Rahmen der Integrationspolitik.⁴ Dass die Menschenrechte die Grundlage des Zusammenlebens in der durch Zuwanderung kulturell pluralistisch gewordenen Gesellschaft bilden, wird zwar kaum je bestritten; nach wie vor kontrovers diskutiert wird hingegen, ob die Anerkennung der Menschenrechte die Zustimmung zu einer (wie auch immer im Einzelnen verstandenen) deutschen, europäischen, westlichen oder christlichen Leitkultur voraussetze.

Um der Gefahr heillosen Verwirrung entgegenzuwirken, die die Auseinandersetzung um den Universalismus der Menschenrechte oft überschattet, empfiehlt es sich, unterschiedliche Bedeutungsebenen von „Universalität“ auseinander zu halten. Dies lässt sich in einem ersten Anlauf dadurch erreichen, dass man die Frage aufwirft, was denn eigentlich das *Gegenteil von Universalität* sei. Auf diese Frage, die ich bei einschlägigen Seminarveranstaltungen regelmäßig stelle, gibt es mehrere mögliche und sinnvolle Antworten.

Eine Antwort lautet „*Partikularität*“. Das heißt: Im Unterschied zu solchen Rechten, die an partikularen Merkmale – z. B. erworbene Statuspositionen, gesellschaftliche Rollen und Funktionen, Mitgliedschaften in Verbänden, eine bestimmte Staatsangehörigkeit usw. – anknüpfen, repräsentieren die universalen Menschenrechte jene grundlegenden Rechte, die dem Menschen allein aufgrund seiner Menschenwürde zukommen. Die Universalität der Menschenrechte bezeichnet in diesem Sprachgebrauch die *innere Qualität einer Kategorie grundlegender Rechte, die mit dem Menschsein des Menschen gegeben sind und deshalb jedem Menschen gleichermaßen zustehen*. An diesem

Verständnis von Universalität werde ich mich im Folgenden primär orientieren.

Auf der anderen Seite werden die universalen Menschenrechte häufig von *regionalen* Menschenrechten abgegrenzt. Dies ist ein zweiter Sprachgebrauch von Universalität, der vor allem in der völkerrechtlichen Literatur über Menschenrechte anzutreffen ist und dort zu dominieren scheint. Universalität steht in diesem Kontext für das Projekt der *globalen* (im Unterschied zur regionalen oder nationalen) Normierung und Institutionalisierung bestimmter Rechte auf der Ebene der Vereinten Nationen.

Zwischen beiden Verwendungsweisen des Begriffs Universalität besteht zweifellos ein enger Zusammenhang, weshalb sie häufig ineinander rutschen. Geht man davon aus, dass bestimmte grundlegende Rechte mit dem Menschsein des Menschen gegeben (und insofern universal im Gegensatz zu partikular) sind, dann liegt es nahe, diese Rechte nicht nur in nationalen Verfassungen und regionalen Abkommen, sondern – ergänzend dazu und diese übergreifend – auch in globalen Konventionen festzuschreiben. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 (die im Englischen und in den Romanischen Sprachen treffender „*Universale* Erklärung“ heißt) verbindet beide Verständnisse von Universalität, indem sie den Anspruch auf grundlegende Rechte eines jeden Menschen als ein globales Projekt begreift und damit den Prozess der Schaffung rechtsverbindlicher Menschenrechtskonventionen auf der Ebene der Vereinten Nationen einleitet.

Gleichwohl scheint es mir unverzichtbar zu sein, zwischen beiden Verständnissen von Universalität analytisch klar zu unterscheiden. Andernfalls müsste man zu der (wohl kaum sinnvollen) Feststellung kommen, dass regionale Rechtsinstrumente wie die 1950 vom Europarat verabschiedete Europäische Menschenrechtskonvention

(EMRK) „weniger universalistisch“ seien als das global ausgerichtete menschenrechtliche Schutzsystem der Vereinten Nationen. Richtig ist zwar, dass die EMRK nicht dieselbe umfassende territoriale Reichweite hat wie das Menschenrechtsschutzsystem der Vereinten Nationen; sie enthält offenkundig keinen globalen Geltungsanspruch. Aber auch sie knüpft bei der Gewährleistung der grundlegenden Rechte schlicht an das *Menschsein des Menschen* an und ist insofern der Idee der menschenrechtlichen Universalismus verpflichtet. Dasselbe gilt für einzelstaatliche Menschenrechtsverbürgungen, wie sie etwa im Grundrechtsabschnitt des Grundgesetzes enthalten sind; auch sie gelten im Jurisdiktionsbereich des Grundgesetzes für jeden Menschen gleichermaßen und sind insofern Ausdruck des normativen Universalismus der Menschenrechte.⁵

Die – explizite oder, häufiger noch, implizite – Gleichsetzung des menschenrechtlichen Universalismus mit den globalen Institutionen des Menschenrechtsschutzes, also mit den Instrumenten, die im Rahmen der Vereinten Nationen entstanden sind, birgt die Gefahr einer kategorialen Verkürzung des Menschenrechtsanspruchs. Dass den Vereinten Nationen eine unverzichtbare Aufgabe bei der Formulierung und Durchsetzung weltweit geltender Menschenrechtsstandards zukommt, soll natürlich nicht bestritten werden. Eine einseitige Fokussierung auf die Ebene der Vereinten Nationen könnte aber einem Missverständnis Nahrung geben, dem schon Hannah Arendt erlegen war,⁶ nämlich dass die Menschenrechte gleichsam die äußerste, „abstrakteste“ Sphäre menschheitsweiter rechtlicher Verbindlichkeiten repräsentieren – scheinbar weit entfernt von den handfesteren Gerechtigkeitsfragen, die sich in der alltäglichen Politik und zumal in der Innenpolitik stellen. Die vorschnelle Assoziierung des menschenrechtlichen Universalismus mit der globalen Ebene der Vereinten Nationen hat insofern zur Konsequenz, dass

eine Berufung auf Menschenrechte in der innenpolitischen Diskussion eher selten vorkommt und, wenn dies dann doch einmal geschieht, typischerweise Abwehrreaktionen auslöst. Um diesem – häufig anzutreffenden – Missverständnis vorzubeugen, unterscheide ich terminologisch zwischen der *Idee des menschenrechtlichen Universalismus* einerseits und dem *Projekt globaler Institutionalisierung von Menschenrechtsstandards* (auf der Ebene der Vereinten Nationen) andererseits.

Gelegentlich wird der Universalismus der Menschenrechte auch am *Ratifikationsverhalten der Staaten* bemessen. Von einem solchen ausschließlich *positivistischen Verständnis* menschenrechtlicher Universalität her müsste man dann zum Ergebnis kommen, dass derzeit streng genommen keine einzige Menschenrechtskonvention wirklich universal gilt. Die UN-Kinderrechtskonvention von 1989 käme dem so verstandenen Universalismus immerhin am nächsten, weil es nur zwei Staaten in der Welt gibt (Somalia und die USA), die sie noch nicht ratifiziert haben. Die Konvention zur Abschaffung der Frauendiskriminierung (von 1979) wäre – bleibt man bei solchem Sprachgebrauch – dem Universalismus etwas näher als die Antirassismuskonvention (von 1965), weil sie aktuell mehr Ratifikationsurkunden aufweisen kann. Sinnvoll scheint mir eine solche *positivistische Verwendung* des Universalitätsbegriffs keinesfalls zu sein. Die Universalität der Menschenrechte gerät dabei völlig in Abhängigkeit davon, ob die letzte Diktatur und das letzte reaktionäre Fürstentum es gerade einmal für opportun halten, einschlägige völkerrechtliche Dokumente des Menschenrechtsschutzes zu ratifizieren.

Eine wichtige Rolle in der Universalitätsdiskussion spielt schließlich die Frage, ob die Menschenrechte aus der *Perspektive unterschiedlicher Kulturen* anerkannt werden können oder – so die Gegenthese – exklusiver Ausdruck einer bestimmten, „westlichen“ Kulturentwicklung

seien. Diese Debatte hat, wie bereits angedeutet, eine lange Tradition, deren Anfänge man sogar bis ins 18. Jahrhundert zurückverfolgen kann. Sie ist relevant nicht nur für die faktischen Durchsetzungschancen der Menschenrechte, sondern berührt auch die Legitimität der Idee universaler Menschenrechte. Dies ist deshalb der Fall, weil die Pluralität kultureller Weltansichten und Lebensformen ihrerseits einen Anspruch auf Anerkennung geltend macht. Der Anspruch universaler Menschenrechte gerät dann leicht in den Verdacht, ein illegitimes „kulturimperialistisches“ Projekt – oder innenpolitisch gewendet: ein Versuch leitkultureller Hegemonie – darzustellen. Ein von vornherein eurozentrisch verstandener Universalismus wäre in der Tat ein Widerspruch in sich.

Fassen wir das bislang Gesagte zusammen, lassen sich demnach mindestens folgende vier Bedeutungsebenen von Universalität der Menschenrechte voneinander unterscheiden:

- a) der Anspruch der in der Menschenwürde begründeten Geltung gleicher grundlegender Rechte für jeden Menschen (= die Idee des menschenrechtlichen Universalismus);
- b) das mit Gründung der Vereinten Nationen einsetzende Projekt weltweiter Normierung und Durchsetzung der grundlegenden Rechte (= die globale Institutionalisierung der Menschenrechte);
- c) die positive Anerkennung internationaler Menschenrechtskonventionen durch die – d. h. alle oder jedenfalls fast alle – Staaten per Ratifizierung (= die weltweite Ratifizierung von Menschenrechtskonventionen);
- d) die zumindest *mögliche* interkulturelle bzw. interreligiöse Rezeption der Menschenrechtsidee (= mögliche interkulturelle/ interreligiöse Beheimatung der Menschenrechte).

Im vorliegenden Aufsatz konzentriere ich mich auf „anderthalb“ dieser vier Bedeutungsebenen von Universalität. Zum einen umreiße ich die Idee des menschenrechtlichen Universalismus (gemäß Bedeutungsebene a). Zum anderen beschäftige ich mich (gemäß Bedeutungsebene d) mit der Frage, ob Menschenrechte für eine interkulturelle Rezeption außerhalb des Westens offen stehen. Statt mich positiv mit unterschiedlichen „nicht-westlichen“ (z. B. islamischen) Ansätzen einer Menschenrechtsinterpretation auseinanderzusetzen, beschränke ich mich im begrenzten Rahmen des vorliegenden Aufsatzes darauf, diese Frage *ex negativo* zu behandeln und deutlich zu machen, dass Menschenrechte trotz ihrer historischen Genese in Westeuropa und Nordamerika keineswegs exklusiv an den kulturellen Horizont des Westens gebunden sind.⁷

II. Die Idee des menschenrechtlichen Universalismus

1. Menschenwürde und Menschenrechte

Im Unterschied zu solchen Rechtskategorien, die an partikulare Rollen oder Funktionen eines Menschen in der Gesellschaft anknüpfen – etwa an die Rolle als Mieter oder Vermieterin, an die Mitgliedschaft in bestimmten Verbänden und Berufsgruppen oder an den Besitz einer bestimmten Staatsangehörigkeit – sind die Menschenrechte schon *mit dem Menschsein* des Menschen gegeben. In einer aus dem 18. Jahrhundert überkommenen Metapher spricht man noch heute gelegentlich davon, dass die Menschenrechte dem Menschen „angeboren“ seien. So beginnt Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 mit dem Satz: „Alle Menschen sind frei und an Würde und Rechten gleich geboren.“⁸ Die Geburtsmetapher verweist auf das *Faktum des*

Menschenseins als den Anknüpfungspunkt für die Anerkennung grundlegender Rechte. Auch wenn diese Metapher angesichts der mittlerweile bestehenden Eingriffsmöglichkeiten in vorgeburtliches Leben vielleicht naiv anmutet,⁹ behält sie ihren Sinn, indem sie deutlich macht, dass die Menschenrechte nicht das Ergebnis von Leistung oder Verdienst sind, sondern jedem Menschen zustehen, und zwar allein schon deshalb, weil er ein Mensch ist.¹⁰

Der Grund für die Gewährleistung fundamentaler Rechte für alle Menschen liegt in der *Würde des Menschen*. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 stellt in der Präambel fest, dass „die Anerkennung der innewohnenden Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der menschlichen Familie die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“ bildet. Die von den Vereinten Nationen verabschiedeten Menschenrechtskonventionen, in denen die Inhalte der Allgemeinen Erklärung von 1948 rechtsverbindlich ausgestaltet und weiter ausdifferenziert werden, nehmen allesamt diese Eingangsformulierung in ihre Präambeln auf und binden die Menschenrechte damit durchgehend an die Anerkennung der Menschenwürde zurück. Unter dem Einfluss der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verweist auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland in Artikel 1 auf den normativen Zusammenhang zwischen der Würde und den grundlegenden Rechten des Menschen.¹¹

Was aber ist unter der Würde des Menschen inhaltlich zu verstehen? Die Antwort auf diese Frage wird in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft immer vielstimmig ausfallen. Auf der Ebene der Vereinten Nationen zeigte sich dies bei der Diskussion um die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948. Ein vom brasilianischen Delegierten eingebrachter und von einigen lateinamerikanischen Staaten unterstützter Vorschlag, das Bekenntnis zur

Würde des Menschen mit dem biblischen Gedanken der Ebenbildlichkeit Gottes zu untermauern, stieß damals auf Widerspruch und wurde mit großer Mehrheit abgelehnt.¹² Das u. a. vom chinesischen Delegierten vorgebrachte Gegenargument lautete, dass die Menschenwürde durch den Verweis auf das biblische Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen in eine jüdisch-christliche Traditionslinie vereinnahmt werden würde. Um der Vielfalt der religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Traditionen gerecht zu werden, müsse man von einer umfassenden religiös-weltanschaulichen Begründung der Menschenwürde deshalb abstrahieren. Dieser Einwand fand Zustimmung. Ein ähnliches Abstraktionserfordernis zeigt sich heute auch in den längst pluralistisch und multikulturell gewordenen einzelnen Gesellschaften. Jeder Versuch, die Menschenwürde von Staats wegen beispielsweise auf ein bestimmtes Menschenbild hin zu konkretisieren und dies gar verbindlich festzuschreiben, würde zu Recht als Diskriminierung Andersdenkender aufgefasst werden und würde den Rechtskonsens gefährden, statt ihn zu stützen.

Im Kontext der Menschenrechte kann es demnach nicht darum gehen, ein umfassendes „weltanschauliches“ Verständnis von Menschenwürde festzulegen. Vielmehr besteht das Ziel darin, ungeachtet der bleibenden Unterschiede in den weltanschaulichen Deutungen gleichwohl grundlegende *politisch-rechtliche Konsequenzen* der gebotenen Anerkennung der Menschenwürde zu normieren. Um ein Beispiel zu nennen: Auch wenn Menschen untereinander inkompatible Vorstellungen dessen hegen, was unter der Würde des Menschen im Großen und Ganzen zu verstehen ist, können sie sich darauf verständigen, dass die Folter als gravierender Verstoß gegen die Menschenwürde politisch-rechtlich zu ächten ist.¹³

Bei einer solchen Konzentration auf die Ebene politisch-rechtlicher Gerechtigkeit – d. h. unter bewusster

Abstraktion von umfassenden religiös-weltanschaulichen Deutungen – wird der Begriff der Menschenwürde keineswegs inhaltslos. Zum einen steht er für die wesentliche *Gleichheit aller Menschen*. Es ist kein Zufall, dass der Begriff der Würde in den einschlägigen menschenrechtlichen Dokumenten stets im Singular vorkommt. Diese Feststellung ist keineswegs trivial. Bedenkt man, dass der Begriff der Würde im vormodernen Sprachgebrauch vor allem die gestuften „dignitates“ (im Plural!) innerhalb einer hierarchischen Ämter- oder Ständeordnung bezeichnete, zeigt sich hier ein bemerkenswerter Bedeutungswandel.¹⁴ Die Würde des Menschen unterscheidet sich von den spezifischen „Würdigkeiten“ innerhalb der hierarchischen Ständegesellschaft gerade durch ihre egalitäre Ausrichtung; von der Würde kann deshalb heute nur im Singular die Rede sein. Als universalistisches Prädikat ist der Begriff der Würde heute – anders als im traditionellen Sprachgebrauch – zugleich klar vom Begriff der Ehre zu unterscheiden, der auch heute noch typischerweise an partikuläre gesellschaftliche Rollenerwartungen, Statuspositionen oder auch persönliche Verdienste geknüpft wird.¹⁵

Neben der Funktion zur Legitimierung der wesentlichen Gleichheit aller Menschen dient der Begriff der Würde dazu, die „*Unveräußerlichkeit*“ *grundlegender Rechte des Menschen* zu begründen. Schon in den ersten Menschenrechtsdokumenten des ausgehenden 18. Jahrhunderts findet sich die Formulierung „inalienable rights“, die u. a. in die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 Eingang gefunden hat und von dort aus in sämtliche Präambeln der UN-Menschenrechtskonventionen sowie in Artikel 1 Absatz 2 des Grundgesetzes übernommen worden ist. Durch das Postulat ihrer Unveräußerlichkeit unterscheiden sich Menschenrechte von solchen Rechtsposi-

tionen, über die der Mensch nach eigenem Ermessen verfügen – und auf die er eben auch verzichten – kann.

Warum aber soll der Mensch auf seine eigenen grundlegenden Rechte nicht verzichten können? Der rechtsethische Grund der Unveräußerlichkeit der Menschenrechte besteht darin, dass der Mensch sich durch den Verzicht auf diese Rechte als *Subjekt eigener Verantwortung* aufgeben würde; die Selbstaufgabe als Verantwortungssubjekt aber kann kein legitimer Akt von Selbstverantwortung sein. Ursprünglich richtete sich der Begriff der „Unveräußerlichkeit“ gegen die im 18. Jahrhundert noch virulente und auch von vielen Vertretern der europäischen Aufklärung geteilte Vorstellung, dass Menschen sich selbst (und ihre Nachkommen!) per Vertrag einer absoluten Herrschaft unterstellen oder sogar irreversibel in die Sklaverei verkaufen könnten.¹⁶ Dagegen wendet Kant ein, dass ein Vertrag, „durch den ein Teil zum Vorteil des anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht tut, mithin aufhört, eine Person zu sein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten ... in sich selbst widersprechend, d. i. null und nichtig“ wäre. Und er schließt daraus, dass es „unverlierbare Rechte“ gebe, „die der Mensch nicht aufgeben kann, selbst wenn er auch wollte“.¹⁷

Der Begriff der Unveräußerlichkeit bleibt für das Verständnis der Menschenrechte maßgebend. Er repräsentiert die Einsicht, dass die Menschenrechte, obwohl sie im Medium des positiven Rechts ihre präzise Gestalt und ihre institutionelle Durchschlagskraft gewinnen, doch auch über die Rechtsebene hinausweisen. Sie machen zugleich einen ethischen Anspruch geltend, der zuletzt im Respekt vor der Würde des Menschen als eines zur Selbst- und Mitverantwortung befähigten Subjekts gründet. Der gescheiterte Versuch, in den Vereinten Nationen zum 50. Jahrestag der Menschenrechtserklärung eine „Allgemeine Erklärung der

Menschenpflichten“ durchzusetzen,¹⁸ war schon deshalb von vornherein ein fragwürdiges Projekt, weil dadurch der Eindruck erweckt wurde, die Menschenrechte bedürften der Ergänzung um eine gleichsam von außen hinzugefügte Dimension ethischer Verpflichtungen. Als „unveräußerlichen Rechten“ ist den Menschenrechten diese Dimension jedoch immer schon inhärent.

2. Menschenrechte als Freiheitsrechte

Der Respekt der Würde des Menschen als Verantwortungssubjekt manifestiert sich politisch-rechtlich darin, dass jedem Menschen die fundamentalen Rechte freier Selbstbestimmung gewährleistet werden. In dieser Aufgabe haben alle Menschenrechte ihren gemeinsamen Fokus. Alle Menschenrechte sind demnach *Freiheitsrechte*, die, weil sie jedem Menschen gleichermaßen zukommen, zugleich auch *Gleichheitsrechte* sind. In dieser inneren Verbindung von Freiheit und Gleichheit besteht der emanzipatorische Gehalt der Menschenrechte.

Der freiheitliche Anspruch der Menschenrechte ist nicht, wie häufig unterstellt wird, auf die bürgerlichen und politischen Rechte beschränkt, die gern auch als die „liberalen“ Menschenrechte bezeichnet werden. Gewiss: Viele dieser bürgerlichen und politischen Rechte – Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Vereinigungsfreiheit, Berufsfreiheit, freie Anwaltswahl vor Gericht usw. – lassen bereits im Titel erkennen, dass sie der Sicherung freier Selbstbestimmung dienen. Bei näherem Hinsehen aber zeigt sich, dass für die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte nichts anderes gilt.¹⁹ Das Recht auf Bildung (das international im Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte verbürgt ist) verbessert die Voraussetzungen dafür, dass Menschen ihr (bürgerlich-politisches) Recht auf Meinungsfreiheit wirksam in

Anspruch nehmen können. Dass es darüber hinaus in sich selbst als Freiheitsrecht zu verstehen ist, muss sich auch in Bildungsinhalten und didaktischen Methoden manifestieren. Das Recht auf ein Mindestmaß an sozialer Sicherheit hat die Funktion, einseitigen Abhängigkeiten im Arbeitsleben entgegenzuwirken und damit Optionen selbstbestimmter Lebensführung zu erweitern. Auch das Recht auf angemessene Nahrung, das erst in jüngerer Zeit als Menschenrecht international anerkannt worden ist, formuliert einen freiheitlichen Anspruch; denn es geht dabei niemals nur um in Kalorien und Proteinen zu bemessende Versorgungsansprüche, sondern immer um die Ermöglichung *menschenwürdiger Ernährung* unter Beachtung der freien Selbstbestimmung der Betroffenen.

Zweifellos hat jedes einzelne Menschenrecht seine besondere Schutzrichtung, durch die es sich von anderen menschenrechtlichen Verbürgungen unterscheidet. Hinter der Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit oder dem Asylrecht stehen andere historische Unrechtserfahrungen als hinter dem Kampf um freie Gewerkschaftsbildung oder dem Einsatz für das Recht auf informationelle Selbstbestimmung. Auch in der konkreten juristischen Ausgestaltung unterscheiden sich die einzelnen Menschenrechte voneinander. So ist die Religionsfreiheit anders geschützt als die Meinungsfreiheit; und die Absolutheit, mit der das Folterverbot formuliert ist, lässt sich nicht auf den Datenschutz übertragen. Bei allen konkreten historischen und juristischen Besonderheiten, die den einzelnen Menschenrechten zukommen, gilt aber, dass alle Menschenrechte letztlich in der Funktion übereinkommen, grundlegende Freiheitsansprüche der Menschen zu normieren.

Dieser fundamentale Stellenwert freier Selbstbestimmung für das Verständnis der Menschenrechte zeigt sich paradigmatisch in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948. Sie enthält ein Zitat jener be-

rühmten „vier Freiheiten“, die der amerikanische Präsident Roosevelt im Januar 1941 proklamiert hatte und die später in die „Atlantik-Charta“ der Alliierten aufgenommen wurden: „Rede- und Glaubensfreiheit und Freiheit von Furcht und Not“.²⁰ Diese vier Freiheiten lassen sich als eine grobe Typologie der verschiedenen einander ergänzenden Arten von Menschenrechten lesen. Während die Redefreiheit für die politischen Freiheitsrechte (z. B. Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit und das demokratische Wahlrecht) steht, repräsentiert die Glaubensfreiheit die geistigen Freiheitsrechte, die der Achtung vor den tragenden Gewissens- und Glaubensüberzeugungen des Menschen geschuldet sind. Die Freiheit von Furcht lässt sich mit den Justizgrundrechten in Verbindung bringen, die Schutz vor willkürlicher Inhaftierung und Fairness im Gerichtsverfahren garantieren. Mit der Freiheit von Not verweist die Präambel schließlich auf die wirtschaftlichen und sozialen Rechte, die ebenfalls Freiheitsansprüche darstellen.

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, dass mit dieser Typologie sämtliche in der Allgemeinen Erklärung aufgezählten Einzelrechte in den *Horizont der Freiheit* gestellt werden. Alle konkreten Menschenrechte – von der Religionsfreiheit und der Meinungsfreiheit über die Vereinigungsfreiheit und das politische Wahlrecht bis hin zu den Rechten auf Gesundheit und Bildung – artikulieren demnach *Freiheitsansprüche*. Ungeachtet der Differenzen in der konkreten Schutzrichtung ergänzen sie einander in der generellen Zielsetzung, eine Freiheitsordnung zu schaffen, die der Würde des Menschen als eines Subjekts freier Selbstbestimmung (und Mitbestimmung) gerecht wird.

Wie alle Menschenrechte der Gewährleistung von Freiheit dienen, so gilt auch, dass alle Menschenrechte *Gleichheitsrechte* sind. Ohne den Gleichheitsanspruch wären Freiheitsrechte lediglich Privilegien einer bevorzugten Gruppe, aber eben keine allgemeinen *Menschenrechte*.

Und ohne die freiheitliche Ausrichtung wiederum könnte von Gleichberechtigung gar keine Rede sein. Der Gleichheitsanspruch der Menschenrechte zielt eben nicht auf abstrakte Gleichförmigkeit, sondern auf das effektiv gleiche Recht aller Menschen, ihre je „besonderen“ eigenen Lebensentwürfe zu finden und zu verwirklichen. Insofern geht es bei den Menschenrechten immer schon um eine „Gleichheit ohne Angleichung“.²¹

Der Gleichheitsanspruch der Menschenrechte findet seine historisch-konkrete Gestalt insbesondere im Diskriminierungsverbot. „Jeder hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand“, heißt es etwa in Artikel 2 Absatz 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Das Diskriminierungsverbot gilt, da es ein Strukturprinzip der Menschenrechte ist, für die Religionsfreiheit nicht anders als für das Recht auf Bildung und für das demokratische Wahlrecht genauso wie für das Recht auf Zugang zum Gesundheitswesen.²²

Vor allem in interkulturellen Debatten über Menschenrechte stößt man immer wieder auf den Einwand, der menschenrechtliche Anspruch auf freie Selbstbestimmung sei Ausdruck eines einseitigen Individualismus. Zweifellos gilt, dass Menschenrechte Rechte jedes einzelnen Menschen sind. Sie kommen ihm nicht erst qua Mitgliedschaft in einer bestimmten Gemeinschaft zu und sind in ihrem Stellenwert unabhängig von der Erfüllung oder Nicht-Erfüllung der Funktionen, die das Individuum in der Gemeinschaft hat. Gleichwohl haben die Menschenrechte immer auch eine gemeinschaftliche Dimension, die zu Unrecht oft außer Betracht bleibt.

Dazu nur einige Beispiele: Die Meinungsfreiheit beschränkt sich gerade nicht auf die individuelle Freiheit zur Meinungsäußerung, sondern schützt auch die Freiheit der Presse und anderer Medien, ohne die eine freiheitliche Kommunikation und demokratische Willensbildung in der Gesellschaft unmöglich wäre. So gesehen, ist sie ein für das demokratische Gemeinwesen unverzichtbares Kommunikationsgrundrecht. Das Recht auf Religionsfreiheit umfasst über die individuelle Glaubens- und Bekenntnisfreiheit hinaus auch die Freiheit zu gemeinschaftlicher Religionsausübung, hat also ebenfalls eine kommunitäre Dimension, ohne die der rechtliche Schutz der Religionsausübung nicht viel wert wäre. Dass das Recht auf Schutz von Ehe und Familie ein genuin gemeinschaftliches Recht darstellt, bedarf wohl keiner Erläuterung, wobei allerdings hinzuzufügen ist, dass im Horizont des Menschenrechtsansatzes nur solche Familienformen Anerkennung beanspruchen können, die der freien Selbstbestimmung der einzelnen Familienmitglieder angemessenen Raum geben. Man könnte die Liste der Beispiele verlängern. In jedem Fall gilt, dass Menschenrechte keineswegs auf die „Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade“ zielen,²³ wie Karl Marx dies unterstellt. Gerade indem sie dem Einzelnen sein Recht garantieren, bilden sie eine Voraussetzung für freie Gemeinschaftsbildungen, wie sie sich in Gestalt politischer Parteien, Religionsgemeinschaften, Familien und anderer Lebensgemeinschaften, Gewerkschaften und Wirtschaftsunternehmen, kultureller Vereinigungen usw. darstellen.

Nicht der immer wieder vorgebrachte vermeintliche Gegensatz von Individuum versus Gemeinschaft macht also die Pointe menschenrechtlicher Emanzipation aus. Vielmehr steht die durch menschenrechtliche Individualrechte zu ermöglichende *freie Vergemeinschaftung* in der doppel-

ten Frontstellung gegen autoritäre Kollektivismen einerseits und gegen unfreiwillige soziale Ausgrenzungen andererseits. Menschenrechtswidrig wären demnach z. B. Familienformen, die auf erzwungener Eheschließung basieren, Praktiken autoritär verfasster religiöser Gemeinschaften, abtrünnige Mitglieder massiv unter Druck zu setzen, oder Volksdemokratien ohne Pressefreiheit und ohne Rechte der Opposition. Ebenfalls unter Menschenrechtsgesichtspunkten problematisch aber wäre eine Wirtschaftspolitik, die die gesellschaftliche Desintegration von Dauerarbeitslosen tatenlos hinnähme, oder eine staatliche Politik forcierter kultureller Assimilation, die den Angehörigen von Minoritäten die Anerkennung ihrer gemeinschaftlichen kulturellen Praxis verweigern würde.²⁴

Die kommunitär-solidarische Dimension der Menschenrechte gehört mit zu deren emanzipatorischem Anspruch und ergänzt die beiden Prinzipien der Freiheit und Gleichheit. Daraus ergibt sich die Trias von „Freiheit, Gleichheit, Solidarität“, die nicht zufällig an den Slogan der Französischen Revolution erinnert. In Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wird er wie folgt variiert: „Alle Menschen sind *frei* und an Würde und Rechten *gleich* geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der *Brüderlichkeit* begegnen.“

Im Blick auf die Anerkennung der Menschenwürde in Rechten gleicher Freiheit bzw. gleicher Mitwirkung zeigt sich die innere Zusammengehörigkeit der einzelnen menschenrechtlichen Gewährleistungen. Die Menschenrechte bilden eben nicht nur einen zufällig zustande gekommenen „Katalog“ diverser Ansprüche, sondern einen *systematischen Zusammenhang*. Für diese Systematik hat sich – vor allem seit der Wiener Weltmensenrechtskonferenz der Vereinten Nationen von 1993 – der Begriff der „*Unteilbarkeit*“ der *Menschenrechte* eingebürgert. „Alle Menschenrechte sind ... unteilbar, bedingen einander und hän-

gen miteinander zusammen“, lautet die einschlägige Formel in der Wiener Abschlusserklärung, die seitdem in zahlreichen Dokumenten der Vereinten Nationen zitiert worden ist. Sie richtet sich gegen einen „pick and choose approach“, der aus dem Gesamt der Menschenrechte nur die jeweils ideologisch passenden Bestandteile herausgreift. Denn erst wenn sie als unteilbares Ganzes verstanden werden, können die Menschenrechte ihren freiheitlichen Sinngehalt in Anerkennung der Menschenwürde aller konsistent und wirksam entfalten.

3. Staatliche Gewährleistung

Menschenrechte stellen eine *politisch-rechtliche Kategorie* dar. Ihr Geltungsanspruch beschränkt sich nicht auf einen humanitären Appell, sondern gewinnt Durchschlagskraft in politisch-rechtlichen Institutionen und Verfahren, die sich auf nationaler, supranationaler, regional-völkerrechtlicher und internationaler Ebene herausgebildet haben bzw. derzeit noch entwickelt werden. Unmittelbar adressieren sie den Staat, den sie in einer komplexen Weise als Garanten der Menschenrechte in Pflicht nehmen.²⁵

In der jüngeren internationalen Menschenrechtsdiskussion hat sich weitgehend eine Dreiteilung der Verpflichtungsebenen durchgesetzt. Es handelt sich dabei um die staatlichen Pflichten zur Achtung, zum Schutz und zur Gewährleistung der Menschenrechte („obligations to respect, protect, fulfil“).²⁶ Mit der „*obligation to respect*“ wird festgehalten, dass Menschenrechte zunächst immer die Funktion von Abwehrrechten haben und damit Grenzen markieren, die der Staat nicht überschreiten darf. Diese Abwehrkomponente der Grund- und Menschenrechte stand im klassischen Liberalismus ganz im Vordergrund. Sie bleibt auch heute von Bedeutung. Zugleich kommt dem Staat aber auch die Aufgabe zu, Menschenrechte vor

Beeinträchtigungen durch Dritte zu schützen („*obligation to protect*“). Darüber hinaus hat der Staat schließlich Infrastrukturmaßnahmen zu leisten, die es ermöglichen sollen, dass die Menschen von ihren Rechten effektiv Gebrauch machen können („*obligation to fulfil*“). Dazu zählen zum Beispiel die Bereitstellung kostenloser Grundbildung für alle, die Gewährleistung eines funktionsfähigen Justizsystems, soziale Grundsicherung und Gesundheitsfürsorge, Vorkehrungen gegen eine die Meinungsfreiheit beeinträchtigende Pressekonzentration und vieles Andere. Entscheidend ist, dass die drei Verpflichtungsebenen sich über *das gesamte Spektrum der Menschenrechte* erstrecken, sich also auf die bürgerlichen und politischen genauso wie auf die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte beziehen. Die vorrangige Assoziierung der bürgerlichen und politischen Rechte mit bloßen Abwehrrechten ist dadurch genauso überwunden worden wie die Reduzierung der wirtschaftlichen und sozialen Rechte auf bloße Leistungsrechte.²⁷ Das Postulat der Unteilbarkeit der Menschenrechte gewinnt auf diese Weise in jüngerer Zeit schärfere juristische Konturen.

Im modernen Verfassungsstaat sind Menschenrechte großenteils als einklagbare Grundrechte verankert, die, wie es im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland heißt, „Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht“ binden (Artikel 1 Absatz 3 GG). Für jeden Menschen, der sich in seinen grundlegenden Rechten verletzt sieht, ist verfassungsrechtlich der Rechtsweg garantiert (Artikel 19 Absatz 4 GG); dies schließt auch internationale Gerichte ein. Als bisher erfolgreichstes Beispiel einer regional-völkerrechtlichen Normierung von Menschenrechten gilt die Europäische Menschenrechtskonvention, die den im Bereich der derzeit 47 Mitgliedsstaaten des Europarats lebenden Menschen die Möglichkeit eröffnet, ihre Rechte ggf. vor dem Europäi-

schen Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) in Straßburg einzuklagen. An der Rechtsprechung des EGMR orientiert sich auch der Luxemburger Europäische Gerichtshof (EuGH) der Europäischen Union, der in Zukunft für die Überwachung der hoffentlich bald rechtskräftigen Europäischen Grundrechtscharta zuständig sein wird. Mit der Europäischen Menschenrechtskonvention des Europarats vergleichbare regional-völkerrechtliche Menschenrechtskonventionen bestehen auch im interamerikanischen Raum sowie in Afrika.²⁸

Den Auftakt für die Etablierung von Menschenrechtsstandards im Rahmen der Vereinten Nationen bildet die bereits mehrfach angesprochene Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948, aus der in der Folgezeit mehrere völkerrechtlich verbindliche internationale Menschenrechtskonventionen hervorgegangen sind.²⁹ Neben den beiden umfassenden Menschenrechtspakten von 1966 – dem Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte sowie dem Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte – sind insbesondere zu nennen: die Internationale Konvention zur Abschaffung aller Formen von Rassendiskriminierung (1965), das Übereinkommen zur Abschaffung aller Formen der Diskriminierung der Frau (1979), die Antifolterkonvention (1984) sowie die Kinderrechtskonvention (1989). Alle diese UN-Konventionen sind von Deutschland ratifiziert worden. Nicht gilt dies bislang allerdings für die UN-Konvention zum Schutz der Wanderarbeitnehmer und ihrer Familien von 1990, deren Unterzeichnung und Ratifikation seitens Deutschlands in absehbarer Zeit offenbar nicht zu erwarten steht. Im Dezember 2006 wurde schließlich auch die internationale Konvention über die Rechte von Personen mit Behinderungen von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet, die von Deutschland bereits im März 2007 unterzeichnet worden ist.

Die Institutionen zur Durchsetzung der Menschenrechte sind komplex. Neben der förmlichen gerichtlichen Durchsetzung gibt es informelle Schlichtungs- und Beschwerdemöglichkeiten, Untersuchungen vor Ort sowie Berichtsverfahren, die einem regelmäßigen Monitoring der Menschenrechtslage in den betreffenden Staaten dienen. Immer wichtiger werden auch präventive Instrumente – etwa zur Verhinderung von Folter und anderer Formen grausamer und unmenschlicher Behandlung.³⁰ Obwohl die Durchsetzung der Menschenrechte in vieler Hinsicht defizitär bleibt, hat das internationale menschenrechtliche Schutzsystem – auch aufgrund der kritischen Mitwirkung nichtstaatlicher Menschenrechtsorganisationen wie Amnesty International, FIAN, Human Rights Watch oder TERRE DES FEMMES – in den letzten Jahrzehnten an Wirksamkeit gewonnen.

Der Ansatz bei politisch-rechtlicher Gerechtigkeit beinhaltet auch spezifische *Grenzen der Menschenrechte*. Auf diese Grenzen hinzuweisen ist gerade im Blick auf interreligiöse oder interkulturelle Debatten wichtig. Denn es werden immer wieder Bedenken vorgebracht, Menschenrechte seien eine moderne „Humanitätsreligion“, die infolge ihrer Tendenz zur weltweiten Verbreitung potenziell in Konkurrenz zur Vielfalt der Religionen und Kulturen stehe. Manche Befürworterinnen und Befürworter der Menschenrechte geben solchen Befürchtungen Nahrung, wenn sie die Grenzen des Menschenrechtsansatzes missachten und dessen Anspruch überziehen. Wer die Menschenrechte kategorial auf die Ebene religiöser oder weltanschaulicher Heilslehren stellt, darf sich dann aber nicht wundern, wenn der Einsatz für ihre weltweite Durchsetzung als eine Art moderner Kreuzzug aufgefasst wird und dementsprechend auf Widerstand stößt.

Die Zielsetzung der Menschenrechte – die Ermöglichung menschenwürdigen Zusammenlebens durch die Gewährleistung gleicher Grundfreiheiten für alle – ist zwar sicherlich hoch gesteckt; sie ist gleichwohl aber *inhaltlich von vornherein begrenzt*. Im Unterschied zu den Religionen oder anderen umfassenden Weltansichten geben die Menschenrechte keine Antworten auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens, nach dem Urgrund der Welt, nach den Bedingungen gelungenen Menschseins, nach den Ursachen des Bösen und den Möglichkeiten seiner Überwindung, nach dem Ort des Menschen im Gesamt des Lebendigen oder nach einem etwaigen Fortleben der Verstorbenen. Menschenrechte sind weder eine Weltanschauung noch eine Erlösungslehre. Sie formulieren auch keinen umfassenden Verhaltenskodex für Individuen und Gemeinschaften, sondern enthalten lediglich rechtliche Mindeststandards für menschenwürdige Koexistenz. Die Akzeptanzchancen der Menschenrechte sowohl auf internationaler Ebene wie in den multikulturell, multireligiös und weltanschaulich pluralistisch gewordenen Einzelgesellschaften hängen nicht zuletzt davon ab, dass diese immanenten Grenzen des Anspruchs der Menschenrechte gegen immer wieder anzutreffende inhaltliche Überziehungen klargestellt werden.³¹

Die drei soeben entwickelten Komponenten gehören für das Verständnis der Menschenrechte zusammen. Es sind dies: (1) der normative Universalismus, wonach die grundlegenden Rechte einem jedem Menschen aufgrund seiner inhärenten Würde zustehen; (2) eine emanzipatorische Ausrichtung auf die rechtliche Gewährleistung freier, gleichberechtigter Selbstbestimmung bzw. Mitbestimmung; schließlich (3) die Schaffung einer komplexen institutionellen Infrastruktur zur Durchsetzung der Rechte, bei der dem Staat eine besondere Gewährleistungsfunktion zukommt. Erst in der *Synopse dieser drei Komponenten* erschließt sich das normative Profil der Menschenrechte. Bei allem

Wandel, dem die Menschenrechte – zum Beispiel aufgrund neuer technologischer Gefährdungen der Menschenwürde oder aufgrund neuer Sensibilisierungen für gesellschaftliche Diskriminierungs- und Exklusionsmechanismen – unterliegen, bleibt diese Struktur für das Verständnis der Menschenrechte leitend. Daraus ergeben sich auch Kriterien zur Entscheidung der Frage, welche neuartigen politischen Gerechtigkeitsforderungen den Status von Menschenrechtsansprüchen erhalten können.

III. Überwindung eurozentrischer Verengungen

1. Universalismus und kulturelle Vielfalt

Der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte, wie er im letzten Kapitel umschrieben worden ist, besteht selbstverständlich unabhängig von der faktischen Akzeptanz der Menschenrechte – sei es durch die Staaten, sei es auch durch kulturelle oder religiöse Gemeinschaften. Gleichwohl kommt der Frage, ob und ggf. wie sich dieser Anspruch mit unterschiedlichen kulturellen Selbstverständnissen vermitteln lässt, eine entscheidende Rolle zu – nicht nur für die Durchsetzungschancen der Menschenrechte, sondern letztlich auch für ihre Legitimität. Denn sollte sich herausstellen, dass – wie immer wieder kritisch eingeworfen wird – Menschenrechte nur innerhalb eines bestimmten „westlichen“ kulturellen Horizonts überhaupt denkbar und lebbar sind, dann stünde der Menschenrechtsanspruch in unüberwindlichem Konflikt zu dem ebenfalls gelegentlich mit emanzipatorischer Emphase vorgetragenen Anspruch auf Anerkennung kultureller Vielfalt. Andersherum gewendet: Wären die Menschenrechte gleichbedeutend mit dem Projekt leitkultureller Homogenisierung der Gesellschaft (oder gar der Weltgesellschaft),

so stünde dies in Widerspruch mit dem freiheitlichen Anspruch, der für das Verständnis der Menschenrechte ja geradezu konstitutiv ist.

Einfache Antworten auf diese Herausforderung sind nicht möglich, ja sie wären geradezu verdächtig. Dies gilt schon deshalb, weil den Menschenrechten zweifellos eine *kulturkritische Komponente* innewohnt. Mit einem Kulturromantizismus, der die Vielfalt der Kulturen und Religionen ohne kritische Vorbehalte als Wert an sich betrachtet oder sie gar gegen die vermeintlich nivellierenden Tendenzen der Moderne abschotten will, haben Menschenrechte daher nichts gemein. Vielmehr enthält der emanzipatorische Anspruch der Menschenrechte ein *emanzipatorisches Potenzial*, das es Menschen ermöglicht, kulturelle Plausibilitäten zu verändern und sich von kulturellen Bindungen, so sie dies möchten, auch zu lösen. Schon die Lerngeschichte der Menschenrechte in Europa hat gezeigt, dass beispielsweise die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die christlichen Kirchen oder die allmähliche Durchsetzung der Gleichberechtigung der Geschlechter nur im Rahmen durchgreifender kultureller Wandlungsprozesse gelingen konnten bzw. können.

Die hier aufgeworfene Frage kann daher nicht lauten, ob Menschenrechte sich den bestehenden kulturellen Selbstverständnissen einfach einfügen lassen; dies ist offenkundig *nicht* der Fall. Vielmehr geht es darum, ob und unter welchen Bedingungen der emanzipatorische Anspruch universaler Menschenrechte mit kulturellen Weltansichten und Lebensformen außerhalb dessen, was man seit Mitte des 20. Jahrhunderts als die „westliche Welt“ bezeichnet, rezipiert werden kann. Eine umfassende Antwort auf diese – so bereits modifizierte – Frage kann im Folgenden nicht geleistet werden. Vielmehr beschränke ich mich auf eine Auseinandersetzung mit einem beinahe schon „klassisch“ gewordenen Einwand, der lautet, dass die Menschenrechte

aufgrund ihrer historischen Genese in Westeuropa und Nordamerika an den kulturellen Horizont des Westens konstitutiv gebunden seien.

2. Kulturgenetische Vereinnahmungen der Menschenrechtsidee

Dieser Einwand findet durch die typischen ideengeschichtlichen Darstellungen der Menschenrechte immer wieder Nahrung. Sie folgen in aller Regel einem chronologischen *Entwicklungsschema*, das sich wie folgt skizzieren lässt:³² Die Darstellung beginnt zumeist mit ersten Ansätzen menschenrechtlichen Denkens, die in den biblischen Büchern von Judentum und Christentum bzw. in den antiken Philosophenschulen aufgespürt werden. Sodann wird die „Vorgeschichte“ der Menschenrechte in der Magna Charta von 1215, in der Reformation, in den englischen Verfassungskämpfen und in der Philosophie der europäischen Aufklärung beschrieben. Schließlich kulminiert die Geschichte in den ersten förmlichen Menschenrechtserklärungen in den demokratischen Revolutionen des 18. Jahrhunderts in Nordamerika und Frankreich. Möglicherweise folgen dann noch Hinweise auf die sukzessive Erweiterung menschenrechtlicher Gewährleistungen um wirtschaftliche und soziale Rechte. Die Darlegung endet in der Regel mit einem Ausblick auf die globale Normierung von Menschenrechtsstandards im Rahmen der Vereinten Nationen.

Man sollte sich zunächst vergegenwärtigen, dass es sich bei einer solchen schematischen Geschichtskonstruktion um eine *retrospektive Teleologie* handelt: Vom *Ergebnis* („*Telos*“) her betrachtet – also ausgehend von den heute anerkannten Menschenrechten – werden bestimmte geschichtliche Dokumente, Ideen, Ereignisse und Auseinandersetzungen *rückwirkend in eine systematische Linie gebracht*. Sie werden gleichsam als Stationen eines gesamt-

historischen Fahrplans verortet, der auf die Formulierung universaler Menschenrechte abzielt. Eine solche teleologische Konstruktion der Geschichte mag, sofern man an einer umfassenderen Perspektive interessiert ist, naheliegen, ja fast unvermeidlich sein. Sie birgt aber das Risiko von historischen und systematischen Fehlinterpretationen.

Historische Fehlinterpretationen unterlaufen dann, wenn Plausibilitäten der Gegenwart in Dokumente oder Ereignisse der Vergangenheit hineingelesen werden, *ohne dass man sich über diesen interpretatorischen Vorgang Rechenschaft gibt*. Wer erste Ansätze menschenrechtlichen Denkens in der Bibel sucht, sollte sich klar machen, dass er damit eine Fragestellung an die biblischen Schriften heranträgt, die den Zeitgenossen der altisraelitischen Propheten oder den Adressaten der Paulusbriefe völlig unbekannt war. Sklavenrechtliche Bestimmungen in den fünf Büchern Moses,³³ aber auch der neutestamentliche Philemonbrief,³⁴ zeigen etwa, dass die Sklaverei, die in den modernen Menschenrechtsdokumenten einhellig geächtet wird, in biblischen Zeiten als selbstverständliche gesellschaftliche Institution vorausgesetzt war. Für den Umgang mit den Texten antiker Philosophenschulen gilt ebenfalls, dass deren Auswertung unter dem Gesichtspunkt der Menschenrechte leicht anachronistischen Fehldeutungen Vorschub leistet. So zielt etwa Seneca, wenn er die moralische Gleichheit zwischen allen Menschen herausstellt, keineswegs auf die Abschaffung der rechtlichen Differenz zwischen Freien und Sklaven ab, sondern beschränkt sich auf Appelle, deren inhumane Konsequenzen zu mildern.³⁵ Auch zwischen der in der Magna Charta gesicherten feudalen Privilegienordnung³⁶ und der egalitären und universalistischen Konzeption moderner Menschenrechte bestehen derart fundamentale Differenzen, dass es bei näherem Hinsehen zweifelhaft erscheint, ob es viel Sinn macht, zwischen beiden überhaupt eine historische Kontinuität zu konstruieren.

Das ideengeschichtliche Entwicklungsschema beinhaltet nicht nur das Risiko historischer Fehlinterpretationen. Es führt leicht auch zu *systematischen Verkürzungen* im Verständnis der Menschenrechte, die in der Gefahr stehen, auf diese Weise als das exklusive Produkt einer bestimmten, nämlich der abendländischen kulturellen Entwicklung in Beschlag genommen zu werden. Ich nenne dieses Problem die Gefahr einer *kulturgenetischen Vereinnahmung der Menschenrechtsidee*. Dass sich daraus Schwierigkeiten für die Anerkennungschancen der Menschenrechte in einer kulturell pluralistischen Gesellschaft bzw. in der pluralistischen Weltgesellschaft ergeben, liegt auf der Hand.

Charakteristisch für teleologische Konstruktionen in der Ideengeschichte sind *biologische Metaphern*, stellt doch der lebendige Organismus, wie zuerst Kant gezeigt hat, das Paradigma schlechthin teleologischen Denkens dar.³⁷ Es fällt in der Tat auf, wie häufig in einschlägigen ideengeschichtlichen Darstellungen von den kulturellen „*Wurzeln*“ der Menschenrechte die Rede ist.³⁸ Ganz gleich, ob man solche Wurzeln primär in der Bibel oder eher in der heidnischen Antike sieht oder auch eine Mehrzahl nebeneinander bestehender kultureller Wurzeln behauptet – die biologische Metaphorik impliziert in jedem Fall, dass das Produkt, also die Idee der Menschenrechte, wenn auch womöglich noch nicht ganz erkennbar, doch im Grunde bereits in den Wurzeln angelegt sei. Die Ideengeschichte der Menschenrechte erscheint damit als „Entwicklung“ im ursprünglichen Wortsinne, nämlich als mehr oder weniger *organische Entfaltung* eines von Anfang an festgelegten kulturgenetischen Programms. Oder, vom anderen Ende her gedacht: Die Menschenrechte bilden somit scheinbar die „*Frucht*“ eines historischen Reifeprozesses, der sich angeblich nur in Kenntnis der Wurzeln her angemessen begreifen lässt.

Die Metapher der Wurzeln impliziert außerdem ein bestimmtes Territorium, in dem der Entwicklungsprozess

stattfindet. Als *kultureller* „Wurzelboden“ der Menschenrechte gilt in den einschlägigen Darstellungen in aller Regel unbefragt der Kulturraum, den man seit dem 20. Jahrhundert als den „Westen“ bezeichnet, nämlich das von Christentum und antiker Philosophie geprägte Abendland.³⁹ Die Menschenrechte kommen in dieser Sichtweise folglich als gleichsam natürliche Frucht der abendländischen Kultur ins Blickfeld. Sofern sie heute auch außerhalb des Westens Anerkennung finden und Wirksamkeit entfalten, scheint dies einem globalen Prozess kultureller Verwestlichung geschuldet zu sein, in dessen Verlauf – um weiter in der Linie der kulturbiologischen Metaphorik zu sprechen – die Menschenrechte anderen Kulturen „aufgepfropft“ worden seien.

Die kulturgenetische Vereinnahmung der Menschenrechtsidee zu einem Produkt abendländischer Kulturentwicklung führt zuletzt fast zwangsläufig zu einem *imperialistischen Verständnis* der Menschenrechte: Der Universalismus der Menschenrechte wird mit der weltweiten Durchsetzung genuin westlicher Werte gleichgesetzt, deren Geltung außerhalb des Westens nur als Folge externer „Implantation“ begreifbar zu sein scheint. Ähnlich sind die Auswirkungen auf die innenpolitische Integrationsdebatte: Im Rahmen einer kulturgenetischen Lesart scheint eine Integration von Menschen in die menschenrechtlich orientierte politisch-rechtliche Verfassung zugleich die Verpflichtung auf eine westliche oder europäische „Leitkultur“ zu erfordern, wofür etwa Bassam Tibi seit einigen Jahren plädiert.⁴⁰

3. Eine unabgeschlossene Lerngeschichte

Um den Fallstricken des ideengeschichtlichen Entwicklungsschemas zu entgehen, möchte ich eine anders akzentuierte Deutung der Entstehung der Menschenrechte vorschlagen und diese als das Ergebnis von *konflikthaft*

verlaufenen gesellschaftlichen Lernprozessen verstehen. Dass die Menschenrechtsidee zunächst in Westeuropa und Nordamerika formuliert und politisch wirksam geworden und von westlichen kulturellen Traditionen geprägt ist, bleibt dabei als historisches Faktum unbestritten. Wichtiger als der partikulare kulturelle Raum, in dem die Ausformulierung des Menschenrechtskonzepts erstmals stattgefunden hat, sind allerdings die menschenrechtlichen *Lernprozesse und Lernergebnisse*, deren Sachgehalte über den Horizont der europäischen Kultur hinausweisen und zum Bezugspunkt produktiver interkultureller Auseinandersetzungen werden können.

Menschenrechte sind Antworten auf Erfahrungen strukturellen Unrechts.⁴¹ Beispiele aus der europäischen Geschichte sind die zerstörerischen Auswirkungen religionspolitischer Fraktionsbildungen in der frühen Neuzeit, Massenvertreibungen im Kontext moderner Staatsbildungen, die politische Entrechtung von Gesellschaften durch die Omnipotenzanmaßungen des Leviathan, die Verschärfung sozialer Ungleichheiten und Abhängigkeiten im ungebremsten Kapitalismus, die gesellschaftliche Ausgrenzung von kulturellen oder sexuellen Minderheiten, repressive Rollenerwartungen in patriarchalen Familienstrukturen, kolonialistische Ausbeutung und Bevormundung, getragen von rassistischen Ideologien der Ungleichheit, schließlich der von den Nazis organisierte Genozid des 20. Jahrhunderts, auf den die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte in ihrer Präambel verweist, wenn dort von „Akten der Barbarei“ die Rede ist, „die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen“.

Unrechtserfahrungen durchziehen die Geschichte der Menschheit; sie finden sich schon in den ältesten Zeugnissen menschlicher Literatur. Die Menschenrechte geben eine *spezifisch moderne Antwort* auf solche Erfahrungen, indem sie einklagbare Rechtspositionen schaffen, die in

Anerkennung der Würde und Freiheit jedes Menschen Möglichkeiten zur effektiven Abhilfe gegen drohendes oder geschehenes Unrecht bereitstellen sollen. Im Hintergrund steht die Einsicht, dass in modernen Gesellschaften der Rekurs auf traditionelle, oftmals religiös fundierte lebensweltliche Ethosformen *allein* nicht mehr ausreicht, um Gerechtigkeit wirksam einzufordern. Weder lassen sich die Gefahren der Unterdrückung durch den modernen Staat und die ihm zur Verfügung stehenden Machtmittel durch religiös-moralische Appelle in der Linie der vor-modernen Fürstenspiegelliteratur bannen, noch reicht das traditionelle paternalistische Feudalethos dazu aus, die inhumanen Folgewirkungen des modernen Kapitalismus einzudämmen. In diesem Sinne versteht Reza Afshari die Menschenrechte „as a response to the almost universality of the modern state as a globally convergent mode of governance. ... Although [human rights] originated in the West, their particular substantive foundation belongs to a moral vision that was the result of accumulated experiences in dealing with the abuses of the modern state and market economies.“⁴²

Außerdem besteht die Aufgabe, normative Prinzipien und Institutionen modernen gesellschaftlichen Zusammenlebens so zu formulieren und auszugestalten, dass sie dem irreversiblen *Pluralismus* der Religionen, Weltanschauungen und Lebensformen in der Gesellschaft gerecht werden können. Auch deshalb kommt der *alleinige* Rückgriff auf ein in bestimmten religiösen Traditionen oder geschlossenen kulturellen Narrationen gegründetes lebensweltliches Ethos in modernen Gesellschaften nicht in Frage; er könnte sogar zu einem Element von Ausgrenzung und Spaltung – und damit zur Quelle neuen politischen Unrechts – werden. Der Menschenrechtsansatz eröffnet demgegenüber die Chance, den irreversiblen Pluralismus moderner Gesellschaften dadurch zu gestal-

ten, dass er – gleichsam durch die Vielfalt der Lebensformen, Prägungen, Überzeugungen und Orientierungen der Menschen hindurch – die Verantwortungssubjektivität des Menschen als normativen Angelpunkt eines freiheitlichen und egalitären Rechtskonsenses begreift.

Menschenrechte bilden somit einen spezifisch *modernen Ansatz*, politische Gerechtigkeit zu artikulieren und institutionell wirksam auszugestalten.⁴³ Sie orientieren sich an der Würde des Menschen, die – deutlicher als in vormodernen Vorstellungen von menschenwürdigem Leben – nun systematisch als Anspruch auf Anerkennung der *Mündigkeit des Menschen* verstanden wird.⁴⁴ Die Menschenrechte zielen darauf ab, die Würde eines jeden Menschen dadurch gesellschaftlich wirksam zur Geltung zu bringen, dass jedem Menschen die gleichen Grundfreiheiten rechtlich garantiert werden. Alle Menschenrechtsverbürgungen sind in diesem Sinne Manifestationen des Respekts vor der Würde des Menschen als eines zur Selbstbestimmung befähigten Subjekts; das macht ihren ethischen Gehalt als „unveräußerliche“ Rechte aus.

Die allmähliche Durchsetzung der Menschenrechte – zunächst im „Westen“ – geschieht in lang anhaltenden politischen Auseinandersetzungen. Von Anfang an stoßen die Menschenrechte nicht nur auf Zustimmung, sondern zugleich auf Widerstand. Die Ideengeschichte der Menschenrechte in Europa enthält dementsprechend neben menschenrechtsförderndem auch menschenrechtskritisches Gedankengut, dessen systematische Darlegung spätestens mit Edmund Burkes Abhandlung zur Französischen Revolution (1790)⁴⁵ und den Kampfschriften der katholischen Gegenrevolution einsetzt.⁴⁶ Darin werden Menschenrechte als eine abstrakte rationalistische Konstruktion dargestellt, durch die alle historisch gewachsenen Rechte aufgelöst werden – mit den Folgen gesellschaftlicher Nivellie-

rung und kultureller Barbarei. Ähnliche skeptische Gedanken finden sich auch bei Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Carl Schmitt oder Arnold Gehlen. Zu den entschiedenen Gegnern der Menschenrechte in Europa zählen bis ins 20. Jahrhundert hinein nicht zuletzt die christlichen Kirchen. Die katholische Kirche macht offiziell erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) ihren Frieden mit der Religionsfreiheit, die in mehreren päpstlichen Dokumenten des 19. Jahrhunderts als Weg in den Atheismus und in religiöse Beliebigkeit verurteilt worden war.⁴⁷

In vielen ideengeschichtlichen Darstellungen kommen die prinzipiellen *Vorbehalte und Widerstände*, die lange Zeit in Europa gegen die Menschenrechte vorgebracht worden waren, allenfalls am Rande vor. Auch sie gehören aber zur westlichen Ideengeschichte der Menschenrechte. Vergewärtigt man sich die heftigen politischen Konflikte, die auf dem Wege der Anerkennung von Menschenrechten auch in Europa notwendig waren (und sind), wird einmal mehr deutlich, dass die Geschichte der Menschenrechte nicht angemessen als organische „Entfaltung“ eines in den Grunddokumenten des Abendlands gleichsam schon angelegten kulturellen Potenzials beschrieben werden kann. Die Menschenrechte sind eben „keineswegs das eiserne Erbe einer ursprünglichen kulturgenetischen Ausstattung Europas“, wie Dieter Senghaas ironisch resümiert.⁴⁸ Vielmehr handelt es sich bei der Geschichte ihrer Erarbeitung um eine *komplizierte Lerngeschichte*, die im Übrigen auch im Westen nicht abgeschlossen ist.⁴⁹

Dass dieser gesellschaftliche Lernprozess nicht in einem kulturellen Vakuum stattgefunden hat, versteht sich von selbst. In die Argumente und Begründungen, mit denen der Anspruch der Menschenrechte im 18. Jahrhundert erstmals formuliert worden ist, haben Plausibilitäten des europäischen Naturrechtsdenkens, Motive der christlichen

Tradition oder die Begriffe verschiedener europäischer philosophischer Schultraditionen Eingang gefunden. Sie gehören gleichsam zu den *kulturellen Medien*, in denen die Menschenrechtsidee erstmals artikuliert worden ist. Der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte weist zugleich aber über die kulturell-spezifischen Formen hinaus, in denen er erstmals historisch wirksam geworden ist. Der normative Universalismus steht zwar keineswegs für jene geschichts- und kulturlose „Abstraktheit“, die ihm konservative Kritiker von de Maistre über Hegel bis zu Carl Schmitt immer wieder vorgeworfen haben. Tatsächlich aber verlangt er insofern *Abstraktionsbereitschaft*, als er die je spezifischen kulturellen Kontexte, in denen normative Ideen jeweils konkrete Wirksamkeit entfalten, als zuletzt immer nur *exemplarisch* begreift.

4. Interkulturelle Anschlussfähigkeit der Menschenrechtsidee

Der den Menschenrechten inhärente Universalismus gründet nicht in der globalen Expansion bestimmter Errungenschaften der westlichen Kultur, sondern in der *normativen Überzeugungskraft der Menschenrechtsidee* als einer modernen Konzeption politisch-rechtlicher Gerechtigkeit. Versteht man die zunächst westliche Ideengeschichte der Menschenrechte wesentlich als unabgeschlossene Lerngeschichte, dann erhält sie produktive Relevanz auch für einen *interkulturellen Menschenrechtsdiskurs*. Sie beinhaltet dann gerade nicht den imaginären historischen Fahrplan, den alle Gesellschaften gleichermaßen durchlaufen müssen, um schließlich zu den Menschenrechten zu gelangen. Und noch viel weniger impliziert sie die Forderung nach schlichter kultureller Konversion zu „westlichen Werten“ als Voraussetzung der Anerkennung von Menschenrechten. Vielmehr bietet die Lerngeschichte der Men-

schenrechte in Europa Beispiele für den *Problemdruck*, der hinter den ersten Menschenrechtsforderungen stand, für gesellschaftliche und kulturelle *Hindernisse*, die in Europa die Durchsetzung der Menschenrechte lange Zeit erschwert haben und die teilweise auch heute noch fortbestehen, und für *Argumente*, die dazu beigetragen haben, solche Hindernisse auszuräumen und neuen kulturellen Selbstverständnissen und gesellschaftlichen Konsensen den Weg zu bereiten. Die zunächst „westlichen“ Lernerfahrungen in der Konzeptionalisierung und institutionellen Ausgestaltung der Menschenrechte gewinnen somit *exemplarische Bedeutung* für das Verständnis von Lernprozessen, die auch in anderen kulturellen Kontexten möglich sind und faktisch stattfinden. Wie diese Lernprozesse im Einzelnen aussehen und ausgehen werden, lässt sich übrigens niemals mit Sicherheit prognostizieren.

Man kann die den Menschenrechten vorausgehenden und die sie begleitenden Lernprozesse auch als „Aufklärung“ bezeichnen. Ohne Aufklärung sind Menschenrechte nicht möglich. Es wäre indessen verfehlt, den Begriff der Aufklärung auf eine bestimmte Epoche der europäischen Geschichte – auf das „*siècle des lumières*“ – zu verkürzen, generell mit der westlich-modernen Zivilisation gleichzusetzen oder mit bestimmten westlichen Philosophien abschließend zu identifizieren. Die Vereinnahmung der Menschenrechte in eine auf diese Weise verdinglichte Vorstellung westlich-moderner Aufklärung wäre für den menschenrechtlichen Universalismus um nichts weniger problematisch als ihre kulturgenetische Reduzierung auf spezifisch abendländische „Wurzeln“. Denn in derart verdinglichender Gestalt geraten die Begriffe von europäischer Aufklärung und westlicher Moderne leicht entweder zum Programm einer imperialistischen Zivilisationsmission oder zu Ausgrenzungskategorien, die dazu herhalten, Menschen nicht-westlicher Herkunft (z. B. Muslime) pauschal als „unaufgeklärt“ zu

diskreditieren und von der Mitgestaltung der modernen pluralistischen Gesellschaft auszuschließen.⁵⁰

Bedenkt man dagegen, dass selbst die europäische Aufklärung des 18. Jahrhunderts ein in sich sehr pluralistisches Unterfangen darstellt (zwischen Hume, Kant und den französischen Enzyklopädisten bestehen nicht nur marginale Differenzen!), dann öffnet sich der Raum dafür, auch andere Wege geschehener oder zukünftiger Aufklärung zur Kenntnis zu nehmen bzw. zumindest für möglich zu halten. Eine in Entlarvungsabsicht aufgeworfene Frage etwa nach einem „muslimischen Voltaire“ wäre deshalb abwegig. Der Gehalt von Aufklärung kann nicht in der Wahrung und Nachahmung eines vorweg definierten „westlichen Modells“ bestehen. Die Verdinglichung des Aufklärungsbegriffs zu einer quasi-kulturalistischen Kategorie wäre vielmehr das Ende von Aufklärung, sofern man darunter immer auch den Anspruch rückhaltloser und beständiger Selbstkritik, verbunden mit der Bereitschaft zu kommunikativer Auseinandersetzung versteht.

Menschenrechte stellen den Versuch dar, den religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Pluralismus der modernen Gesellschaft dadurch „aufklärerisch“ zu bewältigen, dass sie ihn an die Befähigung des Menschen zu mündiger Verantwortung zurückbinden, die ihrerseits politische Anerkennung in Gestalt durchsetzbarer Rechtspositionen findet. In dieser Weise innerlich auf den Pluralismus als Ausdruck menschlicher Würde und Freiheit bezogen, sind Menschenrechte selbst mit einer Vielzahl philosophischer und weltanschaulicher Deutungen vereinbar, einschließlich solcher Deutungen, die sich aus religiösen Traditionen speisen.⁵¹ Jedenfalls gibt es keine Rechtfertigung dafür, die legitimen Interpretationen von Menschenrechten von vornherein auf die Religionen und Philosophien europäischen Ursprungs zu beschränken, weil nur sie angeblich zur Aufklärung fähig seien.

Die zu Beginn dieses Abschnitts formulierten kritischen Bemerkungen zum ideengeschichtlichen Entwicklungsschema der Menschenrechte hatten keineswegs die Absicht, ideengeschichtliche Ansätze per se als ideologisch zu verwerfen oder als sinnlos abzutun. Ideengeschichtliche Studien können zum Verständnis der Menschenrechte wesentlich beitragen. Es kommt allerdings darauf an, dass man sich über den „rekonstruktiven“ Charakter aller ideengeschichtlichen Bemühungen Klarheit verschafft: Menschenrechte sind nicht aus bestimmten ideengeschichtlichen Motiven genetisch zu erklären, sondern lassen sich nur *rückblickend* mit ihnen in Verbindung bringen. Wer dies tut, sollte deshalb wissen, dass er nicht gleichsam organisch verlaufene Entwicklungsprozesse beschreibt, sondern – von heute aus – Brücken zurück in die Geschichte schlägt.

Solche Brückenschläge sind in vieler Hinsicht möglich. Sie können auch außerhalb eines „westlichen“ kulturellen Kontextes stattfinden. Es spricht nichts dagegen, beispielsweise auf Affinitäten zwischen modernen Menschenrechten und bestimmten ethischen Lehren des Konfuzius oder dem Gerechtigkeitspathos des Korans hinzuweisen. Wiederum ist Vorsicht angezeigt, damit es nicht zu Geschichtsklitterungen und kulturalistischen oder religiösen Vereinnahmungen kommt. In den Dokumenten des alten China oder in den Traditionen afrikanischer Völker unmittelbar nach Menschenrechten zu suchen, wäre ein problematisches Unterfangen. Die im zeitgenössischen islamischen Schrifttum häufig zu findende Behauptung, Menschenrechte seien bereits im Koran enthalten,⁵² ist nicht weniger anachronistisch als der Versuch, die Menschenrechte unmittelbar in der Bibel zu verorten. Muslime mögen darauf verweisen, dass der Koran dem Menschen als Statthalter Gottes auf Erden⁵³ einen hohen Rang zuweist, aus dem sich – analog zum biblischen Motiv der Gottebenbildlichkeit – die Menschenwürde religiös begründen lässt.

Dies ändert aber nichts daran, dass der Koran sowenig wie die Bibel bereits menschenrechtliche Ansprüche in einem prägnanten Sinne enthält. Auch wenn zeitgenössische Muslime die koranische Aussage, dass es keinen Zwang in der Religion gibt,⁵⁴ als islamische Begründung der Religionsfreiheit anführen, gehen sie offenkundig von den Plausibilitäten des modernen Menschenrechtsdenkens aus, das sie weniger aus dem Koran *heraus* entwickeln, als dass sie es in den Koran *hineinlesen*. Wiederum geschieht der Brückenschlag vom Standpunkt der Gegenwart aus, und es ist gut, sich dies klar zu machen.

Die hermeneutische Einsicht, dass jede Ideengeschichte der Menschenrechte nur *von rückwärts erzählt* werden kann, hat praktische Relevanz. Sie kann dazu beitragen, exklusive Vereinnahmungen der Menschenrechte in bestimmte Kulturtraditionen kritisch aufzubrechen und deutlich zu machen, dass jede einzelne ideengeschichtliche Linie – auch die westliche Linie – zuletzt nur ein *Beispiel* für die vielfältigen ideengeschichtlichen Rückbezüge bietet, die sich um die Menschenrechte weben lassen. Dies wiederum macht es möglich, dass die spezifischen historischen Hintergründe, Erfahrungen und Motive, die zunächst in Europa und Nordamerika zum Postulat von Menschenrechten geführt haben, in den Zusammenhang einer *unabgeschlossenen menschenrechtlichen Lerngeschichte* gestellt werden. Darin muss auch den Narrationen und Reflexionen von außerhalb des Westens eine kritisch-produktive Rolle zukommen, damit der Universalitätsanspruch der Menschenrechte nicht selbst zu einer ideologischen Verabsolutierung eurozentrischer Perspektiven gerät.⁵⁵ Die tatsächlichen Durchsetzungschancen der Menschenrechte hängen auf Dauer nicht zuletzt von der Bereitschaft ab, die nach wie vor verbreiteten eurozentrischen Lesarten der menschenrechtlichen Ideengeschichte zu überwinden, ohne die kulturkritische Beunruhigung, die der menschen-

rechtlichen Freiheitsidee innewohnt, einer vordergründigen interkulturellen Ökumene zu opfern.

Anmerkungen

¹ Zur Jellinek-Kontroverse vgl. die Textsammlung von *Schnur, Roman (Hg.): Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 2. Aufl. 1974.

² Vgl. *Rüland, Jürgen: Keine Chance für Demokratie in Asien? Anmerkungen zur west-östlichen Wertedebatte*, in: *WeltTrends e.V. (Hg.): Globaler Kulturkampf? Politische Kultur, Modernisierung und internationale Ordnung*, Berlin 1996, S. 53–80.

³ Zu den verschiedenen Entwürfen islamischer Menschenrechts-erklärungen vgl. *Mayer, Ann E.: Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Boulder 3. Aufl. 1998.

⁴ Vgl. *Bielefeldt, Heiner: Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus*, Bielefeld 2007.

⁵ Die Begriffe „Menschenrechte“ und „Grundrechte“ sind nicht deckungsgleich. Auf der einen Seite gibt es Menschenrechte (z. B. zahlreiche wirtschaftliche und soziale Rechte), die im Grundrechtsabschnitt des Grundgesetzes nicht aufgeführt, gleichwohl aufgrund völkerrechtlicher Bindungen von der Bundesrepublik Deutschland anerkannt sind. Auf der anderen Seite enthält der Grundrechtsabschnitt des Grundgesetzes neben ausdrücklichen Menschenrechten einige Rechte, die an die deutsche Staatsbürgerschaft geknüpft sind.

⁶ Vgl. *Arendt, Hannah: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, in: *Die Wandlung 4 (1949)*, S. 754–770; *dies.: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München/ Zürich 2. Aufl. 1974, S. 452 ff.

⁷ Eine ausführlichere „positive“ Behandlung dieser Frage – mit Beispielen außerwestlicher Menschenrechtsdeutungen – findet sich bei *Bielefeldt, Heiner: Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998.

⁸ Zitiert nach *Tomuschat, Christian (Hg.): Menschenrechte. Eine Sammlung internationaler Dokumente zum Menschenrechtsschutz*, Bonn 2. erweiterte Auflage 2002, S. 39. Alle weiteren Zitate aus UN-Menschenrechtsdokumenten sind, sofern nicht anders vermerkt, der von Tomuschat herausgegebenen Sammlung entnommen.

⁹ Vgl. dazu *Habermas, Jürgen*: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2005.

¹⁰ Vgl. *Tiedemann, Paul*: Was ist Menschenwürde? Eine Einführung, Darmstadt 2006, S. 21.

¹¹ Im Anschluss an das Postulat der unantastbaren Menschenwürde, deren Achtung und Schutz „Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“ bilden, heißt es: „Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“

¹² Vgl. *Vögele, Wolfgang*: Christliche Elemente in der Begründung von Menschenrechten und Menschenwürde im Kontext der Entstehung der Vereinten Nationen, in: Reuter, Hans-Richard (Hg.): Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee I, Tübingen 1999, S. 103–133, hier S. 122 ff.

¹³ Leider wird das Folterverbot seit einigen Jahren auch in Deutschland in Frage gestellt. Vgl. *Bielefeldt, Heiner*: Menschenwürde und Folterverbot. Eine Auseinandersetzung mit den jüngsten Aufweichungen des Folterverbots, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2007.

¹⁴ Vgl. Artikel „Würde“, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhard, Stuttgart 1978, Bd. 7, S. 637–677.

¹⁵ Vgl. *Berger, Peter*: On the Obsolescence of the Concept of Honour, in: Sandel, Michael (Hg.): Liberalism and its Critics, New York 1984, S. 149–158.

¹⁶ Vgl. *Willoweit, Dietmar*: Die Veräußerung der Freiheit. Über den Unterschied von Rechtsdenken und Menschenrechtsdenken, in: Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer, Würzburg 1992, S. 255–268.

¹⁷ *Kant, Immanuel*: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 304.

¹⁸ Vgl. *Schmidt, Helmut* (Hg.): Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag, München/Zürich 1997.

¹⁹ *Krennerich, Michael*: Soziale Rechte sind Freiheitsrechte! Plädoyer für ein freiheitliches Verständnis wirtschaftlicher, sozialer

und kultureller Rechte, in: Jahrbuch Menschenrechte 2007, Frankfurt a.M. 2006, S. 57–66.

²⁰ Vgl. *Vögele, Wolfgang*: Christliche Elemente ..., a. a. O., S. 105.

²¹ So der programmatische Titel der Studie von *Gerhard, Ute*: Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht, München 1990.

²² In seiner konkreten Formulierung unterliegt das Diskriminierungsverbot historischem Wandel, der nicht zuletzt auf gesellschaftliche Sensibilisierungsprozesse für bestehendes Unrecht zurückgeht. So führt das Diskriminierungsverbot der EU-Grundrechtscharta unter den ausdrücklich verbotenen Anknüpfungsmerkmalen unter anderem auch Alter und sexuelle Orientierung auf (die in der Allgemeinen Erklärung von 1948 noch nicht genannt sind): „Diskriminierung insbesondere wegen des Geschlechts, der Rasse, der Hautfarbe, der ethnischen oder sozialen Herkunft, der genetischen Merkmale, der Sprache, der Religion oder der Weltanschauung, der politischen oder sonstigen Anschauung, der Zugehörigkeit zu einer nationalen Minderheit, des Vermögens, der Geburt, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung sind verboten.“ (Artikel 21 Absatz 1 EU-Grundrechtscharta)

²³ *Marx, Karl*: Zur Judenfrage. Marx-Engels-Werke, Bd. 1, Ost-Berlin 1970, S. 347–377, hier S. 354.

²⁴ Besonders prägnant zeigt sich die „kommunitäre Dimension“ in der jüngst (am 13. Dezember 2006) von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedeten Konvention über die Rechte von Personen mit Behinderungen. Vgl. dazu *Bielefeldt, Heiner*: Zum Innovationspotenzial der UN-Behindertenkonvention, Deutsches Institut für Menschenrechte, Berlin 2006.

²⁵ Vgl. dazu grundsätzlich: *Künzli, Jörg*: Zwischen Rigidität und Flexibilität: Der Verpflichtungsgrad internationaler Menschenrechte, Berlin 2001.

²⁶ Vgl. *Künzli, Jörg*: Zwischen Rigidität und Flexibilität, a. a. O., S. 210 ff.

²⁷ Zunächst ist festzuhalten, dass auch bürgerliche und politische Rechte weit mehr sind als nur Abwehrrechte; sie haben immer auch Schutz- und Infrastrukturkomponenten. So wäre etwa das Folterverbot noch lange nicht eingelöst, wenn der Staat lediglich darauf verzichten würde, selbst Folter auszuüben; er hat darüber hinaus aktiv Schutz gegen drohende Folter von dritter Seite zu leisten und soll durch ein effektives Monitoring in solchen Berei-

chen, in denen erfahrungsgemäß Folter oder grausame und unmenschliche Behandlung stattfinden kann, präventiv gegen Folter tätig werden. Im Gegenzug gilt, dass wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte weit mehr sind als bloße Leistungsrechte. Auch für sie bleibt neben den Schutz- und Infrastrukturdimensionen die Abwehrkomponente („obligation to respect“) gegen mögliche staatliche Übergriffe wesentlich. So fungiert beispielsweise das Recht auf angemessene Wohnung unter anderem auch als Berufungsgrundlage gegen entschädigungslose Zwangsräumungen infolge staatlicher oder privater Städtebauprojekte. Auch das Recht auf angemessene Nahrung besteht keineswegs nur in materiellen Versorgungsansprüchen, sondern impliziert immer auch und zunächst den gebotenen Respekt vor bestehenden Strukturen der Selbstversorgung oder vor kulturellen Praktiken der Ernährung; damit sind etwaigen technokratischen Allmachtsphantasien des Staates normative Grenzen gesetzt. Vgl. dazu *Windfuhr, Michael*: Freiwillige Leitlinien zum Recht auf Nahrung. Bedeutung, Reichweite und Chancen des neuen Rechtsinstruments, in: *Jahrbuch Menschenrechte* 2006, Frankfurt a.M. 2005, S. 227–235.

²⁸ Vgl. den Überblick zu den regionalen Menschenrechtsinstrumenten bei *Toivanen, Reetta / Mahler, Claudia*: Menschenrechte im Vergleich der Kulturen, Nordhausen 2006, S. 53 ff.

²⁹ Vgl. den Überblick bei *Koenig, Matthias*: Menschenrechte, Frankfurt a.M./ New York 2005, S. 52 ff.

³⁰ Paradigmatisch dafür ist das Zusatzprotokoll zur UN-Antifolterkonvention von 2002.

³¹ Damit sind Konflikte zwischen dem freiheitlichen Charakter der Menschenrechte und etwaigen autoritären Bestandteilen religiöser Traditionen natürlich nicht ausgeschlossen. Solche Konflikte lassen sich aber nur dann produktiv bewältigen, wenn der Anspruch der Menschenrechte – gerade auch in seiner inhaltlichen Begrenztheit – vorweg klargestellt wird.

³² Als eine besonders einflussreiche Abhandlung sei nur exemplarisch genannt: *Kühnhardt, Ludger*: Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs, München 1987.

³³ Vgl. z. B. Exodus 21,20.

³⁴ Vgl. Philemon 16.

³⁵ Vgl. *Seneca*: Über die Ethik. Briefe an Lucilius, Fünftes Buch

47,17 (Gesamtausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Band 3, Sonderausgabe Darmstadt 1999, S. 373): „Darum gibt es keinen Grund, dass dich diese Hochmütigen davon abschrecken dürfen, dich freundlich deinen Sklaven zu zeigen und umgänglich, obwohl höher an Rang: verehren sollen sie dich lieber als fürchten.“

³⁶ Vgl. etwa Artikel 21 der Magna Charta: „Grafen und Barone sollen nur durch ihresgleichen und einzig gemäß dem Grade ihres Vergehens bestraft werden ...“, zitiert nach *Heidelmeyer, Wolfgang (Hg.): Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn 3. Aufl. 1982, S. 50.*

³⁷ Vgl. *Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 404.*

³⁸ Literaturhinweise erübrigen sich: Man nehme eine beliebige Darstellung zur Geschichte der Menschenrechte, etwa in einschlägigen Schulbüchern, Studienbüchern oder Broschüren der Institutionen politischer Bildung.

³⁹ Der politisch-kulturelle Begriff des Westens ist zweideutig. Einerseits steht er gleichsam in Kontinuität für den Begriff des Abendlands und fungiert zur Bezeichnung eines bestimmten Kulturraums. Gegen dieses Verständnis richten sich vornehmlich meine kritischen Bemerkungen. Andererseits kann der Begriff des Westens aber auch für eine moderne kulturelle Ökumene stehen, durch die sich Bindungen an partikuläre kulturelle Erbschaften lockern. Von einem solchen Verständnis her wäre gegen ein Konzept „westlicher Menschenrechte“ wenig einzuwenden. Allerdings bleibt in den meisten einschlägigen Beiträgen in der Schwebe, was genau mit dem „Westen“ gemeint ist.

⁴⁰ Vgl. *Tibi, Bassam: Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte, erweiterte Neuausgabe, Düsseldorf 2003, S. 502: „Europäische Leitkultur ist eine politische Kultur, deren integraler Bestandteil die individuellen Menschenrechte sind. Ich sage es offen: Wer sie nicht akzeptiert, hat in Europa nichts zu suchen.“*

⁴¹ Vgl. *Schwartländer, Johannes (Hg.): Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung, Tübingen 1978.*

⁴² *Afshari, Reza: An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights, in: Human Rights Quarterly 16 (1994), S. 235–276, hier S. 248.*

⁴³ Nur kurz angemerkt sei hier, dass mit der Betonung der Modernität der Menschenrechte keineswegs die These verbunden werden

soll, Menschenrechte seien als immanenter und notwendiger Bestandteil von Modernisierungsprozessen. Eine solche Modernisierungsthese menschenrechtlicher Entwicklung führt im Ergebnis zu ähnlichen Problemen wie ich sie oben in der Kritik am kulturgenetischen Entwicklungsschema skizziert habe.

⁴⁴ Vgl. *Menke, Christoph*: Von der Würde des Menschen zur Menschenwürde: Das Subjekt der Menschenrechte, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 3. Jahrgang, Heft 2 (2006), S. 3–21.

⁴⁵ *Burke, Edmund*: Betrachtungen über die Französische Revolution, Zürich o.J.

⁴⁶ Vgl. dazu *Maier, Hans*: Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie, 5. erweiterte Aufl. Freiburg i.Br. 1988.

⁴⁷ Vgl. *Heimbach-Steins, Marianne*: Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen, Mainz 2001, S. 26 ff.

⁴⁸ *Senghaas, Dieter*: Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz, Frankfurt a.M. 1994, S. 112.

⁴⁹ Die Geschichte der Menschenrechte ist schon deshalb prinzipiell un abgeschlossen, weil immer wieder neue Gefährdungen menschlicher Würde, Freiheit und Gleichheit auftreten. Hinzu kommt, dass der Universalitätsanspruch der Menschenrechte historisch stets mit partikularen (androzentrischen, eurozentrischen usw.) Menschenbildern, Gesellschaftsvorstellungen oder Lebensformen amalgamiert worden ist. Dementsprechend ist der Universalismus der Menschenrechte nicht nur in der Praxis der Staaten, sondern schon in der historisch-konkreten *Formulierung des Anspruchs* immer wieder verfehlt worden. Die Lerngeschichte der Menschenrechte besteht nicht zuletzt darin, solche in den menschenrechtlichen Formulierungen selbst enthaltenen „biases“ kritisch aufzudecken und sukzessiv zu überwinden.

⁵⁰ Vgl. *Bielefeldt, Heiner*: Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam. Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2007.

⁵¹ Hilfreich ist in diesem Zusammenhang ein Blick auf die Überlegungen zur normativen Rekonstruktion des politischen Liberalismus angesichts eines irreversiblen gesellschaftlichen Pluralismus, wie Rawls sie vorgelegt hat. Vgl. *Rawls, John*: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, S. 133 ff.

Rawls unterscheidet die Gerechtigkeitsvorstellung des politischen Liberalismus von umfassenden religiösen oder nicht-religiösen Lehren („comprehensive doctrines“), indem er auf die begrenzte inhaltliche Reichweite der politischen Gerechtigkeit hinweist: Sie konzentriert sich auf die „basic structure of society“ und beansprucht keineswegs, sämtliche Aspekte des guten Lebens abzudecken oder gar eine weltanschauliche Gesamtorientierung zu leisten. In ihren Grenzen soll die politische Gerechtigkeit jedoch einen praktischen Vorrang vor etwaigen konkurrierenden religiösen oder weltanschaulichen Lehren haben, die zwar inhaltlich über die politische Gerechtigkeit hinausgehen können, aber nicht gegen sie verstoßen dürfen. Gleichzeitig bietet die leitende Gerechtigkeitsvorstellung Anknüpfungsoptionen für unterschiedliche religiöse bzw. weltanschauliche Deutungen, die mit Bezug auf sie einen „overlapping consensus“ ausbilden können.

⁵² Vgl. z. B. die Präambel der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung des Islamrats für Europa von 1981, abgedruckt in CIBEDO-Dokumentationen Nr. 15/16 1982.

⁵³ Vgl. Koran 2,30 u.ö.

⁵⁴ Vgl. Koran 2,256.

⁵⁵ Andernfalls droht eine Gefahr, die Bernhard Waldenfels wie folgt beschreibt: „Schön wäre es, wenn ‚der Mensch‘ mit eigener Stimme spräche. Doch die Erfahrungen der Interkulturalität lehren uns nur zu gut, dass hinter einer solchen Stimme stets eine bestimmte Instanz steckt, die sotto voce für ‚den Menschen‘ spricht, ohne ihn in seiner Allgemeinheit verkörpern zu können. Und nur oft verbirgt sich hinter der Präntention auf Allgemeinheit ein hierarchisches Gefälle ...“. *Waldenfels, Bernhard: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M. 2006, S. 113.