

Fremde und eigene Werte
Die Bedeutung der Menschenrechte für die
Begegnung der Kulturen

Diplomarbeit

zur Erlangung des Magistragrades der
Philosophie

an der Human- und Sozialwissenschaftlichen
Fakultät der Universität Wien

eingereicht von
Simone Czelecz

Wien, Jänner 2002

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	4
1. TEIL	
MENSCHENRECHTE	7
1.1. Begriffsbestimmung	7
1.2. Historische Entwicklung in Europa	10
1.3. Bedeutung der Menschenrechte	14
1.3.1. Schutz vor dem Staat – partikuläre Bedeutung	14
1.3.2. Schutz vor Unrechtserfahrungen – universelle Bedeutung	15
1.3.3. Schutz des Menschen vor dem Menschen	16
1.3.4. Friedenssicherung	17
1.4. Werte der okzidentalen Menschenrechte	17
1.4.1. Würde und Achtung	17
1.4.2. Freiheit	20
1.4.3. Gleichheit und Gerechtigkeit	23
2. TEIL	
KULTUR	28
2.1. Begriffsbestimmung	28
2.1.1. Gestaltung der Daseinswelt	30
2.1.2. Historizität und Variabilität	32
2.1.3. Offene, hybride Form des Kulturkörpers	33
2.2. Bedeutung der Kultur für Individuum und Gesellschaft	33
2.2.1. Kulturelle Identität	33
2.2.2. Die Gesellschaft als kulturelle Gemeinschaft	38

2.2.3. Der Wertebegriff und die Kultur	42
2.3. Das Fremde, das Andere und das Eigene	44
3. TEIL	
MENSCHENRECHTE IM SPIEGEL DER KULTUREN	50
3.1. Universalität und kulturelle Differenz	51
3.1.1. Universalität und Partikularität	51
3.1.2. Universalität und kulturelle Andersheit	54
3.2. Universalitätskritik	55
3.2.1. Abstraktion	55
3.2.2. Koloniales und hegemoniales Verhalten	57
3.2.3. Wertpluralismus	61
3.3. Ausmaß und Grenzen der Universalität	64
3.4. Differenz und Konsens	67
3.4.1. Der 'übergreifende Konsens'	67
3.4.2. Kulturübergreifende Kommunikation	72
3.4.3. Rechte und Pflichten	76
3.5. Beispiele	78
3.5.1. Globale Ebene: Menschenrechte und Frauenrechte	78
3.5.2. Nationale Ebene: Problem der Gleichheit	81
4. TEIL	
GESELLSCHAFTEN IM BEWUSSTSEIN	
DER MENSCHENRECHTE	84
4.1. Die anständige Gesellschaft (Avishai Margalit)	84

4.2. Die gerechte bzw. wohlgeordnete Gesellschaft (John Rawls)	91
4.3. Das Ideal einer kommunikativen Gemeinschaft von Freien und Gleichen (Jürgen Habermas)	95
4.4. Konsequenzen des moralischen Handelns im Bewußtsein der Menschenrechte	98
5. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSFOLGERUNGEN	102
LITERATURVERZEICHNIS	105
NACHWORT	116
LEBENS LAUF	

EINLEITUNG

Unsere Welt befindet sich in einem Prozeß, durch den die Menschen sich fortlaufend näher kommen. Dem Miteinander-Leben der verschiedenen Völker, Kulturen und Religionsgemeinschaften kann sich niemand mehr entziehen. Es lassen sich keine natürlichen Grenzen ziehen, in denen die Kulturen abgeschlossen voneinander leben könnten. Dies ist ein umfassendes Phänomen, welches viele Bereiche berührt. Wirtschaftlich, ökologisch und medial wird eine immer engere Vernetzung gefördert. Ein Produkt dieses Prozesses ist die Auseinandersetzung mit den mannigfaltigen Lebensweisen, mit den verschiedenen gesellschaftlichen Organisationen und Strukturen, das heißt, mit den Kulturen der Menschen.

Die Menschenrechte, die historisch betrachtet nicht nur in der westlichen Welt alleine diskutiert wurden, aber in ihrer derzeitigen Ausprägung als Europäisch bezeichnet werden müssen, verursachen, aufgrund des Versuches ihrer Ausdehnung in die unterschiedlichsten menschlichen Gesellschaften, ebenso die Diskussion um die Differenzen zwischen den Kulturen. Nach westlichen Vorstellungen kommen jedem Menschen bestimmte Grundrechte zu. Läßt sich dieses System als universelle Norm auf andere Kulturen übertragen? Nicht in jeder kulturellen Gemeinschaft finden die Menschenrechte Anerkennung. Sie werden zum Teil auch als die ideologische Stärkung der wirtschaftlichen und politischen Vorherrschaft des Westens angesehen, sowie als Missionarisierung im Bezug auf den Lebensstil und den Vorstellungen von Mensch und Welt abgelehnt.

Diese Arbeit steht einerseits im Kontext der allgemeinen Globalisierung und Universalisierung. Andererseits soll sie aber auch einen Beitrag im Bereich der Xenologie, dem Forschungsbereich, der sich mit den Problemen von Multikulturalität, mit Konzepten von multikulturellen Gesellschaften auseinandersetzt, leisten. Im Zentrum meiner Ausführungen soll die Frage stehen, auf welche Weise die Menschenrechte auf das Zusammentreffen und Zusammenleben der Kulturen wirken. Was bedeutet die Ausdehnung der von der okzidentalen Kultur geprägten Menschenrechte für andere kulturelle Gemeinschaften? Mit dieser Frage befinden wir uns auf der globalen Ebene. Die Kulturen treffen aber bereits auf dem Boden einer Nation, einer Rechtsgemeinschaft

aufeinander. Hier stehen der nationalen, machtbesitzenden Bevölkerung die Minderheiten, die MigrantInnen sowie die AsylantInnen manchmal auch die UreinwohnerInnen eines geographischen Gebietes gegenüber. Welche Auswirkungen haben die Menschenrechte auf den Umgang mit Fremden? Wie könnte eine nach den Ideen der Menschenrechte organisierte multikulturelle Gesellschaft aussehen? Die Verbindung, die dichte Vernetzung und Begegnung der Kulturen auf globaler, wie auch auf nationaler Ebene bringt Konflikte mit sich. Auf den wirtschaftlichen, technischen und auch politischen Feldern stehen oftmals die Gewinne oder die Anreicherung von ökonomischer oder politischer Macht einzelner Gruppen oder Individuen im Vordergrund. Infolgedessen ist die Konzentration auf die Menschen und ihre Rechte unerlässlich. Die Menschenrechtskataloge sollten immer den Schutz der Menschen vor dem Staat, bzw. vor der Macht im Allgemeinen (sei es nun politische, wirtschaftliche oder eine andere Form der Machtausübung), den Schutz der Menschen vor Unrechtserfahrungen gewährleisten. Die Verbindung der Menschenrechte mit der gegenwärtigen Frage nach dem Zusammenleben der Kulturen scheint mir wertvoll. Ein universell anerkannter Katalog von Menschenrechten, der durchaus in manchen Bereichen vom westlichen Menschenrechtskatalog abweichen könnte, wäre eine Möglichkeit, das Zusammenleben der Kulturen auf einer gerechten politischen Basis zu organisieren.

Bei den Vorbereitungen zu dieser Arbeit stand die Überlegung mit einer spezifischen außer-westlichen Kultur komparatistisch zu arbeiten. Denn die Probleme und Konflikte zeigen sich bei der Beschäftigung mit den verschiedenen Kulturen immer wieder anders und auf andere Bereiche zentriert. Da es für mich aber in dieser Arbeit nicht wesentlich ist, die Konfliktpunkte und Spannungen zwischen dem westlichen Menschenrechtskatalog und einer spezifischen Kultur umfassend zu analysieren, habe ich mich entschlossen, Beispiele aus verschiedenen Kulturen anzuführen. Ich werde auf die islamische Kultur, wie auf die konfuzianische Tradition in Ostasien und auch auf eine Theorie des afrikanischen Philosophen Kwasi Wiredu eingehen. Diese Vorgehensweise verhindert ein umfassendes Eingehen auf eine bestimmte Kultur, läßt dafür aber ein weitreichenderes Bild der unterschiedlichen Kulturen zu.

Im ersten Teil soll der Begriff der Menschenrechte nach seiner Bedeutung und seiner historischen Entwicklung in der westlichen Welt umrissen werden. Weiters wird auch die Auseinandersetzung mit den Grundprinzipien, mit den wesentlichsten Werten – Würde, Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit – des westlichen Menschenrechtskataloges im Zentrum dieses Kapitels stehen.

Der zweite Teil setzt sich mit dem Terminus ‘Kultur’ auseinander. Da die kulturellen Differenzen immer wieder als Argument gegen die Universalisierung angeführt werden, soll nach der Bedeutung der Kultur für das Individuum und für die Gesellschaft gefragt werden. In welchem Zusammenhang steht das Selbstverständnis, die Identität des Individuums, sowie auch einer Gesellschaft mit der Kultur? Welche Auswirkungen hat ein Wertewandel auf eine kulturelle Gemeinschaft? Berücksichtigung findet in diesem Kapitel ferner die Frage nach der Begegnung mit dem Fremden, mit fremden Kulturen und fremden Lebensvorstellungen.

Die Frage nach den Auswirkungen der Menschenrechte auf die verschiedenen Kulturen soll im Mittelpunkt des dritten Teils stehen. Dabei werde ich mich zum einen mit dem Problem von Universalität und Differenz auseinandersetzen. Es ist nicht das Ziel kulturelle Andersheit, Pluralität in der Lebensgestaltung durch eine universelle Ethik zu homogenisieren. In welchen Bereichen kann man aber gerechtfertigt ein globales Rechtssystem und universelle Normen einfordern bzw. anstreben? Zum Zweiten sollen in diesem Kapitel Überlegungen angeknüpft werden, auf welche Weise ein Konsens zwischen den verschiedenen Kulturen erreicht werden kann.

Das letzte Kapitel wird sich auf der nationalen Ebene bewegen. Wie könnte die Gestaltung und Organisation einer kulturell pluralistischen Gesellschaft nach menschenrechtlichen Prinzipien aussehen? Dabei werde ich mich mit den Gesellschaftstheorien und Konzeptionen von Avishai Margalit, John Rawls und Jürgen Habermas auseinandersetzen.

1. TEIL

MENSCHENRECHTE

„Der Mensch ist frei geboren,
und überall liegt er in Ketten.“
[Rousseau]

1.1. Begriffsbestimmung

Menschenrechte werden im allgemeinen als Rechte angesehen, die allen Menschen allein aufgrund ihres Menschseins grundsätzlich zukommen.

„Menschenrechte gelten qua Mitgliedschaft in der Menschengemeinschaft, eine Mitgliedschaft, die keinem Menschen mit guten Gründen verweigert werden kann.“¹

Auf dieser Grundsatzebene gibt es keine andere Voraussetzung für das Recht auf Menschenrechte, als das Menschsein selbst, weder spezifische Kriterien und Eigenschaften, noch bestimmte Handlungen oder Verträge.

„Wenn es überhaupt so etwas wie Rechte des Menschen geben soll, dann kann es sie nur geben unter der Voraussetzung, daß niemand befugt ist, darüber zu urteilen, ob jemand Subjekt solcher Rechte ist.“²

Keiner darf zum Richter über den anderen erhoben werden. Auf dieser Ebene gibt es keine Über- und Unterordnung von Menschen. Die Menschenrechte erlangen ihre Geltung auch unabhängig von einem Staat, von einer Nationalität, von religiösen bzw. kulturellen Ideologien oder ähnlichen Bestimmungen. Vordergründig beansprucht das Konzept der Menschenrechte drei Prädikate. Sie werden als universell, egalitär und kategorisch bestimmt.³ Das heißt, dem Begriff der Menschenrechte ist immanent, daß sie für alle Menschen gelten (Universalität), daß sie für alle in gleicher Weise gelten (Egalität) und daß sie keinem Menschen abgesprochen werden können (Kategorie). Dies sind erste grundsätzliche Prinzipien. Es sind Rechte, die nicht von einer übermenschlichen Instanz

Zit. nach Bobbio 1998: 11

¹ Gosepath 1999: 149

² Spaemann 1989: 220

³ Vgl. Lohmann 1999 und Gosepath 1999

ableitbar sind, nicht von der Natur oder der Vernunft, wie das in der frühneuzeitlichen Menschenrechtstradition gerne argumentiert wurde. Heute herrscht im westlichen Raum weitgehendst Konsens darüber, daß die Menschen sich diese Rechte selbst verleihen. Dabei werden jedoch unterschiedliche Begründungsargumentationen angeführt. Häufig findet sich das Paradigma der Menschenwürde. Danach verleihen wir uns die Rechte, „insofern wir uns unter die Moral der universellen Achtung stellen“⁴, indem wir uns als *moralische Wesen* ansehen. Eine andere Begründungsstrategie ist die ‘transzendente Begründung der Tauschgerechtigkeit’ von der Höffe spricht.⁵ Er hebt in seiner Konzeption die Bedeutung der Menschenpflichten, die mit den Rechten verbunden sind, hervor. Der Mensch wird als potentiell Opfer, aber auch als potentieller Täter angesehen, er ist verletzlich, aber auch gewaltfähig. Für Höffe legitimieren sich die Menschenrechte somit „aus einer Wechselseitigkeit heraus, *pars pro toto*: aus einem Tausch.“⁶ Die Menschen schulden sich die Rechte gegenseitig. Allerdings scheint es mir in einer moralischen Konzeption nicht so sehr darum zu gehen, sich selbst als potentiell Opfer zu sehen. Ein tyrannischer Herrscher, der sein Volk unterdrückt, sollte, um ein ‘moralisches Wesen’ zu werden, nicht aus der Überlegung heraus handeln, daß er selbst eines Tages Opfer sein könnte, sondern weil er wahrnimmt, daß die Anderen verletzlich sind, weil er die Würde der andern erkennt und alle Menschen als Rechtsträger anerkennt.

Die klassischen westlichen Menschenrechte orten sich um die Begriffe von Freiheit, von positiven Teilnahmerechten und sozialen Teilhaberechten. Um bezüglich der in den Menschenrechtskatalogen festgelegten Rechte eine erste Orientierung zu erhalten, kann man diese Begriffe verschiedenen Traditionen zuordnen, wie dies u.a. Lohmann⁷ versucht hat. Die negativen Freiheitsrechte, auf welche ich in einem späteren Kapitel noch näher eingehen werde, lassen sich aus der liberalistischen Tradition herleiten. Sie sind vordergründig von der Vorstellung des Naturrechts von Locke und des kantischen Vernunftrechts bestimmt und fordern hauptsächlich eine Nicht-Behinderung durch den Staat. Die positiven Teilnahmerechte, beziehungsweise politischen Rechte haben ihren Ursprung in der republikanischen Auffassung, welche sich zurückführen läßt auf eine an

⁴ Tugendhat 1993: 345

⁵ Vgl. Höffe 1999: 29-47

⁶ Höffe 1999: 37

⁷ Vgl. Lohmann 1999

Rousseau angelehnte „Konzeption eines gemeinsamen Gutes“⁸. Alle Mitglieder einer Gemeinschaft sollen sich an der politischen Gestaltung beteiligen dürfen. Die Forderung nach sozialen Teilhaberechten, welche sich nach den Bedürfnissen und Werten der Mitglieder einer Gemeinschaft richten, entwickelte sich aus einer sozialistischen Auffassung der Menschenrechte. Aus dieser Haltung heraus erlangen die Freiheitsrechte und politischen Teilnahmerechte ihre Bedeutung erst aufgrund der sozialen Teilhaberechte. Es muß die Möglichkeit zur Nutzung und Ausübung dieser Rechte geschaffen werden. Diese Teilbereiche der Rechte lassen sich auch ganz konkret in Bezug zum Staat setzen. Man könnte dabei im ersten Fall von *Freiheit vom Staat* sprechen, das heißt Nicht-Einmischung, im zweiten von *Freiheit im Staat*, was eine autonome Mitgestaltung bedeutet und im letztgenannten Fall von *Freiheit durch oder mit Hilfe des Staates*.⁹ Als oberstes Paradigma läßt sich der Begriff der Menschenwürde anführen. „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“¹⁰ Dies ist eine Formulierung aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, Artikel 1. Es handelt sich dabei um ein moralisches Grundprinzip. Die Menschenrechte werden vorwiegend zunächst als moralische Rechte gewertet. Die Diskussion wird aber ebenso vom juristischen Standpunkt aus geführt; die Menschenrechte als positiviert Rechte. Der Ausgangspunkt liegt aber sicherlich in der moralischen Dimension. Es sind immer moralische Gründe, bzw. moralische Rechte, die eine Positivierung einfordern. Menschenrechte sind nicht von vorne herein Grundrechte, sondern „es gibt oft lediglich starke moralische Gründe für die Forderung, daß sie Grundrechte sein sollen.“¹¹

„A moral right provides the rational basis for a justified demand that the actual enjoyment of a substance be socially guaranteed against standard threats.“¹²

Jede Forderung, die als positiviertes Recht sozial garantiert sein soll, muß, um gerechtfertigt an andere gerichtet zu sein, durch ‘gute Gründe’ gestützt sein. Diese Gründe werden aus der moralischen Dimension, von den moralischen Rechten, den Werten und Prinzipien hergeleitet. Die Garantierung von moralischen Rechten kann nur durch ein Abkommen zwischen den Menschen gegeben werden. Das heißt, daß mit den Rechten

⁸ Lohmann 1999: 64

⁹ Vgl. Bobbio 1998: 16

¹⁰ Zit. nach Heidemeyer 1997: 209

¹¹ Wildt 1999: 128 Fußnote 3

¹² Shue 1980: 13

immer auch Pflichten korrelieren. Diese mit den Rechten korrelierenden Pflichten sollen die Menschen vor dem Verlust ihrer Rechte bewahren, vor Bedrohungen schützen. Eng verbunden mit der Wahrung der Rechte ist die Würde der Menschen.¹³ Die Würde des Menschen, die universelle und gleiche Achtung aller¹⁴, wird oft als Ausgangspunkt für die Menschenrechte angesehen. Das Problem eines Konzeptes des moralischen Rechtes liegt darin, daß es nicht einklagbar ist. Die Sanktionen, die aus der Verletzung eines moralischen Rechtes entstehen, können ebenso nur moralischer Art sein, wie Empörung oder Entsetzen. Erst die soziale Garantierung eines moralischen Rechts, die Positivierung macht die Einklagbarkeit und Durchsetzung eines Rechtes möglich. Der daraus entstehende Nachteil ist die Partikularität. Ein positives Recht hat immer nur Gültigkeit für die jeweilige Rechtsgemeinschaft und steht folglich im Widerspruch zum Anspruch der Universalität. Eine vorstellbare Lösung wäre hier die Schaffung von möglichst globalen Institutionen.

Die Menschenrechte stehen somit auf einer moralischen Basis, sie rekurren auf Wertigkeiten und Interessen von Menschen und menschlichen Gemeinschaften und sind bezogen auf die staatliche Organisation.

1.2. Historische Entwicklung in Europa

Die Menschenrechte wurden im Laufe der europäischen Geschichte aus dem Volk heraus erkämpft und zur Norm erhoben. Der Beginn dieser Entwicklung läßt sich ins 17. und 18. Jahrhundert verlegen.¹⁵ Es ist mir hier nicht möglich, die vielfältigen Aspekte der geschichtlichen Entwicklung zu berücksichtigen. Sie reichen von den wirtschaftlichen, politischen und sozialen Rahmenbedingungen bis hin zu den zahlreichen ideen- und geistesgeschichtlichen Hintergründen. Ich werde hier nur ein paar wenige zentrale Aspekte umreißen.

¹³ Shue 1980: 14

¹⁴ Vgl. Lohmann 1999

¹⁵ Vgl. Brieskorn 1997

Wesentliche Ideen waren der neuzeitliche Individualismus, die Aufklärung, der Gedanke von Autonomie und Gleichheit sowie Elemente aus dem Christentum. Die Einflüsse aus dem geistesgeschichtlichen bzw. kulturellen Hintergrund sind sehr umfangreich und finden sich bereits in der Antike.

„Schon bei einigen Sophisten, deutlicher noch bei den griechischen und römischen Stoikern findet sich die Feststellung einer grundlegenden Gleichheit aller Menschen, die auf der Annahme beruhte, daß der Mensch als vernunftbegabtes Wesen gleichberechtigt an der Weltvernunft, dem logos, teilhabe.“¹⁶

Hier wurde Gleichheit indessen noch nicht im modernen Sinn verstanden. Die klassenbezogenen und ständischen Systeme wurden erst ab der Neuzeit schrittweise von individualrechtlichen Systemen abgelöst.

Die ersten Erklärungen, die als Vorstufen der Entwicklung der Menschenrechte angeführt werden können, dienten vordergründig dazu, vor unwillkürlichen Verhaftungen und Verurteilungen zu schützen. Sie stellten eine „Zähmung und Kontrolle der Exekutive“¹⁷ dar und können als Abwehrrechte angesehen werden. In diesem Zusammenhang sind die Magna Charta aus dem 13. Jahrhundert (1215) zu erwähnen, sowie die Habeus-Corpus-Akte des Jahres 1679. Es ging bei diesen Petitionen noch nicht um die Freiheit und die Würde des Menschen, sie bereiteten jedoch das Bewußtsein für subjektive Rechte, für Freiheitsrechte des Individuums vor.

Die Diskussion um Freiheit und Würde begann erst mit der *Bill of Rights* von 1689 in England und der Virginia Bill of Rights, die in den englischen Kolonien im Jahre 1776 formuliert wurde. Hierzu Ausschnitte aus Art. 1 der Erklärung aus dem Jahre 1776:

„Daß alle Menschen von Natur aus gleich frei [equally free] und unabhängig sind, und gewisse, ihnen innewohnende [inherent] Rechte haben, welche sie, wenn sie in einen Gesellschaftszustand eintreten, durch keine Abmachung ihren Nachkommen nehmen, oder auf die sie zu Lasten der Nachkommen auch nicht verzichten können; namentlich handelt es sich darum, sich des Lebens und der Freiheit [liberty] erfreuen zu dürfen, und dazu Eigentum erwerben und besitzen zu können, und nach Glück [happiness] und Sicherheit [safety] zu streben und beide auch zu erlangen.“¹⁸

¹⁶ Birke 1994: 11

¹⁷ Brieskorn 1997: 82

¹⁸ Brieskorn 1997: 85

Im Zentrum dieser Deklaration steht der einzelne Mensch, der von Natur aus gewisse Rechte besitzt; das Recht auf Freiheit und Unabhängigkeit und das Recht auf ein 'gutes Leben'. Dahinter steht die Theorie des Naturrechts von John Locke.

„Nach Locke ist der wahrhafte Zustand des Menschen nicht sein gesellschaftlicher, sondern sein natürlicher, das heißt der Naturzustand, in dem die Menschen frei und gleich sind. Die Gesellschaft ist danach ein Kunstprodukt mit dem ausschließlichen Ziel, die größtmögliche Ausweitung der Freiheit und Gleichheit des Naturzustandes zu gewährleisten.“¹⁹

Der Staat soll kein Machtapparat mehr sein, er soll die Menschen nicht einengen. Seine Aufgabe beschränkt sich darauf, für das Wohlergehen der Menschen zu sorgen, den natürlichen Zustand von Freiheit und Gleichheit herzustellen. Gegenwärtig ist die Idee des Naturzustandes nicht mehr aktuell, die Werte von Freiheit und Gleichheit wurden aber als Ideale nicht aufgegeben.

Ein weiterer wesentlicher Punkt war die 'Déclaration des droits de l'homme et du citoyen' vom 26. August 1789 in Frankreich. Diese Erklärung stellt ebenso eine Reaktion auf Mißstände und Unrechtserfahrungen des Bürgertums gegenüber den Herrschern dar. In Frankreich war die Theorie Rousseaus ausschlaggebend. Er war der Ansicht, daß die Individuen auf die Rechte verzichten werden, die sie gegenüber einer absoluten Herrschaft fordern müßten, sobald die Macht auf das Volk selbst übergeht.

„Der Punkt, auf den es ankommt, ist, daß nach Rousseau das Individuum seine individuelle Freiheit aufgibt und sich statt dessen als Teil des Gesamtwillens sieht.“²⁰

Der Mensch ist, nach Rousseau, im natürlichen Urzustand gut und tugendhaft. Löst man ihn aus der Unterdrückung von sozialer Macht, dann entsteht eine Gemeinschaft und ein Gesamtwillen, der aus sich heraus 'gut' ist.

Auf internationaler Ebene fanden die Menschenrechte ihren Beginn 1941 mit der Erklärung der vier Freiheiten von Roosevelt, die den Frieden und die internationale Sicherheit stärken sollten²¹:

¹⁹ Bobbio 1998: 11

²⁰ Tugendhat 1999: 51

- Rede- und Meinungsfreiheit
- Glaubensfreiheit
- Freiheit von Mangel
- Freiheit von Furcht

Dem folgten im selben Jahr in der Atlantik-Charta weitere politische Prinzipien nach, welche die Beziehungen zwischen den Völkern verbessern sollten.

Am 10. Dezember des Jahres 1948 wurde die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte formuliert. Eine Zusammenfassung des Inhalts von Heidelberg:

„Die dreißig Artikel der Deklaration enthalten sowohl persönliche Freiheiten als auch politische und soziale Rechte; allem voran steht der allgemeine Grundsatz der natürlichen Freiheit, Gleichheit und Menschenwürde. Es folgen die grundlegenden Rechte auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person und auf Nichtdiskriminierung (Anspruch auf gleiche Behandlung ungeachtet der Rasse, Farbe, des Geschlechts, der Sprache und Religion, der politischen oder sonstigen Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, des Eigentums, der Geburt oder sonstiger Umstände). Das Eigentum und die sonst bereits aus der historischen Entwicklung bekannten Rechte werden anerkannt. Rechtsstaatliche Übung der Gerichtsbarkeit wird gefordert, Freizügigkeit und Auswanderungsfreiheit verlangt, das Asylrecht wird genannt. Politische Rechte sollen gewährt werden (Gewährleistung des demokratischen Prinzips), Religions-, Gedanken- und Gewissensfreiheit sollen Bestand haben. Eine breite Skala sozialer Rechte ist zu finden (soziale Sicherheit und Fürsorge, soziale Repräsentation durch Gewerkschaften und Berufsverbände, Rechte auf Erholung, Bildung, Teilnahme am kulturellen Leben, gerechten und gleichen Lohn, Mutterschutz u.a.m.). Und schließlich bestimmt Artikel 30: Keine Bestimmung der vorliegenden Erklärung darf so ausgelegt werden, daß sich daraus für einen Staat, eine Gruppe oder eine Person ein Recht ergibt, eine Tätigkeit auszuüben oder eine Handlung zu begehen, welche auf die Vernichtung der in dieser Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten abzielt.“²²

Dieses Dokument wurde von 48 Staaten bei der Generalversammlung der Vereinten Nationen gemeinsam verabschiedet.²³ Seither gilt es als Orientierung für die Weiterentwicklung einer internationalen Gemeinschaft von Staaten und Individuen. Es fand zahlreiche spezifizierte Zusätze, weitergehende Dokumente, wie ‘Die Erklärung der Rechte des Kindes’ aus dem Jahre 1959. Eine wesentlichere Erweiterung der Menschenrechte – nicht für die Betroffenen selbst, aber für die Theorie, für das Konzept

²¹ Vgl. Heidelberg 1997: 31-32

²² Heidelberg 1997: 33

²³ Vgl. Bobbio 1998: 9

der Menschenrechte – sieht Bobbio in der Erklärung im Zusammenhang mit der Unabhängigkeit für kolonialisierte Völker. „Die Unterwerfung von Völkern unter Fremdherrschaft“ wird in dieser Deklaration als eine „Negation fundamentaler Menschenrechte“²⁴ dargestellt. Im Gegensatz zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, in der die Rechte des einzelnen Menschen im Vordergrund stehen, wird hier die Unabhängigkeit und Selbstbestimmung eines Volkes wesentlich. Die Notwendigkeit, kollektive Grundrechte für Völker zu fordern, wird infolge der Entkolonialisierung deutlich.

Die Formulierung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) ist vordergründig getragen von den Ideen der Aufklärung und der Französischen Revolution. Die konkrete Ausarbeitung fällt in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Veränderungen der Lebensbedingungen der Menschen bringt Veränderungen hinsichtlich der Vorstellungen der Grundrechte und der Freiheiten.

„Das Dokument kann seinem Inhalt nach, das heißt hinsichtlich der Quantität und der Qualität der in ihm aufgezählten Rechte, keinerlei Anspruch auf Entgültigkeit erheben.“²⁵

Bobbio weist mit Nachdruck darauf hin, daß die Menschenrechte kein abgeschlossenes Projekt sein können.

1.3. Bedeutung der Menschenrechte

1.3.1. Schutz vor dem Staat – partikuläre Bedeutung

Aufgrund der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschenrechtskataloge können diese als Mittel zum Schutz der machtlosen Bevölkerung vor einem korrupten Staat angesehen werden. Bei dieser Sichtweise beziehen sich die Inhalte der jeweiligen Entwicklungsstufen auf die spezifische historische Situation eines partikulären geographischen bzw. kulturellen Raums. Die Menschenrechte werden somit hauptsächlich

²⁴ Bobbio 1998: 20

²⁵ Bobbio 1998: 15

als Abwehrrechte interpretiert, das 'Naturrecht' auf ein freies Leben kommt zum Tragen. Diese Sichtweise wird auch dadurch verdeutlicht, wenn man bedenkt, daß manche Handlungen nur dann als Menschenrechtsverletzung angesehen werden, wenn sie von Organen oder Institutionen des Staates begonnen werden, im Gegensatz zu einem privaten Individuum. Die polizeiliche Folter eines Menschen ist auf jeden Fall eine Verletzung der Rechte der Menschen. Foltert hingegen ein Einbrecher eine Person, wird dies als Verbrechen oder Vergehen klassifiziert. Ebenso ist die Massenvergewaltigung durch Soldaten in einem Kriegsgebiet eine Menschenrechtsverletzung. Dasselbe Vergehen im privaten Feld wird als Straftat bewertet.

Die Menschenrechte lassen sich aber nicht mehr auf Abwehrrechte allein reduzieren. Der Staat fungiert zugleich als Helfer der Menschen, indem er zur Unterstützung verpflichtet ist.²⁶ So kann der Staat nicht nur als Gegner gesehen werden, sondern ist im Bezug zu den sozialen Teilhaberechten ein Unterstützer der Menschen. Es obliegt ihm zum Beispiel die gerechte Verteilung der Ressourcen eines Staates.

1.3.2. Schutz vor Unrechtserfahrungen – universelle Bedeutung

Die Bedeutung der Menschenrechte läßt sich ebenso auf einer andern Ebene festlegen. Grundsätzlich kommt menschenrechtliches Denken immer dann zum Tragen, wenn sich Menschen gegen Unrechtserfahrungen, gegen Leid und Gewalt wehren.²⁷ Bei diesem Ansatz wird der Katalog der Menschenrechte zu einem „Katalog von Störungsbeseitigungen“. Er kann als „Negation von Unrecht, nicht als Schöpfung von Recht“²⁸ angesehen werden. Mit dieser Interpretation bewegen wir uns nicht weiter auf dem Boden einer konkreten, partikulären, historischen Situation, sondern auf einer universellen Ebene. Es geht dabei um gesellschaftliche, soziale Verhältnisse. Rechte sind in diesem Sinne Ausdruck von Relationen. So betont auch Schweidler, daß sich keine Rechte aus dem Menschsein selbst ableiten lassen, sondern immer nur aus menschlichen Verhältnissen zueinander. Aus dem individuellen Interesse heraus, „daß ich zwei Arme habe und sie

²⁶ Vgl. Brieskorn 1997: 109

²⁷ Vgl. Bielefeldt 1998: 228

²⁸ Schweidler 1998: 18

behalten möchte, folgt nicht, daß ich das Recht habe, sie zu behalten“²⁹. Das persönliche Interesse eines Individuums ist nicht ausreichend für die Ableitung eines Rechts. Die Anerkennung von Rechten ist nur möglich, wenn zwischen den Menschen entsprechende Verhältnisse bestehen oder geschaffen werden.

„Ebenso wie die Rechte im allgemeinen erhalten die Menschenrechte ihre Realität durch eine spezifische Beziehung und deren mögliche Verletzung, also durch potentiell Unrecht.“³⁰

Die Unrechtserfahrungen stehen jedoch nicht notwendigerweise im Kontext der Relation von Staat und Volk, sondern können ferner in bezug zu sozial-gesellschaftlichen Gegebenheiten stehen. ‘Schwache’ und Benachteiligte wehren sich gegen die ‘machtbesitzende’ Gruppe. Wenn Frauen für Gleichberechtigung kämpfen, dann sprechen sie sich nur eingeschränkt gegen die staatliche Macht aus, daneben ebenso gegen eine gesellschaftliche Struktur, gegen ein übermächtiges Patriarchat. In diesem Fall richtet sich der menschenrechtliche Appell für eine gerechte gesellschaftliche Struktur an alle Mitglieder der Gesellschaft und nicht alleine an den Staat, der aber aufgefordert ist im Falle von Unrecht einzugreifen.

1.3.3. Schutz des Menschen vor dem Menschen

Die Frage, ob die Menschenrechte als Schutz des Menschen vor dem Menschen angesehen werden können, ist umstritten.³¹ Die zwischenmenschliche Ebene wird aber bereits in Art. 1. der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte angesprochen, indem er darauf hinweist, daß die Menschen sich im ‘Geiste der Brüderlichkeit’³² begegnen sollen. Dieser Ausdruck hat zwar eine gewisse Unschärfe, appelliert jedoch an die Solidarität, fordert angemessene Verhaltensweisen und richtet sich an alle Menschen. Es sollte nicht übersehen werden, daß sich gewisse Menschenrechte zwar nur an den Staat richten können, dies betrifft hauptsächlich die politischen Rechte, wie die Anerkennung als Rechtsperson, den Anspruch auf Staatsangehörigkeit, dem Asylrecht usw. Andere Inhalte

²⁹ Schweidler 1998: 19

³⁰ Schweidler 1998 : 20

³¹ Vgl. Brieskorn 1997: 111f

³² Zit. nach Heidelberg 1997: 209

aber, wie die Anerkennung der Würde oder die Freiheitsrechte richten sich an alle Menschen. Mit den Menschenrechten korrelieren immer auch Menschenpflichten.

1.3.4. Friedenssicherung

Die Menschenrechtskonvention, die transnationale Gültigkeit haben oder erlangen soll, hat ferner die Bedeutung, den Frieden unter den Völkern zu sichern. Die universelle Anerkennung der Ideale, aus welchen die Menschenrechte hervorgegangen sind, sollen gemeinsame Werte schaffen, die ein friedliches Miteinander der unterschiedlichen Völker ermöglichen bzw. unterstützen sollen. Allerdings erzeugen die differenten kulturellen, religiösen und ideellen Hintergründe der Völker Spannungen und es ergeben sich einige Schwierigkeiten, einen Wertekonsens zu erlangen. Auf die daraus entstehenden Problemfelder und möglichen Wege zur Auffindung von Konsens werde ich im dritten Teil näher eingehen.

1.4. Werte der okzidentalen Menschenrechte

Die Vorstellung darüber, welche Rechte den Menschen grundsätzlich zugesprochen werden sollen, ist abhängig vom Bild, welches man vom Menschen beziehungsweise vom Mensch-Sein hat und ebenso von Wertigkeiten. Die westlichen Menschenrechte bauen maßgeblich auf drei Grundwerten auf: die Menschenwürde, die Freiheit und die Gerechtigkeit.

1.4.1. Würde und Achtung

Bereits Art. 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen“³³ geht auf den Wert der

³³ Zit. nach Heidelberg 1997: 209

menschlichen Würde ein. Die unantastbare, gleiche Würde aller ist das oberste Prinzip des Menschen der Menschenrechte.

Die Würde des Menschen wird allgemein in der Menschennatur angesiedelt, sie wurde von der Natur mitgegeben, ist so auch nicht an eine kulturelle Bestimmtheit gebunden. Kant, Voltaire und andere trachteten danach, durch den Begriff der Menschenwürde hauptsächlich eine Abgrenzung zu anderen, nicht-menschlichen Wesen, z. B. den Tieren, zu schaffen.³⁴ In der zeitgenössischen Menschenrechtsdiskussion geht es bei dem Begriff der Würde weniger um Abgrenzung, sondern vor allem um die Herstellung der gleichen Würde aller Menschen, unabhängig von ihrer Kultur, von ihrer Religion, von ihrer sozialen Stellung usw.

„Kein Mensch soll als Mensch über oder unter dem anderen stehen. Alle Menschen sind in dem Bestreben, sich zu entfalten, gleich zu achten.“³⁵

Auch der Tier- und Pflanzenwelt und allem, was sein Sein in dieser Welt hat, wird heute theoretisch eine Würde zugesprochen, welche vor Zerstörung und Mißhandlung schützen soll. Achtung und Respekt, zwei der Würde korrelierende Begriffe, gebühren auch dem nicht-menschlichen Sein.

Kant sah als ein Ziel der Aufklärung, daß der Mensch gemäß seiner Würde behandelt werde. Was aber verstand Kant unter der Menschenwürde? Kant verbindet den Begriff der Würde zunächst mit der Sittlichkeit. „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“³⁶ Dem Menschen kommt nach Kant Würde zu, indem oder weil er ein sittliches Wesen ist. Sittliches Handeln bedeutet für Kant aber immer autonomes Handeln. „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“³⁷ Kant sieht im Menschen die Fähigkeit, sich seine Gesetze selbst, d.h. autonom geben zu können. Diese Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung ist aber, um sittlich gelten zu können, mit dem kategorischen Imperativ verbunden.

³⁴ Vgl. Santeler 1962: 23

³⁵ Brugger 1997: 37

³⁶ Kant 1920: 66

³⁷ Kant 1920: 68

„Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer anderen Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.“³⁸

So ist die Würde bei Kant mit dem Begriff der Freiheit verknüpft, mit der Fähigkeit selbstgesetzgebend zu sein.

Ein mit der Würde korrelierender Begriff, ist der Begriff der Achtung. Brezina gibt eine Definition dieses Begriffs:

„Ich schlage vor, unter dem Begriff der Achtung ein begierdeloses Interesse zu verstehen. In der Bedeutung des Begriffs des Interesses liegt schon jene Distanz und Spannung, welche der Annäherung vorangeht, und in der Begierdelosigkeit findet Ausdruck, daß kein Wertunterschied zugelassen wird und vorliegt, daher die Begegnung mit dem Gegenstand der Achtung frei sein kann von Erwartung, gleichviel welcher Qualität, von Anspruch und Relativität. Die Praxis von Ehre, Ehrfurcht, Ehrerbietung, Respekt etc. mag sodann hinzutreten. Doch ohne Achtung, welche eine innere Haltung des Subjekts bedeutet sind jene Erscheinungen bare Heuchelei.“³⁹

Hier wird der Begriff der Achtung als nicht-wertende und erwartungsfreie Haltung den anderen Menschen oder eines ‘Gegenstandes der Achtung’ gegenüber hervorgehoben. Es ist eine neutrale Anerkennung einer achtungswürdigen Person, bzw. einer Person mit Würde. Ebenso zeigt sich für Tugendhat die Achtung als moralische Regel des Sich-Verhaltens Anderen gegenüber.⁴⁰ Wenn wir jemandem diese Achtung verweigern, zeigt sich das in Mißachtung, Kränkung, Demütigung oder Entwürdigung. Das Prinzip der Menschenwürde oder Achtung läßt keine Instrumentalisierung des Menschen zu. Hier ist die kantische Unterscheidung von ‘Mittel’ und ‘Zweck’ wesentlich. Jeder Mensch ist Zweck an sich selbst, hat einen Eigenwert und kann nicht nur als Mittel für den anderen dienen oder mißbraucht werden.

„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“⁴¹

³⁸ Kant 1920: 65

³⁹ Brezina 1999: 48

⁴⁰ Vgl. Brezina 1999: 238

⁴¹ Kant 1920: 59

Der Eigenwert von Personen darf nicht ignoriert werden. Williams spricht von einem allgemeinen „Wunsch nach Selbstachtung“⁴², der niemandem abgesprochen werden sollte.

„Ich meine damit aber einen bestimmten menschlichen Wunsch, mit den eigenen Handlungen identifiziert zu werden, seine selbstgesetzten Zwecke verwirklichen zu können und nicht das willfährige Instrument anderer zu sein, [...]“⁴³

Damit werden die Menschen in die Pflicht genommen, sich darum zu bemühen, die Identität des anderen zu erkennen, „man solle ihn nicht als Oberfläche betrachten, der man ein bestimmtes Etikett aufsetzt, sondern man solle die Welt (einschließlich des Etiketts) von seinem Standpunkt aus zu sehen versuchen“⁴⁴. Durch die Anerkennung der Würde eines Menschen wird zugleich auch das Erkennen des Anderen möglich. Dasselbe betont auch Fromm, wenn er schreibt:

„Sie [die Achtung] bezeichnet die Fähigkeit, jemanden so zu sehen, wie er ist, und seine einzigartige Individualität wahrzunehmen. Achtung bezieht sich darauf, daß man ein echtes Interesse daran hat, daß der andere wachsen und sich entfalten kann.“⁴⁵

Würde und Achtung zeigen sich als Relationsbegriffe. Die Inhaber von Würde oder Achtung werden gleichzeitig zu einem gewissen Verhalten gegenüber den anderen Menschen verpflichtet, nämlich die anderen in ihrem Selbstzweck zu erkennen und zu würdigen.

1.4.2. Freiheit

⁴² Williams 1978: 372

⁴³ Williams 1978: 372

⁴⁴ Williams 1978: 377

⁴⁵ Fromm 2000: 43

Im 18. Jahrhundert entwickelte sich der große Drang nach Freiheit, nach dem Ausbrechen von beengenden Ordnungen. ‘Liberté’, war eines der Schlagwörter der Französischen Revolution. Der Begriff der Freiheit ist, wie man in der Philosophie Kants sehen kann, eng mit dem der Würde verbunden. Die Würde des Menschen wird durch seine Freiheit gestützt, durch die Möglichkeit, seine individuellen Lebenspläne umzusetzen. Die Menschen verlangten nach Freiheit von Zwängen, nach Freiheit von Unterdrückungen. Dies entspricht dem Begriff der negativen Freiheit. In der Debatte um die Menschenrechte erlangt der Begriff der positiven Freiheit an Bedeutung. Diese unterschiedlichen Auffassungen vom Begriff der Freiheit sollen im Folgenden näher erläutert werden.

Negative Freiheit

Der Begriff der negativen Freiheit findet sich in der liberalistischen Tradition. Hier bedeutet Freiheit, frei sein von Einschränkungen. Er bedeutet, daß das Individuum frei von Gewalt und von Zwang, frei von Beschränkungen von Seiten des Staates ist. Die einzige legitime Einschränkung dieses Rechtes ist der Schutz der Freiheit und der Interessen der anderen.⁴⁶ Die Vertreter des frühen Liberalismus meinten, daß das Konzept der negativen Freiheit für alle Menschen ausreichend wäre – dies gilt nicht für den egalitären Liberalismus, wie er zum Beispiel von John Rawls vertreten wird. Es sind jedoch gewisse materielle, physische und geistige Voraussetzungen notwendig, um diesen Handlungsfreiraum auch nutzen zu können. Kritiker heben hervor, daß nur eine privilegierte Personengruppe diese Voraussetzungen erfüllt und somit die Freiheit genießen kann. So sind zum Beispiel Kinder, alte Menschen, Kranke, sowie Menschen aus schlechten sozialen Schichten mit dieser Freiheitskonzeption benachteiligt.⁴⁷ Um die Interessen aller Menschen berücksichtigen zu können, um allen Menschen den Zugang zu den Freiheitsräumen zu gewährleisten, wird ein neues Konzept notwendig, das Konzept der positiven Freiheit.

Positive Freiheit

Bei einer positiven Freiheitsauffassung steht die Schaffung von angemessenen Bedingungen bzw. Möglichkeiten zur Nutzung der Freiheitsräume für alle Menschen im Mittelpunkt. Den Menschen soll Raum zur Verfolgung ihrer selbstgesetzten Ziele gegeben

⁴⁶ Vgl. Tugendhat 1999: 54

⁴⁷ Vgl. Tugendhat 1999: 48-61

sein. Auf der politischen Ebene bedeutet dies einen stärkeren Staat. Der Staat erhält in einer Konzeption der positiven Freiheit die Kompetenz und die Aufgabe für die Schaffung von angemessenen Bedingungen zur Nutzung der Freiheitsräume. Diese Bedingungen zur Sicherung der Grundfreiheit sind vordergründig gewisse Rechte für alle Menschen, gleiche Chancen und eine ökonomische Grundsicherung.

„Die Rechtsräume, die eine legitime Staatsordnung jedem Individuum einräumen muß, sind nicht einfach Freiräume, sondern – wie ich es etwas unbeholfen ausdrücke – Eigenräume des Sichertfaltens und Gedeihens.“⁴⁸

Der Staat ist dazu aufgefordert, die Bedingungen zu schaffen, daß alle Menschen ein autonomes Leben führen können und weiter jene Menschen, denen die Fähigkeiten dazu fehlen, positiv zu unterstützen. Die Freiheit des Einzelnen wird aufgrund der Freiheit der Anderen, aufgrund von Gerechtigkeit und Gleichheit innerhalb einer Gemeinschaft eingeschränkt. Es kann keine unbegrenzte Willkürfreiheit gewährleistet werden. Die Grenzen der Freiheit des Einzelnen werden von der Moral vorgegeben. Wobei es aber nicht um eine Moral geht, welche eine konkrete Lebensführung vorgibt, sondern diese Grenzen schützen gewisse Rechte der Menschen. So wird zum Beispiel die Freiheit eingeschränkt, wenn Andere verletzt oder mißbraucht werden.⁴⁹

Mac.Callum löst diese Zweiteilung des Begriffs von Freiheit auf und vereinheitlicht sie in ein einziges Konzept. Er spricht von einer ‘triadischen Relation’ von negativer Freiheit, als frei sein ‘von’, und der positiven Freiheit, als frei sein ‘zu’.⁵⁰ Er stellt eine Relation her zwischen dem Individuum, den möglichen Beschränkungen und Zwängen und dem dritten Faktor, dem Handlungsraum der Menschen.

Kulturelle Freiheit

Die Hervorhebung der politischen und sozialen Freiheit in den traditionellen Konzeptionen wird aus der Betrachtung der jeweiligen historischen Gegebenheiten verständlich. Für unsere Gegenwart ist charakteristisch, daß die verschiedenen Kulturen auf politischem, wirtschaftlichem sowie auf sozialem Felde in immer engeren Kontakt kommen. Die traditionellen, kulturellen Überlieferungen bedürfen, aufgrund der Konfrontation mit

⁴⁸ Tugendhat 1999: 58

⁴⁹ Vgl. Pauer-Studer 2000: 13

⁵⁰ Vgl. Pauer-Studer 2000: 10

anderen, einer ernsthaften Reflexion und Offenheit für Erneuerungen ist notwendig. Infolgedessen ist mir die Betonung einer weiteren Form von Freiheit von besonderer Bedeutsamkeit, der *kulturellen Freiheit*. Dabei geht es um die Freiheit einer individuellen Weltauffassung, einer freien Favorisierung von Werten und Bedeutungen, um die freie Wahl eines Lebensstils. Es kann keinen Zwang zu einer bestimmten Welt- oder Wirklichkeitsauffassung geben.

„Es gibt diese Zwangsrechte bereits aus erkenntnisphilosophischen Gründen nicht: niemand hat einen archimedischen Standpunkt. Mit Nelson Goodman: „The world is in many ways.“ Kein Mensch ist auf eine als allein wahr auszuzeichnende ontologische Welt- und Wirklichkeitsauffassung verpflichtet, weder im common sense noch im Geschmacksurteil, weder in den Künsten noch in den Wissenschaften.“⁵¹

Die Würde jedes Individuums verlangt die Anerkennung jeder frei, beziehungsweise autonom gewählten Lebensweise. Die Forderung nach kultureller Freiheit ist legitim, soweit sie die Freiheiten und Grundrechte der anderen Menschen nicht einschränken oder verletzen.

1.4.3. Gleichheit und Gerechtigkeit

Der Begriff beziehungsweise das Ideal der Gleichheit der Menschen bezieht sich nicht auf die Fähigkeiten jedes einzelnen, auch nicht auf seine Lebensumstände, sondern auf das Menschsein selbst. Diese Gleichheit steht im Bezug zur Würde. Williams weist darauf hin, daß es nicht nutzlos ist, von der Gleichheit der Menschen in bezug auf ihr Menschsein zu sprechen. Die Menschen sind sich gleich bzw. ähnlich bezüglich bestimmter Merkmale, wie der Sprache, dem Einbezogenen in eine Gemeinschaft, aber auch der Verletzlichkeit, der Fähigkeit Schmerzen oder Freude zu empfinden, usw.⁵² Vermehrte Erkenntnisse darüber, daß sich die Menschen verschiedenster Kulturen im Mensch-Sein gleichen, die jeweilige kulturelle Prägung nur den Umgang mit diesen Merkmalen betrifft, der Umgang mit der Erfahrung des Todes, mit Schmerz oder Angst bis hin zur strukturellen Organisation der Gemeinschaft, fördern die Anerkennung des Anderen. Solche Überlegungen geben uns ein tieferes Verständnis dafür, was es bedeutet, ein Mensch zu

⁵¹ Sandkühler 1996: 124

⁵² Vgl. Williams 1978: 369

sein und stehen im Kontext der Universalität und damit auch im Zusammenhang mit der Menschenwürde.

Diese erstgenannte Dimension der Gleichheit bezieht sich auf das Sein, auf das Mensch-Sein. Es gibt aber eine weitere Dimension der Gleichheit, welche sich im Bereich des Habens verorten läßt. Die Gleichheit als Gleichverteilung, d.h. die distributive Gleichheit, ist ein Element der Konzeption der positiven Freiheit. Es geht um die Gleichverteilung der Freiheitsräume, in welchen das Individuum seine autonom gesetzten Ziele erreichen kann, seine Lebenspläne umsetzen kann. Im Zentrum der philosophischen Debatten scheint mir in diesem Zusammenhang die Verteilung der Ressourcen einer Nation zu stehen, d.h. die Verteilung des Einkommens, der Rohstoffe usw. Dazu kommen dann ebenso die Chancengleichheit für ein 'gutes Leben', das heißt die Berücksichtigung von natürlichen, und vom sozialen Umfeld vorgegebenen Fähigkeiten und Mängel bei der Verteilung. Jeder Mensch sollte die Möglichkeit erhalten, ein angestrebtes Gut erhalten zu können.⁵³

Im Bereich der distributiven Gleichheit kommt die Problematik der Gerechtigkeit ins Spiel. Auf der Ebene des Seins ist das Ideal der Gleichheit sicherlich ein absoluter Wert. Aber wie ist es auf der Ebene des Habens? Ist hier Gleichheit, im Sinne einer Gleichverteilung auch eine gerechte Verteilung? Eine völlige Herstellung von Gleichheit, „im Sinne der gleichen materiellen und psychischen Lebenssituation aller Menschen“⁵⁴ widersetzt sich dem Grundsatz der Freiheit.

„Die negative Utopie der radikalen Gleichheit hat immer totalitäre Implikationen.“⁵⁵

Radikale Gleichheit verleugnet die Verschiedenheit der Menschen. Aber es geht nicht darum, die Menschen in diesem Sinne gleich zu machen, Unterschiede auszulöschen. Durch die Gerechtigkeit soll „der Verschiedenheit der Menschen und ihrer unterschiedlichen inhaltlichen Wahrnehmung ihres Selbstbestimmungsrechts Rechnung“⁵⁶ getragen werden.

⁵³ Vgl. Pauer-Studer 2000: 72

⁵⁴ Schwan 1994: 27

⁵⁵ Schwan 1994: 27

⁵⁶ Schwan 1994: 28

Gerechtigkeit hat etwas mit ‘Recht’ zu tun, Gerechtigkeit geht aber in manchen Situationen sogar über das Recht hinaus, denn es gibt auch ‘ungerechtes Recht’, d.h. „Gerechtigkeit will Maßstab des Rechts sein“⁵⁷. Gerechtigkeitsvorstellungen sind im Alltag der Menschen meist mit starken, häufig negativen Affekten beladen. Die Empfindungen von Benachteiligung, von Neid resultieren aus unterschiedlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit. Wobei sich sicherlich häufig verschobene Vorstellungen in den Köpfen der Menschen manifestiert haben und Elemente wie Selbstverantwortung und Selbstbestimmung, welche zum Begriff der Gerechtigkeit gehören, übersehen werden. Manche Theoretiker betonen die Notwendigkeit einer gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellung als Grundvoraussetzung für eine funktionierende Gemeinschaft, unter anderen ist dies für die „wohlgeordnete menschliche Gesellschaft“⁵⁸ von Rawls unausweichlich. Auch für Schmidt-Biggemann ist die Gerechtigkeit zentral, sie ist „das Gute an der Ordnung, das Gute an der Berechenbarkeit“⁵⁹. Das Gute ist etwas, das kein Ziel außerhalb von sich selbst hat, es wird nur um seiner selbst Willen angestrebt. Als Maßstab des Guten und der Gerechtigkeit setzt Schmidt-Biggemann die Würde. Somit zeigt sich die Anerkennung der Würde des Menschen als Voraussetzung oder als ‘Maßstab’ für eine gerechte und gute Organisation einer Gesellschaft. Gerechtigkeit ist nicht selbstbezogen, sondern immer ebenso auf die andere Person hin ausgerichtet, es geht nicht um einen persönlichen Vorteil. Aristoteles bezeichnete deshalb die Gerechtigkeit als die vollkommene Tugend.

„Sie gilt vor allem als die vollkommene Tugend, weil sie die Anwendung der vollkommenen Tugend ist. Vollkommen ist sie, weil der, der sie besitzt, die Tugend auch dem andern gegenüber anwenden kann und nicht nur für sich. Viele nämlich können in ihren eigenen Angelegenheiten die Tugend anwenden, nicht aber in den Beziehungen zu anderen.“⁶⁰ (1129 b 13)

Gerechtigkeit zeigt sich als Grundhaltung gegenüber dem Mitbürger, sie zielt auf prinzipielle Gleichheit, legt aber doch nicht ihre absolute Gleichheit fest, „so bleibt als Alternative ein angemessenes Verhältnis der Entsprechung“⁶¹. Schwan führt folgende vier historisch mögliche Kriterien für eine gerechte Verteilung an:

⁵⁷ Schmidt-Biggemann 1994: 13

⁵⁸ Rawls 1979: 21

⁵⁹ Schmidt-Biggemann 1994: 14

⁶⁰ Aristoteles 1991: 205

⁶¹ Schwan 1994: 28

- die Leistung, die eine Person für das Gemeinwesen erbringt (Aristoteles)
- Geburt und beruflicher Rang (Ständegesellschaft)
- materielle und psychische Bedürftigkeit (Wohlfahrtsstaat)
- ideologische Übereinstimmung mit der politischen Führung (Theokratie oder moderne politische Diktatur)

Als vereinbar mit der Demokratie und dem Grundsatz der Freiheit nennt Schwan das Verteilungskriterium der Leistung, sowie der Bedürftigkeit. Williams meint dasselbe in seiner negativen Formulierung von der „Ungleichheit der Bedürfnisse“ und der „Ungleichheit der Verdienste“⁶². Diese Konzeption der Gerechtigkeit kann immer nur eine relative Gerechtigkeit sein. Die Schwierigkeiten liegen schon im Erstellen eines Bedürfniskataloges, sowie an der Bereitschaft zur Solidarität. Zum einen stellt sich die Frage, welche Interessen als berechtigte Bedürfnisse gelten. Was benötigt ein Mensch um als Mensch in Würde und Freiheit leben zu können? Zum anderen stellt sich die Frage, wer als bedürftig angesehen wird. Wenig Probleme wird es bei der Anerkennung von ‘natürlicher’ Bedürftigkeit geben, wie der von Kindern, Behinderten oder alten Menschen. Ein höheres Maß an Solidarität der Menschen ist gefordert, wenn es sich um Personen handelt, die infolge eines gescheiterten Lebensplans – d.h. aus eigener Schuld – zu Bedürftigen geworden sind, wie Drogenkranke, Kriminelle oder ähnliches. Um für diese Fragen – Bedürfnisse und Solidarität - ein objektives Maß zu erhalten, würde sich Rawls Konzeption der ‘Gerechtigkeit als Fairneß’⁶³ anbieten. Der Begriff der Fairneß bezieht sich auf die Bedingungen, in denen die Gerechtigkeitsgrundsätze beschlossen werden. Die faire Situation dazu ist der ‘Urzustand’, was für Rawls Gleichheit bedeutet.

„Es sind diejenigen Grundsätze, die freie und vernünftige Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung annehmen würden.“⁶⁴

Alle Umstände, welche die Menschen in eine ungleiche Situation bringen, sollen während der Bestimmung der Gerechtigkeitsgrundsätze beseitigt werden. Damit Gerechtigkeit entstehen kann, ist es für Rawls notwendig, daß die eigene Identität, alles Wissen um seine

⁶² Williams 1978: 382

⁶³ Rawls 1979

persönliche Situation, um seine gesellschaftliche Stellung, über möglichen vorhandenen Reichtum oder besonderen Talenten oder Leistungen usw. hinter einem ‘Schleier des Nichtwissens’ verborgen bleibt. Dadurch wird zwar die Möglichkeit, eine Entscheidung für den eigenen Vorteil zu treffen, ausgeschlossen, gleichzeitig scheint mir aber dieser ‘Schleier des Nichtwissens’ in zu große Distanz zum Menschsein zu gehen. Die Anerkennung der Würde des Anderen, das Erkennen der Identität des Anderen spielt hier keine Rolle mehr.

Die drei wesentlichen Ideale oder Werte, die hinten den westlichen Menschenrechten stehen - Menschenwürde, Freiheit und Gleichheit bzw. Gerechtigkeit - sind in ihren Bedeutungen und ihren Begründungen ineinander verwoben. Als übergeordnetes Prinzip ist die Würde oder Achtung anzusehen. Die Anerkennung der Würde verlangt die Freiheit des Individuums, die Möglichkeit sein Leben nach eigenen Zielen und Zwecken zu gestalten. Das Prinzip der Gleichheit und die gerechte Distribution der gesellschaftlichen Grundgüter ist erforderlich, um die Nutzung der Freiräume für alle zu gewährleisten.⁶⁵ Das angestrebte Ziel der Menschenrechte läßt sich als das Recht auf ein menschenwürdiges, freies bzw. autonomes und gerechtes Leben bestimmen.

Tabelle 1 soll in einem stark vereinfachten Überblick, welcher nicht alle Elemente und Verbindungen berücksichtigen kann, den Zusammenhang von den Werten und ihrer Bedeutungen mit den Menschenrechten schematisch darstellen.

Wert	Bedeutung	Recht
Würde	Anerkennung von: Eigenwert Selbstzweck Gleichheit	Recht, Menschenrechte zu haben
Freiheit	Autonomie Selbstgesetzgebung freie Welt- und Lebens- auffassung	politische, gesellschaftliche und kulturelle Teilnahmerechte
Gleichheit und Gerechtigkeit	Bedürftigkeit Leistung Chancengleichheit Fairneß	soziale Teilhaberechte

⁶⁴ Rawls 1979: 28

⁶⁵ Vgl. Pauer-Studer 2000: 55

--	--	--

Tabelle 1: Werte und Menschenrechte

2. TEIL

KULTUR

„Die Kultur [...] ist kein Produkt für den Konsumenten, es ist eine Teilnahme.“
[Sellars]

2.1. Begriffsbestimmung

Der Begriff ‘Kultur’ ist ein Ausgangspunkt und Zentrum bei der Diskussion um die Universalisierung der Menschenrechte. Ein problematischer Punkt in der Debatte ist die Frage nach der Kulturabhängigkeit der Ideen und Werte hinter den Menschenrechten. Es geht um die Frage, ob die in der westlichen Welt entwickelten Menschenrechte nur mit der westlichen Kultur kompatibel sind, oder ob sie sich auf andere Kulturen übertragen lassen, ob ein universalistisches Kernproblem durch die Menschenrechte zu einer Lösung hingeführt werden kann. Der Begriff ‘Kultur’ steht jedoch ebenso im Zentrum der Diskussion um das Zusammenleben von verschiedenen Völkern bzw. Kulturen, von ‘multikulturellen’ Gesellschaften. Die Fokussierung auf vorerst inkommensurabel

scheinende kulturelle Differenzen reicht dabei hin bis zu einem kulturalistischen Rassismus. Der Begriff Kultur löst in diesem Zusammenhang den traditionellen Begriff der Rasse als Ausgrenzungsargument und Begründung von Ungleichheiten ab.⁶⁶ In den Theorien der verschiedenen Rassen berief man sich vorwiegend auf biologische Differenzen, die von der Natur vorgegeben und unveränderlich sind. Diese Theorien wendeten sich gegen jegliche Gleichheitsidee und sind von neueren humanbiologischen und –genetischen Theorien überholt. Im kulturalistischen Rassismus argumentiert man direkt mit Kulturunterschieden, die aber, wie die biologischen Gegebenheiten, als ahistorisch und folglich als fixiert und unveränderlich angesehen werden. Kultur wird als Differenz wahrgenommen. Die Unaufhebbarkeit dieser ‘natürlichen’ Kulturdifferenzen wird auf der einen Seite zum Ausgrenzungsargument gegen ethnisch Fremdem im Eigenen. Konsensfähigkeit und Entdeckung von Gemeinsamkeiten über die Kulturdifferenzen hinweg wird nicht als Möglichkeit wahrgenommen und auch nicht gewünscht. Auf der anderen Seite stellt es ein Argument gegen die Universalisierung von Werten oder Ideen dar, um die Authentizität ‘natürlicher’ und ‘geschlossener’ Kulturen nicht zu gefährden. Man möchte die Vielfalt von Kulturen in einem stagnierten Zustand belassen. An einem solchem Begriff von Kultur, der die Prädikate

- naturgegeben
- ahistorisch
- fixiert und
- geschlossen

enthält, würde der Versuch einer Universalisierung der Menschenrechte unausweichlich scheitern, ebenso wäre eine kulturelle Pluralisierung und kulturelle Gleichstellung innerhalb einer Gesellschaft unmöglich. In diesem Kapitel soll ein anderer Begriff von Kultur entfaltet werden, sowie die Bedeutung der Kultur für das Individuum und die Gesellschaft erläutert werden.

Den Begriff ‘Kultur’ zu definieren, oder erschöpfend in all seinen Facetten zu erläutern, ist in dem hier möglichen Umfang nicht zu erreichen. Ich versuche eine Annäherung an diesen Begriff, der in sich eine Vielzahl von Bedeutungen versammelt und sich in einer

⁶⁶ Vgl. Rhemann 2000

gewissen Unschärfe und Verschwommenheit zeigt. Kultur ist in der Moderne ein sehr dehnbare und komplexer Begriff geworden. Man spricht von Alltagskultur, Eßkultur, Wohnkultur, aber auch von politischer Kultur oder Aktienkultur und vieles mehr. In einer traditionellen Bestimmung wird *Kultur* als oppositioneller Begriff zu *Natur* verstanden. Der Mensch als Naturwesen steht dem Kulturwesen Mensch gegenüber. Natur und Kultur wurden voneinander getrennt. Diese Differenzierung wird heute so nicht mehr getroffen. Heute wird vielmehr von der Kultur als zweite Natur des Menschen gesprochen. Eine kulturelle Orientierung bzw. eine kulturelle Identität läßt sich als Teilbereich der menschlichen Natur bestimmen. Das Subjekt konstituiert sich aus kulturellen Elementen, wie den ästhetischen, ethischen, religiösen oder politischen. Darauf soll weiter unten genauer eingegangen werden.

Eingangs soll in diesem Kapitel ein Kulturbegriff entwickelt werden, für den folgende Elemente bestimmend sind:

- Gestaltung der Daseinswelt
- Historizität und Variabilität
- Offene, hybride Form

Diese Elemente, welche den Begriff Kultur nicht umfassend erläutern können, aber wesentliche Bereiche abdecken, sehe ich als grundsätzlich universell an. Sie haben für alle Kulturen Geltung. Durch das Hervorheben dieser universellen Elemente läßt sich das Verbindende zwischen den Kulturen entdecken.

„Die Vielheit der Welt besteht in den verschiedenen Kulturen, die individuelle Experimente zur Lösung der universalen Problemstellungen menschlicher Existenz darstellen. Die Vielheit der Kulturen beruht auf der Verschiedenheit und Vielheit der Lösungswege für die Universalismen menschlicher Existenz.“⁶⁷

Koslowski macht hier deutlich, daß die Kulturen auf universelle Probleme und Menschheitsfragen bezogen sind. Die Menschen stehen vor denselben existentiellen Fragen, die sich als universell zeigen. Die Differenzierung erfolgt erst durch konkrete kulturelle ‘Lösungswege’. Es läßt sich mit verschiedenen Werten, Normen oder Verhaltensregeln auf diese Universalien reagieren. Damit werden wir auch zum ersten

⁶⁷ Koslowski 1990: 20

Element von Kultur, welches ich hier konstatieren möchte, hingeführt; die Kultur als Gestalterin der Daseinswelt.

2.1.1. Gestaltung der Daseinswelt

Für den Menschen kann die Wirklichkeit keine 'feste Gegebenheit', keine von der Natur geklärte und vorgegebene Welt sein, zu der er sich einfach verhalten kann. Die menschliche 'Natur' bzw. die menschlichen Instinkte scheinen nicht auszureichen, um die Gestaltung des Lebens vorzugeben.⁶⁸ Die Lebensanforderungen sind zu komplex und variabel für die mangelhaften Instinkte des Menschen. Somit läßt sich das menschliche Handeln nicht allein auf die menschliche Natur, auf die Instinkte zurückführen, es benötigt weitere leitende Elemente. Diese weiteren Elemente, welche menschliches Handeln leiten, sind Wertungen, Deutungen und Vorstellungen. Der Mensch erschafft sich die Welt selbst durch Bedeutungen und Deutungen. Die Welt zeigt sich dem Menschen durch einen Filter von kulturellen Bildern und Traditionen.

„Der Begriff der Kultur [...] ist durch all seine Konkretisierungen hindurch im letzten ein zuhöchst Allgemeines. Er umfaßt wie kein anderer die ganze vom Menschen hervorgebrachte Welt, einschließlich des Menschen selber, der sich immer schon als ein 'Kulturwesen' zu verstehen hat.“⁶⁹

Der Mensch findet in der Natur keine bestimmten, vorgegebenen Lösungen für seine Bedürfnisse, Fragen usw. Die Ausgestaltung des Daseins ist eine Aufgabe für den Menschen. Erst durch die Kultur ist der Mensch befähigt, seine Umwelt und sein Leben nach seinen Bedürfnissen zu gestalten und zu bewältigen. Die Kultur gibt dem Menschen ein „System von impliziten und expliziten Vorstellungen über das Leben vor“⁷⁰.

Die Welt ist uns kulturell vermittelt. Jede nationale Kultur gibt Werte und Inhalte vor, nach denen die Mitglieder dieser Kultur die empirische Wirklichkeit wahrnehmen. Die empirische Wirklichkeit wird mit Werten und Bedeutungen in Beziehung gesetzt. Damit entsteht auch das Problem der kulturellen Differenz. Die Menschen begegnen den Existenzanforderungen, sei es die gesellschaftliche Strukturierung, die Sinnggebung im Leben, der Umgang mit dem Sterben oder anderes, mit diesen unterschiedlichen

⁶⁸ Vgl. Tenbruck 1989: 15

⁶⁹ Geyer 1994 : 2

kulturellen Inhalten. Diese impliziten Vorstellungen über das Dasein lassen sich auch nicht auflösen, wenn die Frage nach der Lebensgestaltung neu gestellt wird. Die tradierten Werte sind immer der Ausgangspunkt für die weiteren Auseinandersetzungen und potentiellen neuen Antworten auf die Frage ‘Wie soll ich leben?’. Das Handeln der Menschen ist ein Handeln, welches von kulturellen Bedeutungen getragen ist.

„Denn im weiten Sinn rechnet dazu [Anm.: zur Kultur] alles, was der Mensch aufgrund von Bedeutungen tut oder was aus solchem Tun hervorgeht und deshalb Bedeutungen enthält. Deshalb sind alle seine Lebensäußerungen Kulturtatsachen, [...], weil in allem sein „Geist“ steckt.“⁷¹

Kultur ist immer ein Element dessen, wie die Menschen die Welt konstruieren, was die Menschen aus sich selbst machen und wie sie die Beziehungen zu den anderen Menschen gestalten. Der Mensch als *Kulturwesen* besitzt gegenüber einem *Naturwesen* eine größere Freiheit der Gestaltung seines Daseins.

2.1.2. Historizität und Variabilität

Eine weitere Komponente von Kultur, die ich hier betonen möchte, ist die Historizität. Kultur ist eine Konstruktion, die in einem historischen Prozeß innerhalb einer Gemeinschaft entsteht und sich wandelt und Komplexität erhält. Kultur ist die „Verwirklichung einer bestimmten Seinsverfassung in einem gegebenen Augenblick der Geschichte.“⁷² Es läßt sich zwischen Kultur und Geschichte eine Wechselwirkung feststellen. Durch den Fortschritt, durch neue technische Innovationen, durch neue geistige Ideen, welche kulturabhängig in den Vordergrund rücken, verändert sich auch die jeweilige Kultur. Die Kultur und die Deutungen vom Leben, von der Welt und den Menschen, die sie hervorbringt, sind niemals feste, abgeschlossene Einheiten. In der menschlichen Disposition liegt die Möglichkeit und auch die Notwendigkeit Kultur zu schaffen, aber die normative oder wertende inhaltliche Ausformung ist dem Menschen nicht vorgegeben, sondern ist ihm eine Aufgabe bzw. seine Freiheit.

„Dem Menschen [...] ist a priori nicht eine bestimmte Norm oder Kultur gegeben, sondern die Kraft, Kulturen zu entwerfen und sich in ihnen auszulegen. Inhaltlich bleibt der Mensch ungebunden, er gehört einem Reich an, das stets im Werden ist,

⁷⁰ Barloewen 1990: 15

⁷¹ Tenbruck 1989: 47

⁷² Barloewen 1990: 16

⁷³ Barloewen 1990: 18

und das Schöpferische erweist sich als unerschöpflich.“⁷³

Dem Menschen ist von der Natur die Möglichkeit bzw. die Notwendigkeit für Kultur gegeben, aber nicht die Ausgestaltung der Kultur. So entstehen aus dieser Möglichkeit bzw. Notwendigkeit eine Vielzahl von verschiedenen Kulturen. Die kulturelle Deutung der Daseinswelt, die Gestaltung des Lebensraums ist nicht normiert, sondern variabel. Hier läßt sich eine einheitliche Struktur in der Vielheit feststellen. Es ist immer ‘derselbe’ Mensch mit der Möglichkeit zur Kulturschaffung, der uns in verschiedenen kulturellen Masken begegnet.⁷⁴ Diese unterschiedlichen kulturellen Konkretisierungen sind historisch und dynamisch. Eine statische und ahistorische Auffassung von Kultur würde zu „ethnopluralistischen Käfigen“⁷⁵ führen, zu starren Gebilden, die den Menschen ihrer Freiheit und des Schöpferischen in der Ausgestaltung des Lebens und in der Begegnung mit Anderen berauben würde.

2.1.3. Offene, hybride Form des Kulturkörpers

Ein dritter bedeutender Aspekt von Kultur ist, daß es keine geschlossene homogene Kultur, keine ‘reine Kultur’ gibt. Die Vorstellung eines Inseldaseins von Kulturen ist nicht haltbar. Jede Kultur wird und wurde in der Geschichte von anderen beeinflußt und verändert. Eine kulturelle Homogenität war kaum jemals realisiert. Und gerade heute, zu einer Zeit, in der sich in jeder Nation die verschiedensten Kulturen treffen, sei es aus wirtschaftlichen oder politischen Gründen, auf Grund von Migration, läßt sich ein hybrider Kulturkörper nicht mehr verleugnen. Die Starre von Traditionen und Vorstellungen führt zur Einengung auf nationale Elemente. Fremde Kulturen sind in unserer Gegenwart ein Element der Wirklichkeit und können folglich nicht aus den gesellschaftlichen Diskursen ausgegrenzt werden. Jede Kultur ist ein Mischgebilde und verändert sich in einem fortdauernden Prozeß, auch und gerade in der Auseinandersetzung mit anderen Kulturen.

Mit diesen drei Elementen von Kultur – Gestaltung der Daseinswelt, Historizität und hybride Form – läßt sich die Komplexität dieses Begriffes nicht ausreichend erläutern. Im Kontext dieser Arbeit haben sie aber wesentliche Bedeutung, da sie auf die Relativität, die Offenheit sowie auf den Prozeßcharakter von Kultur hindeuten. Mit dieser Auffassung von

⁷⁴ Vgl. Barloewen 1990

⁷⁵ Kramer 1997: 78

Kultur läßt sich sowohl gegen die Vorstellung einer einzelnen hegemonialen Kultur argumentieren, welche mit Recht eine Universalisierung fordern könnte, als auch gegen einen absoluten Relativismus, der kaum Überschneidungen in kulturellen Werten für möglich betrachtet. Mit diesem Kulturbegriff wird die Erstellung eines universellen Systems von Werten, welches für einen global gültigen Menschenrechtskatalog notwendig ist, möglich.

2.2. Bedeutung der Kultur für Individuum und Gesellschaft

2.2.1. Kulturelle Identität

Die Frage nach der menschlichen Identität hat eine lange philosophische Tradition. Die Selbsterkenntnis und Selbstfindung bildet eine wesentliche Basis für ein gutes und authentisches Leben. Spätestens seit Cassirers Theorie der ‘symbolischen Formen’ kann der einzelne Mensch, das Individuum in seiner Identität nicht mehr als Absolutes oder Gegebenes angesehen werden, sondern immer nur in seiner kulturellen Abhängigkeit. Es kann davon ausgegangen werden, daß ein zentrales Element der Identitätsbildung des Menschen, der Entwicklung seines Ich-Bewußtseins sein kulturelles Umfeld ist. Die (kulturelle) Identität bildet sich aus den Werten, aus den Traditionen, den Bildern der kulturellen Gemeinschaft, in der sich ein Individuum bewegt. Der Mensch ist ein Geschöpf der Kultur, sein Denken, sein Verhalten und Handeln ist gezeichnet von den kulturellen Vorgaben der Gesellschaft. Der Mensch kann aber nicht allein als ein Geschöpf der Kultur betrachtet werden, er ist ebenso der Schöpfer der Kultur.⁷⁶ Kultur ist grundsätzlich von der Menschheit gestaltet, und nicht vorgegeben. Jeder Mensch besitzt auch die Fähigkeit internalisiertes kulturelles Verhalten zu reflektieren und zu transformieren. Der Mensch bildet seine Identität in der Kultur, in welcher er aufwächst, kann diese aber ebenso umgestalten.

Vordergründig wurde der Geist, als ‘reine Vernunft’, von manchen Denkern als eine absolute Komponente im Menschen betrachtet, welche befähigt war, die konfusen,

⁷⁶ Vgl. Tenbruck 1989: 16

fehlerhaften sinnlich-körperlichen Eindrücke zu ordnen und zu korrigieren. Heute stehen manche der Vorstellung einer reinen Vernunft skeptisch gegenüber. Für Cassirer läßt sich mit der Vernunft über abstrakte Begriffe, über die Idee von Sprache oder Religion, zwei der kulturellen Güter sprechen. Aber er betont, daß die lebendige Sprache und die lebendige Religion in der empirischen Welt viel mehr sind, als durch die reine Vernunft vermittelt werden kann.

„Der Begriff „Vernunft“ ist viel zu eng, um die Formen des menschlichen Kulturlebens in all ihrem Reichtum und ihrem Gehalt zu umgreifen.“⁷⁷

Ebenso macht Heidegger seine Skepsis gegenüber der Vorstellung einer reinen Vernunft deutlich, die „irgendwie jenseits der Verunreinigungen und Verschleierungen von Sprache, Geschichte, Kultur und Sein“⁷⁸ existieren sollte. Die menschliche Identität, sowie die menschliche Realität können vom Menschen nie unabhängig von kulturellen Elementen wahrgenommen oder erkannt werden. Eine ‘reine’ Vernunft – wenn eine solche als Komponente im Menschen vorhanden ist – kann nicht ‘rein’ mit der empirischen Wirklichkeit in Verbindung treten.

Der Ausgangspunkt für Cassirer in seiner Theorie der ‘symbolischen Formen’ ist die Theorie des Biologen Johannes von Uexküll, der für alle biologischen Arten das Zusammenwirken von einem *Merknetz*, mit dem äußere Reize empfangen werden, und einem *Wirknetz*, mit dem auf die äußeren Reize reagiert wird, feststellt. Cassirer überträgt diese Theorie auf den Menschen und hebt neben dem *Rezeptivsystem* und dem *Effektivsystem* ein drittes Bindeglied für den Menschen hervor, das *Symbolssystem*.⁷⁹ Betrachtet man den Menschen in dieser Theorie, so muß als ein Charakteristikum des Menschen angesehen werden, daß er keinen unmittelbaren Bezug zur Wirklichkeit hat, „er kann ihr gleichsam nicht ins Auge blicken“⁸⁰. Der Mensch lebt nicht in einem bloß natürlichen Universum, sondern in einem symbolischen Universum. Nachdem der unmittelbare Bezug zur Wirklichkeit fehlt, muß der Mensch vermittelt über ein Medium mit der Wirklichkeit verbunden sein, dieses Medium sind die Symbole, die Sprache, der

⁷⁷ Cassirer 1960: 40

⁷⁸ Zit. nach Chambers 1996: 42

⁷⁹ Vgl. Cassirer 1960: 38

⁸⁰ Cassirer 1960: 39

Mythos, Kunst und Religion. Diese Symbole besitzen keine Realexistenz in der natürlichen Welt, sie haben eine Bedeutung und sind immer auf den menschlichen Geist bezogen.

Mit dem Begriff des 'menschlichen Geistes' zu operieren, ist nicht unproblematisch, zumal mir eine umfangreiche Definition hier nicht möglich ist. Ebenso scheint es mir nicht der Ort zu sein, um in eine Geist-Körper-Debatte abzugleiten. Angelehnt an Cassirer und Schwemmer⁸¹ übernehme ich den Begriff des Geistes als Innenwelt der Menschen, als Ort der Symbole, der Deutungen und Vorstellungen. Schwemmer konstatiert die Kulturabhängigkeit des menschlichen Geistes, sowie der Wahrnehmung und des Erlebens. Der Geist, in seiner kulturellen Dimension, ist die Verbindung, bzw. das Medium zwischen der Außenwelt und der Innenwelt. Durch den Körper, mit dem wir wahrnehmen, erleben usw. sind wir mit der Welt verbunden. Die Welt, die äußeren Gegenstände erscheinen uns als Identitäten. Um nun die Komplexität und Verschränkungen der Wahrnehmungen erfassen zu können, braucht es ein Medium, welches außerhalb dieser externen Identitäten liegt. Diese Medien sind nach Schwemmer die Symbolismen. Vordergründig betont er dabei die Sprache als Symbol, zählt als Medien aber auch Bilder und Klangwelten, sowie Bewegungsformen und Geschmack hinzu.⁸² So zeigen sich die Symbolismen im System von Schwemmer als eine Quelle des Geistes, als eine Zweite nennt er die Imagination. Mit diesen Symbolismen kommt nun die Kultur in das Leben der Menschen.

„Die Kultur beginnt genau dort, wo der Mensch zum ersten Mal seinen Organismus überschreitet und sich eine neue Welt zwischen den Individuen aufbaut, eine Welt der materiellen Zeichen und Geräte, die fortan die Außenwelt seines Handelns wie die Innenwelt seines Denkens und Fühlens, seines Erlebens und Strebens prägen werden.“⁸³

Die Innenwelt der Menschen, sein Geist, bildet sich nicht aus sich selbst heraus, sondern erst in der Zwischenwelt der Symbole. Vorstellungen, Ideen und Deutungen der Wirklichkeit, die kulturell geprägt sind, werden zu Elementen oder auch zu den Quellen des Geistes, welcher nicht unabhängig und absolut ist. Der Geist besitzt „eine interindividuelle Zwischenexistenz, d.i. eine kulturelle Existenz“⁸⁴. Im sinnlichen Wahrnehmungsprozeß sind uns nur punktuelle Wahrnehmungen gegeben. Im Rückgriff

⁸¹ Schwemmer 1997

⁸² Vgl. Schwemmer 1997: 24

⁸³ Schwemmer 1997: 30

⁸⁴ Schwemmer 1997: 32

auf unsere kulturellen Bilder, Vorstellungen und Erfahrungen gewinnen sie Ordnung und Zusammenhänge. Das sinnlich Wahrgenommene wird so durch unsere Symbole verschlüsselt und verändert. Es wird auf eine andere Ebene gehoben und transformiert. Unsere Wahrnehmungen der äußeren Identitäten erhalten Bedeutungen und zeigen sich qualitativ als etwas anderes, als die sinnlichen Gegebenheiten sind. Diese werden mit kulturellen Bildern und Deutungen aufgefüllt.

„Die Wirklichkeit, in der wir uns bewegen, beruht auf einer symbolischen Verschlüsselung von Gegebenheiten zu Vorstellungen.“⁸⁵

Diese Bilder und Vorstellungen sind mit interindividuellen Symbolen verknüpft, sie schöpfen aus einer kulturellen Gemeinschaft. Durch diese Verbindung mit der kulturellen Gemeinschaft in der ein jedes Individuum sich bewegt, ist aber nicht die Individualität der menschlichen Existenz aufgehoben. Die kulturellen Formen stellen aber die Rahmenbedingungen für die Entfaltung von Individualität bereit.⁸⁶ Die individuellen Wahrnehmungen und Vorstellungen schöpfen nicht aus dem Nichts, sondern sind „eine Schöpfung inmitten der kulturellen Symbole und eine Schöpfung aus diesen kulturellen Symbolen – und dies auch dann, wenn sie diesen Symbolen Neues hinzufügen, wenn sie sie umformen und in neuen Verbindungen zusammenfügen“⁸⁷.

In der Abbildung 1 sollen die Zusammenhänge zwischen Individuum, Welt und dem Zwischenbereich der Symbole graphisch dargestellt werden.

⁸⁵ Tenbruck 1989: 48

⁸⁶ Konersmann 1996: 17

⁸⁷ Schwemmer 1997: 94

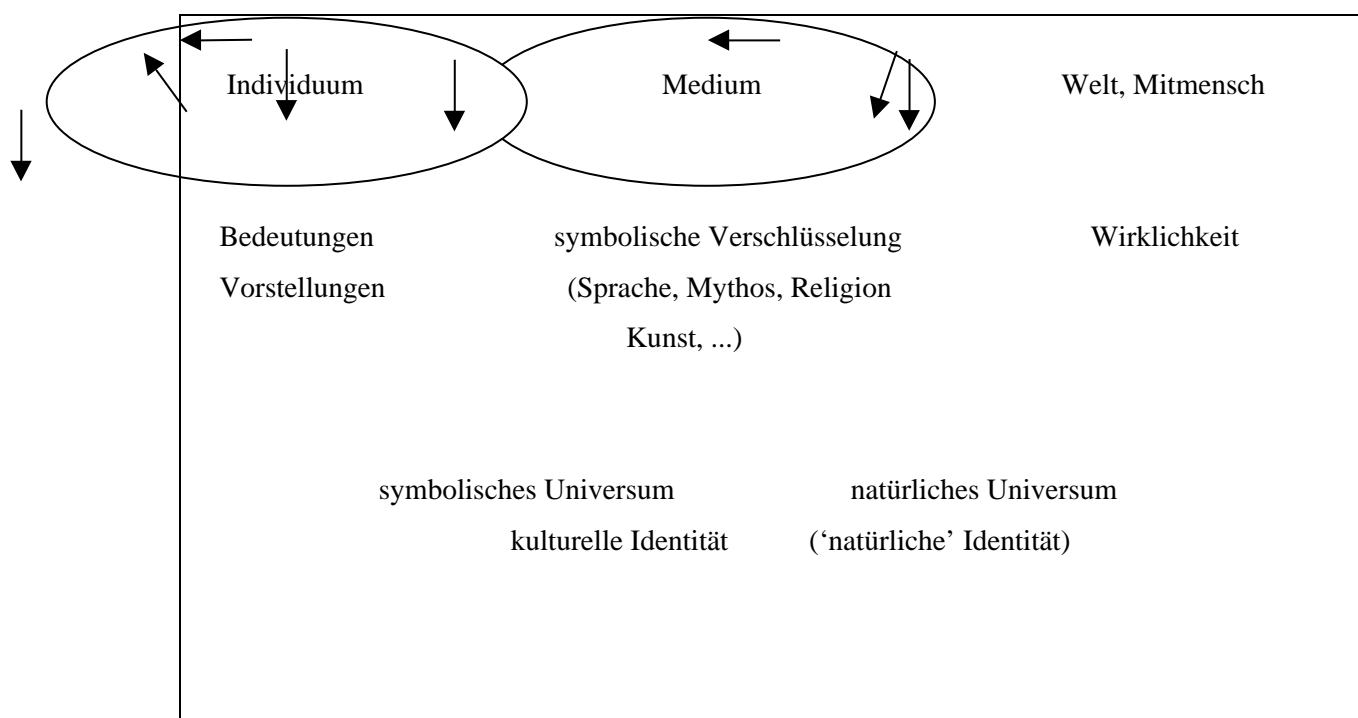


Abb. 1: Kulturelle Existenz und Welt

Wird der Geist dieserart als kulturelle Existenz gesehen, ist auch eine weitere Komponente zu berücksichtigen; die Historizität. Dieser prozeßhafte Aufbau ist als geschichtliches Geschehen zu werten, damit auch Verwandlungen unterworfen. Der Geist bleibt nicht immer das, was er geworden ist. Kulturelle Ausprägungen sind keine unveränderlichen Bestimmtheiten, sondern beweglich und vielseitig.

Die multikulturelle Existenz des Menschen

Die kulturelle Identität des Menschen zeigt sich als keine absolute Qualität, sondern bleibt stets offen und veränderbar. Orth geht nun einen Schritt weiter und verfaßt die These von der 'multikulturellen Existenz' des Subjektes. Die kulturelle Pluralität bekommt bei ihm nicht erst Geltung beim Zusammentreffen verschiedener Völker, sondern ist schon in jedem Subjekt zu finden.

„Die Person, die also als solche bereits 'multikulturell' ist, kann in sich selbst beispielsweise eine religiöse mit einer ästhetischen und sozialen 'Weltsicht' verbinden.“⁸⁸

Diese These macht das komplexe Geflecht von Kultur deutlich. Kultur beinhaltet mannigfaltige Elemente, welche als Einheit gedacht werden können. Schon auf der Ebene

⁸⁸ Orth 1996 : 89

des Individuums verbinden sich verschiedenste Werte und Normen. Diese multikulturelle Existenz des Subjekts soll deutlich machen, daß sich Pluralität und Universalität nicht unwillkürlich widersprechen und daß Kommunikation zwischen den kulturellen Identitäten möglich ist. Unterschiedliche kulturelle Identitäten, bzw. Elemente finden sich auf der Ebene der unterschiedlichen Völker, aber auch innerhalb einer Nation, wie innerhalb einer Kultur und auf der Ebene des Individuums. Damit ist zwar die Möglichkeit der Kommunikation und der Einheit von einem zum Beispiel christlichen, einem humanistischen und einem demokratischen Weltverständnis aufgezeigt, wobei es unerläßlich ist, ob diese Elemente sich nun in einem Subjekt verbinden, oder in einer kulturellen Gemeinschaft. Diese These von Orth zeigt die Möglichkeit auf, wie die Verbindung von Mannigfaltigkeit und Einheit bzw. von Pluralität und Universalität theoretisch gedacht werden kann. Sie geht aber nicht direkt auf die Problematik ein, die sich ergeben kann, wenn es um die Verbindung zweier differenter bzw. inkommensurablen Weltansichten oder Weltbilder geht.

2.2.2. Die Gesellschaft als kulturelle Gemeinschaft

Wie die Kultur ein grundlegendes Element der personalen Existenz ist, so ist sie es auch für die gesellschaftliche Existenz. Die kulturelle Identität einer Gemeinschaft fußt auf der Grundlage von Erfahrungen, Erinnerungen, Traditionen und Gewohnheiten. Jede Kultur ist für ihr Bestehen und ihre Weiterentwicklung auf eine Gesellschaft angewiesen, von der sie gelebt, erhalten und verändert wird.

„Hier meint Kultur erst einmal ein Erbe von Fertigkeiten, Einrichtungen, Kenntnissen und Werten, das über Generationen hinweg entstanden ist und von Generation zu Generation weitergegeben, vermehrt, verändert oder auch vergessen wird.“⁸⁹

Die Kultur läßt sich als „gesellschaftsspezifischer Hintergrundbereich“⁹⁰ bezeichnen. Sie vermittelt innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen differenzierte Bedeutungszusammenhänge. Sie gibt Antwort darauf, wie wir leben bzw. wie wir leben sollten. In jeder kulturellen Gemeinschaft geht es um eine ‘sinnhafte Lebensform’. Die Umwelt, in der wir uns bewegen, in der wir unser Leben gestalten und handeln ist vor allem ein

⁸⁹ Tenbruck 1989: 51

⁹⁰ Sturma 1992: 44

„geistiges, gesellschaftlich-kulturelles Phänomen“⁹¹. Die Kultur vermittelt Sinninhalte, Werte und Vorstellungen von einem ‘guten und richtigen’ Leben, von einem gelungenen Leben. Diese Antworten sind aber keine notwendigen Antworten, sondern konstruierte.

„Jede wirkliche Welt ist nur eine von vielen möglichen Welten, die schließlich Wirklichkeit geworden ist.“⁹²

Es kann nicht von *der einen wahren* Kultur gesprochen werden. Der Zusammenhang von Kultur und Lebensvorstellung macht auch deutlich, daß jede Kultur vom Wesen des Menschen erzählt. Jede Kultur zeigt Elemente vom *Mensch-Sein* auf. Durch diese Auseinandersetzungen mit anthropologische Ideen, Vorstellungen vom Menschsein, die sich in jeder Kultur finden, kann auch jede Kultur ihren Beitrag zu einem vertieften Verständnis über den Menschen leisten.

Wesentlich für eine solche konstruierte Einheitlichkeit ist die Abgrenzung nach außen, die Abgrenzung zur Andersartigkeit. Kultur läßt sich, wie das unter anderen auch Gellner tut, als ein System von intrakulturell anerkannter Prinzipien, Vorstellungen und Überzeugungen bestimmen.⁹³ Das heißt, daß diese Vorstellungen innerhalb einer Gruppe universellen Charakter tragen und nur von außen als relative, partikuläre Ideen angesehen werden. In der Auseinandersetzung und im Zusammenleben mit anderen Kulturen ist aber die Entwicklung und Förderung von Normenflexibilität notwendig, der Anspruch auf Absolutheit muß aufgegeben werden. Diesen Vorgang zeigt der Sozialpsychologe Osgood in einem simplen dreistufigen Modell.

- a. Die eigenen kulturellen Werte werden als natürlich angenommen, alle anderen als fremd und unnatürlich.
- b. Man erkennt, daß die kulturellen Normen anderer Gesellschaften ebenfalls Normen sind wie die eigenen.
- c. Man wertet die eigenen Normen, wie die fremder Kulturen als relativ und kulturspezifisch.⁹⁴

⁹¹ Barloewen 1990: 9

⁹² Sturma 1992: 46

⁹³ Vgl. Schweidler 1998: 23

⁹⁴ Vgl. Nicklas 1998: 221

Dieser Dreischritt macht die Relativität und die theoretische Gleichwertigkeit der differenten Kulturen deutlich.

Die Relativität von kulturellen Werten, ihre Offenheit ohne feste Grenzen zeigt sich aber auch innerhalb einer kulturellen Gemeinschaft. Auch hier sind sie jeweils in unterschiedlicher Ausprägung, in einem Kontinuum vorhanden. Ebenso finden sich in jeder Gesellschaft subkulturelle Gemeinschaften, die ebenso (mehr oder weniger) Toleranz finden. Die Toleranzgrenzen sind einem historischen Prozeß unterworfen, sie sind verwandlungsfähig, wie überhaupt das Gesamtsystem einer Kultur sich stets verändert. Ein Beispiel der Verschiebung von Toleranzen wäre die Entwicklung der Emanzipation der Frauen in der europäischen Kultur, oder auch die sogenannte 'sexuelle Befreiung' bis hin zur Homosexualität und Transsexualität. Eine kulturelle Gemeinschaft ist nicht nur ein Ort der gemeinsamen Wertigkeiten und Normen, sondern auch der Veränderungen. Kultur ist ein dynamischer Prozeß.

In der europäischen Geistesgeschichte, vor allem auch in der philosophischen Tradition der Kulturphilosophie, wurde Kultur lange Zeit vom alltäglichen Leben abgehoben und in eine ideale Wirklichkeit verschoben. Sie wurde als „das Reich der eigentlichen Werte und Selbst-Zwecke der gesellschaftlichen Nutz- und Mittel-Welt“⁹⁵ entgegeng gehalten. Dieser affirmative Charakter von Kultur läßt sich als Auseinandersetzung mit dem Schönen, Guten und Wahren bestimmen. Sie sollte den Menschen über die Alltäglichkeit des Lebens und auch über die Gesellschaft erheben. Somit hatte auch nur eine privilegierte Schicht Zugang zu diesen Kultur-Gütern. Marcuse hat sich mit den Auswirkungen eines solchen Verständnisses von Kultur beschäftigt. Er betont, daß die affirmative Kultur mit der „äußeren Verkümmern des Individuums verbunden [ist], mit seiner Disziplinierung zum Sich-Fügen in eine schlechte Ordnung“⁹⁶. Die Suche nach dem Schönen, Guten und Wahren, mit dem auch Ewigkeit und Unvergänglichkeit verbunden war, entwertet die Sinnlichkeit und somit einen weiten Bereich des menschlichen Lebens. Marcuse spricht vom Versuch, ein Gefühl von Glücklosigkeit durch die affirmative Kultur aufheben zu wollen. Nachdem ihm diese Glücklosigkeit aber nicht als eine metaphysische erscheint, sondern aufgrund einer „vernunftlosen gesellschaftlichen Organisation“ entstanden ist,

⁹⁵ Marcuse 1996: 86

kann dieser Weg keine Lösung bringen.⁹⁷ Ein solcher Begriff von Kultur, welcher sich vom Leben abhebt, stützt weder die Identität des Individuums, noch die Identität der Gesellschaft. Anstatt einen Dualismus von Kultur und Leben zu konstatieren, muß die Kultur im Leben, inmitten der gesellschaftlichen und individuellen Gegebenheiten festgemacht werden. Nur so kann sie eine gesellschaftliche Funktion übernehmen und einen Orientierungsrahmen bei der Gestaltung des persönlichen Lebens bieten. Im Gegensatz zum Begriff der Gesellschaft, welcher vor allem für strukturelle Beschreibungen von empirischen Sachverhalten steht, impliziert der Kulturbegriff eine ontologisch komplexere Dimension. Er beinhaltet „normative Reflexionsverhältnisse“⁹⁸, welche das gesellschaftliche Selbstverständnis erst gestaltet und konstruiert, sofern man ihn im Leben ansetzt und nicht in einer imaginierten zweiten Wirklichkeit.

Der Kulturbegriff in seiner gesellschaftlichen Relevanz enthält auch das Element von Kommunikation. Kultur kann nicht nur als Medium zwischen Mensch und äußerer Wirklichkeit gedeutet werden, sondern auch als Medium zwischen den einzelnen Individuen. Kultur beinhaltet kognitive, wie auch normative und emotionale bzw. affektive Bestandteile. Sie regelt und normiert innerhalb der Gesellschaft kulturspezifische Verhaltensweisen und liefert aber auch auf der kognitiven und emotionalen Ebene Sinn- und Weltentwürfe in Form eines Systems der Information und Kommunikation.⁹⁹

2.2.3. Der Wertebegriff und die Kultur

Beim Begriff ‘Kultur’ geht es vordergründig immer um ideelle Prozesse. Der kulturell gefärbte Blick der Menschen verleihen Dingen, Handlungen oder Sachverhalten eine Bedeutsamkeit, sie werten. Kulturen vermitteln Normen und Wertigkeiten. Kultur ist ein Wertbegriff, was vor allem bei Max Weber deutlich wird:

⁹⁶ Marcuse 1996 : 106

⁹⁷ Vgl. Marcuse 1996: 106

⁹⁸ Sturma 1992: 46

⁹⁹ Vgl. Erpenbeck 1996: 102

„Der Begriff der Kultur ist ein Wertbegriff [...] ‘Kultur’ ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens.“¹⁰⁰

Wertesysteme entwickeln sich innerhalb von kulturellen Gemeinschaften, sind aber keine abgeschlossenen Gebäude, sondern offen und veränderbar, wie das bereits im vorherigen Kapitel ausgeführt wurde. Auf individueller, wie gesellschaftlich-kollektiver Ebene sind Wertigkeiten und Normierungen Beweggründe für Handlungen und Lebensprozesse. Zwischen (gesellschaftlichen) Normen und Werten läßt sich auf der Ebene der Verbindlichkeit unterscheiden. Normen haben einen stärkeren Verpflichtungscharakter. Hingegen steht hinter den Werten die Wünschbarkeit. Möchte man Normen und Werte in einem System vereinigen, so ist dies in einem Wertesystem möglich. Normen können als normierte Werte bestimmt werden und lassen sich somit in ein Wertesystem einbeziehen.¹⁰¹ Die Werte können hingegen in einem Normensystem nur marginale Bedeutung erlangen, sie können den Boden, auf dem die Normen aufbauen, liefern.

Werte lassen sich in verschiedene Gruppen unterteilen. Ein solches System von verschiedenen Wertegruppen wurde von Erpenbeck¹⁰² aufgestellt. Es handelt sich bei ihm um eine genetische Werttheorie. Den einzelnen Wertegruppen schreibt er eine bio-psycho-soziale evolutionäre Entwicklung zu, die Werte entstehen in einer historischen Abfolge. Folgende Gruppen von Werten wurden von Erpenbeck unterschieden:

- Hedonistische Werte, welche sich unmittelbar auf das Leben und Überleben eines Organismus beziehen.
- Utilitaristische Werte, welche sich auf Nützlichkeit bzw. Schädlichkeit von Lebensbedingungen beziehen.
- Ästhetische Werte, welche sich als weitgehend unabhängig von Fragen nach der Nützlichkeit und Lebensförderung zeigen.
- Ethnische Werte beziehen sich auf das Sozialverhalten. Dabei geht es um soziale Strukturierungen, sowie um gegenseitige Hilfe und Unterstützung.

¹⁰⁰ Zit. nach Erpenbeck 1996: 100

¹⁰¹ Erpenbeck 1996: 104

¹⁰² Vgl. Erpenbeck 1996: 107f

- Politische Werte beziehen sich ebenso auf das Sozialverhalten. Es geht für Erpenbeck dabei aber stärker um eine Hierarchisierung. Steht bei den ethnischen Werten die individuelle Ebene im Vordergrund, ist es hier die Gemeinschaft.

Es geht mir hier nicht darum, einer genetischen Wertetheorie zuzustimmen oder sie abzulehnen. Sondern ich möchte zwei wesentliche Punkte hervorheben, welche in dieser Theorie deutlich werden. Zum einen wird deutlich, daß sich Werte in einem historischen Prozeß entwickeln und verändern. Neue Dimensionen von Wert-Feldern können in einem unabgeschlossenen Prozeß entstehen. Kulturelle Werte sind nicht fixiert, sondern beweglich und dynamisch und sie stehen in wechselseitiger Einwirkung. Ändern sich politische Werte, so kann dies zum Beispiel auf die ästhetischen Werte wirken usw. Zum zweiten wird durch die Differenzierung in verschiedene Wert-Felder deutlich, daß eine Universalisierung von Ideen und Werten keine Zerstörung von fremden Kulturen bedeuten muß, da sie nicht direkt auf alle Werte-Felder stoßen. Bei der Frage um die Universalisierung der Menschenrechte geht es dabei vor allem um die politischen und ethischen Werte. Und in diesen Gruppen auch hauptsächlich nur um jene Werte, die sich auf die menschliche Würde, bzw. Entwürdigung beziehen, sowie auf die körperliche Integrität und Freiheit bzw. Unterdrückung und Folter. Berücksichtigung muß notwendigerweise immer die Wechselwirkung finden. Änderungen im politischen Wertebereich werden gewiß immer auf die ethischen Werte einwirken. Das heißt, es müssen die Wechselwirkungen weitgehendst aufgedeckt sein, um Unsicherheiten entgegenzuwirken. Die verschiedenen Werte-Felder und Lebensbereiche sind miteinander verwoben. Führt man Veränderungen in einem Bereich herbei, so muß die Möglichkeit gegeben werden, diese Veränderungen so zu gestalten und in eine Gemeinschaft einzuführen, daß sie mit den anderen Wertegruppen kompatibel sind.

2.3. Das Fremde, das Andere und das Eigene

Die Diskussion um die Universalisierung von Menschenrechten dreht sich vor allem um das Problem der Differenz. Kulturen differieren miteinander und widersprechen sich in einzelnen Komponenten. Eigene Werte, Vorstellungen und der eigene Lebensstil treffen auf Fremdes, auf fremde Werte. Die Begegnung der Kulturen bringt eine Begegnung mit dem Fremden mit sich, d.h. mit fremden Wertesystemen, mit fremden Denk- und

Handlungsmuster. Dadurch ‘stört’ der Fremde das eigene kulturelle Selbstverständnis, er fügt sich nicht in gewohnte Erwartungen, „er erschüttert den naiven Vertrauensvorschuß, den die eigenen kulturellen Traditionen genießen“¹⁰³. Die intrakulturell anerkannte Universalität wird in ihrer Gültigkeit geschwächt und in Frage gestellt. So wird das Fremde oftmals als das Schlechtere gewertet und abgelehnt. Auf diese Weise kann durch ein Geringschätzen des Anderen und Fremden die eigene kulturelle Identität stabilisiert bleiben. Durch die Verweigerung einer Auseinandersetzung mit dem Anderen läßt sich ebenso eine reflexive Beschäftigung mit den eigenen Traditionen und Verhaltensweisen vermeiden. Der Wunsch nach einfachen und klaren Lebensformeln, läßt den Menschen in seinen gewohnten Orientierungen, im Vertrauten agieren und er hält an unhinterfragten Identitäten, an internalisierten Dispositionen fest. Mit dieser Vorgehensweise wird der potentielle Welt- und Bewußtseinshorizont eingeengt zugunsten einer sicheren und klaren Strukturierung und einem starken Wir-Gefühl innerhalb einer Gemeinschaft.

„Ich kann vielleicht bewußt versuchen, die Reise zu unterbrechen, und Schutz in trostspendenden Kategorien suchen, etwas weiß, britisch und männlich, und dadurch jede weitere Unterhaltung abbrechen. Doch die Bewegung, die uns alle erfaßt hat, die Sprachen und Vorgeschichten, in die wir geworfen sind und in denen wir in Erscheinung treten, liegen außerhalb dieser individuellen Willensentscheidungen. Das Bewußtsein der komplexen, konstruierten Natur unserer Identität bietet uns einen Schlüssel, der weitere Möglichkeiten eröffnet.“¹⁰⁴

Die Begegnung mit dem Fremden, die unsere vernetzte Welt und die ‘multikulturellen’ Gesellschaften mit sich bringen, deuten aber auf eine Beweglichkeit unseres Identitätsbewußtseins hin. Ein kulturelles Gebilde kann nur durch Erneuerungen und die Reaktion darauf lebendig erhalten bleiben. Stagnierung und Erstarrung der Kultur hemmt die Lebensbewegung und Entwicklung. Die Erneuerungen können entweder aus einer kulturellen Gesellschaft selbst herauswachsen oder durch Fremdes von außen hereingetragen werden. Der Begriff der Identität oder Stabilität sollte immer mit dem Begriff der Beweglichkeit verknüpft werden¹⁰⁵, um eine positive Konnotation zu erhalten. Eine stabile kulturelle Identität kann nicht nur kulturelle Sicherheit bedeuten, sondern kann auch zu Erstarrung führen, wodurch sie beengend wird¹⁰⁶.

¹⁰³ Sölter 1997: 30

¹⁰⁴ Chambers 1996: 31

¹⁰⁵ Vgl. Schwedt 1991: 110

¹⁰⁶ Vgl. Sölter 1997: 27

Eine kulturelle Erstarrung, die Weigerung der Auseinandersetzung mit Neuem, Anderen und Fremdem führt aber nicht nur zu einem verengten Horizont, sondern es ist ferner möglich, daß dadurch ebenso ein Element des Selbst verleugnet wird. Aus der psychoanalytischen Richtung entwickelte sich das Bewußtsein einer Teilung des Ich. Die menschliche Identität ist keine simple Einheit und kann nicht als Ganzes aus sich heraus erkannt werden. Das Ich wird immer gleichzeitig auch als ein Anderer aufgefaßt.

„Das Fremde ist nicht länger etwas mir jenseitiges, sondern geht mitten durch das Ich und rückt es von sich ab, die Differenz findet im Selbst statt.“¹⁰⁷

Die Andersheit ist schon im Eigenen vorhanden, als die Andersheit meiner Selbst. Die Identität des Ich ist durchzogen von unbekanntem Elementen. Der Prozeß der Individualisierung ist niemals abgeschlossen. So bewegt sich die Frage der Selbsterkenntnis auch um die Frage, wie fremd man sich selbst ist. In dieser Fremdheit des eigenen Ich findet sich eine Annäherung an das Fremde in der äußeren Welt. Dies benötigt natürlich eine Offenheit für die analytische Auseinandersetzung. In der Begegnung mit dem Fremden ist aber ebenso die Möglichkeit für konträre Erfahrungen zum Aspekt der Andersheit vorhanden. In einem eher synthetischen, als analytischen Prozeß lassen sich im Fremden allgemein menschliche Variablen erfahren und erkennen. Wenn man auf einen Fremden trifft, ist er in seinem 'Menschsein' bekannt. Der Fremde ist ein „Du, das ich schon immer nach dem Muster meines Ich figurieren muß.“¹⁰⁸ Es läßt sich hier mit Husserl vom 'Horizont der Bekanntheit'¹⁰⁹ sprechen. Ein Fremder ist uns niemals völlig fremd, sondern in allgemein menschlichen Variablen ähnlich und bekannt.

Die Begegnung mit dem Fremden betrifft Erfahrungsstrukturen und Erfahrungsordnungen. Man stößt an die Grenzen des gewohnten bzw. üblichen Denkens und Verhaltens. Dieses Zusammentreffen mit uns fremden Denk- und Verhaltensmustern, verdeutlicht die Relativität und Kulturabhängigkeit von Wertigkeiten. Angesichts der Verschiedenheit kann den Werten keine absolute Qualität zugeschrieben werden. Will man Fremdheit verstehen, ist es notwendig die vertrauten Erfahrungsordnungen zu verlassen und Unsicherheit

¹⁰⁷ Schütze 2000:69

¹⁰⁸ Leibfried 1996: 10

¹⁰⁹ Vgl. Leibfried 1996

zuzulassen. Hier ist hervorzuheben, daß man das Fremde und das Andere differenziert betrachten muß. Trifft man auf etwas Fremdartiges, das dem Eigenen nicht entspricht ist es etwas Fremdes. Dieses Fremde kann durch Interaktion, durch Diskurs und Verstehenwollen zum Anderen werden.¹¹⁰ Das Andere findet sich auch in jedem Individuum selbst und in jeder kulturellen Gemeinschaft. Damit gehört das Fremde, das zum Anderen gemacht wurde zur Eigenerfahrung und zur Erfahrung der eigenen Gruppe und läßt sich nicht einfach als störendes und schlechtes Element dequalifizieren.

Durch den Blick auf das Fremde bzw. Andere entsteht eine Wechselwirkung des Selbstverständnisses. Zum einen ist die Erkenntnis des Eigenen wesentlich für die Erkenntnis des Anderen, zum zweiten wird durch die Begegnung mit dem Fremden der Blick auf das Eigene verschärft. Um das Fremde zu erkennen, benötigt man Eigenreflexion. Man braucht den Rückbezug und die Kenntnis des eigenen Wertesystems, der eigenen kulturellen Leistungen um das 'Andersartige' verstehen zu können und auch gelten zu lassen. Der Blick auf das Fremde läßt uns ebenso unsere eigene Kultur kritischer betrachten und hinterfragen. In der Konfrontation mit dem Anderen wird auch das Eigene bewußter und kann eine Bestätigung oder Korrektur erhalten. Das Andere bietet Alternativen zum eigenen Ist-Zustand. In der europäischen Aufklärung, die Bestandteil unsere Kultur ist, war es Programm, Fremdes als Impuls und als Wahlmöglichkeit dem Eigenen entgegenzuhalten.¹¹¹ Die Tradition der Aufklärung könnte den Menschen der westlichen Kultur befähigen, die Unsicherheit, welche das Fremde möglicherweise hervorruft, nicht zu scheuen und das Eigene und die Richtigkeit des Eigenen am Fremden zu reflektieren. Wenn das Eigene bekannt ist und positiv bewertet ist, muß das Andere nicht gefürchtet und abgelehnt werden. Vilém Flusser macht dies am Beispiel der Sprache deutlich.

„Wer seine eigene Muttersprache liebt, muß notwendigerweise alle anderen Sprachen ebenso lieben (kann also kein Nationalist sein), weil erst im Vergleich zu anderen Sprachen die Schönheit aller Sprachen völlig leuchtet.“¹¹²

¹¹⁰ Vgl. Thun 1991: 122

¹¹¹ Vgl. Witte 1993: 454

¹¹² Flusser 2000: 13f

Wenn die kulturellen Verhaltensweisen und Lebensformen nicht nur unbewußt übernommene Traditionen sind, sondern reflektierte, gewählte und gewollte Werte, dann kann man fremden Werten ebenso offen und reflektierend begegnen.

Es soll nicht geleugnet werden, daß der Fremde im neuen Land ebenso wie der Einheimische durch den Kontakt zum Fremden mit den Unsicherheiten der neuen Kultur konfrontiert ist, herausgerissen aus seinen gewohnten Orientierungen. Oftmals befindet er sich auch in einer negativen Position. Er steht in manchen Fällen einer Ablehnung der Einheimischen gegenüber, dazu kommt die Unsicherheit der Verhaltensnormen im neuen Land, welche sich nicht einfach mit den eigenen kulturellen Mustern verknüpfen lassen. Auch die Unfreiwilligkeit des Verlassens der Heimat und das Zurückschauen tragen zu seiner schwierigen Position bei. Trotzdem stimme ich Simmel zu, wenn er behauptet, daß der Fremde den Einheimischen gegenüber der Freiere, der Beweglichere sein kann, bezüglich des Umgangs mit den verschiedenen Kulturen.¹¹³ Er steht in Distanz zu den eigenen, sowie zu den neuen kulturellen Orientierungsschemata und Erfahrungsstrukturen. Er ist nicht fixiert und eingebunden in kulturelle Normen einer Gesellschaft. Ebenso wie Simmel, betont auch Flusser die Freiheit des Fremden.

„Die Fesseln, die mich dort [Anm.: in der Heimat] an meine Mitmenschen gebunden haben, sind mir zum großen Teil angelegt worden. In meiner jetzt errungenen Freiheit bin ich es selbst, der seine Bindungen zu seinen Mitmenschen spinnt, und zwar in Zusammenarbeit mit ihnen. Die Verantwortung, die ich für meine Mitmenschen trage, ist mir nicht auferlegt worden, sondern ich habe sie selbst übernommen. Ich bin nicht, wie der Zurückgebliebene, in geheimnisvoller Verkettung mit meinen Mitmenschen, sondern in frei gewählter Verbindung. Und diese Verbindung ist nicht etwa weniger emotional und sentimental geladen als die Verkettung, sondern ebenso stark, nur eben freier.“¹¹⁴

Die Metaphorik, welche Flusser hier verwendet – Fesseln versus Freiheit und Verkettung versus Verbindung – macht die Art des Umgangs mit der Welt und den Mitmenschen deutlich, welche zu einem verantwortlichen und freien Handeln führt. Es kommt nicht so sehr darauf an, ein Fremder zu sein, um sich von den Ketten befreien zu können, sondern auf den Grad der Bewußtmachung von ‘geheimen’ kulturellen Codes. Dies kommt - in der

¹¹³ Vgl. Simmel 1992

¹¹⁴ Flusser 2000: 20

Wortwahl von Flusser - einer Emigration aus der eigenen Heimat in die eigene Heimat gleich. Der Fremde kann zu einer offenen, neuen Identität beitragen.

Aufgrund der Offenheit für fremde Kulturen und der Reflexion der eigenen und der fremden Kultur entsteht eine neue kulturelle Identität, eine interkulturelle Identität. Barloewen nennt sie eine 'dritte Kultur'. Sie eröffnet neue Perspektiven und Erfahrungen und transzendiert die ursprüngliche, sowie die fremde Kultur. Eine interkulturelle Identität ist getragen von einem gestärkten Bewußtsein für die Relativität von Werten, impliziert jedoch ebenso einen universellen Aspekt von Menschsein, von menschlicher Kultur.¹¹⁵ Diese hybride Form von Kultur sollte nicht nur anerkannt werden, sondern – wie das auch Barloewen betont – als eine Stärke geschätzt werden, und nicht als schwächend verstanden werden. Es schwächt nicht die menschliche Identität, sondern bereichert sie und bringt sie auf einen gesicherten Boden, da sie keine übernommene Kultur ist, sondern aus der Reflexion und Kenntnis verschiedener Kulturen und Lebens-Möglichkeiten entstanden ist.

Die Menschenrechte sehe ich in einer konfliktbehafteten Position gegenüber den differenten Kulturen. Der Begriff impliziert eine universelle Bedeutung. Menschenrechte haben Geltung für alle Menschen, allein aufgrund ihres Mensch-Seins. Es kann jedoch nicht als Ausgangspunkt für die Universalität eine festgeschriebene 'Natur' des Menschen angenommen werden. Die Identität des Menschen formt sich nicht aus allgemeinen 'natürlichen' Elementen, sondern der Mensch entwickelt seine unterschiedlichen kulturellen Identitäten in unterschiedlichen kulturellen Gemeinschaften. Die kulturelle Identität ist wesentlich für das Selbstverständnis eines Menschen. Seine Werte und Vorstellungen vom Leben sind durch die kulturelle Gemeinschaft, in der er Mitglied ist, geprägt. Das Mensch-Sein, auf das sich die universelle Bedeutung der Menschenrechte gründet, muß die differenten kulturellen Identitäten mitbedenken.

Abschließend zu diesem Kapitel sollen einige Punkte zusammengefaßt werden, die in der weiteren Auseinandersetzung wichtig sind und auf die ich zum Teil noch näher eingehen werde.

¹¹⁵ Vgl. Barloewen 1993: 308f

- Die kulturelle Identität ist ein wesentlicher Faktor für das Selbstverständnis und die Selbstachtung eines Individuums. Was ein Mensch ist, wie er sich ein wertvolles und sinnvolles Leben vorstellt, ist zum Teil kulturell geprägt. Die Kultur darf somit in einem Universalisierungsprozeß nicht übergangen werden.
- Die kulturelle Identität ist aber beweglich, sie entwickelt sich in einer Kultur welche als relativ, historisch und offen bestimmt wurde. Ein Wertewandel kann potentiell immer mitgedacht werden.
- Kulturen können keine natürlichen, absoluten Werte vermitteln. Es sind konstruierte, relative, offene Einheiten.
- Wertesysteme sind sehr komplexe Gebäude und die einzelnen Werte sind miteinander verwoben. Somit kann zum einen nicht einfach ein Wert ausgetauscht werden, ohne das gesamte System zu berücksichtigen. Zum anderen löst ein Wertewandel auch nicht eine Zerstörung der Kultur aus.
- Werte müssen in das System einer Kultur eingebaut werden, um eine Bedeutung in einer Kultur zu erlangen.
- Das Fremde und Andere kann zwar eine traditionelle kulturelle Sicherheit erschüttern, trägt aber in einer reflektierten Form zu einer komplexeren Identität bei, zu einem erweiterten Horizont betreffend der Welt und dem Mensch-Sein.
- Der Fremde ist nie völlig fremd, da wir ihn als Menschen, wie uns selbst erkennen müssen.
- Ebenso ist eine Kultur niemals völlig fremd, da nicht von abgeschlossenen, reinen Kulturen ausgegangen werden kann. Fremd können nur einzelne Elemente einer Kultur sein.
- Weiters ist zu bedenken, daß die Durchsetzung jeder neuen oder emanzipatorischen Idee in einer Kultur, ein Loslösen von traditionellen Normen fordert. Die Menschenrechte und ihre Werte stammen auch in der westlichen Welt nicht aus einer alten Tradition, sondern wurden erkämpft als Alternative zu kulturellen und religiösen Traditionen.

3. TEIL

MENSCHENRECHTE IM SPIEGEL DER KULTUREN

„Viele Körper schwimmen in mir
Keinen von ihnen möchte ich töten.
Ich bin ein Teil des Wassers,
das nicht eins ist.“
[Tawada]

Wie aus dem ersten Teil dieser Arbeit hervorgeht, wird den Menschenrechten einerseits eine universelle Bedeutung zugesprochen. Sie erheben den Anspruch, für die gesamte Menschheit Geltung zu haben. Andererseits lässt sich ihre Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte auf einen einzelnen kulturellen Raum, auf die westliche Kultur festlegen. Somit besteht ein Spannungsverhältnis zwischen der begrifflich festgesetzten Universalität und der historischen Partikularität der Menschenrechte. Die Wertigkeiten der europäischen Kultur, welche die Basis für die Menschenrechte bilden, können mit den unterschiedlichen kulturellen Traditionen und Wertesystemen anderer Nationen und Völker kollidieren. Lässt sich der Anspruch auf Universalität begründen und gegebenenfalls auch umsetzen?

Die Beschäftigung mit dem Begriff der Kultur im zweiten Teil macht die Bedeutung der kulturellen Werte und Traditionen für das Individuum und die Gesellschaft deutlich. Das kulturelle Element ist wesentlich für die Identitätsbildung, für die Selbstbestimmung des Einzelnen und der Gemeinschaft, in welcher er sich bewegt. Was bedeutet die Universalisierung der Menschenrechte und der in ihnen implizierten Werte für das Wertesystem, für die Vorstellungen eines 'guten und sinnvollen Lebens' für andere Kulturen?

Aus dem Spannungsfeld von kultureller Relativität und dem universellen Anspruch der Menschenrechte resultieren mannigfaltige Probleme. Die Thematik der kulturellen Identität und der kulturellen Differenzen sind sowohl auf globaler, wie auch auf nationaler Ebene in die Diskussion um die Universalisierung der Menschenrechte eingeflochten. Um den universellen Charakter erfüllen zu können, müssen die Menschenrechte in allen Kulturen Zustimmung finden und Gültigkeit erlangen. Ist es möglich einen Konsens zwischen den unterschiedlichen Kulturen bezüglich der Werte der Menschenrechte herzustellen?

3.1. Universalität und kulturelle Differenz

3.1.1. Universalität und Partikularität

Der Anspruch auf Universalität ist charakteristisch für viele Abschnitte der europäischen Geschichte. Mit Mitte des 16. Jahrhunderts begann die Zeit der europäischen Kolonialisierung und Missionarisierung der 'Welt'. Diese politischen und militärischen Interventionen fanden Rückhalt in der europäischen Philosophie- und Geistesgeschichte, welche immer wieder die Tendenz der Vormachtstellung Europas hervorhoben.

„Es war Hegel, der behauptete, daß dem christlich-germanischen Europa der eigentliche Schlüssel zur Wahrheit gegeben sei, und er machte Asien zum Anfang und Europa zum Ende der Geschichte.“¹¹⁶

Die Kultur Europas wurde als einzige und universelle angesehen. Alles Anderssein wurde nur als „Stufe auf dem Wege zum Absoluten“¹¹⁷, das heißt, auf dem Wege zur europäischen Kultur verstanden. Aus dieser Perspektive betrachtend, erlangen die Anderen, die anderen Kulturen nur insofern Geltung, so fern sie sich zu 'Europäern' entwickeln. Dies ist eine Extremposition des Selbstverständnisses der europäischen Kultur. Eine zweite extreme Position ist, die europäische Kultur als partikulär, abgeschlossen, in sich kohärent und homogen anzusehen. Aus dieser Sichtweise der Kulturrelativisten wird die Differenz zwischen den Kulturen unüberwindlich groß, jegliche Wechselwirkung und Einflußnahme geleugnet, und Ähnlichkeiten übersehen.

Diesen zwei Positionen korrespondieren zwei Vorstellungen von den Menschenrechten. Die einen sehen die Menschenrechte als Produkt einer partikulären Kultur, welche somit auch nur für diese Kultur verständlich und in ihren Werten lebbar ist, was dem Anspruch auf globale Gültigkeit entgegenläuft. Für die anderen spiegeln die 'europäischen' Menschenrechte die weltweiten Wertigkeiten einer idealen Weltgemeinschaft wieder, die

Zit. nach Schöll 1999: 108

¹¹⁶ Mall 1992: 144

¹¹⁷ Mall 1992: 148

ein Zusammenleben von Weltbürgern regeln kann.¹¹⁸ Diese zwei Extrempositionen sind beide abzulehnen. Sie enthalten folgende problematische Voraussetzungen und Haltungen:

- Menschenrechte als Produkt einer partikulären Kultur:
 - Die westliche Kultur wird als abgeschlossen und homogen betrachtet.
 - Kulturen werden als inkommensurabel verstanden.
 - Dialogfähigkeit und Auffindung von Konsens wird geleugnet.

Wie im zweiten Teil bereits verdeutlicht, kann man nicht von abgeschlossenen und einheitlichen Kulturen sprechen. Europa selbst läßt zumindest drei differente Strömungen feststellen, welche für die Entwicklung der europäischen Kultur wesentlich waren: das wissenschaftliche Athen, Jerusalem mit der Offenbarungsreligion und dem praktisch-pragmatischen Rom, für das Recht und Institution im Vordergrund standen.¹¹⁹ Europa selbst kann keine einheitliche, homogene Kultur vorlegen. Neben diesen innereuropäischen Einflüssen finden sich auch ägyptische, persische, arabische, türkische und andere Elemente, welche die europäische Geschichte konstituierten.¹²⁰ Es lassen sich auch jeweils nur einzelne inkommensurable Elemente einer Kultur feststellen, es ist niemals eine fremde Kultur als Ganzes völlig unvergleichbar und unverständlich. Und auch solche Elemente lassen sich aufgrund eines dynamischen Kulturbegriffs abschwächen.

- Die westlichen Menschenrechte (und die westliche Kultur) als Ideal:
 - Die außer-europäischen Kulturen werden als nicht gleichwertig der europäischen Kultur betrachtet.
 - Die europäische Kultur wird als Maßstab für die Entwicklung der anderen Kulturen angesehen.
 - Es herrscht ein hierarchisches Verhältnis in Bezug zur Entwicklung der Kulturen.

Diese Betrachtungsweise führt zu Kolonialismus, Imperialismus und zur Zerstörung von anderen Kulturen, worauf ich weiter unten noch näher eingehen werde. Sie verleugnet nebenbei auch die problematischen und schwachen Elemente der europäischen Kultur.

¹¹⁸ Vgl. Schweidler 1998: 15

¹¹⁹ Vgl. Mall 1992: 145

¹²⁰ Vgl. Mall 1992: 149

Weiters wird übersehen, daß jede Kultur vom Menschen kommt und daher auch Erkenntnisse über den Menschen bringen kann.

Universalität und Partikularität scheinen sich im Menschenrechtsgedanken zu verbinden. Die Universalität ergibt sich schon auf der begrifflichen Ebene. Menschenrechte sind grundsätzlich universell, sie richten sich gegen Unrechtserfahrungen der Menschheit. Aber bereits durch die Positivierung der moralischen Menschenrechte, durch die Einbindung in ein Rechtssystem verlieren sie ihre universelle Bedeutung. Ein positiviertes Recht hat stets nur Gültigkeit für die Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft. Demgemäß finden sich auch die unterschiedlichsten regionalen Sonderpakete mit unterschiedlichen Schwerpunkten, wie zum Beispiel die Europäische Menschenrechtskonvention von 1950, welche die Menschenrechte und *Grundfreiheiten des Individuums* schützen soll, oder die Afrikanische Charta der Menschenrechte aus dem Jahre 1981, bei der die *Rechte der Völker* im Vordergrund stehen.¹²¹ Jedoch nicht nur fehlende internationale Vereinbarungen, bzw. globale Institutionen stellen die Universalität der Menschenrechte in Frage, sondern ebenso soziale und kulturelle, bzw. religiöse Dissense. So betont die >Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung< von 1981, daß das Recht auf Leben, Freiheit, Gleichheit, sowie die Religionsfreiheit usw. der Scharia unterstellt sind. Die Scharia, das traditionelle islamische Recht gründet sich vor allem auf den Koran, der zum Beispiel mit Todesstrafe für einen Religionsaustritt droht, sowie auch eine ungleiche Stellung der Geschlechter propagiert.¹²² Somit werden die Menschenrechte mit religiösen, traditionellen Vorstellungen konfrontiert.

Bei der Universalisierung der Menschenrechte müssen der Absolutheitsanspruch der Kulturen und auch jede Form von Zentrismen – auch der Eurozentrismus – aufgegeben werden. Demgegenüber kann der Menschenrechtsidee selbst ihre universelle Bedeutung zugesprochen bleiben, als eine Kulturleistung, von der die gesamte Menschheit profitieren kann. Universalität bedeutet in einer einfachsten Interpretation ‘allgemeine Gültigkeit’. Diese allgemeine Gültigkeit bezieht sich aber nicht auf spezifische kulturelle Werte, berührt nicht direkt das Problem der Differenz, sondern begründet ein Moralsystem und Rechtssystem gegen Unrechtserfahrungen.

¹²¹ Vgl. Gerhard 1995: 49f

3.1.2. Universalität und kulturelle Andersheit

Neben der Debatte um die Menschenrechte als universelle Rechte für alle, stellt sich ferner die Frage des Rechts auf das Anderssein, des Rechts auf die eigene Identität als Menschenrecht. Diese Forderung wird nicht nur bezogen auf ein einzelnes Individuum gestellt, sondern auch in Bezug auf die Identität differenter kultureller Gemeinschaften.

„Das Recht auf Anderssein bedeutete also, die eigene kulturelle Identität leben zu können.“¹²³

Die Einforderung dieses Rechts tritt vordergründig in vier Variationen auf.¹²⁴

- Eine *ungewisse* Identität soll Klärung finden.
Diese Form tritt vor allem in jenen Ländern auf, die nach langer Zeit der Kolonialherrschaft ihre Unabhängigkeit erlangt haben. Sie versuchen, sich von den angenommenen kulturellen Eigenheiten der Fremdherrschaft zu lösen, sich von den Akkulturationen zu befreien und greifen zurück auf vorkoloniale kulturelle Besonderheiten und Traditionen.
- Eine *bedrohte* Identität wird verteidigt.
Das Bedürfnis die eigene Identität zu verteidigen und zu erhalten, findet sich vor allem bei ethnischen Minderheiten, deren Raum für den eigenen kulturellen Ausdruck geringer zu werden droht. Diese Variante zeigt sich aber ebenso bei MigrantInnen, welche aufgrund der fremden kulturellen Traditionen in eine Identitätskrise geraten können.
- Eine *unterdrückte* Identität soll befreit werden.
Dies gilt für all jene Gruppen von Minderheiten in einem Staat, die verfolgt und unterdrückt werden.
- Eine *verlorene* Identität soll wiedergewonnen werden.
Diese Form bezieht sich auf das Bedürfnis nach einer regionalen bzw. ethnischen Identität. Nicklas stellt das Schwinden von einer nationalen Identität – vor allem der jungen Menschen – in der westlichen Welt fest. Die Bindung an die Nation wird schwächer, und eine europäische Identität konnte sich noch nicht stark und

¹²² Vgl. Gerhard 1995: 51

¹²³ Nicklas 1998: 215

¹²⁴ Vgl. Nicklas 1998: S. 216

klar genug herausbilden. So greift man zurück auf verlorene regionale bzw. ethnische Identitäten.

Diese Formen, oder Motivationen für die Forderung nach einer eigenen, nach einer anderen kulturellen Identität müssen in einem Prozeß der Universalisierung Berücksichtigung finden, eine Stimme in den Diskursen erhalten und auf einer vernünftigen Ebene ihre Berechtigung erhalten.

„Auf der einen Seite gilt es, dem Gegenüber gerecht zu werden, d.h. den Partner im Gespräch in seiner Eigenständigkeit anzuerkennen. Auf der anderen Seite wäre es jedoch problematisch, die Eigenständigkeit des Gegenübers kulturalistisch zu einer unüberbrückbaren „Andersheit“ zu stilisieren, die wenig Freiraum für geistige Entwicklung und kommunikativen Austausch ließe.“¹²⁵

Die Andersheit ist kein Ideal, daß angestrebt werden müßte, und verstärkt werden müßte, die Andersheit ist Realität. Die Frage ist, wie trotz dieser Pluralität ein gutes Zusammenleben möglich sein kann. Die Andersheit schließt aber nicht prinzipiell Universalität aus. Schon alleine das Recht auf Andersheit ist ein universeller Wert. Es bedeutet aber ebenso eine normative Verpflichtung, da es die Akzeptanz der Andersheit der Anderen einschließt.¹²⁶

3.2. Universalitätskritik

3.2.1. Abstraktion

Der Anspruch der Universalität der Menschenrechte begründet sich aus einem Allgemeinen des Menschseins. Der Mensch hat gewisse Rechte aufgrund seines Menschseins. Auf dieser Ebene wird von jedem konkreten kulturellen So-Sein eines Menschen oder einer kulturellen Gemeinschaft abstrahiert. Auf das individuelle Dasein der Menschen, auf die jeweiligen konkreten Lebensbedingungen wird keine Rücksicht genommen. Das Problem der Abstraktion ergibt sich daraus, daß uns der Mensch nie ohne kultureller Prägung begegnet. Das gesellschaftliche Umfeld, die Traditionen, die Geschichte bilden das Wesen eines jeden Menschen mit. Kritiker sehen in dieser

¹²⁵ Bielefeldt 1998: 227

Abstraktion das unausweichliche Mißglücken von Menschenrechtskonzeptionen mit universellem Anspruch, da es an der realen kulturellen Existenz des Menschen vorbeigeht.¹²⁷ Das eine ideologische Grundvoraussetzung der Menschenrechte als Abstraktum anzusehen ist, scheint mir aber dennoch kein Argument gegen die Formulierung von Menschenrechten, bzw. deren Universalität zu sein. Die Bemühungen allgemeingültige Normen zu finden und aufzustellen, zu einem Katalog von Menschenrechten zu kommen, müssen nicht auf dieser Ebene stehen bleiben. Die Konkretisierung von einzelnen Menschenrechten kann nicht eine phantasievolle Ausschmückung dieser abstrakten Grundthese sein, sondern muß notwendigerweise auf die tatsächliche menschliche Gesellschaft eingehen, in ihren differenten kulturellen Ausprägungen. Eine Möglichkeit, um die abstrakte Ebene zu verlassen, ist das Einbeziehen von empirischem Wissen, was unter anderen Henry Shue¹²⁸ in seiner Theorie hervorhebt. Er bewegt sich in diesem Zusammenhang auf der juridischen Ebene und betont, daß man für die Gestaltung einer Rechtstheorie wissen muß, wie die sozialen Normen geschaffen werden, wie sie sich entwickeln, wie sie auf die Menschen und auch auf die Politik einwirken. Man muß sich mit den Lebensbedingungen im jeweiligen kulturellen Kontext auseinandersetzen.

„Denn eine Rechtstheorie ist immer auch eine Theorie darüber, welche sozialen Normen verschiedene Gruppen haben sollten, und dies hängt zum Teil davon ab, auf welche Weise Normen tatsächlich psychologisch und politisch wirksam sind – innerhalb der Kulturen und zwischen den Kulturen.“¹²⁹

Diese Daten verhindern nicht nur die kritisierte Abstraktion der Rechtstheorie, sondern tragen vor allem auch zu einem besseren Verstehen zwischen den Kulturen bei. Zusammenhänge zwischen Wertigkeiten und Machtverhältnissen, zwischen kulturell geprägten Handlungsmustern und Hierarchiestrukturen können sichtbar gemacht werden.

¹²⁶ Vgl. Apel 1995: 10

¹²⁷ Vgl. Shue 1999: 344 -347

¹²⁸ Vgl. Shue 1999

3.2.2. Koloniales und hegemoniales Verhalten

Die Hauptkritik an der Universalität, bzw. an der Expansion der westlichen Menschenrechte in andere Kulturen ist die Gefahr oder die Erwartung eines europäischen Imperialismus. Das Problem eines möglichen europäischen Imperialismus ergibt sich im Zuge der gesamten Globalisierung und betrifft nicht nur die Menschenrechte, sondern auch die Wirtschaft, die Technik, die Arbeitswelt, die Freizeitgestaltung usw. Gerade die immer dichtere Vernetzung der Kulturen in allen Lebens- und Weltbereichen verlangt eine Auseinandersetzung mit den Rechten der Menschen auf globaler Ebene.

Der Vorwurf eines kolonialen und hegemonialen Verhaltens läßt sich mit historischen Tatbeständen und Erfahrungen begründen und rechtfertigen. Der europäische Kolonialismus seit dem 16. Jahrhundert hat hier Vorarbeit geleistet. Die Intellektuellen dieser Zeit haben den wahren und vorherrschenden Charakter der Europäer hervorgehoben. So schrieb zum Beispi Juan Ginés de Sepúlveda 1544/45 in einer seiner Schriften:

„Die Spanier sind [...] in Tugend und Sitten, Theologie, Philosophie, Astrologie, Charakterstärke, Menschlichkeit, Gerechtigkeitssinn und Religion usw. die Griechen der Renaissance, die kultiviertesten Träger der abendländischen Zivilisation, also die Übermenschen des 16. Jahrhunderts.“¹³⁰

Die ehemals kolonialisierten Völker zeigen Skepsis gegenüber Ideen aus der westlichen Kultur. Sie haben das Bedürfnis sich abzugrenzen und ihre verlorene und unsichere kulturelle Identität aufzufinden. Dem Westen wird vorgeworfen, daß der Anspruch auf Universalität der Menschenrechtskonzepte einem Kulturimperialismus gleichkomme, da mit den Menschenrechten auch westliche Werte verbunden sind, wie das westliche individualistische und utilitaristische Menschenbild, die westliche Rechtstradition und der westliche Lebensstil.¹³¹ Neben der Erfahrung als Kolonialisierte marginalisiert zu werden und nicht in den Rechtsprozeß mit einbezogen zu werden, nährt sich die Skepsis auch aus der Tatsache, daß die Außenbeziehungen des Westens zu den anderen Kulturen oftmals nicht nach dem Maßstab der Menschenrechte vollzogen wird. Im Gegenteil stehen oftmals

¹²⁹ Shue 1999: 365

¹³⁰ Zit. nach Delgado 1994: S. 45

¹³¹ Vgl. Gerhard 1995: S 52

wirtschaftliche und strategische Interessen im Vordergrund.¹³² Diesen Selbstzweck darf es gerade in der Frage nach den Menschenrechten nicht geben. Die Werte der Menschenrechte dürfen nicht für partikuläre Zwecke des Westens instrumentalisiert werden.

Eng verbunden mit der Problematik eines möglichen europäischen Imperialismus ist die Frage nach der Zerstörung von außereuropäischen Kulturen. Menschenrechte als moralische Rechte sind immer Ausdruck von Wertigkeiten einer kulturellen Gemeinschaft. Die globale Gültigkeit der Menschenrechte würde eine Vereinheitlichung von gewissen Werten der differenten kulturellen Gemeinschaften bedeuten, es würde zu einem Kanon von universell gültigen Grundwerten kommen. Es kann aber nicht darum gehen, westliche Werte auf andere Wertesysteme zu stützen, sie so zu sagen zu missionarisieren. Bei den Menschenrechten geht es vordergründig um die Beseitigung von Unrechtserfahrungen und nicht um die Globalisierung spezifischer, westlicher Werte.¹³³ Das angestrebte Ziel der globalen Anerkennung der Menschenrechte ist nicht eine globale Anerkennung von westlichen Werten, sondern es soll sich ein universelles Moral- und Rechtssystem zur Verminderung und Beseitigung von Unrecht und Unterdrückung aus der Begegnung und dem Dialog zwischen den Kulturen entwickeln.

In diesem Zusammenhang soll auch hervorgehoben werden, daß die kulturellen Werte differenziert betrachtet werden müssen, wie bereits weiter vorne näher erläutert wurde. Nicht alle Werte einer kulturellen Gemeinschaft stehen in Beziehung zu einem Katalog von Menschenrechten. Es geht vordergründig um jene kulturellen Traditionen und Wertigkeiten, welche die Würde des Menschen mißachten, sowie die körperliche Integrität jedes Individuums. Wenn sich eine Kultur nur in der Form oder im Grad der Unterdrückung und Entwürdigung seiner Mitglieder von anderen Kulturen unterscheidet, stellt sich die Frage, ob diese Kultur als wertvolle Variante eines guten Lebens, einer Pluralität von Kulturen erhaltenswert ist. Die Menschenrechte richten sich gegen Unrecht. Es läßt sich nun nicht davon ausgehen, daß sich in der Frage eines Unrechtsbewußtseins völlig differente Auffassungen durch kulturelle Traditionen finden und entwickeln¹³⁴, was eine universelle Norm in Bereich der Menschenrechte erschweren würde. Kämpfe um die

¹³² Vgl. Roetz 1998: 190

¹³³ Vgl. Bielefeldt 1998

¹³⁴ Vgl. Schweidler 1998: 29

Freiheit und Gerechtigkeit lassen sich historisch in den unterschiedlichsten Kulturen nachweisen.

Berücksichtigung sollte ferner die Tatsache finden, daß es in anderen Kulturen ebenso eine Tradition der Diskussion um Menschenrechte oder Menschenwürde gibt. So weist Mall auf das Vorhandensein von schriftlichen Dokumenten aus dem asiatischen Bereich hin.

„Auch die Idee der Menschenrechte ist nicht nur einer einzigen Kultur eigen. Heute weiß man, daß die zahlreichen Inschriften des buddhistischen Königs Ashoka (ca. 3. Jh. v. Chr.) der Idee und dem Buchstaben nach Menschenrechte enthalten.“¹³⁵

Ebenso beanspruchen muslimische Autoren das Anrecht auf die Idee der Menschenrechte und datierten ihren ersten Katalog auf ca. 600 n. Chr.¹³⁶ Wenn man diese Daten berücksichtigt, ist das westliche Europa gemeinsam mit den USA nicht der einzige geographische oder kulturelle Raum, indem über Menschenrechte und Menschenwürde nachgedacht und diskutiert wurde. Somit läßt sich auch historisch in der Frage der Menschenrechte eine Verbindung zu andern Kulturen finden.

Als letzten Punkt möchte ich anführen, daß die Idee der Menschenrechte selbst gegen ein imperialistisches Vorgehen spricht. Koloniales und hegemoniales Agieren stehen im Widerspruch zu den Menschenrechten.

„Auch der Respekt vor fremder kultureller Identität ist zuletzt Ausdruck unserer Überzeugungen von Menschenrecht und Menschenwürde.“¹³⁷

Die Nicht-Anerkennung und Ent-Würdigung von Anderen, von Mitgliedern fremder Kulturen widerspricht dem Paradigma der Menschenwürde. Wobei die Anerkennung und Bewahrung der Würde dem Individuum als Mensch zukommt und weniger dem Individuum als Mitglied einer Kultur. Ebenso müssen die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit den anderen in seiner freien Wahl seines Lebensstils anerkennen. Freiheit und autonome Selbstbestimmung können den anderen nicht mitbestimmen. Freiheit bedeutet auch Anerkennung des Anderen in der Andersheit seiner Identität.

„Jeder Mensch ist als Wesen dieser Freiheit anzuerkennen, will der Anerkennende selbst frei sein: denn nur in dieser allgemeinen Weise kann der Einzelne wirklich frei sein. Deshalb muß der Einzelne als freiheitliche Selbst-Bestimmung – also als

¹³⁵ Mall 1996: 14

¹³⁶ Vgl. Bielefeldt 1998: 229

¹³⁷ Schweidler 1998: 31

Einzelner, der seine Freiheit will! – die Anerkennung jedes Anderen und dessen Freiheit wollen.“¹³⁸

Die Anerkennung bezieht sich auch hier – wie bei der Würde – auf den Menschen als Individuum. Die Frage stellt sich anders bei der Anerkennung von Kulturen. Ist die politische Kultur einer Gemeinschaft gekennzeichnet durch Unterdrückung, Demütigung usw. – das heißt, sie verletzt die Würde des Einzelnen, macht eine freie Selbstbestimmung ihrer Mitglieder unmöglich – ist sie dann trotzdem in ihrer Gesamtheit anzuerkennen? Auf diese Frage soll weiter unten näher eingegangen werden.

Was ich noch zu bedenken geben möchte, ist die Frage, ob die westliche Kultur in allen ihren Einzelbereichen und Ausprägungen überhaupt in der Selbstreflexion in der Eigenbestimmung eine Idealkultur darstellt, die einen Anspruch auf eine hegemoniale Tendenz stellen dürfte. In technischen und wirtschaftlichen Bereichen des Lebens zeigt sich die westliche Kultur sicherlich als sehr fortschrittlich. Auch zum Teil in den politischen bzw. gesellschaftspolitischen Belangen, wenn man an die Menschenrechte selbst denkt. Obwohl man nicht davon ausgehen kann, daß bestimmte Werte, die in einer Gesellschaft anerkannt sind, auch in der politischen und sozialen Realität eingehalten werden. Auf internationalem Boden steht für den Westen oftmals nicht ein menschenrechtliches Handeln, sondern wirtschaftliche Belange im Vordergrund. Ebenso läßt sich auf nationaler Ebene, im Umgang mit den Minderheiten, Migranten oder Asylanten oftmals ein Handeln aus menschenrechtlichem Bewußtsein missen. Was sich zum Beispiel in der sozialen Diskriminierung von Minderheiten zeigt, in den unwürdigen Wohnlagern von Asylsuchenden oder in willkürlichen polizeilichen Maßnahmen gegenüber Fremden. In Selbstreflexionen der Europäer zeigt sich weiters oftmals eine Desorientierung in den kulturellen Belangen, eine Sinnentleerung in den Lebensperspektiven, eine Reduzierung der Gefühlbeziehungen und vieles mehr. Max Horkheimer spricht von einem Übergang von der moralischen Vernunft zu einer instrumentellen und berechnenden Vernunft und Herbert Marcuse von einer Unterordnung aller kultureller Aspekte unter die Imperative der Produktion und des Konsums.¹³⁹ Erwähnen möchte ich auch die häufig vorzufindende Hinwendung der EuropäerInnen zu fremdländischen Lehren, zu esoterischen Praktiken und Lebensratgebern. Diese Erscheinungen treten zwar häufig in unregelter und konfuser

¹³⁸ Schild 1991 : 186f

¹³⁹ Vgl. Abou 1995: 97

Form auf. Sie weisen aber auf einen möglichen Mangel an religiös-rituellen, magischen und emotionalen Elementen, dem Fehlen an Vielschichtigkeit des Daseins in unserer europäischen Kultur hin.

3.2.3. Wertepluralismus

Ein Kulturimperialismus muß bei der Universalisierung der Menschenrechte vermieden werden. Keine Kultur kann einen Absolutheitsanspruch stellen. Es muß aber die Frage aufgeworfen werden, ob es demgemäß notwendig ist, jede Weise des Anderssein, alle Sitten und Traditionen verschiedener ethnischer oder religiöser Gruppen zu akzeptieren, oder ob es eine Grenze der Toleranz und Akzeptanz gibt. Kann jeder Wert und jeder Brauch als schützenswerter Bestandteil einer kulturellen Identität angesehen werden, und tritt so in Konkurrenz zu möglichen universellen Normen und Werten?

Durch den Wertepluralismus der heutigen Welt und Gesellschaft treffen verschiedenste Vorstellung eines 'guten', eines 'sinnvollen' Lebens aufeinander. Diese würden in einem Werterelativismus qualitativ völlig gleichwertig nebeneinander stehen. Aber hier ergeben sich oftmals Schwierigkeiten. Können zum Beispiel autoritäre, patriarchale Gesellschaftsstrukturen, in denen Unterdrückung der Frauen, soziale Diskriminierung durch Arbeitsverbote oder die Verletzung der körperlichen Integrität durch Genitalverstümmelung der Mädchen zum Programm gehören, als bereichernde kulturelle Vielfalt angesehen werden? Kann dies als eine mögliche Variante des 'guten' Lebens angesehen werden, oder gibt es Grenzen für die Anerkennung der Pluralität? Ganz offensichtlich gibt es Schwierigkeiten alle Werte zu tolerieren, vor allem solche, die aus stark religiös-ethnischen Traditionen herrühren. Die historischen Prozesse lehren uns jedoch, daß solche Traditionen und Werte verändert werden können. Ähnlich wie zum Beispiel die Ketzerverbrennungen des Christentums, die Menschenopfer eines religiösen Rituals der Otomi-Indianer in Mexiko und die Witwenverbrennungen in Indien im Verlauf der Geschichte verboten wurden¹⁴⁰, ist es auch vorstellbar, die Beschneidung von Mädchen zu verbieten, ohne die Kulturen zu zerstören und ihnen das europäische Wertesystem

¹⁴⁰ Vgl. Apel 1995: 11f

aufzuzwingen. In fundamentalistischen Regimen finden sich religiöse Dogmen und Werte als Legitimation für ein Vorgehen, das in europäischen Augen als Menschenrechtsverletzungen angesehen werden. Daß ein Mädchen, oder eine junge Frau von ihrer Familie, ihrem Bruder oder Vater umgebracht wird, weil sie vergewaltigt wurde, und somit nicht mehr jungfräulich ist, kann nicht durch eine kulturelle Tradition gerechtfertigt werden. Die Vergewaltigung selbst ist ein Unglück und ein Verbrechen, aber die Ermordung des Opfers aufgrund von kulturellen Normen, ist menschenrechtliches Unrecht. So richten sich die Menschenrechte nicht allein an den Staat, sondern auch an die Institution der kulturellen Normen und somit an jeden einzelnen Menschen. Bei der Ausübung institutioneller kultureller Normen geht es oftmals um Machterhalt, Machtausübung und Unterdrückung der Bevölkerung. Diese Verschleierungen transparent zu machen, offen zu legen, sowie vor allem auch das Bewußtsein der Opfer selbst für ihre Rechte zu schärfen, wäre ein positiver Schritt. Susan Moller Okin¹⁴¹ weist zum Beispiel darauf hin, daß die Scharia, das an den Koran angelehnte islamische Gesetz, erstens nicht in allen islamischen Staaten angewendet wird und zweitens nur in bestimmten Lebensbereichen, vor allem im privaten und familiären Bereich. Für die Wirtschaft, Verwaltung usw. werden andere Gesetze angewendet. Die Wahl zwischen der Anwendung von islamischen Gesetzen und kolonialen bzw. westliche Gesetzen wird relativ willkürlich getroffen. Bei einer solchen Gesetzeskonstellation ist es legitim, Wertigkeiten zu hinterfragen und mögliche Änderungen des islamischen Gesetztes auch in den privaten Bereichen anzuregen und zu diskutieren. Ein weiterer Anstoß, Wertigkeiten und Traditionen neu zu überdenken, sind vorhandene kritische Stimmen innerhalb der eigenen Kultur.

„Sogar in ausgesprochen repressiven Ländern wie Iran und Saudi-Arabien protestieren muslimische Frauen aller Behinderungen zum Trotz gegen die sie einschränkenden Gesetze, ein Indiz für vorhandene Meinungsverschiedenheiten in >unserem Volk<.“¹⁴²

Proteste, die intrakulturell aufkommen, zeigen die Flexibilität und Veränderbarkeit von traditionellen kulturellen Normen und ein Wertewandel kommt nicht notwendigerweise einem europäischen Kulturimperialismus gleich.

¹⁴¹ Vgl. Moller Okin 1999: 326

¹⁴² Moller Okin 1999: 327

Ein unbedingtes Recht auf 'Andersheit', auf die eigene kulturelle Identität würde jede Form von Unrecht und von Unterdrückung legitimieren, wenn sie ihre Begründung in den kulturellen Traditionen findet.

„Nicht jedes Anderssein als solches ist gleich eine *kulturelle* Differenz. Denn sonst könnte jeder Verstoß gegen die Würde menschlicher Personen damit gerechtfertigt werden, daß der Täter erklärt, sein Umgang mit dem Opfer entspräche nun einmal seinem kulturellen Selbstverständnis und müsse deshalb respektiert werden.“¹⁴³

Wie lassen sich nun aber die Grenzen der kulturellen Toleranz, der akzeptierbaren kulturellen Eigenheiten und Andersheiten abstecken? Es stellt sich hier die Frage nach einer universell gültigen Moral, welche die Tolerierbarkeit von kulturellen Eigenheiten bestimmt. Übereinstimmend mit Apel, der sich ebenso mit dieser Frage beschäftigt, kann es sich bei dieser universellen Moral nur um eine Makroethik handeln. Diese universelle Moral kann keinen substantiellen Inhalt der Normen und Werte vorgeben, sie soll keine umfangreiche Morallehre des *einen* guten Lebens sein, sondern die Grenzlinie ziehen zwischen tolerierbaren und unakzeptablen Werten und Traditionen. Apel geht es dabei um eine „Makroethik des gleichberechtigten Zusammenlebens und der mitverantwortlichen Kooperation der verschiedenen soziokulturellen Lebensformen“¹⁴⁴. Zum einen geht es in einer Weltgesellschaft, in einer multikulturellen Gesellschaft, wie wir sie heute vorfinden, um eine *pluralistische* Ethik. Das heißt, es ist Toleranz gefordert für kulturellen Pluralismus. Verschiedene Formen eines guten und sinnvollen Lebens, verschiedene Vorstellungen darüber, wie man leben sollte, müssen gleichberechtigt nebeneinander stehen können. Zum zweiten ist eine Weltgesellschaft nicht nur charakterisiert durch eine pluralistische Ethik, durch Toleranz gegenüber kultureller Mannigfaltigkeit, sondern ebenso durch eine universalistische Auffassung des Guten, „im Sinne des guten Willens zur Gerechtigkeit“¹⁴⁵. Diese universalistische Makroethik soll so gestaltet sein, daß sie einerseits die kulturelle Pluralität anerkennt, so daß ein gleichberechtigtes Zusammenleben möglich wird. Andererseits geht es aber auch um die gleiche Mitverantwortung für alle Menschen, um die Bereitschaft zu kooperativem Verhalten und der Fähigkeit zur Gerechtigkeit. Vor einer willkürlichen Ausübung von kulturellen Traditionen kann nur eine Rechtsordnung schützen, bei deren Gestaltung alle Mitglieder einer Gesellschaft zu

¹⁴³ Schweidler 1998: 29

¹⁴⁴ Apel 1995: 15

¹⁴⁵ Apel 1995: 14

einem gerechten Ausgleich und in ein sie gegenseitig verpflichtendes Gesamtverhältnis gebracht werden.¹⁴⁶

3.3. Ausmaß und Grenzen der Universalität

So wie der Pluralismus nicht gesucht und konstruiert werden muß, ist auch der moderne Universalismus nicht ein idealistisches Konstrukt, „sondern Ausdruck eines Strukturwandels menschlicher Lebensformen“¹⁴⁷. Globalisierung und Universalität, mit all den damit verbundenen Gefahren und Veränderungen, ist ein Ausdruck unserer Zeit. Es erscheint mir unmöglich für eine Nation, sich aus den Vernetzungen auszukoppeln. Somit ist die Auffindung von friedlichen Konfliktlösungen und die Organisation eines guten Zusammenlebens in einer pluralistischen Weltgesellschaft notwendig. Welcher Blickwinkel ist nun angemessen, um die Menschenrechte mit einem Konsens in den Grundwerten zu universalisieren, ohne fremde Kulturen, fremde Vorstellungen vom Leben und den Menschen zu mißachten, zu unterdrücken und in einem europäischen Kulturimperialismus zu ‘erobern’?

Menschenrechte als Allgemeingut betrachten

Eine wesentliche Voraussetzung, um durch die Menschenrechte universelle Normen finden zu können, ist die Loslösung der Menschenrechte aus einem starren historischen Kontext. Der westliche Menschenrechtskatalog muß zwar als Resultat einer partikulären, historischen Entwicklung angesehen werden, aber er ist eine Reaktion auf Erfahrungen, welche nicht auf einen geographischen Raum eingeschränkt ist.

„Dabei ist von vornherein der europäische Charakter zuzugeben: das Menschenrechts-Denken ist in der europäischen Aufklärung entstanden! Aber was hier zu Bewußtsein gekommen ist, ist eine Erkenntnis, die für alle Menschen Geltung (weil Wahrheit) beansprucht. Dies bedeutet zugleich, daß Europa eingeordnet werden muß in das Ganze der Welt; d.h. daß die europäische Geschichte als Moment der Geschichte der Welt überhaupt – der Weltgeschichte! – zu betrachten ist. Die europäische Geschichte wird so zu einem Beispiel menschlicher Erfahrung (vor allem Unrechtserfahrungen bezüglich staatlicher Gewalt), die auch Nicht-Europäer betreffen (können).“¹⁴⁸

¹⁴⁶ Vgl. Schweidler 1998: 30

¹⁴⁷ Brock 1995: 32

¹⁴⁸ Schild 1991: 192

Eine enge Bindung an die neuzeitliche Rechtsentwicklung, an die westliche Kultur, muß dem Anspruch auf eine universelle Gültigkeit entgegenlaufen. Der soziokulturelle und historische Hintergrund kann zwar nicht geleugnet werden, aber es geht nicht um eine universelle Normierung einer Kultur bzw. einer 'Natur' des Menschen, sondern die „Universalität der Formen staatlichen Unrechts begründen den kulturübergreifenden Anspruch der Menschenrechte“¹⁴⁹. Wenn das Menschenrechtsdenken als ein alleiniger Bestandteil der westlichen Kultur betrachtet wird, bedeutet eine Universalisierung natürlich Verwestlichung anderer Kulturen. Die Menschenrechtsidee muß trotz der Variabilität der theoretischen und praktischen Elemente als ein Allgemeingut der menschlichen Gattung angesehen werden.

„Die Menschenrechtsidee besteht in einer inneren ethischen Haltung, die dem Recht, Gesetz und der Ethik bzw. Moral vorausliegt und diese eher lenkt und leitet. [...] Dennoch besteht eine praktikable Klarheit über Sinn und Zweck der Menschenrechtsidee, die den Sollenscharakter zu ihrem konstitutiven Merkmal zählt.“¹⁵⁰

Mall hat den Begriff der „orthaften Ortlosigkeit“ der Menschenrechte geprägt. Das heißt, der orthafte Charakter der Menschenrechte, der europäische Charakter kann nicht ohne weiteres universalisiert werden. Dennoch kann man den Menschenrechten einen universellen Charakter zuschreiben. Europa ist nur ein orthafte konkretes Beispiel für die Menschenrechte.¹⁵¹

Universelle Normen als Grenzlinie zu kulturellen Eigenheiten

Die Universalität findet ihre Berechtigung dort, wo es um die Anerkennung der Pluralität geht. Toleranz gegenüber kulturellen Eigenheiten kann nur aufgrund einer universellen Norm eingefordert werden; nämlich als Anerkennung der Würde jedes Menschen als Person mit gleichen Rechten.¹⁵² Was Anerkennung fordert ist nicht unbedingt eine fremde Kultur mit ihren spezifischen Eigenheiten, welche wir möglicherweise gar nicht verstehen, sondern es ist die Freiheit und Gleichheit der Menschen im Verhältnis zu uns, welche respektiert werden muß.

¹⁴⁹ Schweidler 1998: 21

¹⁵⁰ Mall 1998: 245

¹⁵¹ Mall 1998: 246

¹⁵² Vgl. Schweidler 1998: 28

„Die Kultur für wichtiger zu erklären als den lebenden Menschen: das wäre der eigentliche „Kulturimperialismus“.“¹⁵³

Diese universelle Norm der kulturellen Toleranz wird natürlich gegenseitig als Pflicht und Recht eingefordert.

Der Anspruch auf eine universelle Moral oder Normierung ist auch dort gerechtfertigt, wo Menschen auf Grund von Traditionen unterdrückt oder gedemütigt werden. Ein gleichberechtigtes Zusammenleben von unterschiedlichen kulturellen Formen erfordert eine universell gültige Minimaethik, welche auf Kooperation und Gerechtigkeit zwischen und innerhalb der Kulturen ausgerichtet ist. Die Pluralität muß auf normative Kulturbegriffe verzichten, zugunsten einer Universalität des kooperativen und gerechten Zusammenlebens. Somit ist eine innere und äußere Offenheit jeder Kultur gefordert.

Die Universalität hat ihre Grenze, wenn es um das Auslöschen von Unterschieden und Andersheit geht, wenn spezifische, partikuläre Kulturwerte zu universellen Normen erhoben werden wollen und zwar zugunsten der Homogenisierung einer Kultur. Partikuläre Ansichten können nicht zu universellen Normen durchgesetzt werden. Um diese Grenze der Universalität zu sichern, spricht Johannes Huxoll von einem ‘universellen Mitwirkungsrecht’ am Diskurs¹⁵⁴. Dieses Recht auf Anerkennung als Diskursteilnehmer bezieht sich nicht nur auf die globale Ebene der verschiedenen Kulturen, sondern auch auf eine gleichberechtigte Teilnahme der Geschlechter und Gruppen, bzw. Subkulturen innerhalb einer Kultur oder Gesellschaft. Damit läßt sich nicht nur die Gefahr eines Kulturimperialismus vermindern, sondern es wird ebenso eine Gleichheit auf der Ebene des Diskurses, und damit auch in der sozialen und kulturellen Teilhabe hergestellt.

Wege der Konsensfindung

Weiters ist es notwendig, Verfahren zu finden und anzuwenden, welche auf einem gerechten Weg zu einem Konsens zwischen den differenten Kulturen kommen können. Denn Konsens ist ein Wert, ein Ideal, welches es anzustreben gilt, „wenn er ohne Zwang,

¹⁵³ Schweidler 1998: 29

¹⁵⁴ Vgl. Huxoll 1999: 73

Manipulation und mit freiwilliger Zustimmung zustande kommt“¹⁵⁵. Darauf soll im nächsten Kapitel näher eingegangen werden.

3.4. Differenz und Konsens

3.4.1. Der ‘übergreifende Konsens’

Der Kulturbegriff selbst findet oftmals Anwendung als Differenzbegriff. Kultur wird als Differenz zum Anderen betrachtet. Kultur deutet auf Unterschiede. Nach welchen Kriterien kann es möglich sein, einen Konsens zwischen den unterschiedlichen Positionen der Kulturen zu finden? Die bisherige Auseinandersetzung hat gezeigt, daß es weder möglich ist den Wertpluralismus einfach so zu akzeptieren, und noch weniger die westlichen Werte den anderen Kulturen aufzuzwingen. Einen Konsens zu finden, daß heißt einen Minimalbereich von Universalwerten in der Weltgesellschaft zu etablieren, scheint aber unausweichlich für ein gutes Zusammenleben.

Ein Ausgangspunkt ist es, die politischen Werte aus dem Gesamten eines Wertesystems herauszufiltern und in diesem Bereich einen Konsens anzustreben. Dies bedeutet aber nicht, daß die Verknüpfungen innerhalb eines Wertesystems außer Acht gelassen werden. Jede Kultur braucht einen Zugang zu diesem politischen Konsens, doch die Rechtfertigungen, die Begründungen für diese Werte müssen nicht notwendigerweise dieselben sein. Eine Theorie, welche den Konsens auf die politischen Werte zentriert, ist die des ‘übergreifenden Konsenses’, den Rawls in seine Theorie des politischen Liberalismus, in seine Theorie der Gerechtigkeit eingebaut hat.¹⁵⁶ Übereinstimmend mit Rawls gehe ich davon aus, daß es mehrere, konträre aber vernünftige umfassende Lehren gibt, verschiedene umfassende religiöse, philosophische und moralische Lehren. Der übergreifende Konsens bezieht sich auf die politische Konzeption, der jede vernünftige umfassende Lehre von ihrem je eigenen Standpunkt aus, zustimmen kann. Zentral ist für Rawls dabei das Adjektiv ‘vernünftig’. Wenn es sich um vernünftige Lehren handelt, dann stehen sie gleichberechtigt nebeneinander, und können in den Prozeß der Konsensfindung

¹⁵⁵ Mall 1998: 246

einbezogen werden. Das Prädikat ‘vernünftig’ bedeutet für Rawls im Zusammenhang mit umfassenden Lehren, daß der Inhalt dieser Lehren sowohl der theoretischen, als auch der praktischen Vernunft entspringt. Der theoretischen Vernunft, weil sie die wichtigsten religiösen, philosophischen und moralischen Aspekte des menschlichen Lebens abdeckt, weitgehendst widerspruchsfrei und kohärent. Der praktischen Vernunft, weil sie auswählen, welche Werte besonders bedeutsam sind und in Krisenfällen abwägen können. Ein drittes Merkmal ist, daß vernünftige umfassende Lehren normalerweise in einer intellektuellen oder doktrinalen Tradition stehen.¹⁵⁷ Eine weitere Bedingung, um einen Konsens aufzufinden, ist die Anerkennung der von Rawls behaupteten gemeinsamen menschlichen Vernunft, durch die erwartet werden kann, daß alle einer politischen Konzeption zustimmen. Hervorheben möchte ich an dieser Stelle, daß keine der umfassenden Lehren universalisiert werden soll, sondern daß jede vernünftige Lehre in einer pluralistischen Gesellschaft ihre Berechtigung hat.

Rawls nennt drei Merkmale eines übergreifenden Konsenses:

- Es handelt sich um einen Konsens vernünftiger umfassender Lehren. Er schließt unvernünftige oder irrationale Lehren aus. Es geht um einen vernünftigen Pluralismus. Die Frage bleibt offen, wie man sich unvernünftigen Lehren gegenüber verhalten sollte. Man kann sie zwar aus dem Konsensfindungsprozeß ausschließen, aber kann man ihnen die gefundenen politischen Werte einfach aufzwingen? Hier sind einerseits sicher andere Formen von Verständigung zwischen den Kulturen notwendig, wie die permanente kulturübergreifende Kommunikation, gestützt auf komparatistische und empirische Studien, worauf ich später näher eingehen werde. Andererseits möchte ich behaupten, daß niemals das Gesamte einer umfassenden Lehre, einer Kultur als unvernünftig bestimmt werden kann. Die Zuschreibung der Unvernunft oder Inkohärenz kann immer nur auf einzelne Elemente einer umfassenden Lehre oder Kultur zutreffen. Die anderen Elemente hingegen müssen Anerkennung finden, damit der Andere nicht in seiner gesamten Identität in Frage gestellt ist.

¹⁵⁶ Rawls 1998: 219-265

¹⁵⁷ Vgl. Rawls 1998: 133

- Die politische Konzeption, die übergreifend von den vernünftigen umfassenden Lehren akzeptiert werden soll, ist selbst keine umfassende religiöse, philosophische oder moralische Lehre. Sie ist eine neutrale Konzeption, eine 'freistehende Auffassung'. Sie bezieht sich nicht auf das Gesamte des menschlichen Lebens, sondern nur auf die politischen Werte. Diese politischen Werte müssen einen Rückhalt in der jeweiligen Kultur finden. Wenn zum Beispiel der Wert der Menschenwürde universalisiert werden soll, so ist nicht der christlich-religiöse Hintergrund der Ebenenbildlichkeit Gottes notwendig, es gibt auch andere Begründungen, wie das autonome Subjekt bei Kant und andere.
- Dieser übergreifende Konsens soll die Grundstruktur der politischen Konzeption umfassen. Weiters ist es notwendig, daß alle die Vorstellung der Gesellschaft als ein faires System der Kooperation teilen und den Bürger als vernünftige und rationale, freie und gleiche Person betrachten.

Der Konsens soll erreicht und gewährleistet werden, dadurch, daß die gemeinsame Basis der politischen Gerechtigkeitskonzeption jeweils einen Bezug zur umfassenden Lehre hat, in ihr eingepaßt wird. Ein Wert kann nur dann eine gesellschaftlich wirksame und politische Bedeutung in einer Gemeinschaft finden, wenn er in der je spezifischen Kultur verankert ist, „wenn es Wurzeln in den je eigenen kulturellen Traditionen und Ethosformen gefunden hat“¹⁵⁸. Weit wesentlicher jedoch, als eine vernünftige und absolut kohärente Lehre als Hintergrundkultur vorweisen zu können, ist die Bereitschaft der am Konsens teilnehmenden Personen bzw. Kulturen eine soziale Kooperation zu verwirklichen. Rawls nennt folgende notwendige Tugenden, um einen solchen Konsens der politischen Werte erreichen zu können:

„Die Tugend der Vernünftigkeit und den Sinn für Fairneß, Kompromißneigung und die Bereitschaft, anderen auf halbem Wege entgegenzukommen; Tugenden, die alle mit der Bereitschaft verbunden sind, mit anderen unter Bedingungen zu kooperieren, die jeder öffentlich anerkennen kann.“¹⁵⁹

Die Voraussetzung, um überhaupt die Notwendigkeit für einen Konsens zu sehen, ist die Bereitschaft zu sozialer Kooperation und Fairneß. Ansonsten bleibt nur die Möglichkeit

¹⁵⁸ Mao: 1998:186

¹⁵⁹ Rawls 1998: 255

andere unter ein spezifisches Wertesystem zu zwingen, oder sich gegen andere abzuschließen. Diese Möglichkeiten scheinen mir aber praktisch und moralisch nicht gegeben zu sein, durch die vorhandenen kulturübergreifenden Strukturen in allen Lebensbereichen.

Neben dem Begriff der ‘Kompromißneigung’, sowie der ‘Bereitschaft, anderen auf halbem Wege entgegenzukommen’, was weiter oben zitiert wurde, findet sich im Text von Rawls auch der Begriff der ‘Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch’¹⁶⁰. In diesem Begriff der Versöhnung überschneidet sich die Konsens-Konzeption von Rawls mit der Konsensethik des afrikanischen Philosophen Kwasi Wiredu. Ich möchte kurz auf diese Theorie eingehen, welche sich auf einem gesellschaftspolitischen Feld bewegt, um die Nähe zwischen einer westlichen Theorie zu einer außer-europäischen Idee darzulegen. Es ist ein Beispiel für Überlappungen von Theorien und Vorstellungen verschiedener Kulturen. Der Begriff des Konsenses von Wiredu wird in einem Aufsatz von Anke Graneß¹⁶¹ mit dem der Diskursethik von Apel und Habermas kontrastiert. Graneß stellt fest, daß im Konzept der Konsensethik von Wiredu Konsens *Zustimmung* bedeutet. In der Diskursethik wird Konsens als *Wahrheit* gesehen. Die Theorie von Rawls scheint der Konsensethik von Wiredu näher zu sein, indem Konsens für Rawls *Übereinstimmung auf Grund von öffentlichem Vernunftgebrauch* bedeutet. Die drei Konsenskonstruktionen verstehen demzufolge den Begriff des Konsenses unterschiedlich; als Wahrheit (Diskursethik), als Übereinstimmung (Rawls) und als Zustimmung (Wiredu).

Wiredu¹⁶² hat seine Konsensethik aus der Tradition einer afrikanischen Gemeinschaft abgeleitet, der er angehört, der Akan. Er betont aber, daß auch andere Gemeinschaften in Afrika nach diesem Prinzip handeln bzw. vor der Zeit des Kolonialismus gehandelt haben. Nach dieser Tradition steht bei Entscheidungsfindungen auf gesellschaftspolitischer oder sozial-gesellschaftlicher Basis die Wahrung der Harmonie der Gemeinschaft im Vordergrund. Die Entscheidungen werden nicht nach Mehrheitsbestimmungen getroffen, sondern auf der Basis eines Konsensus gefällt. Dieser Konsens bedeutet aber nicht unbedingt Übereinstimmung aller Beteiligten in einer Konfliktfrage, sondern Zustimmung.

¹⁶⁰ Rawls 1998: 248

¹⁶¹ Graneß 1998: 22-31

¹⁶² Vgl. Wiredu 1998

Die Motivation zur Auffindung eines Konsenses, zur Zustimmung zu einem Konfliktlösungskonzept, ist die Versöhnung gegensätzlicher Interessen zugunsten einer stabilen Gesellschaft. In der Versöhnung sieht Wiredu eine Form des Konsenses, es soll ein Kompromiß gefunden werden, der für alle annehmbar ist. Die beiden Konzeptionen von Rawls und Wiredu scheinen mir durchaus grundsätzlich vergleichbar zu sein, obwohl völlig differente Kulturen bzw. umfassende Lehren im Hintergrund stehen und sich auch unterschiedliche Vorstellung feststellen lassen. Ähnlichkeiten zeigen sich in zumindest drei wesentlichen Merkmalen der Theorien:

- Die Stabilität der Gesellschaft ist für beide ein zentraler Punkt in den Konsenstheorien. Kompromißlösungen werden anerkannt, um die Stabilität der Gemeinschaft nicht zu gefährden.
- Das Ziel der Harmonie der Gemeinschaft durch Versöhnung und Kompromißfindung bei Wiredu kommt der Bereitschaft zur sozialen Kooperation und Fairneß bei Rawls nahe. Beide verfolgen keine absoluten Werte und Wahrheiten, sondern haben eine funktionierende Gemeinschaft vor Augen; Rawls die wohlgeordnete Gesellschaft und Wiredu die harmonische Gemeinschaft.
- Ein dritter Punkt ist die Hervorhebung der Zustimmung aller. Rawls spricht von einem Konsens, dem alle vernünftigerweise zustimmen können. Bei Wiredu geht es um die Auffindung von Kompromissen in Konfliktsituationen, die für alle annehmbar sind.

Um einen Konsens in der Menschenrechtsfrage finden zu können, zeigt sich die Theorie von Rawls als hilfreich. Die Menschenrechte dürfen nicht als eine umfassende Lehre angesehen werden, bzw. als ein Bestandteil einer spezifischen umfassenden Lehre. Vielmehr sollte sie als 'freistehende Auffassung' bestimmt und formuliert werden, der alle Kulturen mit dem Ziel der Leidensminimierung, Beseitigung von Unterdrückung und Demütigung und mit dem Willen zu einem friedlichen sozialen Miteinander zustimmen können.

3.4.2. Kulturübergreifende Kommunikation

Der Dialog zwischen den unterschiedlichen Kulturen muß bei der Konsensfindung an zentraler Stelle stehen. Damit läßt sich jede Form von Zentrismus vermeiden. Grundsätzlich kann keine Kultur einen Absolutheitsanspruch stellen. Das Ziel von kulturübergreifender Kommunikation ist die „allmähliche Entwicklung eines universalen Ethos der Menschenrechte“¹⁶³, ohne bei diesem Prozeß aber die bestehenden kulturellen Unterschiede aufzulösen. Dabei müssen empirische Studien über die sozial-gesellschaftliche Struktur der differenten Gesellschaften einbezogen werden, sowie auch komparatistische Studien. Weiters werden Versuche angestellt, die westliche Position in den fremdkulturellen Traditionen nachzuweisen und dort anzuschließen. Bei dieser Zugangsweise geht es jedoch nicht um die Feststellung und Festigung der Wahrheit einer Position, der westlichen Position, sondern darum, die Möglichkeit einer Verbindung der unterschiedlichen Traditionen nachvollziehbar darzulegen und zu erläutern.¹⁶⁴

Aus zahlreichen Arbeiten und komparatistischen Studien lassen sich Ähnlichkeiten, sowie problematische Punkte zwischen verschiedenen Kulturen ablesen. Ich möchte an dieser Stelle kurz auf die ostasiatische Kultur, die konfuzianische Tradition eingehen. Als zentrales Problem mit den westlichen Menschenrechten wird in dieser Kultur die Unvereinbarkeit mit der westlichen Vorstellung des autonomen Subjekts hervorgehoben. In der konfuzianischen Kultur findet der Einzelne seine Identität nur aus dem „Eingebundensein in die soziale Gruppe bzw. die gesellschaftliche Hierarchie“¹⁶⁵. Im Zentrum dieser Tradition steht die Einordnung in das Kollektiv, das ‘wir’ ist im Vordergrund und nicht das einzelne ‘ich’.

„Und die vornehmste Pflicht des Menschen ist, ein guter Mitmensch zu sein.“¹⁶⁶

Die Pflicht und die Verantwortung gegenüber den Mitmenschen, dem Kollektiv werden stärker betont, als individuelle Rechte. Hier sehe ich schon in der Herangehensweise an die Menschenrechte einen problematischen Punkt. Die Diskussion bewegt sich nicht um eine

¹⁶³ Schubert 1998: 36

¹⁶⁴ Vgl. Schubert 1998: 37

¹⁶⁵ Schubert 1998: 38

¹⁶⁶ Mao 1998: 179

neutrale Auffassung der Menschenrechte, sondern um Vorstellungen der westlichen Kultur. Natürlich ist für den Westen das autonome Subjekt Begründung nicht nur für den Wert der Würde, sondern auch den der Freiheit. Aber wie bereits erwähnt, geht es nicht darum die Vorstellung eines autonomen Subjektes zu übernehmen, es lassen sich sicher andere Begründungen für diese Werte finden. Weiters geht es um die stärkere Betonung der mit den Rechten korrelierenden Pflichten. Diese Frage wird im nächsten Kapitel eigenst besprochen. Auf der moralischen Ebene lassen sich nicht nur Rechte des Individuums auffinden und begründen, sondern auch die Pflichten des Individuums gegenüber den Anderen und der Gemeinschaft. Grundsätzlich steht aber das Individuum in der konfuzianischen Tradition nicht so sehr im Hintergrund, wie es den Anschein hat. Sondern es geht um eine *Ausgewogenheit* zwischen den Ansprüchen und Bedürfnissen des Individuums und der Gesellschaft.

„Der Einzelne als rollenbestimmtes gesellschaftliches Wesen schuldet dem Staat Loyalität, solange letzterer „gut“ regierte, was im klassischen Konfuzianismus mit den sowohl für den Einzelnen als auch für die Obrigkeit richtungweisenden Begriffen der Menschlichkeit (ren) und der Gerechtigkeit (yi) programmatisch umrissen war.“¹⁶⁷

Die Paradigma von Menschlichkeit und Gerechtigkeit sind durchaus kompatibel mit den westlichen Werten von Menschenwürde und Gerechtigkeit. Verschiedene Werte und Menschenrechtskonzeptionen könnten auf dem Weg einer interkulturell begründbaren Menschenrechtsethik und ein „daraus möglicherweise entspringendes, universales Menschenrechtsethos“¹⁶⁸ angenähert und universalisiert werden. Die Kulturen bleiben dabei immer wesentlich, weil aus ihnen die moralischen bzw. ethischen Normen entspringen, aus denen eine internationale Menschenrechtskonzeption entwickelt werden kann.

Das Thema der Konsensfindung ist nicht ein europäischer Universalismus, ist nicht die Durchsetzung der globalen Anerkennung von spezifischen kulturellen Normen und Werten, sondern es geht um die gemeinsame Auffindung und Anerkennung einer gerechten politischen Konzeption, welche ein friedliches Zusammenleben ermöglichen soll, sowie Unrecht und Unterdrückung beseitigen kann. Der westliche

¹⁶⁷ Schubert 1998: 39

¹⁶⁸ Schubert 1998: 43

Menschenrechtskatalog ist kein abgeschlossenes Projekt, sondern ein sinnvoller Ausgangspunkt für einen universellen Menschenrechtskatalog, der in verschiedenen Punkten durchaus von den bestehenden Dokumenten abweichen kann. Eine universelle Minimaethik läßt sich erst durch kulturübergreifende Kommunikation, durch einen Konsensauffindungsprozeß, gemeinsam mit den anderen Kulturen formulieren.

In der folgenden Abbildung 2 soll der Unterschied zwischen der Universalisierung des Menschenrechtskataloges in Form eines imperialistischen Vorgehens und einem Auffinden von universellen Normen auf Grund von Konsens zwischen den Kulturen graphisch dargestellt werden:

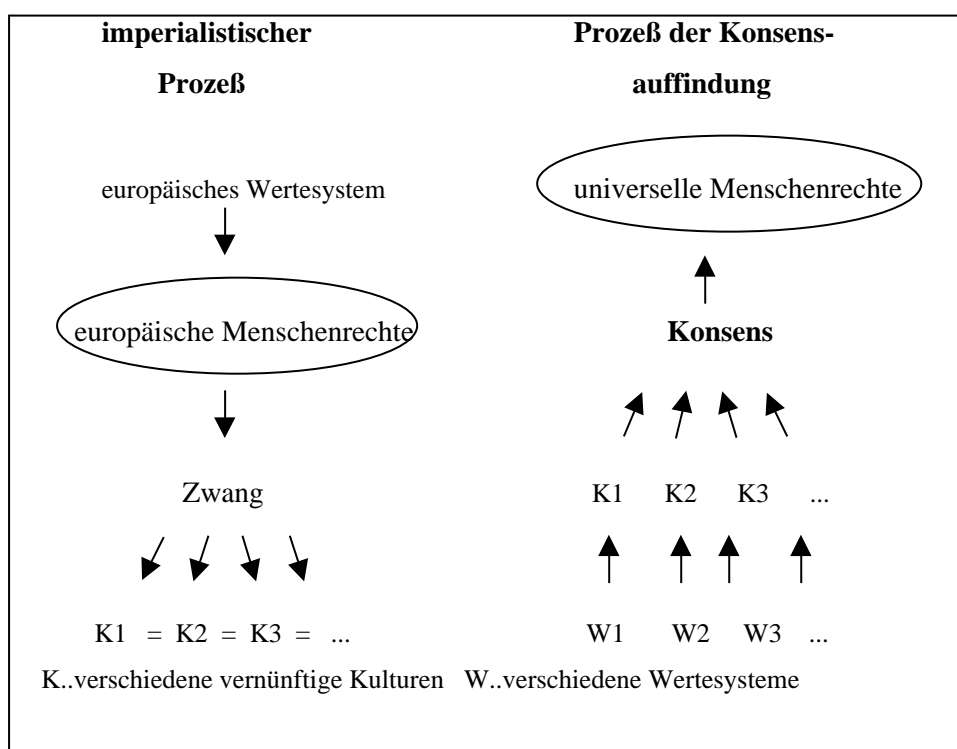


Abb. 2: Unterscheidung von imperialistischem Vorgehen und Konsensfindung

Es ist bei dem Versuch, universelle Normen aufzufinden, nicht legitim, an oberster Stelle ein spezifisches Wertesystem zu stellen, wie in der Abbildung das europäische Wertesystem. Das Ziel ist ein universeller Menschenrechtskatalog, dem die verschiedenen Kulturen mit ihren jeweiligen Wertesystemen (vernünftigerweise) zustimmen können. Die universellen Normen werden durch einen Konsensfindungsprozeß ermittelt, bei dem alle vernünftigen Kulturen als gleiche und freie teilnehmen können. Natürlich wird jede Kultur

bei diesen kulturübergreifenden Gesprächen aus ihren eigenen kulturellen Traditionen heraus argumentieren. Theoretisch ist es aber denkbar, daß die unterschiedlichen Kulturen aufgrund von je eigenen traditionellen Werten zu einer einheitlichen Norm, zu einem Konsens finden. Wie weiter oben bereits verdeutlicht, ist für einen solchen Prozeß Offenheit, Normenflexibilität und die Bereitschaft zu fairer sozialer Kooperation notwendig. Problematisch wird das Zusammentreffen mit Kulturen, welche diese Charakteristika nicht aufweisen, welche nach den Kriterien von Rawls nicht als ‘vernünftig’ angesehen werden können. Eine Kultur, welche diese Offenheit und Bereitschaft zur Kooperation und Fairneß nicht zeigt, verweigert auch einen positiven Umgang mit kulturellen Differenzen und Bemühungen um gemeinsamen Normen. Diese Haltung wird meist fundamentalistischen Gemeinschaften zugeschrieben.

„Fundamentalismus als Produkt der Moderne will Ungewißheit und Offenheit überwinden, indem er eine der Alternativen Im Rückgriff auf geheiligte Traditionen oder künstlich immunisierte Gewißheiten absolut setzt. Das darauf gestützte geschlossene System des Denken und Handelns, das Unterschiede, Zweifel und Alternativen künstlich ausschließt, soll nach dem Willen der Fundamentalisten an die Stelle der modernen Offenheit treten und damit Halt und Sicherheit, Orientierungsgewißheit, feste Identität und Wahrheit aufs neue ermöglichen, indem sie auf dieselbe Weise für alle verbindlich gemacht und künftigem Wandel entzogen werden.“¹⁶⁹

Fundamentalismus wird von manchen auch mit dem Islam gleichgestellt. Das muß in jedem Fall vermieden werden. Islamische Gemeinschaften unterscheiden sich auf wesentlicher Weise voneinander, sie richten sich nach unterschiedlichen Interpretationen des Korans und der Scharia. So unterscheiden manche Muslime zwischen der theoretischen Geltung einer in der Scharia genannten Strafe und der praktischen Anwendbarkeit. Sie sehen zum Beispiel die Amputationsstrafe bei Diebstahl nur dann praktisch legitim anwendbar, wenn „sämtliche sozialen Probleme der Gesellschaft gelöst sind“¹⁷⁰. Zum einen ist eine Gesellschaft ohne soziale Probleme eine Idealvorstellung, welche wahrscheinlich nur angestrebt werden kann, aber nie völlig erreicht wird. Zum anderen läßt sich die Straftat des Diebstahls selbst als soziales Problem verstehen, somit verhindert die Straftat selbst die Anwendung des Gesetzes. Andere liberale Muslime sehen in der Scharia generell kein Gesetzesbuch, da das Wort Scharia eigentlich nicht ‘Gesetz’ bedeutet,

¹⁶⁹ Meyer 1997: 35

¹⁷⁰ Bielefeld 1998: 231

sondern ‘Wegweisung’.¹⁷¹ Ein weiteres Beispiel wäre die Genitalverstümmelung von Mädchen. Diese Tradition, die als eine Menschenrechtsverletzung angesehen werden muß und in manchen islamischen Nationen angewendet wird, ist eigentlich kein islamischer Brauch, sondern war bereits vor dem Islam ein kulturell geprägtes Vorgehen. Dieser Brauch wird nun in manchen Nationen islamisiert.¹⁷² Wie es fundamentalistische islamische Gemeinschaften gibt, so entwickelten sich auch moderne liberale islamische Gemeinschaften.

3.4.3. Rechte und Pflichten

Bei der Debatte um die Menschen-Rechte werden oftmals die damit verbundenen Pflichten vernachlässigt. Doch aus jedem Recht erfolgen Verpflichtungen, wie das auch Shue herausgearbeitet hat.¹⁷³ Ein Wissen um diese zu haben, kann eine Vereinbarung bezüglich der Rechte einfacher und auch effektiver machen. Dies betont auch Mall in dem er schreibt:

„Rechte bleiben Worthülsen ohne die Pflichten.“¹⁷⁴

Das Konzept von Verpflichtungen ist auch fruchtbar für andere Kulturen, die in ihren traditionellen moralischen Lehren, sowie in ihren traditionellen Formen eines Rechtssystems, kaum von Rechten sprechen, aber von Pflichten, wie dies der Sozialpsychologe aus Zimbabwe, Simon Mawondo für die afrikanischen Kulturen feststellte.

„Wenn Afrikaner einander zum erstenmal begegnen, stellen sie sich mit ihren Menschnamen und ihren Tiernamen vor. Beziehungen, die auf Menschnamen beruhen, sind enger gefaßt als Beziehungen, die auf Tiernamen basieren. Wer nicht aufgrund von Menschnamen mit einem anderen verwandt ist, ist dies bestimmt aufgrund von Tiernamen. Worauf ich hinaus will, ist die Bedeutung von Beziehungen in der afrikanischen Weltsicht. Rechte sind gegenüber dem In-Beziehung-Stehen und gegenüber der Teilhabe zweitrangig. Ein Mann oder eine Frau wird für sein oder ihr Kind sterben, ohne auch nur nach Rechten zu fragen. In einer Familie genießen Rollen, Pflichten und Verbindlichkeiten den Vorrang und nicht etwa Rechte. Rechte treten erst dann in Erscheinung, wenn Trennung anstelle von Verbundenheit vorherrscht. Afrikanische Kultur wirkt aber verbindend und

¹⁷¹ Vgl. Bielefeld 1998: 233

¹⁷² Vgl. Osman 1994: 51

¹⁷³ Vgl. Shue 1999

¹⁷⁴ Mall 1998: S. 246

nicht trennend.“¹⁷⁵

Es ist natürlich nicht legitim von *der einen* afrikanischen Kultur zu sprechen. Doch tendenziell läßt sich sicher behaupten, daß Kulturen des ‘In-Beziehung-Sein’ der Kultur des autonomen Individuums gegenüberstehen. Durch die konzeptionelle Verbindung von Rechten und Pflichten öffnet sich ein breiterer Horizont und ein weiterer Blickwinkel für die unterschiedlichen Kulturen. Eine Kultur, in deren Tradition die Pflichten eine größere Bedeutung spielen, könnte für ein solches Konzept mehr Verständnis aufbringen. Zusätzlich kann es auch eine Veranlassung sein, die vernachlässigten Rechte in der eigenen Kultur zu hinterfragen und zu reflektieren. Vielleicht lassen sich umgekehrt auch aus den Pflichten Rechte ableiten und dadurch ein Bewußtsein für Rechte schaffen.

Was hier deutlich wird, ist, daß nicht eine wirklich unüberbrückbare Differenz vorherrscht, inkommensurable Kulturunterschiede, sondern daß die Differenz aufgrund der Betonung je einer Position einer grundlegend wechselwirkenden Situation verstärkt wird: Rechte und Pflichten bzw. Individuum und Gemeinschaft. Diese beiden Begriffspaare gehören jeweils zusammen. Von der westlichen Kultur werden die Rechte des einzelnen Individuums betont, die Pflichten gegenüber den anderen und die Eingebundenheit in eine Gemeinschaft vernachlässigt bis verleugnet. In anderen Kulturen scheint das Bewußtsein von Rechten wenig ausgeprägt zu sein. Jene Kulturen sind aufgebaut auf den Pflichten, welche die Personen innerhalb einer Gemeinschaft haben. Eine Ausgewogenheit in dieser Wechselbeziehung zu suchen, wäre sicher konsensfördernd. Es lassen sich auch unter den westlichen Philosophen Positionierungen feststellen, welche die Rechte aus den menschlichen Verhältnissen und Beziehungen herleiten und nicht aus den Strebungen eines einzelnen autonomen Individuums. Rechte werden auch in der westlichen Welt nicht als naturgegeben angesehen, sondern als Ausdruck von Beziehungen.

„Von der Feststellung faktischer Eigenschaften oder Interessen eines isolierten Individuums zur Anerkennung von Rechten gibt es in der Tat keine logische Brücke. [...] Nur wenn zwischen mir und anderen Menschen ein Verhältnis besteht, [...], nur dann kann ihnen auch die Anerkennung dieses Bestrebens als Implikation bestehender Tatsachen wahrnehmbar werden.“¹⁷⁶

¹⁷⁵ Kurasha 1998: S. 209

¹⁷⁶ Schweidler 1998: 19

Ebenso ist das vorhandene Spannungsverhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft der westlichen Kultur nicht unbekannt. Es wäre anzustreben, in der Mitte dieser beiden Positionen einen Konsensbereich der wesentlichsten Rechte des Menschen als Individuum und der wesentlichsten Pflichten des Menschen als Gemeinschaftswesen aufzufinden.

3.5. Beispiele

3.5.1. Globale Ebene: Menschenrechte und Frauenrechte

Menschenrechte wurden formuliert, um Unrecht und Unterdrückung zu bekämpfen und zu verhindern. Eine Gruppe – unter anderen – welche von Unterdrückung und Unrecht betroffen waren und sind, ist die Gruppe der Frauen, und zwar in allen Nationen und Kulturen. Die Frauenrechte sollen hier speziell erläutert werden, unter dem Blickpunkt der Spannungsrelation von Universalität und Recht auf kultureller Autonomie. Die Frage bewegt sich im Feld der Akzeptanz von kultureller Andersheit bzw. Besonderheit und einem würdigen und freien Leben. Welchem Prinzip gebührt mehr Wertschätzung und Respekt, der Anerkennung von kultureller Differenz oder dem Anspruch auf universelle Geltung der Menschenrechte, das heißt, den Werten von Würde, Freiheit und Gleichheit bzw. Gerechtigkeit?

Oftmals stellen kulturelle Gemeinschaften gerade dort ihr eigenes traditionelles Gesetz oder auch ihre religiösen Prinzipien über die Grundwerte der Menschenrechte, wenn es um die Rechte der Frauen in ihrer Gemeinschaft geht. Eine Philosophin, die sich mit dieser Frage auseinandersetzt ist Susan Moller Okin.¹⁷⁷ Ich sehe in ihrer Auseinandersetzung drei zentrale Problempunkte:

- Die patriarchale Struktur der meisten kulturellen Gemeinschaften bringt es mit sich, daß vordergründig immer die Frauen benachteiligt sind, wenn es um die Durchsetzung von traditionellen Normen im Gegensatz zu den Menschenrechten geht. Das Problem dieser Struktur sieht Moller Okin bereits in der Menschenrechts-

¹⁷⁷ Vgl. Moller Okin 1999 S.310-342

theorie selbst. Sie weist darauf hin, daß die Zusammenstellung und Gewichtung der Theorie sich auch im westlichen Raum ändern würde, wenn man die weiblichen Erfahrungen sowie die Sichtweise der Frauen stärker miteinbeziehen würde.¹⁷⁸ Dies würde ein Eingehen auf die Privatsphäre, auf den familiären Bereich notwendig machen.

„Wenn ein Ehemann für seine Frau Brautgeld zahlt, sie ohne ihr Einverständnis heiratet, sie einsperrt, ihr verbietet, einer bezahlten Arbeit nachzugehen, ihren Lohn einbehält oder sie wegen Ungehorsam oder sonstigem schlägt, dann werden auch diese Formen von Sklaverei in vielen Teilen der Welt erst gar nicht als Menschenrechtsverletzungen betrachtet.“¹⁷⁹

Es stößt auf Widerstand eines patriarchalen Macht-Systems, wenn patriarchale kulturelle Strukturen durch die Forderungen eines Menschenrechtskataloges in ihrer Legitimation angezweifelt werden.

- Ein weiterer Punkt ist die Rechtfertigung von un-rechter und ungerechter Behandlung von Frauen durch den Verweis auf kulturelle bzw. religiöse Traditionen. Damit lassen sich Menschenrechtsverletzungen legitimieren. Mit dem Verweis auf die Religionsfreiheit bzw. die kulturellen Traditionen wird die Unterordnung der Frau sichergestellt. So wird in manchen Traditionen Vergewaltigung nicht als Unrecht an der Frau betrachtet, sondern das Opfer hat die Ehre der Familie verletzt. Nachdem vergewaltigte Frauen als „damaged goods“¹⁸⁰ angesehen werden, sie nicht mehr verheiratbar sind, kann die Ehre der Familie nur wiederhergestellt werden, indem das Opfer getötet wird, oder indem der Vergewaltiger sein Opfer heiratet. Die traditionellen Normen mancher Kulturen macht es möglich, daß die Frau dem Mann unterlegen bleibt, sozial-gesellschaftlich und auch rechtlich.
- Das mangelnde Rechtsbewußtsein der Frauen selbst, welches sich aufgrund der Eingebundenheit in den patriarchalen Gemeinschaften nicht entwickeln kann, stellt ein weiteres Problem für die Frauenrechte dar. Durch die religiösen und kulturellen Traditionen lernen die Mädchen schon früh, daß sie das minderwertigere und zweitrangigere Geschlecht sind, daß sie dem Mann zu dienen haben. In manchen

¹⁷⁸ Vgl. Moller Okin 1999: 318

¹⁷⁹ Moller Okin 1999: 318f

¹⁸⁰ Moller Okin 1999: 15

Regionen sehen die Frauen selbst die Genitalverstümmelung als notwendig für ihre muslimische Identität an.

„Für Frauen und Mädchen meint Religionsfreiheit daher häufig die Freiheit, in sehr jungen Jahren eine Vorstellung von einem eigenen Selbst verinnerlichen zu dürfen, das sich als minderwertig, gehörig untergeordnet, als ein Gefäß der Sünde und als unrein betrachtet und das seine Bestimmung darin sieht, den Männern als sexuelles Eigentum und als Instrument der Reproduktion zu dienen.“¹⁸¹

Die Frauen entwickeln in solchen Gemeinschaften ein Identitätsbewußtsein, welches in keinem Bereich des Lebens gleichberechtigt oder frei und autonom ist.

Wenn es um universelle Normen geht, und um die Anerkennung von kulturellen Eigenheiten, kann man nicht nur auf die Differenzen zwischen Kulturen sehen, sondern muß die Aufmerksamkeit auch auf intrakulturelle Phänomene richten. Geht es um spezielle kollektive Rechte von Minderheiten innerhalb einer Gemeinschaft, dann muß darauf geachtet werden, daß die Grundrechte des einzelnen Mitglieds der Minderheitenkultur nicht eingeschränkt wird. Das heißt, es ist auch die Auseinandersetzung mit intrakulturellen Differenzen notwendig.

„As a result, except in rare circumstances of cultural vulnerability, a group that claims special rights must govern itself by recognizably liberal principles, neither infringing on the basic liberties of its own members by placing internal restriction on them nor discriminating among them on ground of sex, race, or sexual preference.“¹⁸²

Das Recht auf autonome kulturelle Identität kann nicht jede Form von Unrecht legitimieren. Das Ziel oder Ideal der Menschenrechte muß eine universalistische Minimalethik, ein vernünftiger Normenkonsens bleiben. Bei diesem Beispiel wird auch deutlich, was für das Gesamte der Menschenrechte gilt.

- Die Forderung nach Frauenrechten (Menschenrechten) war immer gegen kulturelle Traditionen gerichtet, auch im Westen.
- Die Frauenrechte (Menschenrechte) werden auch intrakulturell von einem Teil der BürgerInnen gefordert, in Gemeinschaften, wo die Frauenrechte nicht gewährt sind, nicht mit den Traditionen kompatibel sind.

¹⁸¹ Moller Okin 1999: 340

- Das Bewußtsein der Frauen (Menschen) für ihre Rechte muß entwickelt und gefördert werden.

Wie die Menschenrechte als Schutz vor dem Staat, vor Unterdrückung und Zwang formuliert wurden, als Schutz vor willkürlichem Machtmißbrauch, so können sie auch als Schutz vor religiösen und kulturellen Machtinstitutionen neu geschrieben werden. So kann zum Beispiel die religiöse bzw. kulturelle Tradition, Frauen aufgrund einer Vergewaltigung zu töten, oder sie zu einer Ehe zu zwingen, nicht als legitime Vorgehensweise betrachtet werden. Alle kulturellen Besonderheiten und Traditionen, welche allein auf Grund von Zwang und Unterdrückung aufrecht erhalten bleiben können, haben ihre Berechtigung und Legitimation nicht von den Menschen, nicht von der Gemeinschaft erhalten. Eine Lehre, welche einen reflexiven Umgang mit dem eigenen Wertesystem, der eigenen Glaubensgrundsätze nicht ermöglicht, welche die Auseinandersetzung und den Vergleich mit alternativen Möglichkeiten nicht erlaubt, eine solche Lehre hat nicht den Menschen im Zentrum. Entweder steht dann der eigene Nutzen, der Machterhalt im Mittelpunkt, oder eine fanatische Rückbindung an Traditionen. Es kann sich dabei nicht um eine vernünftige Lehre handeln, und somit ebensowenig um eine bereichernde Variante der kulturellen Vielfalt.

3.5.2. Nationale Ebene: Problem der Gleichheit

Gleichheit wurde als einer der grundsätzlichen Werte der Menschenrechte genannt und findet auch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte seine Formulierung.

Art. 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948:

„Jeder Mensch hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeine Unterscheidung, wie etwa nach Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, nach Eigentum oder sonstigen Umständen. [...]“¹⁸³

In diesem Artikel ist das Prinzip der Gleichheit, der Gleichbehandlung der differenten Kulturen allgemein ausgedrückt, es findet in anderen Artikeln eine Konkretisierung. Was sich theoretisch so leicht formulieren läßt, ist in der Praxis schwerer zu erreichen. Das

¹⁸² Moller Okin 1999: 20

Problem der Gleichheit läßt sich nicht auf die Behandlung von kulturellen Minderheiten beschränken, es sind weitere marginalisierte, bzw. schwächere Gruppen einer Gesellschaft davon betroffen. Im Zusammenhang mit meiner Arbeit werde ich mich aber auf die Gruppe der kulturell Fremden beschränken und orientiere mich dabei hauptsächlich an den Auseinandersetzungen von Alexander Stopp¹⁸⁴. Stopp katalogisiert fünf Bereiche in Bezug zur Problematik der Gleichheit, der Gleichbehandlung von kulturellen Minderheiten, bzw. Fremden:

- Physische Gewalt: Dieser Bereich bezieht sich einerseits auf unmittelbare staatliche Ungleichbehandlung bzw. Vernichtungspolitik durch Genozid oder programmatischen Umsiedelungen. Andererseits durch Duldung bzw. Forcierung von Rassenhaß und milder Bestrafung von Gewalttaten gegenüber Minderheiten.¹⁸⁵
- Psychische Gewalt: Hier hebt Stopp vor allem den Ausschluß von Minderheiten aus der Mehrheitsgesellschaft hervor, sowie Verweigerung der Staatsbürgerschaft und Demütigung durch Nicht-Würdigung oder symbolischer Verachtung.
- Gesellschaftliche Diskriminierung: In diesem Punkt geht es um die distributive Gleichheit, um die Verteilung von Gütern. Stopp zeigt in seiner Arbeit auf, daß der Zugang zu knappen Gütern – wie Wohnung oder Bildung – für Minderheiten und Fremde erschwert ist bzw. völlig verhindert wird.
- Partizipation in den Aufstiegsmöglichkeiten: In Folge der gesellschaftlichen Diskriminierung entsteht weiter eine Ungleichheit in Bezug zum beruflichen bzw. gesellschaftlichen Aufstieg.
- Bewahrung von Sprache und Identität: Hier geht es um die symbolische Partizipation in der Gesellschaft sowie um den Erhalt von identitätsstiftenden Kulturgütern.

Das Prinzip der Gleichheit erfordert es, faktische Unterschiede zu berücksichtigen, welche Ungleichbehandlungen rechtfertigen. Aufgrund der stärkeren physischen und psychischen Gefährdung von kulturellen Minderheiten und Fremden, der gesellschaftlichen und

¹⁸³ Zit. nach Heidemeyer 1997: 210

¹⁸⁴ Stopp 1994

symbolischen Diskriminierung, sowie der immer noch willkürlichen Verhaftungen von Fremden – was schon ganz zu Beginn der Entwicklung der Menschenrechtsidee im 13. Jahrhundert kritisiert wurde – ist es notwendig, um dem Prinzip der Gleichheit gerecht zu werden, einen stärkeren staatlichen Schutz, bzw. einen Schutz dieser Gruppen durch staatliche Institutionen zu gewährleisten. Der besondere Schutz und somit eine Ungleichbehandlung dieser marginalisierten Gruppe (neben anderen) ist eine der notwendigen Bedingungen, um eine Gesellschaft nach den Werten der Menschenrechte zu gestalten.

¹⁸⁵ Vgl. Stopp 1994: 83

4. TEIL

GESELLSCHAFTEN IM BEWUSSTSEIN DER MENSCHENRECHTE

„[...]dort erhielt sie ihren ersten Namen,
einen indianischen Namen,
den zu tragen ihr verboten war,
weil er im katholischen Heiligen-
verzeichnis nicht vorkommt.“

[Galeano]

Im letzten Teil sollen Gesellschaftstheorien, bzw. Gesellschaftskonstruktionen besprochen werden, die auf Werten aufbauen, welche auch hinter den Menschenrechten stehen; Würde, Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit. Im ersten Kapitel wird dabei auf die Theorie des israelischen Philosophen Avishai Margalit eingegangen werden, für den die Würde an zentraler Stelle steht. Als zweites wird die Konzeption einer wohlgeordneten Gesellschaft von John Rawls besprochen, welche als obersten Grundsatz das Prinzip der Gerechtigkeit hervorhebt. Anschließend folgt eine Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, dessen Konzeption der Idee der Menschenrechte am nächsten steht. Als letzten Punkt sollen wesentliche Aspekte einer Gesellschaft aufgeführt werden, welche aus einem menschenrechtlichen Bewußtsein heraus handelt. Ein Katalog von universellen Menschenrechten kann die politische Grundbasis einer pluralistischen Gesellschaft sein, welche ein friedliches und kooperatives Zusammenleben von differenten Kulturen gewährleistet.

4.1. Die anständige Gesellschaft

(Avishai Margalit)

Avishai Margalit, ein israelischer Philosoph, hat eine Konzeption der ‘anständigen Gesellschaft’ entwickelt, in deren Zentrum der Begriff der Würde steht; Menschenwürde und Achtung als Gegenbegriffe zu Demütigung¹⁸⁶.

Menchú 1999: 7

¹⁸⁶ Margalit 1999

„Eine Gesellschaft ist dann anständig, wenn ihre Institutionen die Menschen nicht demütigen.“¹⁸⁷

Margalit setzt sich in seiner Konzeption mit der institutionellen Ebene einer Gesellschaft auseinander. Er differenziert ergänzend die anständige Gesellschaft von der zivilisierten. Von einer zivilisierten Gesellschaft kann man sprechen, wenn sich die Individuen auf einer mikroethischen Basis nach dem Primat der gegenseitigen Achtung verhalten. Die Beziehungen zwischen den Einzelnen wird thematisiert. Die anständige Gesellschaft hingegen ist ein makroethisches Konzept, in dem es um die Institutionen, um die Organisation einer Gesellschaft geht. Der Kern, der Theorie von Margalit ist, daß die Institutionen einer anständigen Gesellschaft so gestaltet sein müssen, daß sie niemanden demütigen.

Das Gefühl von Demütigung sieht Margalit immer als Resultat des Verhaltens anderer Menschen uns gegenüber. Durch Demütigung wird ein Mensch in seiner Selbstachtung verletzt. Eine anständige Gesellschaft bekämpft Verhältnisse, durch die sich die Mitglieder der Gesellschaft mit Recht gedemütigt fühlen können. Die Institutionen einer anständigen Gesellschaft dürfen keine berechtigten Gründe für das Gefühl der Demütigung liefern. Margalit positioniert sich zwischen zwei extremen Auffassungen bezüglich institutioneller Demütigung. Nach der anarchistischen Auffassung ist allein das Vorhandensein von Institutionen, welche immer Herrschaftsinstitutionen sind, das heißt auch Macht ausüben, Grund für das Gefühl der Demütigung. Durch machtbesitzende Institutionen wird die Autonomie der Individuen einschränkt, was als demütigend betrachtet wird. Der zweite extreme Pol ist die Auffassung der Stoiker, für die der Begriff der Autarkie zentral ist. Nach dieser Auffassung können Institutionen niemals demütigen, weil unser Glück und unsere Selbstachtung niemals von äußeren Lebensbedingungen abhängen. Für Margalit ist nun einerseits das Vorhandensein von Institutionen für eine stabile Gesellschaft eine notwendige Voraussetzung, somit müßten nach der anarchistischen Auffassung die menschlichen Daseinsbedingungen selbst demütigend sein, dem stimmt Margalit aber nicht zu. Andererseits wendet er sich auch gegen die stoische Auffassung der Selbstachtung aus sich selbst. Selbstachtung erfordert stets soziales Selbstvertrauen, somit auch gesellschaftliche Anerkennung. Folgendermaßen sind für Margalit gesellschaftliche Institutionen nicht grundsätzlich demütigend, sie können jedoch durchaus die

¹⁸⁷ Margalit 1999: 15

Selbstachtung eines Individuums verletzt. Neben der Würde und der Selbstachtung gehört auch die Integrität zu den schützenswerten menschlichen Charakteristika einer anständigen Gesellschaft. Zur Verletzung der moralischen Integrität zählen zum Beispiel Zwang, Manipulation und Folter. Wodurch auch der menschenrechtliche Wert der Freiheit mit dem Prinzip der Nicht-Demütigung in Verbindung gebracht wird.

Margalit spricht von drei Rechtfertigungsstrategien, weswegen der Mensch Achtung verdient. Die positive Begründungsstrategie geht von gemeinsamen Eigenschaften aller Menschen aus, welche noch genannt werden müssen. Die skeptische Begründung sucht nicht nach Eigenschaften, welche die Achtung rechtfertigen, sondern sieht in der Achtungsbezeugung selbst die Rechtfertigung. Und die letzte Strategie, die negative Begründung stellt die Frage umgekehrt, warum es falsch ist, einen Menschen zu demütigen. Bei der positiven Begründung müssen die gefundenen gemeinsamen Eigenschaften folgende Bedingungen erfüllen:

- sie dürfen nicht abstufbar sein, da allen Menschen gleichermaßen Achtung gebührt.
- sie dürfen nicht zu schlechten Zwecken mißbraucht werden oder Grund für Verachtung liefern können.
- sie müssen moralisch relevant für die Achtung vor dem Menschen sein.
- sie müssen auf menschlichen Gründen aufbauen, ohne Rückgriff auf ein göttliches Wesen.

Die Eigenschaft für die den Menschen nach Margalit Achtung zukommt, die auch diesen vier genannten Kriterien entspricht, ist die Fähigkeit der Menschen, „dem eigenen Leben zu jedem Zeitpunkt eine völlig neue Deutung zu geben und es dadurch radikal zu ändern“¹⁸⁸. Die Möglichkeit der Veränderung begründet für Margalit die Forderung nach Achtung. Die Freiheit, die Zukunft anders zu gestalten als in der Form, in der sich die Gegenwart zeigt, die Offenheit und Ungewißheit der Zukunft, die menschliche Fähigkeit, zumindest in der Zukunft ein moralisches Leben zu führen, ist die Rechtfertigung für die Achtung. Die negative Begründung der Menschenwürde ist für das Konzept einer anständigen Gesellschaft im Grunde jedoch ausreichend, da die anständige Gesellschaft

¹⁸⁸ Vgl. Margalit 1999: 92

selbst negativ definiert wurde als nichtdemütigende Gesellschaft. Demütigung geschieht aber nicht nur über körperliche Gewalt, sondern auch über seelische Grausamkeit, über symbolische Handlungen. Da der Mensch, wie in Teil zwei ausgeführt, in einer symbolischen Welt lebt, ein kulturelles, symbolisches Wesen ist, seine Identität aus dem kulturell-symbolischen Hintergrund entwickelt, bezieht sich die Nichtdemütigung der anständigen Gesellschaft auch auf die symbolischen Handlungen.

Margalit setzt seine Konzeption der anständigen Gesellschaft weiters mit dem Schutz der Rechte der Menschen in Zusammenhang. Allerdings ist das Bewußtsein Rechte zu haben, keine notwendige Bedingung, um Demütigung zu empfinden. Gesellschaften welche allein auf einer Pflichtmoral aufbauen, für die der Begriff der Rechte nicht relevant ist, entwickeln ebenso berechtigte Gründe für das Gefühl von Demütigung. Die Rechte der Menschen müssen in einer anständigen Gesellschaft geschützt werden, sie sind eng mit der Würde des Menschen verbunden. Dabei spricht Margalit nicht ausschließlich von den Menschenrechten, welche unter anderem auf dem Begriff der Würde aufbauen, sondern auch von Bürgerrechten. Demzufolge wäre die Einhaltung der Menschenrechte kein ausreichender Grund eine Gesellschaft als anständig zu begreifen. Das Beispiel, welches Margalit als Bürgerrecht bezeichnet, scheint mir aber ein Grenzfall zu den Menschenrechten zu sein. Das Wahlrecht ist ein Bürgerrecht. Wird eine Gruppe von Menschen von diesem Recht ausgeschlossen, wurden nicht die Menschenrechte verletzt, die Menschen aber trotzdem gedemütigt, da sie nicht als vollwertige bzw. gleichwertige Menschen anerkannt werden und sie eine Einschränkung erfahren hinsichtlich der Formen sich als Menschsein auszudrücken.¹⁸⁹ Ein Ausschluß vom Wahlrecht scheint mir jedoch ebenso die Menschenrechte zu verletzen, da der Grundsatz der Gleichheit mißachtet wird und die Menschen aus der politischen Partizipation ausgeschlossen sind. Somit wurden die Menschenrechte zumindest auf der moralischen Ebene verletzt.

Mit der Erniedrigung und Demütigung geht oftmals einher, daß ein Mensch nicht als Mensch behandelt wird. Was auch bedeutet, daß er aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wird. Die unmenschliche Behandlung von Menschen kann in verschiedenen Formen vollzogen werden:

¹⁸⁹ Vgl. Margalit 1999: 59

- Menschen können dämonisiert werden, wie das zum Beispiel bei der Hexenverfolgung im Mittelalter geschehen ist. Der Ausschluß aus der menschlichen Gemeinschaft ist aber auch dann gegeben, wenn Menschen vergöttlicht werden.
- Eine weitere Form der unmenschlichen Behandlung findet sich dann, wenn Menschen behandelt werden, *als ob* sie Objekte bzw. Maschinen wären. Sie werden verdinglicht und instrumentalisiert. Den Menschen als Menschen zu sehen, setzt voraus, daß nicht nur die körperlichen Charakteristika gesehen werden, sondern mit ihnen die psychischen und kognitiven Elemente wahrgenommen werden.
- Eine dritte Form ist das Ignorieren von Menschen. Diese Form tritt nach Margalit immer wieder als Thema in der antikolonialistischen Literatur auf.

„Die Demütigung der Eingeborenen äußert sich darin, daß man durch sie >hindurchschaut<, als wären sie Luft.“¹⁹⁰

- Die letzte Form der unmenschlichen Behandlung ist es, Menschen als Untermenschen zu betrachten, als Menschen zweiter Klasse. Dies kann schon auf Grund von äußerlichen Merkmalen geschehen, wie der Hautfarbe oder spezifischen, symbolischen Kleidungsstücken. Dadurch, daß ein Mensch als Untermensch angesehen wird, wird er nicht nur in seiner sozialen Identität verletzt, sondern auch direkt in seinem Menschsein.

Die Demütigung ist am stärksten, wenn die Menschen als subhumane Wesen betrachtet werden und folglich auch aus der Gemeinschaft der Menschen ausgeschlossen werden. Die zentrale These von Margalit lautet:

„Demütigung muß als Ausschluß aus der menschlichen Gemeinschaft verstanden werden. Ein solcher Ausschluß gründet nicht auf der Annahme, daß die ausgeschlossene Person bloß ein Tier oder ein Gegenstand ist. Der Akt des Ausschließens beruht vielmehr darauf, daß man sich so verhält, *als ob* die betreffende Person ein Tier oder ein Gegenstand wäre. Meistens werden Menschen dadurch ausgeschlossen, daß man sie als Untermenschen behandelt.“¹⁹¹

Neben dem Ausschluß aus der Gesellschaft bedeutet Demütigung auch Freiheitsbegrenzung sowie Verlust der Kontrollfähigkeit eines Menschen. Der Verlust der Selbstkontrolle, der mit der Demütigung einhergeht bedeutet eine existentielle Bedrohung, da das Opfer der Macht – vor allem wenn es sich um eine Institution handelt – ausgeliefert

¹⁹⁰ Margalit 1999: 127

¹⁹¹ Margalit 1999: 140f

ist. Mit der Demütigung ist auch weiter das Gefühl der Scham verbunden, wenn sich die Scham auf eine Eigenschaft bezieht, die für das Selbstverständnis, für die eigene Identität konstitutiv ist. Wenn sich jemand zum Beispiel aufgrund von politischen Maßnahmen oder gesellschaftlichen Institutionen seiner sozialen, ethischen oder kulturellen Herkunft schämen muß – weil er zum Beispiel ein Bauernsohn ist oder die Tochter einer türkischen Migrantenfamilie – dann lebt er in einer nicht anständigen Gesellschaft. Wenn sich jemand aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Gruppe schämen muß, wenn bestimmte identitätsstiftende Merkmale, welche moralisch legitim sind, abgelehnt werden, dann wird er auch in seinem Menschsein abgelehnt und somit handelt es sich um eine Demütigung.

„Demütigung meint die Ausschließung legitimer identitätsstiftender Gruppen.“¹⁹²

Eine identitätsstiftende Gruppe zeichnet sich durch eine gemeinsame Kultur aus, die wesentliche Lebensbereiche umfaßt. Die Mitglieder erwerben die Gruppenkultur und deren charaktch im westlichen Raum ändern würde, wenn man die weiblichen Erfahrungen sowie die Sichtweise der Frauen stärker miteinbeziehen würde. Dies würde ein Eingehen auf die Privatsphäre, auf den familiären Bereich notwendig machen.

-Wenn

ein

n für seine in einer Gesellschaft zum Objekt der Verspottung, des Hasses, der Unterdrückung oder Diskriminierung, so führen diese Formen der Ausschließung zu Schmerz, Demütigung, Degradierung, moralischer Herabsetzung und Kränkung; sie liefern auch den sich mit diesen Gruppen identifizierenden Mitgliedern einen rationalen Grund, sich verletzt zu fühlen.“¹⁹³

Diesem Ausschluß aus der Gesellschaft, sei es durch Verspottung oder durch ein Verbot, sind vor allem religiöse Gruppen und ethnische Minderheiten ausgesetzt. Eine anständige Gesellschaft zeichnet sich dadurch aus, daß sie diejenigen identitätsstiftenden Gruppen, die moralische Legitimation beanspruchen können, nicht ausschließt. Als moralisch legitim gilt eine identitätsstiftende Gruppe dann, wenn sie weder ihre Mitglieder demütigt, noch Nicht-Mitglieder. Das heißt, wenn sie sich nach dem Primat der Nicht-Demütigung richtet.

¹⁹² Margalit 1999: 168

¹⁹³ Margalit 1999: 172

Nun stellt sich aber das Problem, daß identitätsstiftende Gruppen miteinander konkurrieren können, da man nicht gleichzeitig zwei Gruppen desselben Typs gleichzeitig angehören kann, zum Beispiel zwei religiösen Gruppen. Infolgedessen benötigt eine anständige Gesellschaft ein weiteres Charakteristikum, nämlich kulturelle Toleranz. Kulturelle Toleranz ist für diese Gesellschaft notwendig und auch ausreichend, sofern es sich nicht um negative Toleranz als Gleichgültigkeit handelt. Auf die Unterscheidung von positiver und negativer Toleranz werde ich in Kapitel 4.4. näher eingehen. Für die anständige Gesellschaft ist es ausreichend, wenn ihre Institutionen die Vielfalt von kulturellen Lebensweisen dulden, d.h. nicht demütigen. Sie müssen den Pluralismus nicht als einen Wert an sich ansehen, wie das die pluralistische Gesellschaft tut. Die tolerante Gesellschaft ist aus Gründen der Vernunft tolerant, um menschliches Leid, um Verletzung und Demütigung zu vermeiden.

Margalit setzt sich auch mit der gerechten Gesellschaft von John Rawls auseinander. Er hebt hervor, daß jede gerechte Gesellschaft auch anständig sein muß, eine anständige hingegen nicht notwendigerweise auch gerecht. Er sieht eine Entwicklungslinie von der gezügelten Gesellschaft, welche zwar physische Grausamkeit bzw. Demütigung vermeidet, aber nicht institutionelle Demütigung, über die anständige Gesellschaft zur gerechten Gesellschaft.

Das Prinzip der Nicht-Demütigung der Konzeption von Margalit ist für ein menschenrechtliches Handeln, für eine menschenrechtlich organisierte Gesellschaft sehr zentral. Der Wert der Menschenwürde widerspricht sich mit der Demütigung von Menschen. Verbunden mit dem Prinzip der Nicht-Demütigung erhalten die menschenrechtlichen Werte von Freiheit und Gleichheit zumindest eine marginale Bedeutung in der Theorie der anständigen Gesellschaft. Zwang, Manipulation, sowie Verlust der Selbstkontrolle sind demütigend für die Menschen. Somit ist Freiheit und Autonomie gefordert. Gleichheit ist insofern ein Wert für die anständige Gesellschaft, da eine subhumane Behandlung, das Herabsetzen eines Menschen auf eine untere Klasse als Demütigung angesehen wird. Allein die Gerechtigkeit ist nach Margalit für eine anständige Gesellschaft kein notwendiges Charakteristikum. Was eine Gesellschaftsorganisation nach menschenrechtlichen Kriterien betrifft, so ist es notwendig, aber nicht ausreichend, daß sie

eine anständige Gesellschaft im Sinne von Margalit ist. Der Grad der ‘Menschenrechtlichkeit’ einer Gesellschaft läßt sich am Maßstab der Nicht-Demütigung ihrer Institutionen ablesen. Die Nicht-Demütigung bezieht sich nicht alleine auf die nationale Bevölkerung, sondern auch auf die Fremden, die Minderheiten, die legalen Asylsuchenden bis hin zu Menschen, welche sich nach politischen Kriterien illegal in einer Gesellschaft bewegen.

4.2. Die gerechte bzw. wohlgeordnete Gesellschaft (John Rawls)

In der Theorie einer wohlgeordneten bzw. gerechten Gesellschaft von John Rawls steht die Gerechtigkeit im Zentrum, sowie auch die menschenrechtlichen Begriffe der Freiheit und Gleichheit der Bürger dieser Gesellschaft. Zum Teil werden sich Wiederholungen zum Kapitel des ‘Übergreifenden Konsenses’ in dieser Arbeit finden. Dies nehme ich in Kauf, da die Konzeption der ‘wohlgeordneten Gesellschaft’ – den übergreifenden Konsens implizierend – ein wesentlicher Ausgangspunkt für die Gestaltung einer Gesellschaft nach menschenrechtlichen Gesichtspunkten ist. Ich halte mich bei den Ausführungen an sein Werk ‘Politischer Liberalismus’ und weniger an ‘Eine Theorie der Gerechtigkeit’, weil es mir nicht so sehr um seine Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß geht, sondern um die Möglichkeit einer gerechten Gesellschaft angesichts einer Pluralität von religiösen, philosophischen und moralischen Lehren in einer Gesellschaft.

„Ein Hauptziel [Anm: in ‘Politischer Liberalismus’] besteht darin, zu erklären, wie die wohlgeordnete Gesellschaft der *Gerechtigkeit als Fairneß* [...] zu verstehen ist, sobald sie an das Faktum eines vernünftigen Pluralismus angepaßt worden ist [...] und sie von einer politischen Gerechtigkeitskonzeption reguliert wird.“¹⁹⁴

Rawls orientiert sich in seiner Theorie am politischen Liberalismus und an einer kantischen Ethik. Die wohlgeordnete Gesellschaft ist eine Gesellschaft der lebenslangen sozialen Kooperation unter den Bürgern, welche als frei und gleich zu betrachten sind. Dieses kooperative Verhalten soll durch eine angemessene Gerechtigkeitskonzeption – für Rawls die Gerechtigkeit als Fairneß – entwickelt und stabilisiert werden. Die wohlgeordnete

¹⁹⁴ Rawls 1998: 33

Gesellschaft soll „wirksam von einer politischen Gerechtigkeitskonzeption reguliert“¹⁹⁵ werden. Diese politische Gerechtigkeitskonzeption kann als Schnittpunkt zwischen den Kulturen verstanden werden. Rawls selbst spricht nicht von Kulturen bzw. von kulturellen Differenzen, sondern von unterschiedlichen umfassenden Lehren, von religiösen, moralischen oder philosophischen Lehren, welche er aber als die „>Hintergrundkultur< einer Zivilgesellschaft“¹⁹⁶ bezeichnet. Um nun eine einheitliche Gesellschaft möglich zu machen, faire Bedingungen für alle Kulturen einer Gesellschaft zu schaffen, muß diese verbindende politische Konzeption selbst unabhängig von jeder Kultur bzw. von jeder umfassenden Lehre sein. Sie darf auch selbst keine umfassende Lehre bieten, sondern muß als ‘freistehende Auffassung’ betrachtet werden. Diese Gerechtigkeitskonzeption wird auf die Grundstruktur der Gesellschaft angewandt, auf die wichtigsten politischen, sozialen und wirtschaftlichen Institutionen.

Eine umfassende Lehre bzw. Konzeption bezieht sich auf das Gesamte des menschlichen Lebens, auf das Wertesystem im Leben, Freundschaft und familiäre Beziehungen usw. Die Vielfalt an unterschiedlichen, umfassenden Lehren ist für Rawls ein Merkmal der öffentlichen Kultur, sie ergibt sich unwillkürlich aus dem freien praktischen Vernunftgebrauch innerhalb eines Systems freier Institutionen. Die Gerechtigkeitskonzeption als freistehende Auffassung bezieht sich ausschließlich auf die Grundstruktur der Gesellschaft und auf politische Werte. Die Gerechtigkeitsgrundsätze, welche die soziale Welt ordnen, sollen gewährleisten, daß alle Bürger in gleicher Weise von dieser Ordnung profitieren.

Rawls nennt drei Bedingungen, welche hinreichend sind, damit eine Gesellschaft deren Bürger gegensätzlichen umfassenden Lehren anhängen, ein stabiles und faires System der Kooperation zwischen Freien und Gleichen ist, somit als eine wohlgeordnete Gesellschaft bezeichnet werden kann:

„Erstens: die Grundstruktur der Gesellschaft wird durch eine politische Gerechtigkeitskonzeption geordnet; zweitens: Diese politische Konzeption liegt im Fokus eines übergreifenden Konsenses vernünftiger umfassender Lehren; drittens: Öffentliche Diskussionen über wesentliche Verfassungsinhalte und Fragen

¹⁹⁵ Rawls 1998: 80

¹⁹⁶ Rawls 1998: 79

grundlegender Gerechtigkeit werden auf der Basis der politischen Gerechtigkeitskonzeption geführt.“¹⁹⁷

Wesentlich ist die Regulierung der gesellschaftlichen Grundstruktur, der wichtigsten politischen und sozialen Institutionen durch eine nicht-umfassende, politische Gerechtigkeitskonzeption, welche von allen Mitgliedern der Gesellschaft anerkannt ist. Die Bürger müssen einen Gerechtigkeitssinn ausbilden, wodurch sie die Regeln der gesellschaftlichen Institutionen befolgen, sowie ihre Pflichten als Bürger erfüllen. Die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinns unter freien Institutionen belegt er im Kapitel ‘Moralpsychologie’, worauf ich hier nicht näher eingehen werde.¹⁹⁸ Diese Gerechtigkeitskonzeption liegt im Schnittpunkt eines übergreifenden Konsenses von vernünftigen umfassenden Lehren. Sie ist die gemeinsame Basis für die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft. So gliedern sich auch die Überzeugungen und Auffassung der Bürger in zwei Bereiche:

- der Bereich des Politischen und der politischen Werte, welche auf der gemeinsamen Basis der politischen Gerechtigkeitskonzeption aufbaut und
- der Bereich des Gesamten des menschlichen Lebens, welcher auf eine umfassende Lehre bezogen ist. Diese umfassenden Lehren sollten auf irgendeine Weise auf die politische Konzeption bezogen sein und diese anerkennen.

Eine Gesellschaft sollte so organisiert sein, daß alle Mitglieder, unabhängig von ihrer Kultur, von ihrer Herkunft, von ihrer Religion, der politischen und sozialen Grundstruktur zustimmen können. In die Gestaltung dieser Grundstruktur werden auch alle Mitglieder der wohlgeordneten Gesellschaft miteinbezogen.

„Eine solche Gesellschaft kann so lange durch eine politische Gerechtigkeitskonzeption wohlgeordnet sein, wie *erstens* Bürger, die vernünftige, aber gegensätzliche umfassende Lehren bejahen, sich in einem übergreifenden Konsens befinden, die den Inhalt ihrer politischen Urteile über grundlegende Institutionen bestimmt; und wie *zweitens* unvernünftige umfassende Lehren [...] keinen hinreichenden Einfluß gewinnen, um die wesentliche Gerechtigkeit der Gesellschaft zu untergraben.“¹⁹⁹

¹⁹⁷ Rawls 1998: 116

¹⁹⁸ Vgl. Rawls 1998: 165-168

¹⁹⁹ Rawls 1998: 109

Wesentlich in der Theorie von Rawls ist das Prädikat ‘vernünftig’. Die Voraussetzungen, um eine umfassende Lehre mit dem Prädikat vernünftig zu bestimmen, wurden bereits in Kapitel 3.4.1. besprochen. Wann ist aber ein Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft vernünftig? Für Rawls ist eine Person dann ein vernünftiger Bürger, wenn er solche Normen und Standards als faire Bedingungen für die Kooperation vorschlägt, denen er selber folgt und annehmen kann, daß sie von allen vernünftigerweise akzeptiert werden können. Ebenso muß er bereit sein, Normen und Bedingungen, welche von anderen vorgeschlagen werden, zu diskutieren.

„Vernünftige Personen, so sagen wir, wollen nicht das Allgemeinwohl als solches, sondern ersterben eine soziale Welt um ihrer selbst willen, in der sie als freie und gleiche mit andern unter Bedingungen kooperieren können, die für alle akzeptabel sind.“²⁰⁰

Vernünftige Personen besitzen eine moralische Sensibilität, sie wollen sich an einer fairen Kooperation beteiligen.

Unvernünftig wäre es, eine umfassende Ansicht zu unterdrücken, die nicht unvernünftig ist, aber von der eigenen verschieden. Eine wohlgeordnete Gesellschaft benötigt keine Übereinstimmung über eine einzige geltende umfassende Lehre, die Grundlage ihrer sozialen Einheit stützt sich auf die Gerechtigkeitskonzeption, auf den Gerechtigkeitsinn der Bürger und auf die moralische Sensibilität für faire Kooperation.

Wesentlich für eine nach menschenrechtlichen Prinzipien organisierte Gesellschaft ist die auch von der wohlgeordneten Gesellschaft im Sinne Rawls geforderten Anerkennung der Pluralität von vernünftigen Kulturen. Will man die Menschenrechte in die politische und soziale Grundstruktur einer Gesellschaft einbauen, dann müssen sie als freistehende, neutrale Rechte bzw. Werte formuliert sein. Damit kann ein kultur-übergreifender Konsens in diesen Rechten und Werten ermöglicht werden. Als weiteren wesentlichen Punkt sehe ich die Solidarität und die Bereitschaft zu gerechter und fairer Kooperation. Eine Bedingung für die Förderung dieser Bereitschaft ist die Anerkennung aller vernünftiger Bürger aller (vernünftiger) Kulturen als Freie und Gleiche.

²⁰⁰ Rawls 1998: 122

4.3. Das Ideal einer kommunikativen Gemeinschaft von Freien und Gleichen

(Jürgen Habermas)

Bei Habermas sehe ich die menschenrechtliche Idee unmittelbar in der Grundkonstruktion seiner Gesellschaftstheorie, welche er aus der Diskursethik, bzw. der Diskurstheorie ableitet.

„Diese moralische Gemeinschaft konstituiert sich allein über die Idee der Abschaffung von Diskriminierung und Leid sowie der Einbeziehung der – und des – Marginalisierten in eine wechselseitige Rücksichtnahme.“²⁰¹

Er versucht, die „Hermeneutik der kulturellen Fremdheit in die Architektonik seiner Gesellschaftstheorie zu integrieren“²⁰². Wesentliche Elemente für ein Funktionieren einer pluralistischen Gesellschaft sind bei Habermas folgende:

- Universalismus
- Gleichberechtigte Koexistenz der Lebensformen
- Kommunikative Vernunft
- Souveränität
- Perspektivenwechsel

Habermas spricht von einem moralischen Universalismus, der die Anerkennung der Anderen fördert und auch die Differenz zwischen Universalismus und Partikularität relativiert. Es ist ein Universalismus der sensibel für Differenzen ist.

„Was heißt denn Universalismus? Daß man die eigene Existenzform an den legitimen Ansprüchen anderer Lebensformen relativiert, daß man den Fremden und den Anderen mit allen ihren Idiosynkrasien und Unverständlichkeiten die gleichen Rechte zugesteht, daß man sich nicht auf die Verallgemeinerung der eigenen Identität versteift, daß man gerade nicht das davon Abweichende ausgrenzt, daß die Toleranzbereiche unendlich viel größer werden müssen, als sie es heute sind – alles das heißt moralischer Universalismus.“²⁰³

²⁰¹ Habermas 1999: 7

²⁰² Sölter 1997: 33

²⁰³ Habermas 1990: 153

Einen universalistischen Gehalt sieht Habermas darin, daß alle Wertesysteme, auch wenn sie eine andere Konzeption des Guten vertreten, durch kommunikative Verständigung strukturiert sind. Deswegen sind die kommunikationstheoretischen Einsichten, die kommunikative Vernunft, das kommunikative Handeln zentral für eine nicht-abstrakte universalistische Auffassung. Er favorisiert den Gebrauch der kommunikativen Vernunft beim Auffinden der Normen, bzw. eines Konsenses gegenüber der Herstellung eines Rawl'schen Urzustandes, der den Pluralismus von Weltbildern ausblendet.²⁰⁴ Für Habermas darf das Welt- und Selbstverständnis der einzelnen nicht marginalisiert werden. In diesem offenen Diskurs unter freien und gleichen Teilnehmern soll sich jeder in die Perspektive, in das Welt- und Selbstverständnis aller anderen versetzen. Durch diesen Perspektivenwechsel erwartet sich Habermas das Entstehen einer „ideal erweiterte[n] Wir-Perspektive“²⁰⁵. Die Perspektivenübernahme verlangt nicht nur Einfühlung, sondern auch „interpretatorische Intervention in das Selbst- und Weltverständnis von Teilnehmern“²⁰⁶. Dieses bewegliche ‘Wir’ einer Gemeinschaft begründet die Solidarität für den Anderen, ‘als einen von uns’. Dabei richtet sich der gleiche Respekt für jedermann gerade auf die Andersheit des Anderen und nicht auf das Gleichartige. Der gegenseitige Respekt wird durch den moralischen Universalismus, der für Differenzen empfindlich ist, gefördert. Weiters begründet dieses bewegliche ‘Wir’ auch die Offenheit der Grenzen einer Gemeinschaft. Der Andere, der Fremde muß in die Strukturierung in die Normenfindung einer Gemeinschaft einbezogen werden. Was die Normen betrifft, sind für Habermas, wie für Rawls die Fragen der Gerechtigkeit zentral. Die Unparteilichkeit – die Neutralität zu den verschiedenen kulturellen Wertesystemen – welche eine Norm verlangt, engt den Kreis von möglichen Normen nach Habermas auf den Bereich der Gerechtigkeit ein. Nur auf diesem Feld läßt sich fragen, was ‘gleichermaßen gut für alle’ ist. In der Gerechtigkeit sieht Habermas eine Dimension der Gültigkeit. Eine Norm kann nur dann gerecht und somit gültig sein, wenn die absehbaren Folgen und auch Auswirkungen auf die Interessen und Wertorientierung der Einzelnen „von allen Betroffenen gemeinsam zwanglos akzeptiert werden könnten“²⁰⁷. Habermas macht hier deutlich, daß diese Normen im Bezug zur Gerechtigkeit zwar neutral sein müssen, aber trotzdem Auswirkungen auf die

²⁰⁴ Vgl. Habermas 1999: 77

²⁰⁵ Habermas 1999: 76

²⁰⁶ Habermas 1999: 60

²⁰⁷ Habermas 1999: 60

verschiedenen Kulturen zeigen. Diese Auswirkungen müssen tragbar für alle Bürger sein. Der Horizont der Diskurse ändert sich jeweils mit der Gesamtheit der Bürger. Die soziale Zusammensetzung in einer Gemeinschaft verändert den Werthorizont. Wobei jeder Einzelne auch in seinen identitätsbildenden Lebenszusammenhängen berücksichtigt werden muß. Somit ändert sich die Mehrheitskultur notwendigerweise durch das Einbeziehen der Minderheitenkulturen, was die Politik der Anerkennung, die gleichberechtigte Koexistenz und der Universalisierungsgrundsatz fordern. Die Mehrheitskultur darf als Teil der Gemeinschaft nicht zur Ganzen werden. Gleichwohl betont Habermas aber auch, daß die gleichberechtigte Koexistenz nicht zu einer Fragmentierung der Gesellschaft führen darf.

„Andererseits müssen die Bindungskräfte der gemeinsamen politischen Kultur, die um so abstrakter wird, je mehr Subkulturen sie auf einen gemeinsamen Nenner bringt, stark genug bleiben, um die Staatsbürgernation nicht auseinanderfallen zu lassen.“

Anerkennung und Toleranz finden jene Lebensformen und Kulturen in einer multi-kulturellen Gesellschaft, welche einerseits einen Spielraum belassen, für die Reflexion auf andere Weltbilder und auf ihre Beziehungen zu den anderen Weltbildern, welche alle dasselbe Diskursuniversum teilen. Andererseits müssen sie den eigenen Mitgliedern die Möglichkeit offen lassen, die eigenen Traditionen kritisch zu reflektieren, zu transformieren, von anderen Traditionen zu lernen und auch zu konvertieren.

In den Auseinandersetzungen von Habermas kommt zu den bisherigen Kriterien für eine menschenrechtlich ausgerichtete Gesellschaft eine Sensibilität für Differenz, für die Andersheit des Anderen hinzu. Diese Sensibilität und auch Anerkennung für die Andersheit erschafft ein bewegliches 'Wir' in einer Gemeinschaft. Weiters ist es für Habermas, wie auch für Rawls, notwendig, daß die gesellschaftlichen Normen Unparteilichkeit fordern. Sie dürfen nicht die spezifischen Werte einer (Mehrheits-) Kultur repräsentieren. Anders als Rawls betont Habermas aber die, trotz der Unparteilichkeit entstehenden Auswirkungen der universellen Normen auf die beteiligten Kulturen. Diese Auswirkungen treffen nicht nur die Minderheiten, sondern auch die Mehrheitskultur einer Gemeinschaft und müssen für alle Beteiligten akzeptabel sein.

Die drei besprochenen Gesellschaftskonzeptionen von Margalit, Rawls und Habermas zeigen alle eine menschenrechtliche Orientierung, eine Zentrierung auf die menschenrechtlichen Werte und machen Konsequenzen einer menschenrechtlichen Organisation einer Gesellschaft deutlich. Margalit reduziert seine Theorie dabei vordergründig auf den Wert der Menschenwürde, bzw. favorisiert er die negative Formulierung der Nicht-Demütigung. Aus diesem einen Wert lassen sich aber weitere menschenrechtliche Prinzipien ableiten, die Freiheit und die Gleichheit. Wesentlich für eine multikulturelle Gesellschaft nach den Prinzipien der Menschenrechte ist die Betonung der Nicht-Entwürdigung von Menschen durch das Vermeiden einer subhumanen Behandlung, was oftmals den Umgang mit Fremden kennzeichnet. Für die Konzeption von Rawls ist der Begriff der Gerechtigkeit zentral, sowie die Auffindung einer politischen Basis in Form eines kulturübergreifenden Konsenses. Das Einbeziehen aller Gruppen, Klassen und Kulturen ist in einer menschenrechtlichen Konzeption wesentlich. Rawls Theorie ist stark auf das Paradigma der Vernunft aufgebaut. Habermas hingegen zeigt Sensibilität für das Problem der Differenz neben einem moralischen Universalismus. Er baut auf die Entwicklung eines offenen 'Wir-Gefühls' innerhalb einer pluralistischen Gemeinschaft. Diese drei Theorien könnten als Ausgangspunkt und Ansatz für eine Konzeption der 'menschenrechtlichen Gesellschaft' stehen. Wobei das Problem der Differenz, des Fremden und Anderen, die Veränderungen für die Mehrheitskultur sowie für die Minderheitenkulturen an zentraler Stelle stehen sollte.

4.4. Konsequenzen des moralischen Handelns im Bewußtsein der Menschenrechte

Als Ideale der Menschenrechte wurden Würde, Freiheit sowie Gleichheit und Gerechtigkeit genannt. Geht man davon aus, daß ein Handeln im Bewußtsein der Menschenrechte von diesen Idealen motiviert wird, bringt dies einige Auswirkungen und Konsequenzen für gesellschaftliche Vorgänge, sowie für die gesellschaftliche Organisation mit sich.

Universalismus und Differenz

Eine universelle Minimaethik, universelle Normen sind in einer menschenrechtlich motivierten multikulturellen Gesellschaft unausweichlich. Der Universalismus kann jedoch kein okzidentaler Universalismus sein, nicht der Universalismus einer Mehrheitskultur, sondern, wie Habermas das formuliert, ein für Differenzen hoch empfindlicher Universalismus. Ebenso betrifft das eine universalistische Auffassung von Kultur. Die universalistische Interpretation des Kultur-Begriffes, welche aus der Zeit der Aufklärung stammt, und den Übergang aus einem Naturzustand in einen Kulturzustand meint, den die fortschrittlichen Völker vollzogen haben und denen alle anderen folgen sollten, muß einem pluralistischen Kulturbegriff weichen. Dieser anerkennt die unterschiedlichen Weisen von intrakulturellen Prinzipien.²⁰⁸ Die Einbeziehung des Fremden in die kulturelle, wie auch die sozial-politische Entwicklung einer Gemeinschaft muß gefördert werden. Dies benötigt ein Prinzip der Offenheit. Aber die kulturelle Identität kann nicht zu einem Interpretationskriterium des Inhalts der Menschenrechte werden, sie kann nur Grenzen für Normen festsetzen. Universalität und Differenz stehen in einem Wechselverhältnis. Universelle Normen setzen Grenzen für willkürliche kulturelle Traditionen. Umgekehrt können spezifische kulturelle Normen auch nicht zu universellen Normen erhoben werden, hier setzt die Pluralität Grenzen.

Würde und Anerkennung

Die gleiche Würde aller Menschen fordert ein Handeln und Verhalten, welches die Würde des Anderen nicht verletzt, in dem er nicht gedemütigt wird, wie das Margalit in seiner Theorie erläutert hat. Das Prinzip der Würde verlangt, daß dem Menschen keine bestimmte Lebensform aufgezwungen wird. Weiters ist erforderlich, daß der Staat, bzw. institutionelle Normen einer Gesellschaft, keine Rechtfertigungen in Gründen finden, welche nicht für alle Bürger zugänglich sind, wie zum Beispiel religiöse Gründe. Die Rechtfertigungen müssen neutral und 'freistehend' sein. Das Prinzip der Würde impliziert auch die Nichtdiskriminierung. Der Andere muß in seinem Leben, in dem, was er tut, Respekt erfahren. Dies erfordert innergesellschaftliche und transnationale Toleranz. Es ist aber wesentlich, zwischen einer positiven und einer negativen Toleranz zu unterscheiden.

„Negativ gefaßte Toleranz hingegen ist gleichbedeutend mit Nachsicht und

²⁰⁸ Vgl. Schweidler 1998: 23

Duldsamkeit gegenüber dem Bösen, dem Irrtum und der Prinzipienlosigkeit oder der Vorliebe dafür, seine Ruhe haben zu wollen, oder auch mit Blindheit gegenüber Werten.“²⁰⁹

Transnationale Toleranz meint nicht, daß alle kulturellen Traditionen respektiert werden sollen. Kulturelle Handlungen, welche die Menschenrechte verletzen, d.h. die Würde des Menschen oder seine Unversehrtheit, müssen gerade auch auf nationaler Ebene diskutiert werden. Im Vordergrund sollte immer der Mensch stehen und nicht die Kultur.

Freiheit

Das Recht auf Freiheit bringt mit sich, daß jeder Mensch sich autonom für eine Lebensweise entscheiden kann. Freiheit bedeutet Autonomie und Selbstkontrolle. Freiheitsbegrenzungen kann es nur dort geben, wo die Freiheit und Würde der Anderen geschützt wird. Freiheit und vor allem kulturelle Freiheit bedeutet auch einerseits die Möglichkeit eines eigenen kulturell bedingten Lebensentwurfs. Die universellen Normen einer Gemeinschaft dürfen keine Gesamtvorstellung eines guten Lebens vorgeben. Andererseits verlangt die (kulturelle) Freiheit auch die Möglichkeit der Kritik an den eigenen kulturellen Traditionen, der Transformation oder der Aufgabe von Traditionen. Diese Offenheit und Beweglichkeit müssen alle Kulturen einer multikulturellen Gemeinschaft zeigen, um als frei und gleich anerkannt zu werden.

Gleichheit und Gerechtigkeit

Das Recht auf Gleichheit und Gerechtigkeit fordert dieselbe Behandlung, die selben Chancen, für jeden. Ungleichheit verlangt immer ein Differenzierungsprinzip. Aber nicht jede Differenz kann Begründung für Ungleichbehandlung sein. Man kann ‘Schwarze’ nicht einfach deshalb anders behandeln als andere Menschen, weil sie schwarz sind, oder Arme, weil sie arm sind. Dies kann mit keiner Vorstellung von Gleichheit konform gehen. Menschen, welche trotzdem Diskriminierungen aufgrund der Hautfarbe praktizieren, verbinden damit meist willkürliche Willensbehauptungen, sie bringen andere Erwägungen mit dem Faktum der Hautfarbe in Zusammenhang, wie zum Beispiel Dummheit, durch Erziehung unabänderliche Unverantwortlichkeit oder Hang zu Verbrechen, zur Schädigung der Gemeinschaft.²¹⁰ Solche Zusammenhänge herzustellen, ist jedoch völlig unvernünftig

²⁰⁹ Bobbio 1998: 98

²¹⁰ Vgl. Williams 1978: 370f

und unlegitim, es hat keinerlei Relevanz. Ungleichheit kann nach menschenrechtlichen Kriterien nur durch das Prinzip der Gerechtigkeit begründet werden. Zwei mögliche Differenzkriterien sind Leistung und Bedürftigkeit der Einzelnen. Neben diesen Differenzkriterien gewährleistet eine menschenrechtlich ausgerichtete Gesellschaft eine gleichberechtigte Koexistenz der verschiedenen kulturellen Lebensformen und individuellen Lebensentwürfen, auf der Basis einer gemeinsamen politischen Kultur, der alle zustimmen können.

Solidarität

Ein menschenrechtliches Handeln verlangt auch die Aufgabe eines einengenden Nationen-Begriffs. Es muß eine Bereitschaft zur sozialen Kooperation vorhanden sein und der Solidarität dem Anderen gegenüber, dem Anderen, der als 'einer von uns' bestimmt wird. In einer pluralistischen Gemeinschaft, welche nach menschenrechtlichen Ideen gestaltet sein will, ist die Entwicklung eines flexiblen 'Wir-Gefühls' notwendig. Das 'Wir' einer bestimmten Religionsgemeinschaft oder einer kulturellen Gemeinschaft, das heißt einer identitätsstiftenden Gruppe wird – im besten Fall durchlässige – Grenzen zu anderen Gruppen ziehen. Ein flexibles Wir-Gefühl muß jedoch zumindest auf einer sozialen und politischen Grundsatzbasis alle Mitglieder, alle legitimen Kulturen einer Gesellschaft miteinbeziehen und ihre Grenzen offenhalten.

5. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSFOLGERUNGEN

Das Zusammentreffen und Zusammenleben der differenten Kulturen, das in der heutigen Zeit in allen Lebensbereichen zu beobachten ist, bringt Probleme und Spannungen mit sich. Die Kultur ist ein wesentliches Element der menschlichen und gesellschaftlichen Identität. Sie prägt unser Selbstverständnis und unseren Blick auf die Welt. Die verschiedenen kulturell geprägten Vorstellungen eines guten und sinnvollen Lebens, die unterschiedlichen Werte und Normen der Kulturen treffen aufeinander und stehen in Konkurrenz zueinander. Das Fremde und Andere schlichtweg abzulehnen, es als das Schlechtere oder weniger Entwickeltere zu betrachten, wird die Konflikte auf nationaler, wie auch auf globaler Ebene nicht lösen. Die Einengung und Konzentration auf die eigenen Traditionen verleugnet dazu wesentliche Elemente von Kultur; die Relativität der Kultur, die historische Entwicklung, die hybride Form. Die Werte und Normen einer Kultur sind niemals absolute Werte. Die Wertesysteme und Normensysteme der Kulturen müssen grundsätzlich als offen, beweglich und veränderbar angesehen werden. Die Transformationen der Traditionen können intrakulturell motiviert sein, oder von außen, durch die Begegnung und die Auseinandersetzung mit anderen Kulturen stattfinden.

Ein gutes Zusammenleben von Menschen benötigt eine gemeinsame Basis, gemeinsame Werte, nach denen sich die sozial-gesellschaftliche und politische Kultur strukturieren und organisieren läßt. Die Verknüpfung der Kulturen in allen Lebensbereichen macht eine kulturübergreifende, globale Basis notwendig. Diese Basis kann nun nicht selbst eine spezifische Kultur, bzw. ein religiöses oder philosophisches System sein, da sie global für alle Völker, Kulturen und Nationen Geltung erlangen muß. Der Menschenrechtskatalog stellt den Anspruch, daß er für alle Menschen, unabhängig von ihrer nationalen Herkunft, unabhängig von religiösen und kulturellen Ideologien, allein aufgrund ihres Menschseins Geltung hat. Die Menschenrechte werden als universell, egalitär und kategorisch bestimmt. Das oberste Prinzip ist das Paradigma der Menschenwürde. Aufgrund dieses universellen Charakters der Menschenrechte ist die Frage legitim, ob die Menschenrechte, welche Schutz bieten sollen vor der Unterdrückung des Staates, vor willkürlicher Machtausübung politischer, religiöser oder kultureller Institutionen, diese sozial-gesellschaftliche und

politische Basis für eine kulturübergreifende Gemeinschaft sein kann. Das Problem bei dieser Frage ergibt sich aufgrund des – neben dem universellen Charakter – orthaften Charakters der Menschenrechte. Die Menschenrechte sind in der westlichen Welt entstanden und sind somit auch gekennzeichnet durch westliche kulturelle Werte. Die Gegner der Universalisierung des Menschenrechtskataloges und die Nationen und Kulturen, welche die Menschenrechte ablehnen, argumentieren damit, daß mit den Menschenrechten auch westliche Werte, das westliche Menschen- und Weltbild universalisiert wird. Sie rechtfertigen das Festhalten an ihren eigenen Traditionen und die Verweigerung der Übernahme der Menschenrechte mit ihrem Recht auf die eigene Identität, mit dem Recht nach ihren eigenen kulturellen Wertesystemen und Lebensvorstellungen leben zu können und ihre Gemeinschaft zu strukturieren. Sie werfen dem Westen koloniales und hegemoniales Verhalten vor. Diese Zugangsweise zu der Frage der Universalisierung entspricht jedoch nicht dem Ziel der Menschenrechte. Es soll nicht ein spezifisches Wertesystem universalisiert werden, sondern ein minimales Moral- und Rechtssystem, welches vor Unterdrückung, vor verschiedenen Formen des Unrechts, vor unwürdigen Lebensbedingungen, vor unlegitimen Machtgebrauch Schutz bieten soll. Im Vordergrund steht dabei ein gleichberechtigtes Zusammenleben der Menschen und der verschiedenen Kulturen, wobei jeder ebenso Verantwortung trägt für soziale Kooperation und Fairneß. Universalisiert soll nicht ein umfassendes Normen- und Wertesystem werden, welches in alle Lebensbereiche eingreift, welches eine Gesamtvorstellung eines guten und sinnvollen Lebens vorgibt, im Sinne einer umfassenden Lehre. Die Universalisierung bezieht sich vor allem auf ein gerechtes, freies und menschenwürdiges Zusammenleben. Dabei ist ein kooperatives Verhalten, Solidarität und ein Sinn für Gerechtigkeit Bedingung. Ebenso das gleiche Miteinbeziehen aller legitimer Kulturen, welche als freie und gleiche anerkannt werden. Diese Minimaethik, welche mit den Menschenrechten universalisiert wird, darf kein spezifisch kulturelles Wertesystem sein, sondern ein freistehendes System, welches von allen gleichermaßen akzeptiert werden kann. Diese Minimaethik muß aber auch Verknüpfungspunkte in alle Kulturen zeigen, sie muß sich mit den Werten und Normen der Kulturen verbinden lassen. Nur auf diese Weise können sie in den kulturellen Realitäten Effektivität erhalten. Die Minimaethik engt jedoch dort den Wertepluralismus ein, wo Menschen aufgrund von spezifischen kulturellen oder religiösen Werten unterdrückt und gedemütigt werden. Nicht alle Traditionen lassen sich mit dem Hinweis

auf die kulturelle Identität rechtfertigen. Die Universalität und die Pluralität bedingen sich wechselseitig. Die Universalität gibt Grenzen für kulturelle Willkürlichkeit vor. Die universelle Anerkennung der Pluralität setzt Grenzen für die globale Normierung kulturspezifischer Werte. Für diesen Prozeß der Auffindung eines universellen Menschenrechtskataloges ist die Offenheit der Kulturen nach innen und außen Bedingung. Die Kulturen müssen durch die Möglichkeit der Selbstkritik, der Transformation eigener Traditionen gekennzeichnet sein. Eine weitere notwendige Bedingung ist die Fähigkeit und Bereitschaft aller Kulturen zu kooperativem Verhalten, mit dem Ziel eines fairen und gerechten Zusammenlebens von freien und gleichen Menschen und Kulturen auf der Basis einer gemeinsamen Minimaethik. Die Bedingung des kooperativen Verhaltens bringt mit sich, daß ein universeller Menschenrechtskatalog auch für den Westen Werteveränderungen mit sich bringen kann. Der Menschenrechtskatalog kann nicht als ein vollendetes Projekt angesehen werden, es ist ein offenes Projekt, welches durch einen Konsensfindungsprozeß, der alle Teilnehmer als freie und gleiche betrachtet, Veränderungen erfahren kann. Die Menschenrechte müssen als ein Allgemeingut betrachtet werden, und von ihrer starken Anbindung an einen spezifischen, historischen Kontext gelöst werden.

L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

- Abou, Selim: Menschenrechte und Kulturen. Aus dem Franz. von Almut Franke und Wolfgang Schmale. Bochum: Winkler 1995 (Herausforderungen. Historisch-politische Analysen; Bd. 2)
- Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. Übersetzt von Olof Gigon, München: dtv 1991
- Apel, Karl-Otto: Anderssein, ein Menschenrecht? Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt. In: Hilmar Hoffmann und Dieter Kramer (Hg.): Anderssein, ein Menschenrecht. Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt. Weinheim: Beltz Athenäum 1995. S. 9-19
- Barloewen, Constantin von: Vom Primat der Kultur: Essays zur vergleichenden Kulturbetrachtung. München: Ebenhard Verlag 1990
- Barloewen, Constantin von: Fremdheit und interkulturelle Identität. Überlegungen aus der Sicht der vergleichenden Kulturforschung. In: Alois Wierlacher (Hg.): Kulturthema Fremdheit: Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeitsforschung. München: Iudicium 1993 (Kulturthemen; Bd. 1) S.297-318
- Bielefeldt, Heiner: Zwischen Scharia und Menschenrechten: Facetten der islamischen Menschenrechtsdiskussion. In: Uwe Voigt (Hg.): Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog. Internationales wissenschaftliches Symposium unter der Schirmherrschaft der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Zusammenarbeit mit der Fränkischen Gesellschaft für Philosophie e.V. Bamberg, 30.06. – 04.07.1997 in honorem Heinrich Beck. Frankfurt/Main: Lang 1998 (Schriften zur Triadik und Ontodynamik; Bd. 14) S. 227-237
- Birke, Adolf M.: Das Problem der Menschenrechte. Eine historische Einführung. In: Walter Odersky (Hg.): Die Menschenrechte: Herkunft, Geltung, Gefährdung.

Düsseldorf: Patmos-Verl. 1994 (Schriften der Katholischen Akademie Bayern; Bd. 151) S. 9-22

Bobbio, Norberto: Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar? Aus dem Italienischen von Ulrich Hausmann, Berlin: Wagenbach 1998

Brezina, Friedrich F.: Die Achtung. Ethik und Moral der Achtung und Unterwerfung bei Immanuel Kant, Ernst Tugendhat, Ursula Wolf und Peter Singer. Frankfurt/Main; Berlin; Wien; u.a.: Lang 1999 (Wiener Arbeiten zur Philosophie: Reihe B, Beiträge philosophischer Forschung; Bd. 3)

Brieskorn, Norbert: Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1997 (Kon-Texte. Wissenschaften in philosophischer Perspektive; Bd.3)

Brock, Lothar: Eine Welt – von der Hoffnung zum Alptraum. Über die Vergeblichkeit weltbürgerlicher Absichten. In: Hilmar Hoffmann und Dieter Kramer (Hg.): Anderssein, ein Menschenrecht. Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt. Weinheim: Beltz Athenäum 1995. S. 21-36

Brugger, Winfried: Menschenwürde, Menschenrechte, Grundrechte. Baden-Baden: Nomos Verl. 1997 (Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie; H.21)

Cassirer, Ernst: Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur. Übers. von Wilhelm Kraft. Stuttgart: Kohlhammer 1960

Chambers, Iain: Migration, Kultur, Identität. Übers. von Gudrun Schmidt und Jürgen Frendl. Tübingen: Stauffenburg Verl. 1996 (Stauffenburg discussion; Bd. 3)

Delgado, Mariano: Kolonialismus und Menschenwürde. Die Ethikdiskussion des 16. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der spanischen Expansion. In: Thomas Brose und

- Matthias Lutz (Hg.): Umstrittene Menschenwürde. Berlin: Mourus-Verl. 1994. S. 35-67
- Erpenbeck, John: Interkulturalität, sozialer und individueller Wertewandel. In: H.J. Sandkühler und R.A. Mall (Hg.): Das Selbst und das Fremde – Der Streit der Kulturen. Hamburg: Meiner 1996 (=Dialektik; Bd. 1) S. 99-118
- Flusser, Vilém: Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus. Berlin, Wien: Philo Verlagsgesellschaft 2000
- Fromm, Erich: Die Kunst des Liebens. Aus dem Englischen von Liselotte und Ernst Mickel, Zürich: Manesse 2000
- Gerhard, Ute: Anerkennung der Menschenwürde und kulturelle Differenz – ein Rechtsproblem? In: Hilmar Hoffmann und Dieter Kramer (Hg.): Anderssein, ein Menschenrecht. Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt. Weinheim: Beltz Athenäum 1995. S. 47-64
- Geyer, Carl-Friedrich: Einführung in die Philosophie der Kultur. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1994
- Gosepath, Stefan: Zu Begründungen sozialer Menschenrechte. In: Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. 2. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999. S. 146-187
- Graneß, Anke: Der Konsensbegriff. Ein Vergleich der Bedeutung des Konsensbegriffs in Wiredu's Konsensethik und der Diskursethik von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. 2/1998. S. 22-31
- Habermas, Jürgen: Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990

- Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999
- Heidelmeyer, Wolfgang (Hg.): Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen. 4. erneuerte und erw. Aufl. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1997
- Höffe, Otfried: Transzendentaler Tausch – eine Legitimationsfigur für Menschenrechte? In: Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. 2. Aufl. Frankfurt /Main: Suhrkamp 1999. S. 29-47
- Huxoll, Johannes: Zwischen KulturImperialismus und KulturRelativismus. Zur Begründung universeller Menschenrechte im Kontext der Interkulturalität. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. 3/1999. S. 65-76
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Immanuel Kant: Moralische Schriften. Leipzig: Inselverlag 1920 (Großherzog Wilhelm Ernst Werkausgabe; Bd. 5) S. 7-101
- Konersmann, Ralf: Aspekte der Kulturphilosophie. In: Ralf Konersmann (Hg.): Kulturphilosophie. Leipzig: Reclam 1996. S. 9-24
- Koslowski, Peter: Die Kulturen der Welt als Experimente richtigen Lebens. Entwurf für eine Weltausstellung. Wien: Passagen Verl. 1990
- Kramer, Dieter: Von der Notwendigkeit der Kulturwissenschaft. Aufsätze zu Volkskunde und Kulturtheorie. Marburg: Jonas Verl. 1997
- Kurasha, Jameson: Afrikanische Kultur und die Vermittlung der Menschenrechte. In: Uwe Voigt (Hg.): Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog. Internationales wissenschaftliches Symposium unter der Schirmherrschaft der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Zusammenarbeit mit der Fränkischen Gesellschaft

für Philosophie e.V. Bamberg, 30.06. – 04.07.1997 in honorem Heinrich Beck. Frankfurt/Main: Lang 1998 (Schriften zur Triadik und Ontodynamik; Bd. 14) S. 207-213

Leibfried, Erwin: Was ist und heißt fremd? Ein Beitrag zu einer Phänomenologie des Fremden. In: J. Jablkowska und E. Leibfried (Hg.): Fremde und Fremdes in der Literatur. Frankfurt, Berlin, Bern u.a.: Lang 1996 (Gießener Arbeiten zur neueren deutschen Literatur und Literaturwissenschaft; Bd. 16) S. 9-22

Lohmann, Georg: Menschenrechte zwischen Moral und Recht. In: Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. 2. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999. S. 62-95

Mall, Ram Adhar: Meditationen zum Adjektiv "europäisch" aus interkultureller Sicht. In: Walter Blumberger und Dietmar Nemeth (Hg.): Der technologische Imperativ: philosophische und gesellschaftliche Orte der technologischen Formation. Heinz Hülsmann zum 75. Geburtstag. München, Wien: Profil 1992. S. 139-150

Mall, Adhar Ram: Was heißt 'aus interkultureller Sicht'? In: R.A. Mall und N. Schneider (Hg.): Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Amsterdam: Rodopi 1996 (Studien zur interkulturellen Philosophie; Bd. 5) S. 1-18

Mall, Adhar Ram: Orthaftige Ortlosigkeit der Menschenrechte – eine interkulturelle Perspektive unter besonderer Berücksichtigung indischer Traditionen. In: Uwe Voigt (Hg.): Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog. Internationales wissenschaftliches Symposium unter der Schirmherrschaft der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Zusammenarbeit mit der Fränkischen Gesellschaft für Philosophie e.V. Bamberg, 30.06. – 04.07.1997 in honorem Heinrich Beck. Frankfurt/Main: Lang 1998 (Schriften zur Triadik und Ontodynamik; Bd. 14) S. 245-262

- Mao, Yihong: Rechte und Wert – Menschenrechte und die traditionelle konfuzianische Kultur. In: Walter Schweidler (Hg.): Menschenrechte und Gemeinsinn – westlicher und östlicher Weg? Human Rights and Public Spirit – Western and Eastern Way? Philosophisch-politische Grenzerkundungen zwischen ostasiatischen und westlichen Kulturen; Ergebnisse und Beiträge der internationalen Expertentagung der Hermann und Marianne Straniak-Stiftung, Weingarten 1996, Sankt Augustin: Academia Verlag 1998. S. 177-187
- Marcuse, Herbert: Über den affirmativen Charakter der Kultur (Auszug). In: Ralf Konersmann (Hg.): Kulturphilosophie. Leipzig: Reclam 1996. S. 79-106
- Margalit, Avishai: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Aus dem Amerik. von Gunnar Schmidt und Anne Vonderstein. Frankfurt/Main: Fischer 1999
- Menchú, Rigoberta: Enkelin der Maya. Autobiographie. In Zusammenarbeit mit Gianni Minà und Dante Liano. Aus dem guatemaltekischen Spanisch von Werner Horch. Göttingen: Lamuv Verlag 1999
- Meyer, Thomas: Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds. Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag 1997
- Moller Okin, Susan: Konflikte zwischen Grundrechten. Frauenrechte und die Probleme religiöser und kultureller Unterschiede. In: Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt: Suhrkamp 1999. S. 310-342
- Moller Okin, Susan: Is Multiculturalism Bad for Women? In: Joshua Cohen, Matthew Howard u.a. (Hg.): Is multiculturalism bad for women? Susan Moller Okin with respondents. New Jersey: Princeton University Press 1999. S. 7-24
- Nicklas, Hans: Universalität oder Partikularität der Menschenrechte. In: Uwe Voigt (Hg.): Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog. Internationales wissenschaftliches Symposium unter der Schirmherrschaft der Europäischen Akademie der

- Wissenschaften und Künste in Zusammenarbeit mit der Fränkischen Gesellschaft für Philosophie e.V. Bamberg, 30.06. – 04.07.1997 in honorem Heinrich Beck. Frankfurt/Main: Lang 1998 (Schriften zur Triadik und Ontodynamik; Bd. 14) S. 215-225
- Orth, Ernst Wolfgang: Universalität und Individualität der Kulturen. In: R.A. Mall und N. Schneider (Hg.): Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Amsterdam: Rodopi 1996 (Studien zur interkulturellen Philosophie; Bd. 5) S. 183-197
- Osman, Samia: Die Stellung der Frau im Islam und im Okzident. In: Stefan Batzli, Fridolin Kissling u.a. (Hg.): Menschenbilder. Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt. Zürich: Unionsverlag 1994. S. 50-68
- Pauer-Studer, Herlinde: Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Übers. von Hermann Vetter. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1979
- Rawls, John: Politischer Liberalismus. Übersetzt von Wilfried Hinsch. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998
- Rhemann, Josef: Zur politischen Gegenwartskultur rechtspopulistischer Rassismuskurse. In: Silvia Stoller, Elisabeth Nemeth, Gerhard Unterthurner (Hg.): Philosophie in Aktion. Demokratie – Rassismus – Österreich. Wien: Turia + Kant 2000. S. 98-102
- Roetz, Heiner: Chancen und Probleme einer reformulierung und Neubegründung der Menschen-rechte auf Basis der konfuzianischen Ethik. In: Walter Schweidler (Hg.): Menschenrechte und Gemeinnsinn – westlicher und östlicher Weg? Human Rights and Public Spirit – Western and Eastern Way? Philosophisch-politische Grenzerkundungen zwischen ostasiatischen und westlichen Kulturen; Ergebnisse und Beiträge der

internationalen Expertentagung der Hermann und Marianne Straniak-Stiftung, Weingarten 1996, Sankt Augustin: Academia Verlag 1998. S. 189-208

Sandkühler, Hans Jörg: Das Recht und die pluralistische Demokratie. Naturrecht, Rechtspositivismus, Menschenrechte. In: H.J. Sandkühler und R.A. Mall (Hg.): Das Selbst und das Fremde – Der Streit der Kulturen. Hamburg: Meiner 1996 (Dialektik; Bd. 1) S.119-133

Santeler, Josef: Die Grundlegung der Menschenwürde bei I. Kant. Eine systematisch kritische Studie. Innsbruck 1962 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft; Sonderheft 14)

Schild, Wolfgang: Menschenrechte als Fundament einer Weltverfassung. In: Walter Kerber (Hg.): Menschenrechte und kulturelle Identität. München: Kindt, 1991 (Fragen einer neuen Weltkultur; Bd. 8) S. 165-194

Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Menschenrechte und Menschenwürde denken. In: Thomas Brose und Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Umstrittene Menschenwürde: Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart. Berlin: Morus 1994. S.11-20

Scholl, Sabine: Die Welt als Ausland. Zur Literatur zwischen den Kulturen. Wien: Sonderzahl 1999

Schubert, Gunter: Was ist interkultureller Menschenrechtsdialog? Eine Anmerkungen mit Blick auf Ostasien. In: Walter Schweidler (Hg.): Menschenrechte und Gemeinnsinn – westlicher und östlicher Weg? Human Rights and Public Spirit – Western and Eastern Way? Philosophisch-politische Grenzerkundungen zwischen ostasiatischen und westlichen Kulturen; Ergebnisse und Beiträge der internationalen Expertentagung der Hermann und Marianne Straniak-Stiftung, Weingarten 1996, Sankt Augustin: Academia Verlag 1998. S. 35-45

Schütze, Jochen K.: Vom Fremden. Wien: Passagen Verl. 2000

- Schwan, Gesine: Freiheit und Menschenwürde: Die Idee der Freiheit als Chance der europäischen Geschichte. In: Thomas Brose und Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Umstrittene Menschenwürde: Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart. Berlin: Morus 1994. S. 21-33
- Schwedt, Herbert: Fremdheit – Chance und Schicksal. In: Günther Eifler und Otto Saame (Hg.): Das Fremde – Aneignung und Ausgrenzung. Eine interdisziplinäre Erörterung. Wien: Passagen-Verl. 1991. S. 105-119
- Schweidler, Walter: Menschenrechte und kulturelle Identität. In: Walter Schweidler (Hg.): Menschenrechte und Gemeinsinn – westlicher und östlicher Weg? Human Rights and Public Spirit – Western and Eastern Way? Philosophisch-politische Grenzerkundungen zwischen ostasiatischen und westlichen Kulturen; Ergebnisse und Beiträge der internationalen Expertentagung der Hermann und Marianne Straniak-Stiftung, Weingarten 1996, Sankt Augustin: Academia Verlag 1998. S. 15-34
- Schwemmer, Oswald: Die kulturelle Existenz des Menschen. Berlin: Akademie Verl. 1997
- Sellars, Peter: Kunst ist kein materielles Produkt. In: Roland Floimair (Hg.): Kultur und Identität in Europa. European Art Forum 1996. Tagungsbericht. Salzburg 1996. S. 187-191
- Shue, Henry: Basic Rights. Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy. New Jersey: Princeton University Press 1980
- Shue, Henry: Menschenrechte und kulturelle Differenz. In: Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999. S. 343-377
- Simmel, Georg: Exkurs über den Fremden. In: Almut Loycke (Hg.): Der Gast, der bleibt: Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins. Frankfurt/Main 1992. S. 9-16

- Sölter, Arpad A.: Die Einbeziehung des Fremden. Reflexionen zur kulturellen Fremdheit bei Simmel, Habermas und Huntington. In: Ingo Breuer und Arpaad Sölter (Hg.): Der fremde Blick. Perspektiven interkultureller Kommunikation und Hermeneutik. Ergebnisse der DAAD-Tagung in London, 17.-19. Juni 1996. Bozen: Edition Sturzflüge 1997. S. 25-51
- Spaemann, Robert: Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik. Stuttgart: Klett-Cotta 1989
- Stopp, Alexander H.: Die Behandlung ethnischer Minderheiten als Gleichheitsproblem. Baden-Baden: Nomos Verl. 1994 (Nomos Universitätsschriften: Recht; Bd. 134)
- Sturma, Dieter: Kultur und Identität. In: Heinz Sahner (Hg.): Kultur und Gesellschaft. Lüneburg: Univ. 1992 (Lüneburger Universitätsschriften; Bd. 4) S. 37-57
- Tenbruck, Friedrich H.: Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne. Opladen: Westdt. Verl. 1989
- Thun, Harald: Ausgrenzung und Einbezug des Fremden. In: Günther Eifler und Otto Saame (Hg.): Das Fremde – Aneignung und Ausgrenzung. Eine interdisziplinäre Erörterung. Wien: Passagen-Verl. 1991. S. 121-136
- Tugendhat, Ernst: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993
- Tugendhat, Ernst: Die Kontroverse um die Menschenrechte. In: Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. 2. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999. S. 48-61
- Wildt, Andreas: Menschenrechte und moralische Rechte. In: Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999. S. 124-145

Williams, Bernard: Der Gleichheitsgedanke. In: Bernhard Williams: Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972. Aus dem Engl. von Joachim Schulte. Stuttgart: Reclam 1978. S. 366-397

Wiredu, Kwasi: Demokratie und Konsensus in traditioneller afrikanischer Politik. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. 2/1998. 12-21

Witte, Barthold C.: Fremdheitswissen als Basis auswärtiger Kulturpolitik. In: Alois Wierlacher (Hg.): Kulturthema Fremdheit: Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung. München: Iudicium 1993 (Kulturthemen; Bd. 1) S. 451-461