

INEF

Report

Institut für Entwicklung und Frieden
der Universität Duisburg-Essen / Campus Duisburg

Menschenrechte des Fremden: Zur Grundlegung einer interkulturellen Menschenrechtsethik

Alfred Hirsch

Heft 76 / 2005

Zusammenfassung

Angesichts der gegenwärtigen Lage der Menschenrechte weltweit darf ein Diskurs, der ihre Stärkung will, nicht allein aus einer westlich-aufklärerischen Perspektive argumentieren. Vielmehr ist eine Neubegründung der Menschenrechte aus einer Perspektive, die *zwischen* den Kulturen anhebt, notwendig. Im Vordergrund stünde hier nicht so sehr das autonome Subjekt der idealistischen Tradition, dem *an sich* Rechte zukommen, sondern vielmehr der fremde Mensch, dessen noch vorrechtliche Ansprüche Gesellschaft und Politik in eine Ordnung des Rechts und der Gerechtigkeit zu überführen verpflichtet sind.

Summary

A debate which concentrates on the improvement of the contemporary human rights-situation on a global level cannot merely involve arguments that reflect a western enlightened bias. On the contrary, this debate necessitates a new foundation of human rights based upon a perspective that commences *between* cultures. Therefore, it is not the autonomous subject of the idealistic tradition, but the foreign human being that would be most prominent, since society and politics are obliged to transform his still prelegal claims into an order of law and justice.

Alfred Hirsch, PD Dr. von Oktober 2003 bis September 2004 wissenschaftliche Mitarbeit am Institut für Entwicklung und Frieden (INEF) der Universität Duisburg-Essen. Seit Oktober 2004 Koordinator der Forschungsgruppe „Kulturen der Verantwortung“ am Kulturwissenschaftlichen Institut (KWI) in Essen; Privatdozent für Philosophie an der Universität Hildesheim; email: alfred.hirsch@freenet.de

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
2. Die Rechte des fremden Menschen: Entwurf einer Politik der Alterität	5
2.1 Begriffliche Annäherungen	5
2.2 Positionen im Begründungsdiskurs	9
2.3 Die interpersonale Genese der Menschenrechte	14
2.4 Die Sprache und das Recht der Migranten.....	16
2.5 Das Maß eines jeden Rechts.....	18
3. Die Differenz der Kulturen und die Universalität der Menschenrechte	21
3.1 Zur kulturellen Genese der Menschenrechte: Universalisten versus Relativisten	21
3.2 Modernisierung und Kultur	25
3.3 Kulturelle Hegemonie und Allergie	29
4. Vom Gastrecht des Fremden zum „Weltbürgerrecht“	33
5. Menschenrechte des Fremden.....	38
6. Literaturverzeichnis.....	42

1. Einleitung

Den nachstehenden Überlegungen liegt die Beobachtung zugrunde, dass die jüngsten wissenschaftlichen Bemühungen um eine philosophische Begründung der Menschenrechte sich bewusst von den *Ansprüchen der Fremden* distanzieren. Dieser Zurückweisung liegt eine Konstruktion des *Eigenen* einer abendländischen Welt zugrunde, die die Fremden und ihre Kulturen noch immer vorrangig als Bedrohung und nicht als Bereicherung zu erfahren scheint. Das Bemühen um eine Fundierung universeller Menschenrechte erweist sich daher bei näherem Hinsehen eher als eine Vereinnahmung und nicht als eine Achtung der Ansprüche des Anderen und Fremden – und wenn hier und im Folgenden von „Ansprüchen“ die Rede ist, dann ist im Besonderen das vorrechtliche Geschehen eines moralischen Angehens und Ansprechens gemeint. Die ehemals emanzipatorische und aufklärerische Losung einer notwendigen Gleichheit aller vor einem auf allgemeine Geltung Anspruch erhebenden Recht scheint vor allem deswegen mehr und mehr problematisch, weil sie die Konzeption eines universellen Nomos auf ein *a priori* vernünftiges und autonomes Subjekt gründet und diesen universellen Nomos nicht im Ausgang einer Begegnung mit dem Anderen und Fremden gewinnt.

Mit dieser Feststellung korrespondiert in erstaunlichem Maße der politik- und sozialwissenschaftliche Befund, dass in einer Gesellschaft fremd zu sein zumeist einhergeht mit stärkeren oder schwächeren Formen von Rechtlosigkeit. Hieran scheinen auch überpositiv und moralisch verstandene Menschenrechte nichts zu

ändern, ganz im Gegenteil: Diese forcieren gerade dann eine Ausschließung des Fremden, wenn sie sich gegenüber den pluralen und dezentralen Prozessen diskursiver und normativer Differenz verschließen. Grundlegend ist dabei für die hier vorgestellte Analyse die Überlegung, dass die Verantwortung gegenüber der Würde des Menschen immer aus der konkreten und empirischen Begegnung mit seiner schwächsten und niedrigsten Erscheinung herzuleiten ist: den Flüchtlingen, Heimat- und Rechtlosen.

Für den Menschenrechtsdiskurs und die Menschenrechtspraxis wäre einiges zu gewinnen, wenn das Bemühen um ihre ethische Fundierung sich mehr an den Prozessen des Werdens und Vergehens von moralischen Ansprüchen und Rechtsnormen orientiere. Es gilt zu sensibilisieren für die interpersonale und interkulturelle Herkunft und Genese der Menschenrechte, die ihre normative Sonderstellung auch ihrer konstitutiven Aufspreizung zwischen moralisch-naturrechtlichen Geltungsansprüchen einerseits und positiv rechtlichen Normen andererseits verdanken. Gerade im Kontext der kulturtheoretischen Reflexion der Menschenrechtsentwicklung lässt sich zeigen, dass die symbolische und semantische Ordnung einer Kultur – und somit auch die einer Rechtskultur – stets aus einem Netz von Differenzen, Hybridisierungen und Verschlingungen hervorgeht. Und ein solches Hervorgehen ist als zeitlicher und räumlicher Prozess zu denken, der sich nicht zu einem Stillstand bringen oder ein für allemal abschließen lässt. Vielmehr kommt es zu einer stetigen Weiterentwicklung und Dynamik differentieller Beziehungen

und Bewegungen. Dies betrifft sowohl das Zusammenwirken von Differenzen innerhalb einer Kultur als auch von Differenzen zwischen einander fremden Kulturen. Insbesondere im Rahmen der Debatte um eine religiöse, kultur- und geistesgeschichtliche Herleitung der Menschenrechte zeigt sich schnell, dass beispielsweise die historischen Konvergenzen und Divergenzen islamischer und christlicher Kulturwelten einen Einblick in die vielgestaltige, heterogene und uneinheitliche Entstehung der Menschenrechte eröffnen. Auf diese pluralen, dezentralen und hybriden Prozesse im Werden der Menschenrechte zu reflektieren, vermag erst die theoretischen Voraussetzungen ihrer transkulturellen Akzeptanz zu schaffen.

Die Vermutung liegt nahe, dass die monokulturelle Gründung der Menschenrechte und die sich hieraus ableitenden Ansprüche einhergehen mit der Abweisung von Ansprüchen Anderer und Fremder. Eine solche Abweisung von Ansprüchen Anderer fällt zwangsläufig zusammen mit ihrer Partizipationsverhinderung und Diskriminierung. Einem solchen menschenrechtlichen Begründungsdiskurs wohnt mithin eine Gewaltsamkeit inne, die sich nicht zufällig mit einer in den vergangenen Jahren zunehmenden bellizistischen Vereinnahmung der Menschenrechte verbindet. Zwar gilt es zu differenzieren zwischen einer allzu offensichtlichen Instrumentalisierung der Menschenrechte durch unilaterale und hegemoniale westliche Machtansprüche auf der einen Seite und jener fatalen Verflechtung von bürgerlich-aufklärerischem Universalitätsdiskurs und menschenrechtlicher Missionie-

rung auf der anderen Seite. Aber problematisch ist Letztere gerade, weil sie sich der ihr inhärenten Gewaltsamkeit nicht bewusst ist.

Anders als die meisten vorhergehenden, empirisch und praxisnah orientierten INEF-Reporte wird die vorliegende Untersuchung sich ihrem Gegenstand auf dem Wege der politischen Theorie und der philosophischen Ethik nähern. Am Beginn eines solchen Vorgehens hat die Freilegung der thematisch wichtigen Begriffe und die Auseinandersetzung mit zentralen Positionen der Menschenrechtsnormen begründenden Theoriebildung zu stehen (Kapitel 2.1 und 2.2). Der Kritik der ethischen Begründungsansätze – hier stehen die Entwürfe Habermas' und Höffes im Mittelpunkt – wird die Skizze eines konstruktiven Gegenentwurfes folgen. Dieser wird mit der Beschreibung der interpersonalen und interkulturellen Genese der Menschenrechtsnormen die gängige Konfrontation von begründungstheoretischen Ansätzen und deren pragmatischer Abweisung zu überwinden suchen (2.3). Am konkreten Beispiel der Migranten und der mit ihrem Auftauchen unmittelbar gegebenen spezifischen Herausforderung politischer, sozialer und kultureller Ordnungen lässt sich ein erster konkreter Hinweis auf die Entstehung von Normen in der Beziehung zwischen Eigenem und Fremdem geben (2.4 und 2.5). Differenz und Pluralität als Ermöglichungsbedingung der Menschenrechte finden sich in besonderem Maße im Verhältnis der Kulturen zueinander wieder. Sowohl das Pochen auf ein universell Vernünftiges als auch die Relativierung jeder transkulturellen Norm münden gleichermaßen in

Sackgassen (Kapitel 3.1). Jenseits der schlichten Alternative von menschenrechtlichem Universalismus und Relativismus versucht die vorliegende Untersuchung den für die Normentwicklung entscheidenden Beweis aufzubereiten, dass es keine homogenen und „reinen“ Kultururspünge gibt, sondern dass selbst scheinbar einheitliche und abgeschlossene Kulturnormen Überlagerungs- und Hybridisierungsprozessen entspringen (3.2 u. 3.3). Dass diese interkulturellen Verstrickungen am Beginn der Menschenrechte sich immer wieder in konkreten sozialen und interpersonalen Konstellationen verkörpern, soll die abschließende Auseinandersetzung mit Kant und Levinas zeigen (Kapitel 4). Bemerkenswerterweise lässt sich gerade im Ausgang des Kantischen „Friedenstextes“ eine Theorie des Gastes und seines natürlichen Rechtes entwickeln, mittels der die und der Fremde zum uneinholbaren Gerechtigkeitsanspruch für jedes Menschenrecht werden (Kapitel 5).

2. Die Rechte des fremden Menschen: Entwurf einer Politik der Alterität

2.1 Begriffliche Annäherungen

Dem Menschenrechtsprozess wohnt seit Anbeginn eine eigentümliche Ambivalenz inne. Inspiriert und ausgehend von dem europäischen Denken der Aufklärung, bemüht er sich um transkulturelle und transnationale Geltung. Besonders deutlich wird dabei in den ersten großen Menschenrechtsentwürfen, der „Virginia bill of rights“ und der „Déclaration des droits de l’homme et du citoyen“, dass sie für das „Recht“ von bis dahin Recht-

losen eintraten. Im Ausgang einer sich weitgehend als homogen und identisch begreifenden Rechtskultur wird ein universelles Recht für jene kodifiziert, die bis dahin außerhalb des Rechts, am Rande der Gesellschaft standen. Die Rechtlosen, und d. h. schlechthin Andere und Fremde, die zuvor nicht teil hatten an einer Gesellschaft des Rechts, werden in diese aufgenommen und eingeeht. *Bemerkenswert ist dabei vor allem, dass die rechtstheoretische Gründung des transkulturellen Menschenrechtsdiskurses auf die Episteme einer gewissen subjektiven „Autonomie“ und „Universalität“, nicht in erklärter Achtung der „Fremden“ sondern unter nachdrücklicher Absehung von ihnen erfolgt ist.*

Die philosophischen Begründungen der Menschenrechte noch in der Gegenwart scheinen dabei von einer Fremdheit der Fremden auszugehen, die im Kern der Eigenheit des Eigenen entspricht und daher einer universalen Vernunft und einem universalen *Nomos* nicht im Wege steht, sondern diese *a priori* bereits in sich trägt.¹ Doch gerade die Menschenrechtswirklichkeit hat im Verlaufe ihrer historischen Entwicklung immer wieder gezeigt, dass sehr wohl der Fremde, der an die Türen der abendländischen Gesellschaften und ihres Rechts klopfte, nicht zunächst als Träger von Rechten, sondern ganz im Gegenteil als Rechtlo-

¹ Vgl. Bernhard Waldenfels (1998: 62), der auf den kaschierten „Ethnozentrismus“ der „universalen Vernunft“ hinweist: „Egozentrik und Logozentrik begegnen sich auf besondere Weise in einer *Ethnozentrik*, die im Falle der abendländischen Tradition dazu führt, daß die eigene Lebensform nicht nur verteidigt (wogegen nichts zu sagen wäre), sondern schrankenlos verteidigt wird als Vorhut einer universalen Vernunft.“

ser begriffen wurde und wird. Insbesondere die Geschichte der Flüchtlinge in Europa der letzten hundert Jahre steht für diese im Anwendungsfalle revidierbare Konstruktion von Fremdheit. Zugleich zeigt aber gerade diese Geschichte der Migration, dass es eine Infragestellung und Herausforderung – und damit deren formale und reale Weiterentwicklung – menschenrechtlicher Standards nur in der direkten und leibhaftigen Konfrontation mit dem Fremden *in persona* gibt. Hannah Arendt hat dies bereits – allerdings unter Verkennung des eigentlichen Gehalts ihrer Beobachtung – 1951 im Rahmen ihrer Studie „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ beschrieben: „Der Begriff der Menschenrechte, der auf einer angenommenen Existenz des Menschen als solchen basiert, brach in dem Augenblick zusammen, als diejenigen, die sich zum Glauben daran bekannten, zum ersten Mal mit Leuten konfrontiert waren, die wirklich alle ihre anderen Eigenschaften und spezifischen Beziehungen verloren hatten – außer dass sie immer noch Menschen waren“ (Arendt 1993: 422). Diese Fremden, die „noch Menschen waren“, sind die staaten- und damit rechtlosen Flüchtlinge der Zwischen- und Nachkriegszeit sowie die Flüchtlinge der Gegenwart. Dort, wo sie auftauchen, wird die Unterscheidung zwischen Staatsbürgern und bloßen „Menschen“ zur Demarkationslinie zwischen Recht und Rechtlosigkeit.² Für die

bemerkte Ambivalenz des Menschenrechtsinstituts bedeutet dies schlicht, dass sowohl der Rechtsstiftung als auch der Rechtsanwendung ein unschließbarer Zwiespalt inhärent ist: nämlich der normative Anspruch auf universelle Geltung unter gleichzeitiger Nichtachtung der allenthalben Betroffenen, d. h. der Schutzlosesten, Schwächsten und Fremdesten. (Womit schon an dieser Stelle deutlich wird, dass die hier entworfene Studie von einem nicht konstruierbaren Überschuss von Fremdheit am Fremden ausgeht, der selbst konstitutive Bedingung jeder symbolischen und kulturellen Konstruktion ist. In diesem Sinne ist eher der ausdrückliche Nachweis einer *Unmöglichkeit der De-konstruktion der Menschenrechte* vorgesehen, weil sie sich als Kern einer „unendlichen Gerechtigkeit“ gegenüber dem Fremden und Anderen jeder konstruierbaren Ordnung entziehen.³) Hiermit stellt sich allerdings die Frage, von welcher Bestimmung des „Fremden“ auszugehen ist. Als fremd erscheint mir etwas, das in einer Welt von ansonsten mehr oder weniger vertrauten Phänomenen auftritt.

hige, aber allzu oft durchsetzungsunwillige Institution hat sich in der Geschichte der Menschenrechte der Nationalstaat erwiesen. Gerade in einer Zeit der zunehmenden Erosion des Nationalstaates sind daher „neue“ Institutionen gefragt, die zur Menschenrechtsdurchsetzung in der Lage wären. Vgl. auch Brieskorn 1990: 33.

² Besonders deutlich stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage danach, ob „Menschenrechte“ überhaupt „Rechte“ sind? Denn ein „Recht“ setzt doch immer voraus, dass es eine rechtsgewährende Institution gibt. Als einzige durchsetzungsfä-

³ Die Beschreibung der „Gerechtigkeit“ als einer „unendlichen“ bei Jacques Derrida ließe sich nahtlos an das hier projektierte Denken der Menschenrechte – nur dass sich diese zunächst und vor allem auf den „Fremden“ und nicht den „Anderen“ beziehen – anschließen. Diese sind nämlich ebenso wie die Gerechtigkeit – auch wenn „niemand“ sie zu gewähren bereit ist – un-reduzierbar. Vgl. Derrida 1991: 51.

Ich bin in der Ukraine Fremder, in meiner Heimatstadt jedoch nicht. Umgekehrt ergeht es der Ukrainerin und dem Ukrainer, die in meiner Heimatstadt fremd sind und fremdartig wirken mögen, bei sich zu Hause aber nicht. An diesem Beispiel zeigt sich, dass Fremdheit und Fremdes „relational“ verfasst sind. Fremd ist etwas *immer nur in Bezug auf* eine bestimmte Ordnung, die sich selbst als Eigenes und mithin Vertrautes erfährt. Dies bedeutet zugleich aber auch, dass es kein absolutes Fremdes oder ein Fremdes an sich gibt.

Wichtig ist auch, das Fremde vom Anderen zu unterscheiden. Das Andere ergibt sich in Abgrenzung zum Selben und vermag durchaus in einer Eigenwelt von Dingen seinen vertrauten Platz zu finden. Besonders deutlich wird dies, wenn wir auf der personalen Ebene die und den Fremden von der und dem Anderen unterscheiden. Die und der Fremde sind außerhalb einer imaginierten oder realen Gemeinschaft zu suchen, während hingegen die und der Andere unmittelbar als Gemeinschaftsmitglied, als selbstständige Teile eines „wir“ gedacht werden.⁴ Womit zugleich nochmals deutlich wird, dass auf kollektiver Ebene Fremdheit bedeutet, dass man nicht zu einem „wir“ gehört. Fremdheit ist mithin eine gesteigerte Form von Andersheit. Aber auch im Fremdsein gibt es *graduelle Abstufungen*. Diese Differenzierungen sind von besonderer Bedeutung für alle sozialen, rechtlichen und politischen Prozesse, in denen Fremdheit und An-

derssein eine konstitutive und strukturelle Rolle einnehmen.

Der Befund, dass die begriffliche und institutionelle Prägung der „Menschenrechte“ vor allem der abendländischen Kultur und Tradition entstammt, ist keineswegs neu. Ausgesprochen worden ist bisher aber nicht *die These, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen einer ethnozentrischen und logozentrischen Menschenrechtsstiftung und den strukturellen Defiziten ihrer globalen Implementierung*. Und dieser Zusammenhang wird umso deutlicher, wenn sich solche strukturellen Defizite nicht nur an der Peripherie des okzidental demokratischen Kulturkreises halten, sondern sich längst in ihren innersten Bezirken eingemischt haben.⁵ Hierzu gehören alle Räume, in denen systematisch durch „Menschenrechtsinstrumente“ Zonen wachsender Rechtlosigkeit produziert werden. Dies betrifft etwa die „Asylgefängnisse“ auf deutschen Flughäfen, Flüchtlingslager wie in Sangatte (Frankreich) und Woomera (Australien), in denen staatenlose „Illegale“ oft Jahre auf die Bearbeitung ihrer Asylanträge warten, auch gilt dies für Kriegshandlungen „im Dienste“ der Menschenrechte, die als „humanitäre Intervention“ dargestellt werden oder für die - laut Präsident George W. Bush - „unlawful combatants“ aus Afghanistan, die in Käfigen in Guantánamo auf Kuba noch immer völkerrechtswidrig auf einen Militärprozess warten. Die Liste dieser inneren Peripherie der Rechtlosigkeit in Einflussbereichen der westlichen Demo-

⁴ Vgl. hierzu erhellend die Ausführungen von Münkler/Ladwig 1997: 12 ff.

⁵ Vgl. hierzu die zahlreichen Beispiele in: Arnim 2000.

kratien ließe sich lange fortsetzen. Sie belegt, dass der Einschluss in die politische Gemeinschaft des jeweiligen Staates auf dem gleichzeitigen Ausschluss aus ihr beruht (vgl. Foucault 1995: 482ff.; Foucault 1977: 295 ff.). Die Dynamik solcher Ein- und Ausschließungsprozesse nimmt in Zeiten der sich globalisierenden Moderne und der gleichzeitigen Erosion des Staates zu. Es gibt mithin bereits in das uns bekannte Recht eine Verschlingung von Rechtlosigkeit. Wie ließe sich diese aufspüren, beschreiben und in der rechtsstiftenden Praxis vermeiden? Lässt sich hierfür überhaupt eine Sprache finden, eine Sprache, die aus der partikularen und idiomatischen Perspektive der Gerechtigkeit und der Menschenrechte die Universalität des Rechts dekonstruiert? Oder handelt es sich bei der ausschließenden Konstruktion des Rechts schlicht um eine zwingend notwendige Konsequenz der formalen und strukturellen Konzeption eines jeden Rechts – dies zumindest suggeriert Giorgio Agamben, wenn er Menschenrechte biopolitisch als die „originäre Figur der Einschreibung des natürlichen Lebens in die juristisch-politische Ordnung des Nationalstaates“ (Agamben 2002: 137) betrachtet. Dem Denken metapositiver Wahrheiten und ihres Universalitätsanspruches würde solchermaßen nur das Denken eines universell gültigen Machtdiskurses entgegengestellt, der die Perspektive eines ethischen Beginns von Menschenrechten in der lebensweltlichen Begegnung von Eigenem und Fremdem oder Selbst und Anderem von vornherein verstellt.

Problematisch erscheint hier wie dort die Gründung des Menschenrechtsdiskurses auf einer Universalität theoretisch homogenen und einheitlichen Ursprungs, in dem jede „Beimischung“ eines heterogenen Einflusses auch epistemologisch abgewiesen wird.⁶ Aber gerade aufgrund der skizzierten Defizite der Konzeption des Menschenrechtsinstituts bedürfte es einer rechtsphilosophischen Analyse, die den „Universalitätsdiskurs“ aus seiner wahrheits- und vernunfttranszendentalen Verklammerung löst.⁷ Denn so wenig wie es ein universelles Wissen und eine universelle Vernunft gibt, so wenig gibt es eine ein für allemal festgelegte Universalität der Menschenrechte. Auch die Universalität der Menschenrechte unterliegt einem zeitlichen und historischen Prozess. Sie wird stets und unaufhörlich von noch unbekanntem und noch zukünftigen Rechtlosen herausgefordert. Die Aufgabe einer Erforschung des Prozesses bestünde zunächst darin, die spezifische Entwicklung und Modifikation des bisherigen Menschenrechtsprozesses mit Universalitätsanspruch zu skizzieren und damit die oft suggerierte Annahme eines Endzustandes der Menschenrechte zu problematisieren. Mit den Ergebnissen dieser „anders“ gelesenen Entwicklung von Theorie und Praxis der Menschenrechtsgeschichte gelte es dann, einen Diskurs zu eröffnen, der die Würde des Menschen nicht zunächst von der „Autonomie“ eines vernünftigen Subjekts,

⁶ So sieht beispielsweise Brieskorn eine zwingende Voraussetzung der Legitimität der Menschenrechte in einer „einheitlichen, sich durchhaltenden Menschennatur“ (Brieskorn 1997: 123).

⁷ Vgl. exemplarisch die Position Karl-Otto Apels (1988: 114 ff.).

sondern vielmehr von der *Verantwortung gegenüber der Würde des Fremden* herleitet.

2.2 Positionen im Begründungsdiskurs

Das eurozentrische und vernunftuniversalistische Menschenrechtsdenken – wie es sich etwa bei Autoren wie Otfried Höffe (vgl. Höffe 1999: 66) oder Jürgen Habermas (vgl. Habermas 1999: 216) findet – sieht noch immer im Konstrukt des fremden „Rechts“ und damit auch im „idiomatischen“ Recht des Fremden eine Bedrohung und keineswegs eine Chance. Sie machen eine Begründungstheorie *a posteriori* der Menschenrechte – d. h. *nach* ihrer völkerrechtlichen Sicherung – stark, die die universelle und übergesetzliche Legitimität belegen und gegen Kritik von „außen“ absichern soll. Allerdings wird bei näherer Betrachtung der jeweils zugrunde gelegten „Menschenrechtsbegriffe“ deutlich, dass die jeweils denotierten Träger, Adressaten und gewährleistungspflichtigen Institutionen spezifische Begründungen erforderlich zu machen scheinen – welche dann ihrerseits den direktesten Weg zur Legitimität der Menschenrechte herzustellen vermögen (Michelman 1996: 52; Rawls 1996: 53). Dabei versucht eine Reihe von Philosophen bei der Erschließung von Gründen entschieden weiterzugehen als dies in der empirisch historischen Begründung, wie sie sich in der Menschenrechtserklärung von 1948 findet, der Fall war⁸.

Das Bemühen um eine Fundierung der Menschenrechte auf umfassende Prämissen, deren Wahrheit allgemein anerkannt wird, wird aber von kulturrelativistischen Positionen oder pragmatistischen Positionen wie derjenigen Richard Rortys wegen ihrer nur vorgegebenen Kulturneutralität in Frage gestellt. Letzterer gibt zu bedenken, dass jede Letztbegründung sich einer bestimmten Sprache bedient, deren Partikularität und Perspektivität bereits diejenigen Werte impliziert, die sie vermittelt praktischen Folgerungen erst zu erschließen vorgibt (vgl. Rorty 1988: 25). Dies gilt zweifelsfrei auch für den Begriff des „Menschen“, der als Träger der Menschenrechte benannt werden muss. Diesem Argument versucht Höffe entgegenzuarbeiten, indem er mittels einer „Partialanthropologie“, die das „Humanum“ gar nicht weiter bestimmt und wohl alle federlosen Zweibeiner einschließt, jede nur denkbare Exklusion umgehen will. Ein zweiter Schritt Höffes zielt auf streng allgemeine „Anfangsbedingun-

ierung der Menschenrechte: „... da die Verkenning und Mißachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei führten, die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben, und da die Schaffung einer Welt, in der den Menschen frei von Furcht und Not, Rede- und Glaubensfreiheit zuteil wird, als das höchste Bestreben der Menschheit verkündet worden ist“ und „es wesentlich ist, die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechtes zu schützen, damit der Mensch nicht zum Aufstand gegen Tyrannei und Unterdrückung als letztem Mittel gezwungen ist“ (Bundeszentrale für politische Bildung 1999: 52). Die in diesen Worten angeführten Gründe heben an mit einem Hinweis auf die historischen Ereignisse der Zeit um und während des 2. Weltkriegs. Die „Akte der Barbarei“ sind nicht weiter spezifiziert, aber der Leser versteht unmittelbar die bedeuteten Zusammenhänge.

⁸ In der Präambel der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ vom 10. Dezember 1948 findet sich folgende Angabe von Gründen für die völkerrechtliche Initi-

gen“, die den Menschen – und zwar alle Menschen – als Menschen erst möglich machen. Zentral nennt er hier das „transzendente Interesse“ am „Leben“, das ohne Ausnahme und transkulturell jedem menschlichen Lebewesen zuzuschreiben sei (vgl. Höffe 1999: 31). Eine Sicherung dieses Interesses kann nur erfolgen, wenn es zu einem reziproken Bedrohungsverzicht kommt. Den Grundgedanken der Reziprozität, wie er sich in der kontraktualistischen Tradition von Hobbes bis Kant findet, transformiert Höffe in das merkantilistische Prinzip des Tausches (vgl. ebd.: 36). Menschenrechte sind auf der Basis einer solchen „Tauschgerechtigkeit“ kein großmütiges Geschenk, sondern scheinbar realitätsnah betrachtet eine Gabe, die nur unter der Bedingung der Gegengabe erfolgt. Erst auf der Grundlage einer solchen in Hobbesianischer Tradition stehenden „negativen Anthropologie“ kann das Höffesche Paradigma des „transzendenten Tausches“ seine volle Wirkung entfalten (vgl. Höffe 1981: 241). Denn ohne die vorausgesetzte wechselseitige Bedrohungssituation, die zudem zu einer überhistorischen gültigen Form der zwischenmenschlichen Beziehungen erklärt wird, macht der normative Minimalismus eines gegenseitigen Bedrohungsverzichts, der in einen Tausch einmündet, keinen Sinn. Dass hiermit allerdings auch eine Vorentscheidung über das Wesen des solchermaßen begründeten Rechts getroffen ist, liegt auf der Hand. Denn wenn das Recht als Eindämmung des Prinzips *homo homini lupus* entworfen wird, sagt dies etwas über die „notwendige“ Gewalt

des Rechts und der Rechtsexekution aus.⁹ Ebenfalls eine Vorentscheidung über das „höchste Gut“ des Menschen wird getroffen, wenn Höffe in der skizzierten Nähe zu Hobbes die Erhaltung des Lebens an die erste Stelle seines Strebens rückt. Gerade diese Superiorität des Lebens vor allen politischen, kulturellen und religiösen Werten und Idealen hat ethnozentrischen Charakter und wird von Höffe durchaus als solcher bemerkt, nur mag er vom Primat des Lebens als „transzendentes Interesse“ auch der Menschen anderer Kulturen nicht lassen. Überhaupt zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass in der scheinbar voraussetzungs vorsichtigen Konzeption der Höffeschen Menschenrechtsbegründung eine ganze Reihe problematischer Voraussetzungen gemacht werden. So geht sie von einer gewissen moralischen Neutralität der Tauschhandlung aus. Doch stellt sich die Frage, ob aus einer allein auf Leistung und Gegenleistung, d. h. auf Vorteilsstreben basierenden Sozialkultur überhaupt so etwas wie ein vorbehaltloses Sollen und echte Solidarität hervorgehen kann? Ein weiterer Kritikpunkt betrifft noch grundsätzlicher die Annahme und Voraussetzung Höffes, dass die Begründung der Menschenrechte im Ausgang eines Menschen erfolgt, der sich als sich selbst wissendes und ha-

⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang die rechtstheoretische Tradition, die sich ebenfalls explizit auf die Hobbessche „worst case analysis“ beziehend das Gesetz als „Befehl“ betrachtet. Beispielsweise behauptet Carl Schmitt, dass das Gesetz bei Hobbes „seinem Wesen nach Befehl“ sei. Der Inhaber der höchsten Gewalt im Staat, der Leviathan, erlässt Gesetze wie Befehle, und nur weil es „Gesetzesbefehle“ gibt, kann es Frieden geben. (Vgl. Schmitt 1978: XIV; Hirsch: 2004: 300).

bendes, autonomes Subjekt behauptet. Diese Voraussetzung unterstreicht auch Habermas, wenn er die Menschenrechte im „Begriff der Autonomie zentriert“ (Habermas 1999: 219) sieht. Anfangs- und Endpunkt eines solchermaßen vorausgesetzten autonomen Subjekts ist ein universaler *nomos*, der im Ausgang von einem *ego* gestiftet wird, das sich in allen anderen *egos* der Gattung spiegelt. Universales Recht wird folglich im Ausgang einer – um mit Husserl zu sprechen – „egologischen“ Kolonisation der Anderen und Nicht-Gleichen begründet. Deswegen auch geht bei Höffe der Anspruch qua Anrecht auf Menschenrechte mit einer gewissen Reversibilität einher. Es geht dabei nicht um einen unbedingten Anspruch, sondern um einen, der nur als Handel unter Gleichen gilt. Anspruch auf ein Recht hat hier im Ansatz zunächst und vor allem das *ego* und erst in zweiter Linie ein *alter*. Menschenrechte müssen aber auch rechtslogisch vom *alter*, d. h. vom Fremden her gedacht werden, denn nur so können sie zu Rechten *a priori* werden, die auch dem Fremdesten und Niedrigsten nicht bestritten werden dürfen.

Aus einer hiervon wiederum divergierenden Perspektive würde Rorty eine solche Begründungstheorie der Menschenrechte zurückweisen. Nicht nur, dass Rorty die zur Begründung der Menschenrechte aufgebote Kantische Frage nach dem, „was der Mensch sei“, für überholt hält und ersatzlos streichen will (vgl. Rorty 1996: 154). Auch weist Rorty jeden Versuch einer philosophischen Begründung von Menschenrechten überhaupt zurück. Nach Rorty bedarf die Menschenrechtskultur auch keiner tiefe-

ren moralischen Erkenntnis oder anderer Ergründungen der menschlichen Natur. Damit kritisiert er allerdings nicht zugleich die Relevanz wissenschaftlicher Verallgemeinerung intuitiver Erkenntnis von gut und böse, wie sie sich beispielsweise in dem Unterschiedsprinzip von Rawls findet (vgl. Rawls 1975: 156). In pragmatistischer Sicht ist die Begründungsorientierung zudem überflüssig, weil sich die Menschenrechtskultur als positives Faktum mit Beginn der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts nach den historischen Erfahrungen der Shoah etabliert hat. Insofern sei es auch müßig, die Frage danach zu stellen, ob die Menschen die ihnen in einer Vielzahl von Deklarationen zugesicherten Rechte auch überhaupt besitzen. Nach Rorty verdankt die Menschenrechtskultur mithin auch nichts dem zunehmenden sittlichen Wissen, sondern sie entfaltet sich und dehnt sich erst aus durch „traurige“ und „aufwühlende Geschichten“, die in den verschiedenen Kulturen erzählt werden. Es bedarf der Konzentration auf die Erziehung der Gefühle. Nicht die unumstößliche Erkenntnis einer „Wahrheit“ kollektiver Gemeinsamkeiten sei somit die Bedingung für eine moralische Erziehung, sondern die Erweckung eines Gefühls, das Rorty „sympathy“ nennt.¹⁰ Trotz der pragma-

¹⁰ Rorty präzisiert dies, wenn er schreibt: „Mit ‚Sympathie‘ (sympathy, A.H.) meine ich jene Reaktion, die die Athener stärker zeigten als zuvor, nachdem sie *Die Perser* von Aischylos gesehen hatten, die die weißen Amerikaner stärker zeigten als zuvor, nachdem sie *Onkel Toms Hütte* gelesen hatten, und die wir stärker zeigen als zuvor, nachdem wir im Fernsehen einen Bericht über den Völkermord in Bosnien gesehen haben“ (Rorty 1996: 160).

tistischen und kulturellrelativistischen methodischen Vorkehrungen will Rorty – dies wird aus dem Vorhergehenden zweifelsfrei deutlich – auf eine normative Perspektive im Allgemeinen sowie eine Stärkung der Menschenrechte im Besonderen nicht verzichten. Nun stellt sich aber gerade angesichts einer solchen Festlegung auf ganz bestimmte Normen und der notwendig gleichzeitigen Vernachlässigung anderer Normen die Frage, ob diese von Rorty präferierten Normen verallgemeinerungsfähig sind – und dies durchaus zunächst auf die „eigene“ Kultur und den „eigenen“ Sprachraum beziehend. Und eine solche Verallgemeinerungsfähigkeit darf sich dabei nicht allein auf einen jeweils empirisch kontemporären Kontext beziehen. Denn auch große Mehrheiten der Menschen einer Kultur können irren, und die disziplinierende Macht gewisser Herrschaftsdiskurse, die sich sowohl der Rationalität als auch der Emotionalität bemächtigen, dürfen für die Erkenntnis des sittlich Guten nicht desavouiert werden. Ist nicht gerade in Zeiten der größten Verachtung des anderen Menschen und der massenhaften Vernichtung Anderer eine Instanz gefragt, die in einem relationalen, aber doch zeitresistenten Sinne Auskunft über Prinzipien der Gerechtigkeit und der Gewaltfreiheit in sozialen Beziehungen gibt? Darf eine solche Instanz allein – wie Rorty fordert – der Bildung durch „sentimentale Erzählungen“ überlassen werden? Denn auch bei der Erziehung der Gefühle durch „Erzählungen“ stellt sich früher oder später die Frage, welche Erzählung Gerechtigkeit zu ihrer Maxime erhebt

und welche nicht.¹¹ Spätestens dann wird aber die Frage nach dem, was Gerechtigkeit ist, virulent und die Beantwortung dieser Frage zur Bedingung einer ethischen Orientierung.

Es drängt sich daher die Vermutung auf, dass Rorty mit seinem durchaus sensiblen Befund einer begründungsfixierten und ratio- wie logozentrischen Menschenrechtsphilosophie zwar den Finger in die auffälligste Wunde der okzidentalen Denktradition legt, aber dann doch an der falschen Stelle die Klammer ansetzt. So macht eine Aufwertung und einseitige Bevorzugung des Gefühls sicherlich nicht die Probleme einer Erkenntnis- und Begründungsorientierung vergessen, sondern pointiert sie derart unter umgekehrten Vorzeichen. Auch die zugleich mit der Abweisung der Begründung einhergehende Zurückweisung der Erkenntnis der Menschenrechte, d. h. ihrer Konstitution wie gegenwärtigen und zukünftigen Rolle im personalen, juristischen, sozialen und politischen Kontext – innerstaatlich wie zwischenstaatlich – unterschlägt die dringend erforderliche theoretische wie praktische Einbettung der Menschenrechte in die sie betreffenden übrigen Rechtsinstitute.¹² Ob das jeweilige Verständnis der Menschenrechte sich auf eine universelle Vernunft, ein „transzendentes Interesse“ oder neo-pragmatisch auf eine allgemein rechtlich positiv anerkannte Norm beruft, festzuhalten ist, dass weder hier noch dort die

¹¹ Vgl. hier weiterführend: Lyotard 1996: 171; Klein 2002.

¹² Vgl. hierzu beispielsweise: Alex 1994; Böckenförde 1976: 221 – oder aus völkerrechtlicher Perspektive: Kokott 1999: 176.

ethische Genese der Menschenrechte in interpersonalen und sozialen Beziehungen in ihren konstitutiven Bedingungen erfasst wird. Ausgangspunkt solcher Rechtsverständnisse sind statische, substantialistische oder polarisierte Zuschreibungen, denen jede Offenheit für die Generierung und Prozesshaftigkeit der Menschenrechte in sozialen Interaktionen und Interlokutionen fehlt. Dies gilt auch für ein Bemühen wie dasjenige Johan Galtungs, der zwar in der Implementierung der Menschenrechte dezentrierte, lateral vernetzende und enthierarchisierte Konzepte vorschlägt, aber in seinen theoretischen Plausibilisierungen des Gehalts und der Essentialität der Menschenrechte auf transkulturelle „Grundbedürfnisse“ des Menschen zurückgreift (vgl. Galtung 1994: 42). Die sich hier *en passant* ergebende Anthropologisierung wiederholt mit anderen gedanklichen Instrumenten nur jene oben schon bemerkten Fehler, denn auch so genannte „Grundbedürfnisse“ werden oft erzeugt und manipuliert, wie anhand der von Werbung überfluteten Massenkonsumökonomien des Westens nur allzu evident wird. Auch dieses Bemühen um Essentialisierung der Menschenrechte lenkt ab von ihrem fragilen sozialen und politischen Werden in den Zwischenräumen, in den Konfrontationen und Übergängen. Sie gehen nicht zurück – und sind solchermaßen nicht zu gründen – auf vernünftige, ihrer selbst bewussten Akteure, sondern auf ein *zwischen* Eigenem und Fremdem aufgespanntes Netz von in Bewegung befindlichen Beziehungen und unauflösbaren Verschränkungen, die sich in unvorhersehbaren und diskontinuierlichen Entwicklungsschüben normativ entfalten.

Schon den „Menschen“ der Menschenrechte muss man vom Fremden her denken und nicht umgekehrt, sonst erweisen sich die Menschenrechte immer nur als Verlängerung einer ethnozentrischen und „monolingualen“ Welt-sicht (vgl. Derrida 1996: 57).

Aber auch eine strukturell und diskursiv vorgehende Analyse wie diejenige Giorgio Agambens verfängt sich in die Fallstricke „monolingualen“ Verstehens, wenn sie alle Rechtsentwicklung als Machtentwicklung beschreibt und logisch konsequent aus der Etablierung der Menschenrechte eine nur versteckte Form von „Biopolitik“ machen will. Mit den bereits zitierten Worten Agambens handelt es sich bei den Menschenrechten nicht um jene „wohlfeile Proklamation von ewigen metajuridischen Werten“, sondern um die „originäre Figur der Einschreibung des natürlichen Leben in die juristisch-politische Ordnung des Nationalstaats“ (Agamben 2002: 136; vgl. Agamben 2001: 23). Agamben sieht nicht, dass es einen Diskurs der Gerechtigkeit in der Moderne gibt, der als eine Art Anti-Diskurs zu demjenigen der Macht und des „Lagers“ – jener Extremform der Biopolitik – verläuft. Es ist ein Diskurs, der sich im Angesicht des Fremden entfaltet, im Anspruch durch ihn und in der Auseinandersetzung mit ihm. Normativität wird hier nicht monologisch, vernunfttranszendental oder bedürfnisessentiell vorgegeben oder von stets drohenden „Mächten“ gesteuert und beherrscht. Vielmehr ereignet und ergibt sie sich in einem Zwischen, dessen niemand Herr ist; entscheidend ist allein, dass hier irreduzible Differenzen und nicht aneignbare Trennungen zwischen

Eigenem und Fremdem vorliegen. Die Vielfalt der Ethnien und Kulturen wäre vor diesem Hintergrund gerade die Voraussetzung eines sich verstärkenden und entwickelnden Menschenrechtsprozesses, in dem mithin die echte Pluralität Bedingung der Möglichkeit von Menschenrechten und ihrer Universalisierung wäre. Dieses gleicht dem Prozess der Vielheit der Sprachen und die einander befruchtenden Reichtümer, die aus ihnen hervorgehen durch ein stetes Fortsetzen der unendlichen Vielzahl der Übertragungsprozesse – die Vielzahl und nicht die Einheit ermöglicht hier ein Fortschreiten zur Realisierung der Menschenrechte.¹³

Dabei gelte es auf der Ebene der Beziehungen zu den Rechtsordnungen anderer Kulturen nachzuvollziehen, was Wilhelm von Humboldt auf der Ebene der sprachphilosophischen Kritik universeller Wahrheit bereits vor zweihundert Jahren geleistet hat. Indem er in dieser Sprache nicht mehr nur als ein Mittel sieht, eine bereits erkannte Wahrheit zu repräsentieren, sondern ihr vielmehr die Möglichkeit zuschreibt, „die vorher unerkannte zu entdecken“ (Humboldt 1968: 27), gibt er das Denken einer

abgeschlossenen Universalsprache auf. Allerdings hält er eine stete Annäherung an eine Universalsprache durch den Kontakt mit den anderen fremden Sprachen für möglich – wenngleich es sich hier auch um eine letztlich uneinholbare Universalität handelt. Entscheidend ist aber, dass Humboldt die Vielzahl der Sprachen und ihre radikale Getrenntheit nicht als Bedrohung des „Eigenen“ und seiner Produktion universeller Wahrheiten betrachtet, sondern – ganz im Gegenteil – als Chance, bisher Unerkanntes zu erkennen. Wichtig ist aber auch die hieraus zu schließende Folgerung, dass nämlich die radikale Pluralität und Idiomatizität der Sprachen Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis sind. Dies gilt ebenfalls für die Sprachen des Rechts, welche jeweils einen idiomatisch kulturellen Beitrag zu einem „größeren“ Recht zu leisten vermögen – wobei das „Ganze“ wie auch das einzelne Idiom zweifelsfrei immer in Bewegung gerät, wenn sie einander ergänzt werden oder miteinander in Berührung kommen.¹⁴

2.3 Die interpersonale Genese der Menschenrechte

Das Denken der Menschenrechte im Ausgang einer bestimmten „Erzählung“ des Eigenen der abendländisch europäischen Kultur geht nachdrücklich einher mit einer gleichzeitigen Abweisung des „außerhalb“ ihrer vermeintlich scharf gezogenen Grenzen „Liegenden“. Eine

¹³ Als höchst interessant und bemerkenswert scheinen in diesem Kontext die Beispiele für interkulturelle Normübertragbarkeiten, die Galtung vorschlägt. So weist er etwa auf Normen hin, die sich durchaus mit im Okzident bekannten Normen verschränken ließen: etwa auf die „Zakat“, die islamische Tradition der Almosenspende, die „Ahimsa“, die Nicht-Gewalt-Ethik des Hinduismus, Schainismus, Buddhismus, auf die chinesische Tradition gegenüber der Familie oder auf die japanische Tradition, keinen Urlaub machen zu müssen oder auf das Recht eines souveränen Staates, Krieg zu führen, zu verzichten (vgl. Galtung 1994: 41).

¹⁴ Dies illustrierend schreibt Heiner Bielefeldt: „Es gibt kein homogenes ‚westliches‘ Menschenrechtsverständnis, das beispielsweise einer mehr oder weniger einheitlichen ‚islamischen‘ Menschenrechtskonvention gegenüberstünde“ (Bielefeldt 1998: 205).

Reihe anderer Erzählungen und Erzähltraditionen, die gewissermaßen von „draußen“, von einem steten und in seiner Beharrlichkeit untilgbaren „Außen“ in das eine vermeintliche Drinnen der europäischen Geschichte hinein spielt, werden in der Konstruktion einer okzidentalen Rechts- und Ethiktradition vernachlässigt. Der „Fremde“ ist jedoch immer schon Teil der eigenen Geschichte, und Ansprüche derjenigen, denen Fremdheit zugesprochen wird, äußern sich in der Vielstimmigkeit minoritärer Sprachen. Um diese polyphone, die nationalgesellschaftlichen Abgrenzungen kreuzende Artikulation von Anfragen und Antworten innerhalb des beantragten Projekts vernehmbar werden zu lassen und die Menschenrechte des Fremden an Fällen von Diskurspraktiken zu entdecken und zu entwickeln, sind die vergleichenden politikwissenschaftlichen Studien mit der philosophischen Analyse verknüpft.

Die politikwissenschaftliche und politisch-philosophische Debatte um Menschenrechte und Gerechtigkeit hat Fragestellungen nach den Grenzen und Abgrenzungen, die in Verantwortungszuschreibungen mitgesetzt werden, in jüngster Zeit verstärkt aufgegriffen. In erster Linie konzentrieren sich die Beiträge auf die Probleme, welche Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit“ im Hinblick auf die zugrunde gelegte Bezugsgemeinschaft für die Bestimmung „gerechter Institutionen“ aufwirft. In diesem Rahmen müsste analog zur Rawlschen Konstruktion nach Kriterien für „gerechte Institutionen“ im Weltmaßstab gesucht werden, müssten vermittelnde Prinzipien zwischen staatlicher Souverä-

nität und Anforderungen eines Weltrechts bestimmt oder die Bedingungen für Mitgliedschaft, also insbesondere Einbürgerungsverfahren, auf den gerechtigkeitstheoretischen Prüfstand gebracht werden.¹⁵ Diese Versuche zeigen allerdings eine Kluft zwischen kriterientheoretischer Abstraktheit und der erfahrungsgesättigten Theoriebildung „mittlerer Reichweite“, insbesondere der umfangreichen Migrationsforschung auf. Umgekehrt steht eine Verbindung von deren zahlreichen Einzelergebnissen mit menschenrechts- und gerechtigkeitstheoretischen Fragestellungen weitgehend aus.

In den Arbeitsfeldern „Rassismus“, „Migration“ und „Interkulturalität“ ist seit den späten 1980ern und frühen 1990er Jahren auch in Deutschland – im internationalen Vergleich verspätet – eine breite interdisziplinäre Debatte entstanden. Dabei stand der Übergang von der Beschäftigung mit der Problematik des „Gastarbeiters“ zur Thematisierung von „Alterität“ und Migration zunächst im Zeichen einer Kritik ethnizierender Zuweisungen. „Ethnizität“ schien für eine Reihe von Autoren ganz im Sinne von „Labeling“-Prozessen und als reaktive „Selbsthethnisierung“ zu fassen zu sein (vgl. Bukow/Llaryora 1988; Dittrich/Radtke 1990). Davon sollte zweifellos die Einsicht erhalten bleiben, dass essentialistische Unterstellungen vorgegebener „Fremdartigkeit“ das relationale Moment von Fremdheit unterschlagen, das mindestens so sehr

¹⁵ Vgl. Somek 1998: 409; Koller 1998: 499; sowie als neuere Monographie Rieger 1998. Ferner Lutz-Bachmann 1999: 199; Koller 1999: 228; Kohler 1999: 246.

auf die Befremdung – und die Disposition zu dieser – auf der Seite der „Autochthonen“ zurückzuführen ist wie auch auf die Umstände und Strukturbedingungen des Zusammentreffens. Daneben haben migrationssoziologische Analysen die Strategien thematisiert, mit denen Migranten wie Einwanderungsgesellschaften Ordnungsmuster der Situationsbewältigung ausbilden, etwa „ethnische Koloniebildung“ auf der einen oder Einwanderungs- und Integrationspolitiken auf der anderen Seite (vgl. Heckmann 1992).

Die Thematisierung von Rassismus und „Fremdenfeindlichkeit“ hat nach dem Anwachsen der Zahl rechter Gewalt, die sich potentiell gegen alle richtet, die von Kategorien einer imaginierten „Normalität“ abweichen, zu einer Publikationswelle geführt, die freilich immer noch zu wenig die Erfahrungen der von Rassismus Betroffenen selbst hervortreten lässt und theoriefähig macht. Dies beginnt sich in der jüngsten Zeit zu ändern (vgl. Mecheril 2000: 119), freilich fehlt immer noch eine vergleichende Untersuchung zu den Ansprüchen und Erfahrungen des „Anderen“, mehr oder weniger „Fremden“. Insbesondere den Zusammenhang von sozialer und politischer Teilhabe einerseits und der Sprache und dem Sprechen des Fremden und Migranten andererseits gilt es freizulegen. Denn in der Entfaltung und Entwicklung der sprachlichen Beziehung zwischen Eigenem und Fremdem eröffnen sich die Möglichkeiten und Chancen neu entstehender Rechtsnormen.

2.4 Die Sprache und das Recht der Migranten

Die Integration der Anderen und Fremden als Immigranten hängt davon ab, ob ihre Stimme in der Gesellschaft gehört werden kann, und ob sie als politische Instanz anerkannt wird. Hierbei spielt die Sprache als System von Zeichen eine wesentliche Rolle. Sie öffnet bestimmte Möglichkeiten des Ausdruck und schließt andere aus. Dies gilt nicht nur für die „natürlichen“ Sprachen, sondern auch für Zeichensysteme oder Idiome wie etwa Verhaltenscodes, visuelle Zeichensysteme oder Rechtssprachen. Eine wesentliche Frage ist in diesem Zusammenhang diejenige des Zugangs von Migranten zur offiziellen Sprache und zu anerkannten Idiomen der aufnehmenden politischen Gesellschaft. Wenn ihnen dieser Zugang aus politischen (oder was nur ein anderer Ausdruck ist: sprachlichen) Gründen verwehrt bleibt, ist ihnen politische Partizipation nur möglich, wenn ihnen neue Idiome verschafft werden. Idiome verschaffen kann heißen, den Zugang zu bestimmten Idiomen zu ermöglichen. Es bedeutet aber auch, neue Sprachen zu erfinden – wie es z. B. in der Literatur oder neuerdings in den Medien der Fall ist. Die Erfindung von Idiomen als Form der politischen Partizipation führt nicht zu einer sprachlichen Assimilierung von Immigranten, sondern zur Erhaltung ihrer eigenen Stimme in der Aufnahmegesellschaft. Ist sie denkbar und wünschenswert? Und was wäre ihre Bedeutung für die Migranten und für die politische Gesellschaft?

Die politische Partizipation wird auch durch die soziale Gruppe ermöglicht,

innerhalb derer gesprochen wird. Denn das Wort verweist nicht nur auf diejenigen, die es aussprechen, sondern auch auf die Adressaten sowie auf Dritte (Mit-Adressaten, Vermittler, Zeugen usw.), die es zum Teil hervorrufen und bestimmen. Die aus Adressaten und Dritten bestehenden Gruppen bilden den sozialen Rahmen des politischen Wortes und des Rechts. Darüber hinaus werden sowohl die Ausdrucksweisen und Idiome wie auch die Bildung von sozialen Gruppen von institutionellen Bedingungen und Zwängen geprägt. Im Rahmen von verschiedenen Institutionen werden unterschiedliche Idiome entwickelt und angewandt, unterschiedliche Instanzen der Sprache eingesetzt und autorisiert, unterschiedliche Gruppen von Menschen konstituiert. Das Verhältnis von Sprache, sozialen Gruppen und politischen Institutionen ist entsprechend für die Analyse der politischen Integrationsmöglichkeiten von Migranten ausschlaggebend.

Mit der Setzung der Sprache und der Setzung des Rechts durch sie wird zugleich auch eine Grenze gezogen, jenseits derer sich eine Un-Sprache und eine Un-Recht auftut. Diese Grenze verläuft nicht notwendig an den Rändern des diskursiven Machtraumes, sondern wird von diesen durchzogen. Auch die Setzung des Menschenrechtsinstituts wird von diesem intrinsischen Zusammenhang sprachlicher und rechtlicher Homogenisierungsdiskurse bestimmt. Dieses weist in besonderer Weise auf die Spannungen und Widersprüche hin, die sich im Ausgang eines als universell begriffenen Sprechens und Recht-Setzens offenbaren. Die Gewährleistung von Menschenrechten bedarf noch des

Staates in seiner nationalen und territorialen Prägung, andererseits ist es gerade dieser Nationalstaat, dessen Rechtsschutz zunächst und allein seinen „Bürgern“ gilt. Jeder geschlossene Rechts- und Sprachraum qua Nationalstaat schützt zunächst – wenn überhaupt – die Rechte seiner Bürger und nicht die Rechte derjenigen, die „fremd“ sind, von „außen“ kommen oder „außerhalb“ seiner Grenzen leben. Die Grenzen einer solchen sprachlichen, rechtlichen und räumlichen Setzung sind mithin auch die Grenzen einer Recht- und Sprachlosigkeit, die innerhalb der Grenzen des staatlichen Rechts nicht in Erscheinung treten können oder dürfen, denn auch in den westlichen Verfassungsstaaten gibt es – wie bereits deutlich wurde – eine Vielzahl rechtsfreier Räume. Weder gibt es jenseits dieser Grenzen ein vom verfolgten Individuum einzuklagendes Recht – an welche Instanz sollte es sich wenden? – noch ist dasselbe Individuum jener legitimen Sprache, jener gesetzten Sprache des Rechts mächtig, die es zu beherrschen und anzuwenden gilt – wie sollte es sich diese denn auch aneignen können?

Die Art Gewaltsamkeit dieser strukturellen und definitiven Differenzierung des Menschenrechtsdiskurses, die sich stets gegen den fremdesten und ohnmächtigsten Menschen wendet, findet sich in den politischen Praktiken nahezu aller europäischen Staaten der Gegenwart wieder. Aufgang und Niedergang der Menschenrechte sind so sehr mit dem Schicksal der territorialen Nationalstaaten verbunden, dass sich hieraus zwingend die Frage nach einer Fortsetzung des Menschenrechtsprozesses jen-

seits seiner staatlichen und „monologischen“, d. h. einem *logos* und einem *nomos* entstammenden Trägerschaft ergibt. Eine Menschenrechtsgewährung, die sich am neuzeitlich konventionellen Modell des Staates orientiert, macht einen sich abschließenden und ausgrenzenden Staat – oder eine Staatenorganisation – erforderlich und fordert den Aufbau eines hohen Gewaltpotenzials zur Rechtsexekution. Dieser Zusammenhang weist auf jene eigentümliche Ambivalenz hin, die den Menschenrechtsprozess seit Jahrzehnten begleitet. Soll auf der einen Seite die Etablierung der Menschenrechte Gewalt gegen den Menschen verhindern helfen, so werden auf der anderen Seite unter Berufung auf sie die legitimatorischen Voraussetzungen für eine gewisse Gewaltpraxis geschaffen.

Sich an diesem Zwang zur Homogenisierung reibend durchziehen Strukturen, Prozesse und semantische Ordnungen der Sprachen der Migranten untergründig wie offensichtlich den vermeintlich homogenen Rechts- und Machtraum des Nationalstaates. Solche prozesshaft diskontinuierlichen Reibungen, die entsprechende Modifikationen und Entwicklung in Sprache und Recht hervorbringen, werden anschaulich in dem, was Lyotard „*patchworks*“ nennt: „Was sich abzeichnet ist eine (noch zu definierende) Gruppe von heterogenen Räumen, ein großes *patchwork* aus lauter minoritären Singularitäten; der Spiegel, in dem sie ihre nationale Einheit erkennen sollten, zerbricht. Dekadenz jener Inszenierung, jenes Spektakels, das man Politik nannte. Europa steigt eine Stufe herunter, um die elementaren Gruppen zu definieren:

während die Herren versuchen, von oben herab zu vereinheitlichen, erneuern die Kleinen seinen Zuschnitt von unten“ (Lyotard 1977: 37). Wie auf der Ebene der Sprache lässt sich auch im Recht eine pluralisierende und dezentralisierende Genese freilegen, die von einem illegitimen in einen legitimen Zustand übergeht.¹⁶ Diese Art von Rechtsgenese zu analysieren bedeutet, eine Orientierung an Prozessen der Vernetzung, der (Re-)Konstitution von Grenzen und der Entfaltung von transjuridischen Formen moralischer Verbindlichkeit. Entsprechend würden die traditionellen Formen eines nationalstaatlich zu garantierenden Menschenrechtsinstituts nachdrücklich in Frage gestellt, ergänzt und überholt durch eine auf Solidarität und Gerechtigkeit abzielende transstaatliche Menschenrechtsgewährung und -einhaltung.

2.5 Das Maß eines jeden Rechts

Strukturen, Prozesse und semantische Ordnungen der Sprachen unterwandern die Option der „einen“ Erzählung des okzidentalens *nomos*. Zweifelsfrei scheint es auf den ersten Blick ein mächtiger Diskurs innerhalb der Erzählungen einer europäischen Sprach- und Rechtskultur zu sein, der die „eine“ Vernunft und das „eine“ wiederholbare Verstehen evoziert. Aber es gibt auch jenen Anti-Diskurs, jene steten und immer wieder auftauchenden Weigerungen innerhalb der Erzähltraditionen des okzidentalens Denkens, sich in die Homogenität und Abgeschlossenheit einer einzigen Ver-

¹⁶ Vgl. zum normativen Gehalt zwischen-sprachlicher Übertragungsprozesse: Hirsch 1995: 286.

nunft einzufügen. Die vielen Erzählungen, die eine solche Weigerung diskursivieren und textualisieren, zeichnen ein weitaus komplexeres, vielschichtigeres und beziehungsintensiveres Bild von jenen konstitutiven Prozessen, die stets aufs neue die Menschenrechte hervorbringen. Sie verzichten auf die narrative Produktion eingängiger Archetypen, die eine simple Identifikation ermöglichen. Wie sie auch eine verstehende Tradierung langlebiger Oppositionspaare wie „gut“ und „böse“, „rein“ und „vermischt“ oder „Einheit“ und „Vielheit“ entgegen jeder hermeneutischen Ökonomie zu komplizieren und zu dekonstruieren versuchen.

Das Ziel der Beachtung dieser vielgestaltigen und pluralen Genese auch des okzidental *nomos* und der okzidental Vernunft bedeutete für das Denken und die Implementierung der Menschenrechte eine entscheidende Revision und Neuorientierung. Denn ein von einer universellen Vernunft und ihren ordnungspraktischen Konsequenzen beseeltes Menschenrechtsinstrument verlangt nach einer entsprechend zentrierten und vertikal hierarchischen Rechtsdurchsetzung. Hingegen bedeutet ein Achten auf die plurale und dezentrale Rechtsgenese, die im Angesicht des Fremden und Migranten Evidenz erlangt, eine Orientierung an den Prozessen der Vernetzung, der Konstitution von Grenzen und der Entfaltung von transjuridischen Formen moralischer Verbindlichkeit – welche es zunächst herauszupräparieren und zu analysieren gilt. Entsprechend würden die traditionellen Formen der Menschenrechtsdurchsetzung auf der Basis der UN oder staatlicher Institutionen nachdrück-

lich in Frage gestellt und überholt durch eine auf Solidarität und Gerechtigkeit abzielende Menschenrechtsethik.

Die intensive Korrelation zwischen Menschenrechtsdiskurs und Menschenrechtspraxis bedürfte nicht einmal einer normativen Begründung. Vielmehr genügte eine Beschreibung ihrer sozialen Genese und Konstitution sowie ihres Werdens im rechtlichen und ethischen Kontext. Angelegentlich einer solchen *Phänomenologie der Menschenrechtsgenese* ließe sich nämlich zeigen, dass die Menschenrechte bereits in der Beziehung zum Anderen und in der Begegnung mit ihm anheben. Sie scheinen bereits zu gelten in einem Augenblick, in dem sie noch nicht als Rechtsinstitut und Gesetzestext verfasst sind. Vielmehr stellen sie eine vorgesezte lebensweltliche Erfahrung dar, die sich in der Beziehung zwischen Eigenem und Fremdem, Selbst und Anderem stiftet. Menschenrechte können sich erst formieren und artikulieren im Ausgang von Ansprüchen und Appellen, die der Andere noch unerkannt und unbenennbar an mich richtet. Anders also als die Gründung der Menschenrechte in einem Gesetz der Vernunft, das „kategorisch“ befiehlt, fragt und spricht der Andere an und kommt damit seiner frühen Aufhebung durch die homogene Vernunft zuvor.¹⁷ Gerade auch aufgrund dieser

¹⁷ In dieser Hinsicht wäre eine präzise Dekonstruktion nicht nur der Kantischen Praktischen Vernunft, sondern auch einer Menschenrechtsphilosophie von Nöten, die zwar erhellende Einsichten zum „islamischen“ Menschenrechtsdiskurs eröffnet, aber leider in den Grenzen eines gewissen Logoentrismus verbleibt. Vgl. Bielefeldt 1998: 56.

Genese der Menschenrechte lassen sie sich auch später nicht von einem Gesetzestext still stellen und ihrer irritierenden Kraft berauben. Durch den konkreten und in seiner Einzigkeit unverfügbaren Anspruch des Fremden, dem ich *zu antworten habe* und der deswegen in einer *Verantwortung* ihm gegenüber einmündet, kann ich diesen nicht umgehen oder zurückgeben. Mit Bernhard Waldenfels ließe sich dies als ein Versuch betrachten, „die Verbindlichkeit des Nomos aus dem Herzen eines fremden Anspruchs zu gewinnen und nicht aus einem universalen Nomos, der diesem Anspruch vorausgeht und ihm seine Einzigkeit raubt“ (Waldenfels 1995: 313). Die Besonderheit der Menschenrechte gegenüber jedem anderen Recht ist es daher, dass sie diesem vorausgehen und dieses zugleich transzendieren. Die Menschenrechte werden als Recht des Anderen zur konstitutiven Bedingung von Recht überhaupt. Ihr Maß ist nicht eine abstrakte Vernunft, sondern sie selbst sind das „Maß jedes Rechtes“ (Levinas 1987: 176; vgl. außerdem Delhorn 2000: 311), wie Emmanuel Levinas sagt. Es ist genau dies der Grund dafür, warum die Menschenrechte ein so eigentümliches Zwitterwesen darstellen, das zwischen Recht und Ethik oszilliert, ohne sich dauerhaft hier oder dort einzufügen. Sie ereignen sich als eine Ethik des Rechts, das sich an dieser zu orientieren hat, will es dem Anderen gegenüber gerecht sein. Als Ethik jeden staatlichen Rechts bieten sich die Menschenrechte stets und allenthalben an, die Gerechtigkeit und Rechtmäßigkeit des staatlichen Rechts zu überprüfen und infrage zu stellen. Allerdings ist ebenso die Aufmerksamkeit darauf zu lenken,

dass die Menschenrechte notwendig in staatliches Recht – mit der für liberale Rechts- und Verfassungsstaaten typischen Gewaltenteilung und demokratischen Kontrolle – einmünden müssen, um ihre Gerechtigkeit entfalten zu können. Dies führt zu der paradoxen Beschreibung der Menschenrechte als das staatliche Recht gleichermaßen begründende und infrage stellende, aber auch zwingend benötigende Element. Indem die Menschenrechte in ihrer Verantwortung gegenüber dem Fremden jedem Gesetz vorausgehen, fordern sie dieses zugleich und geraten in Vergessenheit, wenn sich erste Strukturen von Solidarität und Gerechtigkeit herausbilden. Der wahre Gehalt der Menschenrechte zeigt dann nämlich in letzter Instanz, dass er sich *noch nicht* thematisieren und benennen lässt, dass er sich als „Gabe“ jenseits des Tausches und der Berechenbarkeit stets in Entzug hält.¹⁸ Aber gerade aus diesem Entzug und dieser Unbenennbarkeit heraus stellen die Menschenrechte eine stete Forderung nach einem Zuwachs, nach einem Mehr an Gerechtigkeit für den Anderen dar. Mit den Menschenrechten hält sich die Einzigkeit und Freiheit des Menschen als Anderer wach gegenüber Anonymität und Symmetrie des Gesetzes und des Staates. Die Besonderheit und Vielzahl der Fremden spricht uns auch in Form der Menschenrechte an und verlangt nach einer eigentümlichen Universalität, die unabschließbar ist und immer wieder

¹⁸ Für eine „andere“ Philosophie der Menschenrechte gilt es, eine „Ethik der Gabe“ in Anschlag zu bringen, die sich gewisser Vorleistung Derridas bedient. Vgl. Derrida 1993; vgl. ebenfalls hierzu: Wetzels/Rabaté 1993.

von Neuem benannt werden muss – einer „Universalität“, die nur im „Anspruch“¹⁹ durch den Fremden und die Kultur der Anderen zu gewinnen ist.

3. Die Differenz der Kulturen und die Universalität der Menschenrechte

Es besteht vermutlich Konsens darüber, dass Menschenrechte eine Errungenschaft der Kultur – oder in der Mehrzahl – von Kulturen sind. Recht und Rechte entstehen im Verlaufe und im Werden eines kulturellen Prozesses. Sie sind sicherlich nicht die ersten und möglicherweise nicht die wichtigsten Erzeugnisse in der Entwicklung einer Kultur. Aber es gibt auch keinen Zweifel daran, dass Rechte – ob niedergeschrieben in Form eines positiven Rechts oder internalisiert als ungeschriebene Naturrechte – zwingender Bestandteil eines avancierten kulturellen Entwicklungsstadiums sind. So innig Kultur und Recht ineinander verschlungen sind, so entscheidend ist es, sie voneinander zu unterscheiden. Eine Kultur umfasst mehr als nur die Rechte, die in ihr gelten, und ein Recht geht ebenfalls über die ihm von der Kultur zugedachte Rolle hinaus. Allein in dem Wort „Rechtskultur“ scheint sich das in der jeweiligen Kultur formal und inhaltlich praktizierte Recht in den Rahmen einer kulturellen Besonderheit eintragen zu lassen. Da wir aber von unterschiedlichen „Rechtskulturen“ sprechen, wird deutlich, dass es unterschiedliche Typen von Rechtsinhalten, Rechtsverständnissen und Rechtspraxen

gibt. „Kultur“ wird hier zur jeweils spezifischen Inhalts- und Ausdrucksform eines Rechts oder von Rechten. Sprechen wir aber von einer Kultur im umfassenderen und das jeweilige Recht überschreitenden Sinne, ist eher von den spezifischen Ermöglichungsbedingungen von Recht in einem bestimmten zeitlichen, räumlichen und sozialen Kontext die Rede. Es gibt – und dies deutet das Wort „Rechtskultur“ an – eine Verschränkung zwischen den spezifischen Inhalts- und Ausdrucksformen eines Rechts einerseits und den es ermöglichenden Bedingungen seiner gesamt-kulturellen Bezugsordnung andererseits. Freilegung und Analyse einer solchen Verschränkung sind nicht ganz so unerheblich und bestenfalls von beiläufigem Interesse, wie es *prima facie* erscheinen mag. Denn dort, wo um die Konkurrenz von Rechten gerungen oder die Herkunft einer Rechtskonzeption zum Streitfall wird, zeigt sich, dass die Frage nach der Verschränkung einer spezifischen Kultur eines Rechts, d. h. einer Rechtskultur, und den allgemeinen kulturellen Bedingungen von Recht, Aufschluss auch über die zukünftigen Entwicklungs- und Anschlussmöglichkeiten geben kann.

3.1 Zur kulturellen Genese der Menschenrechte: Universalisten versus Relativisten

Im Falle der Menschenrechte beispielsweise ist die Frage danach, ob es einen kulturspezifischen Ursprung der Menschenrechte und damit eine spezifische Rechtskultur für diese gibt, von so elementarer Bedeutung für ihre transkulturelle Akzeptanz, dass sie zur Bedingung des Fortlebens des Menschenrechtsinsti-

¹⁹ Vgl. zur vor-rechtlichen, gleichwohl normativen Konzeption eines „Anspruchs“ Waldenfels 1994: 193.

tuts im globalen Kontext werden könnte (vgl. hierzu auch Hamm 2003: 22). Die Auseinandersetzung um die Menschenrechte zwischen Kulturrelativisten und Universalisten zielt im Kern ja gerade darauf, dass die einen behaupten, es gäbe zwar unterschiedliche Rechtskulturen, aber kein allgemeines und universelles Recht, das unabhängig von einer es tragenden Kultur sei, und die anderen zwar die Unterschiedlichkeit von Kulturen anerkennen, aber eine allen Menschen gleichermaßen innewohnende Vernunftnorm auch zur Rechtsnorm erheben. Überdies aber gibt es in der Menschenrechtstheorie eine universalistische Perspektive, die die historische Rechtsentwicklung im Stadium der abgeschlossenen Modernisierung auf einem universellen Niveau angelangt sieht. Steht die kulturrelativistische Position für die Nichtübertragbarkeit von Rechtsnormen und -traditionen, so gehen die universalistischen Positionen davon aus, dass bestimmte Rechtsnormen immer schon in allen Kulturen vorliegen oder aber nach der historischen Phase der traditionellen Gesellschaften im Zustand der Modernität sich zwangsläufig einstellen. Bestehen die einen auf einer unüberbrückbaren Differenz der Kulturen, bestreiten die anderen, dass es eine solche in bestimmter Hinsicht überhaupt gibt. Beiden scheint gemeinsam, dass sie die strukturellen und relationalen Bedingungen des Werdens und Vergehens von Kulturen sowie ihrer spezifischen Bezirke nicht kennen oder bewusst vernachlässigen.

Gehen wir zunächst davon aus, dass sowohl Kulturrelativisten als auch Universalisten die Menschenrechte in ihrem

zentralen Anliegen, wie es in der Menschenrechtserklärung von 1948 formuliert worden ist, unterstützen, dann ergeben sich eine Reihe von Fragen. Angesichts der empirischen Unterschiedlichkeit und des aktuellen Konfliktes der Kulturen – hier wäre im Besonderen auf die Konfrontation von christlich-jüdisch modernisiertem Westen und islamischem Osten zu verweisen – stellt sich für beide menschenrechtsbefürwortenden Parteien die Frage nach einer Überwindung dieses Kulturkonfliktes. Mag dieser in der gegenwärtigen weltpolitischen Situation auch nur paradigmatisch sein, denn es gibt eine Vielzahl weitaus größerer „kultureller“ Differenzen als diejenigen zwischen christlich-jüdischer und islamischer Welt. Wie also lässt sich die kulturelle Differenz, die auch eine Differenz der Rechtskulturen beinhaltet, so „überbrücken“, dass daraus eine für das Menschenrechtssystem expansive Entwicklung folgen kann? Allerdings ist zu fragen, in welchem Maße es möglich ist, die Menschenrechte aus den unterschiedlichen Rechtskulturen selbst herzuleiten. Und dies leitet weiter zu der Frage nach einer konkreten Politik der Menschenrechte auf internationaler Ebene mit entsprechenden Strategien: Kann eine multilateral vereinbarte Menschenrechtspolitik auf die kulturellen Unterschiede der Staaten und Nationen überhaupt eingehen? Und wie verhält sich mit Blick auf diese Problemkonstellation das Paradigma des Politischen zu demjenigen der Kultur?

All diese Überlegungen von Relativisten und Universalisten hätten – so die vorgelegte These – mit dem Ziel einer breiten Akzeptanzerzeugung für die Menschen-

rechte anzuheben. Wenn eine solch pragmatische Intention am Beginn der Reflexion der Kulturbezogenheit der Menschenrechte steht, ergibt sich eine Orientierung, die sich weniger um eine erneute Begründung der Menschenrechte zu bemühen hätte als vielmehr um ein Nachdenken darüber, wie sich für Menschenrechtsnormen in Kulturen und politischen Ordnungen werben lässt, die explizite Vorbehalte gegen die „westlich“ identifizierten Menschenrechte haben. Die Menschenrechte werden von diesen Kulturen wohl vor allem deswegen mit Skepsis betrachtet, weil sie in ihnen nur ein weiteres Symbol für das Hegemoniestreben der westlichen Kultur sehen. Gleichwohl hat auch eine solch pragmatische Orientierung die Genese von Kulturen und ihren Differenzen wie auch deren Inbeziehungtreten zu berücksichtigen.²⁰ Ohne eine Reflexion und Erkenntnis kultureller Prozesse lassen sich auch die beabsichtigten Engführungen und Brückenschläge nicht skizzieren.

Von besonderer Bedeutung ist in dieser Hinsicht die Klärung des historisch-kulturellen Ursprungs. Auch im Verlaufe der westlichen Menschenrechtsdiskussion gab es deutlich divergierende Ansichten zur kulturellen Genese der Menschenrechte. Gegen die weit verbreitete Ansicht, dass die Menschenrechte der französischen Revolution entspringen, argumentiert Georg Jellinek im Ausklang des 19. Jahrhunderts, dass die

„Déclaration des droits de l’homme et des citoyens“ bereits auf die „Virginia Bill of Rights“ zurückgehe. Jellineks Anliegen war es, die Menschenrechte aus dem geistig-nationalen Umfeld des radikalen französischen Jakobinismus zu befreien und sie der deutschen Gesellschaft und Politik als der eigenen Tradition nahe anzubieten. Denn mit der Herleitung der Menschenrechte von der „Virginia Bill of Rights“ ist zugleich ihre Einreihung in eine protestantische Tradition verbunden (vgl. Jellinek 1974: 5). Grundlegend ist hier die These, dass die reformatorische Lehre der Freiheit des Christenmenschen als eine Art „Urmenschenrecht“ zu betrachten sei und die Menschenrechte mithin auf einen protestantischen Kulturstrang zurückzuführen sind. Nachdrücklich weist Jellinek die Menschenrechte insofern in einen religiösen Entstehungszusammenhang ein: „Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe“ (ebd.: 53). Sicherlich sind die Kämpfe der Reformation mehr als nur religiöse Auseinandersetzungen gewesen, da sie von einer sozialen und politischen Bewegung und deren Zielen begleitet, wenn nicht getragen wurden. So entwickelt Wolfgang Fikentscher die These, dass die Menschenrechte ihren Ursprung im Kampf der niederländischen Protestanten gegen die katholischen Spanier haben. Der säkulare Ursprung der Menschenrechte trage also nicht allzu weit und führe noch in der Gegenwart dazu, dass man in der „Drit-

²⁰ Vgl. hierzu auch den Hinweis von Hamm/Nuscheler auf die notwendige rechtstheoretische Kohäsion von „Gleichheit“ und „Differenz“ (Hamm/Nuscheler 1995: 21).

ten Welt“ ohne zu wissen, mit politischen Bestrebungen eigentlich „christliche Mission“ (Fikentscher 1987: 64) betreibe.

Aber die Behauptung der Herkunft der Menschenrechte aus einem bestimmten Kultur- und Religionszusammenhang verweist auch auf die hohe Bedeutung, die der Abstammungsthese zukommt. Die Gegenthese ließ nicht lange auf sich warten, und eine Zurückweisung der kulturprotestantischen Herleitung der Menschenrechte erfolgt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die Entwicklung der Menschenrechtsnormen aus einer scholastisch naturrechtlichen Tradition knüpfte an das Denken Thomas von Aquins an und bemühte sich um eine konsequente Verankerung in einer katholischen Reflexionslinie (vgl. Merks 1981: 161). Der besondere Nachdruck, mit dem die katholische Interpretation der Menschenrechte für die Fortsetzung wesentlicher Inhalte ihrer Tradition mit den Menschenrechtsnormen eintritt, weist in Teilen eine Umkehrung der säkularisierenden oder protestantischen Monopolansprüche auf. Allerdings liegt in den religiösen Traditionszuweisungen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch ein nachdrücklich häretisches Moment, denn eine offizielle Anerkennung haben die beiden großen christlichen Kirchen den Menschenrechten erst in 60er Jahren des 20. Jahrhunderts zukommen lassen. Diese auffällige Zurückhaltung gegenüber den Menschenrechten hatte innerhalb der katholischen Kirche seinen Grund vor allem in der nicht spezifisch christlichen Ausrichtung der Allgemeinen Menschenrechtserklärung. Noch in den 1970er Jahren

beklagte der päpstliche Nuntius an der Menschenrechtserklärung und den auf diese folgenden Menschenrechtspakten: „Ja, es ist nicht leicht, hinzunehmen, dass der Name Gottes in diesem Dokument nicht steht“ (Lenz-Medoc 1981: 214). Paulus Lenz-Medoc weist dieses Ansinnen zurück, allerdings nur, um darauf hinzuweisen, dass die Aufnahme Gottes in die Menschenrechtserklärung einer Gotteslästerung gleichkäme, da man die Nichtgläubigen und Heiden dazu nötigen würde, einen Gott anzurufen, den sie nicht kennen und möglicherweise sogar ablehnen. Zwar lehnt er die explizite Nennung des Namens Gottes in den Menschenrechtsdokumenten der Vereinten Nationen ab, aber die Menschenrechte will er doch aus der christlichen Tradition herleiten und widerspricht damit Bemühungen, ihre Ursprünge in der griechischen Philosophie zu suchen, die den Unterschied zwischen „Freien“ und „Unfreien“ machte: „Hier bricht das Christentum ein und gibt ein anderes Menschenbild: alle sind Kinder Gottes, alle sind berufen, ihrer Bestimmung, Ebenbild Gottes zu werden, zu leben. Damit ist ein Menschenbegriff, ist ein Personenbegriff in unsere Geschichte eingetreten, demgegenüber es weder vorher noch nachher etwas Gleichartiges gegeben hat“ (Ebd.: 205). Ein echter menschenrechtlicher Universalismus ist nach Lenz-Medoc erst im Ausgang des christlichen Glaubens und Denkens möglich geworden. So emanzipatorisch diese Argumentation im christlich-katholischen Diskurszusammenhang gewesen sein mag, so sehr stört sie die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam. Dieser sieht sich allzu offensichtlich in seiner

Vermutung bestätigt, dass die Herkunft der Menschenrechte aus einem christlichen Traditionszusammenhang eine nachhaltige Auseinandersetzung mit den Menschenrechtsansprüchen – auch wie sie sich in den internationalen Pakten von 1966 finden – hinfällig werden lässt.

Aber auch der islamische Zugriff auf die Menschenrechte und ihre Entwicklung ist keineswegs homogen oder einheitlich, auch hier kämpfen Menschenrechtsbefürworter gegen Menschenrechtsgegner, und die spalten sich wiederum in eine Vielzahl von Untergruppierungen auf – doch hierzu später.

Will man eine Öffnung der Menschenrechtstradition für nicht-christliche Kulturen erreichen, kann dies auch nicht gelingen, indem man die Menschenrechte auf eine säkulare philosophische Tradition zurückführt – dies gilt zumindest dann, wenn diese wiederum sehr eindeutig einem abgeschlossenen und einheitlichen Kulturkreis zugeordnet wird. So weist beispielsweise Georg Picht darauf hin, dass, da nach seiner Meinung die Menschenrechte aus der stoischen Philosophie hergeleitet seien, die „Utopie einer globalen Menschenrechtsordnung nur als leerer Wahn betrachtet werden“ (Picht 1980: 127) kann. Es fehle an den metaphysischen Voraussetzungen für das Verständnis der Menschenrechte, was ihre weltweite Akzeptanz zu einer Illusion oder sogar zu einer imperialen Geste gerinnen lasse. Picht erweist sich daher als kulturellrelativistischer Kritiker der Menschenrechtsimplementierung, ohne aber dem Projekt der Menschenrechte ganz abzuschwören. Erstaunlich ist dabei gleichwohl, dass ein so umsichtiger Autor wie Picht die

kulturelle Genese nicht als solche problematisiert und die Einheitlichkeit kultureller Traditionen *en passant* voraussetzt. Jüngere Auseinandersetzungen mit der kulturellen Problematik der Menschenrechte scheinen zwar stillschweigend ebenfalls einem solchen kulturtheoretischen Paradigma zu folgen, aber sie bemühen sich um eine Umgehung der mit der Menschenrechtsableitung aus dem westlichen Kulturzusammenhang einhergehenden Probleme.

3.2 Modernisierung und Kultur

In der Begründung transkultureller Normen, wie sie die Menschenrechte darstellen sollten, ergibt sich nach Dieter Senghaas die Notwendigkeit, diese aus einer spezifischen Kultur herauszulösen und sie dem Resultat einer Folge von Kämpfen zuzuschreiben, die zu einer „Zivilisierung wider Willen“ geführt haben. Mit anderen Worten: Die Kulturverhaftetheit der Menschenrechte wird nivelliert dadurch, dass ihnen etwas Kontingentes und zutiefst Modernistisches innewohnen soll, sie sind zu neu, um einer kulturellen Tradition zuzugehören. Es ist nämlich, so Senghaas, zu berücksichtigen, „daß die europäischen Werte, sofern sie sich uneingeschränkt auf alle Menschen beziehen *und also auf eine Massenbasis ausgerichtet sind*, erst seit relativ kurzer Zeit in der westlichen Welt wie selbstverständlich akzeptiert werden; daß in dieser Hinsicht heute in Europa anders gedacht und gefühlt wird als in seiner langen ‚Vorgeschichte‘, daß insbesondere die praktische Übersetzung jener Werte in institutionelle Vorkehrungen, wie sie dem demokratischen und sozialen Verfassungsstaat zugrunde

liegen, neuesten Datums ist; daß also die ‚europäischen Werte‘ sich einer modernen, höchst partikularen Konstellation verdanken“ (Senghaas 1998: 19). Die diesen Überlegungen zugrunde liegende These weist den Faktor „Kultur“ in die Schranken der Tradition und ihrer Gesellschaften zurück und sieht in der Modernisierung einen radikalen Schnitt mit den kulturellen Konventionen. Individuelle Schutzrechte, wie sie anfänglich mit der *magna charta* und später mit der *Habeas corpus Akte* erkämpft wurden und in den Jahrhunderten darauf in rechtsstaatliche Strukturen mit einklagbaren Bürgerrechten einmünden, stellen einen solchen Modernisierungsschub dar, der sich nach Senghaas nicht aus der ihm vorhergehenden Tradition erklärt.

Gleiches gilt für die Trennung von Kirche und Staat im laizistischen Staat, welche sich kaum aus der Empfehlung „Gebt des Kaisers, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ ableiten ließe. Der laizistische Staat ist ebenso wie das allgemeine Wahlrecht und die Emanzipation der Frau ein „Spätprodukt“ der Moderne (vgl. ebd.: 200). Sie erklären sich nicht aus den Strukturen und dem Gehalt der ihnen vorausgehenden spezifischen Kulturgeschichte, sondern aus einem radikalen und unwiederbringlichen Bruch mit eben derselben. Dahinter verbirgt sich die Annahme, dass es mit der zivilisatorischen Modernisierung zu einer Aufhebung von Kultur oder zu einer „Nicht-Kultur“ kommt.

Die hinter dieser Argumentation stehende Absicht mag diesen Gedankengang adeln, aber sie deckt ihn strukturlogisch nicht. Denn auch die antagonistischen Kräfte, die sich gegen bestimmte Be-

standteile einer bestimmten Kultur wenden und diese im Extremfalle negieren, bleiben von eben dieser Kultur in hohem Maße geprägt. Selbst Emanzipation und erkämpfte Brüche mit der kulturellen Tradition fallen nicht aus einem kulturlosen Himmel, sondern sind als antagonistische und divergierende Kräfte innerhalb einer bestimmten kulturellen Ordnung entstanden. Das von der Kultur abweichende Andere, das an den inneren und äußeren Rändern der Kultur auftaucht, kann nur dort auftauchen, weil es seine Konturen und seinen Gehalt durch diese Ränder und ihre Beziehung auf das jenseits dieser Ränder Liegende erhält. Nicht jedes „Andere“ ist ein „Anderes“ des „Selben“ im Sinne der Hegelschen Dialektik, zweifelsfrei gibt es „Anderes“ und „Fremdes“, das sich einem solchen ganzheitlichen Eingeschlossensein entzieht, aber selbst ein solches radikal Anderes affiziert die Ordnung des Selben – ohne unmittelbar an sie anzugrenzen – und fordert zur Reaktion der Ordnung und zur Antwort heraus.

Wohl um die Wahrscheinlichkeit solcher differenzphilosophischer und dialektischer Einwände wissend, versucht Heiner Bielefeldt die These eines radikalen Bruches mit der kulturellen Tradition modifizierend abzuschwächen, ohne sie doch in ihrer wesentlichen argumentativen Konsequenz aufzugeben. Dies wird deutlich, wenn er schreibt: „Anders als in früheren Zeiten kann der moderne Mensch nicht auf die mehr oder minder unbefragte Geltung autoritativer Traditionen rekurrieren, sondern muss um seine normative Orientierung – als Einzelner wie in Gemeinschaft – aktiv ringen (...). In dieser Differenz gegenüber traditio-

nellen Vorstellungen vorgegebener Normativität lassen sich die Menschenrechte als Bestandteile eines „posttraditionalen“ normativen Denkens verstehen, in dem Normen kritischer Reflexion und Kommunikation unterworfen werden können und müssen“ (Bielefeldt 1998: 125). Um eine „normative Geltung aktiv ringen“ heißt aber noch nicht, einen verbindungslosen Sprung aus einem Nichts in das „Post“ einer bestimmten kulturellen Tradition zu vollziehen. Ebenso kann eine „kritische Reflexion“ und „Kommunikation“ von Normen nie ganz auf die kulturell und traditionell vorgegebenen Zeichen- und Bedeutungsordnungen verzichten. Sie bedarf ihrer in ihrer kritischen Distanzierung geradezu. Wieweit sie sich aber auf diesem kritischen Wege von ihren eigenen strukturellen und semantischen Ermöglichungsbedingungen zu entfernen vermag, bleibt nicht zuletzt dem geschickten Spiel und den intelligenten Strategien eines post-kritischen Denkens, das sich in den differentiellen Zwischenräumen und an den Rändern der differentiellen Ordnung einnistet, vorbehalten.

Bielefeldt sieht die einem kulturphilosophischen Identitätsdenken entstammenden Konsequenzen heraufziehen und weiß ihnen doch nur Beschwichtigungen und partielle Revisionen entgegenzuhalten: „Eine abstrakte Dichotomisierung zwischen Tradition und Moderne wäre aber für den menschenrechtlichen Universalismus schon deshalb problematisch, weil sie die Anerkennung der Menschenrechte konzeptionell auf den Kreis von Menschen beschränken würde, die sich aus ihren religiösen, weltan-

schaulichen und kulturellen Traditionen (vermeintlich oder tatsächlich) herausgelöst haben. In der Konsequenz eines solchen Ansatzes kann der menschenrechtliche Universalismus schließlich in einer modernistischen Fortschrittsideologie verloren gehen, die sich nicht weniger imperialistisch auswirken kann als die Gleichsetzung universaler Menschenrechte mit einem partikularen Kanon abendländischer Werte“ (Bielefeldt 1998: 125). Fraglich scheint allerdings, wie die Modernisierungsthese qua Voraussetzung für eine universelle Realisierung von Menschenrechtsansprüchen lostgelöst von einer „Fortschrittsidee“ gedacht werden kann, deren Parameter der Modernisierungsprozess nach westlichem Vorbild ist. Wie ließe sich eine solche historische Entwicklung unabhängig von den konkreten Entwicklungen westlicher Kultur und derjenigen Kulturen, mit denen sie in der ihr spezifischen und irreversiblen Weise in Kontakt gekommen ist, überhaupt denken?

Es mag auffällige und radikale Unterschiede zwischen „vormodernen“ und „modernen“ Ordnungen geben, aber es bleibt ein Unterschied, der zwei Phasen einer bestimmten kulturellen Tradition in Beziehung zueinander setzt und ineinander verschränkt. In diesem Sinne entfaltet sich die Modernisierung einer arabischen Kultur in einem auf diese bezogenen Maße, und ebenso verhält sich dies beispielsweise mit einer vormodernen asiatischen oder amerikanisch-indianischen Kultur. Gerade die insistierende Abweisung einer Verschlingung von Moderne und kultureller Tradition nährt den Verdacht, dass hier theoretisch entkoppelt werden soll, was sich prak-

tisch als konfliktreiches Beziehungsgeflecht unterschiedlicher Kulturen erwiesen hat. Es genügt insofern auch nicht, dem Verdacht des „Kulturessentialismus“ entgegenzutreten, indem man die Menschenrechte als prinzipiell kulturunabhängig erklärt und sie zum Endprodukt eines sich in Etappen vollziehenden Kultur- und Traditionsbruches erhebt. Wenn die Menschenrechte auf diesem Wege auch von einem Ethnozentrismusverdacht weitgehend gereinigt zu werden scheinen, so tritt doch nun an dessen Stelle die Exemplarizität einer Entwicklung und eines Entwicklungsbruches, der sich in anderen Kulturen ebenfalls – wie nach westlichem Vorbild – zu vollziehen habe.

Die dieser Argumentation zugrunde liegende Logik umschifft die gefährliche Klippe einer Universalisierung der eigenen westlich-europäischen Kultur und ihrer Rationalität um den Preis einer Universalisierung des sich mit der Moderne vollziehenden „Kulturbruches“. Dies legen auch die folgenden Ausführungen Senghaas' nahe: „Dieser Entwicklungsprozeß beinhaltet, in Teilen Europas früher als anderswo, einen historisch beispiellosen Umbau von Politik, Gesellschaft, Ökonomie und Kultur. Aus traditionellen Gesellschaften wurden moderne; aus Gesellschaften von Analphabeten sowie in kümmerlicher Subsistenzökonomie lebenden Menschen wurden Gesellschaften mit kompetenten, selbstbewußten Menschen, die sich in städtischen Ballungszentren ihrer neuen Interessen und Identitäten bewußt wurden, sich politisierten und organisierten“ (Senghaas 1998: 199). Hier wird nun nicht mehr die abendländische Vernunft

zum Parameter einer universellen Vernunft erhoben, sondern der Entwicklungsprozess der abendländischen Gesellschaften wird universalisiert und als beispielhaftes „Früher“ und „Zuerst“ zum Paradigma für alle anderen Kulturen. Die Behauptung einer solchen Überlegenheit des okzidentalen Entwicklungsprozesses impliziert stillschweigend, dass andere Kulturen, Ethnien und Gesellschaften in einer Entwicklungsverzögerung befangen und von sozialer, politischer, ökonomischer Rückständigkeit betroffen sind. Im Hintergrund der Annahme eines chronologisch notwendigen Durchlaufens bestimmter zivilisatorischer Phasen schwingt zudem die Überzeugung einer einheitlichen Menschheitsentwicklung mit, in der Ungleichzeitigkeiten und alternative Entwicklungsformen ausgeschlossen werden. Die fremde Kultur wird hier von vornherein in ihrem Eigenwert reduziert oder ganz aufgehoben (vgl. Waldenfels 1997: 35).

Auch erhält der „handlungsmächtige“, „selbstbewusste“ und „autonome Mensch“ jenen herausragenden Stellenwert zugemessen, der ihn zum einzig nachahmenswerten Typen eines zukünftigen Menschseins erhebt. Anzunehmen, dass dieser Menschentypus der beispielhafte Endpunkt einer menschheitsgeschichtlichen Entwicklung ist, bedeutet auch, den westlichen Individualismus und Subjektzentrismus zum *telos* eines historischen universellen Entwicklungsprozesses zu erklären. Sowohl die Beispielhaftigkeit des Modernisierungsprozesses als auch die paradigmatische Genese eines autonomen und subjektzentrierten Menschenseins unterstellt,

dass Geschichte sich als Fortschritts-
geschichte entfaltet oder zu vollziehen hat.
Ein solches Denken der Geschichte
entlarvt sich nicht nur schnell als spezi-
fisch okzidentale Sinnstiftung histori-
scher Prozesse, sondern erweist sich
auch als Desavouierung all jener sozia-
len, politischen, ethnischen und belli-
zistischen Katastrophen, die integraler
Bestandteil der Moderne selbst waren
und sind. Untrennbar von einer solchen
Superioritätsannahme der abendländi-
schen Fortschrittsgeschichte qua Moder-
nisierung ist das Taub- und Blindwerden
für die Entwicklungen und Errungen-
schaften anderer Kulturen. Weil ihre
„Entwicklungskurve“ für die abendlän-
dische Zivilisation keine Bedeutung hat
und mit den Begriffen unserer symboli-
schen Ordnungen und Sinnkategorien
nicht erfassbar ist, entgehen sie der
Wahrnehmung und dem Verstehen der
okzidentalen Modernisierungstheoreti-
ker.

3.3 Kulturelle Hegemonie und Allergie

Zugleich verstellt sich diesen aber auch
die Einsicht in die konstitutiven Diffe-
renzen und Beziehungen, die die zivili-
sierte Ordnung und die vermeintlich
schwach oder gar nicht zivilisierten
Ordnungen unterhalten und in ihrer
Geschichte unterhalten haben. So wäre
nach dem Anteil zu fragen, den die
„nicht oder präzivilisierten“ Völker der
ehemaligen Kolonien an dem Moderni-
sierungsprozess Europas haben. Bei-
spielsweise ist bekannt, dass die Ausbeu-
tung der Kolonien zu einer – vorsichtig
formuliert – Entwicklungsveränderung
und -hemmung in den kolonisierten
Ländern geführt hat, während es zu

Entwicklungsschüben in den kolonisie-
renden Ländern kam. Der Sklavenhandel
und der Einsatz von Sklaven in der
amerikanischen Wirtschaft lässt sich
kaum von den damit verbundenen In-
dustrialisierungsleistungen und der damit
verbundenen wirtschaftlichen Prosperität
trennen. Auch die Einfuhr und Über-
nahme von Gütern und Produkten aus
den Kolonien sowie die Aneignung von
Produktionstechniken und Rohstoffge-
winnungen haben zu einer Beschleuni-
gung der Modernisierung der Wirtschaft
und der Zivilisation des Westens geführt.
Die Beiträge solcher Art von fremden
Kulturen zum westlichen Modernisie-
rungsprozess lassen sich kaum aufzählen
oder auch nur in ihren eigentlichen
Ausmaßen erfassen. „Um diese immen-
sen Leistungen ermessen zu können,
braucht man sich nur den Beitrag Ame-
rikas zu den Zivilisationen der Alten
Welt zu vergegenwärtigen. An erster
Stelle stehen die Kartoffel, der Kau-
tschuk, der Tabak und die Koka (die
Grundlage der modernen Anästhesie),
die, wenn auch auf verschiedene Weise,
vier Pfeiler der westlichen Kultur bilden;
dann kommen der Mais und die Erdnuss,
die die afrikanische Wirtschaft revoluti-
onieren sollten, vielleicht noch bevor sie
sich in der Nahrung Europas verbreiten;
dann der Kakao, die Vanille, die Tomate,
die Ananas, der Nelkenpfeffer, mehrere
Bohnen-, Baumwoll- und Kürbisge-
wächsarten“ (Lévi-Strauss 1996: 189).
Allerdings wurden die ganze abendlän-
dische Geschichte über wissenschaftli-
che Kenntnisse in Mathematik, Geogra-
phie, Physik, Philosophie, Pflanzenkun-
de aus Indien, Arabien, China und an-
deren Hochkulturen importiert, ohne die
die zivilisatorische Entwicklung der

abendländischen Kultur kaum denkbar gewesen wäre. Kulturelle und zivilisatorische Prozesse unterschiedlicher Kulturen, die miteinander in mehr oder weniger intensiven Kontakt getreten sind, verlaufen nie parallel zueinander, sondern verschränken sich, dynamisieren und blockieren einander, stoßen einander ab und führen zu gezielten Abwehrentwicklungen, zu denen es nur aufgrund gewisser Begegnungsformen zwischen den Kulturen kommt.

Eine Kolonisierung beispielsweise, die sich als legitime Herrschaft einer kulturell überlegenen Gesellschaft über ein kulturell defizientes Land und Volk begreift, provoziert Gegenreaktionen und Abwehrhaltungen, die der Geschichte und der zivilisatorischen Entwicklung dieses Landes und dieses Volkes eine ganz neue Richtung zu geben vermag. Keineswegs weist der „Barbar“ oder der „Wilde“ die ihm zugewiesene Stellung und Rolle immer kategorisch zurück. Oft tritt gerade der entgegen gesetzte Fall ein. Der „Barbar“ und der „Wilde“ übernehmen die ihm zugewiesene Rolle und eignen sie sich in forcierender Weise an (vgl. Schneider 1997: 93). Die ihn definierende defiziente Unterschiedlichkeit fördert die Allergien und Reflexe, die er gegen die hegemoniale Kultur der vermeintlich zivilisierten und kulturell überlegenen Völker entwickelt. Umgekehrt führen aber gerade die vielfältigen und komplexen Wechselwirkungen und Abstoßungen zu einer Entwicklung der Differenzen zwischen den in Kontakt befindlichen Kulturen, die insbesondere auf der Ebene des Sozialen und Politischen Ausmaße kaum überschaubarer Größe und Komplexität anzunehmen

vermögen. Ein besonders eindringliches Beispiel liefert hier die seit Jahrtausenden andauernde Beziehung und Differenz zwischen christlich-europäischer und islamisch-arabischer Welt bzw. christlich-jüdischer und islamischer Welt. Kriegerische Konfrontationen in der nachrömischen Zeit wichen einer Periode langer und friedlicher Koexistenz von Islam und Christentum in Europa. Besonders bemerkenswert war die wechselseitige, wenngleich nicht symmetrische, Beziehung von islamischer und christlicher Kultur um die erste Jahrtausendwende in Spanien. Die hoch stehende und im christlichen Europa anerkannte islamische Kultur suchte ihrerseits nach aktiver Aufnahme und Auseinandersetzung mit der abendländischen Kultur. Das in der Philosophie wohl bekannteste Beispiel ist die Rezeption Aristoteles' durch den islamischen Geistlichen und Gelehrten Averoes. Diese Hochphase der gegenseitigen Anerkennung, die in Literatur, Architektur, Kunst und Rechtslehre auffällige Spuren gelassen hat, wich allerdings nach dem Hegemonieanspruch der Türken im 16. Jahrhundert und der Belagerung Wiens einer bis in die Gegenwart andauernden Vorherrschaft und Kolonisierung des arabisch-islamischen Raumes durch Europa und Amerika. Der Wandel in der Beziehung und Differenz der islamischen und christlich-jüdischen Welt ist besonders auffällig. Weit entfernt davon, diese in ihren Ausmaßen und ihrem Gehalt auch nur andeuten zu können, mag hier auf die in der europäisch-westlichen Welt weit verbreitete Einschätzung der islamisch-arabischen Kultur als „rückständig“ und „primitiv“ verwiesen werden. Gemäß den eigenen

phylogenetischen Fortschrittsphantasien des christlichen Westens sieht man die islamisch-arabische Welt im „finstersten Mittelalter“ befangen. Das Bewusstsein der Superiorität gegenüber der islamischen Kultur ist in Europa und Amerika besonders ausgeprägt und damit die Voraussetzung der westlich-christlichen Zivilisierungsambitionen, deren Zeuge wir gegenwärtig sind.

Die vom Westen an die islamisch-arabische Kulturwelt herangetragenen Standards werden zumeist mit dem Titel der Menschenrechte versehen und als primäre kulturelle Anerkennungsbedingung ausgegeben. Die islamische Welt schwankt nun angesichts dieses beharrlichen, westlich zivilisierenden Ansinnens in den Extremen zwischen der Übernahme der ihr zugewiesenen Rolle einer „mittelalterlich“ retardierenden Gewaltkultur und der Behauptung einer normativen Erststiftung der Menschenrechte im Kontext islamischer Quellen. Zumeist allerdings wird den Menschenrechtsansprüchen mit Skepsis begegnet. Dies liege vor allem daran, so Udo Steinbach, dass der Westen zum einen selbst immer wieder gegen seine „hochgehaltenen Prinzipien“ verstoße, und zum anderen „die Verwirklichung westlicher Interessen und der Umgang mit Menschenrechten ... in ein und demselben Kontext gesehen“ (Steinbach 2002: 111) würden. Die weitgehend vom Westen geprägten internationalen Institutionen verfügen zudem nicht – wie vielleicht in Europa – über einen entsprechenden Vertrauenskredit. Ganz im Gegenteil, die Menschenrechte werden mit dem Hegemonieanspruch der christlich westlichen Welt identifiziert und daher auch nur

selten einer wirklich ernsthaften Betrachtung unterzogen. Umgekehrt zeigen die Menschenrechtsverfechter in der westlichen Hemisphäre keine Bereitschaft, über die als universell konzipierten Menschenrechtsnormen in einen offenen interkulturellen Diskurs mit islamischen Theoretikern einzutreten.

Im Vordergrund der westlichen Vorbehalte steht hier zunächst die im Islam nicht vollzogene Trennung von Religion und Staat. Als wesentlich für die Entfaltung von Menschenrechtsstandards wird die Säkularisierung und Schaffung eines laizistischen Gemeinwesens erachtet. In vielen islamischen Staaten bedeutet dies vor allem, dass die religiösen Gebote und Normen, wie sie in der Scharia niedergelegt sind, zugleich Rechtsgrundlage des Staates sind. Dies führt dazu, dass im islamischen Recht Körperstrafen vorgesehen sind, die auch die Amputation von Gliedmaßen vorsehen. Des Weiteren gibt es in islamisch geprägten Rechtsordnungen keine Religionsfreiheit und keine echte Gleichberechtigung der Geschlechter. So wandte sich etwa Saudi-Arabien schon früh gegen den Artikel 18 der Menschenrechtserklärung, der die Religionsfreiheit und den freien Wechsel der Religion vorsieht. In einigen traditionellen islamischen Gesetzbüchern steht auf Religionswechsel (Apostasie) die Todesstrafe.²¹ Die Todesstrafe gegen Apostatiker wurde in den vergangenen Jahrzehnten einige Male im Iran und im Sudan ausgesprochen und vollzogen (vgl. Amnesty International 1997). Die Benachteiligung der Frau im

²¹ Vgl. Hierzu und zum Vorhergehenden: Aldeeb Abu-Sahlieh 1994.

Islam äußert sich unter anderem darin, dass sie im Scheidungs- und Erbecht gegenüber dem Mann benachteiligt ist. In der Perspektive bestimmter islamischer Kreise wird dies allerdings nicht als Hindernis einer Anerkennung der Menschenrechte betrachtet. Vielmehr tendiert man dazu, Menschenrechtsnormen und ihre Entstehung für die islamische Kultur zu reklamieren.

Das bisher einflussreichste Bemühen dieser Art war die „Kairoer Erklärung“ von 1990, die eine „Erklärung der Menschenrechte im Islam“ beinhaltete und von den Außenministern der „Organisation der Islamischen Konferenz“ vorgelegt wurde. So nahe diese Erklärung der UNO-Menschenrechtserklärung auch in vielen Punkten zu stehen vorgibt, in Artikel 24 wird der Kern ihres Anliegens deutlich: „Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt werden, unterstehen der islamischen Scharia.“ Und im darauf folgenden Artikel 25 heißt es: „Die islamische Scharia ist die einzige zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung.“ Bezogen auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 und die beiden Menschenrechtspakte von 1966 sind dies zweifelsfrei Vorbehaltsklauseln, die die Rechte auf Leben und körperliche Unversehrtheit in Artikel 2 oder beispielsweise das Recht auf Meinungsfreiheit in Artikel 22 der UN-Menschenrechtserklärung einschränken.

Es ließen sich weitere, aus westlicher Perspektive nicht hinnehmbare Einschränkungen wichtiger Menschenrechte wie dem Recht des „Personalstatus“ (religiöse Beschränkung der Eheschlie-

ßungsfreiheit – was auch für Israel gilt) nennen. Für westliche Vertreter der UNO-Menschenrechtspakte steht eindeutig fest: „Die Kairoer Erklärung erweist sich damit als ein politisches Dokument, das die inhaltliche Kontinuität mit den universalen Menschenrechtsstandards der Vereinten Nationen bewusst preisgibt. Sie bietet zugleich ein Beispiel für die in der gegenwärtigen islamischen Menschenrechtsdebatte bestehende Tendenz einer einseitigen islamischen Okkupierung der Menschenrechtsbegriffe, die der ... westlichen Essentialisierung der Menschenrechte zu ‚abendländischen Werten‘ in nichts nachsteht und für einen interkulturellen Diskurs kaum mehr Raum läßt“ (Bielefeldt 1998: 137). Nun mag man beklagen, dass die gegenwärtige islamische Kultur sich den weitgehend vom Westen geprägten universellen Menschenrechtsnormen gegenüber nicht offen zeigt. Berücksichtigt man aber, dass die Säkularität, auf der das politische Gemeinwesen im Westen beruht, Bedingung eines transreligiösen Rechts und seiner Geltung ist, dann wird das Ausmaß der kulturellen Differenz an diesem Punkt zwischen islamischer und christlich geprägter Welt deutlich. Denn es ist für einen Muslimen schlechterdings nicht nachvollziehbar, dass einem Menschen „an sich“, als abstrakt universelle Annahme, unabhängig von seiner Kultur, der ihn prägenden Gesellschaft und seiner Religion überhaupt Rechte zukommen. Zugleich wird vor diesem Hintergrund deutlich, dass die für den europäisch geprägten Menschenrechtsbegriff so wichtige Unabhängigkeit und Individualität des Menschen vom Islam nicht geteilt werden kann. „In islami-

scher Dimension ... ist menschliches Handeln von der Verantwortung vor Gott im Lichte des geoffenbarten Wortes geprägt. Ihm bleibt er als „Stellvertreter“ unterworfen. Die menschliche Individualität führt nicht zur Verabsolutierung des einzelnen und seines Ego. Der autonome Mensch, wie er sich insbesondere in der Neuzeit in Europa entwickelt hat und der sich nach einem verinnerlichten Sittengesetz verhält, ist für einen gläubigen Muslimen schwer nachvollziehbar“ (Steinbach 2002: 109). Dies mag man aus einer von der abendländischen Kultur geprägten Perspektive beklagen und für modifizierenswert halten. Doch die Widerstände der islamischen Welt machen kulturphilosophisch deutlich, dass der Mensch sein Wesen nicht in einer abstrakten Menschheit zur Darstellung bringt, sondern in je konkreten Kulturen, ihrer räumlichen und zeitlichen Bedingungen sowie ihrer symbolischen Strukturen und Semantiken seine Kontur erhält. Erst wenn man die Unterschiedlichkeiten dieser echten Vielfalt menschlicher Genese in unterschiedlichen Kulturen erkennt und ernst nimmt, vermag sich aus einem unendlichen normativen Bildungsprozess als Dialog zwischen den Kulturen eine Universalität erzeugen lassen, die so gewissermaßen *lateral* in der konkreten Begegnung einander fremder, aber aufeinander politisch und sozial angewiesener Kulturen wächst und sich verändert. Menschenrechte, die sich zwischen den Kulturen generieren, gilt es daher zu denken wie eine größere, unendliche Sprache, die in einem stetig fortschreitenden Übersetzungsprozess zwischen den vielen unterschiedlichen Sprachen entsteht und in der sich bedeutungsmächtige Wörter und minoritäre

Anspielungen aneinander schmiegen und einander nicht aufgrund ihrer divergierenden Herkunft ausschließen.

4. Vom Gastrecht des Fremden zum „Weltbürgerrecht“

Von besonderer Bedeutung für eine Menschenrechtsethik, die aus einem dialogischen Bildungsprozess zwischen den Kulturen entsteht und neue Kraft gewinnt, ist auch, dass die sie begründende philosophische und intellektuelle Tradition auf ihre Dialog- und Anschlussfähigkeit geprüft wird. Entgegen einer vereinheitlichenden und homologisierenden Lektüre der Menschenrechtsbegründung in der Aufklärung und im deutschen Idealismus gilt es eine Texterschließung zu ermutigen, die die Vielstimmigkeit und dialogische Offenheit gerade dieser Tradition zeigt. Es ließe sich nämlich auf diesem Wege veranschaulichen, dass auch eine normbildende Menschenrechtsbegründung aus der Vielfalt textueller Ansprüche und differentieller Bewegungen entspringt.

Gerade ein Autor wie Immanuel Kant, der für die philosophische Ethik von so herausragender Bedeutung ist, lässt sich in diesem Sinne exemplarisch lesen. In seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ legt er ein hohes Gewicht auf die Rolle der Menschenrechte oder der „Weltbürgerrechte“ für die Qualität und Dauerhaftigkeit des Friedens.²² Besonders auffällig ist, dass Kant als zentrales und

²² Vgl. zur jüngeren Rezeption des Kantischen Textes „Zum Ewigen Frieden“, zumeist erschienen anlässlich des 200. Jahrestages des Erscheinens der Schrift, zum Beispiel: Gerhard 1995; Kodalle 1996; Höffe 1995; Crome/Schrader 1996.

vorrangiges Weltbürgerrecht das „Hospitalitätsrecht“ benennt: „das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden“ (Kant 1983: 9: 213). Jedoch geht der Diskurs des Gastrechtes weit über den von Kant zunächst intendierten Rahmen hinaus, denn die Gründung des Friedenszustandes auf eine Theorie der Gastlichkeit evoziert ein Menschenrechtsdenken, das beim Gast, d. h. beim Fremden, beginnt. Nicht die Einheitlichkeit und Abgeschlossenheit des eigenen politischen Raumes steht hier konstitutiv am Beginn des Menschenrechtsprozesses, sondern die *Achtung der Andersheit des Fremden*.

Die erkenntnistheoretischen Implikationen dieser philosophischen Ethik der Gastlichkeit sprengen allerdings zugleich die Kantischen Voraussetzungen einer universalen und subjektiven Vernunft. Gleichsam mit Kant über Kant hinausgehend erweist sich das Denken eines menschenrechtlichen Friedens als „Schaffung einer neuen Ära des politischen Denkens und Handelns, die mit einer radikalen Umkehr der Denkungsart verbunden ist“ (Saner 1994: 51). Dieselbe Ahnung hat wohl auch Fichte²³ erfasst, der nahezu zeitgleich mit Kant die herausragende Bedeutung der Menschenrechte für die friedliche Koexistenz der Menschen und Völker erkannte.

Zwar weisen die offiziellen und expliziten Verlautbarungen der Kantischen Schriften, die sich dem Problemzusam-

menhang der praktischen Vernunft widmen, darauf hin, dass die andere Person nicht als Person geachtet wird, sondern „alle Achtung für eine Person eigentlich nur Achtung fürs Gesetz“ (Kant 1983: 28) ist, wie Kant in jener berühmten Fußnote in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ schreibt. Aber es gibt eine Art koordiniertes Überborden und Überschreiten des Kantischen Textes durch diesen selbst. Denn indem er den anderen Menschen und das Zulassen seiner Begegnung zur Voraussetzung eines Verrechtlichungsprozesses erklärt, tritt er gewissermaßen für jedes Vertragsverhältnis zu schaffende konstitutive Strukturen an interpersonale Beziehungen ab, deren Dynamik und Eigenbewegung schnell dem Kalkül subjektiver Vernunftgesetzlichkeit entwachsen können. Gleiches gilt im Übrigen für den Begriff der Achtung, welcher in dem soeben zitierten Satz, zwar an das Gesetz geknüpft wird, aber dieses als ein ambivalent nistendes Konstrukt beunruhigt, da es zwischen Vernunft und Gefühl, als von der „Vernunft selbstgewirktes Gefühl“ (Kant 1983: 28) den Rahmen seiner Einsetzung zu zersetzen droht. Zudem handelt es sich bei der „Achtung“ in kantischer Bestimmung um eine reine Passivität, um ein Erleiden und Erfahren des Subjekts durch das praktische Gesetz im Anderen. Die Achtung des Anderen als Fremden übersteigt mithin unsere Vorstellung von ihm, da die Achtung als „Wirkung des Gesetzes aufs Subjekt“ zu begreifen ist. Das Vernunftgefühl der Achtung des Fremden führt Kant schließlich dazu, in ihm eine Voraussetzung für die „Idee vom Ewigen Frieden“ zu sehen. Ein Gefühl, diesseits der Ver-

²³ Vgl. die außerordentlich interessante Schrift Fichtes zur Menschenrechtsproblematik: Fichte 1970.

nunft, das die Vernunft selbst nicht mehr voll zu erfassen und zu kontrollieren vermag und sich gerade deswegen in ein Denken des Universellen zu verschlingen vermag, das immer noch weiter geht und vorandrängt. Hierher rührt der Ruf nach mehr als dem bloßen, in der Vernunft vorliegenden Gesetzeszustand.

Emmanuel Levinas streift in einem kleinen Text aus „Entre nous“ ebenfalls diesen illuminierten Bezirk des Kantischen Denkens. Mit auffälliger Sympathie und neugieriger Skepsis nähert er sich dem Kantischen Konzept eines aus Vernunft freien Willens, der, da er mit dem Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung übereinstimmt, von allen anderen freien Willen geachtet würde. Ein solcher freier und „guter Wille“ wäre, so Levinas, „le principe ultime du droit de l'homme“ (Levinas 1995: 254)²⁴ („das tiefste Prinzip der Menschenrechte“). Aber schon in diesem Konditionalis deutet sich an, dass Levinas im „Willen“ mehr als ein gesetzestreu und -gehorsames Bewusstsein vermutet. Die Achtung gegenüber der formalen Universalität des Gesetzes vermag im „Willen“ nicht den ununterdrückbaren Gehalt an Spontaneität zu desavouieren. Und mit „spontanéité“ will Levinas keineswegs eine vorrangig im Sinnlichen und Leidenschaftlichen hausende Heteronomie einführen. Vielmehr zielt er auf ein Sich-Zuwenden des guten Willens, die ethische Bewegung eines Sich-Hinwendens, das die Kälte eines rationalen Kalküls gerade überschreitet und mit dem Risiko eines fundamentalen Schei-

terns sogar jedes vernünftige Prinzip aufs Spiel setzt. Und er fragt, ob „diese nicht zu unterdrückende Spontaneität des Wollens nicht die Güte selbst“ sei, „die als Sensibilität par excellence, auch der vom kategorischen Imperativ geforderten unendlichen Universalität der Vernunft als ursprüngliches und großmütiges Modell gilt“ (Levinas 1995: 255).

Levinas liest den Text Kants wie ein Denken, das sich seiner eigenen Großmütigkeit und seiner eigenen ethischen Bewegung nicht bewusst ist, das nicht ahnt, woher das Begehren einer unendlichen Universalität kommt. Denn warum sollte ich überhaupt wollen können, dass meine Maxime ein allgemeines Gesetz werden solle? Dieses „Wollen-Können“ lässt sich nur erklären anhand eines unstillbaren und nicht-sinnlichen Verlangens, das sich dem Gesetz der Vernunft selbst entzieht, und sich vor allem der Kontrolle durch das Subjekt entwindet. Und in jener schon genannten Fußnote in „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ scheint Kant hierauf selbst die Antwort zu geben, wenn er schreibt: „Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Wert, der meiner Selbstliebe Abbruch tut“ (Kant 1983: 28). Die Überschreitung des Selbst durch einen Wert, der zwar Teil der Autonomie des Subjekts ist, weist auf eine Beunruhigung und Verunsicherung im Denken Kants hin, die der Beziehung zu einem Fremden, der Einfluss auf das Selbst und seinen moralischen Schwung nimmt, gewahr wird. Es steckt hierin ein implizit gedachtes „Über-sich-hinausgehen“, das als Bewegung des Sollens am Anfang jeder Forderung für das Recht eines Menschen überhaupt steht. Zweifelsohne

²⁴ Sofern die deutsche Übersetzung zitiert wird, wurde diese von mir zum Teil erheblich verändert, A.H.

geht aber die Selbst-Aufgabe in den Überlegungen Kants nicht soweit, dass sie von einer Moral vor dem Gesetz der Vernunft ausginge. Erst mit diesem und seinem „guten Willen“ kann es zu einem sozialen Miteinander kommen, das durch das allgemeingültige positive Gesetz eines Staates, den „bürgerlich-gesetzlichen Zustand“, gesichert wird. Die Sicherungsvorgaben der praktischen Vernunft Kants wollen dabei Rücksicht nehmen auf die Vermeidung einer Situation, die Kant – deutlich im intellektuellen Gefolge Hobbes – als Naturzustand bezeichnet. Denn Sicherheit durch die Gesetze und die Gewalt des Staates ist notwendig, weil die Menschen einander im Naturzustand beständig bedrohen und „lädieren“, dieser mithin ein „Zustand des Krieges“ (Kant 1983: 203) ist. Nach Kant ist die Verrechtlichung der menschlichen Beziehungen, wie sie sich im Staatsbürgerrecht, im Völkerrecht und im Weltbürgerrecht zu vollziehen hat, notwendig, um der kontingenten Drohung des Anderen entgegenzuwirken (vgl. Laberge 1995: 162). Der kriegerischen Begegnung mit dem Anderen ist allein dadurch zu entkommen, dass der Vernunft entsprechende Zwangsgesetze die „Freiheit“ der Glieder einer Gesellschaft und die „Gleichheit“ der Bürger stiften. Das Streben des „guten Willens“ nach ewigem Frieden ist eine stetige Flucht vor dem ursprünglichen und ewigen Krieg. Oder anders formuliert, der Krieg ist immer schon da, es gilt ihn immer gewissermaßen *a posteriori* einzudämmen – da die Vernunft den Frieden zur Pflicht macht. Frieden ist in diesem Sinne immer nur eine nachträgliche Zurückdrängung und Begrenzung der Gewalt, er ist daher vom Krieg

abzuleiten und nur als dessen Negation zu denken (vgl. Sassenbach 1992: 74).

Bekanntlich hat Levinas dieser Überzeugung die Perspektive entgegengestellt, dass der Frieden primär ist²⁵: „Der Krieg setzt den Frieden voraus, die vorgängige und nicht-allergische Gegenwart des Anderen; der Krieg bezeichnet nicht das primäre Geschehen der Begegnung“ (Levinas 1987b: 286). Das Angesicht des Anderen ist bereits vorauszusetzen, wenn ein Krieg beginnt. Der frühest mögliche Empfang des Anderen und die Verantwortung ihm gegenüber verhindern, dass der Andere in erster Linie als Beschränkung wahrgenommen wird, eine Beschränkung, die auch und zugleich Gewalt wäre, weil sie mir eine Welt streitig macht, von der ich lebe. Die Pluralität der Seienden stets in eins zu setzen mit einem notwendig kriegerischen Zustand, bedeutet daher auch, dass jeder Staat und jede Rechtsordnung weder Verantwortung noch Güte vor dem Gesetz voraussetzen können, da sie immer erst von dem Gesetz gestiftet werden. Für die Frage nach den Menschenrechten als Rechte, die im Sinne Kants als „Weltbürgerrechte“ zur Voraussetzung des „ewigen Friedens“ erklärt werden, ergibt sich so allerdings eine eigentümliche Verdrehung. Denn seit ihrem Auftauchen und ihrer prozesshaften Kodifizierung in der Neuzeit – ob

²⁵ Es wird schnell deutlich, dass die Levinasche Behauptung, dass der „Frieden“ primär ist, als echter interpersonaler und sozialer Frieden gedacht ist und nicht wie etwa bei Augustinus sich auf die „Ontologie“ einer Ordnung bezieht, die anonym und menscheer sein könnte. Vgl. hierzu die problematische Rezeption bei: Buchheim 1993: 73; vgl. ebenso: Henkel 1999.

in der *Habeas corpus* Akte“, in der „Virginia bill of rights“ oder der „Déclaration des droits de l’homme et des citoyens“ – sind diese als Rechte vorrangig und primär an den einzelnen Menschen gebunden, auch um ihn gegenüber dem potentiell ungerechten und totalitären Staat zu schützen. Der gesamte Menschenrechtsdiskurs hat nie die Voroder Überstaatlichkeit der Menschenrechte in Frage gestellt (vgl. Brieskorn 1997: 16). Sie gehen damit aus einer naturrechtlichen Tradition hervor, die dem Menschen Rechte vor jedem positiven Recht verleiht. Denn der Mensch hat, wie Fichte in den nur ein Jahr nach dem Kantischen „Friedenstext“ erschienenen „Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ schreibt, „das ursprüngliche Menschenrecht, das allen Rechtsverträgen vorausgeht, und allein sie möglich macht: das Recht, auf die Voraussetzung aller Menschen, dass sie mit ihm durch Verträge in ein rechtliches Verhältnis kommen können“ (Fichte 1970: 163). Fichte nimmt hier lange vor Hannah Arendt den Gedanken vorweg, dass das primäre Menschenrecht eine Art Ur-Recht, überhaupt Rechte zu haben, ist. Denn tatsächlich kommen jene Theoretiker des Auftauchens eines Rechtszustandes *ex bello* in Bedrängnis, wenn es darum geht zu erklären, wie es zu einem positiven Recht ohne vorheriges Rechtsempfinden und Gerechtigkeitsbewusstsein kommen kann.

Kant löst – wie hinlänglich bekannt ist – dieses Problem, indem er die Grundlagen des Rechts *in foro interno* des Subjekts in Form eines moralischen Gesetzes der Vernunft so anlegt, dass dessen

Verallgemeinerungsvollzug über den Vertrag auch *in foro externo* zum universellen Recht führen muss. Ohne dass der Mensch vor jedem positiven Recht mit Rechten von Natur aus begabt ist, gelangt Kant so über die Autonomie zum Menschenrecht, das die bereits geschaffene Rechtsordnung des Staates und der Völker voraussetzt. Die Menschenrechte des autonomen Subjekts sind daher Rechte, die dieses vor allem für sich erkämpft und errungen hat. An ihnen klebt noch das Blut des vorrechtlichen Kriegszustandes, in dem die Vernunft noch nicht bis zum Vertragsschluss vordrang. Ein solches Menschenrecht, der autonomen Vernunft entstammend, hat sich gegen eine unermessliche Menge von Unvernunft und Heteronomie durchsetzen müssen, um anerkanntes Recht zu werden. Es liegt daher nahe, dass verallgemeinerbare Rechte, die der Gesetzgebung eines Selbst entstammen, nur dann mit denen eines Anderen koinzidieren, wenn dieser vollständig in ihnen aufgeht. Levinas bringt die alles assimilierende Konsequenz dieses Rechtsdenkens auf den Punkt, wenn er schreibt: „Der Idealismus, wird er zu Ende gedacht, reduziert alle Ethik auf Politik. Der Andere und ich funktionieren wie Elemente eines idealen Kalküls, wir empfangen von diesem Kalkül unser wirkliches Sein, und unser gegenseitiges Verhältnis steht unter dem Zwang idealer Notwendigkeiten, die sich allseits in uns durchsetzen ... Die politische Gesellschaft erscheint als eine Pluralität, die die Mannigfaltigkeit der Artikulation eines Systems ausdrückt“ (Levinas 1987b: 314). Eine solche Pluralität ist keine Mannigfaltigkeit der Einzelnen und Besonderen, sondern einander ange-

glichenen und miteinander übereinstimmenden. Dies scheint aber nicht wenigen auch der zeitgenössischen Menschenrechtsdenker Voraussetzung für eine volle Universalisierbarkeit des Menschenrechtsprozesses zu sein. Zweifelsfrei steht dabei noch immer der Entwurf der Gleichheit aller Menschen unabhängig von ihrer Hautfarbe, Geschlecht, Religion oder Nation im Vordergrund. Gleiches Recht für alle setzt scheinbar voraus, dass alle auch im Kern in ihren geistigen und körperlichen Gaben gleich sind. Denn die Mehrzahl der philosophischen Menschenrechtsbegründungen scheinen – wie bereits deutlich wurde – vorauszusetzen, dass das Anliegen der Menschenrechte dann hinfällig ist, wenn eine „einheitliche, sich durchhaltende Menschennatur oder ihre Erkennbarkeit“ geleugnet wird oder eine „vertiefende sprachliche Verständigung“ hierüber als unmöglich bezeichnet wird (vgl. Brieskorn 1997: 123). Auch wenn im Rechtstext, wie etwa der Erklärung von 1789, individuelle Eigenschaften aufgezählt und dann zu konkreten Besonderheiten erklärt werden, dann zielt dies auf eine für die Rechtsgeltung notwendige Abstraktion.

5. Menschenrechte des Fremden

Aber kein Recht, das auf einem solchen abstrakten Prinzip der Vergleichung aufbaut, kann und darf die Partikularität des einzelnen Menschen außer Acht lassen, der mit dem Text und der Geltung des Rechtes in Berührung kommt. Und wenn die Sprache und die Auslegung des Rechts auf die Einzigkeit und Besonderheit des konkreten Menschen antwortet, dann kann dies nicht im Aus-

gang einer sich selbst setzenden Vernunft erfolgen, die sich in Selbstverallgemeinerung vor den Anderen stellte.²⁶ Erst in solcher Perspektive wird deutlich, dass die Verallgemeinerung vor dem und durch das Recht einem interpersonalen und sozialen Prozess entspricht, der ehemals Fremde und Unbeachtete mit in die Vergleichung des Rechts aufnimmt. Die gesamte Geschichte der Menschenrechte vermag diesen Prozess der interpersonalen Verpflichtung zur Rechtegewährung zu veranschaulichen. Nicht durch die erkenntnistheoretische Annahme einer einheitlichen Vernunft oder „Menschennatur“ sind ehemals aus dem Universalitätsdiskurs Ausgeschlossene in diesen aufgenommen worden, sondern allein durch die Forderung, ihre Partikularität und Andersheit vor den abstrakten Normen des Rechts vergleichbar, d. h. gleich zu machen, entsteht auch eine rechtliche Verpflichtung ihnen gegenüber. Es gilt daher, die Entstehung des Rechts nicht aus der monologischen Perspektive einer subjektiven Vernunft und der ihr entsprechenden Kultur zu denken, sondern aus der sich konfrontierenden und zugleich verpflichtenden Beachtung des anderen Menschen.²⁷

Die Großzügigkeit des „guten Willens“, die Kant in ihrem Entstehen nur auf den Egoismus des autonomen Subjekts zurückführen kann, die zum ersten Menschenrecht das Hospitalitätsrecht, die

²⁶ Vgl. hierzu beispielsweise die Studie von Heiner Bielefeldt, dem ein Menschenrechtsdenken nur im Ausgang einer a priori autonomen Vernunft möglich scheint (Bielefeldt 1998: 45).

²⁷ Vgl. hierzu bereits mit Blick auf mögliche Konsequenzen für die Menschenrechtsnormen: Galtung 1994: 78.

Aufnahme und Achtung des Fremden, erklärt und die die Anerkennung desselben zur Voraussetzung eines möglichen Friedens macht, diese Großzügigkeit des „guten Willens“ entspricht vielmehr einer ethischen Bewegung, die ihren Anfang nicht in sich selbst genügenden *Ego* haben kann, sondern diesen außerhalb suchen muss.

Die Menschenrechte sind in ihrer ethischen Genese vom Anderen her zu denken und verlieren gerade auf dem Wege einer solchen perspektivischen Verschiebung auch ihre Gewaltbarkeit, da sie nicht mehr aus der Verletzung der Alterität des Anderen hervorgehen, sondern gerade aus seiner Achtung. Dem Begriff der Menschenrechte, der den Anderen immer schon vergessen und verleugnet hat, stellt sich auf diesem Wege ein Menschenrechtsdenken entgegen, das seine Universalität stets neu zu ertasten und zu erproben hätte und sich daher kaum als Rechtfertigung und Anlass eines Behauptungs- und Durchsetzungskrieges anböte (vgl. Lyotard 1996: 181). Ein Menschenrechtsdenken, das in Gestalt des autonomen Subjekts, den Anderen vom frühesten Anfang an ausschließt, bestreitet ihm auch vom frühesten Anfang an die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und damit – wie Hannah Arendt sagt – das erste Recht des Menschen, nämlich das „Recht auf Zugehörigkeit“ (Arendt 1986: 601). Es ist dies ein ethisches Recht, ein Recht vor dem Recht, das unmittelbar auf den Empfang des Anderen in dieser Welt zurückgeht. Den Anderen empfangen heißt, verantwortlich zu sein für die Abwesenheit des Anderen „aus dieser Welt“, für die „Heimatlosigkeit“ eines

Seienden, der, so Levinas, den Status des „Fremden“, „Entblößten“ und „Proletariers“ hat. Das frühanfängliche Empfangen des Anderen in dieser Welt weist noch einmal hin auf jenes zentrale Menschenrecht der „Hospitalität“ in der „Friedensschrift“ Kants. Und es legt die Spur einer Bedeutung, die der kantische Text eröffnet, aber nicht mehr in seinen Grenzen zu halten vermag. Der Gedanke des „Gastrechtes“ als notwendiges Recht des Menschen auf dem Weg zum „ewigen Frieden“ geht über den von Kant zunächst gesteckten Rahmen hinaus.²⁸ Denn das kodifizierte Gastrecht kann nur an einen ursprünglicheren Empfang und eine ebenso ursprüngliche Offenheit einer Welt, meiner Welt, für den Fremden anknüpfen. Eine vor jedem Recht dem Anderen und Fremden gewährte Gastlichkeit und Nähe vollzieht sich als Verantwortung. Es geht dabei um eine Nähe, die mit der Gewährung von Gastlichkeit unmittelbar zusammenfällt und um eine Verantwortung, die zugleich Begehren des Anderen ist.²⁹

Hierin eröffnet sich eine Idee sozialer und politischer Ordnung, die weit über die Kantische Intention hinausgeht, denn

²⁸ So geht der Gedanke der Gastlichkeit auch an die Wurzel eines Subjektbegriffes, der dem Kantischen Denken und dem auf dieses aufbauenden Menschenrechtsdenken wesentlich ist. Die Ausmaße dieser Dekonstruktion deutet Derrida an, wenn er schreibt: „Man hat nichts von der Gastlichkeit begriffen, wenn man nicht die Bedeutung des ‚Sich-selbst-Unterbrechens‘ und der Selbstunterbrechung durch sich als Anderen heraushören kann“ (Derrida 1999: 74).

²⁹ Wie sich ein solch ursprüngliches Begehren des Anderen zu einem „Anrecht“ seinerseits zu verlängern und zu „neutralisieren“ vermag, entwickelt Bernhard Waldenfels in: Waldenfels 1994: 343.

sie wird zur Bedingung der Möglichkeit menschlicher Beziehung, der Begegnung zwischen Selbst und Anderem – sowie zur grundlegenden Verfassung von Gemeinschaften. Nicht ein Weltbürgerrecht und Menschenrecht schafft auf diese Weise die Voraussetzung für einen zukünftigen Frieden, sondern ein positiver „Friedensbegriff“ der interpersonalen Beziehung – der nicht der Begrenzungsfrieden eines ursprünglicheren Krieges ist – stiftet ein Recht des Menschen, das ursprünglich Verantwortung für den Anderen als Gast ist: kein Menschenrecht, das aus einem apriorischen Vergessen des Anderen hervorgeht, sondern ein Menschenrecht, das erst mit der ausdrücklichen Verantwortung ihm gegenüber – in einer Situation des Friedens – anhebt. Insofern gehen der Empfang des Anderen und die Gewährung der Gastlichkeit noch der Gerechtigkeit als Vergleich der unvergleichbar Seienden voraus. Für die kodifizierten Menschenrechte und ihre institutionelle Entfaltung bedeutet dies, dass es eine stete Beunruhigung und Infragestellung ihres Rechts durch eine Menschenrechtsdimension gibt, die zu jeder Zeit und an jedem Ort über die niedergeschriebenen Rechte hinausgeht. Nach Levinas sind sie daher auch „legitimer als jede Gesetzgebung und gerechter als jede Rechtfertigung“ und insofern sind sie das „Maß jeden Rechts“ (Levinas 1996: 175). Jener oben bereits erwähnte Zwiespalt, in dem sich die Menschenrechte aufspreizen, ist daher der zwischen Ethik und Recht, zwischen sozialer Begegnung und politischer Institution. Die Menschenrechte sind als Ethik des Rechts die Norm des Rechts. Sie stellen das instituierte Recht in Frage und fordern die

diese gewährenden Institutionen heraus, ihr Maß an dem Recht des Fremden zu nehmen.

Nur ein „liberaler“ und nicht-autoritärer Staat, der die Menschenrechte auch faktisch zur Grundlage seiner Normen macht, vermag einer solchen unablässigen Infragestellung seines Rechts und seiner Institutionen durch die Menschenrechte „gerecht“ zu werden. Andererseits gibt es Freiheit – und damit die Grundlage der Menschenrechtsgewährung – in der Realität nur dank der politischen Institutionen. Eine bloße innere Freiheit wäre kaum in der Lage, einen solchen Status in den sozialen Beziehungen zu gewähren, erst außerhalb des einzelnen Menschen vermag die Freiheit bewahrt zu werden. Oder wie Levinas in „Totalité et infini“ schreibt: „Die Freiheit findet keine Wirklichkeit außerhalb der sozialen und der politischen Institutionen; die sozialen und politischen Institutionen öffnen der Freiheit den Zugang zur frischen Luft, die notwendig ist für ihre Entfaltung, für ihren Atem und vielleicht sogar für ihr spontanes Entstehen“ (Levinas 1987b: 354). Eine Freiheit, die ganz und gar unpolitisch wäre, lässt sich nur als Illusion bezeichnen, die von jenen gehegt wird, die bereits Nutznießer gewisser Freiheiten im Zustand ihrer fortgeschrittenen Etablierung sind. Aber die vom „liberalen“ Staat gewährte Freiheit gilt es zugleich auch zu nutzen. Denn nicht alleine der Staat, der als Rechtgewährer die erste Instanz für die Einklagbarkeit der Menschenrechte durch die Rechtssubjekte darstellt, ist für die Einhaltung der Menschenrechte verantwortlich. Gemeinschaft und Einzelne tragen trotz oder gerade wegen der

politischen und sozialen Verhältnisse Verantwortung für die Vernachlässigten und Ausgegrenzten, für die extreme Ungerechtigkeit in der Verteilung materieller Güter, für den ungerechten Verbrauch von Umwelt und Ressourcen durch die reichen Staaten und für die Kriege, die für Menschenrechte und Freiheit geführt werden. Gerade bezogen auf den doppelt gebundenen Status der Menschenrechte fragt sich, ob es eine subjektive Unschuld gibt, die sich hinter den Mauern des politisch Möglichen verstecken darf. Und in noch unmittelbarer Weise stellt sich die Frage nach der Einforderung der Menschenrechte für den Anderen, der sich nicht an den Staat

wendet, sondern an den nächsten Anderen des Anderen, d. h. an den gewissermaßen vorstaatlichen Dritten. Denn insbesondere der Menschenrechtsprozess lebt von einer vor- und trans-institutionellen Pluralität der Einzelnen, der Ethnien und der Kulturen; sie sind sogar Bedingung der Möglichkeit der Menschenrechte und ihrer fortschreitenden Universalisierung (vgl. Galtung 1994: 42). Die Vielzahl und Vielgestaltigkeit und nicht der monologische und autonome Ursprung ermöglichen ein Fortschreiten zur Verwirklichung der Menschenrechte. In der sich annähernden Pluralität findet sich die Zukunft des Sozialen und des Politischen, welche sich stets ihrer Verantwortung für den Anderen und Fremden in einem konstitutiven Sinne bewusst zu sein haben.

6. Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio 2001: *Mittel ohne Zweck*, Freiburg.
- Agamben, Giorgio 2002: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami A. 1994: *Les Musulmans face aux droits de l'homme. Religion & droit & politique. Étude et documents*, Bochum.
- Alex, Robert 1994: *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt/M.
- Amnesty International 1997: *Jahresbericht*, Frankfurt/M.
- Apels, Karl-Otto 1988: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt/M.
- Arendt, Hannah 1993: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München.
- Arnim, Gabriele von (Hrsg.) 2000: *Jahrbuch Menschenrechte 2001*, Frankfurt/M.
- Bielefeld, Heiner 1998: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt.
- Bielefeldt, Heiner 1998: *Philosophie der Menschenrechte*, Darmstadt.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang 1976: *Staat - Gesellschaft - Freiheit*, Frankfurt/M.
- Brieskorn, Norbert 1990: *Rechtsphilosophie (Grundkurs Philosophie 14)*, Stuttgart.
- Brieskorn, Norbert 1997: *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Stuttgart.
- Buchheim, Hans 1993: *Beiträge zur Ontologie der Politik*, München.
- Bukow, Wolf-Dietrich/Llaryora, Roberto 1988: *Mitbürger aus der Fremde*, Opladen.
- Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.) 1999: *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, Bonn.
- Crome, Erhard/Schrader, Lutz (Hrsg.) 1996: *Immanuel Kant und der internationale Frieden. Das Friedensproblem nach dem Ende des Ost-West-Konflikts*, Potsdam.
- Delhom, Pascal 2000: *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München.
- Derrida, Jacques 1991: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques 1993: *Zeit geben - 1. Falschgeld*, München.
- Derrida, Jacques 1996: *Le monolinguisme de l'autre*, Paris.
- Derrida, Jacques 1999: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München.
- Dittrich, Eckhard J./Radtke, Frank Olaf (Hrsg.) 2000: *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*, Opladen.
- Fichte, Johann Gottlieb 1970: *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in: Lauth, R. (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte, Gesamtausgabe, Bd. I.4*, Stuttgart.

- Fikentscher, Wolfgang 1987: Die heutige Bedeutung des nicht-säkularen Ursprungs der Grundrechte, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Spaemann, R. (Hrsg.): Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart, S. 64ff.
- Foucault, Michel 1977: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M.
- Foucault, Michel 1995: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt/M.
- Galtung, Johan 1994: Menschenrechte - anders gesehen, Frankfurt/M.
- Gerhardt, Volker 1995: Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Eine Theorie der Politik, Darmstadt.
- Habermas, Jürgen 1999: Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte, in: Brunkhorst, Hauke/Köhler, W. R./Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt/M., S. 216-227.
- Hamm, Brigitte 2003: Menschenrechte. Ein Grundlagenbuch, Opladen.
- Hamm, Brigitte/Nuscheler, Franz 1995: Zur Universalität der Menschenrechte (INEF-Report 11), Duisburg.
- Heckmann, Friedrich 1992: Ethnische Minderheiten, Volk und Nation, Stuttgart.
- Henkel, Michael 1999: Frieden und Politik. Eine interaktionistische Theorie, Berlin.
- Hirsch, Alfred 1995: Der Dialog der Sprachen. Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derridas, München.
- Hirsch, Alfred 2004: Recht auf Gewalt. Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes, München.
- Höffe, Otfried 1981: Die Menschenrechte als Legitimation und kritischer Maßstab der Demokratie, in: Schwartländer, Johannes (Hrsg.): Menschenrechte und Demokratie, Kehl, S. 241ff.
- Höffe, Otfried (Hrsg.) 1995: Immanuel Kant, „Zum Ewigen Frieden“, Berlin.
- Höffe, Otfried 1999a: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München.
- Höffe, Otfried 1999b: Transzendentaler Tausch. Eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hrsg.): Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/M., S. 31ff.
- Humboldt, Wilhelm von 1968: Gesammelte Schriften, Berlin, Bd. IV, S. 27ff.
- Jellinek, Georg 1974: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, in: Schnurm, Roman (Hrsg.): Zur Geschichte der Menschenrechte, Darmstadt, S. 5ff.
- Kant, Immanuel 1983: Zum Ewigen Frieden, in: Weischedel, W.

- (Hrsg.): Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden, Darmstadt, Bd.9, S. 213ff.
- Klein, Eckart/Menke, Christoph (Hrsg.) 2002: Menschheit und Menschenrechte. Probleme der Universalisierung und Institutionalisierung, Berlin.
- Kodalle, Klaus Michael (Hrsg.) 1996: Der Vernunftfrieden. Kants Entwurf im Widerstreit (Kritisches Jahrbuch der Philosophie 1), Würzburg.
- Kohler, Georg 1999: Weltinnenpolitik, Grenzen der Verantwortung und Entstaatlichung. Über einige Möglichkeiten, das Verhältnis von Politik und Menschenrechten zu bestimmen, in: Brunkhorst, Hauke/Köhler, Wolfgang R./Lutz-Bachmann, Matthias: Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt/M., S. 246-261.
- Kokott, Juliane 1999: Der Schutz der Menschenrechte im Völkerrecht, in: Brunkhorst, Hauke/ Köhler, W. R./Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt/M., S. 176-198.
- Koller, Peter 1998: Einwanderungspolitik im Kontext internationaler Gerechtigkeit, in: Chwaszcza, Christine/Kersting, Wolfgang: Politische Philosophie der internationalen Beziehungen, Frankfurt/M., S. 449-466.
- Koller, Peter 1999: Die Internationalisierung der Menschenrechte und die Grenzen staatlicher Souveränität, in: Brunkhorst, Hauke/Köhler, Wolfgang R./Lutz-Bachmann, Matthias: Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt/M., S. 228-245.
- Laberge, Pierre 1995: Von der Garantie des ewigen Friedens, in: Ottfried Höffe (Hrsg.), Immanuel Kant, Berlin, S. 162ff.
- Lenz-Medoc, Paulus 1981: Zur christlichen Herkunft der Menschenrechte und ihrer Bedeutung für die Sicherung des Friedens, in: Lamm, Edgar (Hrsg.): Frieden ohne Menschenrechte? Aspekte einer Politik für den Menschen, Aachen, S. 214ff.
- Levinas, Emmanuel 1987a: Hors sujet, Montpellier.
- Levinas, Emmanuel 1987b: Totalität und Unendlichkeit, Freiburg.
- Levinas, Emmanuel 1995: Versuche über das Denken an den Anderen, München.
- Lévi-Strauss, Claude 1996: Rasse und Geschichte, in: Konersmann, Ralf (Hrsg.): Kulturphilosophie, Leipzig, S. 189ff.
- Lutz-Bachmann, Matthias 1999: „Weltstaatlichkeit“ und Menschenrechte nach dem Ende des überlieferten „Nationalstaats“, in: Brunkhorst, Hauke/ Köhler, Wolfgang R./Lutz-Bachmann, Matthias: Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt/M., S. 199-215.

- Liotard, Jean Francois 1977: Das Patchwork der Minderheiten. Für eine herrenlose Politik, Berlin.
- Liotard, Jean-Francois 1996: Die Rechte des Anderen, in: Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hrsg.): Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt/M. S. 171-182.
- Mecheril, Paul 2000: „Ist doch egal, was man macht, man ist aber trotzdem 'n Ausländer“ - Formen von Rassismuserfahrungen, in: Buchkremer, Hansjosef/Bukow, Wolf-Dietrich/Emmerich, Michaela (Hrsg.): Die Familie im Spannungsfeld globaler Mobilität. Zur Konstruktion ethnischer Minderheiten im Kontext der Familie, Opladen, S. 119-142.
- Merks, Karl-Wilhelm 1981: Zur theologischen Grundlegung der Menschenrechte in der Perspektive des Thomas von Aquin, in: Schwartländer, Johannes (Hrsg.): Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, Mainz, S. 161ff.
- Michelmann, Frank I. 1999: Bedürfen Menschenrechte demokratischer Legitimation?, in: Brunkhorst, Hauke/ Köhler, W. R./Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt/M, S. 52-65.
- Münkler, Herfried/Ladwig, Bernd 1997: Dimensionen der Fremdheit, in: Münkler, Herfried (Hrsg.): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin, S. 12ff.
- Picht, Georg 1980: Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten, in: Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, Stuttgart.
- Rawls, John 1975: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M.
- Rawls, John 1996: Das Völkerrecht, in: Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hrsg.): Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt/M., 53-103.
- Rieger, Günter 1998: Einwanderung und Gerechtigkeit. Mitgliedschaftspolitik auf dem Prüfstand amerikanischer Gerechtigkeitstheorien der Gegenwart, Opladen.
- Rorty, Richard 1988: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, Stuttgart.
- Rorty, Richard 1996: Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, in: Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hg): Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt/M., S. 144-170.
- Saner, Hans 1994: Einsamkeit und Kommunikation. Essays zur Geschichte des Denkens, Basel.
- Sassenbach, Ulrich 1992: Der Begriff des Politischen bei Immanuel Kant, Würzburg, S. 74ff.
- Schmitt, Carl 1978: Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, Berlin.
- Schneider, Manfred 1997: Der Barbar, München.
- Senghaas, Dieter 1998: Zivilisierung wider Willen, Frankfurt/M.
- Somek, Alexander 1998: Einwanderung und soziale Gerechtigkeit, in:

- Chwaszcza, Christine/Kersting, Wolfgang: Politische Philosophie der internationalen Beziehungen, Frankfurt/M., S. 409-448.
- Steinbach, Udo 2002: Islam, Menschenrechte und Gewalt, in: Lutz, Dieter S./Paech, Norman/Scheerer, Sebastian: Zukunft des Terrorismus und des Friedens. Menschenrechte - Gewalt - Offene Gesellschaft, Lüneburg, S. 111ff.
- Waldenfels, Bernhard 1994: Antwortregister, Berlin.
- Waldenfels, Bernhard 1995: Deutsch-Französische Gedankengänge, Frankfurt/M.
- Waldenfels, Bernhard 1997: Topographie des Fremden (Studien zur Phänomenologie des Fremden 1), Frankfurt/M.
- Waldenfels, Bernhard 1998: Der Stachel des Fremden, Frankfurt/M.
- Wetzel, Michael/Rabaté, Jean-Michel (Hrsg.) 1993: Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin.