

Kultur, Identität und Menschenrechte  
Herausgegeben von  
Sarhan Dhouib



# Kultur, Identität und Menschenrechte

Transkulturelle Perspektiven

Herausgegeben von  
Sarhan Dhouib

**VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT**

# Inhalt

Sarhan Dhouib	
Vorwort .....	9

## TEIL I PLURALISMUS DER KULTUREN UND TRANSKULTURALITÄT DER MENSCHENRECHTE

Walter Pfannkuche	
Der Begriff und der Umfang der Menschenrechte .....	15
<i>Azelarabe Lahkim Benmani</i>	
<i>Erwiderung auf Walter Pfannkuche</i> .....	37
Hans Jörg Sandkühler	
Menschenrechte in pluralistischen Gesellschaften. Gegen Kulturrelativismus und Rechtsrelativismus .....	41
<i>Fathi Triki</i>	
<i>Erwiderung auf Hans Jörg Sandkühler</i> .....	57
Henning Hahn	
Die politische Konzeption der Menschenrechte. Eine transkulturelle Perspektive .....	60
<i>Karam Abbas</i>	
<i>Erwiderung auf Henning Hahn</i> .....	76
Matthias Katzer	
Liberalen Normen und die Achtung kultureller Besonderheiten ...	79
<i>Mongi Serbagi</i>	
<i>Erwiderung auf Matthias Katzer</i> .....	92
Mongi Serbagi	
Die kulturellen Rechte in den islamisch-arabischen Menschenrechtserklärungen .....	96
<i>Esther Mikuszies</i>	
<i>Erwiderung auf Mongi Serbagi</i> .....	111

Erste Auflage 2012  
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2012  
www.velbrueck-wissenschaft.de  
Druck: Hubert & Co, Göttingen  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-942393-49-2

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Dieses Buch ist im Verlag Humanities Online  
([www.humanities-online.de](http://www.humanities-online.de)) als E-Book erhältlich.

TEIL II  
IDENTITÄTSDISKURSE UND IHRE KRITIK

Fethi Meskini Der letzte Kommunitarier oder: Nach der Identität . . . . .	115
<i>Georg Mohr</i> <i>Erwiderung auf Fethi Meskini</i> . . . . .	134
Natascha Ueckmann Khatibi im Theater: Das Denken der Differenz bei Bernard-Marie Koltès . . . . .	138
<i>Mounira Ben Mustapha Hachana</i> <i>Erwiderung auf Natascha Ueckmann</i> . . . . .	164
Mohamed Ali Halouani Lebenswille: Die Geburt eines Volkes. Zur Dichtung von A. K. Chebbi . . . . .	168
<i>Sarah Schmidt</i> <i>Erwiderung auf Mohamed Ali Halouani</i> . . . . .	176
Mahmoud Bassiouni Menschenrechte als Identitätsfrage . . . . .	179
<i>Dirk Stederoth</i> <i>Erwiderung auf Mahmoud Bassiouni</i> . . . . .	201

TEIL III  
DEMOKRATISIERUNGSPROZESSE:  
RECHT, NORM UND POLITIK

Georg Mohr Menschenrechte, Autonomie der Kulturen und demokratischer Prozess. Über den politischen Verrat an einer philosophischen Idee . . . . .	203
<i>Mohamed Turki</i> <i>Erwiderung auf Georg Mohr</i> . . . . .	220
Azelarabe Lahkim Benanni Humanitäre Interventionen und die geopolitische Instrumentalisierung der Menschenrechte . . . . .	223
<i>Mechtild Gilzmer</i> <i>Erwiderung auf Azelarabe Lahkim Benanni</i> . . . . .	238

Mohamed Lachhab Deliberative Demokratie und Menschenrechte bei Habermas . . . . .	240
<i>Matthias Katzer</i> <i>Erwiderung auf Mohamed Lachhab</i> . . . . .	254
Esther Mikuszies Die Rechte von Migranten. Überlegungen zu aktuellen Paradoxen der Bürgerschaftspraxis . . . . .	256
<i>Chada Maghraoui Hassani</i> <i>Erwiderung auf Esther Mikuszies</i> . . . . .	273

TEIL IV  
POLITISCHE UND MENSCHENRECHTSDEBATTEN:  
EINE IDEENGESCHICHTLICHE ANNÄHERUNG

Salem Ayadi Der ›Freiheitsstaat‹ bei al-Farabi. Eine problemorientierte Annäherung . . . . .	277
<i>Markus Kneer</i> <i>Erwiderung auf Salam Ayadi</i> . . . . .	293
Markus Kneer Person und <i>shakhs</i> – Grundbegriffe einer mediterranen Anthropologie . . . . .	297
<i>Sarhan Dhouib</i> <i>Erwiderung auf Markus Kneer</i> . . . . .	312
Tony Nasrallah Charles Malik und die Universalität der Menschenrechte . . . . .	315
<i>Henning Hahn</i> <i>Erwiderung auf Tony Nasrallah</i> . . . . .	333
Mohamed Osman Elkhosht Weltbürgerschaft und Kosmopolitismus im Jahrhundert der Aufklärung . . . . .	335
<i>Hermann Harder</i> <i>Erwiderung auf Mohamed Osman Elkhosht</i> . . . . .	347
Die Autorinnen und Autoren . . . . .	350

## Vorwort

Der ›arabische Frühling‹ ist zugleich Folge einer tiefen Unzufriedenheit wie Ausdruck eines neuen Selbstbewusstseins und eines Verlangens nach gesellschaftlicher und politischer Mitgestaltung sowie nach einem Leben in Würde. Er hat gezeigt, dass die Ideen der Demokratie, der Würde und der Freiheit weder Ideen des Orients noch des Okzidents, weder des Nordens noch des Südens sind, sondern die territorialen und kulturellen Grenzen überschreiten. Dabei hat die ›digitale Wende‹ mittels sozialer Netzwerke wie Facebook, Twitter oder Youtube die Menschen gegenwärtig auf neue Weise zu ›Weltbürgern‹ gemacht und dadurch der Diskussion um demokratische Werte und Menschenrechte eine breitere globale Dimension verliehen.

Der nun einsetzende Demokratisierungsprozess in den Staaten des ›arabischen Frühlings‹ ist allerdings mit vielen gesellschaftspolitischen und kulturellen Problemen konfrontiert, da er in einem Kulturraum stattfindet, in dem bisher kaum Erfahrungen mit demokratischen Strukturen gemacht werden konnten. Die Fragen nach der kulturellen Identität und der Universalität der Menschenrechte, wie sie sich gegenwärtig im arabisch-islamischen Kulturraum stellen, sind aktueller denn je und gewinnen auch im europäischen und anglo-amerikanischen Kontext wieder an gesellschaftlicher, politischer und philosophischer Relevanz.

Vor diesem Hintergrund bietet der ›arabische Frühling‹ der internationalen Forschung Anlass, Bedingungen des Zusammenlebens und der Universalisierung der Rechte und Freiheiten in einem globalen Kontext zu überdenken. Um dieser Aufgabe möglichst vielschichtig nachzugehen, versucht der vorliegende Band, das Verhältnis von Kultur, Identität und Universalität der Menschenrechte aus unterschiedlichen kulturellen wie disziplinären Blickwinkeln zu thematisieren, die in vier große Teilbereiche gegliedert sind.

Ein erster Teil widmet sich der Frage, inwiefern kulturelle Identitäten bzw. Kulturpluralismus im Widerspruch zur Transkulturalität der Menschenrechte stehen. An dieser Stelle werden verschiedene moralische, juristische und politische Legitimationen der Menschenrechte kritisch reflektiert und mit dem kulturellen Pluralismus auf nationaler sowie internationaler Ebene in Zusammenhang gebracht. Es gibt verschiedenen Rechtfertigungsstrategien, die den Begriff und den Umfang der Menschenrechte unterschiedlich interpretieren: Während W. Pfannkuche über eine moralische Rechtfertigung reflektiert und ein Programm eines Rechtfertigungsminimalismus entwickelt, plädiert H.J. Sandkühler für eine juristische Auffassung, die zur Verwirklichung moralischer Ansprüche führen und dadurch die Universalisierung der Menschenrechte ermöglichen kann. Eine dritte Konzeption von Menschenrechten bietet

der Beitrag von H. Hahn: Er vertritt eine politische Konzeption, die hervorhebt, dass Menschenrechte als politisch konstituierte Rechtsansprüche zu verstehen sind, die in besonderen institutionalisierten Beziehungen entstehen und diese in legitimer Weise zu regulieren beanspruchen.

Im Zentrum der Debatte stehen die Bedingungen der Möglichkeit einer *transkulturellen Perspektive* auf die Menschenrechte, die versucht, den verschiedenen Kulturen und Interessen der Individuen gerecht zu werden. Es ist daher sinnvoll, eine kritische Auseinandersetzung mit den kultur- und rechtsrelativistischen Argumenten, die die Universalität der Menschenrechte herausfordern, durchzuführen.

M. Katzer untersucht in diesem Zusammenhang eine bestimmte Kritik an liberalen politischen Normen, die häufig als Ausdruck einer partikularen kulturellen Identität ›westlicher‹ Gesellschaften aufgefasst werden. Er versucht zu zeigen, wie liberale Normen einen universellen Anspruch erheben und zugleich die Achtung kultureller Besonderheiten innerhalb einzelner Gesellschaften sowie zwischen den Gesellschaften gewährleisten können.

M. Serbagi analysiert desweiteren den Status der kulturellen Rechte in der *Kairoer Erklärung* und in der *Arabischen Charta der Menschenrechte* und konturiert die Schwierigkeiten für die Begründung der Universalität der Menschenrechte. Er formuliert eine Kritik am Kultur- und Rechtsrelativismus der beiden Erklärungen und entwirft eine Selbstkritik im Kontext eines intra- und interkulturellen Austausches.

Eine transkulturelle Perspektive der Menschenrechte entsteht also durch eine *doppelte Kritik*: Die Kritik an den dogmatischen Tendenzen der arabisch-islamischen Kultur ebenso wie an den hegemonialen Strukturen ›westlicher‹ Staaten.

Im Anschluss daran werden in einem zweiten Teil einige Identitätsdiskurse analysiert, wie sie in der Philosophie, Literatur, Kunst und innerhalb der Menschenrechtsdebatte geführt werden. Hier reflektiert F. Meskini über die beschädigten Identitäten der Gegenwart und nimmt dabei insbesondere die drei Gesichter des letzten Kommunitariers bzw. des Monotheisten ins Visier: Der Christ nach dem Tode Gottes, der Jude nach der Shoah und der Muslim nach dem 11. September. In seinem Beitrag wird die zentrale Frage behandelt, wie man positiv und aktiv vom *kommunitären Typus* zum *homo identicus* gelangen kann. Dabei plädiert er für einen neuen Menschentypus, der nur posthumanistisch, postkommunitaristisch und postmonotheistisch sein kann.

N. Ueckmann beschäftigt sich mit marginalen und verwundeten Identitäten im literarischen und theatralen Kontext. Sie präsentiert eine Annäherung an das Theater von Bernard-Marie Koltès über den Dekonstruktivisten Abdelkébir Khatibi und mobilisiert darin seine hybriden Denkfiguren, um eine andere, transkulturelle Wissensproduktion sichtbar zu machen.

Der Beitrag von M. A. Halouani bietet eine Analyse über die rätselhafte Macht der Dichtung im Kontext des revolutionären Prozesses in Tunesien und Ägypten. Am Beispiel der berühmten Strophe aus Chebbis Gedicht *Der Lebenswille*, in der das ›Volk‹ zum Leben gerufen wird, zeigt Halouani, wie die Dichtung Begriffe wie ›Volkssouveränität‹ und ›Freiheit‹ von den theologischen und metaphysischen Bedeutungen befreien und einen sozialen und politischen Prozess der Subjektivierung und der Identitätskonstruktion in Gang setzen kann.

Die Komplexität der Identitätskonstruktion wird von M. Bassiouni in einer Auseinandersetzung mit aktuellen muslimisch geprägten Autoren der Menschenrechtsdebatte untersucht. Seine differenzierte Rekonstruktion der verschiedenen Positionen in Bezug auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten bietet ein sehr breites Spektrum von Perspektiven.

Im dritten Teil werden die Funktion von Normen und Rechten und die damit verbundenen Schwierigkeiten in verschiedenen Demokratisierungsprozessen beleuchtet. ›Politischer Verrat‹ an der philosophischen Idee der Menschenrechte, humanitäre Interventionen in einem postkolonialen Kontext, die Frage nach der Verrechtlichung der Normen und deren Grenzen sowie nach den Rechten von Migranten müssen dabei als eine besondere Herausforderung für eine Reflexion der Demokratisierungsprozesse angesehen werden.

G. Mohr analysiert den Zusammenhang der Forderungen nach den Menschenrechten und der Autonomie der Kulturen mit dem Demokratisierungsprozess. Er untersucht dabei die Genese, die Kontextualität sowie die Geltungsansprüche der Menschenrechte. Der theoretische Anspruch der Universalität der Menschenrechte wird nach Mohr mit dem ›politischen Verrat‹ europäischer Staaten an dieser Universalität konfrontiert und vor einem postkolonialen Hintergrund erfasst.

A. Lahkim Bennani setzt sich kritisch mit den Themen der humanitären Intervention und der geopolitischen Instrumentalisierung der Menschenrechte auseinander. Sein Beitrag widmet sich den folgenden Fragen: Wie kann die Philosophie neben Politik- und Rechtswissenschaft zum Verständnis der globalen Anwendung des humanitären Völkerrechts beitragen? Wie kann sie ausgehend von den neuen Theorien der Verantwortung, der kommunikativen Kompetenz und der Ethik konkrete Antworten auf die zentralen Fragen der internationalen Menschenrechtspolitik geben?

Basierend auf unterschiedlichen Phasen im Werk von Jürgen Habermas unternimmt M. Lachhab den Versuch, Begriffe wie ›deliberative Demokratie‹, ›Menschenrechte‹, ›Bürgerschaftlichkeit‹ und ›Rechtsstaat‹ normativ zu analysieren. Vor dem Hintergrund der Demokratisierungsprozesse in einigen arabischen Staaten bietet die Auseinandersetzung mit Habermas' Philosophie eine Möglichkeit, Themen wie

Demokratie, kulturelle Identität und religiöse Vielfalt sowie die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs neu zu reflektieren.

Bürgerschaft ist in multikulturellen Gesellschaften immer mit Schwierigkeiten behaftet. Der Beitrag von E. Mikuszies stellt die aktuellen Widersprüchlichkeiten der Bürgerschaftspraxis in einer multikulturellen Gesellschaft dar und thematisiert damit die Komplexität der Rechte der Migranten, insbesondere im Zuge des sogenannten ›globalen Kampfes gegen den Terrorismus‹.

Abschließend eröffnet der vierte Teil eine ideengeschichtliche Annäherung an bedeutende Begriffe und Konzepte im Umfeld der Menschenrechtsdebatte; Begriffe wie ›Staat der Freiheit‹, ›Person‹ bzw. ›Shakhs‹, ›Universalität‹ oder ›Kosmopolitismus‹ werden aus verschiedenen Denktraditionen reflektiert und weisen gleichermaßen auf ihre historische Genese und aktuelle Relevanz hin. An ihnen kann aufgezeigt werden, wie sie einen Schlüssel zum Verständnis gegenwärtiger politischer und philosophischer Fragestellungen darstellen.

S. Ayadi fokussiert in seinem Beitrag auf den Begriff des ›Staates der Freiheit‹ bei al-Fārābī und intendiert, dessen politischer Philosophie eine aktuelle Dimension zu verleihen. Er verdeutlicht einerseits die Paradoxien des ›Staates der Freiheit‹ und ebnet andererseits den Weg für die Problematisierung des Begriffs ›vortrefflicher Staaten‹ ein.

M. Kneer sieht in dem Begriff der ›Person‹ bzw. ›Shakhs‹ eine Grundlage für eine ›mediterrane Anthropologie‹, auf deren Basis ein interkultureller bzw. transkultureller Diskurs entstehen kann. Er nimmt die Entwicklungsgeschichte des Personenbegriffs und seine theologischen und philosophischen Transformationen in den Blick und arbeitet seine unterschiedlichen Dimensionen bei christlichen und muslimischen Autoren heraus, um die historische wie kulturelle Differenzierung für die Debatte um die Universalisierung der Menschenrechte fruchtbar zu machen.

Die Würdigung der Person als Träger der Menschenrechte kommt auch bei dem arabischen Philosophen Charles Malik deutlich zum Ausdruck. In diesem Sinne trägt der Beitrag von T. Nasrallah zu einem interkulturellen Verständnis der Entstehungsgeschichte der *Allgemeinen Erklärung für Menschenrechte* bei, bei deren Ausarbeitung Malik ein wichtiger Akteur war. Der Autor zeigt, in welchem Sinn der Begriff der Universalität der Menschenrechte bei Malik verstanden wird und welcher Strategien sich Malik bedient hat, um seine arabische Öffentlichkeit wenige Wochen nach der Ankündigung einer universellen Erklärung der Menschenrechte von ihrer transkulturellen Geltung zu überzeugen. Seine Argumentation hat bislang nichts an Überzeugungskraft eingebüßt.

Der Beitrag von M. O. Elkhosht präsentiert schließlich eine historische Analyse der Begriffe ›Weltbürgerschaft‹ und ›Kosmopolitismus‹ im

Zeitalter der Aufklärung und zeigt darüber hinaus die Hürden, die sich heutzutage bei der Umsetzung der politischen Idee des Kosmopolitismus in den Weg stellen.

Obwohl die Menschen in einem virtuellen *global village* leben und zunehmend miteinander kommunizieren, bleibt die regulative Idee der Einheit der Menschheit ein Zukunftsprojekt.

Der vorliegende Sammelband ist das Ergebnis einer interdisziplinären Zusammenarbeit zwischen arabischen und deutschen Wissenschaftlern zum Thema *Kultur, Identität und Menschenrechte* mit dem Ziel, *transkulturelle Perspektiven* zu erschließen. Die Tagung fand in Tunis (Tunesien) vom 10. bis 12. Oktober 2011 im Centre d'Art Vivant Zoubeir Turki, im Belvédère statt.

Um die Referenten aus unterschiedlichen Kulturen und Fachdisziplinen zu einer fruchtbaren und konstruktiven Diskussion zu bewegen, folgte den Vorträgen jeweils eine kurze Erwiderung, wobei sich die arabischen und die deutschen Teilnehmer/innen gegenseitig kommentierten. Die Erwiderung gehört zur dialogischen Struktur der Zusammenarbeit und dient dazu, einen anderen Blick auf das behandelte Thema zu eröffnen; sie ist außerdem als Weiterführung, Kommentar oder Kritik zu verstehen. In der vorliegenden Publikation sind auch die Erwiderungen berücksichtigt. Mit Ausnahme des Aufsatzes von Herrn M. A. Halouani, der für diesen Band neu aufgenommen wurde, sind die Aufsätze auf der Grundlage der Tagungsbeiträge entstanden. Eine französische Version des Sammelbandes wird im Pariser Verlag L'Harmattan erscheinen.

Der vorliegende Band wäre ohne zahlreiche finanzielle und ideelle Unterstützung nicht zustande gekommen. Allen voran sei dem Deutschen Akademischen Austausch Dienst (DAAD) gedankt, mit dessen finanzieller Unterstützung diese interkulturelle Begegnung realisiert werden konnte. Mein Dank gilt ebenfalls der Universität Kassel und dem Institut für Philosophie, insbesondere Herrn Prof. Dr. Walter Pfannkuche, für dessen freundliche Unterstützung dieses Projektes.

Herrn Prof. Dr. Fathi Triki, Inhaber des UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie in der arabischen Welt an der Universität Tunis, sei als Gastgeber der Tagung in Tunis und Kooperationspartner der Universität Kassel herzlich gedankt. Zu seinem Organisationsteam vor Ort gehörte Frau Sana Tamzini – Leiterin des Centre d'Art Vivant Zoubeir Turki, Belvédère-Tunis – die uns großzügig die Räumlichkeiten des Centre d'Art Vivant für unsere Tagung zur Verfügung stellte.

Ein großes Lob möchte ich an dieser Stelle auch den Übersetzern der Beiträge aussprechen: Hermann Harder, Marion Picker und Hans Jörg Sandkühler sowie den zahlreichen Übersetzer/innen der Erwiderungen, ohne deren sorgfältige und rasche Arbeit dieser Tagungsband nicht auf Deutsch hätte erscheinen können.

Für ihre Hilfe bei den letzten Korrekturen und für ihre konstruktiven Kommentare möchte ich auch Philippe Brunozzi, Henning Hahn, Markus Kneer, Esther Mikuszies, Sarah Schmidt, Dirk Stederoth und Mohamed Turki danken. Mein Dank gilt nicht zuletzt Friedhelm Herborth vom Verlag Velbrück Wissenschaft für die vertrauensvolle und entgegenkommende Zusammenarbeit.

Sarhan Dhouib  
Kassel, im Mai 2012

## Walter Pfannkuche Der Begriff und der Umfang der Menschenrechte

### 1. Die Probleme mit den Menschenrechten

Die Liste der in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 aufgeführten Menschenrechte ist imposant. Nach so basalen Bestimmungen wie dem Recht auf Leben und Freiheit und dem Folterverbot, finden wir in Artikel 14 das Recht, Asyl zu suchen und zu genießen. Artikel 23 verleiht uns das Recht auf Arbeit sowie auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit, Artikel 25 das Recht auf Wohnung und ärztliche Versorgung usw. Diese Rechte wurden 1966 in dem internationalen *Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* sowie in dem über *bürgerliche und politische Rechte* noch weiter spezifiziert. Zudem werden die dort erklärten Menschenrechte fortlaufend durch das von den Vereinten Nationen eingesetzte *Human Rights Committee* weiter präzisiert. Seit 1981 hat das Committee in 34 *General Comments* die Bedeutung etlicher Menschenrechte in vielen Details näher bestimmt.<sup>1</sup>

Angesichts dieser umfassenden Liste und der umfangreichen Spezifikationen könnte man meinen, dass es mit der inhaltlichen Bestimmung der Menschenrechte keine größeren Probleme mehr geben kann, sondern nur noch politisch-praktische auf dem dornigen Weg ihrer universellen Durchsetzung und Realisierung.

Sobald man etwas näher hinschaut, wird jedoch offenkundig, dass auch auf der inhaltlichen Ebene bedeutende Unklarheiten bestehen. Man sieht sich schnell mit mindestens den folgenden Fragen konfrontiert:

1. Sind die Listen der Rechte vollständig? Wie steht es mit einem Recht auf reproduktive Selbstbestimmung – etwa einem Recht auf die gewünschte Anzahl von Kindern inklusive des Rechts auf Verhütungsmittel und Abtreibung? Und wie steht es mit dem Recht auf einen selbstbestimmten Tod?

2. Gibt es in den Deklarationen Rechte, die nicht auf eine Liste von *Menschenrechten* gehören? So schreibt Art. 24 der *Allgemeinen Erklärung* jedem das Recht auf Erholung und Freizeit und insbesondere auf regelmäßigen bezahlten Urlaub zu. Es scheint seltsam, von einer Gesell-

<sup>1</sup> Vgl. Human Rights Committee (Hg.), »Human Rights Committee - General Comments«, in: <http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrc/comments.htm> (zuletzt abgerufen am: 26.4.2012)

schaft, die das Institut des regelmäßigen bezahlten Urlaubs gar nicht kennt, zu sagen, in dieser würde ein Menschenrecht verletzt.

3. Was bedeuten die Rechte? Art. 5 bestimmt, dass niemand einer grausamen oder erniedrigenden Behandlung oder Strafe ausgesetzt werden darf. Aber sind die Vergiftung von Gewaltverbrechern oder die Steinigung von Ehebrechern nun grausam und erniedrigend oder nur angemessen?

Art. 7 des *Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* gibt jedem ein Recht auf gerechte und günstige Arbeitsbedingungen, auf einen angemessenen Lohn. Aber was ist gerecht und woran muss der Lohn angemessen sein?

4. Welchen Status haben die Rechte? Sollen sie alle oder wenigstens einige von ihnen absolut gelten, oder sind das nur prima-facie-Rechte, die durch konsequentialistische oder prioritaristische Abwägungen eingeschränkt werden können?<sup>2</sup>

Mit solchen Fragen wird entweder eine weitere Klärung zentraler Begriffe verlangt oder man fragt, ob die vom Komitee bereits vorgenommenen Spezifikationen richtig sind. Das etablierte Auslegungsverfahren ist sicher für eine politisch zustimmungsfähige Konkretisierung der Menschenrechte hilfreich. Doch kann die Frage nach der Bedeutung dieser Rechte letztlich durch Bezug auf das, was die Unterzeichner der Deklarationen gemeint haben, oder politisch-prozedural durch die Zustimmung aller Komitee-Mitglieder entschieden werden?<sup>3</sup> Ist das nicht eine normative Frage, bei der es darum geht, was an diesen Stellen rationalerweise gemeint und gewollt werden muss? Aber welche Rationalität will man hier ins Feld führen?

## 2. Wie können diese Probleme gelöst werden?

### 2.1. Durch Rückgriff auf eine umfassende Moraltheorie

Die Menschenrechte werden, wie auch immer sie inhaltlich bestimmt werden, als moralische Rechte verstanden. Wir reagieren auf ihre Verletzung mit spezifisch moralischen Reaktionen: Wir empören uns und würden es – wenigstens *ceteris paribus* – begrüßen, wenn die Verletzung gestoppt und die Täter bestraft würden.

<sup>2</sup> Vgl. zum Folterverbot Art. 7 im *internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte* (1966).

<sup>3</sup> Die Comments müssen von allen Ausschussmitgliedern gebilligt werden (vgl. Eide Riedel, »Einführung«, in: Deutsches Institut für Menschenrechte, *Die ›General Comments‹ zu den VN-Menschenrechtsverträgen*, Baden-Baden: Nomos 2005, S. 165 f.

Die Menschenrechte sind allerdings nur eine Untergruppe der moralischen Rechte. Jeder mag das moralische Recht haben, nicht belogen zu werden, aber Lügen begreifen wir normalerweise nicht als Menschenrechtsverletzungen. Der Ausdruck ist reserviert für diejenigen Verletzungen universeller moralischer Rechte, die so wichtig sind, dass wir sie in die Form juridischer Rechte mit den dazugehörigen Verstärkungsmechanismen bringen wollen.

Wenn die deklarierten Menschenrechte als eine Subklasse der moralischen Rechte verstanden werden können, dann scheint die Forderung naheliegend, dass es auch eine moralische Rechtfertigung für sie geben muss. Und dann wäre es nur konsequent, die obigen Fragen durch Rückgriff auf eine umfassende Moraltheorie zu lösen, denn eine solche Theorie sollte auch den konzeptionellen Rahmen für eine Präzisierung der unklaren Begriffe bereitstellen.

Das Problem mit solchem Zurückgreifen auf eine fundierende Moraltheorie besteht jedoch darin, dass es von denen etliche gibt, die einander zudem in vielen Bereichen widersprechen.

- Ein Marxist wird über die Rechte auf Arbeit und auf einen angemessenen Lohn anders denken als ein Liberaler.<sup>4</sup>
- Ein Konsequentialist denkt tendenziell anders über das Folterverbot als ein Kantianer.
- Ein Real-Kontraktualist wird von vornherein zu einem viel bescheideneren Set von Menschenrechten kommen als die Anhänger des Utilitarismus oder eines universalistischen Egalitarismus.
- Ein Anhänger der Abschreckungstheorie urteilt anders über Steinigung und Todesstrafe als ein Anhänger der Vergeltungs- oder der Besserungstheorie.

Das Bestehen dieses Begründungspluralismus und -antagonismus und die Überzeugung, dass dieser auch weiterhin bestehen wird, hat viele zu der Schlussfolgerung geführt, dass man hinsichtlich der Menschenrechte auch nicht nach einer tieferen Begründung suchen sollte, sondern sich mit der glücklicherweise weitverbreiteten Akzeptanz einer ganzen Anzahl von Menschenrechten als Ausdruck eines *overlapping consensus* begnügen sollte. Ein solcher Konsens ist dadurch charakterisiert, dass die Anhänger ganz verschiedener Begründungstheorien feststellen, dass es einen Bereich von Handlungsvorschriften gibt, den sie alle, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, akzeptieren können. Diese Überlappungszone definiert den Inhalt des Konsenses. Ein solcher Konsens, so dessen Verfechter, sei zudem völlig ausreichend, weil dessen Befür-

<sup>4</sup> Vgl. Art. 7 des *Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte*, der jedem ein Recht auf gerechte und günstige Arbeitsbedingungen sowie auf einen angemessenen Lohn zubilligt.

worter ja den Inhalt des Konsenses aus der jeweils von ihnen bevorzugten Begründungsperspektive vollständig akzeptieren könnten.<sup>5</sup>

Doch angesichts der erwähnten Probleme wird offenkundig, dass die Konzeption der Menschenrechte als ein *overlapping consensus* nicht ausreicht. Der *overlapping consensus* wird vielmehr schnell zum Formelkompromiss degenerieren. Man einigt sich dann lediglich auf einen Text, der die substantiellen Differenzen hinsichtlich der Bedeutung der Begriffe des Texts nur übertüncht. Die divergierenden Begründungsperspektiven werden bei vielen Konkretisierungs- und Gewichtungsfällen wieder deutlich werden und der Kanon der Menschenrechte selbst kann zur Überwindung des nun drohenden Streits nichts mehr beitragen.

Gleichwohl, man könnte es dabei bewenden lassen und froh sein, dass es immerhin historisch zu einer weitgehend akzeptierten Erklärung von Menschenrechten gekommen ist. Deren Fortschreibung und Auslegung könnte man dem politischen Prozess überlassen und sich eventuell damit trösten, dass in diesen Prozess die weiterlaufenden philosophischen und kulturvergleichenden Debatten mehr oder weniger vermittelt und interferierend auch eingehen werden.

## 2.2. Durch Rückgriff auf einen formalen Begriff der Moral

Was ich demgegenüber im Folgenden entwickeln möchte, ist das Programm eines Rechtfertigungsminimalismus.<sup>6</sup> Die Idee dieses minimalistischen Projekts besteht darin, eine Begründungsstruktur zu identifizieren,

<sup>5</sup> So etwa Gosepath. Vgl. Stefan Gosepath, »Der Sinn der Menschenrechte nach 1945«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Menschenrechte in die Zukunft denken*, Baden-Baden: Nomos 2009, S. 42 f.

<sup>6</sup> Joshua Cohen hat versucht, seinen Rechtfertigungsminimalismus auf den Begriff der *membership* aufzubauen. Die Mitgliedschaft in einer Gesellschaft verlange, dass die Interessen eines jeden von deren Institutionen berücksichtigt werden. Der Streit um die Menschenrechte gehe dann darum, was genau erforderlich sei, um den Status der Mitgliedschaft zu sichern. Cohen hat leider nicht systematisch entwickelt, was an diesem Streit mithilfe seines Begründungsmodells geschlichtet werden kann und wo das Reich der vernünftigen Differenzen beginnt, die keine Menschenrechtsverletzungen darstellen. Vgl. J. Cohen, »Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?«, in: *Journal of Political Philosophy*, 12/2 (2004), S. 192 ff., S. 197.

Auch Otfried Höffe hat versucht, die Menschenrechte aus einem minimalistischen Begründungsmodell abzuleiten. Bei ihm sollen sich die Menschenrechte aus einem transzendentalen Tausch auf der Basis einer unstrittigen Minimalanthropologie ergeben. Auf die Probleme einer solchen vertragstheoretischen Konzeption werde ich unten genauer eingehen.

zieren, die nicht zu einer spezifischen Moral, sondern zum Einnehmen eines moralischen Standpunkts überhaupt gehört. Mit dem Rückgriff auf einen formalen Begriff des Moralischen versucht man einen Standpunkt außerhalb des inhaltlichen Streits der diversen Moraltheorien zu gewinnen. Die Idee hierbei ist, zuerst zu untersuchen, was die streitenden Theorien überhaupt zu moralischen macht. Hier geht es darum, zu bestimmen, was konstitutiv für das Haben einer moralischen Überzeugung ist und dann zu sehen, ob das substantielle Konsequenzen für den Prozess der moralischen Argumentation hat.

Ungeachtet aller inhaltlichen Differenzen können die meisten der moralphilosophischen Kombattanten aber heutzutage zwei Thesen zustimmen:

- (i) Die Moral ist ein System wechselseitiger, an alle Teilnehmer (mindestens) einer Gemeinschaft gerichteter Forderungen. Wer eine moralische Überzeugung hat, meint, dass sich niemand auf eine bestimmte Weise verhalten soll, er erhebt einen allgemeinen Geltungsanspruch.
- (ii) Wer eine moralische Überzeugung hat, muss meinen, dass dieser Geltungsanspruch gegenüber allen Normadressaten begründet werden kann. Im Fall von Menschenrechten müssen diese dann allen Menschen gegenüber gerechtfertigt werden.

Hinzu kommen zwei Bedingungen, die zwar nicht zum Begriff der Moral gehören, aber für unsere Zeit gültig sind:

- (iii) Begründungen, die auf religiösen Annahmen, auf Autoritäten oder Traditionen beruhen, sind nicht mehr überzeugend.
- (iv) Bei einer modernen Moral kann eine Begründung nur von den Interessen der Beteiligten ausgehen.

Dass die Berufung auf religiöse Annahmen, auf Autoritäten oder Traditionen für die Begründung eines allgemeinen Geltungsanspruches nicht überzeugend ist, wird den Anhängern solcher Überzeugungen nicht ohne weiteres einleuchten. Nicht ganz zu unrecht, denn man kann sich eine geschlossene christliche oder islamische Kultur vorstellen, in der alle Mitglieder sich als Kinder des einen Gottes verstehen, der bestimmte Gebote erlassen hat, und die auch gewillt sind, diese Gebote zu befolgen, weil das Sich-Verstehen als Kind Gottes eben das Zentrum ihrer Person ausmacht. Für diese ist eine auf ihren Glauben gestützte Moralbegründung völlig überzeugend und diese kann auch objektiv und von außen gesehen moralisch ausreichend sein, solange nur alle Teilnehmer dieses Selbstverständnis haben.

Allein, das ist nur eine abstrakte Möglichkeit. Es gibt heute auf dieser Welt, von sektiererischen Kleinstgemeinschaften mal abgesehen,

Vgl. O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck 1999, S. 55, S. 63 ff.

keine Gesellschaft mehr, die als religiös geschlossen bezeichnet werden könnte. Die Skepsis gegenüber dem religiösen Selbstverständnis wird in moderne Großgesellschaften nicht von außen importiert, sie besteht längst innerhalb der jeweiligen Staaten oder Kulturen. Und genau darin besteht das Problem: Die Skeptiker innerhalb der Gesellschaft fragen dann, mit welchem Recht sie Verhaltensnormen unterworfen werden dürfen, für die es keine für jeden überzeugende Grundlage gibt.<sup>7</sup> Hier benötigt man Rechtfertigungen, die auf einer breiter geteilten Basis aufbauen. Dasselbe lässt sich auch für das Verhältnis zu Autoritäten oder Traditionen sagen. Zu dem modernen, metaphysikfreien und nicht-traditionalen Konzept von Ethik gibt es deshalb keine Alternative – weder innerhalb eines Staates und schon gar nicht für eine Weltgesellschaft.

Im Zentrum dieses Vorbegriffs des Moralischen steht die Idee einer universellen Begründbarkeit. Im Folgenden werde ich versuchen, ein schwaches und, wie ich hoffe, eben deshalb allgemein akzeptables Konzept von Begründung zu entwickeln, das dann die Basis einer Bestimmung von Menschenrechten abgeben soll.

### 3. Die kontraktualistisch-sanktionistische Theorie der Moral

Geltungsansprüche und die Geltung von entsprechenden Rechten können als berechtigt angesehen werden, wenn man zeigen kann, dass jeder gute Gründe hat, der Etablierung solcher Rechte zuzustimmen. Ein wenig voraussetzungsreiches Modell solcher Gründe bietet der reale Kontraktualismus. Das Reale dieses Kontraktualismus besteht dabei darin, dass er von wirklichen Gegebenheiten und nicht von kontrafaktischen Voraussetzungen wie etwa einem Schleier des Nichtwissens ausgehen möchte.

Theorien dieses Typs, etwa die von Hobbes, Buchanan oder kürzlich Peter Stemmer halten an dem zentralen Merkmal der Moral fest – daran, dass für die Moral das kategorische, an alle gerichtete Fordern konstitutiv ist. Das moralische ›Müssen‹ versuchen auch sie als rationales Müssen von auf ihr Wohl bezogenen Lebewesen in unseren Umständen zu rekonstruieren. Eigen-Interessierte rationale Akteure, so geht die Story, werden – vom Leben belehrt – schnell herausfinden, dass sie alle von reziproken Beschränkungen ihrer Freiheit profitieren können. Sie werden weiterhin bemerken, dass ihren Interessen erst dann am besten

<sup>7</sup> So auch Rainer Forst. Vgl. R. Forst, »Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung«, in: Matthias Lutz-Bachmann/Hauke Brunkhorst/Wolfgang R. Köhler (Hg.), *Recht auf Menschenrechte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 74.

gedient ist, wenn solche Beschränkungen nicht nur verabredet, sondern auch durch ein Sanktionssystem verstärkt werden. Den Schritt in die Moral vollziehen die Subjekte dieser Theorie zufolge genau dann, wenn sie einer solchen Verstärkung ihrer Verabredungen durch Sanktionen zustimmen. *Moralisch richtig ist dasjenige, für das eine Sanktionierung wünschenswert und damit rational ist.* Das moralische ›Müssen‹ ist nicht mehr als dieses durch die Sanktionsdrohungen erzeugte ›Müssen‹. Dass man etwas moralisch Gefordertes tun muss, heißt nicht mehr als dass man es tun muss, wenn man der entsprechenden Sanktion entgegen will. Es bleibt ein hypothetisches ›Müssen‹, aber eines bei dem die Sanktion eine besondere Dignität hat. Eben die, dass die Einführung solcher Sanktionen wirklich im Interesse eines jeden ist. Diese Dignität ist die Dignität des Moralischen.

Sanktionen gibt es in unterschiedlichen Formen – als Lob oder Tadel, als Abbruch einer Beziehung und natürlich auch in Form von gesetzlich verhängten Strafen. Eine Stärke des sanktionistischen Modells ist, dass es unmittelbar als Theorie des Rechts verwendbar ist. Moralische Rechte wären demnach all diejenigen Erlaubnisse und Verbote, bei denen es im rationalen Interesse aller ist, sie durch Gesetzeszwang zu verstärken. Alle positiven Rechte und so auch alle Menschenrechte können Geltung nur beanspruchen, wenn sie als Resultat einer solchen Vereinbarung ausgewiesen werden können (oder wenn man zeigen könnte, dass eine solche rational wäre).

Dessen ungeachtet hat dieses Modell, seinem programmatischen Realismus entsprechend, mit mindestens zwei Schwierigkeiten zu kämpfen:

1. Da Verträge nur notwendig sind, wo die Individuen einander bedrohen können, werden Vertragspartner nur die werden können, die über ein Drohpotential verfügen. Die anerkannten Regeln werden deshalb nicht universal sein:<sup>8</sup> Die Schwachen, die über keine oder nur geringe Drohpotentiale verfügen – etwa Kinder oder Aborigines –, werden, wenn überhaupt, dann nur vermittelt über die Interessen anderer in den Schutz der Moral kommen.

2. Da sich die vertragschließenden Subjekte hinsichtlich ihrer Fähigkeiten und Macht stark unterscheiden können, sind auch bei der Ausgestaltung der Rechte starke Asymmetrien möglich. Bei entsprechender Machtungleichheit, so Buchanan, können sich auch die Kooperationsformen einer Sklaverei als für alle Seiten vorteilhaft erweisen und in einem Kontrakt rational abgesegnet werden.<sup>9</sup> Und ebenso kann es für

<sup>8</sup> Vgl. Peter Stemmer, *Handeln zugunsten anderer*, Berlin/New York: de Gruyter 2000, S. 246 f., S. 210.

<sup>9</sup> Vgl. James M. Buchanan, *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, Chicago: University of Chicago Press 1975, S. 54-58, S. 60, S. 87.

eine Minderheit rational sein, auf ihre von der Mehrheit als abstoßend empfundenen religiösen Praktiken zu verzichten, wenn sich dadurch andere Vorteile heraus handeln lassen.

Diese Konsequenzen haben viele dazu gebracht, das kontraktualistische Modell insgesamt zu verwerfen und sich utilitaristischen oder kantischen Ethiken zuzuwenden. Ich halte das für voreilig und möchte im Folgenden einen Weg vorschlagen, der das starke Element des Kontraktualismus aufnimmt – die Fundierung der Moral in einer auf Interessen gestützten rationalen Zustimmung – aber dabei den Begründungsanspruch auf eine Weise modifiziert, die m.E. auch dem Real-Kontraktualisten einleuchten müsste.

#### 4. Der Rekurs auf Unparteilichkeit

Diese Modifikation besteht in der Einführung einer Zusatzthese:

(z) Eine moralische Begründung muss von einem Standpunkt aus erfolgen, der unparteiisch ist.

Dieses Erfordernis ist in moralischen Diskursen wohl etabliert. Ein moralisch Urteilerder, so meinen viele, muss auch immer bedenken, was es heißt, einer Regel entsprechend sowohl zu handeln wie behandelt zu werden. Das heißt, er muss sich als Handelnder auch in die Position des Behandelten versetzen und damit dessen Perspektive übernehmen. »Wie würdest Du es finden, wenn man dir so mitspielte?« ist ein weitverbreitetes Argument in moralischen Diskursen. Dieser Rollentausch stellt Unparteilichkeit her. Und die besteht darin, die Interessen der anderen im moralischen Überlegen gleich wichtig zu nehmen.

Man muss jedoch deutlich sehen, dass dieses Argument dem realen Kontraktualismus zuwiderläuft. Ein Real-Kontraktualist muss sich zwar auch überlegen, wie eine zur allseitigen Akzeptanz von ihm vorgeschlagene Handlungsweise sich auf ihn und auf seine Partner auswirkt. Er wird dies hinsichtlich seiner Partner aber nur tun, um herauszufinden, ob es aus deren Perspektive rational wäre, sich auf eine Vereinbarung einzulassen. Seine Hineinsetzung in die Position des anderen ist strategischer Natur. Wie er es fände, so behandelt zu werden, ist dabei gar nicht relevant. Und eben deshalb kann der Real-Kontraktualist auch Regeln vorschlagen, die eine inegalitäre Struktur zementieren. Und die Akzeptanz solcher Regeln kann auch für alle Beteiligten rational sein.

Gleichwohl gibt es auch für einen Real-Kontraktualisten Gründe, sich auf eine begrenzte Unparteilichkeit (und einen dementsprechenden Rollentausch) einzulassen. Diese ergeben sich aus seinem Begriff der Legitimität von Rechten:

(i) Für den Real-Kontraktualisten sind nur solche Gesetzesregelungen legitim, denen eine rationale Person zustimmt.

- (ii) Welchen Regeln konkret zugestimmt wird, hängt von den Ausgangsbedingungen der Vertragspartner ab.
- (iii) Diese Ausgangsbedingungen sind ihrerseits auf vielfache Weise durch bereits bestehende gesellschaftliche Praktiken und Regelungen mitbestimmt.
- (iv) Diese bereits bestehenden Regelungen und deren Auswirkungen sind nicht legitim, solange sich nicht zeigen lässt, dass sie ihrerseits allgemeine Zustimmung finden können.
- (v) Die Stiftung legitimer Regeln verlangt, bei ihrer Aushandlung von solchen Faktoren abzusehen, die als Wirkungen schon bestehender Regeln angesehen werden müssen. Dazu gehören insbesondere gesellschaftlich konstituierte Formen von Macht und Besitz. Moralisches Begründen muss in diesem Sinn radikal und dadurch unparteiisch sein.

Zur Herstellung von Legitimität ist es also auch für einen Real-Kontraktualisten unabweisbar, die aus gesellschaftlich konstituierten Besitz- und Machtverhältnissen resultierenden unterschiedlichen Drohpotentiale von Individuen zu vernachlässigen. Der Real-Kontraktualismus bekommt dadurch etwas Fiktionales. Und dies in zwei Hinsichten:

1. Man muss die bereits gesellschaftlich konstituierten äußeren Umstände der Vertragspartner vernachlässigen.

2. Auch an den Individuen selbst muss man ihre natürliche Beschaffenheit von ihrer gesellschaftlich konstituierten zu unterscheiden und dann die gesellschaftlich konstituierten Faktoren zu neutralisieren versuchen.

Die Neutralisierung dieser Umstände hat eine gravierende Auswirkung darauf, was die Subjekte überhaupt als ihr Interesse artikulieren und in den moralischen Abwägungsprozess einbringen können. Wenn die realen Macht- und Besitzverhältnisse nicht mehr berücksichtigt werden dürfen, dann kann man sich selbst und die anderen nicht mehr als Inhaber von entsprechenden Drohpotentialen wahrnehmen, sondern nur noch als Träger von Interessen. Und die müssen nun, weil man eben sonst nichts anführen kann, bei jedem gleich ernst oder wichtig genommen werden. Dieses gleich-wichtig-Nehmen wird die Akzeptanz etlicher Regeln verhindern, die zur Entstehung und Zementierung ökonomischer und sozialer Ungleichheiten führen könnten. Im Rahmen einer solchen unparteiischen Begründung kann z.B. niemand mehr einfach sein Interesse geltend machen, »seine« Fabrik zu behalten, weil gar nicht klar ist, ob es in der Gesellschaft überhaupt ein Eigentum an Produktionsmitteln geben wird.

## 5. Von der unparteiischen Akzeptanz zum Mehrheitsprinzip

Diese Fiktionalisierung löst aber leider nicht alle Probleme, die beim moralischen Denken auftreten. Es bleiben mindestens die folgenden:

1. Das globale Verrechnungsproblem: Als moralisch-unparteiisch denkender Mensch ist man aufgefordert, die Interessen aller gleich wichtig zu nehmen. Allerdings wird man schnell feststellen, dass man zwar die Interessen aller gleich wichtig nehmen, aber nicht alle diese Interessen bei allen vollständig befriedigen kann. Dazu reichen erstens die Ressourcen nicht aus und etliche Interessen sind einander auch strukturell direkt entgegengesetzt. Die Freiheiten und Chancen des einen, werden die Freiheiten und Chancen anderer in vielen Fällen beeinträchtigen.

Wenn man in diesen Dingen also nicht alle vollständig zufriedensstellen kann, was bedeutet es dann, die Interessen aller gleich wichtig zu nehmen? Soll man dann Regeln und Rechte befürworten, bei denen bezogen auf alle in Betracht zu ziehenden Positionen a) die Interessen aller gleich weitgehend befriedigt werden oder b) die Gesamtsumme der Interessenbefriedigung möglichst groß oder c) die nach den Regeln mögliche geringste Interessenbefriedigung so hoch wie möglich ist (maximin-Prinzip)? Oder soll man sich für ein System entscheiden, d) bei dem lediglich die Subsistenz eines jeden gesichert wird?<sup>10</sup>

Welche Lösung ist die richtige? Offenkundig beantworten unterschiedliche Individuen die Frage nach dem richtigen Aggregationsprinzip verschieden. Entsprechend der im moralischen Denken geforderten Rollenvertauschung wird die Antwort in vielen Fällen von der Risikobereitschaft der Nachdenkenden abhängen.

- Wenn man sich für die Orientierung am Prinzip der größten Gesamtsumme entscheidet, dann kann man dabei gut wegkommen, muss aber auch bereit sein, sich mit einer ziemlich dürftigen gesellschaftlichen Position abzufinden, wenn sich zeigen lässt, dass die Regeln, durch deren Anwendung jemand in dieser Position gelandet ist, solche sind, die dazu führen, dass die Gesamtsumme an Zufriedenheit so groß wie möglich wird.
- Entscheidet man sich für das Gleichheitsprinzip, vergibt man die Chance, dass durch die Zulässigkeit von Ungleichheiten jeder auf ein Niveau kommt, das über dem Gleichheitslevel liegt.

<sup>10</sup> Denkbar wäre auch ein Hybrid-Modell, das auf Maximierung zielt und dabei die auftretenden Differenzen nicht über einen bestimmten Wert ansteigen lässt.

Diesen verschiedenen Risikobereitschaften entsprechend werden unterschiedliche Personen verschiedene Lösungen für das Problem der unparteiischen Interessenabwägung als richtig ansehen. Es ist aber nicht zu sehen, wie man für das richtige Maß an Risikobereitschaft ein rational zwingendes Prinzip aufstellen könnte. Und weil das so ist, werden die Individuen verschiedene der obigen Distributionsprinzipien bevorzugen. Und denen werden auch erheblich von einander abweichende Rechtsordnungen entsprechen. In einer Gesellschaft kann aber nur jeweils eines der Prinzipien gelten und diejenigen, die ein anderes bevorzugen, werden sich dementsprechend unwohl und fremdbestimmt in dieser Gesellschaft fühlen.<sup>11</sup>

2. Das Problem der Komplexität: Mal angenommen, alle Mitglieder einer Gesellschaft hätten sich für die Akzeptanz eines der genannten Prinzipien entschieden – etwa für das Prinzip der gleichen Interessenbefriedigung. Jetzt hätte diese Gesellschaft immerhin einen Zielpunkt, an dem sich das Bemühen, die Interessen aller Mitglieder gleich zu berücksichtigen, orientieren könnte.

Aber von handhabbaren moralischen Regeln wäre man damit immer noch weit entfernt, weil die Moralpartner mit einem Ozean von Interessen, die einander auch noch auf unüberschaubare Weise gegenseitig behindern oder befördern können, konfrontiert wären. Um zu konkreten und anwendbaren Regeln zu kommen, müssen sie diese Komplexität reduzieren.

Ein erfolgversprechender Schachzug besteht darin, sich erst mal auf besonders wichtige Interessen zu konzentrieren. Ein plausibler Kandidat hierfür sind die sogenannten transzendentalen Interessen. Für deren Bestimmung gibt es zwei Kriterien: a) Transzendente Interessen können solche sein, die befriedigt sein müssen, damit man überhaupt spezifische Ziele verfolgen und deren Erreichung genießen kann. Hierzu zählt das Interesse an körperlicher und seelischer Gesundheit und an Schmerzfreiheit.<sup>12</sup> b) Transzendente Interessen können auch solche

<sup>11</sup> Eine wichtige Frage ist, warum es überhaupt eine Festlegung auf ein so allgemeines Prinzip geben soll. Warum sollen die moralisch Denkenden nicht nach konkreteren Regeln für die Lösung spezifischerer Probleme suchen? Ein Problem dieses moralischen Okkasionalismus wäre sicher, dass die Lösungen für gesonderte Bereiche zueinander in Widerstreit geraten können und man dann doch ein allgemeineres Prinzip braucht, um die Teillösungen harmonisieren zu können.

<sup>12</sup> Vgl. O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, S. 64 ff. und ders. »Transzendentaler Tausch. Eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?«, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, S. 33 ff.

sein, die einem grundlegenden Selbstkonzept von vernunftbegabten Interessenträgern entsprechen. Hierzu gehört etwa das Selbstbild, ein Handelnder zu sein, der seine Ziele selbst und im Lichte von ihm einleuchtenden Gründen bestimmen und ändern können möchte.<sup>13</sup>

Eine vorrangige Konzentration auf solche Interessen ist auch deshalb vertretbar, weil dies Interessen sind, die man jedem Individuum berechtigterweise zuschreiben kann. Gleichgültig ob jemand Bergtouren oder Fußball liebt, er muss gesund sein, über Ressourcen und einen Freiheits-

13 Ein solches Selbstkonzept als *normative agent* ist von Griffin ins Zentrum seines Menschenrechts-Begründungsmodells gestellt worden. Vgl. James Griffin, *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press 2008, S. 45. Die Menschenrechte werden von ihm als ›protections of personhood‹ definiert, wobei ›personhood‹ oder ›normative agency‹ wiederum dadurch definiert sind, dass man in der Lage ist, seinen eigenen Lebensweg ohne Beherrschung durch andere zu wählen. Vgl. Ebd., S. 311. Das lässt allerdings einen entscheidenden Schritt außer Acht. Denn für denjenigen, dessen selbstbestimmter Lebensweg gerade die Unterdrückung anderer erfordert, stellen deren Rechte und die daran geknüpften Sanktionsdrohungen ja selbst eine Form von Domination dar. Auch wenn jedem an Selbstbestimmung liegt, bleibt zu klären, wie aus diesem Interesse ein Recht auf Selbstbestimmung werden soll. Das heißt, man braucht zusätzlich eine Theorie über die Genese von Rechten, wie sie etwa das Modell der unparteiischen Abwägung bietet. Tasioulas hat zu Recht beklagt, dass diese Transformation von Interessen in moralische Rechte bei Griffin nicht ausreichend elaboriert ist. Vgl. Jean Tasioulas, »Taking Rights out of Human Rights«, in: *Ethics*, 120/4 (2010), S. 650f.

Die Einbeziehung einer solchen unparteiischen Abwägung in das moralische Denken kann zugleich ein anderes Problem lösen, auf das Raz, ebenfalls in Kritik an Griffin, hingewiesen hat. Vgl. James M. Buchanan, »The Egalitarianism of Human Rights«, in: *Ethics*, 120/4 (2010), S. 695ff. Wenn die Menschenrechte dem Schutz der *personhood* dienen sollen, dann steht man, so Raz, vor folgendem Dilemma: In einem minimalen Sinn verfügen auch Sklaven noch über die Fähigkeit und den Spielraum zu einem selbstbestimmten Leben. Wenn man meint, dass das nicht alles ist, was durch Menschenrechte gewährleistet werden soll, dann muss man das Konzept der *personhood* anspruchsvoller gestalten – etwa so, dass dazu ein hinreichend großer Spielraum gehört, seine selbstbestimmten Pläne auch realisieren zu können. Aber, so das andere Horn des Dilemmas, nach welchen Kriterien soll dann der Umfang dieses Spielraums bestimmt werden. Vgl. Joseph Raz, »Human Rights Without Foundation«, in: Samantha Besson (Hg.), *The Philosophy of International Law*, Oxford: Oxford University Press 2010, S. 325ff. Aus diesem Dilemma bietet die Entscheidung für ein fundamentales Aggregationsprinzip einen Ausweg: Die Handlungsspielräume aller müssen eben so gestaltet werden, dass das Leitprinzip optimal erfüllt wird.

spielraum verfügen, um jeder dieser Interessen nachgehen zu können. Diesen transzendentalen Interessen entsprechen transzendente Güter. Dazu gehören körperliche und seelische Gesundheit, ein gewisses Maß an Weltverstehen, ein geschützter Spielraum für selbstbestimmte Entscheidungen und Handlungen sowie materielle Ressourcen.

Es ist aber nicht unumstritten, was alles zu den transzendentalen Interessen gezählt werden kann. Wie steht es etwa mit dem Interesse an Religion? Gehört dies notwendig zu einem Wesen mit endlicher Vernunft oder ist das nur etwas für spezifisch Trost- oder Orientierungsbedürftige?

3. Das Problem der spezifischen Verrechnung: Auch wenn sich die moralischen Forderungen auf die Sicherung von Grundgütern beschränken – etwa auf Freiheit, Sicherheit, Bildung und Gesundheit – steht man bald vor dem Problem, dass jedes dieser Güter nur auf Kosten der jeweils anderen abzusichern ist: Wenn man stark an Sicherheit interessiert ist, bleiben Freiheiten und auch teure Maßnahmen der Gesundheitsfürsorge schnell auf der Strecke.

Es ist leider auch nicht zu sehen, dass diese Probleme durch eine unparteiische Gewichtung der Grundgüter gelöst werden können. Denn eine unparteiisch richtige Gewichtung derselben kann es nicht geben, weil es keinen neutralen Maßstab für die Gewichtung der Grundgüter mehr gibt. Was dem einen als die richtige Balance zwischen Gesundheitsfürsorge und Bildung erscheint, kann für einen anderen schon verkehrt sein, weil sie für ihn der Bedeutung der konkurrierenden Güter nicht entspricht.

Diese drei Probleme charakterisieren das, was man innerhalb des hier verteidigten schwachen Begründungsmodells die Grenzen der moralischen Vernunft nennen könnte.<sup>14</sup> Worauf es nun ankommt, ist, aus der Existenz dieser Grenzen die richtigen Konsequenzen zu ziehen.

14 Eben weil diese Grenzen bestehen, nutzt es wenig, darauf zu bestehen, dass in moralischen Argumentationen das Kriterium der Reziprozität erfüllt sein muss: Jeder dürfe nur solche Ansprüche geltend machen, die er auch bei anderen anzuerkennen bereit ist. Vgl. R. Forst, »Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung«, S. 82f., ebenso R. Forst, »Die Rechtfertigung der Menschenrechte und das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Eine reflexive Argumentation«, in: Ernst, Gerhard (Hg.), *Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral*, Stuttgart: Kohlhammer 2010, S. 72. Wenn sich jemand in unparteiischer Abwägung etwa für ein utilitaristisches Aggregationsprinzip entscheidet, dann wird er die daraus resultierenden Ansprüche auch anderen zugestehen. Das Kriterium der Reziprozität ist für sich allein aber nicht ausreichend, ein bestimmtes Aggregationsprinzip vor den anderen möglichen rational auszuzeichnen.

## 6. Die Menschenrechte und der Spielraum des Politischen – Die legitimen Varianten des Rechts

Für seine moralischen Überzeugungen erhebt jeder einen universalen Geltungsanspruch. Sonst wären es keine moralischen Überzeugungen. Jeder moralisch Denkende kann, wenn an meinen Überlegungen etwas Richtiges ist, aber auch einsehen, dass Teile seiner moralischen Überzeugungen über das hinausgehen, was zum Begriff oder zum Kern des moralischen Denkens gehört. Das gilt hinsichtlich der drei gerade genannten Probleme zuerst für die Favorisierung eines globalen Distributionsprinzips. Mehr Übereinstimmung kann man bei der Liste der transzendentalen Güter erhoffen. Aber Dissens wird es wieder bei der gegenseitigen Gewichtung derselben geben.

Angesichts der obigen Grenzen ist es m.E. für jeden moralisch Denkenden rational, zu einer Haltung der Bescheidenheit zu kommen und einzuräumen, dass in den strittigen Fragen keine Einmütigkeit zu erreichen sein wird und dass deshalb in diesen Fragen entweder gar kein Zwang legitim ist, eben weil es in vielen Bereichen keine für jeden überzeugende Begründung geben wird oder dass dort, wo es eine einheitliche Regelung geben muss, ein Zwang nur dann akzeptabel ist, wenn er durch politische Verfahren legitimiert wurde.

Die Grenzen der moralischen Vernunft können wir nicht überspringen. Aber wir können einsehen, dass jene Selbstbestimmung, die plausiblerweise zu den transzendentalen Gütern gehört, an dieser Grenze nur noch insofern gewahrt werden kann, als jede Person Teilnehmer eines Verfahrens demokratischer Repräsentation ist, mit dessen Hilfe eine Entscheidung zwischen den Alternativen herbeigeführt wird. Die Teilnahme an diesem Verfahren realisiert die größtmögliche Selbstbestimmung, die an dieser Stelle erreichbar ist. Wollte man auf einer realen Zustimmung aller bestehen, wäre jede Festlegung auf ein Prinzip oder eine Güterordnung und die Etablierung der diesen entsprechenden konkreten Rechtsregeln illegitim.<sup>15</sup>

Was folgt aus alledem für die Existenz von Menschenrechten? Für die Bestimmung von Menschenrechten, ist nun zu klären, ob es Rechte gibt,

<sup>15</sup> Grundsätzlich gibt es hier zwei Auswege: (1) Man hält an dem Erfordernis realer Zustimmung fest und ermäßigt dieses zum Demokratieprinzip. (2) Man fragt nicht mehr nach realer Zustimmung, sondern ersetzt diese durch eine Expertentheorie, die dann von Zustimmungsfähigkeit oder von rationalerweise nicht vorzuenthaltender Zustimmung redet. – Angesichts der von mir anerkannten Grenzen der praktischen Vernunft, erscheint es mir angeraten, nicht zu viel von einer solchen Expertentheorie zu erhoffen.

die dem korrespondieren, was zum Begriff der Moral gehört. Solchen Rechten käme, eben weil sie von jeder politischen Selbstbestimmung unabhängig wären, eine universelle Geltung zu. Und eben das würde sie zu Menschenrechten machen. Solche Rechte dürften dem demokratischen Prozeduralismus dann in einer Verfassung vorangestellt und zugleich entzogen werden. Durch die Bestimmung solcher Rechte kann zugleich die Grenze zwischen moralisch legitimer und illegitimer politischer Selbstbestimmung genauer festgelegt werden.

Vor der inhaltlichen Bestimmung solcher Grundrechte, ist es hilfreich, sich über den allgemeinen Charakter klar zu werden, den Rechte dem hier entwickelten Begründungsmodell zufolge haben werden. Viele meinen, Rechte müssten etwas Unverletzliches sein, etwas, gegen das niemand unter keinen Umständen legitimerweise verstoßen darf. Dieser Charakter von Rechten ist durch keines der obigen Fundamentalprinzipien unmittelbar gedeckt. Das liegt darin, dass diese ihrer Natur nach teleologischen Charakter haben. Dabei wird zuerst eine bestimmte Verteilung von Interessenbefriedigung als Ziel anerkannt und alles Weitere muss seine Richtigkeit daraus gewinnen, dass es sich als optimales Mittel erweist, dieses Ziel zu erreichen. Das gilt auch für die Institution des Rechts. Rechte werden das jeweilige Ziel zwar oft dadurch erfüllen, dass sie bestimmte Interessen nahezu absolut schützen. Aber es sind prinzipiell immer Umstände denkbar, bei denen die absolute Geltung eines Rechts kontraproduktiv für die Erfüllung des Globalprinzips wäre. Ein Staat darf prima facie keine Unschuldigen töten. Aber wenn Terroristen ein entführtes Passagierflugzeug auf ein Hochhaus zusteuern, dann kann es für einen Staat legitim sein, dieses Flugzeug abzuschießen, um wenigstens die Menschen im Hochhaus zu retten.

Welche Rechte können dann den Rang von vor-politischen Menschenrechten beanspruchen?

(1) Die besten Kandidaten für Menschenrechte sind sicher die politischen Mitwirkungsrechte selbst. Gerade wenn es moralisch notwendig ist, viele Fragen politisch zu entscheiden, muss die Möglichkeit zur Partizipation am politischen Prozess dem politischen Prozess entzogen sein. Diese politischen Rechte müssen gegeben sein, um einem der Distributionsprinzipien legitime Geltung verschaffen zu können.

Hierzu gehören drei Gruppen von Rechten:

- Die politischen Teilhaberechte (Meinungsfreiheit, Wahlrecht, aktiver und passiver Mediengang).
- Die dem korrespondierenden Abwehrrechte gegen den Staat selbst (Schutz vor willkürlicher Inhaftierung oder Tötung). Unsere Freiheiten müssen wir nicht nur gegen die Übergriffe anderer Bürger, sondern ebensowohl gegen solche des Staates selbst schützen.
- Ebenso notwendig ist ein Recht auf den Erwerb des Wissens, das zur Entwicklung einer überlegten Vorstellung vom guten Leben und zum

Verständnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge, in denen das gute Leben zu realisieren sein wird, erforderlich ist.<sup>16</sup>

Diese Rechte muss jemand haben, um überhaupt seine aufgeklärten Interessen in politischen Prozessen vertreten zu können, um zu rationaler Zustimmung und Ablehnung in der Lage zu sein.<sup>17</sup> Ohne solche Rechte kann ein politischer Prozess nicht einmal als Selbstbestimmung einer Gesellschaft verstanden werden.<sup>18</sup>

Allerdings sind die hier einschlägigen Rechte aus der moralischen Perspektive nur unscharf formulierbar. Gehört zu den politischen Teilhaberechten auch das Recht, eine eigene Partei zu gründen, oder nur das, einer allumfassenden Einheitspartei beizutreten und sich darin zu engagieren?<sup>19</sup> Prima facie könnte man meinen, dass das Recht auf die Gründung einer Partei notwendig dazugehören muss, weil ohne diese die Selbstbestimmung nicht so umfangreich wäre, wie sie sein könnte. Aber das ist nicht notwendig so. In einem Land, dessen Bevölkerung

<sup>16</sup> Es erscheint naheliegend zu sagen, dass diese politischen Rechte auch ein Recht auf das zur Erhaltung des Lebens Notwendige implizieren, denn schließlich müsse man ja am Leben sein, um sich politisch betätigen zu können. Das ist wohl wahr, aber man kann die politischen Rechte auch als reine Vorausgesetzte-Existenz-Rechte begreifen. Wer existiert, dem kommen sie zu. Aber daraus lässt sich nicht unmittelbar ableiten, dass ein jeder auch weiterexistieren sollte und deshalb einen Anspruch auf die dazu nötigen Mittel hat. Es erscheint mir deshalb angemessener, die positiven Rechte gesondert zu begründen.

<sup>17</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 155 f.; vgl. H. Brunkhorst, »Menschenrechte und Souveränität – ein Dilemma«, in: M. Lutz-Bachmann/H. Brunkhorst/W.R. Köhler (Hg.), *Recht auf Menschenrechte*, S. 169 f. Demgegenüber scheint Habermas' Idee, die Moral als selbstregulierende Verfahrensrationalität ins Recht zu integrieren, sehr viel vager und unsicherer. Vgl. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 568 u. S. 595.

<sup>18</sup> So auch Thomas Michael Scanlon, *The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, S. 123.

<sup>19</sup> Auch wenn das unbestimmt bleibt, das Modell ist immerhin vor jenem weitergehenden Minimalismus geschützt, der sich ergibt, wenn man den Begriff der Menschenrechte von vornherein mit der Legitimität staatlicher Souveränität verknüpft. Wenn man dann weiterhin meint, dass es aus einer überstaatlich unparteiischen Perspektive rational ist, auch wohlwollend absolutistischen Staaten Souveränität zuzuerkennen, dann kann man nicht einmal mehr sagen, dass in diesem Absolutismus ein Menschenrecht, eben das auf politische Mitbestimmung, verletzt wird. Vgl. John Rawls, *Das Recht der Völker*, Berlin/New York: de Gruyter 2002, S. 96, S. 117.

entlang tribaler oder klassenförmiger Strukturen tief gespalten ist, könnte die Gründung entsprechend orientierter Parteien zu politischer Paralyse und zum Bürgerkrieg führen. Die Zusammenarbeit in einer Einheitspartei mag dazu beitragen, diese Gräben zu verkleinern und so zu mehr effektiver politischer Selbstbestimmung und Sicherheit zugleich führen. Dort, wo es gute Gründe für die politische Selbstbestimmung innerhalb einer alle umfassenden Körperschaft gibt, muss aber jeder in diese eintreten können und es muss eine innerparteiliche Demokratie und Transparenz geben.

(2) Weitergehende Freiheitsrechte werden durch die Einbeziehung der transzendentalen Interessen ableitbar. Diese können, wie oben deutlich geworden ist, auf eine konkrete und eine eher formale Weise bestimmt werden.

Zu den konkreten transzendentalen Interessen und Gütern gehören die seelische und körperliche Gesundheit. Deswegen ist es rational, diese so gut wie möglich vor der Beeinträchtigung durch andere Individuen oder durch staatliche Organe zu schützen. Solcher Schutz ist nötig, um überhaupt Ziele verfolgen zu können. Er ist zugleich eine Bedingung der politischen Betätigung. Die entsprechenden Rechte verdienen deshalb den Rang von Menschenrechten, die – von gut begründeten und eng umrissenen Ausnahmen mal abgesehen – von niemandem verletzt werden dürfen.<sup>20</sup>

Ein eher formales transzendentales Interesse ist das an Selbstbestimmung. Wir unterscheiden uns als Individuen stark in dem, was wir für interessant oder verfolgenswert halten. Doch was immer wir konkret verfolgen, wir haben ein begleitendes gemeinsames Interesse: Wir wollen unsere Ziele infolge eigener Abwägung verfolgen können und wir wollen die Möglichkeit haben, unsere konkreten Ziele zu ändern. Wir haben ein gemeinsames Interesse an Selbstbestimmung. Und deswegen wird es auch aus der unparteiischen Perspektive rational sein, dieses Interesse durch ein entsprechendes Recht zu schützen.

Ein solches Recht auf Selbstbestimmung ist jedoch sehr abstrakt. Es muss stets in Form von diversen Freiheitsrechten konkretisiert werden. In dieser Konkretisierung werden aber bereits die allgemeinen, politisch konstituierten Globalziele einer Gemeinschaft wirksam werden.

– Das globale Verteilungsprinzip wird bestimmen, inwieweit der Rahmen der Selbstbestimmung für jeden gleich groß sein muss.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Eine solche Ausnahme kann – etwa in einem utilitaristischen Aggregationsmodell – die bereits oben erwähnte Erlaubnis darstellen, ein entführtes Flugzeug abzuschließen, um noch größere Leiden abzuwenden.

<sup>21</sup> So wäre es denkbar, dass die Selbstbestimmung von Angehörigen derjenigen Berufsgruppen, die für die Sicherung von grundlegenden Rechten zuständig sind, beschränkt werden, eben um die Versorgung mit den ent-

– Die beschlossene Rangordnung der Grundgüter wird festlegen, wie groß der Umfang der Selbstbestimmung in Relation zu anderen Gütern wie Sicherheit oder technologischem Fortschritt sein soll.<sup>22</sup>

Auch hier gilt: Eine Beschränkung der Selbstbestimmung ohne Berufung auf das Verteilungsprinzip oder die Güter-Rangordnung ist nicht zu rechtfertigen. Wo eine solche Rechtfertigung nicht gegeben werden kann, beginnt der Bereich dessen, was wir aneinander zu tolerieren haben. Das Verbot von Beschränkungen, die auf diese Weise nicht zu rechtfertigen sind, realisiert einen Schutz vor der in demokratischen Prozessen stets drohenden Tyrannei der Mehrheit. Innerhalb des politisch zu bestimmenden Rahmens gibt es ein Recht auf größtmögliche Differenz.

Um etwa eine Form der Religionsausübung legitimerweise zu verbieten, braucht es mehr als einen entsprechenden Mehrheitsbeschluss der politischen Organe. Man muss dazu auch zeigen können, dass ein solcher Beschluss nicht den politisch gewählten Grundprinzipien widerspricht.

Angenommen eine Gesellschaft hat sich für das Prinzip der Maximierung der Interessenbefriedigung entschieden. Angenommen ferner in dieser Gesellschaft sind die Angehörigen der Religion A von ihrem Glauben derart durchdrungen, dass sie die Überzeugungen und Praktiken der Anhänger von Religion B als so abscheulich und verletzend empfinden, dass sie diesen öffentliche Prozessionen und Zurschaustellungen ihrer Überzeugungen verbieten wollen. Wenn die Religion B nur wenige Anhänger hat, ist ein entsprechender Beschluss demokratisch ohne weiteres herbeizuführen. Er könnte zudem in Übereinstimmung

sprechenden Gütern für möglichst alle sicherzustellen. Man könnte etwa die Zulassung zum Lehrer- oder Medizinstudium an die Bedingung knüpfen, dass sich die Studierenden von vornherein bereit erklären, sich ihren späteren Arbeitsort zuweisen zu lassen, sofern das zur Sicherstellung der Versorgung aller erforderlich ist. Entscheidend für den relativen Umfang der Selbstbestimmung der Bürger sind auch die in einer Gesellschaft zulässigen Einkommensdifferenzen und die Regelungen zum Erbrecht. So kann die Freiheit einer Person, ihren Aufenthaltsort selbst zu bestimmen, sehr klein werden, wenn ihr die Ressourcen dazu fehlen oder sie von vielen Aufenthaltsorten durch finanzielle Barrieren ausgeschlossen wird.

<sup>22</sup> So könnte eine Gemeinschaft beschließen, dass um der äußeren Sicherheit willen eine Armee aufgestellt oder eingesetzt wird. Dadurch würde erstens die Selbstbestimmung vieler Gesellschaftsmitglieder eingeschränkt und zudem wären wehrfähige Erwachsene in ihrer Selbstbestimmung nun schlechter gestellt als nicht wehrfähige Mitglieder der Gesellschaft. Eine Gesellschaft von Pazifisten könnte demgegenüber beschließen, gar keine Armee aufzustellen und Angreifer durch ein Konzept der gewaltfreien Verweigerung abzuschrecken versuchen.

mit dem gewählten Grundprinzip stehen, denn durch die geplanten Prozessionen werden prima facie die Interessen und die Selbstbestimmung von weit mehr Menschen verletzt als befördert. In dieser Situation müssten die Anhänger der Minderheitsreligion das Prozessionsverbot akzeptieren.

Die Konsequenz wird den Erfordernissen moralischen Denkens aber nicht vollständig gerecht. Denn jedes universale Aggregationsprinzip muss durch sekundäre Prinzipien ergänzt werden, um handhabbar zu sein. Die besten Sekundärprinzipien sind dann diejenigen, deren allgemeine Befolgung noch am besten geeignet ist, das mit dem jeweiligen Distributionsprinzip gegebene Ziel zu verwirklichen. Und dann ist es nicht evident, dass das Sekundärprinzip ›Über die Erlaubtheit religiöser Betätigungsformen entscheidet die (parlamentarische) Mehrheit‹ wirklich dazu führt, das Ziel der maximalen Interessenbefriedigung zu erreichen. Eine solche Befugnis eines politischen Organs könnte ebenso gut zu einer großen Verunsicherung aller Gläubigen führen, die durch die Rücksichtnahme auf die Befindlichkeit einer gerade gegebenen Mehrheit nicht aufgewogen werden kann. Diese Verunsicherung könnte dann am sichersten dadurch vermieden werden, dass Erlaubnisse zu religiöser Betätigung formuliert werden, die nicht mehr parlamentarisch widerrufen werden dürfen.

Mit solchen Überlegungen ist jedoch auf keinen Fall zu rechtfertigen, dass einer Glaubensgemeinschaft solche Formen der Religionsausübung verboten werden dürfen, durch die niemandes Interessen verletzt werden. Dazu gehören alle Formen, die nur von denen erlebt werden können, die sich freiwillig für ein solches Erleben entschieden haben, also alle nichtöffentlichen Zusammenkünfte. Das bloße Wissen, dass in einem solchen Rahmen Dinge geschehen, die man für verwerflich hält, ist eine wesentlich kleinere Beeinträchtigung der Anhänger der A-Religion als die öffentliche Prozession.

(3) Diskriminierungsverbote. Die zum moralischen Denken gehörende Unparteilichkeit erfordert es, die Interessen aller Beteiligten gleich wichtig zu nehmen. Inwieweit diese Interessen dann gleich befriedigt werden, hängt von der Wahl des Distributionsprinzips ab. Das impliziert aber umgekehrt, dass eine Ungleichbehandlung nur durch Bezug auf das gewählte Prinzip gerechtfertigt werden darf. Personen können nicht willkürlich, d. h. ohne Rekurs auf das Prinzip besser oder schlechter gestellt werden. Das heißt sie dürfen nicht infolge von Eigenschaften, die in keinem funktionalen Zusammenhang zur Erfüllung des Prinzips stehen, besser oder schlechter gestellt werden. Dem entsprechen Verbote der Diskriminierung entlang solcher Eigenschaften wie Geschlecht, Rasse, Religionszugehörigkeit, sexuelle Orientierung etc.

(4) Positive Rechte. Körperliche und seelische Gesundheit sind transzendente Güter. Jeder braucht sie, um seine spezifischen Ziele verfol-

gen zu können. Zur Sicherung dieser Güter reicht der bloße Schutz vor Übergriffen anderer nicht aus, denn seine Gesundheit kann man auch ohne Verletzungshandlungen anderer verlieren. Jeder kann in bedrohliche Situationen auch durch Unfall, Naturkatastrophen, Krankheit oder eigene Dummheit geraten. Wie stark wollen wir uns gegen solche Bedrohungen absichern? Gibt es für solche bedrohlichen Lagen ein Menschenrecht auf Hilfe? Um das herauszufinden muss man die Frage aus der für moralisches Denken konstitutiven unparteiischen Perspektive bedenken. Und dann wird klar, dass darauf je nach Risikobereitschaft verschiedene Antworten gegeben werden können. Manche werden sich in unparteiischer Abwägung der mit solchen Rechten verbundenen Vor- und Nachteile gegen Lebensrisiken wie Krankheit oder Arbeitslosigkeit eine hohe Absicherungsintensität wünschen und bereit sein, die dazu notwendigen Aufwendungen und Beschränkungen zu tragen. Andere werden mit weniger Sicherheit und größerer Freiheit zufriedener sein. Die Bestimmung der Absicherungsintensität ist eine Frage der Güterabwägung.

Folgt daraus, dass der Staat in diesen Fragen die Bürger gar nicht zu etwas zwingen darf? Dass es etwa jedem selbst überlassen bleiben muss, welche Form der Absicherung gegen solche Probleme er für sich einrichten möchte? Ist etwa ein Zwangsbeitrag zu einer allgemeinen Krankenversicherung ein illegitimer Zwang? Oder ist umgekehrt ein Staat, der seinen Bürgern in solchen Notsituationen nicht helfend zur Seite steht, notwendig ein Unrechtsstaat?

Hier wird sichtbar, wie groß die Bedeutung des politisch-prozeduralen Elements der Selbstbestimmung ist. Es ist ja durchaus denkbar, dass es ein Gemeinwesen gibt, dessen Bürger sich nach unparteiischer Abwägung der Vor- und Nachteile gegen staatliche Absicherungsstrukturen im Krankheitsfall entschieden haben.<sup>23</sup> Das wäre legitim, selbst wenn es in diesem Staat eine Minderheit gibt, die eine Absicherung durch eine allgemeine Krankenversicherung vorziehen würde. Die Anhänger größerer Absicherung können ihre Mitbürger von den Nachteilen der Nichtabsicherung zu überzeugen versuchen. Aber solange ihnen das

23 Ebenso einleuchtend ist, dass verschiedene Gesellschaften zu unterschiedlichen Auffassungen darüber kommen werden, in welchem Umfang ein Schutz gegen Naturkatastrophen erforderlich ist. Wie kostspielig sollen etwa die Auflagen zur Erdbebensicherheit von Häusern sein? Oder wie gut sollen Rettungsdienste ausgerüstet werden? Wenn dann das Prinzip gilt, dass Individuen für die Folgen ihrer wohlwogener Handlungen und Unterlassungen die Verantwortung übernehmen müssen, dann haben Personen, die infolge ihrer Entscheidungen in Notlagen gekommen sind, weder einen moralischen noch einen rechtlichen Anspruch auf die Hilfe anderer.

nicht gelungen ist, bleibt ihnen nicht mehr, als in ihren eigenen Reihen eine solche Absicherung zu organisieren. Eine Hilfsgarantie für Fälle körperlicher oder seelischer Erkrankung muss es jedoch für alle Individuen geben, die noch gar nicht in der Lage sind, sich für den Umgang mit solchen Bedrohungen rational eine Meinung zu bilden und ggf. die entsprechenden Vorsorgemaßnahmen zu treffen.

Das hat gravierende Auswirkungen auf den Umfang der supranationalen Hilfeleistungen: Denn wenn verschiedene Gesellschaften hinsichtlich des Umfangs der positiven Rechte vernünftigerweise zu unterschiedlichen Überzeugungen gelangen können, dann kann es kein unqualifiziertes supranationales Menschenrecht auf die entsprechenden Hilfsleistungen geben. Ein supranationales Recht auf Hilfe in solchen Notlagen ist nur unter drei Bedingungen zu rechtfertigen:

- Die zur Hilfe fähigen Staaten müssen das Recht, zu dessen Sicherung in einem anderen Staat sie beitragen sollen, auch selbst für ihre Mitglieder anerkannt haben.<sup>24</sup>
- Das entsprechende Recht muss in dem notleidenden Staat entweder bereits selbst anerkannt sein oder es muss wenigstens wahrscheinlich sein, dass dessen Bürger es einführen würden, wenn ihr Gemeinwesen über mehr Ressourcen verfügen würde.<sup>25</sup> Dazu dürfen insbesondere keine Anzeichen vorliegen, dass sich die Bürger eines noch nicht so weit entwickelten Staates auch unter besseren Bedingungen nicht für die Einführung der entsprechenden positiven Rechte entscheiden würden.<sup>26</sup>
- Dass ein Staat noch nicht so weit entwickelt ist, um die fraglichen Hilfsleistungen selbst anbieten zu können, darf nicht die Folge anderer demokratisch hinreichend legitimierter Entscheidungen in diesem Staat sein.<sup>27</sup>

24 Nahezu alle entwickelten Staaten haben sich auf die Einführung von Rechten auf Nahrung und Wohnung entschieden. Wenn sich aber die Bürger vieler Staaten etwa aus Kostengründen gegen die Durchführung von Organtransplantationen entschieden hätten, dann wäre es nicht plausibel, solche Operationen als Teil eines Menschenrechts auf medizinische Behandlung zu etablieren.

25 Diese Wahrscheinlichkeit ist dann gegeben, wenn sich fast alle Gesellschaften so, die sich auf dem entsprechenden Entwicklungsstand befinden, für die Einführung des Hilfsrechts entschieden haben. Es wäre dann plausibel anzunehmen, dass auch die Bürger weniger entwickelter Staaten sich für die Einführung solcher Rechte entscheiden würden, wenn sie nur die Ressourcen dazu hätten.

26 Es könnte erkennbar sein, dass sich die Bürger eines armen Landes auch unter besseren Bedingungen gegen Organverpflanzungen entscheiden würden, weil das ihren religiösen Überzeugungen widerspricht.

27 Ein Beispiel für eine demokratisch legitimierte und selbst verschuldete

Auch da, wo ein Recht auf Nothilfe besteht, ist noch nicht sicher, ob es Sinn macht, dieses als Menschenrecht zu formulieren. Das liegt daran, dass die Sicherung dieses Rechts eine supranationale Hilfeleistung erfordern würde. Im supranationalen Rahmen ist aber leider nicht klar, wer und in welchem Umfang der Träger der entsprechenden Hilfspflichten ist. Ein solches Menschenrecht kann deshalb schnell einen deklarativ-unverbindlichen Charakter bekommen.

Um zu klären, wer in welchem Umfang zur Hilfe verpflichtet ist, ist es hilfreich, zu untersuchen in welchen historischen Umständen die Bürger eines Staates sich entschieden haben, ein spezielles Hilfsrecht einzuführen. Das Recht müsste, wenn es moralisch legitimiert sein soll, ja in einer Situation eingeführt worden sein, in der die Mehrheit überzeugt war, dass die mit dem Recht verbundenen Vorteile die damit verbundenen Nachteile oder Kosten übertreffen würden. Beispiele für solche Prozesse sind die Einführung von Hilfsrechten im Fall von Arbeitslosigkeit oder von bestimmten Erkrankungen.

Was bedeutet das für die Existenz supranationaler Hilfspflichten? Wenn ein Staat eine spezifische Hilfspflicht in seinen Grenzen eingeführt hat, weil dessen Bürger dies in bestimmten Umständen für rational hielten, dann scheint es aus einer global-unparteiischen Perspektive fair, von ihnen Hilfeleistungen zur Sicherung eben dieses Rechts in anderen Staaten solange zu verlangen, bis der damit verbundene Ressourcenabfluss sie dazu bringen würde, dieses Recht auch innerhalb ihres Staates wieder abzuschaffen.

Mein Vorschlag ist also: Bei allen Rechten, die sich nicht aus dem Begriff der Moral ableiten lassen, sollte man gar nicht mehr von Menschenrechten reden. Die darüber hinausgehenden Rechte sind deswegen keine unwichtigen Rechte. Sie können für die Chancen und sogar das Überleben von Bürgern von großer Bedeutung sein. Gleichwohl werden sie dadurch nicht zu Menschenrechten, sondern sind Ausdruck von politisch legitimierten Entscheidungen hinsichtlich des Umgangs mit für ein gelingendes Leben wichtigen Gütern.

Notsituation wäre dies: Eine Gesellschaft entscheidet sich gegen Maßnahmen zur Kontrolle des Bevölkerungswachstums. Die Bevölkerung wächst und die Menschen werden zur Sicherung ihrer Subsistenz zunehmend genötigt, Landwirtschaft in ökologisch instabilen Zonen zu betreiben. Es kommt zu einer vorhersehbaren naturbedingten Notsituation, die das Leben vieler bedroht. Hier ist nicht evident, dass die Bürger anderer Staaten eine moralische Pflicht haben, die Bedrohten vor den Konsequenzen ihrer politischen Entscheidungen zu schützen. Das Problem ist allerdings kompliziert, weil zumeist nicht klar ist, inwiefern die jetzt Bedrohten noch mit denen identisch sind, die die politischen Entscheidungen getroffen haben, die zur Entstehung der Notlage führten. Bis zu welchem Grad dürfen sie dann für die Entscheidungen anderer in Haftung genommen werden?

## Azelarabe Lahkim Bennani Erwiderung auf Walter Pfannkuche

Als analytischer Philosoph wehrt sich Walter Pfannkuche gegen die Metaphysik der Menschenrechte und gegen das Vernunftrecht. Er reduziert die Menschenrechte nicht auf die unverifizierbaren Lehren der Moral und betrachtet das Konzept der Menschenrechte nicht als ›objektive Entität‹. Die Rechtsregeln seien den sozialen Fakten und nicht den ›objektiven Rechten‹ gleichzusetzen. Das Recht geht aus den individuellen und gemeinsamen Interessen hervor und nicht aus sogenannten juristischen idealen Normen. Der ontologische Realismus der Rechte wird durch einen pragmatischen Relativismus der Ethik ersetzt und die Menschenrechte werden von den politischen Rechten unterschieden. Das Ziel des Autors ist es, den *Minimalismus* der Menschenrechte gegen die moderne Vorstellung zu verteidigen, dass der Mensch im Stande ist, seine Interessen zu ignorieren, »um sich als universaler Bürger zu sehen.«<sup>1</sup>

Pfannkuche greift dabei zwei wichtige Probleme auf: Der erste Punkt betrifft Sinn und Wortlaut in den zivilen und wirtschaftlichen Menschenrechtspakten, also z.B. den Sinn des Wortes ›fair‹ in Bezug auf Löhne. Die Bedeutung der Menschenrechte wird dabei unterschiedlich gewichtet. Im zweiten Punkt behauptet Pfannkuche, dass die internationalen Pakte unter zwei Defekten leiden. So seien einige Rechte überflüssig wie z.B. das Recht auf Ferien oder Erholung. Die analytische Rechtsphilosophie dekonstruiert an dieser Stelle die juristischen Begriffe, um sie auf ihre Verifizierungsregel zu reduzieren. Gleichwohl geht die pragmatische Interpretation des Wortlauts zu Lasten des jeweiligen objektiven Sinnes und stellt die Ungewissheit aller Urteile über den normativen und intersubjektiven Inhalt der Werte in Frage. Auch wenn die Rechte der Willkür, bzw. dem autonomen Gesetzgeber ausgeliefert sind, sollen sie eine »formale Konsistenz«<sup>2</sup> behalten.

Der Skeptizismus, den der Autor dem Sinn des ›fairen‹ Lohns entgegen bringt, scheint mir nicht völlig begründet. Denn die Rechtsnorm des ›fairen Lohns‹ kann hinreichend normativ begründet werden, nämlich nach dem ›Prinzip‹ der ›gerecht‹ bzw. ›fair‹ bezahlten Lohnarbeit, ohne dass wir gezwungen wären, den Begriff der Fairness eindeutig zu definieren. Die Juristen und Rechtsphilosophen sind sich bewusst, dass das Recht in »seiner Substanz unrein ist, weil der Inhalt der Äußerungen, welche es ausmachen, ein Programm ist, welches Werte ausdrückt«.<sup>3</sup>

1 Alexandre Viala, *Philosophie du droit*, Paris: Ellipses 2010, S. 92.

2 Ebd., S. 70.

3 Ebd., S. 73.

Man unterscheidet zwischen ›Prinzip‹ und ›zufälligen Fakten‹, zwischen dem Anspruch auf zwischenmenschlichen Respekt, also dem Respektieren-Sollen und der »Rechtspflege der Menschen, welche unrein und angenommen *hic et nunc*, immer der Kontingenz einer Geschichte eingeschrieben wird, die sukzessive herrschende Ideologien gebärt«<sup>4</sup> und die Steinigung und das Todesurteil in das Strafrecht einschreibt. Man unterscheidet die Normativität des Rechtes von den imperativen nationalen Rechten. Pfannkuche entwickelt seine Hauptthese, indem er sich fragt, ob einige der Rechte ›absolut‹ gelten oder ob sie nur »*prima-facie*-Rechte sind, die durch konsequentialistische oder prioritaristische Abwägungen eingeschränkt werden können«. Sein Vorschlag zielt auf einen Minimalismus, der darin besteht, eine Rechtfertigungsstruktur zu identifizieren, welche keiner spezifischen Moralvorstellung angehört. Außer der Rechtfertigung behält er nur die Minimalbedingung der Moral bei.

Die These Pfannkuches lässt sich mit den Worten Dworkins wie folgt wiedergeben: »Wenn wir akzeptieren, dass die Ressourcengleichheit die beste Konzeption von Verteilungsgleichheit ist, wird Freiheit zu einem Aspekt der Gleichheit.«<sup>5</sup> Obwohl Freiheit als grundlegendes Recht bei Dworkin feststeht, schränken wir die Redefreiheit auf verschiedene Arten ein, »um uns zu unpassenden Zeiten ungewollten Lärm zu ersparen, und wir schränken die Entscheidungsfreiheit in Fragen der Erziehung ein, um Kindern kompetenten Unterricht zukommen zu lassen. Wenn aber diese wichtigen Freiheiten solch konkurrierenden Werten nachgeben, warum sollten sie nicht auch den normalerweise dringenderen Erfordernissen der Verteilungsgerechtigkeit nachgeben?«<sup>6</sup> Ähnlich argumentiert auch Pfannkuche: »Wenn man stark an Sicherheit interessiert ist, bleiben Freiheiten und auch teure Maßnahmen der Gesundheitsfürsorge schnell auf der Strecke.« Es gibt kein neutrales Maß für den Vergleich der fundamentalen Güter. Wir gelangen auf diese Weise an die Grenze der moralischen Reflexion. Man kann die Freiheit nicht verteidigen »unabhängig davon, was dies für Konsequenzen für die Menschen hätte.«<sup>7</sup> Aber, »wenn Terroristen ein entführtes Passagierflugzeug auf ein Hochhaus zusteuern«, darf es für einen Staat legitim sein, »dieses Flugzeug abzuschießen, um wenigstens die Menschen im Hochhaus zu retten.« Das Bundesverfassungsgericht hat im Jahre 2006 jedoch das Luftsicherheitsgesetz zurückgewiesen. »Die Pflicht des Staates [...], das Leben der potentiellen Opfer eines Terroranschlags zu

4 Ebd.

5 Ronald Dworkin, *Was ist Gleichheit?*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 277, S. 159.

6 Ebd., S. 277, S. 159.

7 Ebd.

schützen, muss hinter die Pflicht zur Achtung der Menschenwürde der Passagiere zurücktreten.«<sup>8</sup>

Das Recht auf Leben ist ein transzendentes Interesse, genauso wie das Interesse an Gesundheit und am Eigenbild, das rationale Akteure haben. Diese Interessen sind nicht konjunkturell bedingt und ohne jede Voreingenommenheit annehmbar. Die griechische ›Freiheit‹ (im Rahmen des Kontrasts zwischen Freiheit und Sklaverei) ist hier durch ein neues Konzept ersetzt worden, in dem der Schwerpunkt auf der materiellen Grundlage zur Nutzung der Freiheit liegt. Ich genieße meine Autonomie, wenn ich ausreichend von meiner Gesundheit und meinen Kompetenzen profitieren kann. Aber eine anfängliche Chancengleichheit garantiert nicht automatisch eine dauerhafte Chancengleichheit. Die vorpolitischen Rechte bei Pfannkuche beziehen sich m. E. auf die Existenz eines unparteiischen Anfangs, wo jeder potentiell die Stelle des Anderen einnehmen kann. Die fairen Institutionen garantieren die grundsätzliche Gleichheit zwischen Bürgern, allerdings können diese später ungleich werden (angesichts der Kompetenzvielfalt und der Konkurrenzsituationen).

Der Minimalismus, den der Autor verteidigt, betrachtet Ungleichheit nicht per se und, meiner Meinung nach zu Recht, als Verletzung der Menschenrechte. Es ist vernünftig anzunehmen, dass Ungleichheit eine Konsequenz der freien Wahl ist, welche von Individuen als rationale Akteure getroffen wird. Aber der Autor schreibt den rationalen Akteuren manchmal die von Nationalstaaten getroffenen Entscheidungen zu. Er befürwortet zu Recht, dass Staaten das Recht auf Hilfe in Notlagen beanspruchen können, wenn sie diese nicht selbst zu verantworten haben, wie z. B. im Falle einer Bevölkerungsexplosion. Nach Pfannkuche sind manche ›politischen‹ Rechte von den Menschenrechten ausgeschlossen, da sie sich nicht direkt aus der Moral herleiten lassen. Es sollte meiner Meinung nach jedoch kritisch bewertet werden, wenn die Wahl eines autokratischen politischen Regimes sich für die Ernährungssicherung statt für die öffentliche Freiheit entscheidet und diese Entscheidung im Extremfall durchaus als vernünftig angesehen werden kann.

Allein das Verbot eines Mehrparteiensystems verletzt die Chancengleichheit von Beginn an. Der geforderte Minimalismus bezieht sich häufig auf die wirtschaftlichen Rechte. Dabei soll der Minimalismus aber Gleichheit als goldene Regel gewährleisten, um konkrete Ungleichheiten zu reduzieren, die sich stets vertiefen. Diese »sozialen und ökonomischen Ungleichheiten« müssen nach Rawls Ansicht mit »Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offen stehen.«<sup>9</sup> Solche fairen Institutionen *de jure*

8 Jürgen Habermas, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 14.

sind ein minimaler Anfang zur Konsolidierung des Rechtsstaates, der z. B. bei religiösen Konflikten richten kann. Es scheint indes, dass die unparteiische Gewichtung bei Pfannkuche auf die politischen Partner begrenzt ist. Die Idee der unparteiischen Institutionen scheint gleichwohl ungenügend. Die verschiedenen Menschenrechte werden auf nationaler und internationaler Ebene gewichtet.

Gewiss gibt es keine internationale Instanz, die für das Recht bürgt, das das Problem der Nothilfe regelt. Die Ungleichheiten resultieren mehrheitlich, so Pfannkuche, aus politischen Strategien und keineswegs aus Fragen der Menschenrechte. Diese sind größtenteils »Ausdruck von politisch legitimierten Entscheidungen hinsichtlich des Umgangs mit den für ein gelingendes Leben wichtigen Gütern.« Gleichzeitig tragen die souveränen Staaten nicht allein die Verantwortung für die politische Wahl auf nationalem Niveau. So versucht etwa die transnationale Zivilgesellschaft, unparteiische Instanzen zu etablieren, damit die Beteiligten fundamentale Interessen auf einer gemeinsamen Ebene verhandeln können. Amartya Sen behauptet in diesem Sinne, dass »andere Identitäten, etwa die Zugehörigkeit zu einer Klasse, einer Sprache, Literatur, einem Beruf etc., die in anderen Formen offener Unparteilichkeit zur Wirkung kommen, können, verschiedene und konkurrierende Perspektiven auf die Priorität national bestimmter politischer Strategien bieten.«<sup>10</sup> Die politischen Rechte resultieren mehrheitlich aus der Gewichtung von politischen Interessen. Aber die Gewichtung setzt die Existenz unparteiischer und neutraler Instanzen auf nationaler und internationaler Ebene voraus.

<sup>9</sup> Amartya Sen, *Die Idee der Gerechtigkeit*, München: Beck 2010, S. 87.  
<sup>10</sup> Ebd., S. 170.

## Hans Jörg Sandkühler Menschenrechte in pluralistischen Gesellschaften

Gegen Kulturrelativismus und Rechtsrelativismus

Das Ausgangsproblem einer Rechts- und Staatstheorie nach menschlichem Maß lautet: Gäbe es eine Garantie der Richtigkeit und Angemessenheit des Erkennens und Handelns durch ›das Sein selbst‹, dann wäre nicht zu verstehen, dass es eine Pluralität von Überzeugungen mit konkurrierenden Gewissheitsansprüchen und unterschiedliche Kulturen des Erkennens, Wissens und Handelns, des Politischen und des Rechts gibt. Gäbe es eine Garantie für *die* einzige Art richtigen moralischen Handelns durch das gesellschaftliche Sein der Menschen, dann wäre nicht zu verstehen, dass es voneinander abweichende Auffassungen von Richtigkeit innerhalb einer Gesellschaft gibt und in den Beziehungen zwischen unterschiedlichen Gesellschaften miteinander unverträgliche Normen des Handelns koexistieren können. Es gibt weder die eine noch die andere Seins-Garantie. *Die Garanten müssen wir selbst sein. Deshalb gibt es das Recht.*

Die Menschenrechte sind als Rechtsnormen notwendig, weil es im Pluralismus der Denk- und Lebensweisen und angesichts des damit verbundenen Relativismus keine andere Grundlage des Schutzes der Freiheiten und Rechte aller gibt, die von allen als Verpflichtung anzuerkennen ist.

Menschenrechte<sup>1</sup> sind Rechte, die jedem Menschen ungeachtet aller seiner sonstigen Eigenschaften allein kraft seines Menschseins zukommen (sollen). Dies ist ein einfacher, aber kein selbstverständlicher Satz. *Kommen* – wie naturrechtlich gedacht – den Menschen ihre Rechte ›von Natur aus‹ und unveränderbar *zu*? Oder *sollen* sie ihnen – wie juristisch und politisch pragmatisch gedacht – durch Verrechtlichung sich historisch wandelnder moralischer Ansprüche zukommen? Ich werde – thesenartiger und ärmer an Begründungen, als ich es mir wünsche – die Auffassung begründen, dass (i) die Menschenrechte nur als *juridische Rechte* zur Verwirklichung moralischer Ansprüche führen können, dass sie (ii) juristisch universalisierbar und universell *sind* und (iii) kulturrelativistische Strategien Rechtsrelativismus, Entuniversalisierung und den Verlust von Menschenrechtsschutz zur Folge haben. Menschenrechte sind Rechte, die wir ungeachtet unserer kulturellen Herkunft haben.

<sup>1</sup> Vgl. Hans Jörg Sandkühler, »Menschenrechte«, in: ders. (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, 2. Aufl. in 3 Bdn., Bd. 2, Hamburg: Meiner 2010.

Was Menschenrechte *sein sollen*, ist sowohl auf der Ebene moralischer Überzeugungen als auch auf der Ebene ethischer und rechtsphilosophischer Begründungen umstritten. Doch was Menschenrechte *sind*, ist bzw. wird im Internationalen Recht als Ergebnis deliberativer – in zunehmendem Maße zivilgesellschaftlich beeinflusster – zwischenstaatlicher Prozesse definiert. Über ihre normativen Gehalte, die Begründungen ihrer Akzeptabilität, die Formen ihrer Implementierung, die mit ihnen verbundenen Sanktionen und die institutionellen Formen ihres Schutzes wird es weiterhin politische Konflikte geben. Eine Welt ohne Menschenrechtsverletzungen ist nicht in Sicht. Es empfiehlt sich, Kants anthropologischen Realismus nicht zu verdrängen: Der »Gang der Menschengattung zur Erreichung ihrer ganzen Bestimmung« ist »in kontinuierlicher Gefahr [...], in die alte Rohigkeit zurückzufallen«.<sup>2</sup> Wer die Menschenrechte als juristische Rechte denkt, teilt mit Kant zwei Prämissen einer kritischen Anthropologie: (i) »Die Menschen bedürfen bei ihrer natürlichen Bösartigkeit und in ihrer darum sich unter einander drängenden Lage einer Macht, die jeden größeren Haufen derselben unter dem *Zwange öffentlicher Gesetze* halte und dadurch jedem sein Recht sichere«; und (ii) »wenn wir auch keine theoretisch hinreichenden Gründe hätten: wenn die Politiker uns ganz andere Mittel anpriesen, so müssen wir doch *so handeln, als ob* das Menschliche Geschlecht immer zum Besseren hinstrebe«.<sup>3</sup>

## 1. Zum Begriff und zum Status der Menschenrechte

Die Menschenrechte sind hinsichtlich ihrer Geltung ein Implikat des Menschseins. Hinsichtlich ihrer Entstehung in der Geschichte sind sie aus Unrechtserfahrung entstanden, und aus solcher Erfahrung werden sie weiter entwickelt werden. Die in Revolutionen eingeklagten und im 20. Jahrhundert unter dem Eindruck der Verbrechen des Kolonialismus, Imperialismus, Nationalsozialismus, Faschismus, Militarismus und Stalinismus formulierten Menschenrechtsansprüche sind gerichtet auf weltbürgerrechtliche Lebensverhältnisse, auf ein Zusammenleben ohne Diskriminierung, Unterdrückung, Hunger, Not und Krieg. Menschenrechtsansprüche haben einen moralischen Gehalt; sie können aber weder aus einer einzigen Moral begründet noch ohne ihre positiv-rechtliche Form durchgesetzt und geschützt werden. Sie begründen

2 I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, AA VIII 123, Anm. 2.

3 I. Kant, »Ein Reinschriftfragment zu Kants ›Streit der Fakultäten‹« (aus dem Nachlass: bis 1798), Loses Blatt Krakau, in: *Kant-Studien* 51 (1959/60), S. 5-8 (Hervorh. v. mir).

Ansprüche gegenüber nichtstaatlicher – vor allem ökonomischer – Gewalt und gegenüber den Staaten bzw. Staatengemeinschaften, deren Rechtssysteme im Interesse bestmöglicher Grundrechtgewährung und -verwirklichung auf den je höchsten Entwicklungsstand der Menschenrechte verpflichtet sind. Die individuellen Rechte der Menschen haben eine universelle transkulturelle juristische Geltung. Ihre Geltung muss nicht begründet werden. Zu begründen ist und in politisch-kulturellen Kontexten unterschiedlich begründet werden ihre Akzeptanz und die Formen ihrer Applikation.

Die Menschenrechte sind abgeleitet vom fundamentalen moralischen Wert und von der basalen Rechtsnorm *Menschenwürde*, und sie bilden in der Hierarchie der Normen das Fundament des Rechtsnormensystems. Sie sind auch dann verpflichtende Normen, wenn sie nicht im innerstaatlichen Recht positiviert sind; sie verlangen mehr als nur rechtskonformes Verhalten, nämlich die Anerkennung und Achtung der Menschenwürde und der Ansprüche aller auf ein menschenwürdiges Leben. *Pflichten* sind den Menschenrechten – wie allen Rechtsnormen – eingeschrieben; sie müssen nicht eigens »erklärt« werden.

Neuere Menschenrechte-Erklärungen betonen zunehmend *Bedingungen* der Realisierbarkeit der Menschenrechte. So heißt es in der Präambel des *Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte* vom 19. 12. 1966 (1976 in Kraft getreten), »dass im Einklang mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte das Ideal freier Menschen, die frei von Furcht und Not sind, nur erreicht werden kann, wenn Verhältnisse geschaffen werden, unter denen jeder seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte sowie seine politischen und Bürgerrechte genießen kann«.

## 2. Normenbegründungen in pluralistischen Gesellschaften

Pluralismus ist in modernen Gesellschaften eine Tatsache. Hinsichtlich des Verhältnisses von Recht und Moral ist er zugleich ein Problem. Das Problem besteht nicht in erster Linie in Konflikten zwischen einander angeblich »fremden« Groß-Kulturen wie Europa, der arabischen Welt, Lateinamerika, Afrika und Asien. Schwierigkeiten entstehen vielmehr gerade im *Inneren* der Gesellschaften – zwischen Egoismus und Solidarität, zwischen Freiheit und Achtung von Rechten. *De facto* führt der Pluralismus zu Relativismus, zu partikulären Ansprüchen auf die Geltung *meiner* Wahrheit, *meiner* Moral; relativiert wird auch die Geltung von Rechtsnormen: *mein* Recht. Der Rechtsrelativismus hat Gründe in der Mutmaßung eines Vorrangs der privaten Moral vor dem öffentlichen Recht und besonderer Rechtskulturen vor universellem Recht. Hinsichtlich möglicher Normenbegründungen in pluralistischen Gesell-

schaften lautet die entscheidende Frage: »Kann eine Rechtsgesellschaft ohne Rekurs auf moralische und politische ›substanzielle‹ Wahrheiten bestehen? Ist ein wertneutraler Positivismus fähig, die *rechtliche* [...] Kohärenz einer pluralen Gesellschaft zu garantieren?.«<sup>4</sup>

Es ist unter den Bedingungen des faktischen Pluralismus weder innerhalb einer Kultur noch hinsichtlich der Beziehungen zwischen Kulturen sinnvoll, die Menschen- und Grundrechte aus *einem* ethischen Prinzip ableiten zu wollen, das als allein ›richtig‹ behauptet wird und zu dem allgemeiner Konsens verlangt und gegebenenfalls mit Zwang durchgesetzt wird. Ein solches Prinzip kann keine transkulturelle Geltung haben. Das Recht der Menschenrechte muss in der Perspektive des Rechts auf Dissens bei gleichzeitiger Achtung jener Freiheit der Lebensgestaltung weiterentwickelt werden, die mit der Achtung des Anderen vereinbar ist. Hieraus folgt die Notwendigkeit einer *neutralen* Rechtskonzeption. Aus der Neutralitätsforderung folgt nicht, die Rechtskonzeption müsse *wertneutral* sein; sie muss vielmehr in dem Maße den von der großen Mehrheit der Menschen geteilten moralischen Intuitionen und Werteinstellungen entsprechen, dass zwischen Recht und Unrecht unterschieden werden kann.

Das der Idee eines *Zusammenlebens* in Gerechtigkeit verpflichtete Recht fordert die Inklusion der Differenz und achtet die Freiheit der Alterität. Es verlangt nach Prinzipien der Gleichheit und der Allgemeinheit des Rechts, die gegenüber den Welt- und Selbstverständnissen neutral sind.

Deshalb kommt dem internationalen Menschenrechte-Recht eine immer größere Bedeutung zu. *Seine Rechtsnormen sind der Spiegel einer universalisierbaren und universalisierten Moral; sie vereinigen in sich die moralischen Intuitionen, die in der gegenwärtigen Welt den breitest möglichen Konsens stiften.* Dieses Recht, das zugleich *Moral* ist, gewinnt seinen transkulturellen universellen Geltungsgrund daraus, dass es gegenüber Ideologien, Weltanschauungen, Religionen und daraus abgeleiteten subjektiven, partikulären Präferenzen *neutral* ist. Spontane moralische Solidarität ist angesichts der ›ungeselligen Geselligkeit‹ der Menschen, von der Kant spricht, und unter den Bedingungen einer ungerechten Weltordnung nicht erwartbar. Realistisch erwartbar und im Internationalen Recht zumindest teilweise bereits verwirklicht ist der *juridische Kosmopolitismus* des Menschenrechte-Rechts.

<sup>4</sup> Jean-François Kervégan, »Moral und Recht«, in: H. J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, S. 1665.

### 3. Die Menschenrechte und der Staat

Als Ausweg zwischen der Skylla einer Naturrechts-Metaphysik und der Charybdis eines Recht und Moral radikal trennenden ›harten‹ Rechtspositivismus bietet sich ein transzendentes Argument an, das zwar kein empirisches Korrelat hat, aber die Bedingung der Möglichkeit des Rechts der Menschenrechte ausdrückt: Die Menschen gewähren sich die Menschenrechte wechselseitig *vorstaatlich*, und diese universellen Rechte existieren als *Juxtastruktur* zu den Staaten.

Dieses Argument ist der Ausgangspunkt einer *kritischen normativen* Rechts- und Staatstheorie. Staatskritik ist eine ständige Aufgabe. Das Politische als Matrix der Menschenrechtsentwicklung durch Staaten auszublenden, wäre riskant. *De facto* fehlt es vielen Staaten an menschenrechtlicher Legitimität. Recht und Staat bilden eine problematische Einheit. Der Staat ist einerseits die permanente potentielle Bedrohung der *Freiheitsrechte*; andererseits ist er als rechtssetzende Institution die notwendige Voraussetzung von *Freiheitsrechten*. Der Staat soll den Missbrauch der Freiheit durch Individuen und Gruppen unterbinden, und das Recht muss den Staat zum *Rechtsstaat* domestizieren. Der Rechtsstaat formuliert die Norm, politische und gesellschaftliche Macht im primär nach Maßgabe von Recht und Gerechtigkeit auszuüben, auch im Widerspruch zur politischen Opportunität der Macht. Aufgrund dieser Norm wird die staatliche Machtausübung rechtlich bindend, organisiert und begrenzt. Auf die Bedrohung der Freiheitsrechte antwortet der Rechtsstaat in Form von *Verrechtlichung*. Verrechtlichung ist sowohl eine Folge der Kritik der Macht als auch eine Antwort darauf, dass Menschen geneigt sind, sich auch dann subjektiv moralisch ›berechtigt‹ zu fühlen, wenn sie unter Missachtung der Rechte Dritter handeln. An die Menschenrechte gebundene Verrechtlichung ist Kritik sowohl defizienter moralischer Einstellungen als auch des Macht- und Gewaltstaats.

### 4. Die Revolutionierung des Internationalen Rechts

Von besonderer Bedeutung für die Frage, wie begrenzt heute die Macht und Gewalt von Staaten ist, ist eine mit den Nürnberger und Tokyoter Kriegsverbrecherprozessen beginnende revolutionäre Veränderung, mit der das Internationale Recht das Niveau des Menschenrechte-Rechts erreicht: Alle Staaten sind einem System des Rechts unterworfen, in dem bestimmte menschenrechtliche Normen *erga omnes* (gegenüber allen) unbedingte gelten: es handelt sich um dauerhafte Normen (*peremptory norms*), zwingendes Recht (*jus cogens*) als fundamentale Prinzipien des

internationalen und nationalen Rechts. Staaten sind zum einen verpflichtet, schwerwiegenden Verstößen gegen Normen des zwingenden Völkerrechts jegliche Anerkennung zu verweigern. Zum anderen sind sie verpflichtet, keinerlei Beihilfe oder Unterstützung zu ihrer Aufrechterhaltung zu leisten. Während das traditionelle Völkergewohnheitsrecht die Zustimmung von Staaten zu Verträgen voraussetzte, sind die *jus-cogens*-Normen nun *unabhängig von der vertraglichen Übernahme* aufgrund Internationalen Rechts für alle Staaten bindend. Gemäß dem *Wiener Übereinkommen über das Recht der Verträge* von 1969, das 1980 in Kraft getreten ist, ist jeder Vertrag, der eine *peremptory norm* verletzt, *ex tunc* (von Anfang an) null und nichtig.

Diese Rechtsrevolution ist zu berücksichtigen, wenn man (i) beurteilen will, was Staaten sind und was sie sein sollen, und wenn man (ii) die transkulturelle Universalität der Menschenrechte gegen Kultur- und Rechtsrelativismus verteidigen will.

Die seit der Allgemeinen Erklärung von 1948 zunehmend konkret und im Detail normierten zivilen, politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Menschenrechte haben zwar ökonomische, soziale, politische und kulturelle Kontexte ihrer Genese, doch aus ihrer kontextuellen kulturellen Relationalität folgt keine Relativierung ihrer Geltung, *kein Rechtsrelativismus*.<sup>5</sup>

## 5. Kulturalität und Transkulturalität der Menschenrechte

Für essenzialistische Begründungen der Kultur-Kontextualität der Menschenrechte gilt dasselbe wie für ethischen Fundamentalismus. Es steht zwar jedem frei, Letztbegründungsstrategien zu wählen; philosophische oder theologische Begründungskonkurrenz kann sogar für die öffentliche Debatte fruchtbar sein; allgemeine Zustimmung darf aber weder erwartet noch erzwungen werden.

Ich plädiere für Realismus, Pragmatismus und eine moderate rechtspositivistische Distanz zu jedem überhöhten Begriff von Kultur, der – so Seyla Benhabib – als alleiniger »identity marker and differentiator« zum allgemein verbreiteten Synonym für *Identität* geworden ist.<sup>6</sup> Dies gilt nicht zuletzt auch für Erklärungen der Vereinten Nationen, insbesondere für Konventionen der UNESCO. In ihrem »Übereinkommen über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksfor-

5 Seyla Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press: Princeton 2002, S. 28, warnt zu Recht vor der Position des »relativism of frameworks«, wie sie z. B. J.-F. Lyotard und R. Rorty vertreten.

6 Ebd., S. 1.

men« (2005) heißt es in Art. 1: Ziel der Konvention sei es, »den Dialog zwischen den Kulturen anzuregen, um weltweit einen breiteren und ausgewogeneren kulturellen Austausch zur Förderung der gegenseitigen Achtung der Kulturen und einer Kultur des Friedens zu gewährleisten; die Interkulturalität zu fördern, um die kulturelle Interaktion im Geist des Brückenbaus zwischen den Völkern weiterzuentwickeln«.

Doch »*de facto* führen die Kulturen keine Dialoge, und es ist nutzlos, eine dialogische Ordnung zwischen den verschiedenen Kulturen suchen zu wollen. Was es gibt, ist eher eine transversale »Begegnung« der Kulturen, die sich im Zustand der Hospitalität, der Fremdheit und der Exteriorität ereignen kann, aber auch im Zustand der Feindseligkeit und des Wunsches nach »Verbrauch« und Zerstörung.«<sup>7</sup>

Die Strategie des Dialogs bzw. des Brückenbaus geht von homogenen Kulturen und Identitäten aus. Im Unterschied hierzu plädiert Benhabib für die Anerkennung der Hybridität und Vielstimmigkeit aller Kulturen: Wie Gesellschaften, seien auch Kulturen nicht holistisch, sondern vielschichtig und dezentriert.

Vergleichbar argumentiert auch Amartya Sen: »Wenn man die Weltbevölkerung nach Zivilisationen oder Religionen unterteilt, gelangt man zu einer »solitaristischen« Deutung der menschlichen Identität, wonach die Menschen einer und nur einer Gruppe angehören (die hier durch Zivilisation oder Religion definiert ist, während man früher die Nationalität oder die Klassenzugehörigkeit in den Vordergrund stellte). Mit einer solitaristischen Deutung wird man mit ziemlicher Sicherheit fast jeden Menschen auf der Welt mißverstehen. Im normalen Leben begreifen wir uns als Mitglieder einer Vielzahl von Gruppen – ihnen allen gehören wir an.«<sup>8</sup>

Genau dies drückt der von dem deutschen Philosophen Wolfgang Welsch zu Beginn der 1990er Jahre geprägte Begriff »*Transkulturalität*« aus, der »die veränderte Verfassung heutiger Kulturen« bezeichnet. »Diese sind nicht mehr, wie das klassische Kulturkonzept es wollte, in sich geschlossene, homogene Kugeln, sondern sie weisen intern vielfältige Differenzen auf und sind extern stark miteinander verflochten. Insofern stehen heutige Kulturen jenseits (*trans*) des traditionellen Designs der Kulturen.«<sup>9</sup> Zeitgenössische Kulturen sind »intern durch *Hybridisierung* gekennzeichnet. Für eine jeweilige Kultur sind tenden-

7 Fathi Triki, *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens*, Weilerswist: Velbrück 2011, S. 194.

8 Amartya Sen, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, Beck: München 2007, S. 8.

9 Wolfgang Welsch, »*Transkulturalität*«, in: H. J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 3, S. 277 f.

ziell alle anderen Kulturen zu Binnengehalten geworden«. <sup>10</sup> Man kann sich deshalb fragen, ob das Konzept ›Transkulturalität‹ nicht auch noch – entgegen der Intention – der Präsupposition der Kultur als ›identity marker and differentiator‹ verhaftet ist. Ein geeigneteres Konzept ist freilich noch nicht in Sicht.

Und die Rechtskultur der Menschenrechte? Am Machterhalt interessierte Potentaten bestellen nach wie vor das – so der nigerianische Literatur-Nobelpreisträger Wole Soyinka – »weite Feld kultureller Alibis«, »die uns noch immer daran hindern, die Unteilbarkeit der Menschheit im Rahmen eines gemeinsamen Ethos von Recht und Würde zu verwirklichen«. <sup>11</sup> Es komme deshalb darauf an zu erkennen, »daß sich die meisten zwischenmenschlichen Konflikte entlang der häufig unterschätzten und weitgehend unerforschten Achse entzünden, deren Pole wir akkurat als ›Macht‹ und ›Freiheit‹ benennen können«. <sup>12</sup>

Die Vielfalt menschlicher Lebensweisen *und* die Universalität des Würde-Prinzips <sup>13</sup> stecken den Raum ab, in dem eine Interpretation der Menschenrechte möglich ist, »die der modernen Welt *auch aus der Sicht anderer Kulturen* gerecht wird«. <sup>14</sup> Der intellektuelle Diskurs und die politische Aushandlung müssen allerdings zwei mögliche Fallen vermeiden:

Die erste gründet in der Verwechslung des Universalismus mit einem *Egalitarismus*, der vergisst, dass Menschen nicht in jeder Hinsicht gleich sind und Ungleichheit nicht *per se* negativ ist. Die Ungleichheit der in ihren Rechten Gleichen ist dann zu respektieren, wenn sie den Selbstzweck und die Autonomie von Menschen ausmacht und deshalb vor dem Zwang zu Uniformität bewahrt werden muss. Plädiert man für Gleichheit, dann gründet das Plädoyer vernünftigerweise nicht in der Behauptung, dass alle gleich *sind*, sondern in der Forderung nach gleicher Achtung, nach einer *Gleichheit der Möglichkeiten*, ein Leben in Freiheit zu führen. <sup>15</sup> Anerkannte Ungleichheit verlangt nach beson-

<sup>10</sup> Ebd., S. 2773.

<sup>11</sup> Wole Soyinka, »Kulturelle Ansprüche und globale Rechte«, in: *Jahrbuch Menschenrechte*, 1999, S. 37.

<sup>12</sup> Ebd., S. 40.

<sup>13</sup> Vgl. H. J. Sandkühler, »Menschenwürde und die Transformation moralischer Rechte in positives Recht«, in: ders. (Hg.), *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, Frankfurt/M. [u.a.]: Lang 2007.

<sup>14</sup> Jürgen Habermas, »Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte«, in: Hauke Brunkhorst/Wolfgang R. Köhler/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 216f.

<sup>15</sup> Vgl. A. Sen, *Inequality Reexamined*, Oxford: Oxford University Press 1992.

derem Schutz – man denke z. B. an Kinder- und Behindertenrechte, aber auch an Minderheitenrechte.

Die zweite Falle besteht in einem »zynischen, kulturalistisch orientierten Relativismus«: »Mit einer kulturalistischen Reduzierung der menschenrechtlichen Missstände in den nicht-westlichen Regionen auf deren kulturelle Ursprünge und mit einem damit verbundenen zynisch-resignativen Lob der Differenzen arbeiten wir« – so K. Mishima – »den jeweils herrschenden Machteliten in die Tasche«. <sup>16</sup> Der mit dem kulturalistischen Relativismus verbundene Rechtsrelativismus bestreitet, dass unterschiedliche Rechtskulturen in einem allgemeinen und universonen Recht so harmonisiert werden können, dass sie menschenrechtlichen Ansprüchen nicht widersprechen. Der Rechtsrelativismus lenkt von dem Grund des Bedürfnisses nach Recht ab. Kofi Annan hat diesen Grund so beschrieben: »Wer kann leugnen, dass wir alle nach einem Leben streben, das frei ist von Angst, Folter und Diskriminierung? Wer kann bestreiten, dass wir uns alle ein Leben wünschen, in dem wir unsere Ziele frei verfolgen und uns frei entfalten können? Wann haben Sie eine freie Stimme gehört, die ein Ende der Freiheit gefordert hätte? Wo haben Sie einen Sklaven für die Sklaverei streiten hören? Wann haben Sie ein Opfer von Folter gehört, das die Handlungen des Peinigers gebilligt hätte? Wo haben Sie den Toleranten nach Intoleranz rufen hören?« <sup>17</sup> An anderer Stelle hat er erklärt: »Selbst der extremste moralische Relativist muss in diesem Sinn zum Universalisten werden.« <sup>18</sup>

Dies ist die Perspektive, in der die von der UNESCO am 2. November 2001 in Paris verabschiedete *Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt* einklagt: »Niemand darf unter Berufung auf die kulturelle Vielfalt die Menschenrechte und Grundfreiheiten verletzen, wie sie in allgemein anerkannten internationalen Vereinbarungen festgeschrieben sind, noch ihren Umfang einschränken.«

Deshalb ist Wachsamkeit gegen die Gefahren eines – nicht selten auch strategisch eingesetzten – Kulturrelativismus geboten, durch den die internationalen Menschenrechtsstandards in ihrer Legitimität und Wirksamkeit geschwächt werden. Und deshalb muss man in der Debat-

<sup>16</sup> Kenichi Mishima, »Menschenrechte als Traditionsbruch und Abschied von der Gewalt«, in: Ludger Kühnhardt/Mamoru Takayama (Hg.), *Menschenrechte, Kulturen und Gewalt*, Baden-Baden: Nomos 2005, S. 127f.

<sup>17</sup> Kofi Annan, »Universalität der Menschenrechte. Rede an der Universität von Teheran«, Teheran, 10. Dezember 1997, in: Manuel Fröhlich (Hg.), *Die Vereinten Nationen im 21. Jahrhundert. Reden und Beiträge 1997-2003*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2004, S. 132.

<sup>18</sup> K. Annan, »Der Dialog der Zivilisationen. Rede vor dem Zentrum für Islamische Studien«, Oxford, 28. Juni 1999, in: Manuel Fröhlich (Hg.), *Die Vereinten Nationen im 21. Jahrhundert. Reden und Beiträge 1997-2003*, S. 93.

te um das Verhältnis von Menschenrechten und kulturellem Pluralismus fragen: Wer sind denn diejenigen, die sich in der internationalen Politik als Repräsentanten der kulturellen Identität ihrer Völker ausgeben? Wer hat sie legitimiert, die Sprecher der Völker zu sein?

Ein Grund für diese Frage ergibt sich aus der im Prinzip nur zu begrüßenden Weiterentwicklung der Menschenrechte in ihrer ›Dritten Generation‹. Seit der Resolution 41/128 der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 4. 12. 1986 ist das – v. a. von Staaten der sog. Dritten Welt<sup>19</sup> eingeklagte – ›Recht auf Entwicklung‹ (Selbstbestimmung)<sup>20</sup> der Völker anerkannt. Die Resolution geht davon aus, »dass Entwicklung ein umfassender wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und politischer Prozess ist, der die ständige Steigerung des Wohls der gesamten Bevölkerung und aller Einzelpersonen auf der Grundlage ihrer aktiven, freien und sinnvollen Teilhabe am Entwicklungsprozess und an der gerechten Verteilung der daraus erwachsenden Vorteile zum Ziel hat«. In Teil I, Art. 1 heißt es: »Alle Völker haben das Recht auf Selbstbestimmung. Kraft dieses Rechts entscheiden sie frei über ihren politischen Status und gestalten in Freiheit ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung.«

Ich wiederhole: Dies ist nach dem Zeitalter des Kolonialismus ein Fortschritt. Er hat allerdings seinen Preis. Die Kosten bestehen in der seitdem anscheinend unaufhaltsamen Tendenz, (i) die Individualrechte zugunsten von Kollektivrechten zu schwächen, damit (ii) die negativen Freiheitsrechte, die Abwehrrechte der Individuen gegen Staaten und die sozialen Gewährleistungsrechte zugunsten von Pflichten gegenüber Kollektiven zurückzunehmen und (iii) diese Kollektive durch Tradition und/oder Religion, d. h. durch kulturelle Identität zu definieren.

Dies ist der wesentliche Kontext des politisch-ideologischen Scheinarguments, der ›Westen‹ (bzw. ›Norden‹) klage in liberalistischer und individualistischer Perspektive die Freiheiten des *Individuums* ein und klammere die kommunitaristisch begründete Orientierung an den *Pflichten gegenüber der Gemeinschaft* aus. Deshalb seien die im ›Abendland‹ entstandenen Menschenrechte für nicht-westliche Kulturen nicht geeignet.

Gewiss – es gehört *intrinsisch* zum Prinzip sowohl der Menschenwürde als auch der Menschenrechte, dass niemand Dritten eine bestimmte Interpretation ihrer Geltung oktroyieren darf. Deshalb kann Kulturen, Gesellschaften und Staaten ein Verständnis- und Interpretationsspiel-

19 Vgl. Christian Tomuschat, »Das Recht auf Entwicklung«, in: *German Yearbook of Internat. Law, Jahrbuch für internationales Recht*, Vol. 25, (1982).

20 Vgl. L. Chu Chen, »Self Determination as a human right«, in: W.M. Reisman/B.H. Weston (eds.), *Towards world order and human dignity*, New York/London: Free Press 1976.

raum nicht abgesprochen werden. Differenzierungsverbote und Differenzierungsgebote, die der Gerechtigkeitsnorm ›*suum cuique*‹ und den Erfordernissen schützenswerter Ungleichheit entsprechen, gelten auf der Ebene der Menschenrechte, wie sie für nationale Grundrechte gelten. Sie umfassen (i) Verbote wie etwa das Verbot von gegen die Menschen- und Grundrechte verstoßender sowie verfassungswidriger Differenzierung, das Verbot sozialer, gegen Menschenrechte- und Grundrechte verstoßender Ungleichheit, das Verbot der Diskriminierung der Frauen und der Diskriminierung von Ausländern u.a.m.; und sie schließen (ii) Gebote wie das der Chancengleichheit und Gleichverteilung sowie der Gleichbehandlung durch die Gesetzgebung ein.

Bezieht man dies auf das Problem der Universalisierbarkeit der Menschenrechte unter je besonderen kulturellen Bedingungen ihrer Akzeptanz und Implementierung, dann begrenzen Differenzierungsverbote und eröffnen Differenzierungsgebote Auslegungsspielräume. Die Kriterien zur Beurteilung der Angemessenheit der Auslegung und die Maßstäbe der Kritik bei Menschenrechtsverletzungen sind aber ungeachtet kulturell unterschiedlicher Moralen in den Normen des positivierten Menschenrechte-Rechts zu finden.

Dies gilt auch für Menschenrechtserklärungen wie die *Bangkok Declaration* (1993), die *Asian Human Rights Charter* (1998), die afrikanische *Banjul Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker* (1981) und für die vier arabischen Erklärungen. Diese stützen sich dem Anspruch nach auf ›das: islamische Recht, greifen tatsächlich aber nur auf das zwischen dem 8. und 12. Jahrhundert entwickelte klassische (sunnitische) islamische Recht zurück und blenden Reformdiskurse und Reformen in der arabischen Welt aus.<sup>21</sup> Sie widersprechen der transkulturellen Universalität der Menschenrechte. Sie entsprechen nicht ›dem Islam‹, sondern politischen Rechtsauffassungen mit islamistischer Ten-

21 Zur Geschichte der islamischen Menschenrechtserklärungen vgl. Mohammed Amin Al-Midani, *Les droits de l'homme et l'Islam. Textes des organisations arabes et islamiques*, édité par l'Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante: Université Marc Bloch de Strasbourg 2003; ders., »La Déclaration universelle des droits de l'homme et le droit musulman«, in: *Lectures contemporaines du droit islamique. Europe et monde arabe*, sous la direction de F. Frégosi, Strasbourg: PU Strasbourg 2004; vgl. auch Anne Duncker, *Menschenrechte im Islam. Eine Analyse islamischer Erklärungen über die Menschenrechte*, Berlin: WVB 2006. Zum ›Menschenrechtsschutz im islamisch-arabischen Raum‹ vgl. W. Hummer/W. Karl (Hg.), *Regionaler Menschenrechtsschutz. Dokumente samt Einführungen*. Bd. I: Allgemeiner Schutzbereich; Teilband I/1: Europa; Teilband I/2: Amerika – Afrika – Islamisch-Arabischer Raum – Asiatisch-Pazifischer Raum, Teilbd. I/2, Baden-Baden: Nomos 2008. Zum Stellenwert der Menschenrechte im Islam und zu Kontroversen innerhalb

denz. Die iranische Friedensnobelpreisträgerin Shirin Ebadi hat gesagt: »Diejenigen, die unter Berufung auf die kulturellen Unterschiede und die Werterelativität sich weigern, die Menschenrechte einzuhalten, sind in Wirklichkeit rückständige Unterdrücker, die ihr diktatorisches Wesen unter der Maske der Kultur verdecken und im Namen der nationalen oder religiösen Kultur die Absicht hegen, ihre eigene Nation zu unterdrücken und zu terrorisieren.«<sup>22</sup>

Diese Kritik halte ich für notwendig. Aber diese Kritik darf sich nicht pauschal gegen »den Islam« richten und Islamophobie schüren. Wer die arabisch-islamischen Erklärungen kritisiert, sollte nicht ausblenden, dass es Einschränkungen und Verletzungen der Menschenrechte auch im Westen gibt, wie nicht nur die Preisgabe von Freiheitsrechten zugunsten von Sicherheitsinteressen und Versuche der Religitimierung von Folter im »Kampf gegen den Terrorismus« zeigen. Zu berücksichtigen ist nicht zuletzt auch, was Kofi Annan 1999 erläutert hat: »Die meisten Muslime sind sich der Tatsache bewusst, dass ihre Religion und ihre Zivilisation einst große Teile Europas, Afrikas und Asiens dominiert haben. Sie wissen, dass dieses Reich nach und nach verloren ging und dass fast jedes muslimische Land unter direkte oder indirekte westliche Kontrolle geriet. Heute ist der Kolonialismus vorüber, aber viele Muslime lehnen sich gegen ihre offensichtliche Ungleichheit gegenüber dem Westen im Bereich der Machtpolitik auf. Viele verspüren ein Gefühl der Niederlage und der Benachteiligung. Ihr Groll wurde durch die ungerechte Behandlung der Palästinenser [...] noch verstärkt.«<sup>23</sup>

Schließlich möchte ich das betonen, was viele Europäer nicht wissen oder auch nicht wissen wollen: Die intellektuelle Debatte in islamischen Ländern, in der nach dem Status von Recht und Gesetz im Islam<sup>24</sup> und nach Begründungen für die universelle Geltung der Menschenrechte gefragt wird, ist nicht weniger vielstimmig als im »Westen«. Für den syrischen Philosophen Sadiq J. al-Azm<sup>25</sup> gehören zum säkular-huma-

islamischer Koran-Interpretationen vgl. Ann Elisabeth Mayer, *Islam and Human Rights*, Boulder: Westview Press 2007; Abdullahi An-Na'im, *Islam and Human Rights*, edited by Mashood A. Baderin, Farnham: Ashgate 2010.

22 Shirin Ebadi, »Der Beitrag des Islam zu einem Weltethos. Rede der iranischen Friedensnobelpreisträgerin Shirin Ebadi auf Einladung der Stiftung Weltethos an der Universität Tübingen«, 20. Oktober 2005.

23 K. Annan, »Der Dialog der Zivilisationen. Rede vor dem Zentrum für Islamische Studien«, Oxford, 28. Juni 1999, S. 93.

24 Zu Konflikten der Rechtfertigung des Gesetzes im Islam vgl. Abou Yareb Marzouki, »Konflikte der Rechtfertigung des Gesetzes im Islam«, in: Jaques Poulain/Hans Jörg Sandkühler/Fathi Triki (Hg.), *Gerechtigkeit, Recht und Rechtfertigung in transkultureller Perspektive*, Frankfurt/M. [u.a.]: Lang 2010.

nistischen Paradigma »Bürgerrechte, bürgerliche Freiheiten, Demokratie, Meinungsfreiheit, Zivilgesellschaft, die Trennung von Staat und Religion, also Werte und Normen, die vor allem auf die europäische Aufklärung zurückzuführen sind. [...] Daran, dass diese Normen inzwischen eine universelle Dimension erlangt haben, besteht für al-Azm kein Zweifel. Denn »heute handelt es sich um Vorstellungen und Prinzipien, die für alle Menschen gelten und das normative Paradigma darstellen, wann immer es um Bürger und ihre Rechte, um Menschenwürde, Demokratie, Zivilgesellschaft, Rechenschaftspflicht der Regierung etc. geht.«<sup>26</sup>

Diese Tendenz spiegelt sich auch in Erklärungen von NGO's. So bekennt sich die 1999 verabschiedete *Casablanca Declaration of the Arab Human Rights Movement* explizit zur Universalität der Menschenrechte und zum internationalen Menschenrechte-Recht sowie zu den Menschenrechtsinstrumenten der Vereinten Nationen. Sie verwahrt sich gegen die anti-universalistische politische Manipulation der Bevölkerungen im Namen patriotischer Gefühle und zivilisatorischer bzw. religiöser Eigenart.<sup>27</sup> Die *Cairo Declaration on Human Rights Education and Dissemination* aus dem Jahre 2000 klagt Menschenrechtsverletzungen vor allem in der arabischen Welt an und betont die Universalität der von allen Völkern gemeinsam gegen interne und externe Unterdrückung erkämpften, der Menschheit als ganzer angehörenden und unauflösbar miteinander verbundenen zivilen, politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechte; Frauenrechte seien ein integraler Bestandteil des Menschenrechtssystems.<sup>28</sup> Die *Beirut Declaration* von 2003 wirft unter dem Titel *Toward an Effective Regional Protection of Human Rights* die Frage auf: »Which Arab Charter on Human Rights?« Angesichts der Tatsache, »that the Arab Charter on Human Rights lacks a number of the international human rights standards and guarantees adopted by other regions in the world«, wird eine weitgehende Reform der Menschenrechtsinstrumente im Rahmen des »universal human rights system as established by the UN« gefordert.

25 Vgl. Sadiq J. Al-Azm, *Islam und säkularer Humanismus*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005; vgl. zu Al-Azm, Sarhan Dhouib, »Philosophische Wege zu Recht und Ethik. Beispiele aus der arabisch-islamischen Philosophie der Gegenwart«, in: H. J. Sandkühler (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg: Meiner 2010.

26 S. Dhouib, ebd., S. 179.

27 »The Casablanca Declaration of the Arab Human Rights Movement.« Adopted by the First International Conference of the Arab Human Rights Movement Casablanca, 23.-25 April 1999.

28 »The Cairo Declaration on Human Rights Education and Dissemination.« Adopted by The Second International Conference of Human Rights Movement in the Arab World, October 13.-16. 2000.

Erklärt wird schließlich: »Civilization or religious particularities should not be used as a pretext to cast doubt and to question the universality of human rights.«<sup>29</sup> Ich verweise ferner auf die *Sana'a Declaration on Democracy, Human Rights and the Role of the International Criminal Court* von 2004, in der es heißt: »Democracy and human rights, which have their origins in faith and culture, are interdependent and inseparable.«<sup>30</sup>

## 6. Eine kurze Bilanz

Es gibt nicht *die* eine Kultur, und es gibt Kultur nicht als ›nach Außen‹ abgeschottete Einheit. Innerhalb von Kulturen gibt es unterschiedliche Verständnisse davon, wie ein Leben und die Welt sein sollen. Zu lange Zeit hat die europäische Moderne – ungeachtet der Programmatik der Aufklärung und der bürgerlichen Revolutionen – kulturell, ökonomisch und sozial den Ausschluß der *Anderen* gerade da betrieben, wo sie im Namen ›des Menschen‹, ›der Geschichte‹, ›der Rationalität‹, ›der Philosophie‹ und ›der Werte‹ gesprochen hat. Hybride Kulturen stellen aber auf wesentliche Fragen abweichende, oft konfligierende Antworten dar, und die Behauptung des Besonderen und der Differenz muss ihre Legitimität nur dann verteidigen, wenn im Namen ›einer Kultur‹ partikuläre Ansprüche auf Kosten Dritter geltend gemacht werden.

Ich habe in diesem Beitrag gegen eine metaphysische Konzeption des Rechts und für einen vorsichtigen, durch die Idee des Rechts – die Gerechtigkeit – und die Menschenrechtsnormen gezähmten Rechtspositivismus plädiert. In seiner vor allem durch H. L. A. Hart formulierten gemäßigten Version räumt der moderne Rechtspositivismus »a partial overlap between legal and moral obligations«<sup>31</sup> ausdrücklich ein. Er ist angesichts des innergesellschaftlichen Pluralismus und im Gegenzug zu Kultur- und Rechtsrelativismus die Antwort auf die Frage, welcher Universalismus *faktisch* möglich ist. Die Antwort lautet: Von einander abweichende Begründungen für die Anerkennung der Menschenrechte sind möglich; deren Implementierung, Anwendung und Schutz hat aber im Interesse eines Zusammenlebens in Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität die Grenzen transkulturell vereinbarter juridischer Universalität zu respektieren.

29 In: Anthony Chase/Amr Hamzawy (eds.), *Human Rights in the Arab World. Independent Voices*, Philadelphia: University of Pennsylvania 2006, S. 227.

30 In: Ebd., S. 233.

31 Herbert L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford/New York: Oxford University Press 1983, S. 55.

Diese Universalität ist nicht die eines partikularen Wertesystems, sondern die des Rechts, das Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit für alle verlangt. Diese Universalität war nicht wirksam genug, die Apartheid, den Vietnamkrieg, die Militärherrschaft in Chile und Griechenland, die israelische Okkupation Palästinas, die Irakkriege und Hunger und Unterdrückung in weiten Teilen der Welt zu verhindern. Aber sie ist die einzige Universalität, die wir in dieser polymorphen Welt transkulturell und mit tatsächlicher Geltung haben können. Sie ist weit mehr als nichts, denn sie begründet einklagbare Rechte und setzt der Abweichung von dem, was als universell anerkannt ist, rechtliche Grenzen.<sup>32</sup> Diese Universalität findet ihre Form im juridischen Kosmopolitismus als Ausdruck einer Ordnung der Vielgestaltigkeit des Universellen – im ›Kosmopolitismus der Differenz‹<sup>33</sup>, der – so G. Marramao – das Universelle »von der Logik homogener Vereinheitlichung, von der *reductio ad unum*, befreit, indem er es im Reich der Multiplizität und Differenz« verortet.<sup>34</sup> Dieser Kosmopolitismus entspricht Kants Konzept des *sensus communis*, also einem »Beurteilungsvermögen [...], welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (*a priori*) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluss haben würde.«<sup>35</sup>

Jede metaphysische, religiöse und moralische Überforderung der Universalität des Rechts führt – nicht anders als auch die Forderung, die Menschenrechte zu ›begründen‹ – zur Schwächung bereits erreichter menschenrechtlicher Standards. Mit Manfred Hinz, dem Inhaber des UNESCO-Lehrstuhls für Menschenrechte in Namibia, plädiere ich deshalb für eine »*Anthropologie der Verschiedenheit mit Kosmopolitismus*«.<sup>36</sup>

Der faktische intrakulturelle und interkulturelle Pluralismus der Voraussetzungen und Kontexte muss nicht zu einer Schwächung der rechtlich universalisierten Menschenrechtsnormen führen. Bei deren kulturrelativistischer Interpretation führt er aber zwangsläufig dazu.

32 Manfred O. Hinz, »Human rights between universalism and cultural relativism? The need for anthropological jurisprudence in the globalising world«, in: Anton Bösl/Joseph Diescho (eds.), *Human Rights in Africa. Legal Perspectives on their Protection and Promotion*, Windhoek: Konrad-Adenauer-Stiftung 2009, S. 6.

33 Giacomo Marramao, »Thinking Babel. Universality, Multiplicity, Difference«, in: *IRIS. European Journal of Philosophy and Public Debate* II, 3. April 2010, S. 20.

34 Ebd., S. 5. Meine Übers.

35 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 159f.

36 M. O. Hinz, »Human rights between universalism and cultural rela-

Die ethno-pluralistische Universalisierung des Relativismus vergisst, dass die Achtung der Menschenrechte *transkulturell* ermöglicht werden muss. Aus dem internen Pluralismus hybrider Kulturen und aus moralischem Einstellungspluralismus sowie aus der Kontextualität der Menschenrechte folgt kein Rechtsrelativismus. Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* bestimmt in Art. 6: »Jeder hat das Recht, überall als rechtsfähig anerkannt zu werden.«<sup>37</sup>

tivism? The need for anthropological jurisprudence in the globalising world«, S. 7 f.

- 37 Den Ausführungen Fathi Trikis in seiner Erwiderung auf meinen Text stimme ich weitestgehend zu; lediglich der Vorwurf des ›Legalismus‹ trifft die von mir verteidigte Position eines juristischen *menschenrechtlichen Universalismus* nicht. In der Tat zeigt die mit der Resolution 1973 des UN-Sicherheitsrats beschlossene ›humanitäre Intervention‹ gegen Libyen wesentliche Defizite des Internationalen Rechts und des Systems der Vereinten Nationen auf: Die Aufhebung des Souveränitätsprinzips als Grundlage des Gewaltverbots und der entsprechende Wandel in der Völkerrechtstheorie weisen auf schwerwiegende Defizite einer *Konstitutionalisierung ohne Konstitution* hin: (i) Die neuen Völkerrechtsnormen werden von den UN *ad hoc* und unter Bedingungen asymmetrischer politischer Einflussmöglichkeiten der Staaten formuliert und angewandt. Eine *Weltrechtsverfassung* – universelle Rechtsstaatlichkeit – gerät damit immer mehr aus dem Blick. (ii) Zur mangelnden Verrechtlichung der neuen Normen, die oft weniger aus Gründen von Recht und Moral als aus Machtgründen angewandt werden, gehört, dass (a) die Resolutionen der UN-Generalversammlung ungeachtet der Tatsache, dass sie von Mehrheiten der Staaten beschlossen werden (›Gesetz der Zahl‹) und sich in ihnen die ›Entwicklungsländer‹ artikulieren können, keine völkerrechtliche Bindungswirkung haben und (b) UN-Sicherheitsratsresolutionen, in denen das ›Gesetz der Macht‹ zum Ausdruck kommt, hinsichtlich der konkret zu ergreifenden Maßnahmen vage bleiben können, weil prozedurale Ausführungsbestimmungen für legitimierbare humanitäre Interventionen fehlen. (iii) Die neuen Normen sollen dem menschenrechtlichen Schutz dienen; *de facto* ermöglichen sie aber die Verletzung der Würdenorm und des Rechts auf Leben; obwohl die humanitären Interventionen zum Schutz der Zivilbevölkerung auf die Zerstörung des militärischen Potenzials des Staates, gegen den sie eingeleitet werden, gerichtet sein sollen, nehmen – ob im Irak, in Afghanistan oder in Libyen – die als ›Kollateralschäden‹ verharmlosten und verhöhten Opfer unter der Zivilbevölkerung erschreckend zu. (iv) Die mit einem nicht hinreichend klar formulierten UN-Mandat ausgestatten Interventionsmächte sehen sich ohne Rechtsgrundlage berechtigt, ihre Handlungsbefugnisse zu überschreiten; dies zeigt nicht nur der nicht zu verheimlichende Einsatz von Militärs auf libyschem Territorium, sondern auch die offen verkündete Zielsetzung, den Diktator – lebendig oder tot – auszuschalten.

## Fathi Triki Erwiderung auf Hans Jörg Sandkühler

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass die Reflexionen Hans Jörg Sandkühlers über *Menschenrechte in pluralistischen Gesellschaften. Gegen Kulturrelativismus und Rechtsrelativismus* von Bedeutung sind, widmet er sich doch einem Problem, das ungeachtet unterschiedlicher Bemühungen von Philosophen und Juristen bisher nicht gelöst werden konnte: Wie kann der faktische Pluralismus der Überzeugungen in unserem Alltagsleben mit den Erfordernissen des Zusammenlebens nach einheitlichen Prinzipien versöhnt werden, wenn es keine ›Garantie der Richtigkeit und Angemessenheit des Erkennens und Handelns durch ›das Sein selbst‹‹ gibt?

Sandkühler schlägt vor, dieses Problem im Ausgang von einer philosophischen Reflexion über die juristischen Grundlagen der Menschenrechte zu lösen. Für ihn sind die Menschenrechte als Rechtsnormen »notwendig, weil es im Pluralismus der Denk- und Lebensweisen und angesichts des damit verbundenen Relativismus keine andere Grundlage des Schutzes der Freiheiten und Rechte aller gibt, die von allen als Verpflichtung anzuerkennen ist«. Seine gesamte Argumentation zielt darauf ab, drei eng miteinander verbundene Thesen geltend zu machen. Die erste verknüpft den moralischen Aspekt der öffentlichen Rechte und Freiheiten an deren juristische Grundlagen: Er sagt, dass »die Menschenrechte nur als *juridische Rechte* zur Verwirklichung moralischer Ansprüche führen können«. Die zweite These macht aus der Universalisierung der Rechte eine juristische Operation: Er besteht darauf, dass die Menschenrechte »juridisch universalisierbar und universell sind«. Die dritte These zieht aus den ersten beiden die Schlussfolgerung, Kultur- und Rechtsrelativismus seien abzulehnen. Unzweideutig erklärt er, dass »kulturrelativistische Strategien Rechtsrelativismus, Entuniversalisierung und den Verlust von Menschenrechtsschutz zur Folge haben«.

Im Grunde genommen bin ich weitgehend mit diesen drei Thesen einverstanden, die für eine Transkulturalität der Menschenrechte eintreten; diese Transkulturalität kann in der Tat die gewünschte Universalität dieser Rechte garantieren. Jedes Zusammenleben in Würde verlangt nach Anerkennung der Gleichheit der Kulturen und ihrer intrinsischen Eignung, universell zu sein und Bedingungen zu bieten, die es ermöglichen, sich mit anderen Kulturen zu verbinden, um Kriterien der Universalisierung der Rechte und Freiheiten zu erörtern. Ohne diese Anerkennung wird das Zusammenleben entweder in die Herrschaft einer Kultur über die anderen (Kolonialismus, Imperialismus, Globali-

sierung) oder in einen Gemeinschaftswahn mit Exklusion des Anderen (Nazismus, Rassismus, Fundamentalismus) transformiert. Sandkühlers Thesen sind unter diesem Gesichtspunkt relevant, weil sie sich letztlich für jene ›juridische‹ Transkulturalität einsetzen, die die Grundbedingung eines Zusammenlebens in Würde sind.

Ich habe lediglich einige Einwände, die allgemein die Orientierung dieser Thesen und ihre juridische und positivistische Positionierung betreffen.

Sandkühler kritisiert das, was er eine Rechts-›Metaphysik‹ nennt, und plädiert für einen vorsichtigen, durch »die Menschenrechtsnormen gezähmten Rechtspositivismus«. Dies macht er in seiner gesamten Argumentation klar. Doch bei aller Vorsicht räumt er dem Legalismus (juridisme) große Bedeutung bei der möglichen Begründung der Transkulturalität der Rechte ein, und zwar so weitgehend, dass »an die Menschenrechte gebundene Verrechtlichung« als »Kritik sowohl defizienter moralischer Einstellungen als auch des Macht- und Gewaltstaates« erscheint.

Meines Erachtens kann Verrechtlichung keine Rechte begründen. Sie verleiht ihnen lediglich praktische Geltung und macht sie in einem bestimmten politischen System möglich und anwendbar. Eine kritische und begründende Wirkung ist von ihr nicht zu erwarten, denn sie verfügt nicht über die Mittel einer ›De-konstruktion‹ und transzendentalen Vision, um die für die Universalisierung der Rechte notwendigen Pfeiler zu errichten.

Seit der tunesischen Revolution des 14. Januar 2011, die mit Ausnahme der mafiosen Klientelbourgeoisie alle sozialen Schichten mobilisiert hat, kreisten die Slogans um Würde, Freiheit und ein anständiges Leben. Die Revolution hat damit begonnen, dass man die Ausübung der politischen und öffentlichen Freiheiten eingefordert hat. Als dann der Diktator aus dem Land geflohen war, hat sie nach einer radikalen Veränderung der Macht verlangt (Aufhebung der Verfassung, Ablösung der für das alte Regime Verantwortlichen etc.). Dies war meines Erachtens die erste Revolution unseres Jahrhunderts, die ein Machtssystem erschüttern konnte, das von dem aufrechterhalten und gestützt wurde, was man Globalisierung (mondialisation) genannt hat. Angesichts seiner Gefährdung hat das System zu einer rein juridischen Redeweise Zuflucht genommen, die das Handeln der Bevölkerung in Richtung von ›etwas juridisch Akzeptablem‹ orientieren sollte. Die *Volks*revolution wurde von Juristen verflüchtigt, die sich in endlose, nur einen kleinen Teil der Elite interessierende Debatten über ›Rechtsgrundlagen‹ vertieften. Zur gleichen Zeit haben die Aktivisten der Ennahdha, der dem Islam verpflichteten Partei, ganz einfach gegenüber dem Volk eine Sprache gesprochen, die dessen Forderungen nahe war, und auf Identitäts-Zugehörigkeit, moralischer Würde, Abschaffung der Armut und

Veränderung der Bedürfnisse bestanden. Das Ergebnis ließ nicht auf sich warten. Es ist der Sieg der Effizienz dieser Partei über die byzantinischen Debatten der Juristen und Intellektuellen.

Ich erwähne dies, um zum Ausdruck zu bringen, dass der Legalismus in allen seinen Varianten, für sich genommen, keine kritische und konstruktive Wirkung entfalten kann. Kritik heißt etwas ins Werk setzen, in Zweifel ziehen, unter Verdacht stellen. Kritik bedeutet, wie Michel Foucault sagen würde, etwas in den Dogmen unseres Wissens ›ins Wanken zu bringen‹. Deshalb muss sie am Anfang und am Ende aller Verrechtlichung stehen.

Ein anderes Problem, das meine Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist die juridische Internationalisierung der Menschenrechte. Sandkühler schreibt hierzu, dass »das Internationale Recht das Niveau des Menschenrechte-Rechts erreicht: Alle Staaten sind einem System des Rechts unterworfen, in dem bestimmte menschenrechtliche Normen *erga omnes* (gegenüber allen) unbedingt gelten: es handelt sich um dauerhafte Normen (*peremptory norms*), zwingendes Recht (*jus cogens*) als fundamentale Prinzipien des internationalen und nationalen Rechts.« Zweifellos ist es notwendig, Mittel zu finden, die die Wirksamkeit eines ›zwingenden internationalen Rechts‹ ermöglichen. Die jüngsten Ereignisse in Libyen belegen dies. Man war Zeuge einer mit ›Internationalem Recht‹ begründeten ›humanitären‹ Intervention zum Schutz der Bevölkerung. Dies ist nicht zu bezweifeln. Doch nur den juridischen Aspekt dieser Operation zu sehen, kann alle in die Irre führen. Der Beweis: Wir haben jetzt in Libyen mehrere bewaffnete Gruppen, die anarchisch regieren, eine enorme Zirkulation von Waffen in der ganzen Region, eine Stärkung terroristischer Gruppen und selbst ein Eingreifen der internationalen Mafia, die sich der Waffen bemächtigt und sie in Europa verkauft.

Um die desaströsen Folgen des Legalismus einzudämmen, ist eine vieldimensionale transkulturelle Reflexion notwendig. Sandkühler hat Recht, wenn er betont: »Von einander abweichende Begründungen für die Anerkennung der Menschenrechte sind möglich; deren Implementierung, Anwendung und Schutz hat aber im Interesse eines Zusammenlebens in Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität die Grenzen transkulturell vereinbarter juridischer Universalität zu respektieren.« Ich wünschte mir nur, dass sich diese Universalität nicht allein auf die juridische Dimension beschränkte.

*Aus dem Französischen übersetzt von Hans Jörg Sandkühler*

# Henning Hahn

## Die politische Konzeption der Menschenrechte

### Eine transkulturelle Perspektive

Seit einigen Jahren lässt sich die Formation eines neuartigen Zugangs zur Philosophie der Menschenrechte beobachten. Über Jahrhunderte waren (westliche) Theorien der Menschenrechte von der Idee beseelt, es gäbe so etwas wie natürliche moralische Rechte, die jedem Menschen ungeachtet seines sozialen Umfeldes zustehen. In bestimmter Weise nährt sich eine verblüffend große Zahl zeitgenössischer Menschenrechtsansätze nach wie vor von dieser Tradition. Sie halten beispielsweise deren naturrechtlich eingeführten Grundbegriffe (eben den der moralischen Rechte) und vor allem ihren Begründungsanspruch aufrecht, die Menschenrechte seien in einem einzigen Grundprinzip oder anhand »selbstevidenter« Wahrheiten zu fundieren. Mittlerweile scheint diese Tradition aber immer weiter in die Defensive zu geraten, was auch mit der Ausbreitung sogenannter politischer Konzeptionen von Menschenrechten zu tun hat. Die politische Konzeption von Menschenrechten geht davon aus, dass Menschenrechte etwas anderes sind als moralische Rechte. Menschenrechte werden nicht als ewig geltende Ansprüche vorausgesetzt, die jeder Person aufgrund ihres bloßen Menschseins zukommen. Vielmehr werden Menschenrechte verstärkt als politisch (bzw. praktisch) konstituierte Rechtsansprüche definiert, als Ansprüche, die in besonderen institutionalisierten Beziehungen entstehen und diese in legitimer Weise zu regulieren beanspruchen.

Leider macht die neu eingeführte Sprechweise die Dinge nicht klarer. Angesichts der erheblichen Unterschiede zwischen ganz verschiedenen politischen Konzeptionen der Menschenrechte, gilt es zunächst einmal, ihr innovatives Anliegen präziser zu fassen. Entsprechend werden weite Teile dieses Aufsatzes damit zu tun haben, der unterstellten »politischen Beschaffenheit« von Menschenrechten einen Sinn abzugewinnen und einige divergierende Ansätze zu systematisieren.

Für ein erstes Verständnis werde ich mit einer kurzen Charakterisierung politischer Konzeptionen beginnen. Diesen Konzeptionen liegt die Auffassung zugrunde, dass Menschenrechte Konstrukte in Bezug auf bestimmte politische Kontexte darstellen. Menschenrechte sind als eine für besondere institutionalisierte Verhältnisse funktionierende Praxis zu begreifen, nicht aber als zeitlose Gesetze einer idealen Gesellschaft oder gar eines fiktiven Reichs der Zwecke. Sie sind auch nicht einfach Er-

gebnisse der angewandten Ethik, also keine bloßen Anpassungen eines im Vorhinein geltenden Prinzips. Vielmehr handelt es sich um Normen, die in genuin politischen Kontexten entstanden sind. Menschenrechte bilden demnach eine normative Sphäre *sui generis*.

Der rasche Erfolg politischer Konzeptionen von Menschenrechten kann damit erklärt werden, dass sie einige notorisch umstrittene Herausforderungen der Philosophie der Menschenrechte aufzulösen oder zumindest zu umgehen beanspruchen. Insbesondere sind vier Herausforderungen zu nennen: Erstens die Forderung, ein gänzlich post-metaphysisches Verständnis der Menschenrechte zu gewinnen, also eines, das auf solche Vorstellungen und Geltungsgründe verzichtet, die weite Teile unserer Gesellschaft nicht mehr überzeugen können (1). Eine weitere Herausforderung besteht darin, eine Theorie der Menschenrechte zu entwickeln, die mit der »Realität der Menschenrechte« im Einklang steht, indem sie zunächst einmal die Geltung ratifizierter Menschenrechte erklären und begründen kann (2). Zum Dritten sollte eine Theorie der Menschenrechte, wenn sie sich um mehr als um die Unwiderlegbarkeit ihrer Utopie sorgt, einen praktikablen Weg aufzeigen können, auf dem ihr normativer Anspruch Eingang in die Macht- und Realpolitik finden kann (3). Und schließlich sollte sie etwas über ihre transkulturelle Anschlussfähigkeit sagen können, mithin darüber, aus welchen Gründen sie vor dem Hintergrund höchst verschiedener Ideen vom Guten Akzeptanz beansprucht (4). Überflüssig zu sagen, dass in diesem Durchgang bereits meine eigene Konzeption durchscheint.

Ad 1) In Bezug auf die erste Herausforderung bieten politische Konzeptionen ein radikal postmetaphysisches Verständnis der Menschenrechte an. Im Gegensatz zu rein moralisch fundierten Ansätzen lösen sie sich von problematischen Ideen (wie der Idee der Menschenwürde) und idealisierten Annahmen (wie der Präsomption einer allgemeinschlichen Natur). Aus der Sicht politischer Konzeptionen sind Menschenrechte zunächst als das anzusehen, was sie historisch sind: soziale Errungenschaften, die Eingang in die normative Konstitution globaler Politik gefunden haben.

Ad 2) In gleicher Weise behaupten politische Konzeptionen, dass sie ihrem Gegenstand besser gerecht werden als moralische Ansätze. Denn sie wollen die Menschenrechte so begreifen, wie sie im Völkerrecht und in der internationalen Politik tatsächlich praktiziert werden. Eine brauchbare Theorie der Menschenrechte, so der Anspruch, sollte sich zunächst mit den Rechten auseinandersetzen, die es bereits gibt, anstelle die Menschenrechte neu erfinden zu wollen. Schließlich sind die Menschenrechte nicht nur öffentlich deklariert, sondern auch quasi-global ratifiziert und haben zudem konkrete politische Funktionen, Funktionen, die eine Theorie der Menschenrechte beschreiben und immanent kritisieren sollte. John Tasioulas spricht in diesem Zusammenhang

vom *Kriterium der Wiedergabetreue (fidelity requirement)*.<sup>1</sup> Während moralische Ansätze gezwungen sind, zusätzliche (und verzwickte) Erklärungen anzugeben, wie sich moralische Rechte in Menschenrechte übersetzen lassen, gehen politische Konzeptionen von der vorhandenen Menschenrechtspraxis aus. Dadurch können sie zum Beispiel die Frage schnörkellos beantworten, warum einige zentrale moralische Werte keinen Eingang in die aktuellen Menschenrechtskataloge gefunden haben. Zudem fällt es politischen Konzeptionen leichter zu erklären, warum allein Staaten – oder allgemeiner: Herrschaft ausübende Institutionen – Menschenrechte verletzen können, während Zivilisten, obwohl sie die moralischen Rechte ihrer Mitbürger mit Füßen treten mögen, dennoch niemals in der Lage sind, deren Menschenrechte anzutasten.

Ad 3) Ein weiteres Argument zugunsten politischer Konzeptionen beruht auf der *Praktikabilitätsanforderung*. Herkömmliche moralische Begründungen beginnen gewöhnlich mit einer Untersuchung, was prinzipiell richtig, gut oder geboten ist, und ergänzen das gefundene Prinzip in einem zweiten Schritt mit Überlegungen darüber, wie ›das Richtige‹ unter nichtidealen Umständen umgesetzt werden kann. Aber diese Reihenfolge verkennt das Problem, dass Praktikabilitätsabwägungen immer schon retroaktive Effekte in Bezug auf ›das Richtige‹ freisetzen. Anstelle die unhintergehbare Frage nach der Praktikabilität einer moralischen Theorie als zweitrangig anzusehen, anerkennen politische Konzeptionen, dass der Status Quo von Anbeginn eine konstitutive Rolle in der Konstruktion gerechtfertigter Menschenrechtsansprüche spielt. Die Kriterien zur Beurteilung von Menschenrechtsansprüchen liegen ihrer Praxis nicht voraus, sondern werden von ihr mitbestimmt.

Ad 4) Nicht zuletzt stellen uns politische Konzeptionen einen transkulturell anschlussfähigen Menschenrechtsansatz in Aussicht. Wenn wir die Idee des moralischen Pluralismus – das ist die Einsicht, dass verschiedene umfassende Ideen des Guten zu sehr verschiedenen Rangordnungen moralischer Gründe führen können – ernst nehmen (was wir meines Erachtens sollten), dann finden wir in der politischen Konzeption eine übergreifende, jenseits moralischer Differenzen ansetzende Perspektive. Während fundamentalistische Ansätze im transkulturellen Gespräch fast immer als dogmatisch empfunden werden, versuchen politische Konzeptionen in der bereits über Kultur- und Staatsgrenzen hinaus operierenden Menschenrechtspraxis geteilte Normen zu rekonstruieren. Daher sehen sich politische Konzeptionen auch in Bezug auf das *Kriterium transkultureller Zustimmungsfähigkeit* moralischen Ansätzen überlegen.

<sup>1</sup> Vgl. John Tasioulas, »Are Human Rights Essentially Triggers for Intervention?«, in: *Philosophy Compass*, 4/6 (2009), S. 938-950.

Zusammengenommen zeigen politische Konzeptionen einen begründenswerten politischen Realismus und eine bemerkenswerte theoretische Bescheidenheit. Ihre Verfechter proklamieren entsprechend, partikulare Sichtweisen überwinden und dem öffentlichen Menschenrechtsdiskurs eine global anerkannte Basis geben zu können. Im Folgenden werde ich diese Versprechungen mit kritischer Sympathie untersuchen. Zunächst werde ich dazu die Modelle von John Rawls, Joseph Raz und Charles Beitz rekonstruieren, die exemplarisch für die jüngere Entwicklung politischer Konzeptionen stehen. Am Beispiel des Menschenrechts auf demokratische Mitbestimmung werde ich diese Ansätze dann zu einer weitgefassten politischen Konzeption weiterentwickeln, um abschließend zu zeigen, inwiefern sie eine Perspektive zu einem transkulturellen Diskurs über Menschenrechte eröffnet.

## I

Es gibt gute Gründe, skeptisch gegenüber der Behauptung zu bleiben, dass das Attribut ›politisch‹ irgendetwas zur Klarheit beisteuert. Von einer politischen Konzeption zu sprechen, löst ein breites Spektrum von Vorstellungen aus, angefangen bei einem rein interessebasierten (zynischen) Verständnis des Politischen bis hin zur stark normativen (naiven) Vorstellung, die Politik sei so etwas wie das friedliche Habitat des Allgemeinwillens oder der öffentlichen Vernunft. Für mein systematisches Anliegen werde ich mich hier aber auf drei eher verwandte Ansätze und ihre begrifflichen (a), rechtfertigungstheoretischen (b) und inhaltsbezogenen (c) Unterschiede konzentrieren.

### I.1 John Rawls:

#### *Menschenrechte als Gründe für gewaltsame Interventionen*

a) Die meisten Verfechter politischer Konzeptionen gehen von einer *funktionalen Definition* der Menschenrechte aus. Allen voran hat John Rawls (1999) Menschenrechte anhand ihrer Funktion bestimmt, die sie aus der Sicht liberaler Staaten innerhalb einer vernünftigen Völkerrechtsordnung einnehmen.<sup>2</sup> Genauer gesagt besteht die Funktion der Menschenrechte darin, »justifying reasons for war and its conduct« bereitzustellen und so die »limits to a regime's internal autonomy« festzulegen.<sup>3</sup> Andernorts listet er drei charakteristische Funktionen

<sup>2</sup> John Rawls, John, *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1999.

<sup>3</sup> Ebd., S. 79.

von Menschenrechten auf: »1. Their fulfillment is a necessary condition of the decency of a society's political institutions and of its legal order (§§ 8-9). 2. Their fulfillment is sufficient to exclude justified and forceful intervention by other peoples, for example, by diplomatic and economic sanctions, or in grave cases by military force. 3. They set the limit of pluralism among peoples.«<sup>4</sup>

Zusammengefasst definiert Rawls Menschenrechte als Zugangsbedingungen zur Völkergemeinschaft und als Legitimationsbedingungen interner und externer Souveränität. Schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen geben *pro tanto* Gründe (bzw. Verpflichtungen), sich international einzumischen; dementsprechend hat John Tasioulas Rawls' Position als ›Zwangsinterventionsansatz‹ (*Coercive Intervention Account*) bezeichnet:<sup>5</sup> Menschenrechte geben Gründe für Übergriffe in die Souveränität anderer Staaten.

b) Auch was die Frage nach der *Begründung* angeht, verfolgt Rawls eine politische (nicht-fundamentalistische) Linie. Statt eine Liste von Menschenrechten aus einem zugrundeliegenden Axiom (wie Würde, Autonomie oder *agency*) abzuleiten, rechtfertigt er Menschenrechte als Ergebnis eines Konsenses zwischen liberalen Gesellschaftsordnungen. Deren Einigung auf fundamentale Menschenrechte legt zugleich die Zugangsbedingungen fest, um in einem zweiten Schritt den völkerrechtlichen Konsens mit sogenannten »achtbaren hierarchischen Völkern« zu bilden. Deren Achtbar- bzw. Tolerierbarkeit impliziert die Anerkennung fundamentaler Menschenrechte. Im Ergebnis berücksichtigen die Menschenrechte bei Rawls daher nur solche Freiheitsrechte, zu denen liberale und achtbare Gesellschaften aufgrund ihrer eigenen (partikularen) Gründe gleichermaßen zustimmen können. Dieser übergreifende Konsens ist weder in irgendeiner spezifischen Idee des Guten, noch in einem einzigen moralischen Prinzip fundiert. Viel eher folgt die Rationalität der Menschenrechte dem gemeinsamen politischen Ziel internationaler Stabilität, soweit es mit den jeweiligen moralischen Gründen unterschiedlicher Gesellschaften vereinbar ist.

c) Was den *Inhalt* einer begründungsfähigen Menschenrechtsliste angeht, verteidigt Rawls einen ausgesprochen dünnen Katalog. Sein »minimalism about the content of human rights«<sup>6</sup> resultiert unmittelbar aus ihrer funktionalen Engführung, wonach Menschenrechte als Gründe für (ultimativ militärische) Einmischungen in die Angelegenheiten eines anderen Staates und für den Ausschluss aus der Völkergemeinschaft

4 Ebd., S. 80.

5 Vgl. Tasioulas, »Are Human Rights Essentially Triggers for Intervention?«, S. 940.

6 Vgl. Joshua Cohen, »Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?«, in: *Journal of Political Philosophy*, 12 (2004), S. 190-213.

dienen.<sup>7</sup> Da jede Infragesellung der inneren Souveränität eines Staates eine ernstzunehmende Bedrohung der Stabilität der Staatenordnung insgesamt darstellt, werden Rawls zufolge auch nur wenige fundamentale Individualrechte internationale Zustimmung finden. Entsprechend reduziert er rechtfertigbare Menschenrechtsansprüche auf »a special class of urgent rights such as freedom from slavery and serfdom, liberty (but not equal liberty) of conscience, and security of ethnic groups from mass murder and genocide«.<sup>8</sup> Es ist bemerkenswert, dass diese Liste weder soziale Rechte noch gleiche politische Rechte umfasst. Damit geht sie weit hinter international ratifizierte Verträge zurück.

### 1.2 Joseph Raz: Menschenrechte ohne Fundamente

Rawls' Theorie ist ein gutes Beispiel dafür, dass politische Konzeptionen aufgrund ihrer realpolitischen Ausrichtung zu einem inhaltlichen Minimalismus tendieren. Die gegenwärtige Menschenrechtspolitik ist aber vielschichtig. Sie umfasst eine Vielzahl von Akteuren, Institutionen und Organisationen auf unterschiedlichen politischen Ebenen. Auch wenn Rawls also das Verdienst zukommt, die politische Konzeption mit auf den Weg gebracht zu haben, müssen wir ihm konzedieren, dass er das oben eingeführte ›Kriterium der Wiedergabetreue‹ nicht erfüllt. Indem er die politische Praxis der Menschenrechte auf ausgewählte Akteure (Staaten), Funktionen (Gründe für Zwangsinerventionen) und politische Ziele (Stabilität) reduziert hat, wird er der Wirklichkeit der Menschenrechtspolitik nur unzureichend gerecht. Obwohl Joseph Raz in seinem einflussreichen Aufsatz *Human Rights Without Foundations* (2007) Rawls' politischer Konzeption folgt, macht er darin auch einen ersten Schritt, um dessen inhaltlichen Minimalismus zu überwinden.<sup>9</sup>

a) Auf den ersten Blick übernimmt Raz' eins zu eins Rawls' *funktionalistische Begriffsbestimmung*. So stellt er fest, dass Menschenrechte Rechte sind, »which set limits to the sovereignty of states in that their actual or anticipated violation is a (defeasible) reason for taking action

7 Da Rawls ebenfalls geringfügigere Formen der Zwangseinmischung (wie Wirtschaftssanktionen oder diplomatischen Druck) anerkennt, ließe sich ihm auch eine weitergefasste politische Konzeption unterstellen. Aber die Art und Weise, wie er den Katalog rechtfertigbarer Menschenrechte begrenzt, legt die Interpretation nahe, Rawls sehe die primäre und ultimative Funktion der Menschenrechte allein darin, Legitimationsbedingungen für ultimativ militärische Interventionen festzuschreiben.

8 J. Rawls, *The Law of Peoples*, S. 79.

9 Joseph Raz, »Human Rights Without Foundations«, in: *University of Oxford Faculty of Law Studies Research Paper Series*, 14 (2007), S. 1-20.

against the violator in the international arena.«<sup>10</sup> Auf den zweiten Blick hat Raz aber einige entscheidende Erweiterungen vorgenommen. Zum einen betont er (klarer als Rawls), dass Verletzungen von Menschenrechten nicht notwendig an die Begründung *gewaltsamer* Einmischung gebunden sein müssen; im Gegenteil, Menschenrechte fungieren als Gründe für ein vielfältiges Spektrum politischer Einflussnahme. Beispielsweise dienen sie als Kriterien für die Freigabe eines Hilfsfonds, sie lenken die Aktivität von NGO's, bilden Hürden für Kreditvergaben und Handelsbeziehungen etc. Entsprechend sieht Raz die politische Funktion der Menschenrechte darin, einen internationalen Verhaltenskodex für ebenso robuste wie ›weiche‹ politische Handlungen bereitzustellen.<sup>11</sup>

b) Was die Frage der *Rechtfertigung* betrifft, hebt sich Raz' Ansatz deutlich von Rawls' kontraktualistischem Modell ab. Er greift nämlich auf die Präsomption moralischer Rechte zurück. Menschenrechte, konstatiert er, sind »moral rights held by individuals«. <sup>12</sup> Allerdings ist ein moralisches Recht für sich nicht hinreichend, um einen Menschenrechtsanspruch zu begründen. Denn, so Raz weiter, »the essence of a political conception is that it regards human rights as rights which are to be given institutional recognition, rights which transcend private morality«; <sup>13</sup> und er fügt noch eine weitere realpolitische Bedingung hinzu: »individuals have them [human rights, HH] only when the conditions are appropriate for governments to have duties to protect the interests which the right protect«. <sup>14</sup>

Das bedeutet, dass das konkrete Anrecht auf ein Menschenrecht für Raz konstitutiv von politischen (und juridischen) Voraussetzungen abhängt. Zu ihrer Rechtfertigung müssen Menschenrechtsansprüche drei Begründungsebenen durchlaufen. Auf der ersten Ebene sind sie auf einen zeitlosen moralischen Rechtsanspruch zurückzuführen. Auf den beiden folgenden Begründungsebenen müssen moralisch fundierte Rechte aber zwei Arten von Praktikabilitätsfiltern passieren. Auf der zweiten Ebene wird gefordert, dass es praktikable Wege geben muss, auf denen das moralische Recht in die Pflicht eines Staates übersetzt werden kann. Und auf der dritten Ebene ist nachzuweisen, dass die zuvor verantwortlich gemachten Staaten »do not enjoy immunity from interference regarding these matters«, <sup>15</sup> sei es, weil sich jede Art von Einmischung als politisch unpraktikabel erweist, sei es, weil sich von

10 Ebd.

11 Tasiouls nennt dies den ›weiten Einmischungsansatz‹ (»Broad Intervention Account«), S. 943.

12 J. Raz, »Human Rights Without Foundations«, S. 17 f.

13 Ebd.

14 Ebd., S. 18. 15 Ebd.

vornherein gar kein international verantwortlicher Garant identifizieren lässt.

In Raz' politischer Konzeption kann ein moralisches Recht nur dann zu einem Menschenrechtsanspruch führen, wenn sich aus ihm politisch einforderbare Pflichten an Staaten adressieren lassen. Und klarer Weise bleiben eine Reihe moralischer Rechte in diesen Filtern hängen, da sie sich entweder als nicht institutionalisierbar erweisen (wie das moralische Recht, nicht belogen zu werden) oder unter den gegebenen politischen Umständen schlicht keinen zuständige Adressaten finden (wie indigene Völker in der Kolonialzeit nirgendwo ihre moralischen Rechte als ihr effektives Menschenrecht vorbringen konnten).

c) Die genannten Praktikabilitätsfilter wirken sich unmittelbar auf die *inhaltliche Bestimmung* von Menschenrechten aus. Denn nach Raz' muss die Liste begründbarer Menschenrechtsansprüche direkt im Kontext realpolitischer Möglichkeiten konstruiert werden. Innerhalb eines entwickelten Rechtsstaats und unter dem Monitor zuständiger globaler Garantoren würde ein substantieller Katalog moralischer Rechte die genannten Praktikabilitätsfilter passieren. In der Abwesenheit dieser politischen Voraussetzungen (Beispiel *failed states*) würde der Inhalt rechtfertigbarer Menschenrechtsansprüche aber erheblich zusammenschrumpfen. Und selbst mit Blick auf ›normale‹ innerstaatliche und vor allem internationale Defizite der Menschenrechtspolitik kommt Raz zu dem Ergebnis, dass der Inhalt der begründbaren Menschenrechte heute dünner sein müsste, als es die dicke Liste der bekannten Pakte und Dokumente suggeriert. Während der inhaltliche Minimalismus der Menschenrechte bei Rawls auf einem funktionalistischen Reduktionismus beruhte, rührt Raz' inhaltlicher Minimalismus der Menschenrechte aus ihrer konstitutiven Beziehung zu ihrer faktischen Adressierbarkeit. Im Gegensatz zu Rawls ließe sich daher von einem Praktikabilitätsminimalismus bei Raz sprechen.<sup>16</sup>

Aber auch dieser Minimalismus passt nicht mit der Tatsache zusammen, dass sich auch abseits effektiver staatlicher und internationaler Garantoren eine global wirksame Politik der Menschenrechte entwickelt hat. Der Grund für Raz' Praktikabilitätsminimalismus liegt darin, dass er die Politik der Menschenrechte weitgehend in die Verantwortung von Staaten legt, ungeachtet der Tatsache, dass seine weitgefaste Definition der politischen Funktionen von Menschenrechtsansprüchen auch von einem weiteren Verständnis politischer Akteure ausgehen müsste. Wenn wir zudem berücksichtigen, dass die Politik der Men-

16 Zum Beispiel argumentiert Raz, ein Recht auf Bildung »lacks universality for it exists only where the social and political organization of a country makes it appropriate to hold the state to have a duty to provide education.« Ebd., S. 18.

schenrechte zunehmend in die Verantwortung globaler Institutionen (wie UNO, Weltbank oder ISGH) fällt, dann ist es nicht mehr plausibel, dass Raz' politische Konzeption der Menschenrechte mit einer minimalistischen Sichtweise zusammenfällt. Einen vielversprechenden Schritt, die politische Konzeption mit dem Kriterium der Wiedergabetreue zu vereinbaren und damit den inhaltlichen Minimalismus zu überwinden, hat kürzlich Charles Beitz vollzogen.

### 1.3 Charles Beitz: Menschenrechte als Angelegenheit internationaler politischer Verantwortung

a) Mit *On the Idea of Human Rights* (2009) hat Charles Beitz den bisher elaboriertesten Beitrag in der Entwicklung einer politischen Konzeption der Menschenrechte vorgelegt.<sup>17</sup> Auch er beginnt mit einer *funktionalistischen Definition*; aber schon darin zeigt sich ein stark erweitertes Verständnis der »functional role of human rights in international discourse and practise«<sup>18</sup>. Im Wesentlichen definiert Beitz Menschenrechte als in der internationalen Politik erhobene Forderungen, (a) die darauf zielen »to protect urgent individual interests against predictable dangers (standards threats)«,<sup>19</sup> (b) die in erster Linie in der Primärverantwortung von Staaten liegen, die aber (c) in dem Moment, in dem Staaten dieser Primärverantwortung nicht nachkommen (können), zu einer internationalen Angelegenheit (*international concern*) werden.

b) Analog zu Raz vereint auch Beitz' *Begründungsapparat* moralische und politische Gesichtspunkte. Zunächst ist (gegen sein Selbstverständnis) herauszustellen, dass auch er im Grunde von einer moralischen Fundierung ausgeht, wenn er den wichtigsten menschlichen Interessen eine universelle Schutzwürdigkeit zuschreibt. Wir können dies Beitz' dringlichen-Interessens-Ansatz nennen (*urgent interest approach*). In seinen knappen Erläuterungen verdeutlicht er dazu, dass die Schutzwürdigkeit eines Interesses davon abhängt, dass es aus der Sicht »typischer« moderner Lebensformen geteilt und als dringlich anerkannt wird.<sup>20</sup> Zweifellos beruht diese konsensuell hergestellte Begründung von Interessen im Kern auf einer universalistischen Moral. Was Beitz nämlich immer schon voraussetzt, ist, dass die wichtigsten, zustim-

17 Charles Beitz, *The Idea of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press 2009.

18 Ebd., S. 103.

19 Ebd., S. 109.

20 Sein interessebasierter Ansatz ist demnach nicht mit der Idee universaler oder transzendentaler menschlicher Interessen (»shared by all human beings »as such«) vereinbar. Vgl. ebd., S. 110.

mungsfähigen Interessen einer Person *in gleicher Weise* schutzwürdig sind.

Beitz' egalitäre Interessentheorie kann aber lediglich moralisch begründete Kandidaten für einen globalen Rechtsschutz generieren. Konstitutiv sind auch bei ihm zwei weitere Praktikabilitätsfilter. Auf der Ebene des Staates müssen diese Kandidaten der Forderung nach Institutionalisiertbarkeit genügen. Das bedeutet, dass nur diejenigen dringlichen Interessen einer Person auch einen Menschenrechtsanspruch begründen, die durch die Arbeit einer öffentlichen Institution effektiv und in akzeptabler Weise geschützt werden können. Auf der internationalen Ebene werden interessensbasierte Ansprüche dann drittens darüber qualifiziert, dass wir (a) mögliche internationale Handlungen identifizieren können, die effektiv zur Korrektur einer verfehlten innerstaatlichen Politik führen, sowie (b), dass wir die politischen Akteure identifizieren können, die die politische Verantwortung für diese Korrektur tragen.

Wiederum versteht Beitz die beiden Praktikabilitätsfilter so, dass den moralisch begründeten Interessen nicht einfach anwendungsbezogene Überlegungen hinzugefügt werden. Stattdessen spielen sie bei der Begründung von Menschenrechtsansprüchen eine co-konstitutive Rolle. Denn ein noch so dringliches Interesse kann keinen Menschenrechtsanspruch begründen, wenn es sich nicht als auf staatlicher Ebene institutionalisierbar und auf internationaler Ebene als adressierbar erweisen lässt. Ein Menschenrecht können nur solche Ansprüche sein, die sich als Angelegenheit internationaler politischer Verantwortung eignen, die »a suitable object of international concern« sind.<sup>21</sup>

c) Trotz dieser offensichtlichen Parallelen zu Raz führt Beitz' politische Konzeption nicht in den inhaltlichen Minimalismus. Die entscheidende Differenz besteht darin, dass Beitz alle Arten internationaler politischer Verantwortlichkeiten in sein Modell inkorporiert, angefangen bei der Arbeit politischer Bewegungen bis hin zu Sanktionen des UN-Sicherheitsrates. Diese breitere Konzeption politischer Verantwortung erlaubt es ihm zumindest mit Blick auf soziale Ansprüche, den Inhalt der Menschenrechte im Einklang mit den ratifizierten Pakten zu bestimmen. Schließlich schützen soziale Menschenrechte dringende Interessen, sie sind durch typische staatliche Handlungen (Wohlfahrtspolitik) erfüllbar und auf internationaler Ebene gibt es geeignete Adressaten, die staatliche Primärverantwortung einzufordern. Mit Blick auf politische Menschenrechte bleibt allerdings auch Beitz dem inhaltlichen Minimalismus politischer Konzeptionen verhaftet – ein Grund, seinen Ansatz zu revidieren.<sup>22</sup>

21 Ebd., S. 140.

22 Hier ist klar zu stellen, dass Beitz nur einer bestimmten Variante des

Zu Beginn habe ich angedeutet, dass ein heuristischer Vorteil politischer Konzeptionen darin besteht, dass sie eine transkulturelle Perspektive eröffnen, also eine Sichtweise, die nicht auf partikularen Überzeugungen vom Guten und auch nicht auf einem bestimmten Menschenbild beruht. Auf Grundlage unseres kurzen Durchgangs durch die jüngste Theoriebildung werde ich dieses Versprechen nun konkretisieren. Dazu stelle ich zunächst mein eigenes Modell einer politischen Konzeption vor (2.1). In einem abschließenden Durchgang durch die begrifflichen, begründungstheoretischen und inhaltlichen Konsequenzen dieses Modells geht es mir zuletzt darum, die transkulturelle Anschlussfähigkeit meiner weitgefassten politischen Konzeption der Menschenrechte herauszustellen (2.2).

### 2.1 Elemente einer weitgefassten politischen Konzeption der Menschenrechte

a) Wie Beitz begreife ich Menschenrechte als in einem weiten Sinne politische Normen. Die sie definierende *Funktion* ist die, dass sie global akzeptierte Normen bereitstellen, an denen die Legitimität von Herrschaftsverhältnissen qualifiziert und kritisiert werden können. Auch wenn die im Namen der Menschenrechte erhobene Kritik und die durch sie gerechtfertigten Handlungen normalerweise auf staatliche Regierungen zielen, können sie sich auch auf internationale Institutionen, Wirtschaftsunternehmen oder auch direkt auf außergewöhnlich einflussreiche Einzelpersonen beziehen.

b) Auch in Bezug auf das *Rechtfertigungsproblem* stimme ich zunächst darin überein, dass gerechtfertigte Menschenrechtsansprüche *sowohl* auf moralischen *als auch* auf politischen Gründen basieren. Ich bin auch der Auffassung, dass Gründe, die mit der Institutionalisierbarkeit und Adressierbarkeit politischer Verantwortung zu tun haben, eine konstitutive Rolle bei der Konstruktion einzelner Menschenrechtsansprüche spielen. In Weiterentwicklung zu Raz und Beitz behauptet meine Variante, dass Menschenrechte nur dann gerechtfertigt sind, wenn sie folgende drei Begründungsfiler erfolgreich durchlaufen:

1. Gerechtfertigte Menschenrechtsansprüche gründen in Normen,

politischen Relativismus zuzuordnen ist. Immerhin ist der Clou jeder politischen Konzeption ja der, dass Menschenrechte zum Teil politisch und damit kontingent konstituiert sind. Was er aber vermeidet, ist eine Form des Relativismus, der den machtpolitischen Status Quo zum alleinigen Bestimmungsgrund nimmt.

die bereits in der *globalen öffentlichen Vernunft* Geltung gefunden haben. Der moralische Zustimmungsgrund kann dabei sehr unterschiedlich sein. Ich gehe davon aus, dass wir einen vernünftigen Pluralismus in Bezug auf unterschiedliche Ordnungen von moralischen Gründen akzeptieren sollten. Ausschlaggebend für die Akzeptanz eines Rechtfertigungspluralismus sind dabei auch praktische Gründe wie politische Stabilität oder die psychologische Identifikation mit den Menschenrechtsnormen. Die Wahl des Rechtfertigungspluralismus auf der moralischen Ebene steht also mit der eingangs aufgestellten Behauptung in Verbindung, dass politische Gründe retroaktive Effekte auf die für einen Gegenstand angemessene Moral freisetzen. Das bedeutet, dass die moralischen Gründe auf der ersten Ebene ebenfalls praktischen Voraussetzungen unterliegen. Sie selbst stehen in einem Überlegungsgleichgewicht mit den Praktikabilitätsabwägungen auf der zweiten und dritten Stufe.

Entscheidend ist, dass wir bereits auf eine erstaunlich erfolgreiche *Kodifikation der Menschenrechte* zurückblicken können und dass die global deklarierten und ratifizierten Dokumente von 1948 und 1966 sicherlich nicht über einen *vorhergehenden* überlappenden Konsens unterschiedlicher Ideen vom Guten bestimmt wurden. Die Rechtfertigung, die nicht die einzige sein braucht, mir aber am plausibelsten erscheint, bezieht sich auf die *prospektive* Funktion der Menschenrechte, einen globalen politischen Konsens in Zukunft zu ermöglichen. Damit ist gemeint, dass die geltenden Deklarationen der Menschenrechte nicht einfach nur typisch moderne Erfahrungen von Ausbeutung und Gefährdung passiv in sich aufgenommen haben, sondern dass sie bestimmte Erfahrungen von Ungerechtigkeit erst hervorbringen und sie politisch kanalisieren. Indem sie es ermöglichen, unterschiedlichste Widerfahrnisse als Menschenrechtsverletzungen zu begreifen, geben sie regionalen Missständen eine universal verstandene Ausdrucksform. So kann ein singuläres Ereignis wie die Zerstörung einer Moschee in Ayodhya als eine Menschenrechtsverletzung verstanden werden, für die Indien und indirekt eben auch die deutsche Außen- und Entwicklungspolitik Mitverantwortung tragen. Die moralische Begründung der geltenden Menschenrechte besteht kurz gesagt darin, dass sie die Sprachlosigkeit und Ohnmacht leidender Menschen in bestimmte und adressierbare Ansprüche transformieren. Als solche sind sie nicht das Ergebnis, sondern die chancenreichsten Voraussetzungen für die Bildung eines globalen Gerechtigkeitssinns.

2. Ein Menschenrechtsanspruch ist dann und nur dann gerechtfertigt, wenn er den Filter politischer Machbarkeit (*political feasibility constraint*) passiert.<sup>23</sup> Darunter fallen alle politischen Überlegungen,

<sup>23</sup> Vgl. Henning Hahn, »Justifying Feasibility Constraints on Human Rights«, in: *Ethical Theory and Moral Practise*, 15/2 (2012), S.143-157.

die mit dem Anspruch in Verbindung stehen, dass Menschenrechte eine besonders strenge Klasse von Verpflichtungen bezeichnen, die ultimativ in der Form einklagbarer Rechte realisiert werden. So müssen wir prüfen, ob (und wie) etwa der moralische Anspruch auf Lohnarbeit überhaupt in vernünftiger Weise in die Form eines Rechtsanspruchs gegossen werden kann. Mit ›in vernünftiger Weise‹ meine ich, dass ihre politische oder juristische Umsetzung praktikabel und moralisch akzeptabel sein muss. Ihre Realisierung darf beispielsweise nicht zu Formen der Politik Anlass geben, von denen wir gute Gründe haben, sie nicht zu akzeptieren, weil sie die gesellschaftliche Solidarität oder einzelne Persönlichkeitsrechte zu unterminieren drohen.<sup>24</sup>

3. Von einem gerechtfertigten Menschenrechtsanspruch lässt sich drittens nur dann sprechen, wenn er auf die Resonanz seitens einer zuständigen internationalen Instanz rechnen kann. Denn während ein moralisches Recht unabhängig von potentiellen Adressaten gilt, hat die Rede von einer Menschenrechtsverletzung den politischen Sinn, Verantwortung für einen Missstand zu delegieren. Wir haben daher einen guten Grund, rechtfertigbare Menschenrechtsansprüche in Relation zu international zuständigen Akteuren zu konstruieren. Ich bezeichne dies als das *Accountability-Kriterium*. Das bedeutet nicht, dass gerechtfertigte Menschenrechtsansprüche von ihrer faktischen politischen Durchsetzung abhängen (das wäre allerdings absurd); es bedeutet aber, dass die Rechtfertigbarkeit von Menschenrechtsansprüchen von der Identifikation eines verantwortlichen politischen Adressaten abhängt – und über Beitz hinausgehend meine ich, dass die Politik der Menschenrechte nicht nur eine ganze Bandbreite kollektiver Akteure umfasst, sondern ultimativ auch in der Verantwortung Einzelner qua Konsument, Wähler oder öffentlicher Person steht.

c) Als Konsequenz aus dieser weitgefassten politischen Konzeption gibt es keinen Grund mehr, den Inhalt der Menschenrechte auf ein Minimum zu reduzieren. Im Gegenteil, es gibt gute pragmatische Gründe dafür, uns an den völkerrechtlich anerkannten Menschenrechtskatalogen zu orientieren. Und selbst wenn es sicherlich nicht falsch ist zu sagen, dass diese Listen in spezifisch ›westlichen‹ Erfahrungen entstanden sind, ist es doch genauso wahr, dass die dieser Erfahrung zugrundeliegenden ökonomischen und politischen Bedingungen heutzutage universell erfahren werden. Darum ist es meines Erachtens vernünftig, die völkerrechtlich anerkannten Menschenrechte nicht aus theoretischen

24 Man denke an den bürokratischen, ja totalitären Apparat, den es bräuchte, um ein Recht auf den Schutz vor subtilen und privaten Formen von Diskriminierung geltend zu machen (etwa gegen ewige Hänseleien in der Schulpause), auch wenn solche Diskriminierungen fraglos sehr demütigend und daher moralisch gewichtig sein können.

Gründen in Frage zu stellen, sondern sie als eine funktionierende Praxis zu betrachten, die eine gemeinsame Sprache für die Erfahrung von Unrecht bereitstellt.

## 2.2 Zur transkulturellen Anschlussfähigkeit der politischen Konzeption am Beispiel des Rechts auf demokratische Mitbestimmung

Anstelle eines Fazits sind meine abschließenden Überlegungen auf das Versprechen der transkulturellen Anschlussfähigkeit der politischen Konzeption gerichtet. Zur Zuspitzung werde ich mich auf ein konkretes Recht konzentrieren, das oftmals als ein typisches Beispiel für eine partikuläre Sichtweise genommen und von minimalistischen Ansätzen in der Regel nicht akzeptiert wird. Gemeint ist das Recht auf demokratische Mitbestimmung, wie es vor allem im *Internationalen Pakt über kulturelle und politische Rechte* (1966) artikuliert wird.

a) Das Recht auf demokratische Mitbestimmung hat eine spezifisch politische *Funktion*: Sie besteht darin, Herrschaft zu legitimieren. Eine nationale Regierung (ebenso eine internationale Vereinigung wie die EU oder eine globale Institution wie die UN) üben Herrschaft in legitimer Weise aus, wenn sie die Interessen aller Betroffenen über demokratische Prozesse repräsentieren und ihre Macht über freie und gleiche Wahlen kontrolliert wird. Kurzum, Herrschaft ist legitim, wenn sie im Namen der Beherrschten ausgeübt wird und also demokratisch konstituiert ist. Auch wenn es eine Reihe zweitbesten Legitimationstheorien geben mag,<sup>25</sup> ist es doch fast überall eine Tatsache, dass sich Regierungen diesem demokratischen Legitimationsanspruch unterstellen. Man denke nur an Ländernamen wie die ›Deutsche Demokratische Republik‹ oder die ›Demokratische Volksrepublik Korea‹. Heutzutage drückt das Menschenrecht auf demokratische Mitbestimmung keine spezifisch ›westliche‹ Ansicht über legitime Herrschaft aus, sondern einen in der globalen Öffentlichkeit anerkannten Legitimationsgrund.

b) Es wurde argumentiert, dass Menschenrechte – und insbesondere das Recht auf Demokratie – auf einer speziellen Moral basieren: Sie seien im Grunde der Ausdruck liberaler Kernwerte (Individualismus, Gleichberechtigung, Autonomie) im rechtsförmigen Gewand. Dagegen

25 Die wichtigsten davon scheinen mit solche zu sein, die an einer minimalen prozeduralen Legitimität festhalten und sie mit Elementen der Output-Legitimation ergänzen. Rawls' Konsultationenhierarchie sieht beispielsweise eine ungleiche aber allgemeine Repräsentation vor, deren inegalitärer Charakter durch den dafür erzielten Output (Friede und elementare Menschenrechte) aufgewogen wird. Vgl. Rawls, *The Law of Peoples*, S. 62 ff.

geht meine politische Konzeption davon aus, dass Menschenrechte auch dort akzeptiert werden können, wo spezifisch liberale Wertvorstellungen nicht verankert sind. Vielmehr gibt es Gründe, die ratifizierten Menschenrechte in die politische Praxis umzusetzen, die sich vor dem Hintergrund ganz verschiedener Moralauffassungen plausibel machen lassen. Ihre kulturübergreifende Anerkennung hat eher damit zu tun, dass sich die politischen Verhältnisse, unter denen sie entstanden sind, universalisiert haben. Die Idee der Menschenrechte zeugt von der Verwundbarkeit des Menschen, wenn er der Willkür staatlicher Regenten, globaler Märkte und zunehmend auch globaler Herrschaft (*global governance*) ausgesetzt ist.

In der politischen Perspektive tritt die Bedeutung und Universalität bestimmter Menschenrechtsansprüche mit der modernen Erfahrung eines rechtsstaatlichen Beherrschtwerdens (*domination*) auf den Plan. Entsprechend lässt sich auch das Recht auf demokratische Mitbestimmung als eine Antwort auf typisch moderne Erfahrungen ansehen. Dazu zählen die Entwicklung einer Rechtspersönlichkeit, die Säkularisierung und den damit verbundenen Schwund religiöser Autorität, das Anwachsen der administrativen Eingriffstiefe in das private Leben sowie die Legitimitätsdefizite des Marktes. Angesichts der globalen Verbreitung dieser Erfahrungsgrundlagen überrascht es nicht, dass das Menschenrecht auf demokratische Mitbestimmung transkulturelle Gültigkeit gewinnt. Es macht ein fast überall auf der Welt annehmbares Angebot, jedes Beherrschtwerden ohne Mitbestimmung als ein Unrecht zu verstehen, für das die ganze Welt – primär der Staat, sekundär die zuständigen internationalen Akteure – mitverantwortlich zeichnen.<sup>26</sup>

c) In Hinsicht auf den exakten Inhalt des Menschenrechts auf demokratische Mitbestimmung bleibt zu fragen, inwieweit kulturelle Besonderheiten bei der Interpretation und Umsetzung dieses Rechts zu akzeptieren sind. In der Perspektive der hier vertretenen politischen Konzeption ist der Spielraum rechtfertigbarer Anpassungen bereits durch den Wortlaut der ratifizierten Dokumente beschränkt. Aber selbst wenn wir diese Texte als Referenz heranziehen, lassen sie natürlich einen erheblichen Interpretationsspielraum zu. Für die meisten Menschenrechtsansprüche gilt, dass diese Offenheit konstruktiv ist, weil sie kulturellen Eigenarten gerecht wird. So kann das Recht auf freie Meinungsäußerung aufgrund historisch kontingenter Gründe eingeschränkt sein (wie in Deutschland die Leugnung des Holocaust einen Straftatbestand darstellt).

<sup>26</sup> Selbstverständlich werden demokratische Defizite oft nur durch eine oppositionelle Minderheit eingeklagt und stoßen auch nur bei relativ ohnmächtigen internationalen Akteuren auf Resonanz. In der weitgefassten politischen Konzeption reicht das aber aus, um von Menschenrechtsansprüchen zu sprechen.

Was das Menschenrecht auf demokratische Mitbestimmung angeht, ist es aber angebracht, Spielräume deutlicher zu beschränken. Der Grund ist die herausragende Rolle, die dieses Recht als Voraussetzung zur Bestimmung von Gemeinwillen und Gemeinwohl spielt. Denn allgemein sind kulturelle oder nationale Eigenarten in der Interpretation und Umsetzung von Menschenrechten nur dann akzeptabel, wenn sie den Willen des Volkes ausdrücken oder einer gemeinsamen Vorstellung des Guten folgen. Da aber das Recht auf Demokratie selbst eine Bedingung der Möglichkeit tolerierbarer Sonderwege anzusehen ist, lässt sich folgendes resümieren: Der Menschenrechtsanspruch auf gleiche politische Mitbestimmung kann in einer gegebenen Verfassung oder Rechtsordnung unterschiedlich gefasst sein; dass aber jeder Staat das Menschenrecht auf demokratische Mitbestimmung auf die in seiner Rechtskultur bestmögliche Weise garantiert, ist eine Angelegenheit unerserer internationalen politischen Verantwortung.

## Karam Abbas

### Erwiderung auf Henning Hahn

Hahns Beitrag stellt eine Neuinterpretation der Menschenrechte vor, mit der es lohnt, sich auseinanderzusetzen und sie zu diskutieren. Er präsentiert eine präzise und systematische politische Konzeption der Menschenrechte. Dadurch eröffnen seine Überlegungen über die Menschenrechte neue Interpretationswege. Aber diese Überlegungen sind mit der gesellschaftlich-politischen Realität zu konfrontieren. Deshalb ist mein Einwand nicht theoretisch motiviert; vielmehr ist er an der Frage nach der Praktikabilität der politischen Auffassung der Menschenrechte in einem bestimmten kulturellen Kontext orientiert.

In der vergangenen Dekade haben zwei philosophische Ansätze große Aufmerksamkeit erregt, da sie Alternativen zum naturrechtlichen Verständnis der Menschenrechte anbieten. Der erste Ansatz ist der diskursethische, wie er z.B. aus Habermas Arbeiten hervorgeht. Der zweite ist die politische Konzeption, die von John Rawls geprägt wurde. Wie Hahn zu Recht zeigt, stimmen die beiden Ansätze darin überein, dass sie eine Gleichsetzung von Menschenrechten und natürlichen Rechten ablehnen.

Vor diesem Hintergrund hat die moralische Tradition der Menschenrechte ihr eigenes Dilemma. Sie basiert auf der Naturrechtstheorie und es ist sehr schwierig, zwischen Naturrecht und göttlichem Recht zu unterscheiden. Dadurch ähnelt die Naturrechtstheorie der Theorie göttlicher Rechte. Wenn wir beispielsweise den Begriff der Menschenrechte in der Tradition des Naturrechts betrachten, stellen wir fest, dass darin nicht über Menschenrechte, sondern über religiös fundierte Rechte gesprochen wird. Dieses Dilemma wird im modernen islamischen Diskurs über Menschenrechte noch klarer, in dem Menschenrechte häufig auf eine transzendente Instanz zurückgeführt werden. Die *Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam* (1990) dient hier als ein deutliches Beispiel.

Auch wenn Hahn daher gegen die naturrechtliche Tradition argumentiert, stellt sich weiterhin die Frage, ob die politische Konzeption eine hinreichende Basis zur Verfügung stellt, um einen transnationalen Diskurs über Menschenrechte zu ermöglichen? Hahn versucht auf diese Frage mit Bezug auf John Rawls, Joseph Raz und Charles Beitz zu antworten.

Die Praktikabilität der politischen Konzeption der Menschenrechte ist mit dem Problem kultureller Identität konfrontiert. Einige Vertreter des Identitätsdiskurses glauben, dass sich Menschenrechte an kulturellen Identitäten brechen. Deshalb glauben sie nicht an eine regulative

Idee der Menschheit als ganze; statt dessen gibt es für sie den Menschen bloß als schwarzen oder weißen, östlichen oder westlichen, muslimischen oder christlichen, weiblichen oder männlichen usw.

Um zu meinem Punkt zu kommen, werde ich ein Beispiel aus meiner eigenen Kultur über die Rechte der Kopten in Ägypten geben. Viele ›westliche‹ Staaten machen sich über die Minderheitenrechte der Kopten in Ägypten Sorgen. Manche globale Institutionen gehen so weit, dass sie vom Recht auf Selbstbestimmung der Kopten gemäß der ›politischen Konzeption der Menschenrechte‹ sprechen. Doch um welche Rechte handelt es sich hier: koptische Rechte, muslimische Rechte oder ägyptische Rechte? Der politische und globale Diskurs über Menschenrechte ist in diesem Kontext mit der Frage nach der ägyptischen Identität konfrontiert. Dazu gehören unterschiedliche Rechtsauffassungen, die in Ägypten gelten, nämlich koptisches, islamisches und ägyptisches Recht. Es gibt unter diesen Voraussetzungen kaum die Möglichkeit einer eindeutigen Anwendung des internationalen kodifizierten Menschenrechtskatalogs.

Das Problem der Menschenrechte wird auch nicht durch den Begriff des ›Politischen‹ gelöst. Was meinen wir denn mit dem Ausdruck ›politisch‹? Dieser Ausdruck wird im Menschenrechtsdiskurs mehrdeutig und manchmal ungenau verwendet. Meint er eine machtpolitische Auffassung des Politischen oder die Domäne internationaler Institutionen wie die Vereinten Nationen, deren Eingreifen in die inneren Angelegenheiten von Nationalstaaten zur Beendigung von Menschenrechtsverletzungen gerechtfertigt werden soll? Oder meint der Ausdruck eine Art Kompromisshaltung? Und ein Kompromiss zwischen wem? Zwischen dem Individuum und dem Staat oder zwischen den mächtigen Staaten und schwächeren Regierungen?

Diese politische Konzeption trifft in der Realität auf ernste Probleme, wie etwa die Kontrolle, die die mächtigen Staaten über internationale Gesetze und Menschenrechtsinstitutionen ausüben. Viele dieser Gesetze können im Interesse reicher und mächtiger Staaten arbeiten. Wie oft wurden Worte wie ›Demokratie‹ oder ›Menschenrechte‹ strapaziert, um die Invasion in den Irak zu rechtfertigen?

Für die politische Philosophie ist der Staat nicht nur dazu da, um zu überleben, sondern um gut zu leben. Ein gutes Leben ist der wichtigste Gegenstand der Menschenrechte. Das macht die Wahrung der Menschenrechte zur ersten Pflicht nationaler Regierungen und auch von Individuen; sie sollten aber kein Kontrollinstrument gegenüber armen und schwachen Nationen sein. Eine Politisierung der Menschenrechte könnte aber die Idee individueller Menschenrechte selbst untergraben.

Zu den Tatsachen, denen Menschenrechte auf nationaler sowie internationaler Ebene gerecht werden müssen, zählen nicht nur allgemeine Prinzipien der Menschlichkeit, sondern auch die Identitäten spezieller

Individuen, Gruppen und Minderheiten. Dies hat der transnationale Ansatz der Menschenrechte weiterhin zu entwickeln und Toleranz gegenüber anderen Identitäten zu fördern.

*Aus dem Englischen übersetzt von Henning Hahn*

## Matthias Katzer Liberales Normen und die Achtung kultureller Besonderheiten

Ziel dieses Textes ist es, eine bestimmte Kritik an liberalen politischen Normen zu untersuchen. Dieser Kritik zufolge sind liberale Normen Ausdruck der partikularen kulturellen Identität westlicher Gesellschaften, und da die kulturellen Identitäten anderer Gesellschaften zu achten seien, könnten liberale Normen keinen Anspruch auf universelle Geltung erheben. Die Geltung liberaler Normen sei daher auf diejenigen Gesellschaften beschränkt, in denen liberale Werte in der kulturellen Tradition oder den Werteinstellungen der Bevölkerung hinreichend verankert sind. Ich werde die These vertreten, dass diese Kritik nicht überzeugend ist und dass die Achtung kultureller Besonderheiten diesen Normen nicht widerspricht.

Der Text geht in folgenden Schritten vor: 1) Es wird kurz erläutert, was hier mit ›liberalen Normen‹ gemeint ist. 2) Es werden einige Gründe genannt, warum man liberale Normen besonders mit den westlichen Gesellschaften verbindet. 3) John Rawls wird als Beispiel für einen Autor dargestellt, der die universelle Gültigkeit liberaler Normen unter Hinweis auf kulturelle Unterschiede kritisiert. 4) Es wird argumentiert, dass ein Gebot der Achtung kultureller Besonderheiten nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb einzelner Gesellschaften angewandt werden muss, was zur Annahme liberaler Normen führt. 5) Um die Kritik an liberalen Normen zu rechtfertigen, könnte man sich zudem auf pragmatische Erwägungen stützen, die sich jedoch als wenig überzeugend erweisen.

### 1. Was sind liberale Normen?

Soziale Normen bilden einen wesentlichen Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens. Solche Normen bestehen, wenn ein Teil der Gesellschaft mit hinreichendem Erfolg versucht, alle Gesellschaftsmitglieder dazu zu bewegen, sich an bestimmte Regeln zu halten. Eine Norm wird durch ihre öffentliche Bekräftigung und die Sanktionierung ihrer Missachtung aufrechterhalten.

In modernen Gesellschaften kann man verschiedene Arten von Normen unterscheiden, insbesondere moralische und juristische Normen. Juristische Normen sind in der Regel kodifiziert, sie werden von autorisierten Experten in formellen Verfahren interpretiert, und ihre Ein-

haltung wird durch die Staatsgewalt durchgesetzt. Im Gegensatz dazu existieren moralische Normen aufgrund der individuellen Einstellungen eines kleineren oder größeren Teils der Gesellschaft, ihre Anwendung auf Einzelfälle und die Sanktionierung von Normbrechern kann durch jedermann geschehen, und dabei werden zumeist nur informelle Mittel verwendet, wie etwa öffentliche Kritik und die Äußerung von moralischen Einstellungen wie Empörung.

Weder juridische noch moralische Normen werden von ihren Vertretern notwendigerweise immer als universell aufgefasst, d.h. als gültig für alle Personen auf der ganzen Welt. Juridische Normen beanspruchen in der Regel Geltung innerhalb eines bestimmten Staatsgebiets. Bei moralischen Normen hängt es vom jeweiligen Fall ab, ob man sie als universell auffasst oder ihre Gültigkeit auf eine bestimmte Gesellschaft oder eine einzelne Gruppe beschränkt.

Die Menschenrechte kann man als einen besonderen Fall universeller Normen verstehen, in dem moralische und juridische Aspekte verbunden sind. Einerseits sind sie in völkerrechtlichen Konventionen anerkannt; die Unterzeichnerstaaten haben somit die juridische Verpflichtung übernommen, bestimmte Verhaltensregeln gegenüber allen Menschen einzuhalten. Da aber die Verfahren zur Durchsetzung des Völkerrechts schwach sind, steht bei den Menschenrechten häufig ihr moralischer Gebrauch im Vordergrund. Vertreter der Menschenrechte verwenden verschiedene Mittel, um Staaten zu ihrer Einhaltung zu bewegen; sie konfrontieren sie mit konkreten Forderungen und werben unter den Bürgern für eine höhere Zustimmung zu diesen Normen.

Was aber sind nun liberale Normen? Dieser Ausdruck bezieht sich auf (juridische oder moralische) Normen, die die grundlegenden staatlichen Strukturen betreffen, und bezeichnet dabei Normen eines bestimmten Inhalts. Da die Ausdrücke ›liberal‹ bzw. ›Liberalismus‹ in Politik und Philosophie auf verschiedene Weise verwendet werden, müssen wir erläutern, was an dieser Stelle mit ihnen gemeint ist. Zunächst ist festzuhalten, dass sie keinen *wirtschaftlichen* Liberalismus betreffen. Liberale Normen sind politische Normen; sie betreffen die Art und Weise, wie Staaten Individuen und wie diese einander behandeln. Im Bereich der politischen Philosophie muss man nun zwei Bedeutungen von ›Liberalismus‹ unterscheiden: Erstens kann es sich um eine Theorie handeln, die *abstrakte* Prinzipien für die Reflexion über politische Normen enthält; zweitens kann der Ausdruck eine Menge von (relativ) *konkreten* Prinzipien bezeichnen, die ein gerechter Staat erfüllen soll, die aber als solche keine Aussage über ihre normative Grundlage und Rechtfertigung enthalten. In diesem Text ist von liberalen Normen in diesem zweiten Sinn die Rede.

Welche konkreten Prinzipien sind aber hier mit den liberalen Normen gemeint? Insbesondere lassen sich drei Prinzipien nennen: die Achtung

individueller Freiheiten, die Gleichbehandlung aller Bürger durch staatliche Institutionen sowie das Demokratieprinzip, d.h. das Recht jedes Bürgers, an Entscheidungen über öffentliche Angelegenheiten mittelbar oder unmittelbar mit formal gleicher Stimme mitzuwirken. Betrachten wir diese drei Prinzipien etwas näher.

Das Prinzip der Achtung individueller Freiheiten fordert, dass der Staat in einen weiten Bereich individueller Entscheidungen nicht eingreifen darf. Jeder mündige Mensch darf diese Freiheiten unter der Bedingung nutzen, dass er die gleichen Freiheiten aller Anderen nicht einschränkt. Beispielsweise hat jedermann das Recht, sich frei zu bewegen, seinen Beruf zu wählen, seine Religion nach seinen eigenen Vorstellungen auszuüben, Anderen seine Meinung mitzuteilen und politische oder andere Vereinigungen mit Anderen zu bilden. Diese Freiheiten dürfen nicht bloß deshalb eingeschränkt werden, weil der Staat oder die Mehrheit der Bevölkerung dies so will. Varianten eines solchen Prinzips individueller Freiheiten bilden etwa das ›Schadensprinzip‹ John Stuart Mills<sup>1</sup> oder der erste Gerechtigkeitsgrundsatz bei John Rawls, der in seiner ersten Fassung lautet: »Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.«<sup>2</sup>

Das Gleichbehandlungsprinzip fordert, dass staatliche Institutionen keine willkürlichen Unterschiede zwischen den Bürgern vornehmen dürfen. Niemand darf ohne einen guten Grund mehr Vorteile oder Rechte als Andere erhalten. Insbesondere verbietet sich eine Diskriminierung aufgrund des Geschlechts, der ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit oder ähnlicher Merkmale. Das Prinzip der Gleichbehandlung bildet beispielsweise ein Motiv für Mills Kampf gegen die Unterwerfung der Frauen.<sup>3</sup>

Das Demokratieprinzip verlangt, dass staatliche Macht mittelbar auf Mechanismen beruht, an denen sich alle mündigen Personen mit gleicher formaler Macht beteiligen können. In diesem Sinn beruht legitime staatliche Herrschaft auf dem vereinigten Willen aller Personen, die der Herrschaft unterworfen sind. Dieses Prinzip wird ebenfalls von vielen Autoren der liberalen Tradition vertreten.<sup>4</sup>

1 John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Stuttgart: Reclam 1988, S. 16.

2 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975, S. 336. Ähnliche Prinzipien finden sich u.a. bei Jürgen Habermas und Martha Nussbaum. Siehe Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 155, und Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press 2006, S. 77.

3 Vgl. John Stuart Mill, »The Subjection of Women«, in: ders., *On Liberty and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press 1991, S. 469-582.

4 Vgl. z.B. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 251; Habermas, *Fak-*

Die drei liberalen Normen – Achtung individueller Freiheiten, Gleichbehandlung und Demokratie – haben gemeinsam, dass sie als Ausdruck der Vorstellung der *Gleichheit* der Bürger gegenüber staatlichen Institutionen verstanden werden können. Keine Gruppe von Bürgern kann beanspruchen, privilegierten Zugang zur staatlichen Macht zu besitzen und diese Macht zu nutzen, um andere Bürger zu beherrschen. In der Vergangenheit hat man oft geglaubt, dass Personen eines bestimmten Geschlechts, bestimmter Herkunft oder ethnischer Zugehörigkeit mehr Rechte zustehen als anderen. Liberale Normen beruhen auf der Voraussetzung, dass solche Unterscheidungen heute nicht mehr gerechtfertigt werden können.

Vertreter liberaler Normen halten diese Normen jedoch nicht immer für universell gültig. Beispielsweise ist Mill zufolge das Prinzip individueller Freiheit nicht für ›barbarische‹ Gesellschaften geeignet, sondern nur für Gesellschaften, die in gewissem Sinne reif dafür sind.<sup>5</sup> Ebenso entfernt Rawls liberale Normen mit Absicht aus seinem ›*Recht der Völker*‹ (das in dem Sinne universell ist, dass es für die Beziehungen zwischen allen Staaten gelten soll).

Demgegenüber ist in den Menschenrechtskonventionen des Völkerrechts eine universalistische Auffassung liberaler Normen verankert. Zwar beruhen viele der anerkannten Menschenrechte nicht auf spezifisch liberalen Normen, wie etwa elementare Sicherheitsrechte, rechtsstaatliche Prinzipien und wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte.<sup>6</sup> Aber zahlreiche andere Menschenrechte sind Ausdruck liberaler Normen. Insbesondere gilt dies für viele Bestimmungen des *Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte* von 1966.<sup>7</sup> So enthalten mehrere Artikel weitreichende Freiheitsrechte, wie etwa Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18), Meinungsfreiheit (Art. 19), Versammlungsfreiheit (Art. 21) und Vereinigungsfreiheit (Art. 22). Artikel 26 verbietet Diskriminierung aufgrund von Merkmalen wie Hautfarbe, Geschlecht, Religion oder sozialer Herkunft. Artikel 25 fordert, dass Bürger in allgemeinen, gleichen und geheimen Wahlen an der Gestaltung öffentlicher Angelegenheiten mitwirken können. Der Pakt versucht also, liberale Normen als universell gültige Normen zu etablieren.

*tizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, S. 156, und Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, S. 77.

<sup>5</sup> J. S. Mill, *Über die Freiheit*, S. 17.

<sup>6</sup> Eine systematische Einteilung der Menschenrechte findet sich z. B. bei James Nickel, *Making Sense of Human Rights. Second Edition*, Oxford: Blackwell 2007, S. 11.

<sup>7</sup> Ende 2011 waren 1174 Staaten diesem Pakt beigetreten. Der aktuelle Stand der Beitritte findet sich unter <http://treaties.un.org>

## 2. Liberale Normen und kulturelle Unterschiede zwischen westlichen und nicht-westlichen Gesellschaften

Kritik an den Menschenrechten entzündet sich oft speziell an denjenigen Rechten, die auf liberalen Normen beruhen. Eine häufig geäußerte Kritik lautet, dass diese Rechte spezifisch zum kulturellen und politischen Erbe des Westens gehören, was ihren Anspruch auf Universalität untergraben soll. Demnach besitzen viele nicht-westliche Gesellschaften ein kulturelles Selbstverständnis, das mit liberalen Normen nicht vereinbar ist. Die Achtung vor kulturellen Unterschieden verlange es, die Einhaltung liberaler Normen von solchen Gesellschaften nicht zu fordern. Bevor wir uns mit dieser Kritik auseinandersetzen, betrachten wir kurz ihre empirische Basis: Bestehen die behaupteten kulturellen Unterschiede wirklich? Diese Frage können wir hier freilich nicht erschöpfend diskutieren, sondern lediglich einige Indizien zu ihrer Beantwortung aufzeigen.

Beginnen wir mit der Geschichte des politischen Denkens. In der Tat haben zahlreiche westliche Denker liberale Normen oder Vorstufen davon vertreten. Die Idee der Gleichheit der Bürger kann man bis zu Aristoteles zurückverfolgen, der eine *Polis* beschreibt, die auf die Gleichheit der Bürger gegründet ist,<sup>8</sup> die sich darauf verstehen, sowohl zu regieren als auch regiert zu werden.<sup>9</sup> Systematischer werden liberale Ideen in der Aufklärung formuliert, wie etwa bei Locke oder Kant. In der jüngeren politischen Philosophie werden sie von zahlreichen Autoren unterschiedlicher Traditionen vertreten, wie oben gezeigt wurde. Zwar finden sich auch grundlegende Kritiker liberaler Normen, wie Nietzsche oder Schmitt, aber ihr Einfluss in der politischen Philosophie bleibt begrenzt. Was das politische Denken nicht-westlicher Gesellschaften betrifft, so wäre es verfehlt, dieses pauschal als illiberal darzustellen. Jedoch stammen die bekanntesten und einflussreichsten Verteidigungen liberaler Normen bisher von westlichen Denkern.

Wenn man statt der politischen Theorie die politische Praxis verschiedener Gesellschaften weltweit betrachten will, so kann man beispielsweise die Analysen der US-amerikanischen Organisation *Freedom House* heranziehen. Diese untersucht, in welchem Maße in verschiedenen Ländern Freiheitsrechte und demokratische Prinzipien verwirklicht sind. Im Bericht von 2012 werden fast alle westlichen Länder als ›frei‹ eingestuft.<sup>10</sup> Dagegen finden sich insbesondere in Afrika und Asien viele

<sup>8</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik*, Reinbek: Rowohlt 1994, S. 141 (III 6, 1279a10).

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 136 (III 4, 1277b14-15).

<sup>10</sup> Freedom House, *Freedom in the World Survey 2012*, New York 2012.

›nicht freie‹ Länder, wenn es auch in diesen Regionen einige ›freie‹ Länder gibt, wie etwa Indien, Indonesien oder Ghana.

Schließlich kann man statt der politischen Systeme die Einstellungen der Bevölkerung zu verschiedenen politischen Normen untersuchen. Diese Einstellungen wurden im *World Values Survey* erhoben, der in zahlreichen Gesellschaften weltweit durchgeführt wurde. Es wurde festgestellt, dass in so gut wie allen Gesellschaften eine Mehrheit dem Demokratieprinzip zustimmt. Dagegen bestehen in Bezug auf die anderen liberalen Normen deutliche Unterschiede zwischen den Gesellschaften unterschiedlicher Kulturen. Insbesondere wird die Gleichbehandlung der Geschlechter von einer großen Mehrheit der Bevölkerung westlicher Länder befürwortet, aber in vielen anderen Ländern kritisiert.<sup>11</sup>

Man kann daher festhalten, dass in der Tat Unterschiede zwischen westlichen und nicht-westlichen Ländern in der Akzeptanz liberaler Normen existieren. Diese Unterschiede zeigen sich zwar nur in der durchschnittlichen Tendenz und spiegeln nur die aktuelle Situation wieder; völlig leugnen lassen sie sich aber nicht.

### 3. Kritik an der universellen Geltung liberaler Normen

Verschiedene Autoren stützen sich auf diese empirischen Befunde, um den universellen Geltungsanspruch liberaler Normen zu kritisieren. Eine solche Kritik stammt zum Einen von nicht-westlichen Denkern, die im Namen eines bestimmten kulturellen Selbstverständnisses geäußert wird. So führten in den 1990er Jahren Intellektuelle aus Singapur sogenannte ›asiatische Werte‹ gegen verschiedene liberale Normen ins Feld. Zum Anderen haben westliche Denker diese Kritik aufgegriffen. Beispielsweise entwickelt Rawls in seinem *Recht der Völker* Prinzipien internationaler Gerechtigkeit, aus denen die liberalen Normen getilgt wurden. Rawls stellt eine Liste der »Menschenrechte im engeren Sinn« vor, die gegenüber den völkerrechtlich anerkannten Menschenrechten deutlich verkürzt ist. Individuelle Freiheiten, wie etwa die Gewissensfreiheit, dürfen eingeschränkt werden;<sup>12</sup> die ungleiche Behandlung der Geschlechter oder Religionen verstößt nicht gegen die Regeln des ›*Rechts der Völker*‹, ebenso wenig wie ein undemokratisches Regierungssystem.<sup>13</sup>

11 Vgl. Ronald Inglehart/Pippa Norris, »The True Clash of Civilization«, in: *Foreign Policy*, 135 (2003), S. 67f.

12 Vgl. John Rawls, *Das Recht der Völker*, Berlin/New York: de Gruyter 2002, S. 80 Fn.

13 Vgl. ebd., S. 87 ff.

Wie begründet Rawls diese Position? Wir können hier seine komplexe und nicht immer vollständig ausgearbeitete Argumentation nicht ausführlich diskutieren. Rawls hält es jedoch offensichtlich für einen wichtigen Vorzug seiner Auffassung, dass die Menschenrechte in ihrer verkürzten Version nicht als etwas »der westlichen Tradition Zugehöriges« betrachtet werden können und damit »politisch nicht provinziell« sind.<sup>14</sup> Rawls stützt sich also auf die Tatsache, dass liberale Normen in westlichen und anderen Gesellschaften in unterschiedlichem Maße anerkannt werden, um die universelle Geltung dieser Normen zu bestritten. Dies legt nahe, dass sie sich seiner Auffassung nach nur innerhalb von gesellschaftlichen Kontexten rechtfertigen lassen, in denen bestimmte Werte schon weithin akzeptiert sind.

Jede solche oder ähnliche Kritik an universellen liberalen Normen beruht aber selbst auf normativen Urteilen. Der Kritiker konstatiert nicht bloß, dass liberale Normen nicht überall in gleichem Maße anerkannt sind; er schließt daran vielmehr das Urteil an, dass man die Einhaltung dieser Normen nicht von allen Gesellschaften verlangen darf. Er stellt also zumindest implizit selbst eine moralische Norm auf, für die er Geltung beansprucht.

### 4. Wie lässt sich die Kritik an liberalen Normen rechtfertigen?

Moralische Urteile und Normen sind eng mit der Frage ihrer Rechtfertigung verbunden. Da es keine autorisierten Institutionen und Verfahren zu ihrer Durchsetzung gibt, beruht ihre Verwirklichung in erster Linie auf informellen Prozessen. Wer ein moralisches Urteil vertritt, muss daher versuchen, die Zustimmung möglichst vieler Personen zu diesem Urteil zu erlangen, und dafür muss man Gründe nennen, die dieses Urteil rechtfertigen.

Betrachten wir nun die Kritik an universellen liberalen Normen. Wie kann man diese Kritik und die darin enthaltene Norm rechtfertigen? Die bloße Tatsache, dass liberale Normen nicht überall gleichermaßen anerkannt sind, reicht als Grund nicht aus, denn aus einer empirischen Tatsache folgt keine Norm. Der Kritiker universeller liberaler Normen muss sich selbst auf eine allgemeine Norm stützen. Welche Norm könnte dies aber sein?

Ein möglicher Kandidat für diese Norm ist folgende: »Universelle politische Normen müssen danach streben, die kulturelle Identität der Menschen zu achten, die von ihnen betroffen sind.« Diese Norm drückt den Gedanken aus, dass die kulturelle Identität jedes Menschen ein Gut

14 Ebd., S. 80.

darstellt, das von anderen geachtet werden sollte. Da auch die von einem Menschen anerkannten Normen zu seiner kulturellen Identität gehören, sollte er nach Möglichkeit keinen diesen widersprechenden Normen unterworfen werden. Allerdings wird keine unbegrenzte Achtung der kulturellen Identität gefordert. Die genannte Norm ist damit vereinbar, dass manche Identitäten nicht akzeptabel sind, wie etwa eine rassistische Identität. Die Norm besagt lediglich, dass wir danach streben müssen, nur solche universellen Normen zu vertreten, die mit einer möglichst großen Zahl verschiedener kultureller Identitäten vereinbar sind.

Man könnte nun ein Argument gegen universelle liberale Normen formulieren, das sich auf eine solche Norm stützt: Liberale Normen widersprechen der kulturellen Identität der Mitglieder vieler nicht-westlicher Gesellschaften. Die ihnen zugrundeliegende Vorstellung von Gleichheit ist in der Geistesgeschichte und der politischen Praxis dieser Gesellschaften nicht verankert und trifft auf wenig Zustimmung. Wenn man von diesen Gesellschaften verlangt, politische Institutionen anzunehmen, die den liberalen Normen entsprechen, dann verstößt dies gegen die kulturelle Identität ihrer Mitglieder.

Dieses Argument ist jedoch nicht überzeugend. Seine Schwierigkeiten werden sichtbar, wenn wir zwei wenig überraschende, aber dennoch bedeutsame Tatsachen berücksichtigen.

Erstens bestehen kulturelle Unterschiede nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb von Gesellschaften. Dies bedeutet nicht bloß, dass es in fast allen Gesellschaften religiöse oder andere Minderheiten gibt. Selbst eine einzelne kulturelle Tradition besteht nicht aus einem Kanon unveränderbarer Dogmen. Sie wird von ihren Mitgliedern ständig neu interpretiert, und dabei bilden sich unterschiedliche Verständnisse und Einstellungen heraus.<sup>15</sup> Auch Untersuchungen zeigen, wie zu erwarten ist, dass in jeder Gesellschaft ein großes Spektrum an politischen Einstellungen existiert.<sup>16</sup>

Zweitens gelten die Gesetze und Institutionen einer Gesellschaft in der Regel für alle Menschen in ihrem Einflussbereich, unabhängig davon, ob eine einzelne Person die zugrundeliegenden Werte teilt. Dies gilt insbesondere auch für Gesetze, die liberalen Normen widerspre-

15 Dies wird beispielsweise von Joshua Cohen betont: Joshua Cohen, »Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?« in: *Journal of Political Philosophy*, 12 (2004), S. 201 ff.

16 So sagen Inglehart und Welzel über die Zustimmung zu verschiedenen Werten: »in every culture, one finds a wide spectrum of positions [...], with adherents of both extreme positions.« Ronald Inglehart/Christian Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, S. 290.

chen. Wenn beispielsweise nur Männer und nicht Frauen das Wahlrecht besitzen, dann macht eine solche Regelung keine Ausnahme, falls eine Frau sich selbst als Person versteht, die politische Sachverhalte mit der gleichen Kompetenz wie Männer beurteilen kann. In diesem Sinn nehmen gesellschaftliche Institutionen keine Rücksicht auf die kulturelle Identität der einzelnen betroffenen Menschen.

Daraus folgt, dass sich die Frage nach der Achtung kultureller Identitäten ebenso (oder in verschärfter Form) innerhalb von Gesellschaften stellt wie zwischen verschiedenen Gesellschaften. Nach der Norm, wie sie oben formuliert wurde, müssen wir aber danach streben, die kulturellen Identitäten aller betroffenen Menschen zu achten. Wenn wir diese Norm konsequent anwenden, fordert sie auch die Achtung der kulturellen Unterschiede innerhalb einer Gesellschaft.

Dieser Gedanke führt aber direkt zur Annahme liberaler Normen. Die kulturelle Identität aller Menschen achtet man, indem man Menschen mit unterschiedlicher kultureller Identität als Gleiche behandelt und ihnen erlaubt, sich frei auszudrücken und die gleichen Rechte zu genießen wie alle anderen Gesellschaftsmitglieder.

Die Idee der Gleichheit, die den liberalen Normen zugrunde liegt, erscheint also auf natürliche Weise in einer Überlegung über die Prinzipien internationaler Gerechtigkeit. Es ist dafür nicht notwendig, den Normen eine Fundierung in einer partikularen Kultur zu geben und beispielsweise auf die geistesgeschichtliche Tradition westlicher Gesellschaften zu verweisen. Die Idee ist bereits verständlich, wenn man bloß ein Prinzip, das für die Beziehungen zwischen Gesellschaften vorgeschlagen wird, konsequent in allen Bereichen anwendet.

Dieses Argument setzt nicht eine Vorstellung voraus, die der Kritiker universeller liberaler Normen bestreitet: nämlich die Vorstellung, dass die kulturelle Identität eines Menschen bloß als sein beliebiges, subjektives Interesse angesehen werden muss und in Bezug auf die Rechtfertigung sozialer Normen die gleiche Bedeutung besitzt wie seine restlichen Interessen. Die oben genannte Kritik hält die kulturelle Identität für ein Gut besonderer Art, das besonderen Schutz verdient und nicht mit gewöhnlichen, auf subjektiven Wünschen beruhenden Interessen der Menschen verwechselt werden darf. Wie auch immer man zu dieser Vorstellung steht, sie ist kein Einwand gegen unser Argument. Denn selbst wenn die kulturelle Identität stärkeren Schutz verdient als gewöhnliche Interessen, so trifft es immer noch zu, dass die Mitglieder einer Gesellschaft kulturelle Identitäten besitzen, die sich teilweise unterscheiden. Wenn universelle politische Normen die kulturellen Identitäten aller Menschen achten müssen, dann müssen sie diese Unterschiede sowohl innerhalb von als auch zwischen Gesellschaften berücksichtigen. Liberale Normen bieten dabei den größten Schutz für den Ausdruck unterschiedlicher Identitäten.

## 5. Pragmatische Erwägungen

Der Kritiker liberaler Normen ist freilich nicht mit logischer Notwendigkeit dazu gezwungen, dem Argument des vorhergehenden Abschnitts zu folgen. Er kann den für seine Position unerwünschten Konsequenzen entgehen, indem er seine Kritik auf eine andere allgemeine Norm stützt. Diese Norm muss dann einen Unterschied zwischen den innergesellschaftlichen und den zwischen Gesellschaften geltenden Prinzipien machen. Dieser Unterschied besteht aber letztlich darin, dass es innerhalb vieler Gesellschaften eine *dominante* kulturelle Identität gibt, deren Dominanz durch die zwischen Gesellschaften geltenden Prinzipien nicht gefährdet werden soll. Der Kritiker könnte sich also auf folgende Norm stützen: »Universelle politische Normen müssen danach streben, in jeder Gesellschaft die jeweils dominante kulturelle Identität zu achten.«

Dabei bleibt aber das Problem bestehen, wie der Kritiker diese Norm rechtfertigen kann. Es handelt sich um eine universelle Norm, die von jedermann verlangt, die in einer Gesellschaft jeweils dominante Identität anders zu behandeln als die anderen Identitäten. Man kann von dem Kritiker verlangen, dass er einen Grund nennt, der diese unterschiedliche Behandlung dominanter und nicht-dominanter Identitäten rechtfertigt.

Ein solcher Grund scheint kaum zu finden zu sein, wenn er auf die Auffassung abzielen soll, dass die dominante kulturelle Identität einen höheren Wert besitzt als andere Identitäten. Denn es ist nicht verständlich zu machen, warum die Dominanz einer bestimmten Identität, die auf der größeren Macht ihrer Anhänger beruht, dieser Identität einen höheren Wert verleihen soll. Eine solche Macht hängt von vielen kontingenten Faktoren ab, die nicht mit dem Inhalt der jeweiligen Identität in Zusammenhang stehen. Wie auch Rainer Forst argumentiert, begeht man einen moralischen Fehler, wenn man der dominanten Gruppe das Recht zuspricht, die kulturelle Identität der Gesamtgesellschaft zu bestimmen.<sup>17</sup>

Dagegen ist es jedoch nicht auf den ersten Blick abwegig, die Achtung dominanter Identitäten mit pragmatischen Erwägungen zu verteidigen. Aus einer pragmatischen Perspektive kann man erkennen, dass unsere Fähigkeit, andere Gesellschaften mit Hilfe von universellen Normen effektiv zu beeinflussen, stark begrenzt ist. Es kann vernünftig erscheinen, diese Grenzen zu berücksichtigen und zunächst auf einen breiten,

17 Vgl. Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007, S. 297.

weltweiten Konsens über bestimmte Normen abzu zielen, der besonders die einflussreichen und somit dominanten Akteure umfasst.<sup>18</sup>

Aber solche pragmatischen Erwägungen sind nur überzeugend, insofern es darum geht, ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Wenn man etwa eine Einigung über bestimmte Prinzipien anstrebt, die anschließend weltweit mit Zwang durchgesetzt werden, ist es sinnvoll, Kompromisse einzugehen. Der Gebrauch von Zwang sollte auf ein Minimum beschränkt werden, und es erscheint daher angebracht, einen möglichst breiten internationalen Konsens zu erzielen, damit zwischenstaatliche Zwangsmaßnahmen nur in wenigen Fällen notwendig werden.

In der Tat spricht man häufig so, als würden die politischen Normen, von denen bisher die Rede war, international mit Zwang durchgesetzt. Kritiker liberaler Normen beklagen oft, dass solche Normen anderen Gesellschaften aufgezwungen werden.<sup>19</sup>

Aber diese Redeweise ist ungenau und entspricht nicht der Rolle, die liberale Normen in der politischen Wirklichkeit zumeist einnehmen. In den zwischenstaatlichen Beziehungen muss man zwischen Zwang im engeren Sinn und anderen Formen zwischenstaatlicher Beeinflussung unterscheiden. Zwang liegt nur dann vor, wenn eine Partei so starke Machtmittel gebraucht, dass der anderen Partei keine echte Alternative mehr bleibt, als die Norm zu befolgen. Dies kann auf internationaler Ebene etwa bei politischen und wirtschaftlichen Sanktionen oder beim Einsatz von Gewaltmitteln der Fall sein. Davon muss man jedoch schwächere Mittel unterscheiden, mit denen Staaten versuchen, auf die Politik eines anderen Staates Einfluss zu nehmen, wie etwa diplomatischen Druck, Untersuchungen im Rahmen internationaler Organisationen wie der UN oder die Bindung von wirtschaftlicher Zusammenarbeit an Zugeständnisse. Solche schwächeren Mittel verstoßen nicht gegen die staatliche Souveränität, wie sie im Völkerrecht aufgefasst wird. Ein souveräner Staat muss es ertragen, von den Vertretern anderer Staaten kritisiert zu werden.

18 So behauptet etwa Cohen, dass universelle politische Normen folgendes Ziel berücksichtigen müssen: »the aim of presenting a conception that is capable of winning broader public allegiance«. Joshua Cohen, »Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?« in: *Journal of Political Philosophy*, 12 (2004), S. 192.

19 Beispielsweise trifft man häufig auf Äußerungen wie die folgenden: »Trying to impose pet Western definitions of ›freedom‹ and ›democracy‹ is an incitement to destructive conflict«. Bilahari Kausikan, »Asia's Different Standard«, in: *Foreign Policy*, 92 (1993), S. 40. »The West was able to impose its philosophy of human rights on the rest of the world«. Makau Mutua, *Human Rights. A Political and Cultural Critique*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2002, S. 18.

Der Gebrauch starker Mittel wie etwa wirtschaftlicher Sanktionen muss in der internationalen Politik die Ausnahme bleiben – nicht nur deshalb, weil eine Aussicht auf Wirksamkeit nur besteht, wenn sich eine große Mehrheit der Staaten daran beteiligt, sondern auch aufgrund der negativen Folgen solcher Maßnahmen für die Bevölkerung. Solche Mittel können daher nur zur Verhinderung besonders gravierender Übel eingesetzt werden. Sie eignen sich nicht dazu, liberalen Normen Geltung zu verschaffen. Dies entspricht auch der internationalen politischen Praxis, denn gewöhnlich versucht man nicht, liberale Normen international mit Zwangsmitteln durchzusetzen.

Betrachten wir als Beispiel den Beschluss der Schweizer Bevölkerung von 2009, den Bau von Minaretten zu untersagen. Dieser Beschluss verletzt liberale Normen, insbesondere das Gebot der Gleichbehandlung, da er nur gegen die Anhänger einer bestimmten Religion gerichtet ist. Der Beschluss wurde von Vertretern anderer Staaten kritisiert, und möglicherweise wird die Schweiz durch den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte verurteilt. Mit solchen Maßnahmen wird versucht, auf die Schweizer Politik Einfluss zu nehmen, ohne aber starke Mittel wie etwa Sanktionen anzuwenden.

Im strikten Sinn ist es also falsch, dass versucht wird, liberale Normen anderen Gesellschaften aufzuzwingen. Die Mittel, mit denen sich Mitglieder der internationalen Gemeinschaft für ihre weltweite Verwirklichung einsetzen, sind schwächerer Art.

Unter diesen Umständen verlieren pragmatische Argumente dafür, dominante kulturelle Identitäten bevorzugt zu behandeln, einen großen Teil ihrer Kraft. Es ist nicht widersprüchlich, sich mit einem Staat auf bestimmte Prinzipien der Zusammenarbeit zu einigen und gleichzeitig einzelne seiner Entscheidungen zu kritisieren. Ein Ziel kann zwar das andere konterkarieren; es hängt aber von den speziellen Bedingungen ab, in welchem Maße dies tatsächlich der Fall ist. Die Kritik an liberalen Normen scheint somit nicht gerechtfertigt zu sein.

## Schluss

Ich habe die Position vertreten, dass die Kritik an liberalen Normen, die oben dargestellt wurde, nicht gerechtfertigt ist. Diese Kritik stützt sich auf bestehende kulturelle Unterschiede zwischen Gesellschaften und verlangt, kulturelle Identitäten zu achten, auch wenn sie von liberalen Normen abweichen. Demgegenüber habe ich argumentiert, dass diese Kritik nicht überzeugend ist und keinen Grund liefert, liberale Normen zur Basis internationalen politischen Handelns zu machen. Einige ergänzende Bemerkungen sind jedoch notwendig, um Missverständnisse zu vermeiden.

Zunächst ist hervorzuheben, dass dieses Ergebnis provisorisch und fallibel ist. Es wurde hier nur eine bestimmte Kritik an universalen liberalen Normen behandelt. Es ist möglich, dass andere kritische Argumente überzeugend sind.

Des Weiteren muss nochmals betont werden, dass nicht alle Mittel gerechtfertigt sind, um liberalen Normen international Geltung zu verschaffen, auch wenn es grundsätzlich gerechtfertigt werden kann, diese Normen international zu vertreten. Die Verwirklichung liberaler Normen in einer Gesellschaft ist letztlich nur möglich, wenn sie von einem großen Teil der Bevölkerung akzeptiert werden. Dies kann nicht durch Zwang von außen erreicht werden, sondern erfordert einen langfristigen Transformationsprozess, an dem sich äußere Akteure im Rahmen interkultureller Debatten beteiligen können. Jedoch kann eine wichtige moralische Unterstützung für alle Vertreter liberaler Normen darin bestehen, dass diese Normen als Teil der Menschenrechte international anerkannt werden.

Außerdem ist darauf hinzuweisen, dass die Verwirklichung liberaler Normen in einer Gesellschaft keine mechanische Anwendung eines feststehenden Inhalts auf besondere Umstände ist. Die Form, in der diese Normen verwirklicht werden, kann innerhalb bestimmter Grenzen von einer Gesellschaft zur anderen variieren. Auch wenn die Normen einen relativ konkreten Inhalt haben, muss jeweils neu überlegt werden, welche gesellschaftlichen Institutionen ihrer Verwirklichung dienen. Insbesondere gilt dies für das Demokratieprinzip. Die Idee formaler Gleichheit bei der Machtausübung kann durch unterschiedliche Institutionen realisiert werden. Es liegt an den Bürgern, eine für ihre Situation geeignete Lösung zu finden.

Schließlich bedeutet das Urteil, dass die Kritik an liberalen Normen nicht überzeugend ist, keineswegs, dass die fortdauernde Verwirklichung dieser Normen in allen Gesellschaften weltweit ein historisch notwendiger und unaufhaltsamer Prozess ist. Liberale Normen werden dort umgesetzt, wo eine kritische Masse der Bürger von ihnen überzeugt und bereit ist, sich für sie einzusetzen. Ob diese Bedingung aber erfüllt ist, hängt von vielen kontingenten Faktoren ab. Wenn die Verwirklichung liberaler Normen also nicht unaufhaltsam ist, so kann sie aber doch als ein kollektiver Lernprozess verstanden werden: Wenn die Bürger offen für kritisches Denken sind und die legitimen Interessen Anderer berücksichtigen, werden sie dazu geneigt sein, diese Normen zu akzeptieren.

## Mongi Serbagi

### Erwiderung auf Matthias Katzer

In seinem Beitrag hat M. Katzer versucht, eine Art des Einspruchs gegen den Universalismus der fundamentalen liberalen Normen zu widerlegen. Er hat ebenfalls versucht zu zeigen, dass diese liberalen Normen kulturelle Besonderheiten und Differenzen vollständig respektieren und dass sie folglich die Bedingungen beschreiben, die eine politische Organisation erfüllen muss, um gerecht zu sein.

Dieser letzte Punkt ist sehr wichtig, da die Gerechtigkeit immer noch das ist, was in jeder rechtlichen und politischen Ordnung wirklich auf dem Spiel steht. Die universelle Gültigkeit der liberalen Normen kann nach der Möglichkeit beurteilt werden, Gerechtigkeit in verschiedenen kulturellen oder multikulturellen Kontexten zu verwirklichen. Diese Normen können also akzeptiert werden, wenn man von ihrem westlichen Ursprung absieht. Somit muss man sich die Frage stellen: wie ist das Universelle so in konkrete Rechtfertigungszusammenhänge zu integrieren, dass sich alle politischen oder kulturellen Gemeinschaften die universellen Normen zu Eigen machen?

Aus dieser Frage lässt sich eine in zwei Schritte gegliederte Überlegung entwickeln. Im ersten geht es darum, das egalitaristische Prinzip in Frage zu stellen, auf dem die liberalen Normen sich gründen. Obwohl diese Normen um das Prinzip der Gleichheit zentriert sind – gleiche Freiheiten, gleiche Behandlung und gleiche Beteiligung –, so muss unter manchen Umständen ihre Anwendung als Ursache von ungerechten Situationen gesehen werden. Dennoch stelle ich im zweiten Schritt Ansätze zu Überlegungen zu einem Konzept von ›Universalität‹ vor, das auf Diskussion beruht.

1. Die liberalen Normen beanspruchen in der Tat Universalität und Achtung von Besonderheiten, insofern sie an das Prinzip der ethischen Neutralität des Staates gebunden oder sogar dadurch bedingt sind. Aus diesem Blickwinkel, der einen deontologischen Standpunkt begünstigt, werden Unterschiede dadurch respektiert, dass man sie ignoriert. Die liberalen Normen, deren transkultureller Anspruch sich aus ihrem egalitären Aspekt rechtfertigt, werden erst dann erfasst, wenn man sie auf ihre individualistische Grundlage zurückführt. Diese Normen beziehen sich auf individuelle Personen, ohne deren Identitäten oder Unterschiede zu berücksichtigen. Es ist also zu überprüfen, ob diese egalitaristische Politik nicht Situationen hervorruft, die von einigen Personen als diskriminierend eingeschätzt werden könnten. Wäre es nicht vernünftiger, gegen *reale Situationen* der Ungerechtigkeit zu kämpfen, statt zu versuchen, einen egalitaristischen, aber leider auch abstrakten Universalismus zu rechtfertigen?

Wenn man – um die liberale Perspektive durchzuhalten – Kymlicka Glauben schenkt, dann muss die Kultur einer Gruppe als idealer Kontext erfasst werden, in dem eine Person ihre Freiheiten ausüben und ihre Rechte wahrnehmen kann. Und zwar deshalb: um frei wählen und handeln zu können; um sich dessen zu versichern, dass man dieselbe Chance wie alle anderen Individuen hat, seine Freiheiten zu gebrauchen; schließlich, um zur Teilnahme am demokratischen Prozess der politischen Willensbildung in einer inklusiven öffentlichen Sphäre motiviert zu sein. Für all dies muss eine Person in der Lage sein, ihre Kultur geltend zu machen und sie zu bewahren.

In diesem Kontext schlägt Kymlicka vor, kollektive Rechte einzuführen.<sup>1</sup> Diese gehen von der Annahme aus, dass Unterschiedliches ungleich behandelt werden sollte, in dem Sinne freilich, dass benachteiligte Gruppen bevorzugt werden; diese Rechte geben ethnischen oder kulturellen Gruppen die Möglichkeit zur Selbstorganisation im Hinblick auf die Bewahrung und Entwicklung ihres Lebenszusammenhangs. Auf staatlicher wie auch auf globaler Ebene könnten diese Rechte notwendig sein, um Diversität zu bewahren.

Aber selbst wenn man die Debatte über den kollektiven oder individuellen Rechtsaspekt beiseite lässt, neigt man immer mehr dazu anzunehmen, dass »Ausnahmeregelungen«,<sup>2</sup> die Differenzen der Identität berücksichtigen, in manchen Fällen zu tolerieren bzw. sogar unverzichtbar sind. Sie zeigen, dass eine Behandlung von Staatsbürgern, die man als eine ungleiche betrachten kann, dennoch nicht ungerecht ist. Dies ist zum Beispiel der Fall beim Turban der Sikh, dessen Verwendung von einigen Gerichtshöfen in Europa und Kanada gebilligt wird.

Die Nicht-Anerkennung von einigen kollektiven Rechten, oder zumindest von Ausnahmeregelungen, könnte Situationen hervorrufen, die von Minderheiten oder benachteiligten Personen als ungerecht erfahren würden. Die egalitäre Behandlung wird paradoxerweise zu einer diskriminierenden Behandlung. Wenn die Würde einer Person einmal angetastet ist, fühlt diese sich ausgeschlossen und empfindet kaum Anreiz, an Entscheidungen über öffentliche Angelegenheiten teilzunehmen und auf angemessene Weise ihre Freiheit zu gebrauchen, die nunmehr gegenstandslos geworden ist. Man darf also sagen, dass die liberalen Normen keine universelle Gültigkeit haben können, solange sie nicht an eine Politik der Differenz geknüpft sind.

1 Vgl. Will Kymlicka, »Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights«, New York: Oxford University Press 1996, S. 34 ff.

2 Jürgen Habermas, »Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte«, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, S. 272.

Aus diesem Grund vielleicht zeigt sich der Liberalismus immer offener gegenüber der Idee einer Politik der Differenz. Aber da er immer noch an einer substantiellen und dem Kontext gegenüber indifferenten Rechtsauffassung festhält, läuft er Gefahr, die wirklichen Themen der Politik der Differenz auf die Einrichtung eines *modus vivendi* zwischen verschiedenen Kulturen oder Subkulturen zu reduzieren. Er verharrt hingegen diesseits der Verwirklichung einer ›rekonstruktivistischen‹ Konzeption des Universalismus, d.h. einer Konzeption, die das Ergebnis von dialogischen Rechtfertigungsverfahren ist.

2. Unter diesem Gesichtspunkt erarbeitet Seyla Benhabib ihr Konzept des Universalismus. Dieses, wie sie sagt, »verweist nicht auf ein uns gemeinsames menschliches Wesen oder eine menschliche Natur, die wir alle besitzen. Universalismus bezeichnet vielmehr die Erfahrung, dass sich trotz, aber auch durch Verschiedenheit, Konflikte, Brüche und Kämpfe Gemeinsamkeit herstellt.«<sup>3</sup> Dieser Universalismus, der sich insbesondere durch die Sprache der Menschenrechte erschließen lässt,<sup>4</sup> ist demnach keine Tatsache. Er ist ein Ziel oder ein Streben moralischer Art. Dieser Definition zufolge kann der Inhalt einer universellen Norm je nach Kontext begründet und daher auch unterschiedlich aufgefasst und verwirklicht werden. Es handelt sich um einen »interaktiven Universalismus«,<sup>5</sup> dessen entschiedener Verdienst es ist, in einem konkreten Kontext eingebettet zu werden.<sup>6</sup>

Unter diesem Gesichtspunkt müssen die Menschenrechte und also auch die liberalen Normen erneut einem konkreten und komplexen öffentlichen Beratungsprozess unterzogen werden; all dies freilich unter Anlehnung an einen moralischen Universalismus, der sich im Prinzip der wechselseitigen Achtung der kommunikativen Freiheiten ausdrückt. Auf der Grundlage dieses universellen moralischen Prinzips, das man, wenn man sich einer Vokabel Habermas' bedienen wollte, als ›prozedural‹ bezeichnen könnte, wird der juristische Inhalt der Menschenrechte jedes Mal in einem konkreten Kontext gerechtfertigt und in Bezug auf juristische und politische Institutionen sowie der Zivilgesellschaft in Position gebracht.<sup>7</sup>

Interessant bei dieser Sichtweise des Universalismus ist, dass sie vom relativistischen Kontextualismus ebenso frei ist wie vom abstrakten Universalismus. Eine Norm ist eine universelle nicht einfach aufgrund

3 Seyla Benhabib, »Ein anderer Universalismus. Einheit und Vielfalt der Menschenrechte«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 55/4 (2007), S. 509.

4 Vgl. ebd., S. 503.

5 Ebd., S. 511.

6 Vgl. ebd., S. 511 f.

7 Vgl. ebd., S. 513 f.

der Tatsache, dass sie einen egalitaristischen Aspekt hat, sondern sie wird es jedes Mal, wenn die politisch autonomen Akteure sich ihrer bedienen und sie zu der ihren machen.<sup>8</sup> Nur unter diesen Bedingungen lässt sich eine Debatte eröffnen, die auf zwei Ebenen, der *inner-* und *interkulturellen*, zu führen ist. Diese zwei Ebenen bereichern sich gegenseitig in ihrer Vielfalt und dadurch, dass sie den Gesprächspartnern eine große Auswahl an materiellen und symbolischen Ressourcen anbieten, zu denen sie Zugang haben. Diese Debatte setzt auf die Entwicklung einer reichlich inklusiven transkulturellen Perspektive. Jede Kultur findet dort einen Kontext, um dasjenige mehr schätzen zu lernen, was in ihrem normativen Bestand als universalisierbar markiert sein könnte.

Wenn es stimmt, wie Benhabib bemerkt, dass der Universalismus der Menschenrechte die wechselseitige Abhängigkeit ihres moralischen Kerns und ihrer juristischen Form berücksichtigt, dann ist dieser Universalismus nichtsdestoweniger auch politisch konditioniert. Die Schaffung eines ganzheitlichen öffentlichen Diskussionsraumes ist nämlich angewiesen auf die Bereitstellung von Institutionen weltweit, die Anerkennung erzeugen. Unter Institution ist zu verstehen: »ein öffentliches Regelsystem, das Ämter und Positionen bestimmt mit ihren Rechten und Pflichten, Machtbefugnissen und Schutzzonen u. ä.«<sup>9</sup> wie auch »die menschlich geschaffenen Zwänge, welche die politische, wirtschaftliche und soziale Interaktion strukturieren.«<sup>10</sup> Wenn der Markt, die Schulen, die Medien nicht in der Lage sind, Interkulturalität hervorzubringen, lässt sich nicht erkennen, wie ein Universalismus oder eine transkulturelle Perspektive die außen Vorgelassenen, diese unsichtbaren Geschöpfe und Opfer eines blinden Egalitarismus integrieren könnte.

*Aus dem Französischen übersetzt von Marion Picker*

8 Vgl. ebd.

9 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975, S. 74.

10 Douglass C. North, »Institutions«, in: *The Journal of Economic Perspectives*, 1/5 (1991), S. 97.

# Mongi Serbagi

## Die kulturellen Rechte in den islamisch-arabischen Menschenrechtserklärungen

### 1. Einleitung

Der Begriff ›kulturelle Rechte‹ ist eine Quelle von Hoffnung und zugleich von Befürchtungen. Er ruft die Hoffnung derer hervor, die sich aufgrund ihrer Identität verkannt, verachtet und unsichtbar fühlen und in ihm ein Mittel ihrer Emanzipation und eine juristische Garantie dafür finden, respektiert zu werden. Er löst Befürchtungen aus, weil er im Verdacht steht, dass sich hinter ihm eine Tendenz von Staaten verbirgt, sich seiner zu bemächtigen, und er den Interessen der weltweiten, allumfassenden Vorherrschaft des Westens dient. Dies erklärt vielleicht, warum die internationalen und mehr noch die regionalen Organisationen gezögert haben, eigene Pakte oder Erklärungen zu verabschieden, die den kulturellen Rechten den Status einer selbständigen Kategorie des universellen Menschenrechts verleihen. Vereinzelt in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 genannt und dann explizit im *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* von 1966 behandelt, wurden die kulturellen Rechte bzw. Rechte mit kultureller Dimension erst 2007 in der *Déclaration de Fribourg*<sup>1</sup> zu einem eigenen Gegenstand.

Panarabische und panislamische Organisationen haben, auch in jüngster Zeit, Dokumente über kulturelle Vielfalt<sup>2</sup> und kulturelle Rechte<sup>3</sup> vorgelegt. Diese Dokumente beinhalten letztlich nur Empfehlungen, mit denen politische Entscheidungsträger und andere Akteure der Zivilgesellschaft aufmerksam gemacht werden sollen.<sup>4</sup> In ihnen wird nicht präzisiert, worin diese Rechte bestehen. Sie stellen auch keine von

<sup>1</sup> Die *Déclaration de Fribourg* wurde von der ›Groupe de Fribourg‹ unter Beteiligung der UNESCO, des Europarats und der Organisation internationale de la Francophonie erarbeitet. Es handelt sich um einen zivilgesellschaftlichen Text, der die bisher anerkannten, aber in zahlreichen Rechtsinstrumenten verstreuten kulturellen Rechte auflistet und erläutert. Anm. d. Übers. Vgl. »Les droits culturels. Déclaration de Fribourg« (2007), in: <http://www.unifr.ch/iiedh/assets/files/fr-declaration10.pdf> (28.4.2012).

<sup>2</sup> Vgl. ISESCO, *Déclaration islamique sur la diversité culturelle*, Algier 2004.

<sup>3</sup> Vgl. Netzwerk ARADESC, *Déclaration de Rabat sur les droits culturels au Maghreb et en Egypte*, Rabat 2008.

<sup>4</sup> Vgl. ebd.

Regierungsinstanzen ratifizierten Texte dar und verpflichten folglich die Staaten zu nichts. Darüber hinaus kann man kulturelle Rechte bzw. Rechte mit kultureller Dimension in den Prinzipien der in regionalen zwischenstaatlichen Pakten erklärten allgemeinen Menschenrechte finden. Zu den wichtigsten Pakten, um die es hier gehen soll, gehören die 1990 von der Organisation der Islamischen Konferenz in Kairo beschlossene *Erklärung über Menschenrechte im Islam*<sup>5</sup> und die 2004 in Tunis beim Gipfeltreffen der Arabischen Liga angenommene *Arabische Charta der Menschenrechte*.<sup>6</sup>

Werden sie im Universum einer einzelnen Kultur willkommen heißen, sind die kulturellen Rechte mit dem Dilemma konfrontiert, das sich aus dem Verhältnis von universellen Werten und partikulären Lebensweisen ergibt. Handelt es sich um das Universum der arabischen und islamischen Kultur, dann bezeichnet ›Dilemma‹ eine paradoxe Situation, die man auf zwei Spannungsebenen ansiedeln kann. Die erste Ebene ist die Spannung zwischen der Bemühung der islamischen ›Kultur‹, ihre Universalitätsdimension zu bekräftigen und deshalb einen hohen Grad an Toleranz und Verbundenheit zu beweisen, und einer orthodoxen Lektüre der religiösen Texte, die der Toleranz Grenzen setzt und die islamische Weltsicht in ihrer Partikularität beinhaltet. Die zweite Spannungsebene ergibt sich zwischen der prinzipiellen Anerkennung der kulturellen Rechte und dem Fehlen politischer, sozialer und institutioneller Bedingungen, die notwendig sind, um diesen Rechten wirksam Geltung zu verschaffen. Müsste man also sagen, dass der Ge-

<sup>5</sup> *Erklärung über Menschenrechte im Islam*: Es handelt sich um einen von der Organisation der Islamischen Konferenz (inzwischen: Organisation der Islamischen Kooperation) am 5. August 1990 verabschiedeten Text. Er war seit dem Gipfeltreffen von Ta'if im Jahre 1981 Gegenstand mehrfacher Überarbeitung. Vgl. Maurice Borrmans, »La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et les Déclarations des droits de l'homme dans l'Islam«, in: *Islamochristiana*, 24 (1998). Zur deutschen Übersetzung der Kairoer Erklärung vgl. »Die Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam«, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, Bonn/Berlin: Bercker 2004<sup>4</sup>, S. 562-567.

<sup>6</sup> Die *Arabische Charta der Menschenrechte* wurde beim Gipfeltreffen der Arabischen Liga im Mai 2004 in Tunis verabschiedet; sie ist im Januar 2008 in Kraft getreten. Für die deutsche Übersetzung der ersten Fassung der Arabischen Charta der Menschenrechte (1994) vgl. »Arabische Charta der Menschenrechte«, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, S. 568-574. Eine deutsche Übersetzung der modernisierten Charta (2004) liegt bisher nicht vor. Zu einer englischen Übersetzung vgl. »Arab Charter on Human Rights«, in: <http://www.jus.uio.no/english/services/library/treaties/02/2-01/arab-human-rights-revised.xml>

halt der kulturellen Rechte nur um den Preis akzeptiert werden kann, die Grundprinzipien der Identität der Gemeinschaft zu verneinen? Mit welcher Art Schwierigkeiten ist die Anerkennung der kulturellen Rechte konfrontiert?

Der folgende Beitrag soll eine Antwort auf diese Fragen geben, indem die Entwicklung des Status der kulturellen Rechte im arabischen und islamischen Kontext untersucht wird, und zwar ausgehend von der *Erklärung über Menschenrechte im Islam* und von der *Arabischen Charta der Menschenrechte*. Dies erlaubt es, die beiden Spannungsebenen – die kulturelle und die politische – besser zu verstehen, die vom Gegensatz zwischen Dogmen der Tradition und universellen Werten verursacht sind. Wir können so überprüfen, ob diese Spannung unaufhebbar ist, oder aber ein Komplementaritätsverhältnis zwischen lokaler Legalität und universeller Legitimität gedacht werden kann. Unser Ausgangspunkt ist eine Klärung der Konzepte ›Kultur‹ und ›kulturelle Rechte‹.

## 2. Kultur und kulturelle Rechte: Definitionen

Der Definition der UNESCO zufolge kann die Kultur »in ihrem weitesten Sinne als die Gesamtheit der einzigartigen geistigen, materiellen, intellektuellen und emotionalen Aspekte angesehen werden, die eine Gesellschaft oder eine soziale Gruppe kennzeichnen. Dies schließt nicht nur Kunst und Literatur ein, sondern auch Lebensformen, die Grundrechte des Menschen, Wertsysteme, Traditionen und Glaubensrichtungen.«<sup>7</sup> Die *Déclaration de Fribourg* verwendet eine ähnliche Definition und betont vor allem den Sachverhalt, dass Kultur das ist, was es einer Person oder Gruppe ermöglicht, ihre Menschlichkeit und »die Bedeutungen, die sie ihrer Existenz und ihrer Entwicklung verleiht«<sup>8</sup>, zum Ausdruck zu bringen. Das durch das Konzept der kulturellen Rechte spezifizierte Kulturelle erstreckt sich also auf den weiten Bereich der schöpferischen Aktivität und der normativen, materiellen und immateriellen Produktivität im Zusammenhang mit der Lebensweise einer Person oder Gruppe.

Im Unterschied zu diesem Verständnis ist das, was das Wort ›Kultur‹ in der arabischen Sprache abdeckt, weniger klar und extensional eingeschränkter. Es bezeichnet dem Wörterbuch *Lissan al-Arab* zufolge die Arbeit dessen, der Schwerter herstellt und veredelt. In neueren Wör-

7 Deutsche UNESCO-Kommission (Hg.), *Weltkonferenz über Kulturpolitik. Schlussbericht der von der UNESCO vom 26. Juli bis 6. August 1982 in Mexiko-Stadt veranstalteten internationalen Konferenz*, München: K. G. Sauer 1983 (UNESCO-Konferenzberichte, Nr. 5), S. 121.

8 *Les droits culturels. Déclaration de Fribourg*, Art. 2, Abs. a.

terbüchern bezeichnet ›Kultur‹ die Beherrschung der Wissenschaften, Künste und Literatur<sup>9</sup>; der Begriff ist freilich weniger präzise bestimmt als z. B. im französischen Wörterbuch *Le Robert*. ›Kultur‹ mit einer juristischen Perspektive zu verknüpfen wäre, zumindest auf den ersten Blick, eine wenig kohärente Entscheidung.

Im islamisch-arabischen Kontext, für den der religiöse Faktor bei der Bestimmung der Identität wesentlich ist, ist das Kulturelle selbst unter die Religion subsumiert. Weil die Gesellschaften keinen Prozess der Säkularisierung durchlaufen haben, wird die Religion nicht als ein Element der Kultur unter anderen betrachtet; vielmehr wird alles Kulturelle in Bezug auf seine Konformität mit dem religiösen Gesetz, der Scharia, beurteilt. Wenn man in diesem Zusammenhang von einer Vielfalt in der islamisch-arabischen Zivilisation spricht, denkt man sofort an religiöse Minderheiten im Gebiet des Islam. Die kulturellen Rechte würden dann auf die Rechte der Angehörigen von Religionen beschränkt, deren Gehalte in Büchern der Offenbarung – *Ahl al-Kitāb* – gegeben sind, d. h. vornehmlich auf Christen und Juden. Diese genießen in der Tat einen besonderen rechtlichen Status, den von *Dhimmis*, von Beschützten. Die nicht-muslimischen Atheisten haben nicht denselben Status, denn sie müssen bekämpft werden, falls es mit ihnen keinen Friedenspakt gibt.

Die Umma, die Gemeinschaft der Gläubigen<sup>10</sup>, deren Einheit in der Einheit der Religion gründet, hat allerdings andere, vor allem ethnische und konfessionelle Formen der Vielfalt und des Pluralismus gekannt. Dieser Pluralismus war oft die Ursache politischer Spannungen und sogar bewaffneter Konflikte. Man hat also guten Grund, in islamischer Perspektive das Problem der kulturellen Vielfalt aufzuwerfen und über seine politischen und rechtlichen Aspekte nachzudenken.

Die Achtung der kulturellen Rechte bzw. der Rechte mit kultureller Dimension kann ein Prüfstein sein, will man sich der Fähigkeit der arabischen und islamischen Gesellschaften und Staaten vergewissern, die anthropologische Faktizität der durch die Verse des Koran<sup>11</sup> gebilligten Vielfalt in die politische Forderung nach kulturellem Pluralismus<sup>12</sup> zu übersetzen. Der Gehalt der kulturellen Rechte besteht tatsächlich für jeden Menschen in der Garantie der freien Wahl seiner Identität und

9 Vgl. Tayeb Baccouche, »L'apport des droits de l'homme dans le développement des concepts culturels«, in: *Revue arabe des droits de l'homme*, 3 (1996), S. 98 (der Beitrag ist auf Arabisch).

10 Yadh Ben Achour, *La deuxième Fatiha. L'Islam et la pensée des droits de l'homme*, Tunis: Cérès 2011, S. 91.

11 Vgl. *Der Koran*. Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart: Kohlhammer 2007<sup>10</sup>, 49: 13.

12 Vgl. *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle*, 2001, Art. 2.

des freien Zugangs zu den kulturellen Bezügen und Umwelten wie auch zu den für den Prozess der Selbst-Identifikation notwendigen Ressourcen.<sup>13</sup> Diese Garantien sind unverzichtbar, wenn die Vielfalt auf der Grundlage der Toleranz, der Achtung der Menschenwürde und der Menschenrechte geschützt werden soll.

Im weitesten Sinne vereinen die kulturellen Rechte zugleich spezifisch kulturelle Rechte in sich, wie z.B. Sprachenrechte, das Recht auf Bildung, auf Freiheit der Kunst, und die klassischen, als bürgerliche und politische Rechte verstandenen Rechte, die eine kulturelle Dimension haben wie z.B. die Meinungs- und Gedankenfreiheit, das Recht, nicht diskriminiert zu werden, Religionsfreiheit etc.<sup>14</sup>

Welchen Status räumen die arabisch-islamischen Menschenrechtserklärungen kulturellen Rechten ein? Inwieweit kann das Recht der Umma auf Wahrung ihrer Kultur mit den Rechten der Individuen auf Kultur koexistieren?

### 3. Islamisch-arabische Menschenrechtserklärungen: Die paradoxe Situation der kulturellen Rechte

#### 3.1 Die Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam: Recht auf Kultur vs. Recht der Kultur

Sehen wir hier von den pragmatischen Gründen und politischen Umständen ab, die die islamischen Staaten dazu veranlasst haben, die *Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam* zu verabschieden. Sie enthält bezüglich der kulturellen Rechte eine Textpassage, die, ganz allgemein gesehen, nicht weniger beinhaltet als andere die Menschenrechte betreffenden Dokumente.<sup>15</sup>

Sie erkennt den Völkern ihr (kollektives) Recht auf Wahrung ihrer »unabhängigen Identität« zu (Art. 11, Abs. b). Sie erklärt Bildung zu einem Recht und zugleich zu einer Pflicht (Art. 9) und räumt den Eltern und Erziehern das Recht ein, die Erziehung ihrer Kinder zu bestimmen (Art. 7). Sie bestätigt auch »das Recht auf freie Meinungsäußerung«

13 Vgl. Patrice Meyer-Bisch, »Analyse des droits culturels«, in: *Droits fondamentaux*, 7 (Januar 2008-Dezember 2009), S.6; Jürgen Habermas, »Le multiculturalisme: les différences culturelles concernent-elles la politique?«, in: ders., *Une époque de transitions. Ecrits politiques*, Paris: Fayard 2005, S. 221.

14 Meyer-Bisch fügt auch hinzu: »die für Urheber kulturellen Ausdrucks anerkannten Rechte«, wie z.B. die akademischen Freiheiten und die Rechte von Journalisten (ebd., S. 18).

15 Sylvie Mesure/Alain Renaut, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris: Flammarion 1999, S. 263.

(Art. 22, Abs. a) und »das Recht, die Früchte seiner wissenschaftlichen, literarischen, künstlerischen oder technischen Arbeit zu genießen und hat das Recht, die daraus erwachsenden moralischen und materiellen Interessen zu verteidigen« (Art. 16). »Die Frau ist dem Mann in ihrer menschlichen Würde gleichgestellt«, erklärt Art. 6 Abs. a. Art. 1 lautet: »Alle Menschen sind gleich im Sinne der grundlegenden Menschenwürde sowie der Grundrechte und Grundpflichten, ohne jede Diskriminierung aufgrund von Rasse, Hautfarbe, Sprache, Geschlecht, religiösem Glauben, politischer Zugehörigkeit, sozialem Status oder anderer Erwägungen.«

So gesehen scheint diese Erklärung weitgehend mit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 übereinzustimmen.<sup>16</sup> Der universelle Aspekt der Werte des Islam macht es ihr laut ihrer Präambel möglich, ihren Beitrag »zu dem Bemühungen der Menschheit um die Festlegung von Menschenrechten beizutragen« und »den Menschen vor Ausbeutung und Verfolgung zu schützen«. Und doch bleibt dieser Text, der die Eignung des Islam und der Muslime rühmt, ein Normensystem mit universeller Geltung zu errichten, schwach und inkohärent. Denn man kann in dieser Erklärung mindestens zwei Indizien ausmachen, die eine Spannung zwischen der für die kulturellen Rechte unterstellten universellen Geltung und dem Relativismus belegen, den sie beinhaltet. Diese Spannung erklärt nicht nur die Lücken dieses Textes, sondern auch die Hindernisse, denen sich jeder Versuch ausgesetzt sieht, diese Lücken zu schließen.

Das erste Indiz besteht im kommunitaristischen Aspekt, der nahezu den ganzen Text prägt. So wird z.B. in der Präambel ausgeführt, die Erklärung schreibe sich ein in den Kontext der Betonung »der zivilisatorischen und historischen Rolle der islamischen Umma [...], die Gott zur besten (Form der) Nation machte«. Aus dieser Rolle ergibt sich die »ethische« Verantwortung, »die diese Umma spielen sollte, um eine von konkurrierenden Strömungen und Ideologien verwirrte Menschheit zu leiten und Lösungen für die chronischen Probleme dieser materialistischen Zivilisation zu bieten«.

Es geht also darum, die Überlegenheit der Kultur der Umma zu unterstreichen, nicht aber darum, sie nur der materialistischen Kultur des Westens entgegenzusetzen. Dieser Materialismus repräsentiere eine Gefahr für die Rechte der Menschheit, die fortan »automatisch gebremst« werden müsse. Hieraus folgen die Notwendigkeit des Glaubens und vor allem die Annahme, dass der Schutz dieser Rechte »ein Akt der Anbetung« Gottes ist.<sup>17</sup> Es obliege der Umma, die Menschheit darüber zu belehren, was für sie gut sei.

16 Vgl. Maurice Borrman (Fn. 5).

17 »Die Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam«, in: Bundeszen-

Diese islamische Erklärung verteidigt weniger ein an den Individuen orientiertes Gerechtigkeitsmodell als eine relativistische Interpretation der Menschenrechte im Allgemeinen. Anders gesagt: Was als Wert behauptet wird, ist das Recht *der* islamischen Kultur, die universellen Rechte an ihre eigenen Dogmen und Traditionen anzupassen. Sie verbleibt unterhalb der Anerkennung des Rechts der Individuen *auf* Kultur.

Diese allein an der Gemeinschaft orientierte Perspektive wirkt sich auch auf der Ebene der einzelnen Artikel der Erklärung aus, die die kulturellen Rechte betreffen. Das Recht auf Bildung z. B. wird mit dem Ziel verbunden, das Interesse der Gesellschaft darin zu verwirklichen, dass die Menschen die Möglichkeit haben, »sich zum Wohle der Menschheit mit der Religion des Islam und den Tatsachen des Universums vertraut machen kann« (Art. 9, Abs. a). Mehr noch: Art. 17, Abs. a weist dem Staat und der Gesellschaft die Verantwortung zu, das Recht zu gewährleisten, »ohne Laster und moralische Korruption« zu leben. Weiter gibt Art. 22, Abs. b jedem Individuum das Recht, »für das Richtige einzutreten, das Gute zu propagieren und vor dem Falschen und der Sünde zu warnen, wie es den Normen der Scharia entspricht«; damit wird eine essenziellistische Konzeption des Guten vorausgesetzt. Die Erklärung unterlässt es hingegen, das Recht von Minderheiten aufzuführen, ihre religiösen Überzeugungen öffentlich oder privat, individuell oder kollektiv, zum Ausdruck zu bringen und zu praktizieren.

Das zweite Indiz besteht in den restriktiven Vorbehalten, die diesen ohnehin fragwürdigen Text zusätzlich belasten. Allgegenwärtig ist die Formel »in Übereinstimmung mit den Lehren der Scharia«. Sie findet sich beim Recht der Eltern auf eine Erziehung ihrer Kinder im Vorbehalt, »die Art der Erziehung zu wählen, die sie für ihre Kinder als die richtige erachten, vorausgesetzt, sie berücksichtigen dabei das Interesse und die Zukunft der Kinder im Einklang mit den ethischen Werten und Prinzipien der Scharia« (Art. 7, Abs. b); gemäß Art. 7, Abs. c haben »beide Eltern Anspruch auf bestimmte Rechte gegenüber ihren Kindern und Verwandte Anspruch auf Rechte gegenüber ihrer Familie in Übereinstimmung mit den Lehren der Scharia«; in Art. 16 betrifft der Vorbehalt die Rechte an geistigem Eigentum. Auch »das Recht, sich frei zu bewegen, seinen Wohnort frei zu bestimmen« besteht nur »im Rahmen der Scharia« (Art. 12); dies berührt den Bereich der Kultur insofern, als es nach saudischem Recht Nichtmuslimen untersagt ist, in den Heiligen Städten Mekka und Medina zu wohnen.

Schließlich bestimmt Art. 24: »Alle Rechte und Freiheiten unterliegen der islamischen Scharia.« Dementsprechend sind die unter dem

trale für politische Bildung (Hg.), *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, S. 562.

Titel ›Menschenrechte‹ verteidigten und vorausgesetzten Prinzipien und Werte zu verstehen. Dies führt in den Augen der Verteidiger der kulturellen Rechte unbestreitbar zu einer Einschränkung und zu einem Mangel an kulturellen Freiheiten.

Diesen Mangel kann man tatsächlich feststellen: Einige Rechte, die mit Blick auf die Menschenrechte-Referenztexte diskriminierend sind, gelten laut *Kairoer Erklärung*, weil sie mit der Scharia konform sind. Dies trifft etwa für das Eherecht und das Recht auf Glaubensfreiheit zu. Während es in Art. 5 heißt: »Männer und Frauen haben das Recht zu heiraten, und keinerlei Einschränkungen hinsichtlich Rasse, Hautfarbe oder Nationalität sollen sie daran hindern, dieses Recht auszuüben«, gilt der Schutz vor Einschränkung nicht für die Religionszugehörigkeit: Nach islamischem Gesetz kann die muslimische Frau nur einen Muslim zum Mann haben. Hinsichtlich der Glaubensfreiheit unterstellt Art. 10, der den Islam zur »Religion der unverdorbenen Natur« erklärt, dass die Konversion von einer Religion zu einer anderen nur das Ergebnis von Druck, Armut oder Unwissenheit, nicht aber freier Wahl sein kann.<sup>18</sup> Wäre sie das Ergebnis freier Entscheidung, dann handelte es sich um eine gemäß Scharia mit dem Tode zu bestrafende Apostasie. Ein Recht dazu könnte es nicht geben.<sup>19</sup>

Entsprechend diesen beiden Indizien gehen die Verfasser der *Kairoer Erklärung* davon aus, dass eine uneingeschränkte Zustimmung zu den kulturellen Rechten nur zu Lasten der Gesetze der Scharia gehen könnte, die Ausdruck und Schutz der islamischen Lebensweise sind. Daher sieht man sich vor einer paradoxen Situation. Sie besteht in der Spannung zwischen dem Wunsch, die Kultur der Gemeinschaft solle als universelle Kultur gelten können, weil ihre Werte die einer universellen Religion seien, und der kommunitaristischen Sicht, die die Bestimmungen der *Kairoer Erklärung* beherrscht und weitgehende Restriktionen mit sich bringt.

Diese Spannung erzeugt einen mehrdeutigen Text. Zum einen verwirft er jede Diskriminierung und betont so die Perspektive der Toleranz der islamischen Religion; zum anderen begrenzt er kulturelle Rechte, die wegen ihrer Bezugnahme auf universelle Menschenrechtserklärungen dafür anfällig sein könnten, lokal Formen der Diskriminierung und folglich einen Kontext von Intoleranz zu erzeugen.

18 Ridha Chennoufi, »Islam, politique et droit«, in: L. K. Sosoe (éd.), *Diversité humaine: démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Québec: Les Presses de l'Université de Laval 2002, S. 306 f.

19 Vgl. Muhamed Al-Ghazali, *Huquq al-insān bayna ta`alim al-Islām wa i`lān al-Umam al-Mutahida* (Die Menschenrechte zwischen den Lehren des Islam und der Erklärung der Vereinten Nationen), Ägypten: Ed. Enahda 2005, S. 81.

### 3.2 Die Arabische Charta der Menschenrechte: Normen vs. Fakten

Verglichen mit der *Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam* scheint die *Arabische Charta der Menschenrechte* von 2004 besser mit dem Buchstaben und dem Geist der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* zusammenzustimmen. Eine erste Fassung der *Arabischen Charta* wurde 1994 verabschiedet, aber von wenigen Staaten der arabischen Liga ratifiziert. In der modernisierten Charta von 2004 findet sich z. B. der restriktive Vorbehalt der Übereinstimmung mit dem islamischen Gesetz nicht mehr.<sup>20</sup>

Bezüglich der kulturellen Rechte räumt die *Charta* Rechte auf Teilhabe am kulturellen Leben (Art. 42, Abs. 1) ein und erklärt, dass die Staaten die Freiheit der Wissenschaft achten und den Schutz der mit Wissenschaft, Literatur und Kunst verbundenen moralischen und materiellen Rechte garantieren sollen (Art. 42, Abs. 2). Sie räumt auch das Recht auf Meinungs-, Glaubens- und Religionsfreiheit ein, das nur durch das Gesetz eingeschränkt werden darf (Art. 30, Abs. 1). Einige von der *Kairoer Erklärung* nicht verkündete Rechte werden in der *Charta* klar ausgesprochen. Zu ihnen gehören die Freiheit des Menschen, »seine Religion oder seinen Glauben zu bekunden und seine religiösen Bräuche auszuüben, sei es individuell oder in Gemeinschaft« (Art. 30, Abs. 2), oder auch die in Art. 25 formulierten Minderheitenrechte.

Der Text der *Charta* dokumentiert eine Entwicklung des Selbstbewusstseins der islamisch-arabischen Kultur. Die Beziehungen zum Anderen, die wahrlich manchmal gespannt und konfliktreich, manchmal friedlich und kooperativ waren, haben zu dieser Entwicklung beigetragen. Es zeigt sich nun ein höherer Grad kultureller Toleranz, der belegt, dass das Bewusstsein der arabischen und islamischen Gesellschaften von sich selbst, ihrer Identität und ihres Verhältnisses zum Universellen dynamisch und entwicklungsfähig ist. Und doch scheint sich die arabische *Charta* weder von der kommunitaristischen Sichtweise gelöst haben zu können, die den Status der kulturellen Rechte bestimmt, noch Restriktionen auszuschließen. Die Tatsache, dass die Mehrheit der Staaten, die diese *Charta* ratifiziert haben, von autoritären Regimen regiert werden, lässt Zweifel aufkommen, ob die Übereinstimmung mit universellen Normen mehr als taktischer Natur ist und nicht nur eine extrem traurige Wirklichkeit verbergen soll.

Die Präambel akzentuiert die Größe der arabischen Nation und verortet die *Charta* im Rahmen des »Stolzes der Werte und humanitären

<sup>20</sup> In der Präambel und in Art. 3 wird auf die »Islamic Shari'a and other divine laws, legislation and international instruments« verwiesen.

Prinzipien, die diese Nation im Verlauf ihrer langen Geschichte durchgesetzt hat«. Sie sieht ihre Aufgabe in der Verwirklichung der ewigen Prinzipien der Brüderlichkeit, Gleichheit und Toleranz, die im Islam und in anderen Offenbarungsreligionen verankert sind.

In Art. 1 wird die Anwendung der *Charta* auf den Geltungsbereich der »nationalen Identität der arabischen Staaten« eingeschränkt. Dies bedeutet, dass die dem Islam verbundenen Verfasser die verschiedenen Bestimmungen der *Charta* im Ausgang von einer partikulären Identität rechtfertigen und zwischen drei Referenzrahmen oszillieren: arabischem Nationalismus, islamischer Religion und Staatspatriotismus. Dieser dreiteilige Bezug provoziert eine gewisse Ambiguität, ohne jedenfalls der kommunitaristischen Perspektive auszuweichen. Ebenso wie diese drei Referenzrahmen als komplementär und nicht als miteinander konkurrierend gesehen werden können, entkräften sie nicht den offiziellen Monokulturalismus der arabischen Staaten. Sie sind, ihrem Kontext entsprechend, dazu geeignet, Ausnahmetatbestände einzuführen und in der Folge die Normanwendung einzuschränken.<sup>21</sup>

Die kommunitaristische Tendenz, die bereits die *Kairoer Erklärung* bestimmt hat, prägt auch die arabische *Charta*. Das religiöse Element – dieser Schalthebel der Identität der Umma – ist es, das auch die Einheit der arabischen Welt verbürgt und die nationale Identität der arabischen Staaten bestimmt. Dieser Kommunitarismus droht das Argument der Partikularität der Lebensweisen in ein kulturalistisches Argument zu verkehren, das darauf abzielt, die grundlegenden Menschenrechte als universalisierbare Ansprüche zurückzuweisen.<sup>22</sup> Auch die in beiden Erklärungen über die kulturellen Rechte verhängten Einschränkungen und Ausnahmeregelungen halten jeden Versuch in Schach, die Kultur im Sinne eines Gegenstandes freier Wahl zu definieren. Gegenüber seiner Gemeinschaft hat man nichts als Pflichten.<sup>23</sup>

Zwar sind die mit der Rückkehr zum islamischen Gesetz verbundenen Restriktionen in der *Charta* verschwunden, aber es bleibt die Tatsache, dass in Form von Gesetzesvorbehalten neue Formen von Restriktion entstanden sind. Interessanterweise betreffen sie vor allem kulturelle Rechte, so z. B. Art. 25 zu den Minderheitenrechten, Art. 30, Abs. 1 und 2 zur Meinungs-, Glaubens- und Religionsfreiheit, Art. 32, zum Recht auf Information, Art. 33, Abs. 1 zur Familie und Art. 34, Abs. 5 zu Migrationsarbeitern.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Ahmed Mahiou, »La Charte arabe des droits de l'homme«, in: [http://www.aidh.org/Biblio/Txt\\_Arabe/Images/charte\\_arabe\\_ddh\\_mahiou\\_2004.pdf](http://www.aidh.org/Biblio/Txt_Arabe/Images/charte_arabe_ddh_mahiou_2004.pdf) (28. 4. 2012)

<sup>22</sup> Vgl. Yadh Ben Achour, (Fn. 10), S. 70.

<sup>23</sup> Vgl. Mohammed Amara, *Al-Islam wa Huquq al-insān (Der Islam und die Menschenrechte)*, Kuwait: Alam al-Ma'arifa, Mai, 1985.

<sup>24</sup> Vgl. auch Ahmed Mahiou, (Fn. 21), S. 16.

Gewiss ist ein Gesetzesvorbehalt in Formulierungen wie »entsprechend den in Kraft befindlichen Gesetzen« üblich.<sup>25</sup> Doch ihr exzessiver, nicht zwischen derogierbaren und nicht-derogierbaren Rechten unterscheidender Gebrauch seitens autoritärer Regime führt letztlich dazu, die kulturellen Rechte, wie auch die übrigen Menschenrechte, ihres normativen Gehalts zu entleeren. Zahlreiche Beispiele können den Hiatus illustrieren, der zwischen der von zweiundzwanzig Staaten angenommenen *Charta* und nationalen Gesetzen besteht, die in Widerspruch zu ihr stehen.<sup>26</sup> Die Rechte der Frauen, selbst in einem Land wie Tunesien<sup>27</sup>, die Rechte von Einwanderern, die Rechte der Kurden in Syrien, die Rechte der schiitischen Minderheit in Saudi-Arabien, die Pressegesetze, das Recht auf Wahl der Religion – sie alle sind Gegenstand ›legaler‹ Verletzung der kulturellen Rechte.

Die Lage ist noch komplizierter auf der Ebene der faktischen Rechtsanwendung. Ob es sich um Rechte bezüglich der Identität, der Kommunikation oder der Erfindung und des künstlerischen Schaffens<sup>28</sup> handelt, die Nichtübereinstimmung von Fakten und Texten ist leicht zu identifizieren. Praktiken der Diskriminierung hinsichtlich des Gebrauchs der Sprache, der Freiheit des Kultus und der Geschlechtergleichheit sind in mehreren Ländern der arabischen Welt gängige Münze. Der Zugriff des Staates auf die Erziehungsinstitutionen und die Universitäten, auf die Medien und selbst auf die Deutung des intellektuellen Erbes und der Tradition minimiert den Spielraum der Akteure, sowohl ihr kulturelles Umfeld als auch ihre materiellen Lebensbedingungen zu entwickeln. Es gibt eine Inkohärenz zwischen einem Diskurs, der die Vielfalt akzeptiert, und totalitären Praktiken, die nicht nur den Zugang zum Universellen versperren, sondern auch zu intolerantem Verhalten gegenüber dem Anderen ermutigen und so die Stabilität selbst des Staates aufs Spiel setzen.

Die *Arabische Charta der Menschenrechte* kann die kulturellen Rechte nicht anerkennen, ohne sich dem Dilemma der Spannung zwischen der von ihr suggerierten demokratischen politischen Kultur, der Art der politischen Institutionen und den sozialen Strukturen auszusetzen, die

25 Vgl. z.B. die *Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten* (Rom 1950, in der Fassung des Protokolls Nr. 11 in Kraft getreten am 1. November 1998).

26 Es ist daran zu erinnern, dass die Scharia verfassungsmäßig die wichtigste Quelle der Gesetzgebung in der Mehrheit der arabischen Länder ist.

27 Khadija Chérif, »Les droits culturels en Tunisie. Regards croisés«, in: Souria Saad-Zoy/Johanne Bouchard, *Les droits culturels au Maghreb et en Égypte*, Paris: UNESCO 2010, S. 307 f.

28 Zur Zuschreibung kultureller Rechte vgl. Patrice Meyer-Bisch, (Fn. 13), S. 20.

mit dieser politischen Kultur nicht verträglich sind und dafür sorgen, dass die kulturellen Rechte schlicht und einfach deklamatorisch bleiben.

Im Rahmen einer auf Anerkennung und Vielfalt gegründeten demokratischen politischen Kultur muss kulturelle Identität von der Identität der Nation unterschieden werden. Diese Unterscheidung setzt die Existenz eines um *citoyenneté* zentrierten Integrationsmodells wie auch einen hohen Grad an vernünftiger Gestaltung der Sphäre des Politischen, des Sozialen und der Beziehung zur Tradition voraus. Im arabischen und islamischen Kontext sind diese Bedingungen noch längst nicht erfüllt. Der politische Despotismus und die religiöse Orthodoxie teilen sich eine Macht, die die traditionellen – man könnte sagen prämodernen – Strukturen in Politik, Rechtswesen, Gesellschaft etc. aufrechterhält. Sie blockieren jeglichen Diskussionsprozess innerhalb und zwischen den Gruppierungen.

#### 4. Schlussfolgerung: Für eine Reduzierung der Spannungen

Die hier vorgelegte Analyse zeigt, dass es in beiden genannten Erklärungen Lücken und Ambiguitäten bezüglich der kulturellen Rechte gibt. Diese erklären sich zum Teil aus der Besonderheit des kulturellen, weitgehend von der Religion beherrschten Kontextes, in dem sie verkündet wurden.

Wenn man sich allerdings ausschließlich auf das Übergewicht der Scharia fixiert, kommt man zu einer nicht weniger lückenhaften und uneindeutigen Diagnose. Man läuft Gefahr, die Komplexität einer Situation zu unterschätzen, in der das Kulturelle, das zweifellos die Wahl von Politiken beeinflusst, selbst Spielball lokaler und internationaler Politik ist. So gesehen wirken das Fehlen von Demokratie und das Scheitern bei der Durchsetzung einer gerechteren Weltordnung, die die mit der Globalisierung verbundenen Hegemoniebestrebungen bremsen könnte, zugunsten der religiösen Orthodoxie und ihrer Ausschließlichkeitsansprüche.

Die Errichtung eines den Herausforderungen entsprechenden Staates ist eine extrem schwierige Aufgabe, solange die Bedingungen seiner Möglichkeit in der arabischen und islamischen Welt weit davon entfernt sind, zufriedenstellend zu sein (das große Ausmaß von Analphabetismus<sup>29</sup>, die Fortdauer traditioneller, von der Macht der Stämme und

29 Nach Angaben der UNESCO hat die arabische Region – 2 Prozent der Weltbevölkerung – 7,6 Prozent der weltweit existierenden Analphabeten. Unter den zehn Ländern mit der niedrigsten registrierten Alphabetenrate

Religionsführern beherrschter Strukturen, die Unfähigkeit, das Individuum als Wert in sich<sup>30</sup> und folglich als autonomes Subjekt und Urheber seiner Rechte zu behandeln). Die autoritären Mächte ohne demokratische Legitimation suchen die Unterstützung der religiösen Macht, die ihnen nicht gewährt wird, ohne die Scharia zu instrumentalisieren. Und selbst in ›laizistisch‹ genannten Staaten, in denen der Einfluss der Orthodoxie offensichtlich begrenzt ist, erkennt der Autoritarismus der patriotischen bzw. nationalistischen Regime den Individuen ihren Status als Bürger nur formell zu.

Das Problem der Anerkennung der Vielfalt hat also aufgrund des Fehlens von Strukturen eines demokratischen Rechtsstaats sowohl einen kulturellen als auch einen politischen Aspekt. Dies ist allerdings nur die lokale Dimension des politischen Aspekts. Denn wie die kulturellen Rechte nur universell gelten, kann sich eine Politik der Vielfalt nur im Rahmen global gerechter politischer und kultureller Verhältnisse entfalten. Diese Bedingung ist heute leider nicht erfüllt.

Dass es einen hegemonialen Diskurs über die kulturellen Rechte gibt, ist eine Tatsache, die nicht verkannt werden darf. Wenn die westlichen Staaten mit zweierlei Maß messen und bezüglich der Verletzung dieser Rechte durch mehrere Staaten eine Politik der ›Unsichtbarkeit‹ verfolgen, aber eine Politik der ›Hypersichtbarkeit‹, sobald es um arabische bzw. islamische Staaten geht, dann erzeugen sie in der Bevölkerung dieser Region ein Gefühl der Ungerechtigkeit und des Grolls.<sup>31</sup> Sie bestärken die Argumente derer, die davon ausgehen, dass der universelle Normen verteidigende Diskurs nichts anderes als ein ideologischer Diskurs ist, dessen heimliches Ziel es ist, die jüdisch-christliche Vorherrschaft über die islamische Welt zu rechtfertigen.

Dieses Ungerechtigkeitsgefühl ist ein fruchtbarer Boden für den zunehmenden Einfluss religiöser und nationalistischer Orthodoxien. Es überlagert das im kollektiven Unbewussten eingebrannte Bild eines kolonialen Westens, der seine koloniale Nostalgie nicht verheimlicht und

befinden sich neun, die Mitglieder der Organisation der Islamischen Kooperation sind. Vgl. *Bulletin d'information de l'Institut de l'UNESCO (ISU)*, 9 (2010).

30 Vgl. Moncef Ouannas, *Achakhsiya attounisiya (Die tunesische Persönlichkeit)*, Tunis: Mediterranean publisher 2011, S. 113; Bassam Tibi, »Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations«, in: *Human rights quarterly*, Vol. 16, Nr. 2 (1994), S. 289.

31 Zu den Begriffen ›Politik der Unsichtbarkeit‹ und ›Politik der Hypersichtbarkeit‹ vgl. Richard Falk, *Human Rights and State Sovereignty*, New York: Holmes and Meier Publishers 1981, zit. nach Boaventura de Sousa Santos, »Vers une conception multiculturelle des droits de l'homme«, in: *Droit et Société*, 35 (1997), S. 87.

die Kolonialzeit als ›positiv‹ einschätzt.<sup>32</sup> Dieses Gefühl speist sich ebenfalls und vor allem daraus, dass das Modell der Nord-Süd-Beziehungen für jenes der interkulturellen Beziehungen keinen Platz lässt.

Das erste Modell gründet in strategischen Imperativen, das zweite hingegen in Imperativen des Einander-Verstehens und wechselseitiger Anerkennung. Das zweite Modell zielt auf die Schaffung eines globalen öffentlichen Raumes, in dem jede Besonderheit nicht nur respektiert wird, sondern an einem interkulturellen Dialog teilhat.

Interkulturalität ist – mittels Diskussion – die Suche nach einem Raum wechselseitigen Verstehens der unterschiedlichen Kulturen; es geht dabei um die Normen, die tatsächlich universalisierbare Geltung haben können. Der interkulturelle Dialog kann nur auf einen intrakulturellen Dialog folgen. Er fordert von allen Beteiligten, sich von ihrer Tradition frei zu machen, um ihren Beitrag zur Konstruktion des Universellen aktivieren zu können. Unter ›Sich von der Tradition frei machen‹ ist hier die Fähigkeit zu verstehen, sie mit kritischem Blick selbst zu bewerten und zu akzeptieren, dass dies auch die anderen tun.

Die Passung an die demokratische Option erlegt es jeder Religion in ihrer Funktion als Weltbild auf, sich im Sinne von John Rawls in eine ›umfassende vernünftige Lehre‹ zu transformieren. Dies bedeutet: Sie muss einräumen, dass sie vor Problemen der Urteile über sie steht und dass sie den politischen Pluralismus akzeptieren und die Meinungs-, Gewissens- und Glaubensfreiheit anerkennen muss.<sup>33</sup> Dies schließt die Freiheit, seine Identität zu wählen, ein. Nur eine umfassend vernünftige Lehre kann Teil eines interkulturellen Dialogs sein.

Dieser Dialog findet in lokalen und globalen öffentlichen Räumen statt. Die daran teilnehmenden Akteure sind Privatpersonen, Vertreter von Forschungseinrichtungen, Repräsentanten politischer, religiöser Institutionen etc. Man könnte sagen, es handele sich in dem Sinne um einen ›postsäkularen‹ Raum<sup>34</sup>, dass er die Existenz religiöser Gruppen zulässt und deren Mitglieder, die »aus ihren religiösen Überzeugungen

32 Dies ist in Frankreich beim Gesetz 2005-158 vom 23. Februar 2005 über die Anerkennung der Nation und des nationalen Beitrags zugunsten der repatriierten Franzosen der Fall, in dessen Art. 4 es heißt: »Die universitären Forschungsprogramme räumen der Geschichte der überseeischen französischen Präsenz, insbesondere in Nordafrika, den ihr gebührenden Platz ein.«

33 John Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*. Hg. v. W. Hinch, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, S. 86.

34 Mit dem Wort ›postsäkulär‹ bezeichnet Habermas die Gesellschaft, »die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt«. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, S. 12.

abgeleiteten Präferenzen«<sup>35</sup> zum Ausdruck bringen, zugleich aber einräumen, dass diese Präferenzen niemals für absolute Wahrheiten gehalten werden dürfen.

*Aus dem Französischen übersetzt von Hans Jörg Sandkühler*

## Esther Mikuszies Erwiderung auf Mongi Serbagi

Die Kluft zwischen der Universalität der Menschenrechte und kultureller bzw. religiöser Partikularität steht im Zentrum von Mongi Serbagis Beitrag über *Die kulturellen Rechte in den islamisch-arabischen Menschenrechtserklärungen*. Am Beispiel der *Kairoer Erklärung* der Menschenrechte von 1990 und der *Arabischen Charta der Menschenrechte* von 2004 formuliert Serbagi eine Kritik am Kulturrelativismus regionaler Menschenrechtserklärungen und ein Plädoyer für Selbstkritik im Rahmen eines *intra-kulturellen Dialogs*. Gerade für die arabischen und islamischen Gesellschaften stellen ›kulturelle Rechte‹ einen Prüfstein für die Fähigkeit dar, die »anthropologische Faktizität der durch die Verse des Koran gebilligten Vielfalt in die politische Forderung nach kulturellem Pluralismus zu übersetzen«.

Mit der Absicht kulturellen Ansprüchen eine universelle Legitimität zu verschaffen, nähert sich Serbagi dem kulturellen und dem politischen Dilemma der beiden regionalen Deklarationen über die regionale Prägung des Kulturbegriffs an, der im islamisch-arabischen Kontext vor allem unter die Religion subsumiert wird. Nach einer kritischen Auseinandersetzung mit den beiden Menschenrechtserklärungen, in denen Serbagi Ambiguitäten herausarbeitet, ist vor allem der verfahrenstechnische Anknüpfungspunkt interessant, den Serbagi Kritikern innerhalb der arabischen Menschenrechtsphilosophie bietet. Für sie stellen der Wahrheitsanspruch der als heilig und unantastbar betrachteten Schriften, der Historizismus und die islamische Rechtspraxis Indizien für einen Kulturrelativismus regionaler Menschenrechtserklärungen dar. Charakterisieren lässt sich der Kulturrelativismus islamisch-arabischer Prägung folgendermaßen: In arabisch-islamischen Menschenrechtserklärungen konstituiert sich der Mensch nicht kraft seines Menschseins, sondern in seiner einzigartigen Beziehung zum Schöpfer als Träger von Rechten und Pflichten. Die Scharia wird in den Erklärungen nicht definiert und entsprechend der jeweiligen theologischen und politischen Machtverhältnisse interpretiert. Der daran angelehnte Vorwurf des Historizismus richtet sich an den Widerspruch von alten Quellen und den aktuellen Lebensumständen, die einer konservativen Exegese und despotisch tyrannischen Formen der Textauslegung die Tür öffnen kann. So wird kritisiert, dass die vermeintliche Bindung an den Buchstaben des Göttlichen kaum Raum für methodischen Zweifel gewährt. Vor diesem Hintergrund kritisiert F. Zakariya, ein Vertreter der arabischen Philosophie, die islamistische Auffassung, die die Genese der Menschenrechte auf eine idealisierte Epoche, das Goldene Zeitalter

35 Yadh Ben Achour, (Fn. 10), S. 59.

des Islam, zurückführt und deren Gültigkeit auf eine bestimmte Kultur begrenzt.<sup>1</sup>

Während die meisten arabischen Menschenrechtsphilosophen ihre Kritiken am Kulturrelativismus auf der Begründungsebene von Menschenrechten ansetzen, sich teilweise um eine ›demokratisierende Lektüre‹ des Korans bemühen, die auf der Suche nach Universalität und Würde am Buchstaben festhält, geht Serbagis Vorschlag über diese Ebene hinaus. Dass er dabei gerade kein positivistisches Plädoyer für Universalismus formuliert sondern den Machtasymmetrien der postkolonialen Welt und damit politischen Faktoren Rechnung trägt sowie die Frage nach der Universalität im Geltungsbereich auf die Verfahrensebene delegiert, dürfte den im intrakulturellen Dialog ausgehandelten Normen Akzeptanz und Legitimität verschaffen. Serbagi fordert, dass sich alle Beteiligten in einer dem interkulturellen Dialog vorausgehender Selbstkritik von ihrer Tradition befreien, »um ihren Beitrag zur Konstruktion des Universellen aktivieren zu können«. Dies bedeutet »sich mit kritischem Blick selbst zu bewerten und zu akzeptieren, dass dies auch die anderen tun«. Dieser Dialog lässt die Teilnahme religiöser Gruppen und Mitglieder zu, die »aus ihren religiösen Überzeugungen abgeleitete Präferenzen« zum Ausdruck bringen, jedoch sollte diese Präferenz niemals für die absolute Wahrheit gehalten werden. Serbagi hält damit an der Vorstellung fest, dass Universalität sich praktisch und diskursiv herstellen lässt, setzt aber gleichzeitig mit der Forderung nach Toleranz und der Möglichkeit eines methodischen Zweifels religiösen Dogmatikern eine Grenze.

Damit ist Serbagi auch anschlussfähig an Ansätze der arabischen Menschenrechtsphilosophie wie die von Ben Achour, die eine gottesrechtliche Begründung von Menschenrechten klar ablehnen, aber gleichzeitig den Buchstaben des Koran nicht völlig aufgeben und versuchen, eine universelle Moralität aus den heiligen Schriften abzuleiten. Ben Achour meint diese zum Beispiel im moralischen Elan der Sure 17, Verse 23 bis 37, der Sure al-ʿisrā (die nächtliche Reise), zu erkennen, die er zu einer *seconde Fâthia*, einer zweiten Eröffnung erklärt, die Gläubige und Nichtgläubige in Richtung der universell akzeptierbaren Ethik führen und treibende Kraft eines modernen Rechts sein könnte. Denn *La seconde Fâthia* zeige, was im Islam für alle akzeptabel und für alle Zeiten und Orte gültig ist. In die Schranken verweist dieser Ansatz jene Interpretationen, die in minimalem Widerspruch zur universellen Moralität stehen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Fuad Zakariya, »Die Prinzipien der Menschenrechte in der zeitgenössischen islamischen Welt«, in: *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 59 (2011), S. 71-82.

<sup>2</sup> Vgl. Yadh Ben Achour, *La deuxième Fâthia. L'Islam et la pensée des droits de l'homme*, Tunis: Cérès 2011, S. 21-24.

Insgesamt schlägt Serbagi mit der Selbstkritik ein gut kommunizierbares Verfahren vor, welches jenen Menschen zu gute kommen dürfte, die nach einem Weg der Emanzipation und juristischen Garantien suchen. Das setzt allerdings voraus, dass diejenigen, die sich in ihrer Identität verkannt fühlen nicht als ›impossible subjects‹ außerhalb dessen agieren und denken, was gesellschaftlich gemeinhin als sag- oder denkbar und damit ggf. als im Widerspruch zu universeller Moralität oder als religiös dogmatisch betrachtet wird. Keine Gesellschaft ist vor der Politisierung, Aushöhlung und vor der Verletzung von Menschenrechten gefeit und muss deshalb stets den Zugang und die Selektivität deliberativer Verfahren kritisch hinterfragen. Inwiefern sind welche demokratischen Mechanismen erforderlich, um den intrakulturellen Dialog so gerecht wie möglich zu gestalten?

Die islamisch-arabischen Menschenrechtserklärungen sind Ausdruck autoritärer Staaten und konservativer, keineswegs geteilter Islam-Interpretationen, die seit der in den 1980er Jahren einsetzenden Re-Islamisierung des Rechts besonders Gegenstand vehementer Debatten über Familien, Erb- und Frauenrechte sind. Nach Triki sind die Deklarationen das Ergebnis einer relativistischen Perspektive der Selbstversicherung einer bedrohten und übel zugerichteten Identität.<sup>3</sup> Die Autoren der *Déclaration de Fribourg* von 2007 hingegen haben in ihrer Erklärung zum Schutz ›kultureller Rechte‹ Schranken eingebaut, die vor einer Vereinnahmung und Politisierung durch religiöse oder autoritäre Herrscher schützen soll. Sie formulieren ein Verbot von Diskriminierung infolge der Nichtausübung kultureller Rechte (Artikel 1b), kulturelle Identitäten als dynamisches Konstrukt (Artikel 2b), den Vorrang des freien Willens über die kollektive Gemeinschaft (Artikel 4b) und die kulturelle Vielfalt an sich und die Rechte Anderer als Einschränkung kultureller Rechte.

Vor dem Hintergrund der Demokratisierungsprozesse, die die postrevolutionäre Gesellschaft Tunesiens aktuell erlebt, erfährt die von Serbagi eingeforderte Selbstkritik eine besondere Relevanz für die Befreiung vom Erbe der Diktaturen, die die Rolle von Religion nicht verkennt. Zwar haben die Revolutionen in Ägypten und Tunesien aus psychoanalytischer Sicht gezeigt, dass das Pflaster der Religion nicht mehr ausreicht, um die Wunden der Identität zu heilen. Und dennoch spielen islamische Akteure eine große Rolle in politischen Prozessen. Die Mitglieder der verfassungsgebenden Versammlung, der *Assemblée Constituante*, in Tunesien diskutierten lange die Einführung der Scharia in die zukünftige Verfassung und damit die Frage nach dem grund-

<sup>3</sup> Vgl. Fathi Triki, *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2011, S. 218 ff.

legenden Zusammenhang zwischen Religion, Menschenrechten, Politik und Demokratie. Als eine empörte Studentin im März 2012 auf das Dach der Universität *La Manouba* in Tunis kletterte um die schwarze Flagge, die Salafisten gehisst hatten, durch die tunesische Flagge auszutauschen, also das Symbol der Revolution und Würde, löste dies breite öffentliche Debatten aus, die nach ihren eigenen Spielregeln verläuft. Die Umsetzung der von Serbagi vorgeschlagenen Selbstkritik könnte die demokratischen Transformation des Islam nach sich ziehen und eine Instrumentalisierung und Ideologisierung demokratischer Werte und Menschenrechte im Namen der Religion vermeiden. Damit ein Leben in Würde und Vielfalt in jenen Gesellschaften ermöglicht wird, die von jahrzehntelanger Knechtschaft geprägt sind, sollte der *intrakulturelle Dialog* langfristig von Prozessen begleitet werden, welche die Fragen nach der Gerechtigkeitskonzeption innerhalb von (politischer) Bildungsarbeit, nach damit verknüpften Linien einer Erinnerungskultur und nach Machtverhältnissen aufwerfen und damit Bedingungen zur Umsetzung der Menschenrechte schaffen.

## Fethi Meskini Der letzte Kommunitarier oder: Nach der Identität

»Gesellschaftliche Zauberei macht unausweichlich den, welcher nicht mitspielt, zum Eigennützigem, und der ohne Selbst dem Prinzip der Realität nachlebt, heißt selbstlos.«<sup>1</sup>

### 1. Einleitung: Homo identicus oder homo communis?

Ein Menschentypus hat die Bühne des Selbst der Menschen, wie wir sie kennen, in Beschlag genommen. Er ist *Griechen, Römer, Christ, Jude, Muslim, Monotheist, westlich, weiß, männlich* etc. Damit ist man jedoch von universeller Geltung noch weit entfernt, also von dem, was ein universalisierbarer bzw. mit allen Angehörigen der Gattung geteilter *homo communis* ist, und folglich von dem, was *homo identicus* bedeuten kann.

Wenn es eine Frage gibt, die man heute stellen sollte, dann ist es eben die, die sich auf die äquivokale Bedeutung der versteckten Nuance bezieht, die den *kommunitären Typus* vom *homo identicus* scheidet: Ersterer ist ein Jahrtausende altes moralisches Lebewesen; Letzterer ist eine neuere ethische Kreation, die Frucht des postmodernen Gefühls der Krise der Metaerzählungen.

Der kommunitäre Typus bedarf, um sich auszudrücken, identifizierender Werturteile: In der Umgangssprache, die den *homo identicus* nicht kennt, hat er nicht aufgehört, Ausdrücke wie ›*das ist typisch chinesisch*‹, ›*das ist typisch jüdisch*‹ zu verwenden, um zu sagen, etwas sei unbegreiflich, unverständlich, oder von ›*typisch deutschen Querelen*‹ zu sprechen, um zum Ausdruck zu bringen, es handele sich um grundlosen Streitereien. Man sagt: *römische Schinderei*, wenn es um lange und schwierige Arbeit geht; man spricht von Pilzen *nach griechischer Art*, Kartoffeln *nach englischer Art* oder von Gesängen mit *Arabesken*. Das kommunitäre Lebewesen ist wohl das einzige, das die ›Anderen‹ über Identifikationszeichen wahrnimmt: die Schlitzaugen des Chinesen, die Farbe des Schwarzen, die mit Juwelen geschmückte Kleidung der Juden, das Kreuz der Christen, der islamische Schleier. Der *homo identicus* aber ist nicht zwangsläufig ein kommunitäres Wesen.

1 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, S. 289 (§ 138).

Die letzte Rechtfertigung jeglicher Form von Identität kann tatsächlich nur ethischer Natur sein: sie bezieht sich auf *das Ethos als Form des Selbst* oder auf die eigene Lebensweise. Deshalb ist es dringend notwendig, zwischen dem Authentizitätsjargon der Kommunitaristen und dem Sinn des *homo identicus* für Singularität zu unterscheiden.

Das uns hier interessierende große Problem kann so formuliert werden: Wie kann man positiv und aktiv vom *kommunitären Typus* zum *homo identicus* gelangen? Wie kann man vom kommunitären Pathos geheilt werden und zu einer echten Kultur der Sorge um das Selbst gelangen? Wie kann man die Bedeutung von Identität als Selbstsorge von der kriegerischen Erscheinung des Identitätswahns in allen seinen heutigen Formen frei machen?

In seinen zwischen 1944 und 1947 verfassten *Minima Moralia* hat Adorno die unterschiedlichen Facetten eines »beschädigten Lebens« ausführlich beschrieben, in dem die Subjekte definitiv außerhalb ihrer Tradition stehen.<sup>2</sup> Der Begriff des traditionellen Menschen ist plötzlich unbrauchbar geworden. Adorno zufolge wurde er durch etwas völlig Neues ersetzt: das zuvor nicht gekannte Gefühl des Überlebens des »Menschen überhaupt«, ohne ein Selbst, also des »Solipsist[en] ohne ipse«.<sup>3</sup> Eine postreligiöse Trauer überschattet das Konzept des Selbst-Seins: Von nun an muss man den »*Tod der Unsterblichkeit*«<sup>4</sup> hinnehmen. Die Nachkriegsmenschen – für Adorno: die Menschen nach Auschwitz – müssten lernen, ohne Selbst zu leben, d.h. in der »Nichtidentität« ihrer Identität. Ohne Selbst zu leben heißt, sich nach dem Zusammenbruch der ursprünglichen Identität zu begreifen. Auf dem Boden dieser Nicht-Entscheidung, ohne Selbst zu leben und sich als solcher nach dem Verlust seiner Identität zu identifizieren, ist die Figur des letzten Kommunitarier entstanden.

Zwei Aspekte der folgenden Studie gehören zusammen: Man *ist* der »letzte Kommunitarier« oder man beschließt anzunehmen, dieser zu sein; man *ist* eine Existenz »nach der Identität« oder man entscheidet sich dafür, sich auf diese Weise zu identifizieren. Was ist dieses Wesen »nach seiner Identität«? Es bedeutet, sich weiterhin als solches zu identifizieren, d.h. als ein moralischer Typus, der anerkannt werden und dem man seine Handlungen zurechnen kann, und zwar trotz des historischen Zusammenbruchs bzw. des Crashes – diesen Ausdruck hätte Deleuze bevorzugt – des Welthorizonts, der ihm seit Urzeiten als Quelle des Selbst und der Art und Weise, aus den Ressourcen des Selbst zu schöpfen, gedient hat. Doch »nachdem sein« bedeutet keineswegs, seine Identität in Richtung irgendeiner völlig neuen Form des Selbst *hinter*

2 Vgl. ebd., S. 298 ff. (§ 143).

3 Ebd., S. 299.

4 Ebd., S. 126 (§ 63).

*sich zu lassen*. Man verlässt nie seine Welt; man kann sie nur auf unterschiedliche Weise bewohnen. Das Sein-nachdem und das Hintersichlassen müssen als zwei verschiedene Ausdrucksformen ein und derselben Schwierigkeit der Zugehörigkeit zu sich selbst unterschieden werden, d.h. der Herausforderung, *sich ohne Identität zu identifizieren*, sich ortlos zu verorten, Volk zu spielen, ohne Volk zu sein, etc.

Die Wiederbelebung der Identitäten und der Druck des Identitätswahns lassen die postmodernen Gesellschaften wie Reservate für bedrohte Gattungen erscheinen. Oft gelingt es nicht mehr, dazwischen zu unterscheiden, ob heimatlos gewordene Jugendliche auf der Identitätswelle surfen, oder ob es sich um das Verlangen nach einer Entwicklung zu positiver Freiheit handelt. Selbst bei der Attraktivität Gottes in den Kämpfen um Alterität geht es einfach darum, sich selbst zu verstehen.

Die These, deren Leistungsfähigkeit wir unterstreichen möchten, ist die Folgende: Der *homo identicus* ist nicht zwangsläufig ein *Gemeinschaftswesen*. Für ihn bedeutet Identität die Fähigkeit, jemand zu sein, der sich jenseits des Streits zwischen Kommunitaristen und Liberalen über das Gute und Richtige verortet. Identität ist eine Sphäre positiver singularer Freiheit, ein *Lebensgrund*, aus dem der *homo identicus* seine Kraft ziehen kann, ohne nach einem Autoritäts- oder Gemeinschaftlichkeitsargument zu verlangen. Der heute erforderliche Menschentypus kann nur posthumanistisch, postkommunitaristisch und postmonotheistisch sein. Was also könnte er sein? Wie und in wessen Namen könnte man ihn »identifizieren«?

## 2. Wer ist der letzte Kommunitarier?

Das Gespenst des *Kommunitarismus* sucht den Globus heim, diesen vom Lebewesen Mensch bewohnten Sinn-Raum, den Nietzsche einmal den »asketischen Planeten« genannt hat. Heute ist er zweifellos ein kommunitärer Planet. Das Verlangen, sich selbst zu verstehen, hat überall Feuer gefangen. Es geht uns nicht darum, zu kritisieren oder zu dekonstruieren<sup>5</sup>, und schon gar nicht darum, etwas zugrunde zu legen oder aufzubauen. Es handelt sich ganz einfach darum, ein immer irritierendes Problemfeld zu untersuchen, und zwar im Horizont dessen, was Jean-Luc Nancy »das Gemeine und der Streit des Jüdischen, des Christlichen und des Islamischen«<sup>6</sup> [...] »*an der Kreuzung des/der Monotheismen*«<sup>7</sup> genannt hat.

5 Ich gebrauche das Wort hier in der von Jean-Luc Nancy in *Déclension. Déconstruction du christianisme I*, Paris: Galilée 2005, S. 203 ff., S. 215 f., verwendeten Bedeutung. Zur deutschen Übersetzung vgl. ders., *Dekonstruktion des Christentums*: diaphanes: Zürich-Belín 2008, S. 237-264.

Vielleicht ist die Lösung bei dem zu suchen, was Nancy als »*déclousion*«, als eine »gegenseitige *Aufschließung* [*déclousion*] des Erbes der Religion und der Philosophie«<sup>6</sup> bezeichnet hat. Wir haben allerdings einen anderen Weg gewählt, den Weg, ein bestimmtes Stück der Geschichte des *homo identicus* zu erforschen, der nach dem zweiten Weltkrieg aufgetaucht ist und im Atomzeitalter in die Geschichte der Menschheit Eingang gefunden hat.

Der *Kommunitarist* fungiert derzeit als identitätssüchtiges Wesen, das alle Kulturen heimsucht und das *Gute* gegen das *Recht*, Gleichheit gegen Gerechtigkeit, Erinnerung gegen Methode und das Eigene gegen das Universelle ausspielt.

Man muss allerdings strikt zwischen dem *kommunitaristischen Typus* und dem *letzten Kommunitarier* unterscheiden. Die kommunitaristischen Typen werden sicher die Erde von morgen bevölkern, doch dies beweist keineswegs den Wert oder die Konsistenz der Formen ihres Selbst oder ihrer Lebensweisen. Im Unterschied hierzu sind die letzten Kommunitarier eine moralische Seltenheit, ein gesondertes Nicht-Volk, ein Ensemble von Irgendjemanden und Einzelnen, denn sie sind im Zeitalter der globalisierten Imperien die exklusiven Mitglieder der Familie derer, die ihre *Metaerzählungen überlebt haben*.

Während der Kommunitarist die Gestalt eines desillusionierten und aggressiven Subjekts annimmt, kann der *letzte Kommunitarier* eher als die höchste Form des Selbst nach dem Verschwinden des *Menschen als Subjekt* bezeichnet werden. Diese historische Form hat sich ihrer Wurzeln in der Figur des monotheistischen Adam entledigt, aber ihre exemplarische Verwirklichung in der prozeduralen und universalistischen Person der liberalen Moral gefunden. Der *letzte Kommunitarier* ist kein glückliches Selbst, das seiner Selbstdefinition entspricht und seinem Selbstbewusstsein angemessen ist. Bollwerke der Identität zu verteidigen ist für ihn auch ein verlorener Krieg um Normen. Auch er denkt, dass der Kommunitarismus ein vom Aufkommen des modernen Nihilismus ausgelöstes Ergebnis ist.

Die Frage lautet also: Wie soll man die schwierige, ja paradoxe Rolle des letzten Kommunitariers übernehmen, d. h. des *homo identicus*, der seine kulturelle Identität überlebt hat und zugleich radikale Kritik am Kommunitarismus übt? Der *letzte Kommunitarier* ist zu denken als eine moralische Faktizität, als ein Faktum der Identität, das man behandelt wie eine Erbschaft, die man nicht ablehnen kann, selbst wenn sie eine Katastrophe bedeutet. Das Problem reduziert sich beim letzten Kommunitarier darauf, die Frage nach dem philosophischen Status der Iden-

6 Ebd., S. 52; deutsche Übers. S. 55.

7 Ebd., S. 58; deutsche Übers. S. 62.

8 Ebd., S. 16; deutsche Übers. S. 14.

tität zu stellen, die gerade nicht mehr als Wesen oder Gnade begriffen wird, sondern als *transzendente Torheit*.

Anstatt sich vergeblich darum zu bemühen, die von der Moderne erfundene Instanz des *cogito* zurückzugewinnen, dürfte der letzte Kommunitarier die freiwillig übernommene Last bevorzugen, die transzendentalen Torheiten der eigenen Kultur des Selbst zu denken. Anstatt sich dem Maximum an kommunitaristischen Einwänden gegen das liberale Ich auszusetzen, dürfte der letzte Kommunitarier wohl den Versuch bevorzugen, den kommunitarischen Habitus selbst für sich zu übernehmen, und zwar – mit der Formulierung Deleuzes – als ein für immer »gespaltenes Ich«.

Selbst wenn er die Hermeneutiken des Selbst des *homo identicus*, des Menschen der Nachkriegszeit, nicht anprangert, ist der letzte Kommunitarier im Prinzip ein *post-identitärer* moralischer Typus. Es ist wahr: Dieser Menschentypus ist nicht leicht aufzufinden. Immer, wenn ein Typus des Selbst in der Haut eines *x-Beliebigen*<sup>9</sup> steckt, der unter nichts anderem leidet als unter der außergewöhnlichen Tatsache, er selbst zu sein, und immer wieder Zuflucht bei einer degenerierten Form des Selbst sucht – weil der Horizont der Welt, zu der er gehört, eingestürzt ist –, ist er als ein letzter Kommunitarier definierbar. Der »letzte« zu sein ist weit beunruhigender als »Kommunitarier« zu sein. Unser Problem besteht nicht darin, Kommunitarier bzw. »Kommunitarist« zu sein oder es nicht zu sein, sondern darin, wie man transzendental mit dem einmaligen Sachverhalt umgehen kann, dass ein Ich seine Identität oder die historische Statur seiner Quellen des Selbst überleben kann.

Der letzte Kommunitarier ist ein Moraltypus, der fortfahren muss, sich als solcher nach der Krise seiner Identitätserzählung zu identifizieren. Wie könnte man zu einer Erzählung über sich selbst in der Lage sein, nachdem die Sphäre des Selbst, aus der man die Handlung seiner Erzählung geschöpft hat, für immer zerstört ist?

Jedes Mal, wenn ein Identitätsregime auf der Kippe steht, gebärt es umgehend »letzte Kommunitarier«. Selbst ein moderner Mensch, ein Liberaler, ein Republikaner, ja selbst ein *gendered human being* oder ein Klon ist anfällig dafür, eines Tages in die Haut eines Menschentypus zu schlüpfen, der zum moralischen bzw. historischen Aussterben verurteilt und deshalb darauf vorbereitet ist, ein »letzter Kommunitarier« zu werden.

Der letzte Kommunitarier ist derjenige, der gespürt hat, dass ihn die Debatte über seine Identität nichts mehr angeht. Er fühlt sich immer fremder gegenüber dem, was zu sein man ihm zuschreibt. Angesichts der symbolhaften Last der kriegerischen Rückkehr der monotheistisch

9 Vgl. Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin: Merve Verlag 2003, S. 7 ff.

geprägten Quellen des Selbst glaubt er sich zur Anpassung an eine völlig neuartige spirituelle Situation aufgefordert, d. h. an die postreligiöse oder auch postsäkulare Situation des globalen entsubjektivierten Individuums. Wie soll man diese Form von Doppelleben übernehmen: *über-leben* nach dem historischen Zusammenbruch seiner Lebenswelt, aber auch fortfahren, sich *nach* dem Geltungsverlust des moralischen Werts und der Quellen des Selbst zu identifizieren?

### 3. Homo identicus oder Was bedeutet es in der Epoche der Hermeneutiken des Selbst, man selbst zu sein?

Zunächst einmal muss man die Neuartigkeit der *gegenwärtigen Sorge um sich selbst* betonen. Diese Unruhe hinsichtlich unseres Selbstverhältnisses, unserer privaten Sinnsphäre und der Frage *Wer sind wir?* ist wirklich ganz neuartig; sie stammt aus jüngster Zeit und ist vielleicht sogar pathologisch, mimetisch oder artifiziell; sie nimmt gelegentlich einen infantilen weinerlichen Ton an. Gewiss hat man seit den Zeiten der Griechen vom Identitätsprinzip gesprochen. Man hat seit dem 17. Jahrhundert begonnen, den Begriff des ›Selbst‹ neben einer Vielfalt von Konzepten zur Bezeichnung der Subjektivität des menschlichen Subjekts – wie Ich, Selbstbewusstsein, Person etc. – zu verwenden. Aber *die Selbstsorge als performativer Identitätsakt* ist zweifellos ein in der ›personalen‹ Geschichte des Lebewesens Mensch neues transzendentes Ereignis. Die Entstehung der Selbstsorge ist völlig neu und etwas Eigenartiges. Erstmals hat die Rede von sich selbst die Form eines Aktes der Identifizierung angenommen. Früher verfolgte man jeden, der sich der herrschenden Autorität der Identifikation bzw. Kommunion widersetzte, sei es dem Stamm, der Stadt, dem Reich, Gott oder den Priestern. *Adam, zoon, subjectus*, waren die Begriffe, die in einem von der personalen Nicht-Identität des Individuums noch weit entfernten Klima geschmiedet wurden.

Wir können unterstellen, dass nach 1945 posthistorisch ein neuer *Typus des Selbst* aufgetaucht ist: ein bisher unbekanntes *Selbst*, das niemandem mehr den metaphysischen oder anthropologischen Konfort des *modernen Ich* bieten kann. Unter der Feder so verschiedener Autoren wie Adorno, Arendt, Lévinas, Foucault, Derrida, MacIntyre, Taylor, Rorty und vieler anderer aus anderen Kulturen, die weniger gehört werden und auf die man sich weniger beruft, ist ein neues Lexikon entstanden.

Ein *Faktum der Identität* ist von vornherein anzuerkennen: Es gibt keine isolierte, einheitliche und unteilbare Identität. Dieses Vorurteil ist ein Überbleibsel der Ontologie der Substanz, von der das Paradigma des Subjekts sich nicht frei gemacht hat. *Es gibt nur Identitäten*. Der

*homo identicus* ist jedoch eine neue Schöpfung; man muss ihn von allen traditionellen Formen des Identischen, des Gleichartigen und des Subjektiven unterscheiden. Er ist weder *Adam* noch *psyché* noch *anima*, *ego*, *cogito* noch Selbstbewusstsein oder Subjekt oder Individuum. Alle diese Formen des Selbst waren mit Blick auf eine Fundierungsfunktion ausgeheckt worden: zur Begründung eines Plans der Transzendenz, eines Gottes, einer *polis*, eines Reiches, des Plans eines Selbstbewusstseins, einer epistemologischen Vernunft, eines moralischen Gesetzes, einer Sinnwelt, einer Fundamentalontologie, der Existenz, einer Sphäre der Gerechtigkeit, etc. Allein der *homo identicus* sorgt sich um nichts als sich selbst, um das, was er zu sein glaubte, seine Weise, über sich zu erzählen, seine Erinnerung, sein Geschlecht, seine Sexualität, seine Wurzeln, seine Begriffe des Guten und Bösen, seinen Körper und seine Wunden. Die für ihn typische Struktur ist die Erfahrung der *Selbstsorge*. Foucault war zweifellos der erste Denker, der diese bisher unbekanntes Identitätsform des Selbstverhältnisses begriffen hat, die sich der postmoderne Mensch erst jüngst, nach dem Zusammenbruch der traditionellen Instanzen der Identitätszuschreibung, gegeben hat.

### 4. Wie identifiziert man sich auf die Art des ›Nach‹? Der Fall des Monotheisten

Gibt es eine Äquivalenz zwischen dem ›letzten Kommunitarier‹ und dem Man-selbst-Sein ›nach der Identität‹? Man kommt hier in Versuchung, die Konzepte des ›Letzten‹ und des ›Nach‹ so zu verwenden, dass es gelingt, die Bewegung des Denkens in folgende Richtung voranzubringen: *Identifiziert man sich im Modus des ›Nach‹, dann spielt man die Karte des letzten Kommunitariers aus.*

In der Tat heißt heute, seine Identität zu bestimmen, auf Art des *Nach* zu existieren, d. h. auf die *transzendental zu spät kommende Art* einer ganzen Reihe typischer Versionen des Selbst, des Selbstverhältnisses und der Bedeutungen von ›Identität‹, die seit viertausend Jahren feststehen. Diese Versionen des Selbst waren bisher der Ursprung aller unserer Ideen von Menschheit und Person im Horizont des historischen Lebewesens ›Mensch‹. Wir sind *per definitionem* Typen des Selbst, die nach Art des ›Nach‹ festgelegt sind; Nietzsche hat uns die ›Spätgekommenen‹ genannt – nach dem griechischen *autos*, dem biblischen *Adam*, dem modernen *Subjekt* und selbst nach der menschlichen Natur.

›Nach der Identität sein‹ bedeutet, sich weiterhin mit einem gebrochenen Typus des Selbst zu identifizieren, nach dem Zusammenbruch der Lebensform und der Welt, in der unsere Quellen des Selbst gründeten. Nach seiner Identität zu sein, bedeutet nicht, seine Identität in Richtung irgendeiner Form eines fremden oder anderen Selbst hinter sich zu

lassen. Das *Sein-nach* und das *Hinter-sich-lassen* sind zwei Formen, die unterschieden werden müssen. Offensichtlich ist man aber mit derselben Existenzschwierigkeit konfrontiert, d. h. mit der Herausforderung, seine Identität nach der Krise der identitätsfixierten Metaerzählungen zu bestimmen. Diejenigen, die die Identität *hinter sich lassen*, sind die politischen Liberalen, die versuchen, die Krise der Identitäten in einem allgemeinen *Darüberhinaus* nach Maßgabe des Nationalstaates zu beheben. Diejenigen, deren Existenz das ›Nach‹ ist, sind hingegen die ethischen Kommunitarier; sie können die Grenzen des liberalen Ich erkennen, ohne aber die positive Freiheit der Moderne verurteilen zu wollen.

Wir werden hier unsere Untersuchung auf die Analyse der Typen des Selbst des Menschen der Nachkriegszeit beschränken, genauer: auf den Menschentypus monotheistischer Herkunft, und zwar aus dem kontextuellen Grund, dass die Bestrebungen des modernen Erkennens über lange Zeit und mit heuchlerischer Absicht darauf gerichtet waren, bei allem philosophischen Verstehen des Selbst den zeitgenössischen Menschen zu vergessen. Wir aber sind alle Ex-..., ich will sagen: *Ex-Monotheisten*.

Deshalb gehen wir davon aus, dass der typische letzte Kommunitarier heute der Monotheist mit seinen drei Gesichtern ist: der Christ nach dem Tode Gottes, der Jude nach der Shoah und schließlich der Muslim nach dem 11. September. Die historischen Wurzeln des verspäteten Auftretens des letzten Monotheisten in Gestalt dieser drei Figuren sind freilich in den frühen Zeiten der Moderne zu finden, weit vor der Erklärung des Nihilismus im 19. Jahrhundert, Gott sei tot, vor der Vernichtung der Juden durch den Hyper-Nationalstaat des 20. Jahrhunderts und vor den Selbstmordattentaten, die den globalen para-okzidental Lauf der Dinge im 21. Jahrhundert eingeläutet haben.

Zuerst erscheint der letzte Christ. Nietzsche hat sich die Aufgabe gestellt, ihn in der typischen Figur *des Christen nach dem Tode Gottes* zu demaskieren. Was den letzten Christen hervorgebracht hat, ist insofern die Moderne selbst, als sie den Platz des biblischen Gottes geräumt hat; der Platz ist vakant seit der Kopernikanischen Wende, seit dem *subjectus*, als der Mensch seine Fähigkeit zur Herstellung seiner eigenen Identität auf seine eigene *cogitatio* reduziert hat. Denn von dem Zeitpunkt an, an dem der biblische Gott seine Funktion als Schöpfer verloren hat, hat sich der moderne Mensch der Dinge unter seinem eigenen Namen bemächtigt, vor allem unter dem Namen der Souveränität über die Natur und über alles Seiende. Der letzte Christ ist das Ergebnis einer ganzen Serie von Toden Gottes – von Descartes bis zu Nietzsche und über sie hinaus: methodischer, jurisdischer, transzendentaler, ästhetischer, spekulativer, existenzieller, moralischer, metaphysischer, dekonstruktivistischer, pragmatistischer etc. Tode Gottes.

In *Minima Moralia* erklärt Adorno das ›Ende der Menschheit‹. Der letzte jüdische Kommunitarier ist der Menschentypus, der die Vernichtung überlebt hat, d. h., der nach dem Ende der modernen Menschheit weiterlebt. Die Figur des letzten Juden drängt sich *nach der Shoah* auf, dieser modernen Industrie der Entmenschlichung und Entsubjektivierung der auf ihren organischen Kern reduzierten Person. Eine ganze Generation von jüdischen und nicht-jüdischen Schriftstellern, Künstlern, Historikern und Philosophen wie Arendt, Adorno, Lévinas, Derrida und Agamben<sup>10</sup> haben sich der Erforschung und vor allem der Einrichtung von Stätten gewidmet, in denen die unendlich vielen Zeugnisse dieser neuartigen und fatalen Form des Selbst, das seit Jahrtausenden in der Diaspora lebt, aufbewahrt werden.

Was zur Figur des letzten Juden geführt hat, und zwar schon vor der Shoah, ist der moderne Begriff des Staates, der im Grunde Nationalstaat ist, und der aus ihm folgende Antisemitismus als negativer Nationalismus. Wir wissen seit Heidegger, dass der Nationalismus der politische Ausdruck der metaphysischen Positionierung des Subjekts ist. Der Nationalismus ist ein reiner Subjektivismus. Die Shoah ist nur das höchste Stadium der subjektivistischen Entscheidung, das Wesen des Menschen zu vergegenständlichen.

Am Ende betritt der letzte Muslim die Bühne, auf der er dem Bild des Verfalls ein neues Ornament hinzufügt; der Verfall hat bereits in einer weit zurückliegenden Epoche begonnen, d. h. seit dem Zusammenbruch des Kalifat-Islam und seit der Unterwerfung unter die Hegemonie der Reiche, die sich seiner bemächtigt haben, der Ottomanen, der Europäer und der Amerikaner. Es handelt sich um den Muslim nach den Ereignissen des 11. September, aber sein Profil hat sich schon in früheren Gestalten abgezeichnet: im Partisanen, im Widerstandskämpfer, im Kolonialisierten und Ex-Kolonialisierten sowie vor allem im Kamikaze der Selbstmordattentate der 1980er Jahre.

Der letzte Muslim ist zweifellos das historische Ergebnis des Identitätszwangs unter dem Kolonialismus, der direkt in der Metaphysik des Subjekts wurzelt; er zeigt uns das jenseitige Gesicht des militarisierten und missionarischen *cogito*. Nach 1800, dem Datum der Entstehung der modernen kolonialen Imperien, hat sich auf dem ganzen Globus ein neuer biblischer Gott etabliert, der nur noch zu beherrschende oder als Wild zu dressierende Humanoide kennt. Der Kolonialismus hat die Wunde des Narzissmus im Fleisch des letzten Muslims hinterlassen, der bis in unsere Tage immer wieder zu einer zur arabischen und islamischen Gemeinschaft gehörenden religiösen Katastrophe erklärt wurde, die von den Ereignissen des 11. September nur globalisiert wurde.

10 Vgl. Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.

Drei Fragen können die Krise des letzten Monotheisten in seinen drei Gestalten auf den Punkt bringen: a) Wie kann man das Selbstbewusstsein des Christen nach dem Tod Gottes neu formen? b) Was bedeutet es, nach der Shoah Jude zu sein? c) Sollten wir, die anderen Muslime, der Freiheit oder der Identität Vorrang einräumen? Wie sollte sich ein Nach-Kalifat-Muslim oder postislamischer Muslim heute selbst verstehen?

Der Tod Gottes, die Shoah und der 11. September sind kein Gegenstand kommunitaristischer Diskussion unter den interessierten Gesprächspartnern, sondern Abgründe, die den letzten Monotheisten jeweils von seiner ihn prägenden Geschichte getrennt haben. Nach diesen drei Zeiteinschnitten sah er sich dazu verdammt, neue posthistorische und postsäkulare Formen des Selbst zu erfinden. Die moralische Welt, in der sich seine Identität seit Jahrtausenden herausgebildet hat, ist für immer zerstört. Von nun an muss er seine Ursprungswelt und die ursprüngliche Form seines Selbst, d. h. seine anerkannte historische Identität, überleben. Nach dem Tod Gottes ist der *letzte Christ* unwiderlich ein bewusstloses *Dasein* geworden; der *letzte Jude* hat nach der Shoah fatalerweise die Gestalt des extrem Fremden und des Anderen des Anderen angenommen; und nach dem 11. September sieht sich der *letzte Muslim* in der Haut des Todgeweihten und des Terroristen wider Willen. Wie soll er mit diesem posthistorischen monotheistischen Erbe umgehen? Welche Art Dialog könnte sich zwischen den drei negativen Formen des Selbst ergeben – zwischen Entfremdung, Fremdheit und Terror? Zwischen dem Entfremdeten, dem Fremden und dem, was Entsetzen auslöst?

Die jüdische Identifikation, die christliche Anerkennung und der islamische Stolz werden sich als Erfahrungen des Selbst weiterhin in der jeweiligen *Posthistoire* ausbreiten. Doch dies beweist keineswegs, dass ihre moralische und geschichtliche Welt nicht zusammengebrochen oder die vormoderne Konstitution des Selbst nicht zerbröckelt wäre. Der *letzte Monotheist* (Jude, Christ, Muslim) zeichnet sich durch diese neuartige hermeneutische Entscheidung aus, sich selbst *nach seiner Identität* verstehen zu wollen, d. h. nach dem *Ende der Geschichte*<sup>11</sup> der historischen Formen des Judentums, des Christentums und des Islams. Der letzte Jude, Christ oder Muslim ist heute ein postmonotheistischer, weil – spekulativ gedacht – posthistorischer Menschentypus.

Die Persönlichkeit des *letzten Christen* ist eindrucksvoll repräsentiert durch so anregende Denker wie Foucault, Taylor oder Rorty, deren Herzensanliegen in etwa so Ausdruck findet: Wie kann man sich um

11 »Mit der Niederlage Nazideutschlands war ein Kapitel dieser Geschichte abgeschlossen.« Hanna Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951, dt. 1955), München: Piper 1998, S. 630.

sich selbst kümmern? Wer sind wir? Was sind die wirklichen Quellen unseres Selbst? Das Selbst hat der letzte Christ mal auf Fragen des Geschlechts, der Gattung, des Körpers, des Fleisches, der Organe, des Lebens, mal der Sehnsucht, der Intimität, der Grausamkeit, des Guten, der Privatsphäre, des Fehlers und der Schuldhaftigkeit, mal des Selbstbewusstseins, der Anerkennung, des Einvernehmens etc. reduziert. Foucault hat dieser archaischen Software der Subjektivierungsweisen des postmodernen Menschen die heuristischen Namen »Hermeneutik des Begehrens«<sup>12</sup>, »Sorge um sich«<sup>13</sup>, »Selbsttechniken«<sup>14</sup> oder »Genealogie der Selbstpraktiken«<sup>15</sup> gegeben. Es geht ihm darum zu analysieren, »was als ›das Subjekt‹ bezeichnet wird; es sollte untersucht werden, welches die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich sind, durch die das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt.«<sup>16</sup> Foucault hat zwar eine Suchbewegung von der modernen Epoche über das Christentum bis zur Antike eingeschlagen, aber seine eigene Forschung ist weder modern noch christlich noch antik: Sie kann sich von solchen Attributen nur frei machen, indem sie Bezug nimmt auf das sogenannte ›Zurück zum Subjekt‹, mit dem sich das westliche Denken gegen Ende der 1970er Jahre abgequält hat. Dies sei, erläutert Foucault in *L'usage des plaisirs*, die Ironie der Mühen, die man auf sich nehme, um seine Sehweise zu ändern, den Horizont dessen, was man kennt, zu erweitern und ein wenig Abstand zu gewinnen. Aber haben sie, fragt er sich, wirklich dazu geführt, anders zu denken? Man glaubte sich zu distanzieren, fand sich aber auf der Vertikale seiner selbst wieder. Die Reise, bilanziert Foucault, macht die Dinge jünger und das Verhältnis zu sich selbst älter.

Die Persönlichkeit des *letzten Juden* findet ihren Ausdruck vor allem bei Autobiografen und postmetaphysischen Justiziarern wie Adorno, Arendt, Lévinas oder Derrida; die Stimme des Blutes ist – vielschichtig und negativ, aber pathologisch verantwortlich und messianisch – durch postmoralische Fragen wie diese bezeugt: Wie kann man als Fremder und als der Andere des Anderen *Zeugnis ablegen*? »Was war geschehen? Warum war es gekommen? Wie konnte es geschehen?«<sup>17</sup> (Arendt); »nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch« (Adorno)<sup>18</sup>; was heißt es, »dem anderen Menschen Gerechtigkeit zu erweisen?

12 Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, S. 12.

13 Ebd., S. 20.

14 Ebd., S. 19.

15 Ebd., S. 21.

16 Ebd., S. 12.

17 Hanna Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 630.

18 Theodor W. Adorno, »Kulturkritik und Gesellschaft«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 26.

(Lévinas)<sup>19</sup>; wer ist dieser »auf das Individuum einer Gattung, auf das Individuum der menschlichen Gattung nicht reduzierbare Andere«?<sup>20</sup>; wer ist »der Andere ›unter den Gestalten‹ des anderen Menschen«?<sup>21</sup>; wie kann man »um den Anderen besorgt sein, ohne dass der Andere sich dem Selbst assimiliert«?<sup>22</sup> Derrida regt an, die Frage nicht mehr so wie bei Descartes zu stellen »Wer bin ich, ich«?, sondern so: »Aber wer werde ich sein, ich«?<sup>23</sup>. Er schließt damit, uns so herauszufordern: »Ich bin der letzte Eschatologe.«<sup>24</sup>, »... ›ich bin das Ende des Judentums‹ (1981), eines bestimmten Judentums, sie mögen es hören wie sie wollen, das Feuer, mit dem ich spiele, gilt mir.«<sup>25</sup> Erinnern wir uns vor allem an diese innere Kriegserklärung: »Der letzte Jude, wer bin ich [...] der Beschnittene ist der Typische.«<sup>26</sup>

Mit diesem ungewöhnlichen Thema der *Beschneidung*, über das er eine transzendente Autobiografie seines ganzen Denkens zu schreiben vorhatte, zeigt uns Derrida den exemplarischen Typus des letzten Juden: dessen, der zu sehen gelernt hat, dass er zu einer verlorenen Identität gehört, die gleichwohl in seine Haut eingraviert ist. »Beschneidung – ich habe immer nur von ihr gesprochen; denken Sie nur an den Diskurs über die Grenze, die Ränder, die Markierungen, das Gehege, die Schrift des Körpers, das *pharmakon*; die Beschneidung selbst ist nur ein Beispiel für das, wovon ich spreche; ja, ich war, ich bin und ich – ich, nicht ein anderer – werde immer der sein, der beschnitten ist.«<sup>27</sup>.

Hinsichtlich der Persönlichkeit des *letzten Muslims* muss man einräumen, dass er noch nicht in den Genuss einer philosophischen Fundierung gekommen ist, die seines Namens würdig ist und seiner metaphysischen Bedeutung entspricht. Mangels einschlägiger philosophischer Grundlagen gehe ich von folgender Voraussetzung aus: Die einzige im Horizont des ›zeitgenössischen‹ Muslim vorhandene Philosophie ist die *Faktizität seiner Selbst*, die bis jetzt ihren Ausdruck nur in Form *identitätsfixierter Reflexe* gefunden hat. Muslim sein ist ein Faktum, mehr nicht: dauerhaft in der Haut eines Muslim stecken, ohne sich diese Form des Selbst als existenzielle Wahl oder freie und universelle moralische Entscheidung zurechnen zu können. Der mögliche Philosoph, den es gibt, kann uns hierzu in etwa Folgendes sagen: Der letzte Muslim kann sich nicht der

19 Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin 1986, S. 26.

20 Ebd., S. 27.

21 Ebd., S. 30.

22 Ebd., S. 32.

23 Jacques Derrida, »Circonfession«, in: G. Bennington/J. Derrida, *Derrida*, Paris: Seuil 2008, § 8, S. 44.

24 Ebd., § 15, S. 71.

25 Ebd., § 24, S. 109.

26 Ebd., § 30, S. 133.

27 Ebd., § 14, S. 68 f.

Techniken des Selbst des letzten Christen bedienen, der in Geschlecht und Sexualität die exemplarischen Mittel für die gewagtesten Problematisierungen seiner privaten Identität gefunden hat. Der letzte Muslim hat nicht einmal das Recht, den letzten Juden in seinen posthistorischen Bezeugungen des Selbst des anderen Menschen zu imitieren, der keine andere metaphysische Medikation für das gefunden hat, was ihm nach der Shoah zugestoßen ist, als dem postmodernen Zeitalter in großem Umfang post-kantianische Theorien der Verantwortlichkeit und der Hermeneutik des Fremden zu liefern.

Was ist also der Teil des Selbst, der zum letzten Muslim gehört? Die arabischen Muslime haben sich unter den zerstörerischen Auswirkungen der militarisierten Moderne seit der Eroberung Ägyptens durch Napoleon im Jahre 1798 von drei Identitätswellen überrollen lassen müssen: Es gab a) die verhinderte Identität des Kolonisierten; b) die seitens der Befreiungsbewegungen faktisch nationalisierte Identität, in der sie sich durchaus in Sicherheit wähen konnten; und schließlich c) die durch die romantische Wiedererweckung ursprünglicher Formen des Islams vergemeinschaftete Identität. Die Schwierigkeit der Existenz des letzten Muslims besteht darin, dass er unaufhörlich einer vom modernen Nationalstaat, aber auch von allen seinen Gegnern bewusst erzeugten, genährten und begünstigten Verwirrung zwischen politischer Nation und religiöser Gemeinschaft, zwischen nationaler und politischer Freiheit ausgesetzt war. Doch »der Nationalstaat hatte nur vorübergehend einen engen Zusammenhang zwischen ›Ethnos‹ und ›Demos‹ gestiftet.«<sup>28</sup> In begrifflicher Perspektive war die Staatsbürgerschaft immer schon die Unabhängigkeit nationaler Identität. Genau dies ist der konstitutive Bezug für die noch stumme Gestalt des letzten Muslims. Die derzeitige Debatte zwischen religiösen Denkern und Laizisten sowie zwischen sunnitischen Religionsgelehrten (Ulemas) und Intellektuellen ist immer noch ein Dialog zwischen Tauben. Dies ist das moralische Schicksal aller Debatten zwischen Gesprächspartnern, deren Diskussionsprinzip das *Argument der Autorität* ist. Zwei *identitätsfixierte Positionen* sind in einem im Namen einer negativen bzw. äußeren Freiheit geführten Konflikt miteinander konfrontiert: Die eine ist fundamentalistisch und verteidigt die Unveränderlichkeit der *Umma*, d. h. der frühesten Version des Ursprungislam; die andere ist westlich und beruft sich auf die juridischen und existenziellen Errungenschaften des modernen Menschen. Der *Typus des Selbst* des letzten Muslims als solchen ist dabei belanglos und interessiert, genau besehen, keine der

28 Jürgen Habermas, »Staatsbürgerschaft und nationale Identität (1990)«, in: ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, S. 637.

beiden Parteien. Im Gegenteil. Man kann zwischen zwei Schusslinien geraten, sobald es dem Existenzideal, für das man plädiert, gelingt, aus der symbolischen Behausung des Theo-logischen auszubrechen, das den Konflikt zwischen dem lokalen Monotheisten (dem Ursprungsislam) und dem globalen Monotheisten (der, so Derrida, ›Welt-Latinisierung‹ und ›Kathol-Laizität‹ der Okzidentalisten) forciert.

*Begrifflich* ist die Figur des letzten Muslims noch nicht etabliert. Sein Typus des Selbst und sein Selbstkonzept bleiben noch zu erfassen. Doch auf dem – um die großartige Deleuze'sche Sprache zu verwenden – Niveau des *Affekts* und des *Perzepts* hat der letzte Muslim bereits einige für seine neue Sinnsphäre mehr oder weniger repräsentative Versionen des Selbst geschaffen, und zwar mit anderen Ausdrucksmitteln als denen des theoretischen Denkens oder der Philosophie, vor allem durch Literatur, Film und die gelebte Erfahrung selbst als Mittel des Denkens und der Kultur des ›Selbst im Singular‹. Dennoch sind die Ausdrucksmittel, Affekte und Perzepte des letzten Muslims auf beschämende Weise noch immer so, als gehörten sie zum Werkzeugkasten des letzten Christen und des letzten Juden; es gelingt nicht einmal, diese zu unterscheiden und jeden für sich selbst oder für seinen Anderen zu identifizieren. So gesehen scheint der letzte Muslim weitgehend ein Sucher nach dem Selbst zu sein, einer, der Identitäten und gebrauchte Identitäts-Ersatzteile aufammelt. Es ist tatsächlich so: Alle, die entschlossen sind, den letzten Muslim aufgrund seines Bildes vom Körper und des ihm entsprechenden Lexikons (Männlichkeit, Geschlecht, Sexualität etc.) zu traktieren, neigen ganz einfach dazu, ihn – nach dem Muster Foucaults oder Judith Butlers<sup>29</sup> – in den Kulturwerkstätten des Selbst zu exportieren. Auch alle jene, die es sich unreflektiert angewöhnt haben, den letzten Muslim in die Kliniken der Alterität zu bringen, in denen die heilige Familie des (groß- oder kleingeschriebenen) Anderen regiert und mit ihr der entsprechende Jargon – der Fremde, der Außenseiter, der Apokalyptiker, die Kultur der transzendentalen Verzweigung, der Defätismus der Vernunft, die negative Dialektik, die Todesmoral, die unendliche Zeugenschaft, die desillusionierten Spuren und Erinnerungen, die verwüsteten Existenzen etc. –, haben, möglicherweise mangels besserer Paradigmen symbolischen Widerstandes, nur unwissentlich das posthistorische Schicksal des letzten Juden kopiert, dem man eine neue Diaspora aufgezwungen hat, die selbst die Schaffung des hebräischen Nationalstaats nicht verhindern konnte.

Das *Zurück zum Subjekt*, zum Menschen, der sich als Selbst versteht, und zu den Fragen, die mit dem Selbstverhältnis als solchem verbunden sind, sind im Horizont des letzten Muslims noch ein Desiderat. Das Wort ›nafs‹ (man selbst) bezeichnet im Arabischen zugleich die ›psyché‹

29 Vgl. Judith Butler, *Gender Trouble*, New York: Routledge 1990.

im griechischen Sinne, die biblische ›Seele‹ und das ›Selbst‹ des reflexiven Personalpronomens: Unsere arabische Sprache kennt noch keine von der adamisch-monotheistischen Seele getrennte Sphäre des Selbst. Darüber hinaus ist der letzte Muslim noch in der Situation, Sprachen zu sprechen, die er nicht kennt: die Sprache des Selbst des letzten Christen und die Sprache des Anderen im Sinne des Anderen des letzten Juden. Auf eine ihm eigentümliche Sprache bleibt noch zu warten.

Auch nimmt sich der letzte Muslim für einen anderen, und er wird ständig für einen anderen gehalten: mal für einen letzten Christen, der inzwischen zum Modell des Selbst geworden ist, mal wegen dessen paradoxen Lebens und der Ironie seines Schicksals für einen letzten Juden, mit dem er ähnliche Erfahrungen teilt – die des Exodus, der Okkupation, des Antisemitismus und Rassismus, der historischen Destruktion, des Antlitzes des anderen Menschen, des theologischen Feindes. Außerdem scheint der letzte Muslim auf einem gewissen Existenzniveau ein Substitut des historischen Juden zu sein.

Tatsächlich handelt es sich hier um eine Art Spiegelschrift: Seit der letzte Muslim begonnen hat, Schriften in westlichen Sprachen von links nach rechts zu lesen, erkennt er sich nicht wieder; was er schreibt, wird in einem blinden Spiegel reflektiert, in dem kein Gesicht zu sehen ist und der für das Licht seines Selbst undurchlässig ist. Wenn er sein eigenes Gesicht betrachtet, sieht er nur die Anderen, d. h. die Negative dessen, was er hätte sein können.

In Abwesenheit des Philosophen leisten Affekt und Perzept, was sie leisten können: Dichter wie Mahmoud Derwiche (dessen berühmtes Gedicht *Papiers d'identité* schon auf 1964 zurückgeht), Romanciers wie Ghada Summan, Taïb Salah und Ahlam Moustaghanmi, Filmemacher wie Youssef Chahine und Maler wie Néji al-Ali etc. haben bereits Wege markiert, auf denen man dem Typus der Selbsterforschung begegnet, wie er – verdeckt unter dem Narrenschleier idiotischer Kriege zwischen Regierungen und militarisierter Hoffnungen – dem letzten Muslim in allen seinen posthistorischen Formen gemäß ist. In ihren Texten, Erzählungen, Filmen und Bildern zeigt sich der letzte Muslim bereit, seine eigene Sprache zu sprechen, seine Selbsttechniken zu erforschen und sich in seiner verkannten Biografie zu suchen; er akzeptiert, so über sich zu berichten, wie er sich selbst sieht, mit seinem bis über die Ohren in eschatologischen und politischen Schulden steckenden Gesicht.

Der letzte Muslim ist weder wie der letzte Christ ein Selbst als ein Selbst noch wie der letzte Jude anders als ein Anderer. Man müsste sich also fragen: Ist er – der Parole entsprechend, unter der sich von Hegel bis Paul Ricœur die Kämpfe um Anerkennung zugunsten des letzten Christen abgespielt haben – ein ›Selbst als ein Anderer‹? Oder kann man vom Gegenteil sprechen: ›der Andere als er Selbst‹? Dieser Ausdruck ist mangels theoretischer Mittel noch unzureichend elaboriert.

*Der letzte Muslim muss also konstituiert werden.* Er stellt einen offensichtlich *nicht-konfessionellen* Typus des Selbst dar. Im Islam gibt es keine Konfessionen; ›Geständnisse des Fleisches‹ (Foucault) wird es nicht geben. Im klassischen Islam wurde das Selbst sorgsam *neben, mit oder begleitet von einem Körper* kultiviert, dessen Organe Zeugen gegen es sein könnten, der aber sexuell im Übermaß eingesetzt wird. Die Sexualität des Muslims wurde wie ein ›Gebrauch der Lüste‹ organisiert, wobei das private Selbst keine entscheidende Rolle spielt. Deshalb scheint das mit dem letzten Muslim auftretende neue Element mit einer Entdeckung des *eigenen Körpers* verbunden zu sein. *De facto* ist dies aber nicht so. Es hat im Rahmen der muslimischen Moral nie Probleme mit dem Körper gegeben. Dementsprechend ist das Selbst des letzten Muslims von aller negativen oder apokalyptischen Alteritätserfahrung frei. Das Problem des Anderen hat es in der Sphäre des muslimischen Selbst nie gegeben.

Anscheinend ist der Typus des Selbst des letzten Muslims weder reflexiv, noch kennt es ein *alter ego*; es ist rein *gemeinschaftsbezogen*. Der letzte Muslim kann sich nur im *Plural* identifizieren. Für ihn ist weder das Ich noch das Du von Bedeutung; vielmehr ist ›er‹ ein ›Wir‹, und das ›Wir‹ ist ein ›Er‹ (anders als bei Hegel, bei dem vom Wir als Ich und vom Ich als Wir die Rede ist). Er begreift sich als unzerstörbares, entsubjektiviertes und nicht-altruistisches ›Wir‹, als Mitglied seiner Gemeinschaft, nie aber als privates Individuum. Es hat niemals etwas Privates in der Sphäre des Selbst des Muslims gegeben. Selbst der Begriff des Privatlebens bleibt für den Muslim ein nutzloser Ausdruck von Egoismus.

Es handelt sich um eine *Identität ohne Subjekt*, ohne ein in sich geschlossenes Selbstsein, ohne den Kern der Privatperson, ohne moralisches Eigentum am Selbst. Es handelt sich um eine eigensinnige Form des Ein-Selbst-Habens, mit Widerwillen gegen alles, was sich ausschließlich als selbstisch definiert. *Der letzte Muslim hat eine Identität, aber er ist kein Für-Sich.*

Was aber wäre eine Identität, die weder subjektiv ist noch eine Antwort auf den anderen Menschen? Vielleicht müsste man beginnen, das Selbst des letzten Muslims im Lichte seiner ethischen Leistungen zu erkunden – nicht bezüglich seiner Selbstsorge und der Sorge um den Anderen, sondern bezüglich des Gemeinschaftssinns, der Zugehörigkeit, des Mitseins, des Zusammenlebens, der Gastfreundschaft, der Großzügigkeit, der Treue, des Verzeihens, der Verwandtschaft, des Innerns, der Solidarität, der Barmherzigkeit, des Umgangs miteinander und des Gemeinsamen.

Die Gemeinschaft des letzten Juden kreist um das *Unaussprechliche*<sup>30</sup>;

30 Jacques Derrida, ›Circonfession‹ (Fn. 23), § 30, S. 135.

Derrida verbleibt im Unaussprechlichen. Zur Gemeinschaft des letzten Christen gehört, wie Nancy sagt, *Untätigkeit*, und zum letzten Muslim vielleicht das, was gemäß Agambens postutopischem Buch *La comunità che viene* (1990, dt. *Die kommende Gemeinschaft*) ›kommt‹, aber nach einem Vers von Mahmoud Darwiche nie kommen wird (›glücklich, wer niemals ankommt‹), weil es keinen Ort mehr gibt. Hören wir Derrida: ›Du bewohnst dein Antlitz nicht, weil du zu viele Orte hast.«<sup>31</sup>

## 5. Schlussfolgerung: Die Identität und das Universelle oder: Die erste Generation nach dem Genom

Die Debatten zwischen den letzten Monotheisten über wesentliche moralische und politische Fragen wie Laizität, Freiheit, Recht, Zivilität, Autonomie, Würde, Person oder Identität sind noch ein Streit um Worte. Denn da es nicht gelingt, sich Klarheit über den Status des neuen Typus des Selbst und des Selbstverständnisses des letzten Monotheisten nach den posthistorischen Ereignissen des Todes Gottes, der Shoah und des 11. September zu verschaffen, kann uns nichts den Übergang ins liberale Paradies des ›letzten Menschen‹ garantieren.

Außerdem sind die *Identitäts-Sammler* nicht alle monotheistischen Ursprungs. In den Straßen des globalisierten Imperiums kann ein Humanoid – ein als ›Mensch‹ bezeichneter Typus, dem man aber bisher nur eine x-beliebige menschliche Form zuschreiben konnte – mit seiner metaphysischen Zeit nichts anderes mehr anfangen, als *nach* dem Okzident die Identitäts-Reliquien der Überlebenden aller Rassen und Kulturen zu sammeln: das sind alle diejenigen, denen es mit dem letzten Monotheisten gemein war, dazu qualifiziert zu sein, die postmoderne Rolle des letzten Kommunitariers zu spielen.

Global gesehen ist der letzte Monotheist nicht der einzige, der den ganz neuen Status des letzten Kommunitariers zu proklamieren hat: Alle, die *Identitäts-Metaerzählungen überlebt haben*, haben sich bereits mit dem ›Zurück zum Selbst‹ und mit dem Hindernis für die narrative Fundierung ihrer privaten Sinnsphäre herumgeschlagen.

Heute steht der Monotheist vor einer doppelten Herausforderung, sein Verhältnis zu sich selbst zu erneuern. Denn er muss sich nicht nur als jemanden begreifen, der definitiv *nach* den postsäkularen Ereignissen des Todes Gottes, der Shoah und des 11. September als metaphysischer Überlebender der alten Menschheit existiert, sondern angesichts der verführerischen Herausforderungen der Genetik, der Biotechnologie, des Globalen, der Computerisierung und der Ökologie ebenso sehr als moralischer und in besonderem Maße verantwortlicher Zeuge der

31 Ebd., § 24, S. 109.

menschlichen Natur. Deshalb lautet die zu stellende Frage: *Welche Identität könnte das Lebewesen Mensch nach dem Genom haben?* Nach der Erderwärmung, die die Zukunft unseres organischen Lebens bedroht? Nach dem Klonen? Nach der genetischen Manipulation, nach dem Organverkauf, nach den Transplantationen, nach dem Robotermenschen, etc.? Das Globale, die Computerisierung und die Biotechnologie bestimmen gegenwärtig die Lebensbedingungen des ›Nach‹: *nach dem Menschen*. Was bleibt, ist inhuman.

Die sei es von Mehrheiten oder von Minderheiten getragenen Identitäts-Politiken, die eugenischen Tendenzen, die Genom-Evolution und die Bio-Macht des in der langen Geschichte des Selbstverständnisses des Lebewesens Mensch völlig neuen Dispositifs namens Nationalstaat, der Patriotismus als mystifizierende laizistische Konstruktion von Formen nationalen Selbstbewusstseins und die Widerkehr des Religiösen in Form bewaffneter Kämpfe um Anerkennung sind im Grunde Instrumente von Identitätskriegen mit vielen schwerwiegenden unmittelbaren metaphysischen Auswirkungen auf die Konstitution des menschlichen Selbst. Wir sind der Auffassung, dass die verwirrendsten die ›Krise‹ der Identitäten betreffenden Erscheinungen – wie die Wiederkehr des Religiösen, der Aktivismus minoritärer Lebensweisen, der Streit um den Kommunitarismus, Separatisten auf allen Seiten, die sexuelle Interpretation der Weisen der Subjektivierung, die *gender identity*, die Verteidigung der liberalen Eugenik und der Biotechnologien, die Erfindung des digitalen und globalen Menschen und viele andere Phänomene – in Wirklichkeit nur moralische Reaktionen auf eine metaphysische Niederlage der liberalen Version des *einen und universellen* Menschen der Aufklärung sind.

Doch nach der Entdeckung des *Genoms* ›Ich‹ zu sagen, geschieht nicht mehr notwendigerweise nach dem Prinzip der *Identität*. Den feinen Unterschied zwischen dem Man-Selbst-Sein und nicht etwa irgendein anderer zu sein im unendlichen Raum des Genoms des Lebewesens Mensch zu kultivieren: dies ist die Sorge um das zukünftige Selbst des *homo identicus*. Das Glück, man selbst zu sein, ist von den Doktrinen, die den intrinsischen Kern des Menschen als Seele, Substanz, Ego, Selbstbewusstsein oder Subjekt bestimmt haben, immer missverstanden worden.

Die beiden Enden des menschlichen roten Fadens erstrecken sich leider zwischen dem Menschen als Ebenbild Gottes und dem genetischen Code; der *homo identicus* findet sich zwischen *Adam* und dem *Genom*. Der Rest ist, unter Einschluss des griechischen *zoon logon echon* metaphysisches Geschwätz oder ein Zwischending moralischer Variationen.

Nietzsches verstörender Satz, der Mensch sei das einzige Lebewesen, dessen Natur noch nicht festgelegt sei, bekommt heute nach der Ent-

deckung des Genoms und der Erscheinung des *homo identicus* eine ganz besondere Bedeutung: Denn im Augenblick, in dem die Biotechnologie sich anschickt, die Mittel zum Klonen des Menschen zu liefern, und die liberale Eugenik die Mittel zu seiner Vermehrung, sorgt sich das post-moderne Individuum plötzlich um sich selbst und pathologisch um den Schutz seiner kommunitären Wurzeln.

Kann man die Quellen des Selbst einfach auf eine geringere Zahl reduzieren? Das alte chinesische Alphabet bestand aus 40 000 Zeichen; mit dem Ziel besserer Handhabbarkeit wurde es auf nur 214 reduziert. Besteht die letzte den kommenden Generationen vorzuschlagende Wahl darin, die Menschheit zu reduzieren oder den Menschen zu vermehren?

*Aus dem Französischen übersetzt von Hans Jörg Sandkühler*

## Georg Mohr Erwiderung auf Fethi Meskini

Fethi Meskini präsentiert eine umfassende und zugleich pointierte philosophische Gegenwartsdiagnose, der zufolge wir uns in einer Epoche der beschädigten Identitäten befinden. Gemeinschaftsidentitäten, wie sie der Kommunitarismus propagiert, seien ebenso untergegangen, wie das liberale Identitätskonzept zu einer x-beliebigen leeren Gestalt von Individuen verkommen sei. Beide sind Gestalten des Inhumanen. Ein neues Identitätsverständnis und ein neues Selbstverhältnis seien zu entwickeln. Dies aber sei nur möglich, wenn die in den gegenwärtigen Debatten verhärteten Antagonismen zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, religiösem und säkularem Denken, Subjektivismus und Primat des Anderen, Identität und Kollektivität überwunden würden. Meskini stellt seine Überlegungen in den Kontext einer Geschichtsphilosophie der monotheistischen Religionen. Judentum, Christentum und Islam stünden gleichermaßen vor den Scherben des Zusammenbruchs ihrer moralischen und geschichtlichen Welt: Christen nach dem Tod Gottes, Juden nach der Shoah, Muslime nach dem 11. September. Erfordert sei heute der »post-humanistische, post-kommunitarische und post-monotheistische Menschentyp«, der sich identifiziert mit seiner Existenz »nach der Identität«.

Als Gebot der Stunde zeichnet Meskini die Umrisse eines *homo identicus*, den er als »universalisierbaren bzw. mit allen Angehörigen der Gattung geteilten *homo communis*« und zugleich mit einem »Sinn für Singularität« ausgestatteten Typus charakterisiert. Dieser sei eine »neuere ethische Kreation, die Frucht des postmodernen Gefühls der Krise der Metaerzählungen«, ohne den »Authentizitätsjargon der Kommunitaristen« und »ohne nach einem Autoritäts- oder Gemeinschaftlichkeitsargument zu verlangen.« Es gehe darum, die »Bedeutung von Identität als Selbstsorge von der kriegerischen Erscheinung des Identitätswahns in allen seinen heutigen Formen frei zu machen.« Dieser Diagnose kann ich zustimmen. Nicht ganz klar geworden jedoch ist mir Meskinis Identitätsbegriff.

Der Begriff der Identität scheint mir bei Meskini eine Ambivalenz zu transportieren, die weder aufgelöst noch produktiv eingesetzt wird: Er steht bei ihm einerseits für die historischen Irrwege kriegerischen kollektiven Identitätswahns, andererseits für die Bedingung der Möglichkeit friedlichen Zusammenbestehens und wechselseitigen Anerkennens singulärer Lebensweisen. Hier wäre von Seiten der Philosophie eine genauere Analyse der Mehrdeutigkeit des Identitätsbegriffs zu wünschen, die die semantischen Unschärfen jeder einzelnen dieser Bedeutungen

transparent macht und damit zugleich die politischen Verhängnisse erklärt, in denen die Missbrauchbarkeit solcher Mehrdeutigkeiten und Unschärfen virulent wird. Verständnisschwierigkeiten bereiten mir allerdings auch die stellenweise idiosynkratische Sprache sowie die zum Teil engen Anbindungen Meskinis an Wortschöpfungen von Deleuze und Derrida, deren Kontext und Semantik im Hinblick auf ihre Einschlägigkeit für die vorliegenden Ausführungen nicht immer expliziert werden.

Dennoch bin ich von der Bedeutung, der Wichtigkeit und Richtigkeit des Anliegens, das ich Meskinis Beitrags entnehmen zu können glaube, überzeugt. Dieses Anliegen, die Sensibilisierung für die Ambivalenz der Situation des »letzten Muslims« ist, wenn ich recht sehe, maßgeblich vom politisch-historischen Kontext des Autors geprägt. Zu dessen Verständnis eröffnet Meskinis Text einen auf seine Weise erhellenden Zugang. Dass und wie stark Meskini von den historischen Erfahrungen, den Erschütterungen und Beschädigungen der arabischen (oder doch: islamischen?) Welt ausgehend reflektiert, kommt an einigen Stellen deutlich zum Ausdruck. Auf den ersten Seiten heißt es: »Der letzte Kommunitarier ist derjenige, der gespürt hat, dass ihn die Debatte über seine Identität nichts mehr angeht. Er fühlt sich immer fremder gegenüber dem, was zu sein man ihm zuschreibt.« Auf den letzten Seiten bezieht Meskini diese Situation auf seine Kultur: »Die Schwierigkeit der Existenz des letzten Muslims besteht darin, dass er unaufhörlich einer vom modernen Nationalstaat, aber auch von allen seinen Gegnern bewusst erzeugten, genährten und begünstigten Verwirrung zwischen politischer Nation und religiöser Gemeinschaft, zwischen nationaler und politischer Freiheit ausgesetzt war.« Ferner: »Seit der letzte Muslim begonnen hat, Schriften in westlichen Sprachen von links nach rechts zu lesen, erkennt er sich nicht wieder; was er schreibt, wird in einem blinden Spiegel reflektiert, in dem kein Gesicht zu sehen ist und der für das Licht seines Selbst undurchlässig ist. Wenn er sein eigenes Gesicht betrachtet, sieht er nur die Anderen, d.h. die Negative dessen, was er hätte sein können.« Der Muslim nach dem 11. September »sieht sich in der Haut des Todgeweihten und des Terroristen wider Willen.«

Befremdung, Verwirrung, Entfremdung – Man lese diese Zeilen sehr sorgfältig, man lasse sich durch sie sensibilisieren für eine mentale, intellektuelle, politische, geschichtliche Verfassung, die im ›Westen‹ notorisch ignoriert wird. Meskinis Text ist selbst ein beredter Beleg dafür, wie vielschichtig und ambivalent die Selbstwahrnehmung eines arabisch-muslimischen Intellektuellen, seine kulturelle und politische Verortung in der geschichtlichen Gegenwart ist, und wie sich in ihr die politisch so verhängnisvolle wie philosophisch inakzeptable Ignoranz ›des Westens‹, einschließlich vieler ›westlicher‹ Intellektueller, spiegelt.

Dem steht bei Meskini andererseits eine durchaus traditionell tugend-

ethische Charakterisierung des letzten Muslims gegenüber, die diesen geradezu zu einem universellen Ideal, zum Vorbild, zum Modell einer ethischen, tugendhaften Persönlichkeit stilisiert. Denn die »ethischen Leistungen«, die Meskini ihm zurechnet, werden gewiss nicht nur aus islamischer, sondern aus jeder Perspektive, sie sei religiös oder areligiös, positiv eingeschätzt: »Gemeinschaftssinn, Zugehörigkeit, Mit-Sein, Zusammenleben, Gastfreundschaft, Großzügigkeit, Treue, Verzeihen, Verwandtschaft, Erinnerung und Gedenken, Solidarität, Barmherzigkeit, Umgang miteinander und Gemeinsamkeit.«

Dann wiederum kritisiert Meskini die muslimische Moral in Begriffen, die dem liberalen Konzept privatautonomer Personen entnommen scheinen. Die Ausschließlichkeit des Plural, des Wir, die Abwesenheit von Privatem, »Identität ohne Selbst« werden als Defizite beschrieben.

Konterkariert wird diese Kritik erneut durch eine kritische bis zynische Haltung gegenüber dem »liberalen« Konzept personaler Identität. Meskini spricht vom »Humanoiden, d. h. einem »Mensch« genannten Typus, dem man bislang lediglich die bloße menschliche Form x-beliebiger Gestalt zuerkannt hat.« Ich fürchte, dass in dieser »Beschreibung« eine Abwertung des liberalen Personbegriffs zum Ausdruck kommt, durch die sich Meskini die Prämissen seiner eigenen Vision des *homo identicus* und des *Post-Kommunitaristen* entzieht. Denn dieser erfordert, wie Meskini selbst richtig sieht, ein gewisses Maß an Pluralität der »konkreten Bestimmungen« und eine Pluralität von personalen Identitäten, insofern eine Identitätsform, die singuläre Gestaltungen und Realisierungen autonomer personaler Identitäten voraussetzt.

Man kann dieses Schwanken, das Gegeneinanderausspielen der beiden »antagonistischen Ideologien« als Aufzeigen des Scheiterns beider sehen. Und politisch-historisch kann man in der Tat nur feststellen, dass beide Ideologien bzw. deren historische Manifestationen die Menschen verheizt haben und dies weiterhin tun. Sie haben sich gleichermaßen als Verrat an ihren eigenen Idealen erwiesen. Sie propagieren Werte, die sie selbst entwerten, sie machen aus ihren Idealen bloße Ideologien. Die Geschichte kann dem Philosophen den Kopf verdrehen.

Meskinis Anliegen entgegen kommen könnten philosophische Perspektiven, die mit der von ihm selbst geforderten Überwindung der Antagonismen zwischen Kommunitarismus und Liberalismus, religiös orientiertem und areligiösem Denken in Verbindung zu bringen sind: Die (vermeintliche) Aporie einer weder »subjektiven« noch »responsiven Identität« wäre aufzulösen durch Bemühungen um ein Konzept von Identität, das Selbstbezug und Subjektivität als vermittelt denkt mit Reziprozität und Intersubjektivität, statt dichotomisch-antagonistisch den wechselseitigen Ausschluss dieser beiden für menschlichen Personen- und Weltbezug wesentlichen Aspekte als unhintergebar zu präjudizieren.

Die Singularität der Lebensweisen, die Meskini offenbar schätzt und dem *homo identicus* des Post-Kommunitarismus, Post-Humanismus und Post-Monotheismus zuschreibt, ist eine interne Pluralität von Identitäten. Wir sind niemals nur eine und genau eine »Identität:« »Griechen, Christ, Jude, okzidental, weiß, männlich, Neger, Muslim, Europäer, Amerikaner, Asiate, Afrikaner, etc.« – so Meskinis Aufzählung zu Beginn seines Textes. Wie Amartya Sen in seinem Buch *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*<sup>1</sup> überzeugend analysiert hat, ist die (biographische) Identität einer menschlichen Person immer eine Pluralität verschiedener Identitäten, deren Verbindung, die jeder von uns daraus konstruiert, erst die Identität einer individuellen Person bildet. Diese ist niemals eine bloße Kopie, ein »Klon« des »ein Grieche sein« oder »ein Muslim sein« oder »ein Europäer sein« etc. Daher stellt das »Genom« als solches keineswegs bloß eine »moralische Replik auf das metaphysische Scheitern der liberalen Version des *einen und universellen* Menschen der Aufklärung« dar. Es gibt keinen Rückgriff auf ein substantielles Wesen der Person, dessen wir nach der Aufklärung verlustig gegangen wären. Wir haben uns sowieso in jedem Zeitalter von neuem darüber, was wir sind, philosophisch zu verständigen. Genau darum scheint sich Meskini zu bemühen in seiner schonungslosen Diagnose, seiner erhellenden Benennung der Irritationen, in der redlichen Perspektivität seines Ringens um den eigenen Ort, die eigene Sprache, die eigene Identität. Dazu bedarf es jedoch, wie Meskini selbst einräumt, mehr als des theoretisch-philosophischen Denkens und des politischen Diskurses: Es bedarf darüber hinaus je eigener ästhetischer Mittel des Ausdrucks, der Darstellung und der Reflexion gelebter Erfahrungen, die in einem konkreteren Sinne als philosophische Theorien »singuläre« Lebenswelten erschließen helfen und für deren je eigene »Erlebnisperspektive« zu sensibilisieren vermögen.

1 Vgl. Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, New York: Norton 2006.

## Natascha Ueckmann Khatibi im Theater: Das Denken der Differenz bei Bernard-Marie Koltès

»J'ai toujours pensé que ce qui porte le nom de ›déconstruction‹ est une forme radicale de ›décolonisation‹ de la pensée dite occidentale.«

Abdelkébir Khatibi<sup>1</sup>

Dieser Beitrag verbindet zwei Theoriestränge, Theatertheorie und postkolonialen Diskurs, miteinander. Der Titel – *Khatibi im Theater: Das Denken der Differenz bei Bernard-Marie Koltès* – legt eine deutliche Spur. Ich lese Koltès' Stücke *Combat de nègre et de chiens* (*Kampf des Negers und der Hunde*) sowie *Le Retour au désert* (*Rückkehr in die Wüste*)<sup>2</sup> mit postmodernen und postkolonialen Konzepten des marokkanischen Schriftstellers und Soziologen Abdelkébir Khatibi. Koltès' Theater ist besonders ergiebig, um Khatibis Denken auf literarischem Feld zu zeigen,<sup>3</sup> denn es dynamisiert kontinentübergreifend Sprachen, kulturelle Räume und zeitliche Ereignisse. Sein Theater ist Teil einer innovativen Weltliteratur, in denen marginale, verwundete Identitäten, hervorgegangen aus gewaltvollen, transkulturellen Kontexten in besonderer Weise verhandelt werden. Insbesondere ist es eine Ausdeutung von kultureller Differenz aus ihrem ›Zentrum‹, aus der ›Metropole‹ heraus. Seine Stücke illustrieren, dass das Zentrum selbst postkolonial strukturiert ist; dass die ›Peripherie‹ den Westen, den Okzident, die Moderne längst bewohnt.<sup>4</sup> Mir erscheint eine Annäherung an das Theater von

1 Abdelkébir Khatibi, »Lettre ouverte à Jacques Derrida«, in: *Jacques Derrida, en effet*, Paris: Al Manar 2007, S. 31-48, hier S. 34.

2 Ich werde im Folgenden aus den deutschen Übersetzungen zitieren.

3 Theaterwissenschaftliche Konzepte der Performativität (z.B. die Studien von Erika Fischer Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004; *Performativität. Eine Einführung*, Bielefeld: transcript 2012), welche seit den 1990er Jahren in den Kultur- und Medienwissenschaften eine Renaissance erleben, zeigen deutlich, dass Theater weit mehr ist als ein Text- oder Aufführungsprodukt. Ein solch performatives Theaterkonzept, welches die theaterkonstitutiven Momente der Inszenierung, Verkörperung und Wahrnehmung umfasst, werde ich aber im Folgenden vernachlässigen und mich vor allem der Analyse der literarischen Texte widmen.

4 Eigentlich markieren die Werke von Schriftstellern aus den kulturellen ›Rändern‹ das Eindringen bislang marginaler Kulturen in die westliche Er-

Koltès (1948-1989) über den Dekonstruktivisten Khatibi (1938-2009) auch deshalb lohnend, weil Theoriebildung häufig umgekehrt verläuft: Das Zentrum bedient sich peripherer Literaturen als ›Rohstofflager‹, um daraus Theorie zu filtern.<sup>5</sup> In meinem Beitrag hingegen mobilisiere ich Khatibis hybride Denkfiguren und beabsichtige so eine andere, transkulturelle Wissensproduktion sichtbar zu machen.

Eine postkoloniale Perspektive für Koltès' Theater bietet sich an, weil sie über die Dekonstruktion von Essentialismen und Ordnungsmustern einen kritischen Kontrapunkt zu dominierenden europäischen Modernitätskonzepten setzt und von einer kontextbewussten Literaturkonzeption ausgeht. Der postkoloniale Diskurs entwickelt durch seine kritisch-dekonstruktivistische Analyse westlicher Strukturen der Macht und des Wissens eine neue Form der Gesellschaftsanalyse.<sup>6</sup> Das Po-

fahrung und es entstehen widerständige Literaturen. Man spricht in emphatischer Weise von einer neuen, postkolonialen *littérature monde*. Vgl. das *Manifest Pour une ›littérature-monde‹ en français* ([http://www.lianes.org/Manifeste-pour-une-litterature-monde-en-francais\\_a128.html](http://www.lianes.org/Manifeste-pour-une-litterature-monde-en-francais_a128.html)) und den im Anschluss im renommierten Pariser Verlag Gallimard erschienenen Sammelband *Pour une littérature-monde* (2007), hg. von Michel Le Bris und Jean Rouaud.

5 Das vorhandene geopolitische Ungleichgewicht verhindert ein echtes, auf Augenhöhe zirkulierendes Weltwissen. Häufig geben postkoloniale Literaturen den Metropolen nur neue ›Nahrung‹. So prangert Celia Britton die Verbindung von ›Dritte-Welt‹-Kreativität und westlicher Theoriebildung an: »the main exports to metropolitan France are now pineapples, avocados, rum, bananas – and more recently, novels« (Celia Britton, »Eating their words. The consumption of French Caribbean Literature«, in: *Association for the Study of African and Caribbean Literature in French (ASCALF)*, 1 (1996), S. 15-23, hier S. 15). Vgl. ferner: Graham Huggan, *The Postcolonial Exotic. Marketing the Margins*, London/New York: Routledge 2001.

6 Exemplarisch seien die *Critical Whiteness Theory* und der *Kritische Okzidentalismus* genannt, Forschungsrichtungen, die die Gleichsetzung von Vernunft, Kultur und *Weißsein* radikal in Frage stellen und die eher ›weiß‹ als ›schwarz sehen‹ und damit auf eine Umkehrung des Blicks zielen. Nicht mehr die ›Anderen‹ sind Gegenstand der Untersuchung, sondern die Position, von der aus diskriminiert wird, spricht die Person, die diskriminiert, rückt ins Blickfeld, vgl. Gabriele Dietze, »*Critical Whiteness Theory* und *Kritischer Okzidentalismus*. Zwei Figuren hegemonialer Selbstreflexion«, in: Martina Tißberger/Dies./Daniela Hrzán (Hg.), *Weiß-Weißsein-Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus*, Frankfurt/M.: Lang 2006, S. 219-247. Vergleichbar untersucht die *Agnology*, eine Wortschöpfung neueren Datums und als Gegenbegriff zur Epistemologie entwickelt, die Aufrechterhaltung von Unwissen bzw. die Erschaffung von aktivem Nicht-

tential postkolonialer Reflexionen besteht darin, vormalig Verdrängtes offen zu legen und Wissenschaftskritik zu üben. Es geht, wie ich zeigen werde, um eine andere Dekonstruktion als jene von Derrida, denn wir haben es nicht unbedingt mit einem souveränen, weißen, europäischen Subjekt zu tun. Im Unterschied zu poststrukturalistischen Ansätzen bleiben bei der postkolonialen Perspektive die kulturellen, sozialen wie historischen Entstehungsbedingungen von literarischen, poetologischen und theoretischen Werken maßgeblich berücksichtigt. Im Falle der Literaturwissenschaft zielt dies auf eine ästhetische Überwindung kultureller Inferiorisierung und einer absoluten Alterität, wie sie der koloniale Diskurs instauriert hatte. Die Verschränkung von ökonomischer und diskursiver Macht kann so verstärkt in den Blick genommen werden. Anhand von Khatibis Denken der Differenz und Koltès' Theater lässt sich zeigen, dass postkoloniale Studien postmoderne Ansätze überschreiten, sofern Letztere die konstitutive Rolle von Kolonialismus, Imperialismus und den damit einhergehenden Rassismen für das Zustandekommen der hegemonialen Moderne ausblenden und in der ›kolonialen Bibliothek‹ gefangen bleiben.

Aber sind postmoderne/postkoloniale Theorie und Ethik überhaupt vereinbar? Wie kann radikale Pluralität, Widersprüchlichkeit und Ambivalenz mit ethischem, also eindeutigem Handeln zusammen gedacht werden? Postmoderne wie postkoloniale Theorie rechtfertigt sich als *Kritik* der Monologisierung der Geschichte der westlichen Moderne und ist weniger als Postulat einer positiven Ethik zu verstehen. Schon das Anliegen, andere, plurale Geschichten der Moderne zu erzählen, enthält m. E. den notwendigen moralischen Impuls der Kritik.

## 1. Zum Denken der Differenz bei Khatibi und Derrida

Grundlage meiner Überlegungen sind die Konzepte ›Double Critique‹, 1970 (Doppelte Kritik), ›Pensée-autre‹, 1977 (Denken des Anderen) und ›Bilinguisme et littérature‹, 1983 (Zweisprachigkeit und Literatur), die Abdelkébir Khatibi in seiner Essay-Sammlung *Maghreb plu-*

Wissen, vgl. Robert N. Proctor/Londa Schiebinger (Hg.), *Agnology: The Making and Unmaking of Ignorance*, Stanford: University Press 2008; Oliver Hochadel, »Nichtwissensgesellschaft. Studien zur gezielten Produktion von Ignoranz«, in: *NZZ*, 29. 6. 2009, [http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/buchrezensionen/nichtwissensgesellschaft\\_1.2805989.html](http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/buchrezensionen/nichtwissensgesellschaft_1.2805989.html); Manuela Lenzen, »Alles, was man nicht wissen muss«, in: *FAZ*, 9. 6. 2011, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/geisteswissenschaften/die-lehre-vom-nichtwissen-alles-was-man-nicht-wissen-muss-1653324.html>.

*riel* (1983) entwickelte.<sup>7</sup> Der zeit lebens mit Jacques Derrida im engen Austausch stehende Khatibi ist ein postkolonialer Theoretiker *avant la lettre*, so Elisabeth Arend, der bis heute viel zu wenig gewürdigt werde.<sup>8</sup> Ein Blick auf seine Kulturphilosophie, die schon in den 1970er Jahren entstand, zeigt eindringlich, dass die Geschichte postkolonialer Diskurse nicht erst mit Edward Saids an Auerbach und Foucault geschulter Studie *Orientalism* (1978) beginnt, wie häufig in anglo-amerikanischer Theoriebildung behauptet.<sup>9</sup> Edward Said und Abdelkébir Khatibi gehen von unterschiedlichen Wissenskonzepten aus. Said arbeitete sich vornehmlich am europäischen Kanon ab, Khatibi hingegen war von Anfang an in eine ›Bi-langue‹ und ›Double critique‹ eingebunden und verknüpfte gekonnt das Ineinandergreifen von orientaler und okziden-

7 Abdelkébir Khatibi, *Maghreb pluriel*, Paris: Denoël 1983. Es liegt bislang keine deutsche Übersetzung dieses Buches vor, daher werden die Zitate im Folgenden von mir übersetzt. Ich folge bei der deutschen Übersetzung der Khatibi'schen Konzepte dem Vorschlag von Elisabeth Arend, »Abdelkébir Khatibi«, in: Heinz Ludwig Arnold (Hg.), *Kindlers Literatur Lexikon*, 3. völlig neu bearbeitete Auflage, Stuttgart: Metzler 2009, S. 29-31. Ich würde jedoch für »Pensée-autre« die Übersetzung »Anders-Denken« vorschlagen. Sein Sprachkonzept der »Bi-langue« entwickelte er nicht nur in dem Essay *Bilinguisme et littérature*, sondern vor allem in dem poetischen Text *Amour bilingue*, 1983 (*Zweisprachige Liebe*), auf den ich hier aber nicht weiter eingehe. Dieser Text ist eine Liebesgeschichte zwischen einer Französin und einem Maghrebener und gleichzeitig eine sprachphilosophische Reflexion über die »Bi-langue«. Die tiefe Alteritätserfahrung wird somit auf mehreren Ebenen zum Ausdruck gebracht.

8 Vgl. E. Arend, »Abdelkébir Khatibi«, S. 30. Sie sieht in Khatibi einen »Vordenker einer postkolonialen Übersetzungstheorie im Sinne der ›translation studies‹, indem er die Allgegenwart von Übersetzungsprozessen nicht nur für die frankophonen Texte des Maghreb postuliert, sondern die ›traduction permanente‹ in allen Sprachen und Kulturen am Werk und als Urheberin von grundsätzlich mehrsprachigen Palimpsesten sieht« (ebd.). Khatibi leugnet nicht das Leiden durch den Kolonialismus, aber er überwindet die Endgültigkeit dieser Enteignungserfahrung. Er nimmt somit auch Bhabhas ›Schwellenkonzept‹ von Nation vorweg, welches auf einer durch transkulturelle Hybridität charakterisierten Vorstellung der *DissemiNation* basiert, vgl. Homi Bhabha, »DissemiNation: Zeit, narrative Geschichte und die Ränder der modernen Nation«, in: *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg 2000 (1994). Von dem philosophischen Austausch zwischen Derrida und Khatibi zeugt der Essay-Band *Jacques Derrida, en effet* (Paris: Al Manar 2007) von Abdelkébir Khatibi.

9 Vgl. Patrick Williams/Laura Chrisman (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York: Columbia University Press 1993, S. 5.

taler Philosophien.<sup>10</sup> Mit einem Theoretiker wie Khatibi sieht man, dass Koltès' Stück nicht nur postmodern, sondern auch postkolonial ist. Es geht um weit mehr als um ästhetische Verschiebungen oder schlichte Textexperimente. Koltès zeigt die kolonialen Spuren im ›Zentrum‹ auf: Frankreich als einheitliche Nation, Französisch als Nationalsprache oder die bürgerliche Kleinfamilie als Ort der Geborgenheit, werden in seinem Werk destabilisiert, wenn nicht gar zertrümmert.<sup>11</sup>

Khatibis Konzept einer ›Pensée-autre‹ zielt auf eine Dekolonialisierung des Imaginären, des Wissens, der Sprachen, der *Humanities* – auf eine Provinzialisierung Europas wie Dipesh Chakrabarty es nennt.<sup>12</sup>

10 Aus der Perspektive des maghrebinischen Intellektuellen analysierte Khatibi bereits 1976 in »L'Orientalisme désorienté« (Desorientierter Orientalismus) das Konzept des Orients als eurozentristisches Konstrukt und ging Saïds Thesen voraus, vgl. Khatibi, *Maghreb pluriel*, S. 113–145. Saïds *Orientalism* ging nicht nur eine kritische Beschäftigung mit Foucaults Machttheorem voran, bereits in den 1950er Jahren hatten frankokaribische Autoren wie Aimé Césaire (*Discours sur le Colonialisme*), Frantz Fanon (*Peau noire, masques blancs*) oder der Tunesier Albert Memmi (*Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*) koloniale Repräsentationssysteme analysiert und kritisch herausgefordert, nur taten sie dies, als der koloniale Imperialismus noch ein faktischer war.

11 Frankreich versucht, die Behandlung der ›positiven Seiten‹ der Kolonialzeit im Schulunterricht und öffentlichen Diskurs per Dekret zu verordnen. So sollen nach einem am 23.5.2005 in die französische Nationalversammlung eingebrachten Gesetz Lehrpläne in einer Weise umformuliert werden, dass der folgenden Generation die Kolonialzeit als vorrangig positiv im Sinne einer französischen Nationalidentität vermittelt wird. Ein solches Vorgehen negiert kulturelle Transformationsprozesse, die sich während der Kolonialzeit vollzogen haben, in ihrer tatsächlichen Komplexität. Faktisch wird hier die kolonialistische Ideologie des 19. Jahrhunderts fortgeschrieben. Vgl. Andreas Eckert, »Der Kolonialismus im europäischen Gedächtnis«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 1/2 (2008), S. 31–38.

12 Vgl. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton/Oxford: University Press 2000. Die Provinzialisierung Europas meint, »dass die Modernitätskonzepte, die im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert aus Europa kamen und universelle Gültigkeit beanspruchten, nur zum Teil universell waren; gleichzeitig waren sie auch provinziell. [...] Ich denke, wir brauchen universelle Kategorien als regulative Vorstellungen. In dieser Hinsicht bin ich kein Relativist. In *Provincializing Europe* wollte ich zeigen, dass zwar jeder Anspruch auf Allgemeingültigkeit problematisch, die Vorstellung des Universellen jedoch trotzdem erforderlich ist«, so Chakrabarty in einem Interview mit Catherine Halpern, »Positive Uneinigkeit«, in: *springerin*,

Auch die Leerstellen der Geschichte sollen mitgedacht werden. Khatibi formuliert es in seinem Essay *Double critique* wie folgt:

»Sich zu dekolonialisieren wäre der andere Name dieser pensée-autre, und die Dekolonisierung: stille Beendigung der okzidentalen Metaphysik. Da beginnt diese dritte Stimme, diese Ent-Bindung aus der okzidentalen Vernunft, aus ihren Wissenschaften und ihren Techniken. [...] Wir wollen in uns das okzidentale Wissen dezentrieren, uns de-zentrieren in Hinsicht auf das Zentrum, auf diesen Ursprung, den sich der Okzident gibt.«<sup>13</sup>

Und weiter schreibt er:

»Einzig das Risiko eines pluralen Denkens (ausgehend von mehreren Polen der Zivilisation, von mehreren Sprachen, von diversen technischen und wissenschaftlichen Entwürfen) kann uns die Jahrhundertwende auf dem planetarischen Schauplatz gewährleisten. Dazu gibt es keine Alternative – für niemanden. Die Umwandlung der Welt ohne Rückgriff auf entropische Grundfesten.«<sup>14</sup>

Khatibi will die Geschichten derjenigen, die die westliche Expansion aus ganz anderer Perspektive erlebt haben, der okzidentalen Geschichte an die Seite stellen bzw. sie so gegen den Strich lesen. Insbesondere »untersucht er die diskursive Okkupation des Maghreb durch die europäischen Sozialwissenschaften sowie deren Pakt mit Imperialismus und Kolonialismus«<sup>15</sup>, so Arend.

Wie bereits erwähnt, entwickelte Khatibi seine Überlegungen in enger Verbindung zu Derridas Dekonstruktion. Derridas Theorem der *différance* impliziert Irritation, eine Erschütterung des Diskurses, der nicht in Polaritäten wie das Eigene/das Andere, Subjekt/Objekt, Mann/Frau, schwarz/weiß komplett aufgeht. Daraus resultiert ein Bedeutungsüberschuss oder in den Worten Derridas:

»Was sich *différance* schreibt, wäre also jene Spielbewegung, welche diese Differenzen, diese Effekte der Differenz, durch das ›produziert‹, was nicht einfach Tätigkeit ist. Die *différance*, die diese Differenzen hervorbringt, geht ihnen nicht etwa in einer einfachen und an sich unmodifizierten, indifferenten Gegenwart voraus. Die *différance* ist der nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen. Folglich kommt ihr der Name ›Ursprung‹ nicht mehr zu.«<sup>16</sup>

2 (2008), [http://www.springerin.at/dyn/heft\\_text.php?textid=2060&lan=de](http://www.springerin.at/dyn/heft_text.php?textid=2060&lan=de).

13 Khatibi, *Maghreb pluriel*, S. 51–54.

14 Ebd., S. 14.

15 E. Arend, »Abdelkébir Khatibi«, S. 30.

16 Jacques Derrida, »Die *différance*« (1968), in: ders., *Die *différance*. Ausgewählte Texte*, Stuttgart: Reclam 2004, S. 110–149, hier S. 123.

Khatibi spricht von einem »zweiten Wissen«, welches »im Schatten des okzidentalischen Epistems« existiere<sup>17</sup>, und er postuliert einen »leeren Vertrag mit dem Ungedachten.«<sup>18</sup> Seine Perspektive situiert Differenz konkret: »Differenz? Das ist dieses Außerhalb, dieses Entfernte, niemals Erschütterte, aber immer Erahnte [...].«<sup>19</sup> Im Unterschied zu poststrukturalistischen Ansätzen bleiben bei Khatibis Perspektive die kulturellen Entstehungsbedingungen von Theorie und Literatur maßgeblich berücksichtigt. Geschichte oder Subjekt tauchen darin als Referenten wieder auf, was dieses Wissen vom postmodernen Spiel an der ästhetischen Oberfläche unterscheidet.

Khatibis »Anders-Denken, ein vielleicht unerhörtes Denken der Differenz«<sup>20</sup> erinnert nicht zufällig auch an Edouard Glissants Ethik der Präsenz, die als Spur noch vorhanden ist. Glissant spricht von einer *pensée de la trace* (*Denken der Spur*), von einem zerbrechlichen, bedrohten, eher intuitiven Wissen. Sein *Denken der Spur* zielt darauf, Spuren von Abwesendem zu nutzen, um sie zu geschichtlich Anwesendem zu machen. Hier unterscheiden sich Glissants und Derridas Spurkonzepte, denn bei Derrida wird die Spur zum Symbol der Abwesenheit von Referenz außerhalb der Sprache. Bei Glissant hingegen wird die Spur zum Movens imaginärer Zeugenschaft. Die Spur wandelt sich von einer Denkfigur der historischen Bruchstücke zu einer Form des Anteilnehmens (*Partage*) und der *Relation* im Denken.<sup>21</sup> Khatibi diagnostiziert für die so genannten »unterentwickelten Länder« eine »Archäologie des Schweigens«<sup>22</sup>: »[...] wenn man von unterentwickelten Ländern spricht, wäre es angemessener zu sagen: schweigende Gesellschaften.

17 Khatibi, *Maghreb pluriel*, S. 59.

18 Ebd., S. 50.

19 Ebd., S. 57.

20 Ebd., S. 11.

21 Glissant spricht von einer »Praxis der Spur«, die trotz massiver Gewalterfahrung der Kariben und deportierten Afrikaner bis heute fort dauere, vgl. Edouard Glissant, *La Cohée du Lamentin. Poétique V*, Paris: Gallimard 2005, S. 84. Die *Spur* zeugt von Präsenz, sie ist historisch referenzialisierbar, und insofern sie sich mit neuen Gebräuchen verbindet, lässt sie unvorhergesehene, unerwartete, bislang unsichtbare Werte aufscheinen, die Dauer und Tiefe verleihen. Neben dem Trauma der Deportation und Sklaverei können so andere Erfahrungsspuren ausgemacht werden. Weiterführend zur Verknüpfung von karibischem und maghrebinischem Diskurs vgl. Natascha Ueckmann, »La langue de l'autre dans l'œuvre autobiographique d'Abdelkébir Khatibi et de Patrick Chamoiseau«, in: Alfonso de Toro/Khalid Zekri/Réda Bensmaïa/Hafid Gafaiti (Hg.), *Re-penser le Maghreb et l'Europe. Hybridations – Métissages – Diasporisations*, Paris: L'Harmattan 2010, S. 263-289.

22 Khatibi, *Maghreb pluriel*, S. 50.

Selbst wenn sie sprechen, werden sie in ihrer Differenz nicht gehört. [...] Und dennoch können wir, Dritte Welt einen dritten Weg verfolgen: weder Vernunft noch Unvernunft wie es vom Okzident im Allgemeinen gedacht wurde, sondern eine gewissermaßen doppelte Subversion, sich der Macht der Stimme und des Handelns verschreibend und die eine unhintergehbare Differenz in die Tat umsetzt.«<sup>23</sup>

Zu Khatibi muss festgehalten werden: Er war nicht sprachlos in seiner Muttersprache Arabisch; anders als Derrida, der als franko-maghebini-scher Jude weder Hebräisch noch Arabisch sprach. Doch die Präsenz der Absenz hat scheinbar die Voraussetzung der Derrida'schen *différence* geschaffen. So schreibt Derrida in seinem autobiographischen Essay *Die Einsprachigkeit des Anderen oder die ursprüngliche Prothese*: »Ja, ich habe nur die eine Sprache, und die ist nicht die meinige.«<sup>24</sup> Und weiter: »Meine Sprache, die einzige, die ich zu sprechen verstehe, ist die Sprache des anderen.«<sup>25</sup> Derrida hat zum Französischen, das ihm als

23 Ebd.

24 Jacques Derrida, *Die Einsprachigkeit des Anderen oder die ursprüngliche Prothese*, München: Fink 2003 (1996), S. 13, Kursivsetzung im Original. Der Originaltitel ist *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*, so müsste es korrekterweise heißen *Die Einsprachigkeit des Anderen oder die Prothese des Ursprungs*.

25 Ebd., S. 46. Er umschreibt in *Die Einsprachigkeit des Anderen* sein Verhältnis zur französischen Sprache, vermittelt über Literatur und Philosophie, mit folgenden Worten: »Einige Jahre später fand ich mich [...] wieder, am Angelhaken der französischen Literatur und Philosophie zappelnd [...] Metall- oder Holzhaken, die den Körper mit beneidenswerten, furchterregenden und unerreichbaren Wörtern durchdrangen, während sie in mich eindrangten, durch Sätze, die man zugleich sich aneignen, zähmen, die man *umschmeicheln* [amadou], das heißt lieben musste, indem man entflammte, brannte (der Zunder [amadou] ist nicht fern), die man vielleicht zerstören, auf jeden Fall markieren, transformieren, beschneiden, einschneiden, im Feuer schmieden und veredeln, auf andere Weise und, anders gesprochen, in sich an sich herankommen lassen mußte« (ebd. S. 85 f., Kursivsetzung im Original). Einer Sprache kommt im kulturellen Feld immer die Aufgabe der Übersetzung zu: Eine Übersetzung, die nicht nur zwischen Sprachen, sondern auch zwischen Kulturen, Nationen, politischen und sozialen Identitäten vermittelt. So gibt es für Derrida keine muttersprachliche Identität, stattdessen geht es immer wieder um die Öffnung des Eigenen für das Fremde, des Selbst für das Andere und zwar aus der fundamentalen Einsicht heraus, dass das Eigene selbst nur das angeeignete Andere ist. Das Fremdmachen der eigenen Sprache begreift er als Chance: »All das freilich, was mich [...] an der Schrift, der Spur, der Dekonstruktion des Phallogozentrismus und ›der‹ westlichen Metaphysik [...] sagen wir, interessiert hat, all das hat nur von

Literatursprache und als »Sprache der Metropole« begegnet, ein Verhältnis des »Dort-drüben, [...] des *Anderswoseins*«, angefüllt mit der »unerreichbare[n] Autorität eines Herren, der in *Übersee* wohnt«<sup>26</sup>:

»Für die Schüler der französischen Schule in Algerien, ob sie nun gebürtige Algerier, ›französische Landesangehörige‹, ›französische Staatsbürger Algeriens‹ oder ob sie im Milieu der Juden in Algerien geboren waren [...] – für alle war das Französische angeblich eine Muttersprache, deren Quelle, deren Normen, deren Regeln, deren Gesetze jedoch woanders angesiedelt waren.«<sup>27</sup>

Bei der Lektüre von *Die Einsprachigkeit des Anderen* wird deutlich, wie stark Derridas besondere Art zu denken auf seine maghrebinischen Erfahrungen und seiner sich selbst zugewiesenen Unkenntnis des Hebräischen und Arabischen zurückgeht. Sein Denken einer Einsprachigkeit des Anderen sehe, so Patrice Djoufack, die (Wieder)Aufnahme des Anderen als Bedingung seines Seins vor und damit sprengt Derrida jede Form von monologischer Vorstellung von Sprache und Kultur.<sup>28</sup> Das Gefühl für die Performativität der Sprache(n) und des Imaginären ist charakteristisch sowohl für Khatibis als auch für Derridas disseminierendes Denken. Aber Derrida hat keine feste Muttersprache hinter dem Französischen; anders als Khatibi, der in mindestens zwei Sprachen sozialisiert war: »Ich schreibe seit meiner Kindheit unter dem Signum der französischen Literatur, in ihrer Sprache, die mir gegeben wurde. Mit den Meinen und innerhalb meines Milieus habe ich gelernt, Arabisch zu

diesem fremdartigen Bezug auf ein ›Anderswo‹ herrühren können, dessen Ort und Sprache mir selbst unbekannt oder untersagt waren; als ob ich versuchen würde, in die einzige mir zur Verfügung stehende Sprache und die alleinige westlich-französische Kultur zu *übersetzen*, in die ich mit meiner Geburt geworfen worden bin, als eine mir selbst unzugängliche Möglichkeit; als ob ich versuchen würde, ein Sprechen [parole], das ich noch nicht kennen würde, in meine Einsprache [monolangue, N.U.] zu übersetzen, als ob ich noch einen Schleier verkehrt herum weben würde [...] und als ob die für dieses Gewebe auf der Kehrseite notwendigen Durchgangspunkte die Orte einer *Transzendenz* wären, also eines absoluten ›Anderswo‹ und zwar in den Augen der westlichen griechisch-lateinisch-christlichen Philosophie, aber noch *in ihr* verbleibend [...].« (ebd. S. 135 f., Kursivsetzung im Original).

26 Ebd., S. 73, Kursivsetzung im Original.

27 Ebd., S. 70 f.

28 Vgl. Patrice Djoufack, »Dekonstruktion, Postkolonialität und Hybridität. Über Sprache und Identität bei Jacques Derrida, Edouard Glissant und Abdelkébir Khatibi«, in: Leo Kreutzer/David Simo (Hg.), *Weltengarten. Deutsch-afrikanisches Jahrbuch für interkulturelles Denken*, Hannover: Rennovah Verlag 2005, S. 211-234, hier S. 234.

sprechen. In einer Sprache zu sprechen und in einer anderen zu schreiben, ist eine fremde und vielleicht radikale Erfahrung.«<sup>29</sup>

Derrida geht bloß von einer einzigen Sprache aus, die bei ihm den Status eines Substituts hat: »Die Sprache der Metropole war die Muttersprache, in Wahrheit jedoch das Surrogat einer Muttersprache (gibt es jemals etwas anderes?) als Sprache des anderen.«<sup>30</sup>

Für einen marokkanischen Autor französischer Sprache wie Khatibi bedeute »Bi-langue« den Gebrauch eines Französischen, in den die unterdrückte Muttersprache, das Arabische, als Palimpsest eingeschrieben sei. Die unterdrückte Sprache wirke als untergründige Struktur im Französischen fort:<sup>31</sup> »Die französische Sprache [...] ist mehr oder weniger alle internen oder externen Sprachen, die sie formen und verformen.«<sup>32</sup> Und in seinem Essay *Bilinguisme et littérature* hält er fest: »Die ›Mutter‹-Sprache ist am Werk in der Fremdsprache. Von einer zu anderen entwickelt sich eine permanente Übersetzung und ein Gespräch der Wiederholung, extrem schwer zu Tage zu fördern...«<sup>33</sup> Als Spur bleibt die unterdrückte Sprache als Gegendiskurs präsent, wie Djoufack konstatiert:

»Das sichtbare und lesbare französische Sprachzeichen *ersetzt* und *vertritt* also das Unterdrückte. [...] Die Übersetzung bleibt folglich zwischen den Sprachen stecken, als Bindestrich. Sie ist die Differenz. Sie erlaubt die Re-Markierung dessen, was unterdrückt wurde.«<sup>34</sup>

Ich werde zeigen, dass Koltès' Theater, konkret die beiden Stücke *Kampf des Negers und der Hunde* sowie *Rückkehr in die Wüste*, Khatibis Konzepte der ›Pensée-autre‹ und der ›Bi-langue‹ anhand der Fragilität des Französischen und des Nationalen vorführen.

29 Abdelkébir Khatibi, »La Langue de l'Autre. Exercices de témoignage«, in: ders.: *Ceuvres, III: Essais*, Paris: Edition de la Différence, S. 115-135, hier S. 115, Übersetzung N.U.

30 Derrida, *Die Einsprachigkeit des Anderen*, S. 73. Vertiefend dazu vgl. Djoufack, »Dekonstruktion, Postkolonialität und Hybridität«, S. 225-234.

31 Vgl. Djoufack, ebd., S. 220 f.

32 Abdelkébir Khatibi (Hg.), *Du Bilinguisme*, Paris: Denoël 1985, S. 179, Übersetzung N.U.

33 Khatibi, *Maghreb pluriel*, S. 179.

34 Djoufack, »Dekonstruktion, Postkolonialität und Hybridität«, S. 222-224, Kursivsetzung im Original.

## 2. Die ›Pensée-autre‹ im Theater von Bernard-Marie Koltès

Koltès wurde 1948 in das französische Provinzbürgertum hineingeboren und starb mit 41 Jahren an AIDS. Die Erfahrung des Anders-Seins machte er schon früh: sei es als Sohn eines teils in Deutschland, teils in Algerien stationierten französischen Offiziers oder als Homosexueller in einer heterosexuellen Welt. Eine Kritikerin nennt ihn lakonisch: »Offizierssohn aus Metz mit hoher Affinität zu Arabern und Schwarzen.«<sup>35</sup> Besonders seine zahlreichen Reisen waren wegweisend für sein Werk. Er machte sich als 20-jähriger nach Kanada und New York auf, später folgten Reisen in die Sowjetunion, nach Lateinamerika (Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Mexiko) und immer wieder nach Afrika (Nigeria, Mali, Elfenbeinküste, Senegal, Ägypten, Kamerun).<sup>36</sup>

Koltès verortet seine Stücke stets in Randzonen, dort, wo die bürgerliche Zivilisation zerfällt: unter Autobahnbrücken, an verfallenen Hafenumauern, auf einsamen, nächtlich verregneten Straßen oder in Immigrantentabakläden. Es geht ihm um eine von Asymmetrie geprägte kulturelle Begegnung, häufig zwischen schwarz und weiß, zwischen Afrika und Europa: Der weiße Mörder und der schwarze Rächer in *Kampf des Negers und der Hunde* (1980), der schwarze Dealer und der weiße Kunde in dem Stück *In der Einsamkeit der Baumwollfelder* (1986) oder der algerische Hausangestellte und der französische Fabrikbesitzer in *Rückkehr in die Wüste* (1988). Der Kampf der Figuren vollzieht sich nicht nur an einem Schwellenort, sondern wird auch immer um einen Ort, nämlich um den der Repräsentationsmacht, geführt.

In Bezug auf Sprache zeigt sich, dass auch ein französischer Dramatiker wie Koltès das Französische für andere Sprachen öffnen kann. In verschiedenen Interviews wirft er provokativ ein: »Die französische Sprache wie die französische Kultur im Allgemeinen interessiert mich nur, insofern sie verändert wird. Eine französische Sprache, die von einer fremden Kultur neu betrachtet und korrigiert, kolonisiert wird, würde eine neue Dimension und an Ausdrucksreichtum gewinnen.«<sup>37</sup> »Das einzige Blut, [...] welches uns ein wenig ernährt, ist das Blut der

35 Barbara Petsch: »Quai-West: Elend auf der Staatsbühne«, in: *Die Presse.com*, 7.2.2010, [http://diepresse.com/home/kultur/news/538155/Quai-West\\_Elend-auf-der-Staatsbuehne](http://diepresse.com/home/kultur/news/538155/Quai-West_Elend-auf-der-Staatsbuehne)

36 Darin erinnert er an den durch seine Weltreiseliteratur bekannten und 2008 mit dem Nobelpreis geehrten Schriftsteller Jean-Marie Le Clézio. Zur Biographie von Koltès vgl. Brigitte Salino, *Bernard-Marie Koltès*, Paris: Stock 2009; Josef Bessen, »Bernard-Marie Koltès«, in: *Kritisches Lexikon der fremdsprachigen Gegenwartsliteratur* KLF, München: Edition Text und Kritik (fortlaufend, Loseblatt).

37 »Entretien avec Alain Prique«, in: Bernard-Marie Koltès, *Une part de*

Eingewanderten. Man beginnt dies heute anzuerkennen. [...] Das neue Blut kommt aus der Präsenz der Schwarzen und Araber, es kommt nicht aus der Provinz Frankreichs, welche eine Wüste ist [...].«<sup>38</sup>

Koltès definiert die »Sprache der Metropole« als eine »Sprache des Anderen«. Doch als »einsprachiger« Franzose maß er sich nicht an, das Französische zu »afrikanisieren«, stattdessen verstellte er häufig durch den Gebrauch fremder Sprachen den direkten Zugang zu seinen Stücken. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang das in 20 Tableaux gegliederte Drama *Kampf des Negers und der Hunde*, welches auf einer Baustelle einer französischen Firma in Westafrika spielt. Der Afrikaner Albourey ist in die streng bewachte Enklave eingedrungen und fordert den Leichnam seines »Bruders«, den dessen Mörder, der Ingenieur Cal, beseitigt hat. Albourey kommt als Vermittler der Trauer, geschickt von der Mutter des Toten, der mit offiziellem Namen Nououfia hieß. Hier deutet sich bereits an, dass das Wissen der *Toubab* (»in manchen Teilen Afrikas übliche Bezeichnung der Weißen«<sup>39</sup>) begrenzt ist, denn Nououfia »hatte noch einen geheimen Namen«<sup>40</sup>. Ebenso unbestechlich wie Sophokles' Antigone lehnt Albourey – sein Name verweist symbolisch auf einen »König der Douiloff (Woloff), der sich im neunzehnten Jahrhundert dem Vordringen der Weißen widersetzte«<sup>41</sup> – alle Vergleichsangebote des Baustellenleiters Horn und die Annäherungsversuche von dessen Verlobter Léone ab. Albourey erreicht schließlich, durch seine Präsenz und Integrität, dass die Täter für ihre Schuld die Konsequenzen tragen: Cal wird von den Wachen erschossen, Léone reist unverrichteter Dinge wieder ab, ihr Traum von einem Leben in Afrika, um dem Pariser Alltag zu entfliehen, ist gescheitert. Und Horn steht die Schließung seiner Baustelle bevor. Die Zunahme der Monologblöcke im letzten Teil verweist auf die Vereinzelung der Figuren, von denen jede einem ungewissen Schicksal entgegen geht.

Mit Blick auf die ›Pensée-autre‹ bietet sich eine Analyse der einzigen weiblichen Figur, Léone, in *Kampf des Negers und der Hunde* besonders an, da sie als eine hybrid angelegte Figur daherkommt. Léone beschreibt sich selbst gegenüber Albourey:

*ma vie (Entretiens 1983-1989)*, Paris: Minuit 1999, S. 25-30, hier S. 26 f. Übersetzung N.U.

38 »Entretien avec Véronique Hotte«, in: Koltès, *Une part de ma vie*, S. 121-135, hier S. 126 f. Übersetzung N.U. Hier deutet sich an, dass sein Stück *Rückkehr in die Wüste* auch die Rückkehr in die von den deutsch-französischen Kriegen heimgesuchte Grenzregion Elsass-Lothringen meint.

39 Bernard-Marie Koltès, *Kampf des Negers und der Hunde*, Frankfurt/M.: Verlag der Autoren 2002 (1980), S. 11. Das geht aus den anfänglichen Regieanweisungen hervor.

40 Koltès, *Kampf des Negers und der Hunde*, S. 34.

41 Ebd., S. 11.

»Außerdem bin ich selber keine echte Französin. Halb deutsch, halb elsässisch. So gesehen sind wir... Ich lerne Ihr Afrikanisch, ja, und wenn ich es gut kann, wenn ich bei jedem Wort, das ich sage, genau nachdenke, dann sage ich Ihnen ... wichtige Dinge; Dinge, die ... ich weiß nicht.«<sup>42</sup>

Léone bietet Albouroy an, ihr Weißsein zu opfern: »Ich glaube, Albouroy, mir sitzt ein Teufel im Herzen. [...] Innen streichelt er mich, innendrin bin ich schon ganz verbrannt, schon kohlrabenschwarz.«<sup>43</sup> Sie begründet ihren »Farbwechsel« aber nicht nur mit dem Teufel, sondern auch mit ihrer Erfahrung von Subalternität als Frau:

»Oder du magst mich nicht mehr, [...]. Albouroy, ist es deshalb, weil ich das Pech habe, weiß zu sein? Dabei bin ich doch auf deiner Seite, du kannst dich in mir nicht täuschen, Albouroy. Ich bin gar keine richtige Weiße, nein, es gibt falsche Weiße, Albouroy, wie es falsche Neger gibt; hast du denn nicht gesehen, wie sie mich verachten? [...] Oh, ich bin es schon so gewöhnt, als Frau, als Dienstmädchen, so allein, ich bin es schon so gewöhnt, das zu sein, was man nicht sein darf, es macht mir nichts aus, wenn ich auch zu alledem noch Neger bin. Und wenn es deswegen ist, wegen meiner weißen Haut, Albouroy, da habe ich schon lange drauf gespuckt, ich habe sie weggeworfen, ich will sie nicht. [...] Schwarz, Farbe all meiner Träume, Farbe meiner Liebe! Ich schwöre es, wenn du nach Hause zurückkehrst, werde ich mit dir gehen [...] bis in deinen Schlaf, ich schwöre es, bis in deinen Tod werde ich dir folgen.«<sup>44</sup>

Léone bewegt sich in außergewöhnlicher Weise auf den Afrikaner Albouroy zu. Sie will seine Sprache lernen und mit ihm in seinem Land leben. Doch auch wenn Léone und Albouroy verbal die größte Nähe erreichen, versagen letztlich die Worte. Durch das Verstummen der Sprache, angedeutet in den abgebrochenen Sätzen und der Unfähigkeit Léones ihm »wichtige Dinge« mitzuteilen, stellt Koltès das dramatische Schreiben grundsätzlich in Frage. Das Versagen der Sprache verweist auf das Versagen des traditionellen Bühnentheaters. Koltès' Theater versteht sich als eines der Straße und macht seine eigene Theatralität zum Thema. Anne Françoise Benhamou spricht von einem »réalisme halluciné qui est la modalité poétique de *Combat de nègre et de chiens*.«<sup>45</sup>

42 Ebd., S. 45 f.

43 Ebd., S. 70.

44 Ebd., S. 91 f.

45 Anne Françoise Benhamou, »Deux anamorphoses dans *Combat de nègre et de chiens*«, in: Yannick Butel/ Christophe Bident/Christophe Triaul/ Arnaud Maïsetti (Hg.), *Koltès maintenant et autres métamorphoses*, Bern u.a.: Peter Lang 2010, S. 3-13, hier S. 3.

Das Nebeneinander der Sprachen kommt in einem langen, rätselhaft anmutenden Dialog zwischen Léone und Albouroy zum Ausdruck: Deutsche Zeilen aus Goethes *Erlkönig* stehen unverbunden neben Französisch und westafrikanischem Woloff. Zusammengehalten wird diese Passage leitmotivisch durch die Trauer um den Tod eines Kindes. Im *Erlkönig* stirbt ein Kind in den Armen seines Vaters und im *Kampf des Negers und der Hunde* trauert eine Mutter um ihren Sohn Nouofia:

Albouroy: Mann na la wax dara?

Léone: Wer reitet so spät durch Nacht und Wind...?

Albouroy: Wala niou noppi te xolan te rek.

Léone: Es ist der Vater mit seinem Kind. Sie lacht. Sehen Sie, auch ich spreche ausländisch! Wir werden uns schon noch verstehen, da bin ich sicher.

Albouroy: Yaw degoulo sama lakka ande man deguana sa boss.

Léone: Ja, ja, genau so muss man reden. Sie werden sehen, irgendwann versteh ichs. Verstehen Sie mich auch? Wenn ich ganz langsam spreche? [...] Ich spreche mit Ihnen ausländisch und Sie mit mir auch, da kommen wir bald zusammen.

Albouroy: Wax guamma deloussil mangui ni.

Léone: Aber langsam, ja? Sonst kommen wir zu gar nichts.

Albouroy: *nach einer Weile* Degoulo ay youxou jiguene?

Léone: ... der Erlenkönig mit Kron und Schweif?

Albouroy: You n'guelaw li di andi fi.

Léone: Mein Sohn, es ist ein Nebelstreif. Es kommt, nicht wahr? Sehen Sie. Sicher, mit der Grammatik dauert es länger. Man muss lange zusammen gewesen sein, bis es perfekt wird; aber selbst mit Fehlern... Hauptsache, man kennt die wichtigsten Wörter [...]. Aber ich weiß nicht, was ich sagen soll. Ich bin normalerweise fruchtbar geschwätzig. Aber wenn ich Sie ansehe... Sie beeindrucken mich; aber ich lasse mich gern beeindrucken. Jetzt Sie, jetzt sind Sie dran, was zu sagen, bitte.

Albouroy: Yaw lay quiss, wande si sama bir xalatt, benen jiguene boudi jioye di terre wa dekk bi nelaw la guiss.

Léone: Mehr, mehr, bloß langsamer. [...] *leise* Sie sind hier der Einzige, der mich ansieht, wenn er mit mir spricht. [...] Ich glaube, ich fange an, Sie zu verstehen.

Albouroy: Lann nga niaw deff si fi?

Léone: Ja, oh, ich habs gewusst, es kommt!

Albouroy: *lächelnd* Hast du Angst?

Léone: Nein.<sup>46</sup>

46 Koltès, *Kampf des Negers und der Hunde*, S. 58-60. In der deutschen Übersetzung markieren die unterstrichenen Passagen, dass Léone Deutsch spricht. Im französischen Original ist die Dreisprachigkeit natürlich sehr viel deutlicher.

Trotz aller Beteuerungen von Léone, sich eines Tages zu verstehen, betont Koltès hier gerade das Nicht-Verstehen; positiv formuliert: Koltès inszeniert das Aushalten von Differenz. Jede Figur verfügt über zwei Sprachen, Französisch ist dabei ihre gemeinsame »Sprache des Anderen«.

Schließlich lehnt Albourey Léone als Vermittlerin und Liebende ab. Er spuckt ihr sogar ins Gesicht, weil sie ihn bittet, auf den toten Nouofia zu verzichten und sich mit Geld zufrieden zu geben. Nach ihrer Zurückweisung nimmt Léone an sich eine Selbstverletzung vor, indem sie sich eine Wunde in die Wange ritzt: »... sie zerschlägt die Whiskeyflasche an einem Stein, schaut ins Dunkel, in dem Albourey verschwunden ist, und ritzt rasch, ohne einen Schrei, mit einem Glassplitter eine tiefe Kerbe, ähnlich dem Stammeszeichen auf Alboureys Gesicht, in ihre Wange.«<sup>47</sup>

Für Horn ergibt ihr selbstverletzendes Verhalten, jenseits sprachlicher Codes, keinen Sinn. In seinen europäischen Denkmustern erscheint ihm ihre Tat »völlig sinnlos«<sup>48</sup>. Für Donia Mounsef (be)nutzt Léone ihren Körper als Einschreibungsort, um an ihm ihre Verwundungen als entfremdete, benutzte, prostituierte Frau zu markieren.<sup>49</sup> Léones Emanzipationsversuch, ihr Wunsch eine andere zu werden, scheitert m.E., weil sie das Vorhandensein der kulturellen Gegensätze verkennt. Ihr Einfühlungsvermögen, in bloßer Selbstaufgabe gipfelnd, und ihre materielle Verführbarkeit lassen eine Begegnung auf Augenhöhe zwischen Schwarz und Weiß nicht zu; die weiße Frau bleibt in ihren Schuldkomplex verstrickt.<sup>50</sup>

47 Ebd., S. 95.

48 Ebd.

49 Vgl. Donia Mounsef, *Chair et révolte dans le théâtre de Bernard-Marie Koltès*, Paris: L'Harmattan 2004, S. 94.

50 Koltès selbst sagt dazu: »D'une part, je voulais comment et jusqu'à quel point la proximité est possible entre la femme et le nègre, d'autre part, aussi, les obstacles qui rendent finalement cette proximité impossible, parce que la grande Histoire est trop forte, quelles que soient la violence et l'énergie des expériences personnelles. [...] Cette proximité rend possible le fait que ces deux personnages parlent des langages étrangers et se comprennent tout de même«, »Entretien avec Michael Merschmeier«, in: Bernard-Marie Koltès, *Une part de ma vie (Entretiens 1983-1989)*, Paris: Minuit 1999, S. 31-39, hier S. 35 f. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Inszenierung im Jahr 2010 durch den deutschen Regisseur Michael Thalheimer in Paris, vgl. Eberhard Spreng: »Michael Thalheimer erstmals in Frankreich«, 27. 5. 2010, in: <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/kulturheute/1191795/>; Barbara Villinger Heilig: »Riten, Rhythmen und Regie«, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 28. 5. 2010, [http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/buehne/riten\\_rhythmen\\_und\\_regie\\_1.5814607.html](http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/buehne/riten_rhythmen_und_regie_1.5814607.html).

Sein Theaterstück *Rückkehr in die Wüste* inszeniert das von Gewalt durchsetzte Verhältnis zwischen Frankreich und Algerien mittels verstrickter Familienbande. Das Stück verhandelt den Erbschaftsstreit zwischen der aus Algerien heimkehrenden Mathilde und ihrem Bruder, dem Fabrikbesitzer Adrien. Bruder und Schwester stehen zunächst im Zentrum der Handlung. Mathilde wurde während des Zweiten Weltkriegs als »Soldatenhure« gebrandmarkt und kahlrasiert, ihr Vater zwang sie ein Jahr lang auf Knien zu essen. Schließlich floh sie schwanger nach Algerien. Mathilde zieht nach ihrer Rückkehr die Täter zur Rechenschaft und fordert das Haus als Erbe ein. Ihr Bruder Adrien übernahm nach dem II. Weltkrieg die Fabrik des Vaters, schloss sich der O.A.S.<sup>51</sup> an und begeht terroristische Gewaltakte gegen die in der Stadt ansässigen Araber.<sup>52</sup>

Das plötzliche Auftauchen eines außergewöhnlichen Individuums wie Mathilde bringt die bestehende bürgerliche Ordnung zum Einsturz. Mathildes Rückkehr nach Frankreich gilt der Fortsetzung des Krieges, des Zweiten Weltkriegs als auch des Algerienkriegs, auf französischem Boden. Die aus der Fremde Kommende hat die Kraft zur Destabilisierung. Sie bringt die Scheinheiligkeit und Gewalt der französischen »guten Gesellschaft« ans Licht. Mathilde ist unerschütterlich von ihrer Kraft überzeugt; hier ähnelt sie dem Afrikaner Albourey in *Kampf des Negers und der Hunde*.

51 *Organisation de l'armée secrète* ist eine bewaffnete Geheimorganisation in der Endphase des Algerienkriegs, die den »Ausverkauf« des angeblich französischen Algeriens zu verhindern suchte.

52 Neben dem szenischen Text gibt es noch einen Begleittext, der aber nur Teil der schriftlichen Version ist. Dieser narrative Begleittext *Cent ans d'histoire de la famille Serpenoise*, der zuerst in der Zeitschrift *Le Républicain Lorrain* am 27. Oktober 1988 erschien und der in der deutschen Übersetzung leider fehlt, klärt einerseits über die Hintergründe der Familienchronik auf, andererseits vernebelt der Paratext die Reihenfolge und Dauer der Handlung noch stärker. Er weitet das Geschehen auf rund 100 Jahre aus, von der »guten alten Zeit«, wo Fabrikbesitzer und Proletariat wie eine heile Familie daherkommen bis hin zur »Machtübernahme durch die Schwarzen« (angekündigt durch die Geburt der schwarzen Zwillinge). Im Paratext wird erwähnt, dass Mathilde zunächst 1930 mit Edouard und 1933 mit Fatima schwanger war, also vor der Zeit der deutschen Besetzung. Würden diese Daten stimmen, wäre sie Anfang der 1960er Jahre mit zwei über 30 Jahre alten Kindern nach Frankreich zurückgekehrt. Im Stück verließ sie Frankreich nach dem Ende des zweiten Weltkriegs und blieb 15 Jahre in Algerien. Dieser nachgereichte Epilog zeigt, dass für Koltès Episches und Dramatisches eng beieinanderliegen. Für ihn, der das Theater als sterbende Kunst begriff, lag die Chance zur Erneuerung darin, sich an anderen Gattungen zu bereichern.

Wirft man einen Blick auf das dem Stück *Rückkehr in die Wüste* vorangestellte Motto aus Shakespeares *Richard III* [II, 2] –

Why grow the branches now the root is withered?

Why wither not the leaves that want their sap?<sup>53</sup>

– so deutet sich sehr schnell an, dass Koltès hier *Roots* durch *Routes* ersetzt. Das Shakespear'sche Eingangsmotto überführt Koltès durch den folgenden Dialog zwischen Bruder und Schwester ins Komische:

Adrien: Du hast dem Krieg entgehen wollen und bist verständlicher-weise in das Haus zurückgekommen, in dem deine Wurzeln sind: daran hast du gut getan. Bald ist der Krieg vorüber, und bald kannst du zurück nach Algerien, zurück in die schöne algerische Sonne. [...]

Mathilde: Meine Wurzeln? Was für Wurzeln?. Ich bin doch kein Salat, ich habe Füße, und sie sind nicht dazu da, daß man sie in den Boden steckt. Und was den Krieg drüben angeht, mein lieber Adrien, der ist mir schnuppe. Ich will keinem Krieg entgehen; im Gegenteil, ich bringe ihn hierher, in diese gute alte Stadt, [...].<sup>54</sup>

Koltès ›verschiebt‹ Shakespeares Bild im Sinne von Derridas *différance*. Mathilde, die nach Algerien exilierte Französin ist nicht nur »kein Salat«, weil sie keine Wurzeln hat, sondern sie kommt als Immigrantin, als *pied noir* zurück.

Zwei Kulturen und zwei Geschlechter stehen sich von Anfang an gegenüber. Die Frauenfigur Mathilde und das Land Algerien überlagern sich im Hinblick auf Gewalterfahrungen: Mathilde wurde Opfer männlicher Gewalt<sup>55</sup> und Algerien wurde Opfer kolonialer Gewalt. Koltès zieht noch eine dritte Ebene ein, die die verschiedenen Generationen betrifft: die Welt der Jugendlichen in Abgrenzung zur Erwachsenenwelt.<sup>56</sup>

53 Bernard-Marie Koltès, »Rückkehr in die Wüste«, in: *Spectaculum. Sechs moderne Theaterstücke*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 87-135, hier S. 88.

54 Ebd., S. 90.

55 Eine Gender-Analyse würde sich gerade bei diesem Stück anbieten, denn Frauen kommen entweder um, werden eingesperrt, erniedrigt oder gehen ins Exil bzw. in den Wahnsinn. Im nachgereichten Epilog *Cent ans d'histoire de la famille Serpenoise* erfahren wir, dass die Mutter von Adrien und Mathilde eine einfache Büglerin war, die von ihrem Mann unter Verschluss gehalten wurde und unter mysteriösen Umständen ums Leben kam. Ein ähnliches Schicksal traf auch Adriens erste Frau. Mathilde wurde wegen ihrer Schwangerschaft kahlrasiert – unklar bleibt, ob die Schwangerschaft durch ein Verhältnis mit einem deutschen Soldaten oder durch Vergewaltigung kam –, betont wird aber, dass sie daraufhin von ihrem Vater gezwungen wurde auf Knien zu essen.

56 Grewe (1994/2009) geht darauf genauer ein, sie setzt Koltès Theaterstück

Bereits die Eingangsszene veranschaulicht das Aufeinanderprallen der Sprachen und Kulturen, der sozialen Schichten und Geschlechter. Mathilde Serpenoise, eine privilegierte und subalterne Figur gleichermaßen, kehrt also nach 15jähriger Abwesenheit mit ihren Kindern Fatima und Edouard aus Algerien in ihr Elternhaus zurück, konkret in »[e]ine Provinzstadt im Osten Frankreichs zu Anfang der sechziger Jahre«<sup>57</sup>. Im Morgengrauen trifft sie auf den algerischen Hausangestellten Aziz, mit dem sie Arabisch spricht. So wird noch vor Eintritt ins Haus, auf der Türschwelle, unmittelbar eine Verbindung zwischen unterschiedlichen Kategorien von Subalterne (Frau und Dienstbote) hergestellt: »Mathilde creates a new understanding of Frenchness outside of linguistic requirements«, hält Kathryn Kleppinger fest.<sup>58</sup> Interessant ist, dass das Stück mit den beiden Nebenfiguren Aziz und Maame Queuleu einsetzt. So sieht der Beginn auf der Textebene aus (siehe S. 156).

Es wird sofort deutlich, Französisch ist nicht die einzige Verständigungssprache. Das Arabische hat die Provinz längst infiltriert, auch wenn der Bruder den Standpunkt vertritt: »Ein guter Franzose lernt keine Fremdsprachen. Er begnügt sich mit seiner eigenen, sie ist voll- auf ausreichend, umfassend, ausgewogen, schön anzuhören; die ganze Welt beneidet uns um unsere Sprache.«<sup>59</sup> Anders als ihr Bruder Adrien verortet sich Mathilde Khatibis ›Bi-Langue‹ Konzept entsprechend im Dazwischen, gewissermaßen im Bindestrich. Sie sagt von sich selbst:

»Was für eine Heimat habe ich? Wo ist meine Erde? [...] In Algerien bin ich eine Fremde, und ich träume von Frankreich; in Frankreich bin ich noch fremder, und ich träume von Algier. Ist die Heimat der Ort, wo man nicht ist? Ich habe es satt nicht an meinem Ort zu sein,

in Verbindung zu Cocteau's Roman *Les enfants terribles* (1929) und zu Salingers *The Catcher in the Rye* (1951). In beiden Texten sträuben sich die Jugendlichen gegen die Erwartungen der Erwachsenenwelt. Bei Koltès streben sie gleichzeitig »mit aller Macht danach das ›wahre‹ Leben kennen zu lernen, koste es auch das eigene Leben«, so Andrea Grewe, »Unterwegssein. Symbolische Reisen im Werk von Bernard-Marie Koltès«, in: Wolfgang Klein/Walter Fähnders/dies. (Hg.), *Dazwischen. Reisen – Metropolen – Avantgarden. Festschrift für Wolfgang Asholt*, Bielefeld: Aisthesis 2009, S. 243-264, hier S. 254; dies. »Réalité, mythe et utopie dans *Le retour au désert* de Bernard-Marie Koltès«, in: *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, 46 (1994), S. 183-201.

57 Koltès, »Rückkehr in die Wüste«, S. 89.

58 Kathryn Kleppinger, »Questioning the Nation: Ambivalent Narratives in *Le Retour au désert* by Bernard-Marie Koltès«, *Working Papers in Romance Languages*, 2/1 (2007), S. 3, <http://www.pennworkingpapers.org/articles/2008/01/11/kleppinger-ambivalent-narratives-koltes/>

59 Koltès, »Rückkehr in die Wüste«, S. 98.

I SOBH

1

*Mur qui entoure le jardin.  
Devant la porte d'entrée ouverte.  
Le petit matin.*

MAAME QUEULEU. — Aziz, entre, dépêche-toi. Il y a beaucoup de travail aujourd'hui, car Mathilde, la sœur de Monsieur, revient d'Algérie avec ses enfants. Il faut tout préparer et seule, je n'y arriverais pas.

AZIZ. — J'arrive, Maame Queuleu. Mais j'avais cru entendre des pas et des bruits de voix : et, à cette heure-ci, dans cette rue, cela m'a paru étrange.

MAAME QUEULEU. — Les rues sont dangereuses. Entre vite. Je n'aime pas laisser cette porte ouverte.

AZIZ. — مَا دَ النَّهَارُ طَالِعٌ مَا فِي بَانَشْ

*Entre Mathilde.*

MATHILDE. — عَلَانُ غَادِي يَكُونُ نَهَارَ خَائِبٍ ؟

AZIZ. — إِيَّا كَانَتْ اللَّحْتَ حَمَارَةَ بُحَالِ خَوْمَا ، بَابِيَّة ..

MATHILDE. — ! أَنَا عَارَفْتَهَا مِشْ بُحَالِ خَوْمَا !

AZIZ. — وَكَيْفَ نَعْرِفَهَا ؟

MATHILDE. — أَنَا هِيَ خَتْنُ ...

*Entrent Fatima et Edouard, avec les valises.*

MAAME QUEULEU. — Entre, Aziz, ne traîne pas devant cette porte. (A Mathilde :) Qui êtes-vous ? Qu'est-ce que vous cherchez ?

MATHILDE. — Laissez-moi passer, Maame Queuleu. C'est moi, Mathilde.

© Bernard-Marie Koltès, *Le Retour au désert*, Paris: Les Editions de Minuit 2006

und nicht zu wissen, wo mein Ort ist. Aber Heimatländer gibt es nicht, nirgendwo, nein.«<sup>60</sup>

Verschärft ist diese Identitätsproblematik bei dem algerischen Bediensteten Aziz. Diese Figur beschreibt im Gespräch mit dem Sohn des Fabrikbesitzers seine subalterne Existenz und seine Ablehnung jeglicher Gemeinschaft:

Mathieu: Wenn du kein Araber bist, was bist du denn dann? Ein Franzose? Ein Dienstbote? Wie soll ich dich nennen?

Aziz: Ein Arsch, ich bin ein Arsch. Aziz kennt man nur mit Namen, wenn man Geld von ihm will. Ich verbringe meine Zeit damit, daß ich der Arsch bin in einem Haus, das mir nicht gehört, daß ich einen Garten pflege, daß ich Dielen schrubbe, die mir nicht gehören. Und mit dem Geld, dass ich verdiene, zahle ich Steuern an Frankreich, damit es Krieg führt gegen den Front National, ich zahle Steuern an den Front National, damit er Krieg führt gegen Frankreich. Und wer verteidigt Aziz bei dem Ganzen? Keiner. Wer führt Krieg gegen Aziz? Alle. [...] Der Front National sagt, ich bin Araber, mein Chef

60 Ebd., S. 112.

sagt, ich bin Dienstbote, und ich, ich sage, ich bin ein Arsch. Denn ich scheiße auf die Araber, auf die Franzosen, auf die Chefs und auf die Dienstboten, ich scheiße auf Algerien, wie ich auf Frankreich scheiße; ich scheiße auf die Seite, auf der ich stehen sollte und auf der ich nicht stehe; ich bin für nichts und gegen nichts.<sup>61</sup>

Aziz ist nur noch Objekt, eine ohnmächtige *displaced person*. Seine Figur erinnert radikal an die, um mit Homi Bhabha zu sprechen, nicht abgeschlossene und unbewältigte Entkolonialisierung,<sup>62</sup> die eben auch im ›Zentrum‹, im Westen massiv nachwirkt. Am Ende kommt Aziz bei einem Attentat ums Leben.

Das Stück ist in einer familiären, derben Sprache verfasst. Wie in einer Boulevardkomödie geht es vordergründig um Familien- und Erbschaftsstreitigkeiten, bei der ein Ereignis das andere ablöst.<sup>63</sup> Doch bei Koltès wird die bürgerliche Moral am Ende nicht wieder hergestellt, sie bleibt abgründig. Und egal wie hoch Adrien die Mauern ums Haus errichtet hat, er vermag nicht zu verhindern, dass sich Spektakuläres ereignet: Mathilde schert dem Polizeipräfekten die Haare, Bruder und Schwester bedrohen und prügeln sich, Adriens Sohn, Mathieu, entdeckt die Welt der käuflichen Liebe, ein großer schwarzer Fallschirmspringer fällt plötzlich vom Himmel, ein arabisches Café fliegt in die Luft, Mathildes Sohn, Edouard, verschwindet im Weltall, Mathildes Tochter, Fatima, erscheint ein Geist im Garten (es handelt sich dabei wohl um Marie, Adriens erste Frau, die er anscheinend ermordet hat), und schließlich bringt Fatima schwarze Zwillinge zur Welt.<sup>64</sup>

Koltès' Theater nutzt, wie insgesamt das europäische Theater seit dem 20. Jahrhundert, Momente der Verstörung zur Destabilisierung

61 Ebd., S. 126.

62 Vgl. Homi Bhabha, »Globalisierung und Ambivalenz«, in: Isolde Charim/Gertraud Auer Borea (Hg.), *Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden*, Bielefeld: transcript 2012, S. 53-64, hier S. 55f.

63 Vertiefend dazu vgl. Florence Dupont, »Le Retour au désert, tragédie de boulevard?«, in: Yannick Butel u.a. (Hg.), *Koltès maintenant et autres métamorphoses*, S. 235-244.

64 Brun sieht in den vielgestaltigen Erscheinungen und dem Verschwinden einzelner Figuren auch eine *Métissage* religiöser Kontexte: »Visitation (l'apparition de Marie à Fatima), Salutation angélique (la descente du grand parachutiste noir), Ascension (envol d'Edouard), Nativité (la naissance gémellaire). Fatima est le double translaté de Marie: la fille du prophète succède à la mère du Christ comme, dans la pièce, Mathilde et Adrien s'effacent devant les jumeaux. S'entremêlent mythologie romaine (Rémus et Romulus), traditions bouddhiste (la légende de Siddharta), catholique et musulmane.« Catherine Brun, »Le retour au désert: un drame algérien?«, in: Christophe Bident/Régis Salado/Christophe Triau (Hg.), *Voix de Koltès*, Paris, Carnets Séguier 2004, S. 85-106, hier S. 101.

von Sinnsetzungen. Spätestens seit dem Absurden Theater kämpft das europäische Theater gegen jede Form von Referenz und macht Schluss mit Kohärenz und Kausalität (Geheimnisse bleiben unaufgedeckt, Spuren werden gelegt und verwischt). Dieses Theater widersetzt sich eindeutigen Interpretationen. Hans-Thies Lehmann führt den Begriff des »Postdramatischen Theaters« ein. Seinem Essay liegt die These zugrunde, dass die Theaterrmittel jenseits der Sprache (Körper, Licht, Bühne, Lautlichkeit, etc.) an Bedeutung gewinnen, so dass das gegenwärtige postdramatische Theater nicht mehr unter der Dominanz eines Textes stehe; die Königsrolle des Textes sei abgeschafft.<sup>65</sup>

Auch *Rückkehr in die Wüste* spielt mit den Grenzen von Verbalem und Nicht-Verbalem, Verständlichem und Unverständlichem, mit dekonstruktivistischen Techniken der Fragmentierung und es verschränkt zugleich kulturell verschiedene Welten. Die Leser oder Zuschauer müssen unentwegt Verstehens- und Übersetzungsprozesse leisten. Vor allem sind die diversen Einbrüche des Postkolonialen markant: Afrika wird über den *grand parachutiste noir* und Fatimas schwarzen Zwillinge aufgerufen; Algerien über die *ped noir*-Figur Mathilde, die terroristischen Aktivitäten der OAS, die Hausangestellten, den arabischen Café-Besitzer, die arabische Sprache oder die muslimischen Gebetsgesänge. Inner- und außerhalb des Hauses drängt sich unentwegt eine »fremde« Welt auf wie das Café Saïfi oder die zahlreichen Bordels an der Rue du Caire. »Tout semble cadré [...] mais [...] tout se décadre«, hält Jacques Nichet fest.<sup>66</sup> Koltès inszeniert das Eindringen anderer Kulturen in die westliche Erfahrung. Es entsteht ein widerständiges, provozierendes Theater.

Weiterführend für die Analyse ist ferner die Frage nach den dramatischen Mitteln, mit denen Koltès dezentralisiert. Auf den ersten Blick gleicht der Aufbau des Stückes einem klassischen Fünfkakter und die Einheit von Ort, Zeit und Handlung scheint gewahrt. Doch schon die 18 durchlaufend nummerierten Szenen konterkarieren diese vordergründige Ordnung. Das Stück orientiert sich bei genauerem Hinsehen an den fünf täglichen Gebeten des Islam: *Sobb*, *Zohr*, *Achr*, *Maghreb*, *Icha* (Morgendämmerung, Mittag, Nachmittag, Abend, Nacht), die jedoch weder vollständig noch in der richtigen Reihenfolge vorkommen. Stattdessen ist die letzte Szene mit dem arabischen Namen für »Zuckerfest« (*Al-id As-Sagir*) übertitelt. Der *Maghreb* ist durch den formalen Aufbau des Stückes präsent, Koltès unterläuft so die okzidentale Temporalität. Seine Orientierung am Ruf des Muezzin, an einer

65 Hans-Thies Lehmann, *Postdramatisches Theater*, Frankfurt/M.: Verlag der Autoren 2005 (1999).

66 Nichet, zit. nach: Brun, »*Le retour au désert: un drame algérien?*«, S. 100.

muslimischen Taktung der Zeit, ist nicht nur post-dramatisch, sondern vor allem postkolonial.<sup>67</sup>

Sprünge und Ellipsen im Handlungsverlauf lassen die Dauer nicht wirklich bestimmen. Die Linearität der Zeit wird unbekümmert durchbrochen. Mehrfach wird der dramatische Dialog von Monologen unterbrochen, die mit der Handlung in keinerlei Zusammenhang stehen. Diese augenzwinkernd ans Publikum gerichteten Überlegungen einzelner Personen weisen über den szenischen Text hinaus und führen weg von der Handlung.<sup>68</sup> Das Sprechen wird m. E. als Aufschub eingesetzt, um einen Einbruch von Gewalt und Eskalation zu verhindern, was nicht wirklich gelingt.

Die Auflösung des Zentrums findet auch auf der Ebene der Handlungen statt. Der Geschwisterstreit wird abgelöst durch andere Handlungsstränge, die längst nicht alle zu Ende geführt werden. Teils gehen Handlungen im allgemeinen Trubel einfach unter. Nach dem anfänglichen Kleinkrieg zwischen den Geschwistern wird der Umgangston versöhnlicher, bis beide am Ende zusammen nach Algerien ausreisen. Unter-

67 Weiterführend wäre eine Ausweitung des Blicks über Frankreich hinaus, um zu fragen, inwieweit postkoloniale Theorien auf den deutschen Kontext übertragbar sind. Im Gegensatz zu anderen europäischen Kolonialmächten kommt der größte Teil der Migrantinnen in Deutschland nicht aus den ehemaligen Kolonien, trotzdem sind sie hier einer Subalternität ausgesetzt. Schaut man sich z. B. Stücke von Fassbinder an wie *Katzelmacher* trifft man auf eine ähnliche Thematik. *Katzelmacher* inszeniert anhaltendes faschistisches Verhalten im Alltag. Schaut man sich neuere Stücke an, dann wäre es lohnenswert in deutsch-türkischer Perspektive den Blick auch auf Stücke zu lenken wie *Karagöz in Alamania* (1982) oder *Keloğlan in Alamania* (1991) von Emine Sevgi Özdamar, auf das Monologstück *Barfuss nackt Herz in der Hand* des iranischen Theatermachers Ali Jalaly oder auf das Doku-Stück *Schwarze Jungfrauen* von Feridun Zaimoglu. Wie bei Koltès geht es in Özdamars *Karagöz in Alamania* um das unentwegte Pendeln zwischen den Kulturen. Deutsch ist die in dem Stück vorherrschende Sprache, aber auch gebrochenes Deutsch und unkommentiertes Türkisch ist zu hören. Der Titel ist zweideutig: zum einen lässt er sich mit »Schwarzauge in Deutschland« dechiffrieren (Schwarzauge ist der Name der volkstümlichen Hauptfigur), zum anderen ist »Karagöz« auch der Name des traditionellen, türkischen Schattentheaters, aus dem Özdamar zahlreiche Stilelemente entlehnt hat, so dass man den Titel auch mit »Karagöztheater in Deutschland« übersetzen könnte. Wie Koltès seinem Stück eine moslemische Temporalität unterlegt, so ist Özdamars Stück durch seine Form, durch die Überzeichnung der Charaktere und durch die Integration von Fabelwesen dem türkischen Schattentheater nachempfunden.

68 Adrien in Szene 7, Mathilde in Szene 14, Edouard in Szene 17.

dessen hat die jüngere Generation die Führung übernommen. Mathilde übergibt die Regie an das Dreigestirn Mathieu, Fatima und Edouard, das jedoch bald durch das Verschwinden der beiden jungen Männer dezimiert wird. Edouard verschwindet im Nichts. Und Mathieu, der den heroischen Traum hatte, als Soldat der Kontrolle seines Vaters zu entgegen, wird am Ende einfach nicht mehr erwähnt. Übrig bleiben die arabische Hausangestellte Maame Queuleu sowie die *pied-noir* Figur Fatima mit ihren schwarzen Zwillingen.<sup>69</sup> Fatimas Kinder führen den von der Großmutter initiierten Kampf weiter. Denn Mathilde verabschiedet sich mit den Worten: »Die zwei werden in dieser Stadt Stunk machen, mein Lieber, und zwar schon bald.«<sup>70</sup> Der Einbruch des Anderen, wie ihn die ›Pensée-autre‹ denkt, zeigt sich auch in der Unberechenbarkeit der Figuren. Der Fallschirmspringer fällt vom Himmel. Die genaue Herkunft der Kinder und Enkelkinder bleibt ungeklärt, vermutlich von deutschen bzw. afrikanischen Soldaten.

Wie häufig im zeitgenössischen Theater leiden fast alle Personen unter Platzmangel.<sup>71</sup> Der Raum ist zu eng für die Angehörigen verschiedener Welten, verschiedener Generationen und verschiedenen Geschlechts. Und so wird selbst die Einheit des Ortes, das Haus, welches sich über den Ausschluss des Fremden konstruiert, dezentriert. Die Mauern um das Haus schützen die Figuren nicht vor der Außenwelt: Weder vor Mathildes Eintreten ins Haus, noch davor, dass Mathieu ins Bordell oder ins arabische Café geht, noch schützen die Mauern Mathilde oder Fatima vor ungewollten Schwangerschaften durch Soldaten im Garten, noch schirmen sie Adrien vor der verstörenden Begegnung mit dem Fallschirmspringer ab.

Es lässt sich festhalten: *Rückkehr in die Wüste* variiert und vervielfältigt im Khatibi'schen Sinne einer ›Pensée-autre‹ Orte, Zeiten, Themen, Protagonisten, Kulturen und Sprachen. Beständiges Abweichen vom Zentrum führt zur Auflösung desselben. Koltès' Verfahren zeigen die Brüche und Zersplitterungen von Identitäten und Kulturen. Die Diskontinuität der Szenenfolge hat ihr Pendant in der Öffnung des Raumes, der Handlung und der Zeit.

Kein Stück von Koltès bietet am Ende eine Auflösung der Konflikte oder eine Wiederherstellung von Ordnung. Die Konflikte bleiben in ihrer Ambivalenz bestehen. Festhalten lässt sich freilich für seine einzige Komödie, *Rückkehr in die Wüste*, ein »Sieg der Reisenden« wie Andrea Grewe resümiert:

69 Im Epilog wird berichtet, dass Fatima schließlich Frankreich durchquert und sich über das Mittelmeer bis nach Algerien bewegt, wo sie zu Staub wird, der bis an die Grenzen von Mali verwirbelt wird, vgl. Bernard-Marie Koltès, *Le Retour au désert*, Paris: Minuit 2006, S. 94.

70 Koltès, »Rückkehr in die Wüste«, S. 134.

»In diesem Stück gelingt es dem ›sesshaften‹ Adrien nicht, die heile Welt der französischen Provinz und sein ›Vaterhaus‹ vor dem Ansturm jener ›Fremden‹ und ›Nomaden‹ zu bewahren, die aus Algerien zurückkehren, um ihre Ansprüche geltend zu machen. [...] Dieser Sieg der Reisenden, der Nomaden über die Sesshaften scheint für Koltès allerdings nur in der Groteske möglich zu sein.«<sup>72</sup>

### 3. Resümee

Koltès inszeniert für das Theater radikal, worauf Khatibis Denken der Differenz-Theorie abzielt. Es sind Migranten und Randständige mit ihrem multiplen historischen Wissen, die aus einer Grenzzonenperspektive agieren. Das Auf-der-Schwelle-Leben wird zum Normalzustand. Alterität situiert sich nicht mehr im Außen, sondern wird zum konstitutiven Moment von jeglicher Identität. Herkömmliche Setzungen wie Nationalsprache, Herkunft, Ursprung oder Heimat werden auf der Bühne dezentriert. Die auftretenden Figuren und die Mehrsprachigkeit unterlaufen den hegemonialen Diskurs.

Man findet in Koltès' Stücken *Kampf des Negers und der Hunde* und *Rückkehr in die Wüste* eine kulturelle Verhandlungsfähigkeit, die laut Khatibi mittels einer ›Pensée-autre‹ vonstattengeht. Diese Stücke bewegen sich entlang kultureller Kontaktzonen wie Westafrika-Frankreich oder Algerien-Frankreich. Sie verweisen konsequent auf die querlaufenden Kräfteverhältnisse sich überlagernder Referenzsysteme. Aber sein Theater zeigt auch Grenzen kultureller Hybridität. Die Verneinung des Anderen wird häufig zum Mittel, die eigene Identität zu festigen wie es die Morde an Nouofia und Aziz zeigen.

Ich vertrete nicht die Ansicht, dass Koltès Afrikaner oder Araber zu Wort kommen lässt. Es ist eher eine an Joseph Conrad, Jean Genet und William Faulkner erinnernde Poetik des Aufschubs und Umkreisens, welches Koltès für sein eigenes Werk fruchtbar macht.<sup>73</sup> Koltès sieht

71 Vgl. Eva Freund, *Gefährdetes Gleichgewicht. Das Theater des Bernard-Marie Koltès*, Frankfurt/M.: Peter Lang 1999, S. 112.

72 Grewe, »Unterwegssein. Symbolische Reisen im Werk von Bernard-Marie Koltès«, S. 263 f.

73 Zu Koltès' eigener Einschätzung bzgl. literarischer Nähe zwischen ihm und Genet vgl. »Entretien avec Véronique Hotte«, S. 126; Emmanuel Wallon, »Perdre le nord. Le malaise postcolonial dans le théâtre de Koltès«, in: Yannick Butel u.a. (Hg.), *Koltès maintenant et autres métamorphoses*, S. 275-296, hier S. 288 ff. Ferner: Catherine Douzou, »La drôle de guerre d'Algérie de Bernard-Marie Koltès«, in: Dominique Viart (Hg.), *Écritures contemporaines, tome 10: Nouvelles écritures littéraires de l'Histoire*, Caen: Lettres Modernes Minard 2009, S. 285-298.

sich keineswegs als Sprachrohr der Verdammten dieser Erde, wie er in einem Interview betont: »Es steht mir nicht zu von Afrika oder von Algerien zu sprechen. [...] Mich interessieren besonders die Personen, ihre Beziehungen.«<sup>74</sup> Khatibi spricht diesbezüglich von einer »unhintergehbaren Differenz«<sup>75</sup>. Der Regisseur Michael Thalheimer kommt auch bei seiner Inszenierung von *Combat de nègre et de chiens* zu dem Fazit: »Das Thema ist nicht die Geschichte Afrikas, sondern das europäische Bewusstsein, unsere Ängste, unsere Verdrängungen und unsere Schuld.«<sup>76</sup> Kultureller Eigensinn und die komplexe Tiefe der Subjekte und ihrer Beziehungen werden von Koltès anerkannt. Die Krise der Repräsentation ist in seinen Stücken alles andere als ein abstraktes Problem. Koltès geht es nicht bloß um die kognitive Herausforderung, das Fremde verstehbar zu machen, sondern auch um die ethische Herausforderung, Fremdes zu respektieren und Kulturen und Identitäten als in sich different zu denken.

Zumeist betont Koltès die unüberbrückbaren kulturellen Differenzen. Der Andere ist Gegner oder Feind. Aber in *Kampf des Negers und der Hunde* und besonders in *Rückkehr in die Wüste* gibt es auch andere

Faulkners komplexe und experimentelle Erzähltechnik, wie die sich wiederholende Zirkularität, die Sprünge in der Zeitebene, diese versetzte Schreibweise mit aufgeschobener Bedeutung sowie die Etablierung eines fiktiven Mikrokosmos hat auch Glissant maßgeblich beeinflusst. Die Faulkner'sche Poetik des Aufschubs, Enthüllens und Umkreisens macht Glissant für sein eigenes Werk fruchtbar. Er sieht in dem tragischen Schicksal und dem unentwegten Taumel der Faulkner'schen Figuren das Erbe einer Gesellschaft, die auf dem Fundament des Sklavenhandels großgeworden ist: »... ce qui est fondé sur l'esclavage et l'oppression ne peut durer. [...] Sans que Faulkner ait à le dire expressément, on voit comment jouent les effets de l'esclavage et de ses séquences, ce qu'ils déterminent en solitude, angoisse, damnation, préjugés, aveuglement chez les anciens maîtres. Sous le convenu de cette société (la croyance sans nuance en la supériorité blanche), il y a cette faille, qui n'est intéressante qu'en ceci: elle mesure ce qu'il faudra de renversement dans les sensibilités avant que les nouveaux rapports, le nouveau vécu de la Relation, soient rendus délibérés. Ce renversement, l'œuvre de Faulkner y travaille, non par leçon de morale, mais par changer nos poétiques.« Edouard Glissant, *Faulkner, Mississippi*, Paris: Gallimard 1996, S. 134.

74 »Entretien avec Michèle Jacobs«, in: Bernard-Marie Koltès, *Une part de ma vie (Entretiens 1983-1989)*, Paris: Minuit 1999, S. 71-74, hier S. 74, Übersetzung N. U.

75 Khatibi, *Maghreb pluriel*, S. 50.

76 »L'ennemi intérieur«: Michael Thalheimer im Interview mit Olivier Ortolani, Beiheft zur DVD *Combat de nègre et de chiens* des Théâtre National La Colline, 2011, Übersetzung N. U.

Tendenzen: Léone und Albouy bewegen ich bis zu einem gewissen Grad aufeinander zu. Mathilde bezeichnet ihre deutsch-algerischen Kinder als Geschenke. Mathildes Tochter Fatima, die als *ped noir* in Algerien aufwuchs, bekommt in Frankreich schließlich schwarze Zwillinge. Diese Zwillinge werden wie ihre Großmutter Mathilde die bürgerliche Welt erschüttern. Ihre Geburt am Ende des Stücks wirkt wie eine thematische Öffnung. Die *ped-noir*-Französin Mathilde bekommt afrikanische Enkel, die aber die mythisch aufgeladenen Namen Romulus und Remus tragen und damit zu Gründungsvätern eines neuen Imperiums avancieren könnten. Diese ironische Brechung europäischer Mythengeschichte ließe sich auch als eine erneute europäische Anverwandlung interpretieren.

In *Rückkehr in die Wüste* kommt das »neue Blut«, von dem Koltès spricht, zweifellos durch kulturelle Hybridisierung. Die Eltern der Zwillinge sind die Franko-Algerierin Fatima und (vermutlich) der afrikanische Fallschirmspringer. Khatibis' und Koltès' Denken der Differenz, sprich die unaufhebbare Präsenz des Anderen im Eigenen, gibt die Idee von Ursprung, von Wurzeln, von Vaterland und Muttersprache preis. Es begründet dafür ein bewegliches, prozesshaftes Denken der Hybridität. Auch wenn Koltès uns teilweise distinkte Kulturen vor Augen führt, ist sein Theater antiessentialistisch, postdramatisch und institutionskritisch. Sein Theater realisiert Ansätze einer anti-mimetischen, postkolonialen und transkulturellen Ästhetik, die immer auch sozial, politisch und ethisch konzipiert ist. Ein solches Verständnis von Literatur und der dazugehörigen Literaturwissenschaft vermittelt wichtige Impulse, die Beziehungen zwischen Europa und außereuropäischen Räumen neu und vor allem auf Augenhöhe zu definieren.

## Mounira Ben Mustapha Hachana Erwiderung auf Natascha Ueckmann

Was Khatibi und Koltès wirklich einander annähert und in die enge Nachbarschaft zu Derrida rückt, ist »das Risiko eines pluralen Denkens«; und was die Originalität des Beitrags von Natascha Ueckmann ausmacht, ist es die gelungene Anwendung eines theoretischen Konzeptes auf ein dramatisches Werk, um so die theoretische wie praktische Dimension der postmodernen und postkolonialen Konzepte im Bereich der Ästhetik des Theaters zu verdeutlichen. Die Autorin zeigt die Entzauberung des Zentrums im Kontext eines ›Anders-Denkens‹ (Pensée autre).

Ist Derrida unzweifelhaft *der* Philosoph im Denken der ›différance‹, so wird das Verhältnis Derrida-Khatibi zu einem Eckpfeiler, um Begriffe wie ›Bi-langue‹, ›Anders-Denkens‹ oder ›Doppelte Kritik‹ zu verdeutlichen; sie zeigen die Beziehung zwischen Sprache und außerlinguistischer Realität ebenso auf wie die Fragilität der Grenzen zwischen Sprache(n) und Nationen und tragen zu einer für die Dekolonialisierung notwendigen Entkoppelung bei.

Im Koltès'schen Theater ist es die Peripherie, die das Zentrum denkt, was einer *Provinzialisierung Europas* gleichkommt. Frau Ueckmann hat versucht, diese Umkehrung und Auflösung des Zentrums hervorzuheben. So wird das Theater von Koltès zur Weltliteratur (*littérature monde en français*), einer Weltliteratur mit neuen Akzenten, insbesondere durch die Infragestellung des okzidentalen Zeitbegriffs und durch die von den Protagonisten gelebten Momente der Konfusion und Destabilisierung.

Frau Ueckmanns Arbeit ließ mich in den Genuss eines nomadischen Denkens kommen, zu dem ich mich persönlich als arabische und tunesische Wissenschaftlerin bekennen möchte. Der Beitrag bestärkt mich im Imperativ eines ›Anders-Denkens‹ und ich muss gestehen, dass ich ein ähnliches Abenteuer gewagt habe, indem ich einige Habermas'sche Begriffe als Lektüereraster kommunikativer Erfahrung für die Gegenwartskunst zu implementieren versucht habe.<sup>1</sup>

Das Verdienst aller einschlägigen Kunst reflektierenden Wissenschaft scheint mir an zwei Bedingungen gebunden: die der Kenntnis künstlerischer Praxis, die den Gegenstand der Reflexion ausmacht und der

<sup>1</sup> Vgl. Mounira Ben Mustapha, »Die Kunst, der Mensch und das Versprechen des Sinns«, in: Jacques Poulain/Hans Jörg Sandkühler/Fathi Triki (Hg.), *Menschheit – Humanität – Menschlichkeit. Transkulturelle Perspektiven*, Frankfurt/M. [u.a.]: Lang 2009, S. 119–136.

Entwurf einer theoretischen Matrix, die in der Lage ist, die erkenntnistheoretische Herausforderung dieser Praxis zu verdeutlichen. Die Arbeit von Frau Ueckmann bietet uns ein solches Beispiel.

Ich möchte also – anstatt die fortgeschrittenen Thesen der Autorin zu bestreiten – der Perspektive ihres argumentativen Weges folgen und einige generelle Bemerkungen über Kunst und Transkulturalität anführen.

Meine erste Bemerkung behandelt die Fähigkeit der Kunst Brücken zwischen den Kulturen zu bauen: Kann Kunst die Weichen für ein Handeln hin zu einer gemeinsamen Welt bereitstellen? Wir erleben und leben heute eine bisher unbekannte Öffnung des Individuums und der Gemeinschaft hin zur Diversität. Und diese Öffnung stellt uns vor den Imperativ einer pädagogischen wie intellektuellen Verantwortung. Sie empfiehlt uns ein Gleichgewicht zwischen Verfremdung und Fusion zu suchen, zwischen Nomade und Sesshaftem, Mobilität und Verankerung, denn jeder Navigator braucht einen Orientierungspunkt.

Das Abenteuer der Überschreitung der Grenzen hat die Kunst in der Tat in allen Epochen ihrer Geschichte schon immer begleitet. Aber was die gegenwärtige Epoche charakterisiert, ist die Vorherrschaft des Netzes. Das ›System Welt‹ versucht alles in das Innere seiner Maschinerie zu ziehen, eine Integration, die jeden Hauch einer Revolte entwarfnet, daher die Schwierigkeit ein Außerhalb zu finden und auf radikale Weise zu deterritorialisieren: Sind die Fundamentalismen und die Kommunitarismen am Ende nichts als die letzten Zuckungen der Schwachen vor einem sie verschlingenden Monster?

Kommen wir zu unserem kulturellen arabischen Kontext zurück, um wieder von der ›Peripherie‹ zu sprechen: Wie kann der arabische oder afrikanische Künstler in dieser Diversität Werke schaffen, sein Kulturerbe bewahren *und* zugleich seine Kraft zur Innovation zeigen?

Die gegenwärtige Welt birgt eine Spannung zwischen Diversität und Gleichheit, zwischen Gegebenem und normativer Forderung. Die Problematik der Alterität ist in diesem Sinne unvermeidbar, genauso wie die des Fremden, der Solidarität oder der Solidaritäten sowie der Toleranz. Was kann die Kunst angesichts der dramatischen Aktualität der sozialen und politischen Konflikte und versagten Anerkennungen ausrichten? Sie kann meiner Meinung nach eine wirkliche Transkulturalität herstellen, die Anerkennung und Anteilnahme mit sich führt.

Durch ihre unterschiedlichen Ausdrucksformen zeigt die Kunst, dass Kultur keine Barrikade ist, hinter der man sich verschanzt, um den anderen zu verurteilen und ihm Widerstand entgegen zu bringen; die Kultur ist weder eine homogene Entität, noch eine objektive Realität; sie reproduziert nicht die Realität, sondern sie produziert sie und sie rekreiert sie durch einen unendlichen Prozess von Transformationen; es gibt also keine Referenzkultur mehr, daher ist es notwendig, die Gewohnheiten

des Denkens, die dieser Illusion noch angehören, zu dekonstruieren. Es reicht an die Gefahren einer solch dogmatischen Haltung zu erinnern, zu begreifen, dass sie die Zukunft negiert und Kultur oder Identität als Hypostase installiert.

Die Kunst bewahrt uns vor dieser Gefahr, die Kultur und Tradition zu hypostasieren; sie bewahrt uns vor dem Aufgebot heiliger Texte in ihrer Buchstabentreue. Die Kunst erinnert uns daran, dass die Kultur »in allen Aspekten eine Sprache ist«<sup>2</sup> wie es Roland Barthes so treffend unterstreicht.

Meine zweite Bemerkung bezieht sich auf die Schwäche der bis ins Unendliche interpretierbaren kulturellen Diskurse. Jede Kultur muss aktualisiert und bearbeitet werden und es ist interessanterweise via Kunst als einem fiktionalen Produkt, dass Kultur sich mitteilt, sich regeneriert und diesen privilegierten Raum der Kommunikation zwischen mir und den Anderen öffnet.

Ohne einen aktiven, erfinderischen und experimentierenden Bezug zum kulturellen Erbe ebenso wie zu anderen Kulturen hätte Transkulturalität keinen Sinn. Transkulturalität ist zunächst eine Bewegung innerhalb der eigenen Kultur des Künstlers hin zur Kultur des anderen; sie setzt sich über Immobilität, Neutralisation, Regression und Konservatismus hinweg.

Aber sie setzt sich auch über alle pseudo-demokratischen Illusionen hinweg, über hohle Kommunikation und den ›Lockvogel‹ eines am Ende bloß allgemein bleibenden Austauschs, da sie den Finger auf Unsicherheit, Asymmetrien und Ungleichheiten legt: es ist ein Kampf dafür, dass die Welt humaner wird.

In einer Zeit der Multimedialisierung und dem sozialen Anwachsen des Bildes im öffentlichen Raum, in einer Zeit, in der das Individuum in einer Welt des Scheins, einer generalisierten Ästhetisierung und einer Sättigung durch Bilder,<sup>3</sup> ist die Transkulturalität der Begriff, der es erlaubt, das Imaginäre zwischen Künstler und Anderem in einer dialogischen Beziehung neu zu gestalten und die Opposition zwischen ›Realem‹ und ›Imaginärem‹, zwischen der Arbeit des Künstlers und der des Philosophen, zwischen konzeptionellen und fiktionalen Dispositiven neu zu denken.

Einen Raum der Alterität zu schaffen verlangt danach, sterile Gräben zu überwinden. Sicher zeigen die Spaltungen und Konflikte, die unsere Welt beherrschen, wie weit wir wirklich von dem Kant'schen kosmopolitischen Horizont oder von der idealen Kommunikationsgemeinschaft,

<sup>2</sup> Roland Barthes, *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris: Seuil 1984, S. 23.

<sup>3</sup> Vgl. Rachida Triki, *L'Image. Ce que l'on voit, ce que l'on crée*, Paris: Larousse 2008.

die für Habermas und Apel so grundlegend ist, entfernt sind. Aber wenn dieser konfliktreiche Horizont unüberschreitbar ist, wie es Hannah Arendt treffend erklärt hat, und wenn die politische Handlung von dieser Konflikthaftigkeit bewohnt ist, so schließt dennoch nichts die kreative oder reflexive Handlung des Künstlers oder des Philosophen aus, um diese Gewalt einzudämmen.

Man muss schließlich den Zusammenhang zwischen der Frage nach der Alterität und der des Fremden unterstreichen und ihre Präsenz in der Kunst. Die Transkulturalität bedeutet nicht nur Kommunikation, sondern sie verlangt den Respekt der Alterität, eine Ethik der Anteilnahme und der Toleranz. Wenn jede Kultur auf ihre Weise Realität erzeugt, so gelingt es den Kulturen, ihre Probleme diskursiv und visuell zu formulieren.

*Aus dem Französischen übersetzt von Sarah Schmidt*

# Mohamed Ali Halouani

## Die Leidenschaft des Lebens: Die Geburt eines Volkes

Zur Dichtung von A.K. Chebbi

Nichts Erstaunliches ist daran, dass ein Gedicht mit Fug und Recht von Aufständischen oder Anhängern einer Idee als emblematisches Zeichen ihrer Kämpfe betrachtet werden kann. Sicherlich gehört es einem tief verwurzelten menschlichen Brauch an, in einem deklamierten oder gesungenen Gedicht dem Ansteigen der Lebenskraft Ausdruck zu verleihen, die auf wunderliche Weise die Kehlen zuschnürt und die Herzen im Einklang schlagen lässt.

Aus diesem Grund übrigens kann der patriotische Gesang, neben der Flagge oder der Standarte, zu den besonderen Erkennungszeichen eines Volkes oder einer Nation gezählt werden, da er – neben der visuellen Wiedererkennung, welche die Flagge leistet – eine Art klanglicher Wiedererkennung stiftet, die von der Gruppe gesungen oder skandiert wird. Und die tunesische Nationalhymne weicht hier von den üblichen Regeln für das nationale Zugehörigkeitsgefühl nicht ab. Denn selbst wenn das Gedicht, das die Tunesier zu ihrer Nationalhymne gemacht haben, ägyptischen Ursprungs ist (»*Houmet al-houmat*« des Dichters Mustapha-Sadik al-Rafii, 1880-1937), so haben unsere Landsleute dennoch darauf geachtet, ihm das zeitlose Siegel der tunesischen Kunst aufzudrücken, indem sie am Ende die berühmte Strophe des Gedichts *Der Lebenswille* unseres großen Dichters Abou El-Kacim Chebbi (1909-1934) einfügten, welches in seiner Gedichtsammlung *Hymne auf das Leben* gesungen wird, und welches zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts zum großen Missfallen aller rückständigen Kräfte die Speerspitze und der Geist der arabischen und islamischen Revolutionsideologie verkörperte.

Aber was genau hat dieses Gedicht, was verleiht ihm diese unerhörte Kraft und dieses einzigartige Schicksal? Hören wir einmal selbst:

Erfasst das Volk der Wille zum Leben  
Dann muss sich das Schicksal ergeben,  
Und die Nacht wird erhellen,  
Und die Fesseln werden zerschellen.<sup>1</sup>  
إذا الشعب يوماً أراد الحياة      فلا بد أن يستجيب القدر  
و لا بد لليل أن ينجلي      و لا بد للقيد أن ينكسر<sup>2</sup>

1 Auszug aus dem Gedicht *Der Wille zum Leben*. Für die französische Übersetzung vgl. die Übersetzung von S. Masliah, die in einer dem Dichter Abou

Ist es einfach, wie gern gesagt wird, die Kraft der dichterischen Bewegtheit, die in diesem Fall durch den Aufschwung des Wortes zu ihrem höchsten Gipfel getragen wird, ein Aufschwung, dessen Geheimnis nur die Dichter kennen? Oder aber ist es die Rede des dichterischen Genius, die uns rätselhaft in Bann schlägt und überwältigt? Vielleicht müsste man sich sagen, dass das Werk Chebbis mit solcher Sachkenntnis erforscht und untersucht worden ist, dass nichts oder fast nichts dem Scharfsinn der Analytiker und Forscher in ihrer Suche nach jener unaussprechlichen Faszination hätte entgehen können. Aber ist das ergreifende Dichterische für sich allein in der Lage, von der rätselhaften Macht dieses Gedichts zu zeugen, wenn mehr als ein halbes Jahrhundert, nachdem der schwächliche junge Dichter es deklamierte, die Straßen von Tunis und Kairo und mehr als einer arabischen Hauptstadt heute noch immer und wieder entflammen von den Protestrufen, die sich in seinem Namen für die errungene Volkssouveränität und die verheißene Freiheit begeistern?

Zwar ist man nicht müde geworden, eine psychologische Erklärung zu bemühen, der zufolge ein ewiges Empfindungsvermögen die Zeitläufte überdauert, durch welches im gleichen Zuge die erregbare Seele der Menschen formend bearbeitet wird. Aber nichtsdestotrotz sollten die Historiker und Philosophen, wie es scheint, mehr Scharfsinn bei der Suche nach den tieferen Gründen für eine solche Begeisterung an den Tag legen. Auch hat man manchmal den obligaten Rückgriff der Dichter auf den unerschöpflichen Fundus eines kollektiven Unbewussten in Anschlag gebracht, welches aufgeweckt wurde durch den prophetischen Elan der europäischen Strömung der Romantik, eine reiche Quelle, aus der Chebbi ausgiebig geschöpft habe, im Gefolge von seinen Dichterbrüder im Orient wie Mikhaïl Nouaïma (1889-1988), Gibran Khalil Gibran (1883-1931) und Elia Abu Madi (1889-1957).

Aber trotzdem werden wir unfehlbar das Risiko eingehen, die Dinge ein wenig durcheinander zu rütteln, indem wir ganz laut aussprechen, was viele verschweigen oder nicht die Kraft hatten, kommen zu sehen, und zwar die radikale Neuheit dessen, was die Dichtung Chebbis nicht nur für Tunesien prophezeit, sondern für die gesamte arabische und islamische Welt; wir sprechen hierbei natürlich vom angekündigten Erscheinen des ›Volkes‹ auf der nationalen Bühne, als souveräne Gewalt und daher in einer modernen Nation als einzige befugte Einheit, welche die Rolle des ausschließlichen begründenden Subjekts spielen darf.

El-Kacem Chebbi gewidmeten Gedichtauswahl erschienen ist: Abderrazak Cherait, *Abou El Kacem Chebbi*, Apolonia Editions: Tunis 2008, S. 49. Die Verse wurden aus dem Arabischen von Prof. Dr. Mohamed Turki ins Deutsche übertragen.

2 Abou El-Kacim Chebbi, *Aghani al-Hayet (Hymne auf das Leben)*, Beirut: Dar Sadir 2010, S. 218.

Statt also die dichterische Bewegtheit mit einer Erklärung linguistischer, psychologischer oder einfach literarischer Art abzufertigen, werden wir versucht sein zu glauben, dass die fundamentale Kraft, die den Ruhm der Dichtung Chebbis begründete, und die auch die grenzenlose Bewunderung der arabischen Massen errang, in Wahrheit in den Bereich der sozialen Kräfte gehört und also letztendlich zu denen der Politik. Wir sind sogar nicht weit davon entfernt, diese Dichtung als den heftigen und mächtigen Gefühlsausdruck der unmittelbar bevorstehenden Konstitution einer ganz neuen politischen Kraft in den arabischen Ländern zu betrachten: die politische Kraft des *freien und souveränen Volkes*.

Man wird sagen, dass es nicht neu sei, Verbindungen zwischen Poetik und Politik sehen zu wollen, da sich das Dichterische ganz trivial durch das Auf und Ab im Geschick des Politischen erklären lässt. Und gewiss stimmt es, dass es im Großen und Ganzen darum geht, aber vielleicht eben nicht genau darum. Denn selbst wenn wir uns trotz allem auf dieses Argumentationsfeld begeben, dann ist es, um etwas anderes zu behaupten, nämlich dass der Dichtung Chebbis nicht die einfache, ja banale Rolle eines Resonanzkörpers für dasjenige zukam, was sich in der Gesellschaft der Epoche zu Beginn des letzten Jahrhunderts abspielte. Zu einer völlig anderen Rolle war diese Dichtung bestimmt, nämlich zur *Zündung* und nicht nur zur *Verkündung*.

Erklären wir dies. Der Begriff des Volkes, der im Grunde erst seit ziemlich kurzer Zeit bei uns und auch anderswo Verwendung findet, benennt eigentlich nicht mehr den Pöbel, den Durchschnitt oder die Masse, wie es historisch gängig war, vor allem in unserer arabisch-islamischen Tradition. Dieser moderne Begriff bezeichnet vielmehr die Gesamtheit eines umfassenden Gesellschaftskörpers, der die reale Möglichkeit erhält, sich seiner selbst als handelndes Organ, ›frei‹ und ›souverän‹ in der Gesellschaft, bewusst zu werden, so dass er sich nicht nur wie ein differenziertes physisches oder biologisches Wesen verhält, sondern vor allem wie eine Instanz, die sich vermittels gewisser organisatorischer und institutioneller Vorgehensweisen aufzurichten vermag als eine legitime repräsentative Einheit, die sich aus Individuen zusammensetzt.

Eine solche Bewusstwerdung, die freilich mit dem reflektierten Bewusstsein von Individuen nichts zu tun hat, kann dennoch als eine Art von diffusem Bewusstsein betrachtet werden, nah verwandt einem möglichen intuitiven Bewusstsein oder auch, wenn man so will, als Volksseele, die vom immanenten Ausdruck der Bedürfnisse und Wünsche bestimmt wird, so wie es im Reich des Lebendigen ganz natürlich ist, aber die – ohne notwendigerweise den Weg eines vermittelnden reflektierten Bewusstseins zu nehmen – trotzdem in der Lage ist, ein reflektiertes Verhalten, konstituierend und instituierend zu befördern, wenn die Individuen gefordert sind.

Jedenfalls interessiert uns der Doppelcharakter dieses Bewusstseins am meisten, da es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um die beiden Hauptwesenszüge handelt, die das Auftreten eines Volkes auf der gesellschaftlichen und politischen Bühne bestimmen und ihm gleichzeitig die Rolle zukommen lassen, die es in einer Gesellschaft modernen Typs haben sollte, d.h. ihm zunächst die *selbstbegründende* Eigenschaft mitzugeben – dass, anders gesagt, seine begründende Autorität keiner Instanz als sich selbst zu verdanken ist – und ihm dann die Kompetenz zu verleihen, aus der Fähigkeit der es konstituierenden Individuen, sich zum gegebenen Zeitpunkt in eine *entscheidende und exekutive Instanz* zu verwandeln.

Wenn wir doch Chebbi zuerkennen, dass er das Genie gehabt hat, die frohe Botschaft vom Erscheinen seines Volkes auf der Bühne der modernen Welt zu verkünden, müsste es uns möglich sein, ihre Berechtigung zu erweisen.

Erinnern wir uns daher daran, dass die Verse, die von den arabischen Revolutionären am glühendsten verehrt, aber auch – wie oben erwähnt – am schlimmsten verschmäht und verunglimpft wurden, diejenigen waren, welche energisch bekundeten, dass der Wille zum Leben, wenn er einmal vom Volk bekräftigt war, an sich schon hinreiche, damit das Schicksal sich ihm füge und gezwungen sei, ihm Folge zu leisten. Man muss schon einräumen, dass es hieran einiges gab, was den leidenschaftlichen Hass eines ganzen Arsenal von Theologen und sogar der gewöhnlichen Menschen entfesseln konnte, aus dem hinreichenden Grund, dass eine blasphemische Verletzung der Prädestinationsidee vorlag, d.h. einer der fundamentalen Lehren des islamischen Glaubens, wenn nicht schlicht aller religiöser Dogmen, nämlich der Glaube an *qadar* und *qadha*, auf Deutsch so viel wie ›Weisung‹ und ›Vorbestimmung‹.<sup>3</sup>

In der französischen Tradition wird *qadar* dennoch gern mit *destin*, ›Schicksal‹ übersetzt, was zu mehreren Fehlinterpretationen und Missverständnissen führt, umso mehr, da ›Schicksal‹ im Westen ein mit stoischen und patristischen Konnotationen (oder zumindest solchen der Kommentatoren) befrachteter Ausdruck ist, so dass er leicht mit der heidnischen Verhängnis-Vorstellung der Griechen verwechselt wird, während jedoch der dem islamischen Verständnis am nächsten kommende Ausdruck ›Vorsehung‹ (Providence) wäre, wenn seine allzu reichen Konnotationen seiner semantischen Ökonomie nicht zu abträglich wären. Sagen wir trotz alledem, dass der globale Sinn in dem Maß erhalten bleibt, als das Wichtige für ein intuitives Erfassen seiner

3 Für eine Begründung der französischen Übersetzung (als ›décret‹ und ›prédétermination‹) vgl. Louis Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris: Vrin 1967, S. 116f.

Bedeutung es erlaubt, ihn so zu verstehen, wie Al-Jurjani ihn in den *Ta'rifāt* definiert, als »Beziehung des wesentlichen Willens auf die Dinge in ihrer partikularen Verwirklichung« oder »Passage der Möglichkeiten vom Nicht-Sein hin zum Sein, eine um die andere, *qadha* entsprechend. *Qadha* gehört der Ordnung der Vor-Ewigkeit an, *qadar* dem gegenwärtigen Lauf der Dinge«. <sup>4</sup>

Die Versuchung ist groß, in der Erklärung dieser theologischen Subtilitäten vorwärts zu preschen, aber wir müssen uns dennoch mit diesen allgemeinen Hinweisen zufrieden geben, wobei wir dennoch darauf hinweisen, dass die Gesamtheit der theologischen Diskussionen des Mittelalters, im Islam wie auch im Christentum, letztlich darauf abzielen, sozusagen eine metaphysische Granate zu entschärfen, nämlich die ewige Frage der menschlichen Freiheit in ihrem Verhältnis zur absoluten Weisheit und zum allmächtigen Willen Gottes.

Chebbi hat sich unter dem Deckmantel der dichterischen Freiheit für fähig gehalten, in einem kämpferischen Gedicht eine philosophisch-politische Entscheidung zu verewigen, die niemand sonst wagte auf derart ostentative Weise bekannt zu geben, da es nicht nur kleine Gelehrtenkreise sind, die in seinem Namen und unter seinem Banner darüber diskutieren, sondern Millionen von fiebernden Stimmen, die ebenfalls diese Entscheidung getroffen haben und sie auf den Straßen der arabischen und islamischen Welt skandieren. Er dekretierte rundweg, dass die endlosen theologischen Diskussionen über die freie menschliche Entscheidung in ihren metaphysischen, mu'tazilitischen oder asch'aritischen Formulierungen sozusagen hinfällig und veraltet seien, und dass man folglich annehmen müsse, das Schicksal, in seinem göttlichen Glanz, werde sich dem Willen der Menschen beugen, allerdings nur, wenn diese sich dazu entschieden, als ›freie‹ und ›würdige‹ Menschen zu leben und nicht nur zu glauben, wie es eine fest etablierte und uralte theologische Tradition fordert, dass es die Menschen sind, welche sich zwingend und gänzlich dem absolut freien Willen Gottes beugen! Chebbi sagt uns, mit mu'tazilitischen Anklängen, dass die Menschen, wenn ihre Entscheidung, ein würdiges menschliches Leben zu leben, an den Tag tritt, dann zu sich selbst fänden, zu Herren ihres eigenen Geschicks würden, und durch das vergossene Blut und die erlittenen Opfer notwendige Revolutionen ermöglichen.

Hier, so müssen wir feststellen, wird Chebbi, der Dichter, auf frischer Tat ertappt, mit einer vollendeten theologisch-politischen Tatsache, die eine neue Welt begründet. Chebbi, der Dichter, hat damit die goldene Regel gebrochen, dass das Geheimnis zu hüten sei, und er hat der Menge die geheime Waffe der Freiheit überlassen, die sich auf der Straße ausspricht und verwendet, und die sozusagen dadurch »die Bewegung

4 Ebd., S. 117.

durch den Vorwärtsmarsch selbst beweist«, dass sie gleichermaßen die philosophische Vernunft und das theologische Gesetz überschreitet. Aber hat er nach so viel Tollkühnheit nicht innegehalten? Der Gipfel von allem ist, dass er durch sein gesamtes Werk hindurch unbeirrt bleibt und verantwortlich zeichnet.

Wird man vielleicht einwenden, dass es für die gewagte Ankündigung, ein Volk stehe unmittelbar vor der Erlangung der modernen Legitimität, nötig gewesen wäre, dass die es zusammensetzenden Individuen sich selbst zunächst als freie und autonome Rechtssubjekte anerkennt? Ist nicht gerade dies problematisch für ein Volk, welches im Ruf steht, unterwürfig und fanatisch zu sein? Chebbi antwortet darauf in einem Gedicht von sublimer Klarheit und Kühnheit (*Meiner Mutter Sohn – mein Bruder*)<sup>5</sup>, dass Gott den Menschen frei, absolut frei

##### 5 *Meiner Mutter Sohn – mein Bruder*

Du bist erschaffen, frei wie das Morgenlicht,  
wie der Geist des Windhauchs, so ungebunden!  
Wohin du auch gehst, du singst wie ein Vogel  
Von der Offenbarung, in Gott gefunden.  
Du lustwandelst am Morgen zwischen Rosen,  
freust dich an der beglückenden Helligkeit.  
Erhaben wanderst du über die Wiese,  
um dort Rosen zu schneiden voll Heiterkeit.  
So formte Dich Gott, o du Sohn der Schöpfung.  
Vom Leben wurdest du in die Welt gesetzt.  
Warum also trägst du unwürdige Ketten,  
beugst Du den Kopf vor dem, der dich fesselt, verletzt?  
Warum erstickst du die Stimme des Lebens,  
wenn ihr starkes Echo widerhallt in dir,  
verschließt deine Augen vor dem Morgenrot,  
dessen Licht belebt und köstlich ist, - so schier?  
Warum willst Du in einer Höhle wohnen?  
Wo bleibt deine Würde, - wo bleibt dein Gesang?  
Hast du denn Furcht vor den Klängen des Himmels?  
Bist Du wirklich vor dem Licht der Sphäre bang?  
Oh, brich auf und folge dem Licht des Lebens!  
Auf die, die schlafen, wartet das Leben nicht.  
Fürchte nicht, was sich hinter den Höh'n verbirgt!  
Der Morgen in seinem jugendlichen Licht  
ist dort, der unschuldige Frühling des Seins,  
der da Rosen stickt auf sein langes Gewand,-  
und dort ist auch der Duft der Morgenblumen  
sowie der Tanz der Strahlen am Wasserrand  
und die frohe Lerche der Wiese, die singt  
so unbekümmert und doch überleben.

geschaffen hat – frei, seinen Weg nach seinem eigenen Willen zu finden, frei wie der Wind, wie der Vogel, der die Schönheit der Welt singt, wie der in den Wiesen tanzende Sonnenstrahl, wie alles, was lebt und zum Licht hin strebt.

Wozu soll es gut sein, ruft der Dichter aus, und in wessen Namen sollte es sein, dass der Mensch sich selbst dazu verdammt, in der Welt der Toten zu leben, angsterstarrt in tiefen Höhlen und dem Willen derer ausgeliefert, die ihn in Ketten legten? – während die Erde (in einem anderen Gedicht, *Der Lebenswille*), seine Nährmutter, ihn unablässig dazu anhält, seine Ketten zu zerreißen und die schroffen Berggipfel hinan zu steigen, alle Zurückhaltung vergessend und jedem Hindernis die Stirn bietend? Hat der göttliche Freiheitshauch ihn nicht mit seiner Gnade berührt und ihn mit Vernunft bedacht?

Aber wenn dennoch nichts von alledem Anerkennung finden kann in den Augen derjenigen, die meinen, dass die Freiheit, um die es geht, nicht mit einer simplen, wenn auch philosophischen Absichtserklärung zu verwechseln ist, und dass dafür die Gesellschaft sich von innen her hätte wandeln müssen, so dass sie in ihrer Textur selbst auf die größeren gesellschaftlichen Umwälzungen hätte eingestellt sein können, welche die kapitalistische Produktionsweise mit sich führt, wie es in den entwickelten Ländern während der gesamten letzten beiden Jahrhunderte, wenn nicht länger, geschehen ist; all denen möchten wir in Erinnerung rufen, dass Tunesien genauso wie auch andere Länder des arabischen Orients seit Beginn des letzten Jahrhunderts in den Prozess der notwendigen gesellschaftlichen, rechtlichen, wirtschaftlichen und politischen Transformationen eingetreten ist, so dass selbst unter dem bleiernen Gewicht der Kolonialisierung diese Länder unwiderruflich den Weg der Modernisierung eingeschlagen haben und in keiner Weise zivilisatorische Wüsten geblieben sind, wie einige annehmen.<sup>6</sup>

Übrigens aus diesem Grund – dem der zwangsläufigen Entwicklung – haben unsere Länder das Joch der Besatzung abgeschüttelt und zu grundlegenden politischen und gesellschaftlichen Reformen aufgerufen. Wie sonst sollte man verstehen, wie die machtvolle gewerkschaftliche Bewegung, die Kämpfe der Zivilgesellschaft für die Befreiung der Frauen und für die Bürgerrechte im Allgemeinen und insbesondere der aus-

Dem Licht entgegen! Das Licht ist klar und hell,  
Dem Licht, dem Schatten Gottes, entgegen!  
Dieses Gedicht wurde von Edgard Pieper übersetzt (unveröffentlichtes Manuskript).

<sup>6</sup> Vgl. Mohamed Ali Halouani, »Laizität, Säkularisierung und Humanismus«, in: Jacques Poulain/Hans Jörg Sandkühler/Fathi Triki (Hg.), *Menschheit – Humanität – Menschlichkeit. Transkulturelle Perspektiven*. Frankfurt [u.a.]: Peter Lang 2009, S. 157-165.

lösende Moment für die nationalen Befreiungskämpfe (die als grundlegendes Ziel die Einrichtung einer demokratischen Verfassung, eines *Destour*, für einen freien und souveränen Staat haben), wie dies alles, beispielsweise in Tunesien, sich berührt und miteinander verbunden ist?<sup>7</sup>

Aber da diese Ausführungen zu einem Abschluss kommen müssen, werden wir sagen – gemeinsam mit all den Philosophen, welche die Dichtung und die Kunst in das Herz des zeitgenössischen Denkens zurückverpflanzt haben –, dass das Denken sich eben nicht nur im vorgezeichneten Rasonieren der Philosophen und der Theologen ausdrückt, und man notwendigerweise annehmen müsse, dass auch die Kunst denkt, und zwar sogar gut denkt; und dass, da für uns Araber die Dichtung das große Register unserer Kultur ist, wir nur in der Dichtung und durch ihre göttliche Fürsprache auf unvordenkliche Weise nicht bloß zum Sein des Jenseits Zugang haben, sondern auch zum Sein dieser Welt.

*Aus dem Französischen übersetzt von Marion Picker*

<sup>7</sup> Vgl. Mohamed Ali Halouani, »Raison et laïcité: l'expérience tunisienne«, in: *Rue Descartes* (Philosopher en Tunisie aujourd'hui) 61 (2008), S. 67-75.

## Sarah Schmidt

### Erwiderung auf Mohamed Ali Halouani

Wie und wann kann Kunst zu einer Zündung werden, sodass die Menschen gemeinsam, ein Gedicht auf den Lippen als wäre es ihr Schicksal, ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen?

Für M. A. Halouani sind die Dichter keine Zauberünstler, die über einen ästhetischen Genius verfügen, der die Menschen in Bann schlägt und wie von Zauberhand bewegt. Aber Dichter können eine Wahrheit so verdichten, das sie in evidenter Kürze erscheint, ohne an Komplexität verloren zu haben. Gelingen solche Worte, dann braucht es auch ein Ohr, das sie hört, es braucht ein diffuses oder intuitives, kollektives Bewusstsein dieser Wahrheit innerhalb einer Gesellschaft, damit sie wie im Fall des Dichters Chebbi einem gesellschaftlichen Wandel Flügel verleihen kann.

Was mich an diesem Beitrag von Herrn Halouani persönlich bewegt ist, dass man die Emotion dieser Bewegung, über deren Funktion und Natur er reflektiert, und die er in dem Bereich der sozialen, nicht der ästhetischen Kräfte verortet, in jeder Zeile spürt und insofern ist es für mich nicht nur Reflexion über die Revolution sondern selbst auch ein Dokument der Revolution.

Es bewegt mich und zugleich habe ich deutsche Ohren, die die Rede über den Ruf des Volkes vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte zwiespalten aufnehmen.

Mit einem Ohr höre ich den deutschen ›Führer‹, der ein ästhetisch inszeniertes Ressentiment entfesselte und in einem Stakkato sämtlicher ›Volks‹-Komposita eine von der Masse, dem Pöbel, dem Durchschnitt getragenen Vernichtungsmaschinerie in Gang setzte, die die ›aufgeklärte‹ Kulturnation ad absurdum führte. Dies führt nicht nur zu einer bis heute anhaltenden Verhaltenheit der Deutschen im Umgang mit den Worten ›Volk‹ und ›Nation‹ sondern auch zu einer anhaltenden Schwierigkeit mit dem Pathos und der Emotionalität der deutschen Sprache selbst.

Dieses Misstrauen gegen die bewegende ästhetische Kraft der Worte, formuliert sich beispielsweise bei den Schriftstellern der so genannten *Gruppe 47*, die nach Kriegsende in der realen und moralischen Trümmersunde Deutschlands antraten, um eine neue einfache und bescheidene Sprache jenseits des emotional-pathetischen Propagandagebrülls zu finden, dessen Resonanzkörper die deutsche Sprache geworden war. Denn dass auch nach Auschwitz geschrieben werden musste – anders als Theodor W. Adornos viel diskutiertes Verdikt nahe legt<sup>1</sup> – war ihnen klar:

Zerschlagt eure Lieder  
verbrennt eure Verse  
sagt nackt  
was ihr müsst.

schreibt der Schriftsteller Wolfdieter Schnurre in seinem Gedicht *An die Harfner* (1948).<sup>2</sup>

Mit dem anderen Ohr höre ich beim »Ruf des Volkes« jedoch auch das Motto der friedlichen Revolution 1989. Als auf den Leipziger Montagsdemonstrationen der Slogan »Wir sind das Volk« auftauchte, war ein Satz gefunden, der, ohne Dichtung zu sein, jene Evidenz besaß, mit der ein Wendepunkt Sprache findet und der das ganze Volks-Argumentarium des SED-Regimes mit einem Schlag, einem Satz, zu entwarfen schien. »Wir sind das Volk« klingt wie ein Echo auf das Brechtsche Gedicht *Die Lösung*, in dem Brecht den gescheiterten Volksaufstand am 17. Juni 1953 lakonisch kommentiert:

Nach dem Aufstand des 17. Juni  
Ließ der Sekretär des Schriftstellerverbands  
In der Stalinallee Flugblätter verteilen  
Auf denen zu lesen war, daß das Volk  
Das Vertrauen der Regierung verscherzt habe  
Und es nur durch verdoppelte Arbeit  
zurückerobern könne. Wäre es da  
Nicht doch einfacher, die Regierung  
Löste das Volk auf und  
Wählte ein anderes?<sup>3</sup>

»Wir sind das Volk« heißt: wir sind jene politische Kraft, die im Begriff ist, sich in eine, wie Halouani schreibt, »entscheidende und exekutive Instanz zu verwandeln« und die sich *nicht* abwählen lässt.

Mittlerweile sind wir in einer Zeit ›danach‹ angekommen.

In Deutschland 20 Jahre nach der Wiedervereinigung mit beiden Beinen im Kapitalismus verankert, in einer demokratischen Gesellschaft, in der weiterhin große soziale Ungerechtigkeiten bestehen, in der die Meinungs- und Pressefreiheit in mediale Bulimie umzuschlagen droht und unser liebstes Recht, so könnte man meinen, das Recht auf Freizeitgestaltung ist.

In Tunesien in einer Zeit nach der Revolution, in der die Post weiterhin ausgetragen wird und die Lehrer unterrichten, in der sich aber die

1 Theodor W. Adorno, »Kulturkritik und Gesellschaft«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 26.

2 Wolfdieter Schnurre, »An die Harfner«, in: *Ulenspiegel* 3/2 (1948), S. 4.

3 Bertolt Brecht, *Werke*. hg. v. W. Hecht u.a., Bd. 12, Berlin/Weimer: Aufbau-Verlag 1988, S. 310.

Fugen des Alltags jeden Tag zeigen und auseinanderzuplatzen drohen; in einer Zeit der Weichenstellung, die viel zu schnell vergeht und viel zu langsam, in der sich die *Leidenschaft des Lebens* vielleicht bereits in einen undurchsichtigen Diskurs verstrickt hat, in dem die Ideale nahtlos in politische Rhetorik übergehen.

Was wäre hier zu dichten? Wie müssen die Sätze aussehen, die uns in der Zeit ›danach‹ wie in dem Gedicht *Der Lebenswille* eine Wahrheit derart auf den Punkt bringen helfen, um zu einer »Zündung« zu werden?

Nehmen wir an, und das ist eine beruhigende und beunruhigende Vorstellung zugleich, dass derartige dichte Sätze in allen Zeit geschrieben werden. Literatur oder Kunst, wenn sie gerade mal nicht von diversen Zauberlehrlingen zum Singen angewiesen wird, nimmt dann doch eher die Position der Cassandra ein, die zukünftige Wahrheiten ausspricht, das Schicksal quasi in der hohlen Hand, aber deren Fluch darin besteht, dass sie einfach kein Gehör findet.

Haben wir durch Dichtung, wie Halouani zum Schluss seiner Reflexion formuliert, einen Zugang »zum Sein dieser Welt«, so macht er auch unmissverständlich klar, dass die entscheidende Frage für die Zündung lautet: Wie, wann und wo wachsen diejenigen Ohren, die in der Lage sind, den Ausdruck eines solchen Lebenswillens auch zu hören?

## Mahmoud Bassiouni Menschenrechte als Identitätsfrage

### Einleitung

Es schadet nicht, eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der islamischen Gedankenwelt mit der Feststellung einzuleiten, dass wissenschaftliche Untersuchungen nicht dazu dienen, zu loben oder zu tadeln, sondern primär unternommen werden, um zu fragen, zu hinterfragen, zu verstehen und zu erklären. Dieser basale Befund sei hier deswegen erwähnt, weil er bezüglich der vorliegenden Thematik keinesfalls als selbstverständlich betrachtet werden kann. Denn nicht selten laufen Forschungsunternehmen darauf hinaus zu zeigen, wie rückständig oder unvernünftig der Islam als Ganzes oder in seinen Teilaspekten ist, während von anderer Seite versucht wird, die Überlegenheit des Islams gegenüber anderen Konzepten zu beweisen. Dass solche Versuche oft von Vorurteilen, Vorwürfen, Belehrungen und schlichter Unwissenheit geprägt sind, lässt sich leicht erschließen. Diese Tendenz mag auch nicht weiter verwundern, betrachtet man die Natur des Diskurses, in dem sich die zeitgenössische Auseinandersetzung mit dem Islam befindet. Man mag dabei von einem Identitätsdiskurs sprechen.<sup>1</sup> Identität, genauer kulturelle Identität, erfordert Abgrenzung gegenüber anderen. Sie beinhaltet immer die Frage nach dem, was *wir* gemeinsam haben und was *uns* von *anderen* unterscheidet. Mit dieser Differenzierung geht zumeist ein hierarchisches Denken einher, das zur Konstruktion des Selbst oft eine Abwertung des Anderen mit sich trägt. Der Diskurs um den Islam ist dementsprechend emotional stark besetzt. Die inhaltliche Auseinandersetzung mit einer Thematik *per se* steht dabei oft nicht im Vordergrund, sondern wird – bewusst oder unbewusst – mit der Zielsetzung unternommen, ein jeweiliges Verständnis von Identität zu entwickeln, mit dem man sich vom Anderen abzugrenzen versucht. In diesem Rahmen ergeben sich feste Denk- und Argumentationsstrukturen, die ein partikuläres und stereotypisches Verständnis des Anderen mit sich bringen und darauf hinauslaufen, ein bestimmtes Selbstverständnis zu bestätigen oder zu definieren. So wird von einer Seite mit einer gewissen Buchgelehrsamkeit der Frage nachgegangen, inwieweit es ›dem Islam‹ gelungen ist, ›westliche Werte‹ auf dem Wege der Nach-

1 Ich verwende diesen Begriff als Bezeichnung für den dominantesten Rahmen, in dem die Auseinandersetzung mit dem Islam stattfindet, was nicht bedeuten soll, dass außerhalb dieses Rahmens kein differenzierter Diskurs geführt wird.

ahmung zu rezipieren, während auf der anderen Seite versucht wird, eigene ›islamische Werte‹ durch Abgrenzung vom ›Westen‹ aufzustellen und zu rechtfertigen. Komplexe Themen verharren dadurch oft in einem Spannungsfeld von Hochmütigkeit, Apologetik und Polemik und verlieren an produktiver Substanz.

Um diesen Sachverhalt zu erläutern, soll im Folgenden ein näherer Blick auf seine diskursiven Rahmenbedingungen geworfen werden (1). Dabei wird die These vertreten, dass der interkulturelle Diskurs über Werte, darunter Menschenrechte, in einem Prozess der Identitätskonstruktion eingebunden ist, der den Zweck der kulturellen Selbstbehauptung verfolgt und eine offene und sachliche Auseinandersetzung entsprechend erschwert. Dies soll sodann anhand des Diskurses über Menschenrechte verdeutlicht werden (2). Der Fokus wird dabei auf den islamischen Menschenrechtsdiskurs gelegt, indem verschiedene darin enthaltene Argumentationshaltungen identifiziert und voneinander differenziert werden. Ein abschließendes Fazit wird daraufhin versuchen, die Probleme und Perspektiven des Diskurses aufzuzeigen (3).

## 1. Identität und Diskurs

Wohlgermerkt handelt es sich beim Wertestreit in erster Linie um eine politische Frage. Es sind nämlich nicht metaphysische Streitigkeiten, etwa die Existenz oder Nicht-Existenz Gottes, sondern gesellschaftspolitische Werte, die das Zentrum der Kontroverse bilden. Nicht zu verkennen ist dabei das Ungleichgewicht der Kräfte, mit denen über soziale und politische Werte debattiert wird. Zu deutlich tritt das Dominanzverhältnis in der Gegenüberstellung von westlicher Fortschrittlichkeit und islamischer Rückständigkeit hervor, zu stark der Dualismus zwischen westlicher Friedfertigkeit und islamischer Gewaltbereitschaft, zu verwurzelt ist die Vorstellung einer spezifisch westlichen Rationalität jenseits islamischer Frömmigkeit und zu selbstverständlich die Auffassung der Freiheit und der Toleranz als Merkmale der westlichen und Defizite der islamischen Kultur. Kulturelle Simplifizierungen wie diese finden ihre Prägung sicherlich darin, dass der scheinbaren ›geistigen‹ Dominanz des Westens eine unleugbare ›materielle‹ Dominanz auf politischer, ökonomischer, militärischer und technologischer Ebene zugrunde liegt. Die Identitätsfrage lässt sich losgelöst von sozialpolitischen Machtstrukturen also nicht erläutern. Diese Feststellung ist wichtig und verdient Beachtung, da sie es uns erlaubt, den Diskurs im Kontext seiner Herrschaftsverhältnisse zu verstehen. Es erweist sich dabei für das genaue Verständnis der zeitgenössischen Auseinandersetzung als unumgänglich, den Diskurs in seiner Aktualität im Lichte seiner kolonialen und postkolonialen Vorgeschichte zu betrachten.<sup>2</sup> Denn neben den tief-

greifenden Auswirkungen der Kolonialphase auf die Umgestaltung und Verfestigung politischer und wirtschaftlicher Machtstrukturen rief die damit einhergehende ›Kolonialisierung des Geistes‹ ein Grundmuster der Perzeption und Selbst-Perzeption hervor, dessen Dynamik bis in die heutige Zeit hineinreicht: Europa, in seiner kulturellen Höherwertigkeit bestätigt, wurde zum Inbegriff des ›Eigentlichen‹; das ›Europäisch-sein‹ wurde zur Norm. Das muslimische Bewusstsein andererseits, konfrontiert mit der europäischen Herausforderung, fiel demgegenüber der »Dialektik des kolonisierten Geistes«<sup>3</sup> und neigte dazu, seine eigene Identität in der Abgrenzung zu Europa zwischen Bewunderung und Abneigung zu suchen.

Es ist anhand dieses Dominanzverhältnisses daher für den zeitgenössischen Diskurs eine wichtige Differenzierung vorzunehmen, der zufolge sich zwei unterschiedliche Tendenzen identifizieren lassen, die man jeweils als Identitätsfindung auf muslimischer und als Identitätswahrung auf europäischer Seite bezeichnen mag. Identitätswahrung bezeichnet dabei einen Prozess, in dem bestimmte soziale und politische Werte zu essentiellen *Eigenschaften* des eigenen Kulturkreises erklärt und als Merkmale der eigenen Identität definiert werden. So liegt es beispielsweise im ›Europäisch-sein‹, die Freiheit zu schätzen, für die Demokratie einzutreten und die Menschenrechte zu achten. Normative Werte werden also zu kulturellen Attributen des ›Selbst-seins‹. Die eigene Identität wird so zu einem Überbegriff normativer Werte konstruiert und folglich selbst zum Maßstab dessen, was als normativ zu gelten hat. Dies wird letztendlich auch und vor allem dadurch erreicht – und hier entsteht der Bezug zur Auseinandersetzung mit dem Islam –, dass dem ›Europäisch-‹ oder ›Westlich-sein‹ ein Gegenpol des ›Anders-seins‹ gegenübergestellt wird, dessen Eigenschaften im Widerspruch zu den vermeintlichen Eigenschaften des Westens stehen.<sup>4</sup> Es findet ein Prozess der subjektiven Wahrnehmung statt, dessen Ziel es nicht ist, ein reales Bild

2 Vor allem das muslimische Selbstverständnis muss in diesem Kontext betrachtet werden: »It is hardly questioned by any but the most stubbornly resistant ›Orientalist‹ that a good deal of Islamic revivalism [...] is the product of a long colonial and postcolonial history, which has shaped a community's perception of itself in terms of the Other.« Bilgrami, Akeel, »What Is a Muslim?«, in: Kwame Anthony Appiah/Henry Louis Gates (Hg.), *Identities*, Chicago: University of Chicago Press 1995, S. 209.

3 Amartya Sen, *Die Identitätsfrage. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München: Beck 2007, S. 96.

4 Die Gründe, wieso in diesem Zusammenhang gerade der Islam dieses Anders-sein verkörpert, sollten leicht nachvollziehbar sein, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der Islam für das christliche Europa für gut zehn Jahrhunderte den einzigen großen ideologischen und militärischen Rivalen darstellte. Im Gegenteil zu den Kulturen des Buddhismus, Hinduismus und

des Anderen zu suchen, sondern, ausgehend vom Selbstbild, ein Bild des Gegenübers zu (er)finden, das den Zwecken der Selbstdefinition gerecht wird. In diesem Sinne schreibt Ernest Renan beispielsweise: »Der Islam ist die komplette Negation Europas; Islam ist Fanatismus, [...] die Verachtung der Wissenschaft, die Unterdrückung der Zivilgesellschaft, er ist die entsetzliche Einfachheit des semitischen Geistes, der den menschlichen Verstand einschränkt und ihn für jede feinfühligste Idee, jedes feine Gefühl, jede rationale Forschung verschließt, um ihn vor eine ewige Tautologie zu stellen: Gott ist Gott.«<sup>5</sup> Das »Wissen«, das aus dieser hegemonialen Perspektive über den Islam erzeugt wird, dient daher weniger der wissenschaftlichen Erkenntnis als der Spiegelung der eigenen Identität.<sup>6</sup> Dem Islam als Verkörperung dieses Anders-seins werden dementsprechend Eigenschaften zugesprochen, deren Funktionalität im Wesentlichen darin besteht, die Differenz und Unvollkommenheit in Relation zur eigenen Identität hervorzuheben. Muslime befinden sich demnach in einem Spannungsfeld zwischen einem in der Vormoderne steckengebliebenen Islam und der europäischen Moderne, die für Muslime nur dadurch erreichbar zu sein scheint, dass sie sich im Zuge einer fälligen Aufklärung dem westlichen Wertekanon anschließen.

Einige Muslime haben dieses Szenario kapitulierend akzeptiert. Die Mehrheit der Muslime jedoch befindet sich demgegenüber in einer Abwehrhaltung, und dies gilt, wie Krämer beobachtet, selbst für jene, diese Werte grundsätzlich bejahen.<sup>7</sup> Der Grund hierfür liegt im Bestreben, der

Konfuzianismus, deren religiöse Differenzen zum Christentum weitaus größer waren, stellte der Islam durch seine geographische Nähe die einzig wahrnehmbare Bedrohung für die ideologische und politische Machtstruktur Europas dar.

5 »L'islam est la plus complète négation de l'Europe; l'islam est le fanatisme [...], le dédain de la science, la suppression de la société civile; c'est l'épouvantable simplicité de l'esprit sémitique, rétrécissant le cerveau humain, le fermant à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationnelle, pour le mettre en face d'une éternelle tautologie: *Dieu est Dieu*.« Ernest Renan, *De la Part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation. Discours d'ouverture des cours de langue hébraïque, chaldaïque et syriaque au Collège de France*, Paris: Michel Lévy Frères 1862, S. 27 f.

6 Implizit formulierte dies Rudi Paret: »Ziel und Zweck unserer Gelehrtenarbeit ist es, den durch die eigene Umwelt gesetzten geistigen Horizont zu durchbrechen und einen Blick in die Welt des Morgenlandes zu werfen, um am fremden Wesen die Möglichkeiten menschlichen Daseins und damit letzten Endes auch unser eigenes Selbst besser verstehen zu lernen.«, zitiert in: Reinhard Schulze, »Orientalistik und Orientalismus«, in: Werner Ende, Werner/Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München: Beck 2005<sup>5</sup>, S. 760.

7 Gudrun Krämer, »Wettstreit der Werte: Anmerkungen zum zeitgenössi-

»aufklärerischen Arroganz« entgegenzutreten und sich gegen die aufgedrückte Inferiorität und die damit verbundenen Angriffe auf die eigene Identität zu verteidigen. Dies drückt sich oft in einer Tendenz aus, die eigene Identität im Gegensatz zu dem zu definieren, was sie nicht sein soll, nämlich westlich. »Islamische Werte« sollten demnach jenseits von alldem liegen, wofür der Westen steht. Auf diese Weise wird der Islam zu einem wesentlichen, wenn nicht ausschließlichen Bestandteil der kulturellen Identitätskonstruktion, der gegen äußere Angriffe verteidigt werden muss. Muslim zu sein, bedeutet infolgedessen nicht mehr nur, islamische Glaubens- und Moralnormen zu befolgen, sondern beinhaltet implizit auch eine politische Oppositionshaltung. Soroush unterscheidet in diesem Zusammenhang passend zwei Formen des Islams: »Islam of identity and Islam of truth. In the former Islam is a guise for cultural identity and a response to what is considered the »crisis of identity«. The latter refers to Islam as a repository of truths that point toward the path of worldly and otherworldly salvation.«<sup>8</sup> Die Tendenz, die eigene Identität vornehmlich unter dem Aspekt zu definieren, anders zu sein als der Westen, ist kein spezifisch muslimisches Phänomen, sondern, wie Sen schildert, ein allgemeines Entwicklungsmuster reaktiver Identitäten.<sup>9</sup> Diese »reaktive Selbstwahrnehmung« bewirkt dabei unter anderem auch, dass viele Werte und Ideen oft abgelehnt oder zumindest negativ konnotiert werden, weil sie für westlich gehalten werden, und dies, obwohl sie historisch durchaus in der eigenen Kultur verbreitet waren. Es wird stattdessen versucht, im Wettstreit mit dem Westen einen »eigenen Souveränitätsbereich«<sup>10</sup> auf moralischer und religiöser Ebene herzustellen. Da im Bereich der Wissenschaft und Technik die Überlegenheit des Westens zwangsläufig anerkannt und dessen Errungenschaften imitiert werden müssen, gilt es nun, auf geistig-moralischer Ebene die eigene Unabhängigkeit zu beweisen und sich gegen die »kulturelle und intellektuelle Invasion der islamischen Welt«<sup>11</sup> zu wehren. Im Zuge dessen wird auf den Westen nur allzu gerne als Ort der moralischen Anarchie, der defekten Familien und des Konsumwahns projiziert, als Wesen, in dem Freiheit nicht mehr als sexuelle Zügellosigkeit bedeutet, und als

schen islamischen Diskurs«, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt/M.: Fischer 2005, S. 469.

8 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, Oxford: Oxford University Press 2000, S. 23.

9 Vgl. Amartya Sen, *Die Identitätsfalle*, (Fn. 3), S. 101 ff.

10 Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, S. 6, zitiert in: A. Sen, ebd., S. 101.

11 So der Titel von Muḥammad al-Ṭāhir 'Azwi, *al-Ġazw al-īqāfi w'al-fikri lil 'ālam al-islāmi* (*Die kulturelle und intellektuelle Invasion der islamischen Welt*), 'Ayn Malilah: Dār al-Huda 1999.

homogene Einheit, in der Menschenrechte und Demokratie lediglich Mittel eines andauernden Kulturimperialismus sind. So sehr der Prozess der Identitätsfindung jedoch in Abgrenzung zum Westen verlaufen mag, losgelöst von ihm wäre er nicht zu verstehen. Denn die eigene Identität wird erst dadurch bestimmt, dass der Zirkel der Identitätsfindung auf den Kreismittelpunkt ›Westen‹ fixiert wird, um dann die Grenzlinie der Identität mit einem größtmöglichen Radius zu ziehen. Auch die Konzipierung ›eigener‹ islamischer Werte und Konzepte entspringt lediglich einem reaktiven Impuls auf die westliche Herausforderung, der es ›Patriotik‹ zu bieten gilt.

Es wird aus dem eben Skizzierten ersichtlich, dass der Identitätsdiskurs, in dessen Rahmen die Auseinandersetzung mit dem Islam überwiegend stattfindet, für die wissenschaftliche Erkenntnis eher von geringem Wert ist. Es ist ein politischer, d. h. machtabhängiger Diskurs, in dem Positionen aus einem bestimmten Herrschaftsverhältnis heraus artikuliert werden und der für die dominante Gruppe den Zweck erfüllt, die Stellung der eigenen Identität zu bestätigen (Identitätswahrung), und der dominierten Gruppe einen Rahmen vorgibt, um die eigene Identität zu bestimmen (Identitätsfindung). Die Rollen der Diskursteilnehmer und deren Selbstverständnis sind in diesem Sinne durch die Diskursstruktur schon vorgegeben. Der Zweck des Identitätsdiskurses ist dementsprechend nicht eine offene, diskursive Auseinandersetzung mit gesellschaftspolitischen Anliegen, sondern die Demonstration der eigenen Überlegenheit bzw. Unabhängigkeit.

## 2. Islam und Menschenrechte

Ein deutliches Beispiel für dieses Phänomen bietet die Diskussion, in der mit großem Eifer der Frage nachgegangen wird, ob und inwiefern der Islam mit den Menschenrechten vereinbar ist. Krämer hat die Situation klar erfasst, wenn sie sagt, dass das »Thema der Menschenrechte [...] zum Inbegriff einer Auseinandersetzung, wenn nicht eines Kulturkampfes geworden [ist], in dem jede Seite ihre kulturelle Überlegenheit, ihre Humanität und ihren Humanismus zu beweisen sucht.«<sup>12</sup> So fällt es auch nicht schwer, den üblichen Verlauf des muslimisch-westlichen Menschenrechtsdiskurses zu rekonstruieren, der meist mit der Anschuldigung einer geschichtlich erwiesenen, essentiellen Unfähigkeit islamischer Länder zur Beachtung von Menschenrechten beginnt, in- folgedessen der »Beobachter zu dem Schluss gelangt, dass dies nicht

12 G. Krämer, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden: Nomos 1999, S. 147.

allein auf besonders ungünstige soziostrukturelle Voraussetzungen zurückzuführen sein könne, sondern ganz wesentlich mit Mentalität und (politischer) Kultur zu tun haben müsse, und in letzter Konsequenz mit dem Islam.«<sup>13</sup> Als Einleitung zur Abwehr gegen diese Anschuldigung fragen die Muslime daraufhin ihre westlichen Dialogpartner, ob »es je quantitativ und qualitativ schlimmere Verletzungen der Menschenrechte gegeben [hat] als während der beiden Weltkriege – mit Einsatz chemischer und atomarer Waffen –, während des stalinistischen Terrors, im Holocaust, unter der Apartheid und bei ethnischen Säuberungen in Bosnien und im Kosovo.«<sup>14</sup> Darauf folgend wird versucht, die Überlegenheit eines muslimischen Konzepts der Menschenrechte aufzuzeigen. Ich denke, es wäre kein Zynismus, festzustellen, dass so genannte interkulturelle Menschenrechtsdialoge bisher wenig zu einer produktiven Annäherung beigetragen haben.<sup>15</sup> Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass solche Dialoge meist nicht auf interkultureller Basis, sondern lediglich mit innerkulturellem Bezug geführt worden sind und zumeist darum bemüht waren, eigene Standpunkte zu vertreten, um sie gegenüber dem Anderen durchzusetzen und zu verteidigen.

Dies gilt auch und vor allem für den innermuslimischen Diskurs um die Menschenrechte, der in dieser Hinsicht keinen produktiven Beitrag zur Förderung der interkulturellen Menschenrechtsdiskussion beigesteuert hat; man ist fast geneigt zu behaupten, er beschäftigte sich mehr damit, partikularistische Positionen zu beziehen und Rechtfertigungen für diese hervorzubringen. Obwohl der Begriff ›Menschenrecht‹ seit der frühen Phase des Islams unter der Rubrik der ›Rechte des Menschen‹ (*ḥaqq ādamī*) bzw. ›Rechte des Normadressaten‹ (*ḥaqq al-mukallaf*) bekannt war, hat man sich kaum mit den theoretischen Grundlagen der Menschenrechte beschäftigt, so dass von muslimischer Seite heutzutage keine ausgearbeitete, theoretisch fundierte Konzeption der Menschenrechte vorliegt. Dies hängt maßgeblich damit zusammen, dass sich muslimische Menschenrechtsverständnisse nicht primär aus einer analytischen Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition herausbilden,

13 Ebd., S. 12.

14 Murad W. Hofmann, *Der Islam im 3. Jahrtausend. Eine Religion im Aufbruch*, München: Diederichs 2001, S. 93.

15 »Nicht selten«, kommentieren Hippler und Kuhnert über den muslimisch-westlichen Dialog, »blieb es bei Alibiveranstaltungen, bei rituellen Bezeugungen guten Willens, bei Propaganda für die eigene Position, beim oberflächlichen Austausch von Höflichkeiten. [...] Auf allen Seiten existiert eine Tendenz zu offener oder versteckter Besserwisserei, die die Äußerungen einer Gegenseite oft nur dann zur Kenntnis nimmt, wenn sie positiv oder negativ ins eigene Weltbild passen.« Jochen Hippler und Barbara Kuhnert, »Vorwort«, in: ifa (Hg.), *Der Westen und die islamische Welt. Eine muslimische Position*, Stuttgart: ifa 2004, S. 8 f.

sondern vielmehr kolonialen und post-kolonialen Rechtfertigungsnarrativen entspringen, die meist eine »ausgeprägte Tendenz zu Abwehr und Gegenangriff, Apologetik und Polemik«<sup>16</sup> mit sich bringen.

Ein erstes, defensives Rechtfertigungsnarrativ verwirft die Idee der Menschenrechte dabei als westliches und somit systemfremdes Konzept, das die kulturelle Integrität der Muslime verletzt und das als Ausdruck eines ungebrochenen kolonialen Denkens verurteilt werden muss. Zwar wird nicht bestritten, dass Menschen Rechte besitzen. Diese ergeben sich jedoch lediglich in Bezug auf die islamische Scharia, mit dem Anspruch, dass diese per definitionem bereits eine gerechte Ordnung bereithält.<sup>17</sup> Lediglich die Rückbesinnung auf die islamische Tradition, so das Argument, garantiere eine authentische kulturelle Identität. Der Islam fungiert hier nicht als normativer Imperativ der Wertekonstruktion, sondern lediglich als symbolischer Referenzrahmen zur Garantie der kulturellen Unabhängigkeit.

Auf eine ganz andere Weise wird dieses Streben nach kultureller Selbstbehauptung in einem anderen Rechtfertigungsnarrativ verfolgt, in dem Menschenrechte nun kein kulturfremdes Element mehr bilden, sondern einen festen Bestandteil der islamischen Kultur, wenn nicht sogar eine Erfindung des Islams repräsentieren. Man kann hier von einem Narrativ der ›Aneignung‹ sprechen. Der Versuch besteht auch hier darin, die islamische Tradition vor einer kulturellen und intellektuellen Verwestlichung zu verteidigen, jedoch dadurch, dass die Vereinbarkeit und moralische Überlegenheit des Islams gegenüber westlichen Ideen betont wird. Ein allgemeines heuristisches Mittel liegt dabei in der Behauptung, dass jegliche lobenswerte moderne Institution, die sich heute im Westen wiederfindet, zuerst von Muslimen erfunden und realisiert worden ist. Dementsprechend befreite der Islam die Frau, errichtete eine Demokratie, tolerierte den religiösen Pluralismus und schützte die Menschenrechte, lange bevor dies im Westen getan wurde. Um Menschenrechte zu verwirklichen, sei es also lediglich notwendig, den wahren und ›eigentlichen‹ Islam zum Ausdruck zu bringen. Tatsächlich könne man Menschenrechte diesem Argument zufolge nur im Islam realisieren, da sie hier auf einem festen göttlichen Fundament ruhen, das ihre Verwirk-

16 G. Krämer, *Gottesstaat als Republik*, (Fn. 12), S. 147.

17 So betont z. B. der Saudi-Arabische Generalsekretär der Islamischen Weltliga (IWL) Abdullah Bin Abdul Mohsin al-Turki: »A Muslim, guided by his true religion, does not need any new man-made laws. Allah the Almighty has perfected the religion for us, and completed his blessings and has chosen Islam as our religion. Therefore, whoever goes beyond this is deemed to have diverted from the right path and committed injustice.« Vgl. das Vorwort in Sulieman Abdul Rahman al-Hageel, *Human Rights in Islam and Refutation of the Misconceived Allegations Associated with these Rights*, Riad: Supreme Council for Islamic Affairs 1999, S. 13.

lichung erst ermöglicht. In diesem Sinne kommentiert Rachid al-Ghannouchi: »Human rights must have a sound basis, a good source, and we believe God is this source. God gives man rights that no one can take away. What parliament decides by a majority of 51 percent today is a right; tomorrow it might not be. Human rights is not a toy to be played with, it needs a warranty and we believe that warranty is God.«<sup>18</sup>

Aus dieser Argumentation ist eine Literaturflut entstanden, die den islamischen Menschenrechtsdiskurs bis heute dominiert. Die Folge ist eine künstliche Idealisierung der eigenen Tradition und eine intellektuelle Haltung, welche die Spannungspunkte zwischen der islamischen Tradition und den Menschenrechten ignoriert. So stellt sich auch bei näherer Betrachtung der Argumentation heraus, dass Menschenrechte zwar nicht grundsätzlich verneint werden, uneingeschränkte Zustimmung finden sie jedoch auch nicht. Was das Argument der Aneignung dabei auszeichnet, ist die Tendenz, Menschenrechte anhand einer Gegenüberstellung mit dem klassischen islamischen Recht entweder zu verwerfen oder zu integrieren. Verworfen werden auf der einen Seite die Menschenrechte, die den Rahmen der Scharia<sup>19</sup> überschreiten, während Menschenrechte, die nicht im Widerspruch zur Scharia stehen, islamisch redefiniert und legitimiert werden. Menschenrechte können demnach zwar ihren Platz in der Scharia finden, jedoch nur solange sie ihr nicht widersprechen. Die Scharia fungiert sozusagen als exklusiver Maßstab, der den Umfang und Inhalt der Menschenrechte bestimmt.<sup>20</sup> Besonders ersichtlich wird dies in der *Kairoer Erklärung über Menschenrechte*, in der zunächst umfassend formulierte Freiheits- und Gleichheitsrechte auf ›den Rahmen des Scharia‹ eingengt werden. So bestimmt Art. 24 der Erklärung: »Alle in dieser Erklärung aufgestellten Rechte und Freiheiten unterliegen der islamischen Scharia.«<sup>21</sup> Auch der

18 Rachid Ghannouchi, zitiert in: Kewin Dwyer, *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East*, London: Routledge 1991, S. 41.

19 Die Verwendung des Begriffs ›Scharia‹ zur Betitelung des islamischen Rechts geschieht aus Gründen der Anpassung, da dies die dominante Terminologie in der behandelten Position darstellt. Zur Tatsache, dass der Begriff neben rechtlichen Normen auch Glaubens-, Ethik- und Ritualnormen umfasst und somit keineswegs ein Synonym für das islamische Recht darstellt vgl. Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: The Islamic Text Society 2003, S. 26; Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, Islamabad: The International Institute of Islamic Thought 1994, S. 20ff.; Tariq Ramadan, »The Way (Al-Sharia) of Islam«, in: Mehran Kamrava (Hg.), *The New Voices of Islam*, Berkeley: University of California Press 2006, S. 92.

20 Vgl. Heiner Bielefeldt, »Muslim Voices in the Human Rights Debate«, in: *Human Rights Quarterly*, 17 (1995), S. 605.

21 »Die Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam«, in: Bundes-

abschließende Art. 25 betont: »Die islamische Scharia ist der einzige Bezugspunkt für die Erklärung oder Erläuterung eines jeden Artikels in dieser Erklärung.«<sup>22</sup> Die in der Erklärung enthaltenen Rechte unterliegen demnach einer ›Generalklausel‹, die besagt, dass die letztgültige Entscheidungsgrundlage die Scharia bleibt und im Zweifel unbedingt über jeder von Menschen erdachten Forderung steht.<sup>23</sup>

Wie diese Beispiele verdeutlichen, ist das Narrativ der Aneignung innerlich zerrissen zwischen dem Willen, der Tradition treu zu bleiben, und dem Wunsch, die moderne Theorie der Menschenrechte zu integrieren. Auf der Suche nach einer modernen Identität, ohne gleichzeitig ›das Gesicht zu verlieren‹, unternimmt man dabei den Versuch, die islamische Tradition gegenüber ›dem Westen‹ zu verteidigen, indem man die Vereinbarkeit, ja Höherwertigkeit des Islams propagiert. Solche Behauptungen erfolgen weder aus einer kritischen Auseinandersetzung mit der islamischen Tradition, noch aus einem Verständnis der propagierten Ideen und Institutionen. Beides liegt dem Argument der Aneignung fern. Sie erfolgen lediglich, um äußere Kritik abzuwenden, und dienen als Mittel der kulturellen Selbstbehauptung. ›Islamische Menschenrechte‹ sind dabei kein Produkt, das aus dem Islam heraus definiert wird, da eine philosophische Prämisse, auf der ein islamischer Menschenrechtsansatz basieren muss, nicht existiert und eine angemessene Methode für die Entwicklung kohärenter Interpretationen islamischer Quellen fehlt. Nach dem Argument der Aneignung erhalten Menschenrechte das Attribut ›islamisch‹ vielmehr dadurch, dass sie durch die traditionelle Konzeption des islamischen Rechts ›gefiltert‹ werden. Dabei bleibt die Geltung der Menschenrechte angesichts des theoretischen Geltungsvorrangs des traditionellen islamischen Rechts als göttliches und im Kern unveränderliches Recht prekär. Im Gegenteil wird der Eindruck vermittelt, dass die islamischen Menschenrechtserklärungen zur Rechtfertigung autoritärer Rechtsbeschränkungen herhalten können.

Die Tatsache, dass das Argument der Aneignung ein dominantes Narrativ im zeitgenössischen muslimischen Menschenrechtsdiskurs darstellt, bedeutet jedoch keinesfalls, dass die Frage nach der Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten bereits abschließend beantwortet worden ist. Es lässt sich im Rahmen des muslimischen Menschenrechtsdiskurses nämlich noch ein weiterer Ansatz identifizieren,

zentrale für politische Bildung (Hg.), *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, Bonn/Berlin: Bercker 2004<sup>4</sup>, S. 562-567.

22 Ebd.

23 Vgl. Gunther Ludwig, »Rapport: Menschenrechte und Islam«, in: Johannes Hoffmann (Hg.), *Begründung von Menschenrechten aus Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation 1991, S. 242 f.

den man als Versuch der ›Angleichung‹ bezeichnen kann. Statt einer anachronistischen Lozierung und essentialistischen Vereinnahmung von Menschenrechten in das islamische Gedankengebäude unternehmen Vertreter dieses Ansatzes den Versuch, alternative Anknüpfungspunkte für ein modernes Menschenrechtsverständnis aufzuzeigen. Ihre Untersuchungen gehen dahin, festzustellen, ob die Menschenrechte als Rechte aller Menschen garantiert werden können beziehungsweise ob die islamischen Rechtsquellen einer solchen Konzeption zumindest nicht im Weg stehen. Methodisch geht diese Argumentation dabei recht heterogen vor.

Im Rahmen eines *textuellen Ansatzes* wird beispielsweise versucht, anhand einer literarischen Kritik eine Re-Interpretation der islamischen Quellen durchzuführen. Insbesondere kritische Verse, die den Status der Frau betreffen, wie zum Beispiel der Vers 4:34<sup>24</sup>, werden anhand ihres Wortlautes einer linguistischen Kritik unterzogen.<sup>25</sup> So wird behauptet, dass man den Koran tatsächlich durch eine spezifisch männliche Brille lesen muss, um in Vers 4:34 eine Überlegenheit der Männer gegenüber den Frauen zu finden. Der arabische Wortlaut des Verses – *al-riḡāl qawamūna ‘ala al-nisā’* – wird stattdessen wiedergegeben als »Die Männer stehen für die Frauen ein.«<sup>26</sup> Männer seien demnach verpflichtet, sich in vollem Umfang um ihre Ehefrauen zu kümmern und die Verantwortung für ihren Unterhalt zu übernehmen. Desgleichen läuft der Vorwurf der Polygamie laut diesem Argument ins Leere. Denn der Koran hatte die Ehe mit bis zu vier Frauen in Sure 4:3 unter anderem an die Bedingung der Gleichbehandlung geknüpft: »Doch wenn ihr fürchtet, ihnen nicht gerecht werden zu können, heiratet nur eine...«. In der gleichen Sure (4:129) versichert der Koran indessen, dass diese Bedingung unerfüllbar ist: »Euch wird es niemals möglich sein, in Gerechtigkeit gegen eure Ehefrauen zu verfahren, wie sehr ihr es euch auch wünschen möchtet.« Weiterhin heißt es in Sure 33:4: »Gott hat nicht zwei Herzen in die Brust des Mannes gelegt.« Bezüglich der Apostasie (*ridḡa*) wird schlicht betont, dass es für den bloßen Abfall vom Islam nach Koran und Sunna keinerlei zu vollziehende Strafe gibt.<sup>27</sup> Zwar

24 In der Übersetzung von Max Henning lautet der Vers: »Die Männer sind den Weibern überlegen.« Vgl. Max Henning, *Der Koran*, Stuttgart: Reclam 1989, S. 93.

25 Vgl. ausführlich Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur’an, Hadith and Jurisprudence*, Oxford: Oneworld Publications 2006, S. 117-126.

26 M. Hofmann, *Der Islam im 3. Jahrtausend. Eine Religion im Aufbruch*, Kreuzlingen: Diederichs 2001, S. 140.

27 Das Thema der Apostasie wird ausführlich behandelt in Abdullah Saeed/Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Aldershot: Ashgate 2004. Zur Religionsfreiheit im Allgemeinen siehe den hervor-

wird der Abfall vom Glauben im Koran verurteilt und auf Folgen im Jenseits verwiesen; eine diesseitige Strafe wird jedoch nicht erwähnt.<sup>28</sup> Auch dem Propheten, der laut Koran »nichts anderes als ein deutlicher Warner« ist (7:184), obliegt es nicht, die Menschen in ihrem Glauben zu halten.<sup>29</sup> So wird der Prophet im Koran mit den Worten adressiert: »Und hätte dein Herr es gewollt, so hätten alle, die insgesamt auf der Erde sind, geglaubt. Willst du die Menschen also dazu zwingen, Gläubige zu werden?« (10:99) Im Hinblick auf den Umgang mit Apostaten wird betont, dass der Koran je nach der konkreten Situation argumentiert, warnt oder das rechte Verhalten empfiehlt, nie aber zum Argument des Schwertes greift.<sup>30</sup> Im Gegenteil wird auf die Maxime »Kein Zwang in der Religion« (*la ikrāha fī'l-dīn*, 2:256) verwiesen, und auf die Tatsache, dass es die Sache des Menschen sei, seine Wahl zu treffen.<sup>31</sup>

Einen anderen Vorschlag zur Lösung islamischer Menschenrechtskonflikte unterbreitet Abdullahi an-Na'im durch einen *evolutionären Ansatz*.<sup>32</sup> Grundgedanke dieses Ansatzes ist, die Qualifizierung bestimmter koranischer Verse als rechtsverbindlich zu überdenken. Angelehnt an Mahmoud Muhammad Taha<sup>33</sup> schlägt an-Na'im dabei

ragenden Aufsatz von Mohsen Kadivar, »Freedom of Religion and Belief in Islam«, in: Mehran Kamrava (Hg.), *The New Voices of Islam*, 2006, S. 119-142; siehe auch Mohamed Talbi, »Religionsfreiheit – Recht des Menschen oder Berufung des Menschen?«, in: Johannes Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1993, S. 242-260.

- 28 Vgl. Suren 2:217, 3:86-91, 3:106, 4:115, 5:21, 9:74, 16:106-7, 47:25-26, 47:34.
- 29 Vgl. Suren 3:20, 5:92, 5:99, 6:66, 6:107, 7:184, 11:12, 13:7, 13:40, 16:64, 16:125, 17:54, 22:49, 24:54, 25:43, 25:56, 27:92, 29:18, 39:41, 42:48, 50:45, 88:21-22.
- 30 M. Talbi, »Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive«, in Schwartländer, Johannes (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1993, S. 66 und 70.
- 31 Vgl. Suren 2:62, 5:48, 6:35, 10:108, 16:93, 18:29, 11:118, 42:8, 74:55, 76:3, 76:29, 80:12, 109:1-6.
- 32 Vgl. Abdullahi A. An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press 1990, und ders., »Koran, Schari'a und Menschenrechte: Grundlagen, Defizite und zukünftige Perspektiven«, in: *Concilium* 26 (1990), S. 129-134. Zu einer detaillierten Darstellung dieses Ansatzes vgl. Lorenz Müller, *Islam und Menschenrechte: Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus*, Hamburg: Deutsches Orient Institut 1996, S. 241-253.

eine Koranlektüre vor, die vor allem zwischen mekkanischen und medinesischen Suren innerhalb des Korans unterscheidet. Dabei handele es sich um zwei unterschiedliche Offenbarungen, die inhaltlich unabhängig voneinander seien, wobei die in Mekka geoffenbarten Suren die zeitlose Botschaft des Korans enthielten, während die später in Medina offenbarten Suren an die spezifischen Verhältnisse der Gemeinde in Medina angepasst und deshalb nicht von zeitloser Gültigkeit seien.<sup>34</sup> Aufgrund der Tatsache aber, dass die Gesellschaft nicht bereit gewesen sei, diese ewige und grundlegende Botschaft, die Gott seinem Gesandten in Mekka geoffenbart hatte, anzunehmen, sei die Anwendung der universalen mekkanischen Botschaft durch die in Anbetracht der Umstände realistischeren, medinesischen Offenbarungen ersetzt worden.<sup>35</sup> Die aus menschenrechtlicher Sicht problematischen Regelungen des Korans lassen sich an-Na'im zufolge der medinesischen Phase zuordnen. Dies gelte etwa sowohl für das Gebot der Polygamie (4:3) und der erbrechtlichen Regelungen (4:7-14) sowie für die Überlegenheit des Mannes über die Frau (4:34) als auch für die Körperstrafen (24:2, 24:4, 5:38) oder Verse, die den Abfall vom Islam verurteilen. Die Anwendung der mekkanischen Botschaft sei jedoch in Anbetracht der mangelnden Reife ihrer Adressaten nicht aufgehoben, sondern nur vorübergehend suspendiert worden, um in der Zukunft unter geeigneten Umständen wieder angewendet werden zu können.<sup>36</sup> Die aus medinesischer Zeit stammenden rechtlichen Normen des Korans müssten demnach im Lichte der ursprünglichen mekkanischen Botschaft verstanden und relativiert werden, da nur sie einen überzeitlichen Charakter besitze. Dabei beruft sich an-Na'im auf das Prinzip der Abrogation (*naskh*), das von frühen muslimischen Gelehrten dazu verwendet worden ist, die Inkonsistenzen der religiösen Quellen auszugleichen, indem sie die später offenbarten Verse als Widerrufung oder Abschaffung der früheren Verse ansahen. Dieser frühere Prozess der Abrogation soll nun umgekehrt werden, um die Verse des Korans, die der mekkanischen Offenbarung entstammen, als verbindlich zu erklären. Damit soll eine moderne Fassung des islamischen Rechts entwickelt werden, die inhaltlich weitgehend mit internationalen Menschenrechtsnormen zu vereinbaren ist.

Ein alternativer Versuch, das problematische Verhältnis von Islam und Menschenrechten aufzulösen, findet sich in einem *intentionellen*

33 Mahmoud M. Taha, *The Second Message of Islam*, Syracuse: Syracuse University Press 1989.

34 Abdullahi A. An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press 1990, S. 52.

35 Ebd., S. 52 f.

36 Ebd., S. 53.

*Ansatz.* Hier lautet der Kerngedanke, dass man den Geist beziehungsweise die eigentliche Grundrichtung der Offenbarung durch die Kontingenzen des Geschichtlichen hindurch erkennen müsse, um davon ausgehend eine zeitgemäße Geltung der Offenbarung zu interpretieren.<sup>37</sup> Diese Grundrichtung wird erkannt, in dem man die Ist-Zustände der vorislamischen Zeit mit den Soll-Ansprüchen der koranischen Offenbarung vergleicht und die daraus entstehende normative Sinnrichtung – und nicht etwa das buchstäbliche Verständnis der Offenbarung – als relevant anerkennt. Besaß die Frau in vorislamischer Zeit zum Beispiel noch kein Erbrecht, erhielt sie mit dem Islam das Recht, die Hälfte der Güter des Mannes zu erben. Die Aussage »die Frau erhält die Hälfte« bedeute in ihrer Intention demnach nicht, dass die Frau *nur* die Hälfte bekommt. Vielmehr liege der Sinn darin, dass sie *auch* ein Recht auf Erbfolge hat. Der Geist der koranischen Erbregelung ziele darauf hin, eine graduelle und progressive Veränderung der Stellung der Frau einzuleiten. »Die Qualität, nicht die Quantität ist das Entscheidende.«<sup>38</sup> Die Absicht Gottes sei es gewesen, die Situation der Frau zu verbessern. Demgemäß fordert Abu Zaid ein gleiches Erbrecht für Mann und Frau, weil er die Dynamik des Textes dahingehend bewertet, dass sie die Gleichstellung der Geschlechter anstrebt.<sup>39</sup> Grundlegend für die Argumentation des intentionellen Ansatzes ist die Feststellung, dass der Koran soziale Reformen graduell eingeführt hat, um ihre Akzeptanz im Hinblick auf die damals herrschenden soziokulturellen Umstände zu garantieren. Der graduelle Ansatz, den der Koran im Umgang mit sozialen und kulturellen Praktiken angewandt habe, deute also auf eine qualitative Sinnrichtung hin, die in der Rechtsinterpretation berücksichtigt werden müsse. In Bezug auf die Polygamie deute die qualitative Sinnrichtung der Offenbarung dementsprechend in Richtung Monogamie. War die Polygamie in vorislamischer Zeit noch unbeschränkt, reduzierte sie die Offenbarung zunächst, um sie letztendlich im Laufe der Zeit abzuschaffen: »Quranic law concerning marriage, rather than intending to ratify the widely prevalent practice of polygamy, sought to reform it as far as was possible at the time. The ultimate intent [...] was to transform marriage from a polygamous to a monogamous relationship. The ultimate objective of Quranic marriage law, then, was to legitimate monogamy, rather than to endorse

37 Vgl. Ali Merad, »Die šarī‘a – Weg zur Quelle des Lebens«, in: Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, S. 393. Vgl. auch Nasr Hamid Abu Zaid, *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*, Frankfurt: dipa-Verlag 1996, S. 182–189.

38 N.H. Abu Zaid, ebd.

39 Ebd., S. 187.

polygamy.«<sup>40</sup> Auch im Hinblick auf die Körperstrafen wird auf einen übergeordneten Sinn verwiesen. Das wirkliche Problem, das der Islam mit der Einführung des Strafgesetzes unter den bestehenden geschichtlichen Umständen in Angriff nahm, sei demnach nicht die Bestrafung des Diebstahls an sich, sondern die »Festlegung des ›Strafgesetzes‹ im Kontext einer derart aufgebauten sozialen Gerechtigkeit«, so »dass für den Diebstahl kein Platz und folglich für die Strafe kein Grund mehr besteht.«<sup>41</sup> Garaudy verweist in diesem Zusammenhang auf das Beispiel eines Sklaven, der auf einem Feld Weizen gestohlen hatte, woraufhin der Eigentümer des Feldes eine Strafe forderte. Daraufhin erklärte der Prophet zum Herrn des Sklaven: »Dieser Mann hatte Hunger, und du hast ihm nichts zu essen gegeben. Du selbst bist es, den ich strafen werde.«<sup>42</sup> Die soziale Gerechtigkeit sei also ein höherer sittlicher Wert als die Verteidigung des Eigentums. Die Anwendung einer Strafe stehe somit dem Geist des Korans entgegen, bevor man nicht die soziale Gerechtigkeit verwirklicht hat.

Während sich der intentionelle Ansatz vom eigentlichen Text des Korans entfernt und sich auf die geistige Ebene der Schrift konzentriert, beschäftigt sich der *hermeneutische Ansatz* mit dem Verständnis der Schrift. Die Betonung liegt hierbei auf *Verständnis*, da auch hier nicht der buchstäbliche Wortlaut der Schrift als ausschlaggebend erachtet wird, sondern das *Begreifen* religiöser Normen. Dabei versucht der hermeneutische Ansatz, zwischen religions- und kulturbestimmten Normen zu unterscheiden, also zwischen dem, was dem Sakralen, und dem, was dem Geschichtlichen zuzuordnen ist. Um das Religiöse vom Geschichtlichen zu trennen, geht der Ansatz – wie der Name schon sagt – hermeneutisch vor, indem er die gesellschaftliche wie die geschichtliche Bedingtheit verschiedener Normen aufzuzeigen versucht, um die damit verbundene Begrenztheit ihrer normativen Geltung zu begründen. Eine grundlegende Feststellung lautet dabei zunächst, dass der Koran im Kontext eines bestimmten soziohistorischen Hintergrunds offenbart worden ist.<sup>43</sup> Der Koran wurde nicht auf einmal oder als ganzer Text offenbart, sondern in einem Zeitraum von dreiundzwanzig

40 Christopher Gregory Weeramantry, *Islamic Jurisprudence. An International Perspective*, Kuala Lumpur: The Other Press 1988, S. 69.

41 Roger Garaudy, »Die Menschenrechte und der Islam: Begründung, Überlieferung, Verletzung«, in: *Concilium* 26 (1990), S. 123.

42 Ebd.

43 Entsprechend notiert Mumisa: »Although we believe in the supra-historicity of the Qur‘an, we need to understand that the revelation of the Qur‘an is an event that took place within human history«, Michael Mumisa, *Islamic Law. Theory and Practice*, Beltsville: Amana Publications 2001, S. 38.

Jahren, in dessen Verlauf er sich auf spezifische Ereignisse bezieht und auf konkrete historische Situationen antwortet. Die Interpretation einer koranischen beziehungsweise prophetischen Norm muss nach Fazlur Rahman daher in drei methodischen Schritten erfolgen: Erstens muss gefragt werden, was eine bestimmte koranische oder prophetische Aussage innerhalb ihrer historischen Situation genau bedeutete oder auf welches spezielle Problem sie damals antwortete. Nicht immer lässt sich nämlich einwandfrei nachvollziehen, ob der Prophet zum Beispiel spontan zu einer ganz speziellen Problematik seiner Zeit und seiner Umgebung Stellung nahm, oder ob er damit die Muslime für alle Zeiten auf ein bestimmtes Verhalten festlegen wollte. Zweitens muss der allgemeine religiöse oder ethische Grundsatz »herausgeschält« und formuliert werden, der in dieser speziellen Antwort zum Ausdruck kam. Letztlich muss aufgezeigt werden, wie dieser allgemeine Grundsatz im Hinblick auf die gegenwärtige Situation zu konkretisieren ist, das heißt es muss möglichst genau angegeben werden, was er heute bedeuten oder wie er heute in die Tat umgesetzt werden soll.<sup>44</sup> Das Verständnis religiöser Normen setzt also voraus, hinter jeder Vorschrift des Korans oder der Sunna den *Seinsgrund*, das Prinzip, das sie inspiriert hat, und die geschichtlichen Umstände, in denen sie zur Anwendung kam, wiederzuentdecken. Betrachte man den Koran so, als wäre er gestern offenbart worden, wäre man gar nicht erst in der Lage, ihn zu verstehen. Der Verweis also, dieses oder jenes stünde doch so und so im Koran, ist daher nicht allzu aussagekräftig, da die Koranlektüre ohne Kenntnisse der kontextuellen Hintergründe (*asbāb al-nuzūl*) wenig Sinn macht. So muss beispielsweise auch die koranische Erbrechtsregelung vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Bedingungen verstanden werden, die zum Zeitpunkt der Offenbarung herrschten. Die Tatsache, dass der Koran dem männlichen Erben doppelt so viel zuspricht wie der weiblichen Erbin, ist laut dieser Argumentation darauf zurückzuführen, dass es die Pflicht des Mannes sei, für die Bedürfnisse der Familie zu sorgen, während die Frau das Recht auf eine unabhängige Führung ihres Vermögens hat. Die Frau kann einem Beruf nachgehen, ist aber nicht wie der Mann zum Erwerb des Familienunterhalts verpflichtet. Mehr noch, ihre eigenen Einkünfte oder ihr Besitz bleiben in ihrer Hand und sie braucht nichts zum Haushaltsbudget beizusteuern.<sup>45</sup> Nehme man eine

44 Vgl. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press 1982, S. 5 ff.; vgl. Rotraud Wielandt, »Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker«, in: Schwartländer (Fn. 27), S. 205 f., auch für andere hermeneutische Ansätze. Siehe auch die Beiträge in Felix Körner, *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg: Herder 2006.

fiktive Situation an, in der Mann und Frau arbeiten und beide einen Verdienst von 1000 Geldeinheiten haben, so wäre lediglich der Mann dazu verpflichtet, von seinem Verdienst den Haushalt zu unterhalten und für den Unterhalt seiner Familie aufzukommen, während die Frau ihren Verdienst entweder für sich selbst oder gar nicht ausgeben muss. Die Erbregelung wäre demnach keine Diskriminierung der Frau, sondern ein logischer Ausgleich für die Belastung des Mannes hinsichtlich der Unterhaltung des Haushalts. Zieht man diesen Gedanken konsequent durch, so würde dies bedeuten, dass die weibliche Erbin nur dann die Hälfte des männlichen Erben bekommt, wenn die Umstände, welche diese Regelung bedingten, gegeben sind. Herrschen demnach andere Bedingungen – zum Beispiel wenn Mann und Frau arbeiten, jedoch beide für den Unterhalt des Haushalts aufkommen müssen – so folgt, dass die Regelung keine Gültigkeit mehr besitzt. Die Gültigkeit einer Norm hängt somit vom Vorliegen bestimmter Umstände ab. Ändern sich diese, so muss die Gültigkeit der Norm überdacht werden.

Im Hinblick auf das koranische Strafrecht hält das hermeneutische Argument zunächst die Tatsache fest, dass die darin enthaltenen Körperstrafen keine koranischen Erfindungen darstellen, sondern zum größten Teil aus dem prä-islamischen Stammesrecht der Araber übernommen wurden.<sup>46</sup> Trotz der kritischen Einstellung, die der Koran in Bezug auf die soziale und moralische Umwelt der Araber einnahm, wurden die lokalen Gewohnheiten und Eigenheiten der arabischen Stammesgesellschaft, an die sich die Offenbarung unmittelbar richtete, berücksichtigt. Kamali macht am Beispiel der Handamputation bei Diebstahl fest, dass dies im Lichte der damaligen gesellschaftlichen Umstände verständlich ist: »[B]edouin Arab society consisted largely of nomads who travelled with their camels and tents in search of pastures, and it was not feasible under the circumstances to penalize the thief with imprisonment. Imprisonment necessitates durable structures and guards, feeding and care of inmates and so forth, hence the physical punishment was the only reasonable option. Since there were no protective barriers to safeguard the property of people, society could not afford to tolerate proliferation of theft. Mutilation of the hand of the thief also provided the kind of punishment that disabled the thief from persisting in his wrongdoing,

45 Vgl. Lise J. Abid, »Die Debatte um Gender und Menschenrechte im Islam«, in: Mechtild Rumpf/Ute Gerhard/Mechtild M. Jansen (Hg.), *Facetten islamischer Welten: Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*, Bielefeld: 2003 Transcript, S. 154.

46 Vgl. diesbezüglich Walter Young, *Zinā, Qadhf and Sariqa: Exploring the Origins of Islamic Penal Law and its Evolution in Relation to Qur'anic Rulings*, zitiert in: Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, S. 24.

just as it also left a visible mark on the offender to warn people against his menace. Mutilation was thus an eminently rational punishment for theft.«<sup>47</sup>

Die zweite Feststellung lautet somit, dass die im Koran enthaltenen strafrechtlichen Regelungen vor ihrem gesellschaftlichen Hintergrund verstanden werden müssen. Das *Prinzip* der Bestrafung wird im Koran lediglich im Lichte der gesellschaftlichen Gegebenheiten kontextualisiert beziehungsweise ›akzentuiert‹, ohne damit jedoch eine spezifische *Form* der Bestrafung überzeitlich festlegen zu wollen.

Speziell im Hinblick auf die Körperstrafen lässt sich ein weiterer, *pragmatischer Ansatz* identifizieren, dessen Anliegen darin besteht, die Anwendung der Körperstrafen prozedural zu beschränken, ohne dabei ihre normative Geltungskraft in Frage zu stellen.<sup>48</sup> Baderin notiert: »Questioning the *hudūd* punishments is considered as questioning the divine wisdom underlying them and impugning the divinity of the Qur'an and the theocentric nature of Islamic law.«<sup>49</sup> Im Lichte der immer lauter werdenden Rufe nach einer Anwendung des islamischen Rechts ist es nach Baderin daher praktischer, »to seek for reconciliation between the *hudūd* punishments and the prohibition of cruel, inhuman, and degrading punishments under international human rights law indirectly through legal procedural shields available within Islamic law.«<sup>50</sup> Der pragmatische Ansatz greift dabei auf diverse juristische Manöver zurück, die von der islamischen Jurisprudenz entwickelt wurden, um die Bestrafung bei Diebstahl soweit wie möglich einzuschränken. Dementsprechend könne man den Diebstahl erst dann bestrafen, wenn der Gegenstand ein bestimmtes Mindestmaß an Wert überschreitet, an einem gesicherten und geschlossenen Platz aufgehoben war und zudem die Absicht und den sozialen Hintergrund des Angeklagten sowie die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Betracht zieht. Dessen ungeachtet muss definiert werden, ab wann zum Beispiel ein Gegenstand ein bestimmtes Mindestmaß an Wert überschreitet und welche sozialen Rahmenbedingungen herrschen müssen, damit eine Strafe vollzogen werden kann. Krämer hält fest, dass eine weithin akzeptierte Position davon ausgeht, dass Diebstahl erst in einer wahrhaft vom Islam durchdrungenen Gesellschaft mit der kanonischen Strafe der Handamputation bestraft werden kann.<sup>51</sup> Ein Einwand, der sich hier jedoch

47 Muhammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law*, Oxford: Oneworld Publications 2008, S. 130f.

48 Eine ausführliche Behandlung findet sich in Mohamed S. el-Awa, *Punishment in Islamic Law*, Plainfield: American Trust Publications 2000.

49 Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press 2005, S. 84.

50 Ebd., S. 85.

51 G. Krämer, *Gottesstaat als Republik*, S. 63.

aufdrängt, lautet, dass der pragmatische Ansatz zwar die praktische Anwendbarkeit einer strittigen Norm begrenzen kann, ihren theoretischen Geltungsanspruch jedoch nicht. Das Problem werde damit nicht aufgehoben, sondern lediglich aufgeschoben. Entsprechend kritisch bemerkt Ramadan: »Anyone who reads the books of the ulamā', listens to their lectures and sermons, travels inside the Islamic world or interacts with the Muslim communities of the West will inevitably and invariable hear the following pronouncement from religious authorities: ›almost never applicable‹. Such pronouncements give the majority of the ulamā' and Muslim masses a way out of dealing with the fundamental issues and question without risking appearing to have betrayed the Islamic scriptural sources.«<sup>52</sup> Ramadan, der die machtpolitische Instrumentalisierung der Scharia und ihre Einengung auf den punitiven Aspekt der *hudūd* kritisiert, fordert stattdessen eine sofortige Aufhebung der Körperstrafen: »[I]t is our moral obligation and religious responsibility to demand for the immediate suspension of the application of the *hudūd* which is inaccurately accepted as an application of Islamic sharī'a.«<sup>53</sup>

### 3. Probleme und Perspektiven

Wie die obige Rekonstruktion der verschiedenen Positionen zeigt, lässt sich unter Muslimen in Bezug auf die Frage der Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten ein sehr breites Meinungsspektrum identifizieren. Von einer oft suggerierten einheitlichen, homogenen islamischen Menschenrechtskonzeption kann also keine Rede sein. Die Frage, ob der Islam mit den Menschenrechten vereinbar ist, muss daher differenziert beantwortet werden. Die größten Hindernisse für die Adaption der Menschenrechte stellen die Positionen dar, die Bielefeldt als »defensive and embrasive attitudes towards human rights«<sup>54</sup> charakterisiert. ›Defensive attitudes‹, in der hier verwendeten Terminologie als Position der Ablehnung bezeichnet, lehnen die Menschenrechte als kulturfrem-

52 Tariq Ramadan, »An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World«, in: <http://www.tariqramadan.com/An-International-call-for-264.html?lang=fr> (Stand: 19. März 2012). Zur dadurch ausgelösten Debatte siehe auch ders., »A call for a moratorium on corporal punishment – The debate in review«, in: Kari Vogt/Lena Larsen/Christian Moe (Hg.), *New Directions in Islamic Thought. Exploring Reform and Muslim Tradition*, London: Tauris 2009, S. 163-174.

53 Ebd.

54 H. Bielefeldt, »Muslim Voices in the Human Rights Debate«, in: *Human Rights Quarterly*, 17 (1995), S. 602.

des Konzept ab, während »embracive attitudes«, hier als Position der Aneignung benannt, einen unkritischen Exklusivitätsanspruch auf das Konzept der Menschenrechte erheben und sie kulturell vereinnahmen. Hier werden Menschenrechte zwar nicht kategorisch verneint, uneingeschränkte Zustimmung finden sie jedoch auch nicht, wodurch sie teilweise stark beschnitten werden. Zweifellos am nächsten kommt der Menschenrechtsidee die Position der Angleichung mit dem Versuch, die Unstimmigkeiten zwischen Islam und Menschenrechten zu überwinden. Gegensätze in der Beurteilung der Menschenrechte ergeben sich dabei aus einem unterschiedlichen Verständnis der islamischen Tradition und der unterschiedlichen Beurteilung der Rechtsfindung. Dementsprechend kann mit Müller geschlussfolgert werden, dass es keineswegs »der Islam« ist, der die Schwierigkeiten bei der Rezeption der Menschenrechte bedingt, sondern allenfalls ein bestimmtes Islamverständnis, das sich aus der jeweiligen Konzeption des islamischen Rechts ergibt. Entscheidend also ist, wie mit dem islamischen Recht umgegangen wird. Dieses kann in dem Sinne menschenrechtsfreundlich interpretiert werden – wie es die Position der Angleichung zu tun versucht hat –, dass die Quellen des islamischen Rechts nicht notwendigerweise eine Barriere für die Adaption der Menschenrechte darstellen.<sup>55</sup>

Die Formulierung des letzten Satzes verdeutlicht jedoch schon die Problematik, in der sich der zeitgenössische muslimische Menschenrechtsdiskurs befindet. Das einzige Ziel des Diskurses besteht nämlich genau darin zu beweisen, dass Muslime zum Menschenrechtsschutz *nicht unfähig* sind. Es wird zu zeigen versucht, dass *nicht stimmt*, was Muslimen von außen vorgeworfen wird, und dass einer Vereinbarkeit eigentlich nichts im Wege steht. Muslime verkennen dabei oft, dass sie auf diese Art und Weise keine selbstständige Menschenrechtskonzeption hervorbringen, sondern lediglich Flickschusterei betreiben. Es stellt sich daher aus muslimischer Perspektive die Frage, inwiefern das Paradigma der Vereinbarkeit überhaupt sinnvoll ist, um als Grundlage für eine Auseinandersetzung mit der Menschenrechtsthematik zu dienen. Automatisch impliziert wird dadurch nämlich ein Wertungsschema, das lediglich der Frage nachgeht, ob und inwieweit es »den Muslimen« gelungen ist, »westliche Werte« auf dem Wege der Nachahmung zu rezipieren. Dies bindet jeglichen Argumentationsverlauf von Anfang an in eine diskursive Struktur ein, in der die abhängige Variable Islam bemüht ist, sich der unabhängigen Variable Menschenrechte anzugleichen, und somit in ein Herr- und Knecht-Verhältnis eintritt, in dem die Apologetik der Anschuldigung folgt und die Legitimationserteilung die Rechenschaftspflicht mit sich bringt. Es entsteht mit anderen Worten

55 L. Müller, *Islam und Menschenrechte: Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus*, S. 322.

also die Gefahr, in einen Sog der Rechtfertigung zu geraten, der allzu oft eine ausgeprägte Neigung zu Abwehr und Apologetik bewirkt und meist Argumente hervorbringt, die eher den äußeren Druck, sich bekennen zu müssen, als den ernsthaften Versuch einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit der Menschenrechtsthematik verdeutlichen. Der zeitgenössische muslimische Menschenrechtsdiskurs ist dementsprechend nicht dazu in der Lage, einen eigenständigen und theoretisch wertvollen Beitrag zur Förderung und Erweiterung des allgemeinen Menschenrechtsverständnisses beizusteuern, da es ihm in erster Linie darum geht, die an ihn gerichteten Vorwürfe zu entkräften, um das Stigma des menschenrechtlichen Problemkinds loszuwerden.

Die Unfähigkeit, zu einem tiefgreifenden und weiterführenden Verständnis der Menschenrechte beizutragen, wird dabei vor allem dann deutlich, wenn wir uns der Frage widmen, wie die Menschenrechte im muslimischen Diskurs begründet werden. Krämer macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass die Grundannahme, »Menschenrechte seien nicht aus menschlicher Überlegung und menschlichem Rechtsempfinden erwachsen, und schon gar nicht aus einem »Naturrecht«, sondern von Gott als alleinigem Souverän und Gesetzgeber verliehen«<sup>56</sup> wichtige Probleme aufwirft. Demnach betone die Argumentation »zwar den vorstaatlichen Charakter der Menschenrechte, den auch der Bezug auf das Naturrecht zum Ausdruck bringt, bindet sie aber unauflöslich an die Erfüllung der Pflichten gegenüber Gott, entkleidet sie also ihres nach modernem westlichen Verständnis absoluten Charakters«.<sup>57</sup> Die Erfüllung der Menschenrechte wird also zu einer rituellen Handlung gegenüber Gott erhoben,<sup>58</sup> während die sich aus ihr ergebende zwischenmenschliche Pflicht nur sekundär bleibt. Im Gegensatz zu Krämer sehe ich das damit zusammenhängende Problem jedoch weniger darin, dass nicht alle Menschen im gleichen Maße als Menschenrechtsträger anerkannt werden können.<sup>59</sup> Menschenrechte werden der obigen Begründung nach nämlich nicht in dem Sinne an den Glauben gebunden, dass sie nur demjenigen zukommen, der auch an Gott glaubt. Das eigentliche Problem der muslimischen Menschen-

56 G. Krämer, *Gottesstaat als Republik*, S. 148.

57 Ebd.

58 Vgl. die Präambel der *Kairoer Erklärung*, in der es heißt, dass die Beachtung grundlegender Rechte »zu einem Akt der Anbetung und deren Vernachlässigung oder Verletzung zu einer verwerflichen Sünde« wird. »Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam«, S. 562-567.

59 Laut Krämer lässt die muslimische Begründung »die Frage offen, ob auch das Menschenrecht derer zu achten und zu schützen ist, die ihre Pflichten gegenüber Gott nicht erfüllen.« G. Krämer, *Gottesstaat als Republik*, S. 149.

rechtsbegründung scheint mir vielmehr darin zu liegen, dass sie nicht dazu in der Lage ist, alle Menschen gleichermaßen zur Achtung der Menschenrechte zu verpflichten. Indem nämlich die Achtung der Menschenrechte vom Gottesglauben abhängig gemacht wird, entsteht eine Wertebasis, welche die Frage der *Gültigkeit* für diejenigen aufwirft, die nicht an Gott glauben. Wie wären beispielsweise Atheisten oder Agnostiker an die Menschenrechte gebunden? Der Gottesbezug in der Begründung von Menschenrechten stellt also nicht so sehr in Frage, dass sich Menschenrechte *auf* jeden Menschen beziehen. Die Problematik liegt vielmehr darin, dass die Begründung nicht *für* jeden Menschen gültig ist. Was Muslime dabei verkennen, ist dass sie dadurch den universalistischen Imperativ ihrer Religion dekonstruieren, die sich ihrem eigenen Selbstverständnis nach nicht darauf beschränkt, das Leben einer bestimmten Rasse oder Kultur zu regulieren, sondern das der gesamten Menschheit. Um dem universalistischen Anspruch des Islams gerecht zu werden, müssen Muslime mit anderen Worten also Wege finden, ihre Behauptungen über das Rechte und Gute gegenüber anderen, nicht- und andersgläubigen Menschen zugänglich zu machen, indem Menschenrechte auf eine Art und Weise begründet werden, die für alle Menschen nachvollziehbar ist.

Wie die Betrachtung der obigen Rechtfertigungsnarrative und -ansätze ersichtlich werden lässt, befindet sich der Herausbildungsprozess muslimischer Menschenrechtsverständnisse also in einem Spannungsfeld von zwei unterschiedlichen Normativitätsansprüchen: dem Anspruch der islamischen Authentizität einerseits und dem der Universalität andererseits. Um die Annahme der Menschenrechte nicht als bloße Übernahme von ›westlichen‹ Ideen erscheinen zu lassen, müssen sich Menschenrechte demnach aus der islamischen Tradition ableiten und begründen lassen. Die Notwendigkeit einer islamischen Rezeption der Menschenrechte ergibt sich also auf *legitimitätstheoretischer Ebene*. Andererseits ergibt sich auf *begründungstheoretischer Ebene* die Notwendigkeit, dass religiös unabhängige Kriterien angelegt werden müssen, um die universale Gültigkeit der Menschenrechte zu garantieren. Universal gültig sind Menschenrechte dann, wenn sie aus einem Grund akzeptiert werden, der für jeden Menschen unabhängig von seinem kulturellen und religiösen Hintergrund einsehbar und zustimmungsfähig ist. Die Herausforderung, die der muslimische Menschenrechtsdiskurs zu meistern hat, besteht entsprechend darin, einen Weg zu finden, der zwischen diesen beiden Normativitätsansprüchen navigiert und sie in einer islamisch legitimen *und* universal konsensfähigen Konzeption der Menschenrechte vereint.

## Dirk Stederoth Erwiderung auf Mahmoud Bassiouni

Im Anschluss an diesen Beitrag von Mahmoud Bassiouni sei als Erwiderung lediglich ein Punkt nochmals unter einer etwas anderen Perspektive fokussiert, weshalb es sich hierbei eher um eine Ergänzung handelt. Der Dreh- und Angelpunkt der folgenden kurzen Ausführungen sei die grundlegende Aporie, die zwischen Authentizität und Universalität im islamischen Menschenrechtsdiskurs vorherrscht, dass also einerseits eine Übernahme der Menschenrechte als Unterordnung unter eine andere (letztlich europäische) Identität verstanden wird, während andererseits eine inner-islamische Ableitung der Menschenrechte mit deren universellen Anspruch in Konflikt geraten muss. Diese Aporie gründet – so die These der vorliegenden Ausführungen – in einer reduzierten Sichtweise des Identitätsbegriffs, der die Differenz des Identischen und Differenten betont und deren Identität weitgehend unterschlägt.

Um diese etwas kryptische Bemerkung ein wenig aufzuklären, sei zunächst ganz allgemein bemerkt, dass ein jedes *Verhältnis* sich durch das Zusammenspiel zweier Momente auszeichnet: erstens das Moment der Differenz, wodurch die im Verhältnis Stehenden sich unterscheiden; zweitens das Moment der Identität, wodurch die Unterschiedenen allererst in ein Verhältnis treten können. Bezogen auf das *Verhältnis von Identität und Differenz* bedeutet das: Die eine Seite (Differenz des Identischen und Differenten) ist die, in deren Sicht eine Identität nur entwickelt werden kann, wenn ein Selbst (und sei es auch ein kollektiv-kulturelles Selbst) sich durch spezifische Merkmale von einem anderen unterscheidet. Die oft vergessene andere Seite (Identität des Identischen und Differenten) ist hingegen, dass die Bestimmung von Unterschieden immer schon Identisches voraussetzt, weil sonst gar nichts Differentes bestimmt werden könnte. Den Unterschied zwischen einer weißen und einer schwarzen Hose kann nur deshalb sinnvoll bestimmt werden, weil es sich in beiden Fällen um Hosen handelt – eine Differenzbestimmung zwischen einer schwarzen Hose und einem bellenden Hund würde entsprechend nur wenig Sinn beinhalten.

Diese allgemeine Doppelbestimmtheit des Verhältnisses von Identität und Differenz lässt sich nun allerdings auch auf das *Verhältnis von Identität und Differenz im Menschenrechtsdiskurs* übertragen, so dass die Ausbildung und Entwicklung einer kulturellen Identität immer schon von etwas ausgeht, was diese Identität übergreift und auf eine Identität mit dem Differenten verweist. Um es noch etwas zu konkretisieren: Wenn eine kulturelle Identität durch spezifische Merkmale bestimmt wird, so impliziert das zugleich, dass andere Kulturen ebenfalls

spezifische Merkmale aufweisen. Dadurch tritt aber zweierlei hervor: erstens wird die andere Kultur als *andere* Kultur anerkannt, so dass die Identität des Einen nur durch die Anerkennung der Identität des Anderen erreicht werden kann; zweitens ist dadurch die andere Kultur als andere *Kultur* anerkannt, worin liegt, dass damit der Mensch als Kulturwesen die eigene und andere Identität umgreift.

Doch was ist mit einer solchen Bestimmung des Verhältnisses von Identität und Differenz für den Menschenrechtsdiskurs gewonnen? Zunächst einmal lässt sich vor deren Hintergrund die systematische Ebene des Menschenrechtsdiskurses klarer zuweisen: Es ist die Ebene, auf der der Mensch als Kulturwesen alle spezifischen Identitäten umgreift und gerade nicht diejenige, auf der sich unterschiedliche Identitäten voneinander abgrenzen. Ein Menschenrechtsdiskurs, so könnte man diese Position zuspitzen, der spezifische kulturelle Merkmale in den Vordergrund stellt, muss als systematisch fehlgeleitet eingeordnet werden, da er der falschen Ebene zugeneigt ist. Die Diskussion von Menschenrechten kann demnach adäquat nur dann geführt werden, wenn kulturellen Besonderheiten keinerlei Einfluss auf diese Diskussion gewährt wird. Kurz gesagt: Menschenrechtsdiskurse eignen sich gerade nicht zur Ausbildung einer kulturellen Identität.

Was bedeutet dies aber konkret? Es bedeutet einmal bezogen auf die von Mahmoud Bassiouni ausgeführten islamischen Menschenrechtsdiskurse, dass man sich in ihnen klarmachen sollte, inwiefern eine Verquickung derselben mit Fragen der eigenen kulturellen Identität aus den genannten Gründen problematisch ist. Zugleich liegt hierin aber auch, dass die Gefahr eines Verlustes von kultureller Identität auf einer Ebene, auf der kulturelle Differenzen keine Rolle spielen, gar nicht besteht. Weiterhin bedeutet dies zweitens, dass die westlichen Menschenrechtsdiskurse ebenfalls daraufhin geprüft werden müssen, wie viel innereuropäische (westliche) Spezifitäten in ihnen anzutreffen sind, die einem solchen Diskurs gleichermaßen unangemessen sind – hiervor schützt auch kein sich kulturtranszendent wahnender logischer Universalismus, insofern auch dieser entweder semantisch leer ist, oder aber in seiner inhaltlichen Ausgestaltung kulturelle Prägungen aufweist. Um diese kulturspezifischen Unangemessenheiten erkennen und herausarbeiten zu können, kommt man aber nicht umhin, sich auf die kulturellen Differenzen einzulassen, durch die das jeweils Eigene allererst zum Bewusstsein kommen kann. Es bedarf also *interkultureller* Menschenrechtsdiskurse, deren Ziel es sein muss, ihre eigene Aufhebung in einen gemeinsamen, man könnte vielleicht sagen: ›humano-logischen‹ Menschenrechtsdiskurs voranzutreiben.

## Georg Mohr Menschenrechte, Autonomie der Kulturen, demokratischer Prozess

Über den politischen Verrat an einer  
philosophischen Idee

### I. Begriff, Idee und Geltung von Menschenrechten

Ihrem *Begriff* nach sind Menschenrechte *fundamentale, unveräußerliche, universale, egalitäre Rechte*. Hierüber besteht kein Dissens. Wer über Menschenrechte spricht, meint diesen so definierten Typ von Rechtsansprüchen. Die vier Merkmale dieses Begriffs lassen sich zu zwei Geltungsaspekten zusammenfassen, die für Menschenrechte ihrem Begriff nach wesentlich sind.

(1) Menschenrechte werden als diejenigen Rechtsansprüche verstanden, die als die *Grundlage* und *Schranke* aller weiteren rechtlichen Normierung anzusehen sind. Sie in Anspruch zu nehmen ist für jeden Menschen in einem so starken Sinne gerechtfertigt, dass die *Vorenthaltung* dieser Rechte als *nicht zu rechtfertigen* erachtet wird. Menschenrechte sollen diejenigen basalen Ansprüche von Menschen festlegen, deren Gewährleistung grundsätzlich niemandem vorenthalten werden darf. Insofern werden Menschenrechte als ein Typ von Rechten verstanden, die den *stärkst* möglichen *Geltungsanspruch* haben: Sie können nicht ›übertrumpft‹ werden.<sup>1</sup>

(2) Menschenrechte sollen für *alle* Menschen *gleichermaßen*, ungeachtet ihrer faktischen Unterschiede, gelten. Die in ihnen festgelegten Ansprüche sollen jedem Menschen *als Menschen*, nur aufgrund seines Menschseins, unabhängig von natürlichen, sozialen, politischen und wirtschaftlichen Voraussetzungen oder Erwerbshandlungen zustehen. Mit ihrem Anspruch der universalen Inklusion aller Menschen haben sie daher den *größten Geltungsumfang*: die *Menschheit*.

Die beiden Aspekte des *kategorischen Geltungsanspruchs* und des *universalen Geltungsumfangs* lassen sich in folgenden Grundsatz fassen: Der Anspruch des Menschenrechte-Konzepts ist es, für alle Menschen, alle Rassen, Geschlechter, Völker, Sprachgemeinschaften, Religionsgemeinschaften etc. eine verlässliche Rechtsgrundlage für berechnete Erwartungen an öffentliche, staatliche oder sonstige gouvernementale

1 Vgl. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard: Harvard University Press 1977; dt. *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.

Institutionen sowie an ihre Verkehrsbeziehungen untereinander zu schaffen.<sup>2</sup>

## 2. Menschenrechte und Rechtssubjektivität

Menschenrechte sind ein fundamentaler Normtyp in dem Sinne, dass sie den normativen Orientierungsrahmen dafür abstecken, was es überhaupt heißen soll, eine Kultur menschlichen Zusammenlebens mit den Mitteln des Rechts, d. h. eine ›Rechtskultur‹, zu gestalten. Ihren hohen legitimatorischen Rang beziehen Menschenrechte aus dem Umstand, dass sie Metanormen sind, mit denen eine Rechtskultur die Maßstäbe festlegt, an die das positive Recht gebunden ist. Es ist ein historisches Faktum, dass *die* Menschenrechte, wie sie in den völkerrechtlich bindenden Pakten vorliegen, *selbstgesetzte* Normen sind. Sie sind das Produkt historischer Kämpfe. Aber auch für die *Idee* der Menschenrechte gilt, dass sie historisch entdeckt und erkämpft wurde.<sup>3</sup>

Menschenrechte artikulieren die elementarsten Voraussetzungen dessen, was es heißt, dass Menschen *handeln* und als Handelnde *überhaupt Rechte haben*. Menschenrechte konstituieren die *Rechtssubjektivität* und *Rechtsintersubjektivität* von Menschen. Sie sind von dem Gedanken getragen, dass sich Menschen nur als Menschen begegnen, wenn sie sich als *Rechtssubjekte* anerkennen. Nicht diese oder jene Moral, sondern die Idee des Rechts als wechselseitige Anerkennung von Personalität und damit von Sphären der Manifestation von wechselseitig selbstbestimmter Freiheit ist ein geeigneter Ausgangspunkt für die Begründung von Menschenrechten. Diese sind zu verstehen als grundlegende Rechte derart, dass nur unter ihrer Voraussetzung überhaupt Menschen als Rechtssubjekte und damit ›als Menschen unter Menschen‹ betrachtet werden.<sup>4</sup>

2 Vgl. Georg Mohr, »Sind die Menschenrechte auf ein bestimmtes Menschenbild festgelegt? Plädoyer für eine Umkehr der Beweislast«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Menschenrechte in die Zukunft denken. 60 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, Baden-Baden: Nomos 2009, S. 65-78; Georg Mohr, »Moralische Rechte gibt es nicht«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg: Meiner 2010, S. 63-80.

3 Vgl. Georg Mohr, »Was ist eine Rechtskultur?«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Recht und Kultur. Menschenrechte und Rechtskulturen in transkultureller Perspektive*. Frankfurt/M. [u.a.]: Lang 2011, S. 9-20.

4 Diese These geht auf Fichtes Theorie des Urrechts zurück. Vgl. Georg Mohr, »Der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch«. Fichte über interpersonale Anerkennung und Urrecht als Beitrag zur philosophischen Begründung von Menschenrechten«, in: Hong-Bin Lim/Georg Mohr

## 3. Menschenrechte, Selbstgesetzgebung, demokratischer Prozess

Menschenrechte sind *selbstgesetzte* und *selbstverpflichtende Maßstäbe*. Sie sind zu verstehen als *Selbstverpflichtung der politisch-rechtlichen Selbstgesetzgebung*.<sup>5</sup> Insofern sind sie Metanormen und haben die für den Legitimationsanspruch von Rechtskulturen höchstrangige normative und legitimierende Funktion. Dass es solche Metanormen gibt, ist selbst wesentliches Merkmal einer Rechtskultur. Sie artikulieren die Reflexivität einer Rechtskultur. Sie stellen somit eine hochrangige Kulturleistung von Moral- und Rechtsbildnern dar, mit der diese die Identität von Normautor und Normadressat und damit die Idee der Selbstgesetzgebung als Prinzip der Volkssouveränität etablieren.

Tatsächlich liegt in diesem auf den Begriff der Rechtskultur abhebenden Zugang zum Recht die These beschlossen, dass Selbstgesetzgebung ein Wesensmerkmal von Rechtskulturen ist. Das heißt im Umkehrschluss: Rechtsordnungen, die keine Selbstgesetzgebung vorsehen, sind nach dieser These keine *Rechtskulturen*, sondern *Zwangsordnungen*. Der Begriff der Rechtskultur ist insofern ein normativer Begriff.<sup>6</sup>

Es scheint des Weiteren in der Konsequenz dieses Arguments die These zu liegen, dass Rechtskulturen mit ihrer immanenten Tendenz zur reflexiven, metanormativen Selbstbegründung durch selbstgesetzte Menschenrechte auch ein immanentes ›Telos‹ der Demokratie in sich tragen – Demokratie verstanden als Institutionalisierungsform von Selbstgesetzgebung und Volkssouveränität. Menschenrechte sind Produkte eines demokratischen Prozesses und sie wirken in diesen normativ qualifizierend wieder zurück: Sie koppeln das Ideal der kollektiven Selbstbestimmung mit dem der Sicherung individueller Grundrechte.

Soweit also die normative Kernidee. Dennoch sind die Menschenrechte in Misskredit geraten. Trotz ihres universalistischen und intrinsisch mit dem Prinzip der politisch-rechtlichen Selbstbestimmung verknüpften Gehalts gibt es Vorbehalte gegen sie wegen ihrer ›westlichen‹ Herkunft und ihres – vermeintlich – westlich-weltanschaulichen Profils.

(Hg.), *Menschsein – On Being Human. Deutsche und koreanische Studien zu Epistemologie, Anthropologie, Ethik und Politischer Philosophie*, Frankfurt/M. [u.a.]: Lang 2011, S. 369-380. Vgl. auch Georg Mohr, »Sind die Menschenrechte auf ein bestimmtes Menschenbild festgelegt? Plädoyer für eine Umkehr der Beweislast« (Fn. 2).

5 Vgl. Georg Mohr, »Menschenrechte, demokratische Rechtskultur und Pluralismus«, in: Martina Plümacher/Volker Schürmann/Silja Freudenberger (Hg.), *Herausforderung Pluralismus. Festschrift für Hans Jörg Sandkühler*, Frankfurt/M. [u.a.]: Lang 2000, 315-326.

6 Vgl. Georg Mohr, »Was ist eine Rechtskultur?« (Fn. 3).

#### 4. Recht und Menschenbild

Es ist ein historisches Faktum, dass die Menschenrechts-Kataloge, über die wir sprechen, in einer bestimmten Region, in Westeuropa und Nordamerika, in einer bestimmten politikhistorischen Situation als Resultat einer gesellschaftlichen Kritik auf der Grundlage einer von der Aufklärung geprägten Denkweise deklariert wurden und sich als solche zu politisch und rechtlich wirksamen Normen entwickelt haben. Ist der in den obigen Begriffsbestimmungen formulierte fundamentale und universale Anspruch der Menschenrechte vereinbar mit der Realität der historischen, kulturellen und lokalen Genese der Menschenrechts-Erklärungen? Menschen leben in unterschiedlichen Kulturen; sie kultivieren unterschiedliche Lebensformen, Moral- und Wertvorstellungen, und sie entwickeln unterschiedliche Rechtsordnungen. Der historische Ursprung der Menschenrechts-Erklärungen, über die wir heute reden, ist Nordamerika und Westeuropa im 18. Jahrhundert. Hinterlässt die lokalgeographisch-kulturelle Herkunft von Normkatalogen, wie es die Menschenrechts-Erklärungen sind, nicht unweigerlich Spuren am normativen Profil der betreffenden Rechtsvorstellungen? Und muss ein solcher Umstand nicht den begriffsimpliciten universalen Anspruch der Menschenrechte fraglich erscheinen lassen?

Konkrete Moralen und Rechtsordnungen sind zweifellos auch Ausdruck von grundlegenden Wertüberzeugungen, Weltanschauungen und Menschenbildern eben derjenigen Menschen, die *diese* Moralen und Rechtsordnungen entwickeln und vertreten. Können Moral und Recht also überhaupt etwas anderes als der Ausdruck desjenigen Menschenbildes sein, das diejenigen Menschen haben, die sich die betreffende Moral und Rechtsordnung geben?

In Menschenrechten, die ja Grundnormen von Rechtsordnungen sein sollen, manifestieren sich grundlegendste Vorstellungen von Menschen, wie ihr Leben und Zusammenleben durch Recht geregelt und geschützt werden soll. Die in den Menschenrechts-Erklärungen von 1789 und 1948 sowie in den darauf aufbauenden Menschenrechtspakten von 1966 deklarierten Menschenrechte sind also, da sie das Produkt einer historischen Tat durch bestimmte kulturell situierte Menschen sind, notwendigerweise Ausdruck des Menschenbildes dieser Menschen. Sie artikulieren deren Auffassung, welche Grundzüge des Menschenlebens durch Recht zu schützen sind. Wenn dies so ist – was kaum zu bestreiten ist –, sollte es möglich sein, das Menschenbild der bislang ›positivierten‹ Menschenrechte aus den betreffenden Menschenrechts-Katalogen zu ›re-konstruieren‹. Es sollte also möglich sein, Näheres darüber zu sagen, wie das Menschenbild der Menschenrechts-Erklärungen aussieht.

Sind die betreffenden Menschenrechte aber auch notwendigerweise

*ausschließlich* Rechte unter der Bedingung der Anerkennung *dieses* einen Menschenbildes? Schärfer formuliert: Ist der Geltungsanspruch einer Norm nicht tangiert vom räumlichen und zeitlichen Geburtsort der Artikulation und Verlautbarung dieser Norm? Definieren und begrenzen die Entstehungsbedingungen von Normen nicht auch deren Geltungsanspruch? Und sind daher die Menschenrechts-Erklärungen, so wahr sie Marksteine der ›westlichen‹ Politik- und Rechtsgeschichte und als solche Manifestationen eines ›westlichen‹ Menschenbildes sind, nicht einfach nur *für den Westen gültige Normen*? Wenn diese Frage, die letztlich eine grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Genesis und Geltung ist, zu bejahen wäre, so müsste der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte schon an dem ganz grundlegenden Umstand scheitern, dass Rechte an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit von bestimmten kulturell situierten Menschen eingefordert, deklariert und institutionalisiert werden.

Mindestens zwei Gründe sprechen dagegen, dies als ein die Universalitätsfrage abschließendes negatives Ergebnis hinzunehmen. Der erste Grund ist ein *empirischer*, der die Prämisse unschädlich macht. Die Menschenrechts-Erklärung samt der auf sie aufbauenden und sie fortführend-konkretisierenden Internationalen Pakte von 1966 (in Kraft getreten 1976) sind tatsächlich weltweit unterzeichnet worden. Das heißt, sie sind (von wenigen Ausnahmen abgesehen) von der Weltbevölkerung geopolitisch universalisiert worden. Die Adressaten bzw. ihre Repräsentanten haben sich die Menschenrechts-Erklärungen zu Eigen gemacht. Sie haben dies als ihrerseits kulturell situierte Menschen getan, die damit die betreffenden Normkataloge als für ihre Kultur, ihr Rechtsdenken und ihr Menschenbild offenbar angemessen angenommen haben.

Der zweite Grund ist ein *akademischer*: Die Genesis der Positivierung einer Norm präjudiziert grundsätzlich nichts über die Reichweite des Geltungsanspruchs des Normgehalts. Die Geltung eines Normgehalts mag historisch irgendwann irgendwo zum ersten Mal eingesehen oder diese Einsicht zum ersten Mal dokumentiert werden. Damit wird der betreffende Normgehalt aber nicht an einen Ort gebunden und in einen kulturellen, politischen Raum ›eingeschlossen‹, sondern im Gegenteil in den prinzipiell unbegrenzten öffentlichen Raum gerade mit Nachdruck ›ausgestellt‹.<sup>7</sup>

7 Vgl. Georg Mohr, »Sind die Menschenrechte auf ein bestimmtes Menschenbild festgelegt? Plädoyer für eine Umkehr der Beweislast« (Fn. 2).

## 5. Wohlverstandener Partikularismus als Universalismus

Ist die Anerkennung eines Eigenrechts der Kulturen vereinbar mit einem Universalismus der Menschenrechte? Die These, mit der ich diese Frage beantworte, lautet: *Der wohlverstandene Partikularismus ist ein Universalismus.*

Unter Partikularismus sei verstanden die Einforderung der Anerkennung der Partikularität einer Kultur, einer Gesellschaft (einer Moral, einer Religion) und ihrer Integrität. Der Partikularismus tritt in der Regel mit einer antiuniversalistischen Rhetorik auf. Der Universalismus wird häufig empfunden und erlebt als Bedrohung der eigenen, ›anderen‹ Kultur durch eine imperialistisch agierende politische Hegemonialmacht. Der Partikularismus ist der Absicht nach eine politische Verteidigung politisch bedrohter Kulturen. Dies wird im nordamerikanischen Kommunitarismus nicht so deutlich wie in den Debatten in entkolonialisierten Ländern. Aber wie sieht die Begründung für diese Position unter einem nüchternen philosophischen Licht aus? Die Begründung des Partikularismus rekurriert auf folgendes Argument: Die Partikularität (einer Kultur etc.) ist das Produkt menschlicher (sozialer, historischer) Aktivität. Menschen erschaffen ihre Kultur als Lebensraum. Dieser ist gemäß Vorstellungen und Werten gestaltet, die die Mitglieder der betroffenen Kultur als wertvoll und wesentlich erachten. Sie betrachten sie als wert und würdig, kultiviert und geschützt zu werden.

Nun ist die Forderung nach Schutz der Partikularität aber offensichtlich eine universalistische Forderung, dann nämlich, wenn die These nicht bloß eine politische ad-hoc-Forderung nach dem Schutz der eigenen Kultur, sondern ein philosophisches Prinzip der Schutzwürdigkeit kultureller Partikularität ist. Die Prämisse dieses Prinzips ist allerdings, dass die Begründung des Partikularismus selbst nicht willkürlich ist, sondern sich auf das fundamentale kulturelle Merkmal der Erzeugung eines Lebensraums durch Menschen bezieht. Das Argument wird unter dieser Voraussetzung also lauten: *Prima facie* verdient jede besondere Kultur als menschliche Selbsterschaffung die Wertschätzung seitens der Anderen, solange jede andere Kultur von ihr ebenfalls respektiert werden möchte.

Der Partikularismus in diesem Sinne einer rationalen normativen Position ist im Grunde ein Universalismus, nämlich ein *Universalismus der universalen wechselseitigen Wertschätzung der kulturellen Selbsterschaffung des Menschen*. Das impliziert keineswegs, dass jede Praxis allein dadurch, dass sie eine menschliche Praxis ist, a priori gerechtfertigt und gegen jede Kritik immun ist. Die Implikation ist vielmehr diese, dass, wer beansprucht, seine Praxis durch Rekurs auf das Prinzip des Schutzes der Kulturen zu rechtfertigen, die Begrenzung seines Rechts

durch den normativen Sinn des Universalismus der Würde der partikularen Kulturen akzeptiert. Ein eindrucksvoller Beleg dafür, dass dies im Prinzip auch von nicht-westlichen Erdenbürgern genau so gesehen wird, ist die Antikolonialismus-Bewegung.

## 6. Hypokrite Humanismen

In *Die Verdammten dieser Erde* stellt Frantz Fanon fest: Europa »hört nicht auf, vom Menschen zu reden, während es ihn überall niedermetzelt, wo es ihn antrifft, an allen Ecken seiner eigenen Straßen, überall auf der Welt. [...] Seit Jahrhunderten erstickt es fast die gesamte Menschheit im Namen eines angeblichen ›geistigen Abenteurers‹.«<sup>8</sup> Jean-Paul Sartre schreibt in seinem Vorwort zu Fanons Buch: »Unsere Opfer kennen uns durch ihre Wunden und ihre Ketten: Das macht ihr Zeugnis unwiderlegbar. Sie müssen uns nur zeigen, was wir aus ihnen gemacht haben, damit wir erkennen, was wir aus uns gemacht haben. [...] Ihr, die ihr so liberal, so menschlich seid, die ihr die Liebe zur Kultur bis zur Preziosität treibt, ihr scheint zu vergessen, dass ihr Kolonien habt und dass man dort in eurem Namen mordet.«<sup>9</sup>

Sartre nennt das die »liberale Heuchelei«<sup>10</sup>. Dieser Liberalismus ist ein Pseudo-Universalismus, ein verlogener Universalismus. »Unsere Soldaten in Übersee lehnen den Universalismus des Mutterlandes ab und wenden auf die menschliche Gattung einen *numerus clausus* an: Da niemand seinesgleichen ausplündern, unterjochen oder töten kann, ohne ein Verbrechen zu begehen, legen sie das Prinzip fest, dass der Kolonisierte nicht seinesgleichen, kein Mensch ist«<sup>11</sup> Und gegen Ende des Vorworts gelingt Sartre diese scharfsinnige ›enthüllende‹ Pointe: »Man muss zu allererst diesem unerwarteten Spektakel ins Gesicht sehen: dem Striptease unseres Humanismus. Da steht er also ganz nackt da, nicht schön anzusehen. Es war nur eine verlogene Ideologie, die ausgeklügelte Rechtfertigung einer Plünderung.«<sup>12</sup>

Es handelt sich hier keineswegs nur um die gelungene Pointe eines begnadeten Schriftstellers, sondern um die adäquate Charakterisierung

8 Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*. Avec une préface de Jean-Paul Sartre, Paris: Maspero 1961; dt.: *Die Verdammten dieser Erde*, Vorwort von Jean-Paul Sartre, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, von Sartre in seinem Vorwort, S. 8, zitiert. Ich habe die Übersetzung der Zitate gelegentlich leicht verändert.

9 Jean-Paul Sartre, »Vorwort«, in: F. Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, S. 12-13.

10 Ebd., S. 13.

11 Ebd., S. 13 f.

12 Ebd., S. 22.

des ›moralischen Antlitzes‹ des kolonialen Europa, der ›abendländischen‹ Verlogenheit zur Zeit der Kolonisierung. Wie Albert Memmi in aller Deutlichkeit in seinem *Portrait des Kolonisierten* sagt: Während der Kolonisator für sich selbst die Menschenrechte und die Freiheit, in der ganzen Welt zu seinen Gunsten zu agieren, in Anspruch nimmt, »spricht er dem Kolonisierten das wertvollste Recht ab, das der Mehrheit der Menschheit zugestanden wird: Freiheit«<sup>13</sup>. In seinem Vorwort zu Memmis Buch hebt Sartre diese Analyse hervor: »Der Kolonisator erfreut sich im Mutterland der demokratischen Rechte, die das koloniale System den Kolonisierten verweigert. [...] Der Kolonialismus verweigert die Menschenrechte den Menschen, die er durch Gewalt unterworfen hat und die er mit Gewalt in Elend und Unwissenheit hält, also [...] im Zustand des ›Unter-Menschen‹. [...] Die Erklärung der Menschenrechte geht den Eingeborenen nichts an; die kolonialen Produktionsverhältnisse definieren zwei Sorten von Individuen: Für die einen sind das Privileg und die Menschlichkeit eins; er ist Mensch durch die freie Ausübung seiner Rechte; für die anderen sanktioniert die Abwesenheit von Recht ihr Elend, ihren chronischen Hunger, ihre Unwissenheit, kurz ihre Unter-Menschlichkeit.«<sup>14</sup>

Europa hat seinen deklarierten Humanismus durch seinen Kolonialismus verraten. Während Europäer öffentlich ihre philosophischen Ideale der Gleichheit unter den Menschen, der Freiheit als fundamentales Recht jedes Menschen, der Menschenwürde in jedem Menschen proklamierten, haben sie Millionen von Menschen auf allen Kontinenten dieses Planeten unterdrückt, ausgebeutet, misshandelt, ermordet. Sie haben dies mit einer genau entgegen gesetzten Rhetorik begleitet, ja ›gerechtfertigt‹: Barbaren zivilisieren, Unwissende missionieren, die Welt modernisieren, etc.<sup>15</sup>

Verlogenheit ist es, eine Sache zu sagen oder zu fordern und das Gegenteil zu denken oder zu tun; für sich etwas in Anspruch nehmen, was man dem Anderen verweigert. »Eine Zivilisation, die mit ihren Prinzipien trickst, ist eine todgeweihte Zivilisation« – schreibt Aimé Césaire in seinem *Discours sur le colonialisme*.<sup>16</sup> Prinzipien der ›europäischen‹ Zivilisation sind Vernunft, Gewissen, Rechtfertigung, Unparteilichkeit.

13 Albert Memmi, *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre*, Paris: Gallimard 1985 (1. Aufl. Corréa 1957), S. 105.

14 Jean-Paul Sartre, »Préface«, in: A. Memmi, *Portrait du colonisé*, S. 23-24.

15 Vgl. Jürgen Osterhammel, *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München: C.H.Beck 2001<sup>3</sup> (1. Aufl. 1995).

16 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* (1955), suivi de *Discours sur la Négritude*, Paris: Présence africaine 2004, S. 7.

Aber, so Césaire, die »sogenannte ›europäische‹, ›abendländische‹ Zivilisation, wenn sie vor den Zeugenstand der ›Vernunft‹ und des ›Gewissens‹ gebracht wird [um ihren eigenen Prinzipien gemäß beurteilt zu werden; GM], ist außerstande, sich zu rechtfertigen, [...] sie flüchtet sich mehr und mehr in eine Heuchelei, die um so unausstehlicher wird, je weniger sie täuschen kann.« Der europäische Humanismus hat sich als ein Barbarismus entlarvt, die ›abendländische‹ Zivilisation hat sich selbst entzivilisiert.<sup>17</sup>

Postkoloniale Studien bestätigen, dass die Rede von Universalität und Universalismus von den Kolonisierten als verlogene Ideologie aufgefasst worden ist und wird. »We are often told that what makes Shakespeare or Dante or Goethe ›great‹ is their ability to reveal something of ›the universal human condition‹. [...] The myth of universality is thus a primary strategy of imperial control. [...] ›European‹ equals ›universal‹ [...]. The assumption of universalism is a fundamental feature of the construction of colonial power because the ›universal‹ features of humanity are the characteristics of those who occupy positions of political dominance. It is these people who are ›human‹, who have a legitimate theory, who live in ›the world‹.«<sup>18</sup> In dieser postkolonialen Analyse wird die Ambivalenz der universalistischen Rhetorik sehr deutlich benannt. Die Ungleichheitsverhältnisse sind nicht das einzige Charakteristikum der Kolonisierung, aber sie manifestieren sich auch noch in den ›westlichen‹ Diskursen *nach* der Kolonisierung. ›Enduring Freedom‹ ist nur eine der letzten Episoden einer langen Geschichte. Der tunesische Philosoph Fathi Triki bringt diese Geschichte auf den Punkt: »Die Moderne wurde durch die große Kolonialisierung Amerikas eingeleitet, die sich durch Massaker in vorher ungeahnten Ausmaßen angekündigt hatte, durch einen Völkermord an der eingeborenen Bevölkerung, der ungestraft geblieben ist, und vor allem durch die Etablierung einer rassistischen, ausgrenzenden Machtstruktur, die bis vor noch nicht allzu langer Zeit Bestand hatte. Dies verleiht dem Begriff des Kolonialismus einen besonderen Stellenwert für das Verständnis der interkulturellen Beziehungen, die die Vereinigten Staaten nach innen wie nach außen unterhalten.«<sup>19</sup>

17 Vgl. auch Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Paris: Seuil 1950.

18 Bill Ashcraft, »Introduction«, (zu Kapitel 3: Universality and Difference), in: Bill Ashcraft/Gareth Griffiths/Helen Tiffin (Hg.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London/New York: Routledge, 2001 (1. Aufl. 1995), S. 55.

19 Fathi Triki, *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens*, Weilerswist: Velbrück 2011, S. 175.

## 7. Ambivalente Entkolonialisierung

Dass mit der Entkolonialisierung das Problem nicht gelöst ist, zeigt Hélé Béji in ihrem Buch *Wir, Entkolonisierte (Nous, décolonisés)*<sup>20</sup>. Die Autorin ist eine 1948 in eine antikolonialistische Familie geborene Tunesierin, Schriftstellerin, Literaturprofessorin, Historikerin, internationale Funktionärin der UNESCO, 1998 Mitgründerin des Collège International de Tunis. Ihr Erfahrungshintergrund sind der Kolonialismus und der Postkolonialismus. Sie stellt eindrücklich die Ambivalenz heraus, von der die Entkolonialisierung belastet ist und die sowohl für die entkolonialisierten Länder als auch für die ehemaligen Kolonialmächte gefährlich werden kann, wenn ihr Ursprung und ihre Konsequenzen nicht erkannt werden.

Einerseits ist die Entkolonialisierung der »Sieg der Freiheit der Völker, über sich selbst zu bestimmen. Sie ist die Ausdehnung der Demokratie auf den ganzen Erdball, die allen Menschen überall auf der Welt gleichermaßen versprochen wird. [...] Die Idee der Gleichheit macht aus jedem Volk ein Individuum, das Herr seiner selbst ist. Das ist nicht nur ein historisches Ereignis, es ist ein metaphysisches Abenteuer.«<sup>21</sup> Die Entkolonialisierung erscheint als der »Widerstand des Menschlichen gegen seine Enteignung.« Sie ist die »instinktivste und fortgeschrittenste Form der Freiheit. Sie ist die Avantgarde aller Freiheiten.«<sup>22</sup>

Andererseits jedoch ist die Entkolonialisierung eine unglückliche Freiheit, die »unglücklichste aller Freiheiten, denn sie hat ihre Versprechen nicht gehalten.«<sup>23</sup> »Wir hielten uns für besser als die Europäer, aber wir haben, seit wir souverän sind, dieses Ideal der Gerechtigkeit, das uns die Zivilisation vorenthalten hatte, nicht angewandt. Wir, die wir dermaßen unter dem uns von den Anderen zugefügten Übel gelitten haben, waren nicht imstande, daraus für uns eine Lehre zu ziehen.«<sup>24</sup> Hélé Béji verwendet die Metapher der *Falle*: »Ich fand mich in neuen Fallen wieder, so als ob, indem ich mich vor einer Geißel rettete, die Unabhängigkeit mir gleich eine andere bereithielt.«<sup>25</sup> Was ist der Ursprung dieser Falle? Um was für eine Falle handelt es sich?

Béji gelangt zu folgender Analyse: »Der Antikolonialismus trug das Versprechen einer – mehr oder weniger kurzfristigen – weltweiten De-

mokratie in sich. Solange andere Völker an ihr nicht Teil hatten, behielten die *Menschenrechte* etwas Unvollkommenes, Verlogenes.«<sup>26</sup> Sehen wir uns diesen Gedanken etwas näher an. Er beinhaltet zwei implizite Prämissen: (1) Die Menschenrechte sind, wenn man sie »vollkommen« verwirklicht, wenn man sie in ihrem »wahren« Sinn begreift, *universale* Rechte. (2) Der Antikolonialismus war eine *Kritik* des Kolonialismus und der ihm inhärenten *Ungleichheit*. Der Antikolonialismus kritisiert die ungleiche Garantie der Menschenrechte und die nur partielle Demokratie unter kolonialen Bedingungen. Das *Ziel* des Antikolonialismus war die Demokratie für alle mit der *universellen* Verwirklichung der Menschenrechte.

Eine Reaktion, die in den entkolonialisierten Ländern immer lauter wird, ist die Forderung nach kulturellen Rechten. Béji kritisiert den Begriff des kulturellen Rechts. Obwohl man die kulturellen Rechte als die »Avantgarde eines Humanismus der Toleranz« zu präsentieren glaubte, würde eine auf sie begründete politische Philosophie »schnell in die Intoleranz führen.«<sup>27</sup> Béji gibt zu bedenken, dass man mit dem Begriff des kulturellen Rechts, »also der einer jeden einzelnen Kultur jeweils eigenen Legitimität, die Hoffnung verliert, dass eine für alle Menschen gültige Moral zum Vorschein kommen könnte.«<sup>28</sup> Statt die Befreiung zu unterstützen, um eine legitime Autonomie zu gewinnen, »dient ein kulturelles Recht häufig dazu, das nicht zu Rechtfertigende zu rechtfertigen.«<sup>29</sup> Béji beobachtet sehr kritisch, dass, »sobald man wieder unter sich ist, unabhängig, die Intoleranz neue Kraft geschöpft hat. [...] Neue innere Kriege sind geboren [...], die sich aller Geister bemächtigt haben und deren Ende nicht absehbar ist.«<sup>30</sup> Hélé Béji widersetzt sich dem und verteidigt die Priorität der Bürgerlichkeit (*civilité*) gegenüber der Kulturalität: »Es ist die Bürgerlichkeit, nicht die »Kulturalität«, die die Humanität des Politischen begründet.«<sup>31</sup>

Leider wird die Verteidigung der Bürgerlichkeit, der Demokratie und des auf Menschenrechte begründeten Liberalismus diejenigen nicht überzeugen, an die sich Hélé Béji in erster Linie wendet, die Entkolonialisierten, wenigstens solange, wie diejenigen, die man mit »der Demokratie« assoziiert (die Akteure von »Enduring Freedom« und Co.), weiter eine gewaltsame Expansion betreiben und damit die Entkolonialisierten zu neokolonisieren versuchen. Béji hebt diesen Punkt treffend hervor: »Wenn die Demokratie mit gewaltsamen Interventionen von

20 Hélé Béji, *Nous, décolonisés. Essai*, Paris: arléa 2008. Es ist keine deutsche Übersetzung dieses Buches erhältlich. Die Zitate wurden von mir übersetzt.

21 Ebd., S. 11.

22 Ebd., S. 13.

23 Ebd.

24 Ebd., S. 18. 25 Ebd., S. 13.

26 Ebd., S. 21.

27 Ebd., S. 121.

28 Ebd., S. 122.

29 Ebd., S. 123.

30 Ebd., S. 180.

31 Ebd., S. 124.

außen operiert, ruiniert sie ihre eigene Moral. *Die Demokratie kann nur aus sich selbst hervorgehen.*<sup>32</sup> Die ›neokoloniale‹ Expansion der Demokratie ist zum Scheitern verurteilt. Wir haben es offenbar mit einer Re-Kolonialisierung zu tun. Die ›demokratische‹ Kultur, die sich als ›re-kolonisierende‹ Kultur erweist, scheitert auf moralischer Ebene: Sie betrügt, sie lügt, zumindest durch einige ihrer Akteure. Sie führt demokratische Reden und entzieht doch den Betroffenen das Recht auf politische Partizipation, sie redet vom freien Markt, während sie die Lage der wirtschaftlich schwächeren Länder zu ihren eigenen Zwecken perpetuiert und ausnutzt.

Es gibt *mehrere* Humanismen: den universalistischen Humanismus und den partikularistischen Humanismus. Beide können verlogen sein und Fallen stellen: der ›neokoloniale‹ Universalist ebenso wie der ›entkolonialisierte‹ religiöse (fundamentalistische) Partikularist. Die Fallen des verlogenen Humanismus finden sich auf beiden Seiten, auf der Seite des Partikularisten, der schnell zu einem Ideologen der geschlossenen Diktatur werden kann, wie auch auf der Seite des positivistischen Universalismus, insofern dieser lediglich auf formal in Kraft gesetztes und formal liberales Recht pocht, auch wenn dessen ›materielle‹ und kontextsensitive Legitimität ungenügend bleibt. Sowohl der Kolonisator als auch der Post-Kolonisator deklarieren bei sich (und: für sich) die Menschenrechte, ignorieren und verletzen sie aber andernorts (und: gegen andere). Der Entkolonialisierte beruft sich für seinen Unabhängigkeitskampf auf universale Menschenrechte, nach der Befreiung aber weigert er sich, sie zu universalisieren. In Zeiten der Entkolonialisierung tun die Ex-Kolonisatoren so, als ob nichts gewesen wäre, und die Ex-Kolonisierten haben alle Mühe, sich selbst nicht als Kolonisierte zu sehen.

Nun ist es gerade in den interkulturellen Debatten wichtig zu sehen, dass die Gesprächspartner (›der Westen‹ und ›der Orient‹, ›Europäer‹ und ›Araber‹) aus verschiedenen, ›entgegen gesetzten‹ Erfahrungs- und Reflexionskontexten heraus argumentieren. Die ›Vertreter des Westens‹ – vor allem diejenigen, die es als Ziel internationaler Politik ansehen, allen Gesellschaften Demokratie und allen Menschen die Gewährung von Menschenrechten zu ermöglichen – scheinen geschichtsvergessen die unterschiedlichen politischen Perspektiven zu ignorieren, aus denen sie ihre Ideale formulieren und aus der ›die Anderen‹, ›die arabische Welt‹, ›der Orient‹ sie reden hören. Diese hingegen betrachten die großen ethisch-politischen Programme des Westens eher mit dem Misstrauen dessen, der betrogen und geschlagen wurde.

Geschichtsbewusstsein bedeutet hier Erinnerung an Leid und Ungechtigkeiten, zugefügt durch die Verletzung der Ideen, die die Europäer für sich selbst proklamiert hatten. Daher scheint es gute Gründe zu ge-

32 Ebd., S. 125. H.v.m.

ben, diesen Idealen zu misstrauen, vor allem dann, wenn sie von denen ausgesprochen und proklamiert werden, die sie verletzt haben (oder von ihren Nachfahren). Man muss sich also fragen, ob und inwiefern die philosophische Reflexion über normative (moralische, rechtliche) Grundprinzipien wie Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit etc. den Umstand zu berücksichtigen hat, dass die verschiedenen Gesellschaften mit diesen Prinzipien unterschiedliche historisch-politische Erfahrungen gemacht haben. Wie und in welchem Maße kann man die unterschiedlichen Erfahrungen als Kontext(e) der Rechtfertigung und der Geltung normativer Prinzipien berücksichtigen?

## 8. Normgeltung und Geschichte

Ein praktisches Prinzip (sei es ein moralisches, politisches oder juridisches), das rhetorisch missbraucht wird und dessen Missbrauch Bestandteil einer verlogenen politischen Strategie ist, verliert seine Glaubwürdigkeit. Zwar ist Missbrauch zunächst das Vergehen einer Person und nicht der Fehler der verwendeten Wörter oder Prinzipien, die ihrerseits eher die Opfer des Missbrauchs sind (die abstrakten Opfer, im Unterschied zu den konkreten Opfern, den Menschen). Aber insoweit, als die Wirkungen des Missbrauchs eines Prinzips schwerwiegend und andauernd sind und das Schicksal einer ganzen Gesellschaft (oder gar eines ganzen Kulturraums) betreffen, wird das Prinzip selbst in Frage gestellt werden. Der Missbrauch des Prinzips wird Rückwirkungen auf die Anerkennung des Prinzips haben. Zwar wird in einem strikten Sinne die Geltung eines Prinzips nicht durch historische Tatsachen bloß als solchen annulliert. Aber die moralischen und politischen Ideale, die in Prinzipien wie denen der Persönlichkeit, der Humanität und der Menschenwürde zum Ausdruck kommen, verlieren ihre Glaubwürdigkeit. Es ist eine zu selten ausgesprochene und zu wenig anerkannte Wahrheit: Die Unglaubwürdigkeit einer verlogenen Rhetorik überträgt sich auf die moralischen Ideale, die dadurch selbst unglaubwürdig werden. Sich ein Ideal zu Eigen machen, es als Handlungsanleitung akzeptieren, heißt, seine Orientierungsfunktion anzuerkennen. Damit das Ideal diese Funktion erfüllt, ist die subjektive Überzeugung wesentlich, dass seine Anwendung zu einer gemäß den von betroffenen Personen akzeptierten Kriterien guten Praxis führt.

Die Idee des humanistischen Universalismus ist genau so verraten worden wie die Idee eines kulturellen Partikularismus. Die Rhetoriken der so genannten ›demokratischen‹ Mission der Vereinigten Staaten von Amerika, die sich in Kriegen ›gegen die Feinde der Freiheit‹ manifestiert, einerseits, und die Rhetoriken der ›Selbstverteidigung‹ der arabischen Welt, die sich in Terrorakten manifestieren, andererseits, sind beide

verlogen und begleiten kriminelle Politiken. Nicht nur sind die Opfer (Getötete, Verwundete, Entwurzelte) zahlreich, auch die in diesen verlogenen Rhetoriken zitierten normativen Prinzipien werden diffamiert und verlieren ihre Glaubwürdigkeit. Der rhetorische Missbrauch der Prinzipien berührt ihren Geltungsanspruch.

Mir scheint, dass die Debatten über die Frage der Universalität bestimmter moralischer und/oder juridischer Grundprinzipien genau unter dieser historischen Tatsache gelitten haben und dass diese Prinzipien rhetorisch und politisch immer wieder missbraucht wurden (und immer noch missbraucht werden). Erleichtert, vielleicht überhaupt erst möglich, wird dieser Missbrauch dadurch, dass die Prinzipien von ihrem Kontext und ihrer Genese und dadurch von ihrer normativen Substanz gelöst wurden. Eine wichtige Lektion, die wir heute zu lernen haben, ist, dass man die konstitutive Rolle der Geschichte für die Geltung der normativen Prinzipien, denen gemäß wir die fundamentalen Rechtsbegriffe begründen, nicht leugnen darf. Man muss die Prinzipien *situieren*. Man muss sie *kontextualisieren*. Man muss wissen, wer sie heranzieht und wer der Adressat ist, in welcher Situation und mit welchem Ziel man sich auf sie beruft, aus welchen Geschichten und welchen politischen Biographien diejenigen kommen, die ein ethisches oder politisches Prinzip vertreten, sowie diejenigen, an die es herangetragen wird.

Gewiss kann die Geschichte die Geltung eines normativen Prinzips nicht in einem strikten Sinne widerlegen. Tatsachen widerlegen keine Normen, jedenfalls nicht in einem logischen Sinn des Terminus. Aber die Prinzipien sind mit ihrer Verwendung assoziiert und folglich gegebenenfalls auch mit ihrem Missbrauch. *Die politische Biographie des Sprechers berührt die Wahrhaftigkeit seiner Inanspruchnahme eines Prinzips.*

Diese Lektion läuft keineswegs auf eine *Relativierung* des Werts von Prinzipien oder Begriffen, die deren Inhalt bilden, hinaus. Ich halte es für ausgeschlossen, dass wir einfach auf die folgenden elementaren Begriffe verzichten könnten:

- Persönlichkeit* – Autor von Zwecken und Handlungsregeln sein.
- Freiheit* – die reale Möglichkeit, sein eigenes Handeln zu bestimmen.
- Würde* – wechselseitige Anerkennung.
- Humanität* – moralische Gleichheit.
- Gleichheit* – rechtliche Gleichheit.
- Gerechtigkeit* – unparteiliche und angemessene Anwendung von Normen.

Die Semantik dieser Begriffe impliziert einen Humanismus als Universalismus. Sie verlören ihren Sinn, wenn man sie als Distinktionsbegriffe verstünde, die normativ relevante Unterschiede zwischen den Menschen

markieren oder die nur bedingt zugeschrieben werden. (Was für Bedingungen sollten das sein? Wer definiert sie? Sollte es für sie Regeln geben? Für wen würden diese gelten?) Die Kontextualisierung der normativen Grundprinzipien stellt diese Begriffe keineswegs der Willkür anheim, sie schließt nicht die Verteidigung eines Universalismus der Prinzipien aus. Edward W. Said behauptet zu Recht, dass »der Humanismus der einzige und, ich würde sogar sagen, letzte Widerstand ist, mit dem wir gegen die unmenschlichen Praktiken und die Ungerechtigkeiten, die die Menschheitsgeschichte entstellen, aufwarten können. [...] Der menschliche und humanistische Wunsch nach Aufklärung und Emanzipation kann trotz der unglaublichen Gegenmacht, die von den Rumsfelds, Bin Ladens, Sharons und Bushs dieser Welt ausgeht, nicht zurückgestellt werden.«<sup>33</sup>

Der normative Kern dieses unhintergehbaren Humanismus ist der Universalismus der wechselseitigen Anerkennung der Menschen als handelnder Personen. Jede andere Konzeption des Zusammenlebens würde unweigerlich in einen ›Naturzustand‹ münden, wo alle der Willkür des Stärksten ausgeliefert wären.

## 9. Postkolonialer Universalismus

Der wohlverstandene Universalismus in dem Sinne, in dem er mit dem wohlverstandenen Partikularismus koinzidiert, schließt philosophisch jede Form des kolonialistischen Chauvinismus, des Rassismus, der Apartheid und des ›Orientalismus‹<sup>34</sup> aus. Er ist deren genaues Gegenteil: das kritische Programm *par excellence* gegen jede dieser Deformationen der Menschheit und der Humanität. Jedenfalls müsste er es sein. Der Verdacht, dass der Universalismus nur eine sublimierte philosophische Form des Kolonialismus sei, wird dadurch geschürt, dass die Rhetorik des Universalismus politisch tatsächlich dazu verwendet wird, um imperialistische Politik (vermeintlich) zu rechtfertigen. Doch ist dies eine Täuschung des philosophischen Bewusstseins der Menschheit: Die kategoriale Differenz zwischen deskriptivem Universalismus (Unterschiede

33 Edward W. Said, *Orientalism* (1. Aufl. 1978), mit einem neuen Vorwort des Autors zur 25. Ausgabe, New York: Routledge 2003, S. XXIX: »Humanism is the only, and I would go so far as to say, the final resistance we have against the inhuman practices and injustices that disfigure human history.« Und S. XXX: »The human, and humanistic, desire of enlightenment and emancipation is not easily deferred, despite the incredible strength of the opposition to it that comes from the Rumsfelds, Bin Ladens, Sharons, and Bushes of this world.«

34 Vgl. ebd.

egalisieren) und normativem Universalismus (wechselseitige Anerkennung und gleiche Rechte) wird unterschlagen. Der wohlverstandene Universalismus legitimiert keine Hegemonialmachtpolitik, sondern verbietet sie. Eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie und der Politik ist heute die Konzeptualisierung und Konkretisierung eines normativen Universalismus, der auf einer Kritik des Kolonialismus aufbaut und als solcher ein non-kolonialer Universalismus wäre.<sup>35</sup>

Dabei ist unter Kolonialismus nicht nur die historische, in Afrika formell vor einem halben Jahrhundert geschlossene Akte zu verstehen, sondern, mit Fathi Triki, eine weiter existierende Art der Beziehung westlicher Gesellschaften zum Anderen: »der Rassismus und der Kolonialismus als die beiden Hauptmerkmale des Hyperkapitalismus in Bezug auf die Frage der Alterität.«<sup>36</sup> Es spricht einiges dafür, nicht nur kontingent und sporadisch wirksame Hegemonialpolitik verantwortlich zu machen, sondern die »Struktur westlicher Rationalität« als eine Form der Rationalität zu diagnostizieren, »die den Kolonialismus als eine mögliche Form der Beziehung zum Anderen in sich schließt. Die Utopie der Freiheit, des Fortschritts und der Menschlichkeit, die sich die Aufklärung auf die Fahnen geschrieben hat, wurde mehrmals ideologisch und militärisch durch die Kräfte westlicher Herrschaft aufgekündigt. Die ersten Resultate waren andauernde Massaker und die Errichtung rassistischer politischer und ökonomischer Machtstrukturen des Westens in der nicht-westlichen Welt.«<sup>37</sup>

Ein non-kolonialer Universalismus, so möchte ich meine Überlegungen an die von Fathi Triki anknüpfen, erfordert eine »nicht-exklusive Philosophie der Demokratie«, die »auf den Prinzipien der Alterität, der Individuation und der Solidarität« beruht.<sup>38</sup> Und Triki fährt mit geschichtsphilosophischem Optimismus fort: »In diesem Sinne wird die Demokratie ohne Hegemonie und Gewalt alle Kulturen durchdringen und transzendieren. Es sind dies die *transkulturellen* Fundamente des demokratischen Experiments.«<sup>39</sup> Eine Philosophie der Transkulturalität in diesem Sinne hätte, so Sarhan Dhouib im Anschluss an Fathi Triki, die Aufgabe, die »horizontale Bewegung« der Suche nach »gemeinsamen Werten und Normen« konstruktiv zu verbinden mit der

35 Vgl. Georg Mohr, »Die Fallen der verlogenen Humanismen. Geschichte und Rechtfertigung von einem postkolonialen Standpunkt«, in: Jacques Poulain/Hans Jörg Sandkühler/Fathi Triki (Hg.), *Gerechtigkeit, Recht und Rechtfertigung in transkultureller Perspektive*. Frankfurt/M. [u.a.]: Lang 2010, S. 217-233.

36 Fathi Triki, *Demokratische Ethik und Politik im Islam* (Fn. 19), S. 173.

37 Ebd., S. 175.

38 Ebd., S. 167.

39 Ebd.

»vertikalen Bewegung« der Ausbildung von Begriffen, »die über die empirische Vielfalt der Kulturen hinausgehen«.<sup>40</sup> Mohamed Turki charakterisiert dieses Projekt mit Edward Saïd als das eines »demokratischen und kritischen Humanismus [...], der sowohl die Würde des Menschen berücksichtigt als auch den Multikulturalismus mit einschließt«<sup>41</sup> Die philosophische Idee eben dieses Projekts ist es, die politisch bis auf den heutigen Tag immer wieder verraten worden ist.

40 Sarhan Dhouib, »Von der interkulturellen Vermittlung zur Transkulturalität der Menschenrechte«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Recht und Kultur. Menschenrechte und Rechtskulturen in transkultureller Perspektive*, Frankfurt/M.: Lang 2011, S. 169. Dhouib folgt hier Triki. Vgl. Fathi Triki, ebd., S. 194.

41 Mohamed Turki, *Humanismus und Interkulturalität. Aufsätze zu einer Neubetrachtung des Menschen im Zeitalter der Globalisierung*, Hamouda 2010, S. 153-160. Vgl. Edward Saïd, *Humanism and Democratic Criticism*, New York: Columbia University Press, 2004.

## Mohamed Turki Erwiderung auf Georg Mohr

Der Beitrag von Georg Mohr *Menschenrechte, Autonomie der Kulturen, demokratischer Prozess. Über den politischen Verrat an einer philosophischen Idee* greift, wie der Titel klar hervorhebt, mehrere Themen auf, die zwar hintereinander dargestellt wurden, aber dermaßen ineinander verwoben sind, dass man es gewissermaßen mit einem komplexen und umfassenden Gesamtkonzept der Menschenrechtskultur zu tun hat, das der Verfasser zu dekonstruieren und zu problematisieren versucht. Dabei wird deutlich, wie er sich bemüht, nicht nur den Begriff, die Idee und den Geltungsanspruch der Menschenrechte zu erfassen, sondern auch deren Genesis und Kontextualität herauszuarbeiten, sodass sie ebenso von ihrer Universalität wie auch von ihrer Partikularität betrachtet und kritisch beleuchtet werden können. Ihm gelingt es zunächst, wie in einem Hochseilakt die Balance zwischen Universalismus auf der einen Seite und Partikularismus auf der anderen aufrecht zu erhalten, ohne jedoch die Vorbehalte gegenüber beiden Prinzipien aus dem Blick zu verlieren.

In der Tat zeigt Georg Mohr mit Klarheit, wie die Menschenrechte ihren universalistischen Geltungsanspruch erheben und legitimieren können, und zwar ausgehend von ihrer Selbstgesetzgebung als »Prinzip der Volks-Souveränität und als Wesensmerkmal der Rechtskultur« sowie ihrer Intention, die Menschheit insgesamt mit einzubeziehen ungeachtet der Unterschiede wie Rasse, Kultur oder Religion. Somit setzen sie die Grundlagen von »*Rechtssubjektivität und Rechtintersubjektivität* von Menschen«, die ausschlaggebend für ihre Begründung sind, denn sie koppeln ebenso den individuellen mit dem kollektiven Anspruch im Sinne der Achtung und Sicherung von Grundrechten. Insofern gelten sie als »Metanormen zur Orientierung und Gestaltung einer ›Rechtskultur‹«.

Doch trotz ihres universalistischen Geltungsanspruches werden gegen die Menschenrechte gewisse Vorbehalte aufgrund ihrer ›westlichen‹ Herkunft erhoben. Zweifellos sind die Menschenrechte, wie sie seit der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789 in verschiedenen Erklärungen und Pakten (insbesondere 1948 und 1975) weiter festgeschrieben wurden, das Resultat »einer gesellschaftlichen Kritik auf der Basis einer von der Aufklärung geprägten Denkweise«, die in Amerika und Europa des 18. Jahrhunderts stattgefunden hat. Hat aber diese Partikularität ihrer Entstehung wirklich ihre Universalität geschmälert oder ist es nicht eher die Ambivalenz in der Handhabung dieser Rechte durch die Amerikaner gegenüber den Indianern und der

Europäer gegenüber den Kolonisierten, die der eigentliche Grund für die berechtigten Vorbehalte ist?

Man kann sogar »von einem politischen Verrat an einer philosophischen Idee« sprechen, wenn man an der Diskrepanz zwischen Wort und Tat der Amerikaner und der Europäer im Umgang mit den Menschenrechten denkt. Das hat Mohr auch plastisch dargestellt, in dem er sich auf Aussagen von Intellektuellen wie A. Memmi, F. Fanon oder J.-P. Sartre bezogen hat, die unmissverständlich die »liberale Heuchelei« des Liberalismus im Namen des Universalismus angeprangert haben. Mohr nennt die Verlogenheiten derjenigen, die einen anderen Umgang mit den Menschenrechten und den Rechtsnormen einschlagen, sofern sie Nichteuropäer betreffen, »hypokrite Humanismen« und fügt hinzu: »Europa hat seinen deklarierten Humanismus durch seinen Kolonialismus verraten. Während Europäer öffentlich ihre philosophischen Ideale der Gleichheit unter den Menschen, der Freiheit als fundamentales Recht jedes Menschen, der Menschenwürde in jedem Menschen proklamierten, haben sie Millionen von Menschen auf allen Kontinenten dieses Planeten unterdrückt, ausgebeutet, misshandelt, ermordet. Sie haben dies mit einer genau entgegengesetzten Rhetorik begleitet, ja ›gerechtfertigt‹: Barbaren zivilisieren, Unwissende missionieren, die Welt modernisieren, etc.« In dieser Aussage wird deutlich die Ambivalenz zwischen den universalistischen Idealen der Menschenrechte und der konkreten Praxis ihrer Vertreter zum Ausdruck gebracht.

Nun führt aber Mohr die Kehrseite der Medaille dieses verlogenen Humanismus seitens der Entkolonisierten ein, um zu zeigen, wie die Falle des Partikularismus im anticolonialen Prozess gegen den Universalismus zuschlägt und die Prinzipien der Menschenrechte außer Kraft setzt. Mit Bezug auf das Buch von Hélé Béji *Wir Entkolonisierte* findet Mohr anscheinend die überzeugende Schilderung der Enttäuschung über den Entkolonisierungsprozess, der für die Betroffenen weder Einhaltung der Menschenrechte noch Demokratie realisiert hat. Man fragt sich allerdings, ob diese Art der Argumentation dazu dient, die beiden Formen des hypokriten Humanismus, sei er universalistisch oder partikularistisch, gegeneinander auszuspielen. Oder ob die Argumentation dazu dient, die beiden Formen als obsolet zu betrachten, wie es bereits Foucault und die Postmoderne deklariert haben. Oder ob er mit dieser Argumentation dafür plädiert, weiterhin für einen »humanistischen Universalismus« einzutreten, der die bisherigen Fallen des Universalismus und des Partikularismus aufheben soll und neue Perspektiven für die Zukunft der Menschheit erschließen kann. Mir scheint, dass Mohr noch auf der Suche nach dem geeigneten Konzept von Universalismus mit einem menschlichen Antlitz ist, der statt einer hegemonialen Machtpolitik zu dienen, die »wechselseitige Anerkennung der Menschen als handelnde[n] Personen« fördert. Und der die Prinzipien der Menschen-

rechte »situieren« bzw. »kontextualisieren« will, damit sie weiterhin nicht abstrakt bleiben oder ohne konkreten Bezug legitimiert werden. Es reicht nämlich nicht, dass die meisten Staaten die Menschenrechtskonventionen und ihre Ergänzungen ratifizieren, sie müssen sie auch in der politischen Praxis respektieren.

Bei der Verfolgung dieser Zielsetzung räumt Mohr dem Partikularismus im Sinne der Anerkennung und des Schutzes der bedrohten Kulturen einen ebenso großen Stellenwert wie dem postkolonialen Universalismus ein. Er sieht in beiden Positionen mögliche Alternativen für eine neue Orientierung im Hinblick auf die Normgeltung der Menschenrechte. Für ihn könnte der »wohlverstandene Partikularismus« genauso als Universalismus gelten wie der »wohlverstandene Universalismus« als kritisches Programm des Partikularismus. Dies gilt nur sofern der erste als Prinzip des Schutzes kultureller Partikularität fungiert und der letzte als Modus des Widerstands gegen die unmenschlichen Praktiken und Ungerechtigkeiten, die im Namen der Menschenrechte verübt werden, auftritt.

Allerdings vermisse ich in diesem Beitrag bei aller Anerkennung für die Auseinandersetzung mit den postkolonialen Reflexionen, die Dimension des inter- und transkulturellen Dialogs, welche bei der Erarbeitung des Humanismus und der Menschenrechte nicht genügend berücksichtigt wurde. Mohr tritt zwar für die Konzeption eines »normativen Universalismus« ein, der die Begriffe ›Freiheit‹, ›Persönlichkeit‹, ›Würde‹, ›Humanität‹, ›Gleichheit‹ und ›Gerechtigkeit‹ als Normen mit aufnehmen und kontextualisieren soll, erklärt jedoch nicht, wie dieser Vorgang bei der Wahrnehmung der partikularen, sprich kulturellen und religiösen Interessen vonstatten geht. Es bedarf meines Erachtens einer transkulturellen Betrachtung und Begründung der Menschenrechte, die die bisherigen Defizite überwinden sollte.

## Azelarabe Lahkim Bennani Humanitäre Interventionen und die geopolitische Instrumentalisierung der Menschenrechte

»Es ist einfacher zu erobern als zu herrschen. Mit einem hinreichenden Hebel kann man die Welt mit einem Finger aus den Angeln heben, aber um sie zu tragen, bedarf es der Schultern des Herkules.«<sup>1</sup>

### 1. Einleitung

Die geopolitische Instrumentalisierung der Menschenrechte und des humanitären Völkerrechts konfrontiert die Moral- und Rechtsphilosophen – insbesondere seit man zu humanitären Interventionen Zuflucht nimmt – mit den UN-Friedenstruppen. Deren weltweite Einsätze in Spannungsgebieten wurden durch reale militärische Interventionen ersetzt, und zwar in den Fällen Jugoslawiens, der Elfenbeinküste oder Libyens mit unterschiedlichen juristischen Rechtfertigungen.<sup>2</sup> Man rechtfertigt die Intervention mit Verbrechen gegen die Menschlichkeit, mit Völkermord und Kriegsverbrechen.<sup>3</sup>

Das Problem besteht in Folgendem: Wie kann die Philosophie neben der Politik- und Rechtswissenschaft auf universitärer und internationaler Ebene zum Verständnis des geopolitischen Einsatzes des humanitären Völkerrechts beitragen? Wie kann sie ausgehend von den neuen Theorien der Verantwortung, der kommunikativen Kompetenz und der Ethik konkrete Antworten auf die zentralen Fragen der internationalen Menschenrechtspolitik geben?

1 Jean-Jacques Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart: Reclam 2003, S. 80.

2 Im Fall des Irak handelte sich allerdings um den kriegerischen Akt einer Koalition, und für das Verbrechen der Aggression gibt es auf der Ebene des internationalen Strafrechts, z. B. des Internationalen Strafgerichtshofs (IStGH), noch keine präzise Definition.

3 Die juristische Definition ist zu finden im Römischen Statut des IStGH, Teil II, Art. 5: »a) das Verbrechen des Völkermords; b) Verbrechen gegen die Menschlichkeit; c) Kriegsverbrechen; d) das Verbrechen der Aggression« (A/CONF.183/9, 17. Juli 1998).

## 2. Der Stand der Dinge

Die internationale Gemeinschaft ist von der Verabschiedung der Menschenrechtserklärung von 1948 und der Pakte von 1966 zur Schaffung gerichtlicher Instanzen vorangeschritten: des Menschenrechtsgeschichtshofs und des Internationalen Strafgerichtshofs. Man steht nahezu vor einer mit eigenen legislativen, judikativen und exekutiven Mitteln ausgestatteten internationalen Regierung. Die Exekutive verfügt über militärische Mittel, um mit Hilfe der nach dem Zweiten Weltkrieg geschaffenen Militärallianz zu intervenieren. Die philosophische Reflexion über diese neue internationale Lage verlangt nach der Entwicklung *interkultureller* philosophischer Herangehensweisen. Die ›Harmonisierung‹ und Vereinheitlichung der internationalen juristischen Maßstäbe fordert die Philosophie dazu auf, von kulturellen Besonderheiten auszugehen und den Weg der Konstituierung einer – entsprechend den unterschiedlichen kulturwissenschaftlichen Schulen, linguistischen Überzeugungen und Thematiken so genannten – *Interkulturalität* bzw. *Transkulturalität* zu beschreiten.

Angesichts der Homogenität der internationalen Gesetzgebung und der juristischen Globalisierung sollte allerdings die philosophische Debatte nicht ein Abstraktions- und Allgemeinheitsniveau erreichen, das sie für das Alltagsleben nutzlos machen würde. Und angesichts des juristischen Universalismus können die ehrgeizigen Ziele eines philosophischen Universalismus nur ausgehend von der kulturellen Vielfalt und vom Kulturkontakt, von Konventionen und Interaktionen erreicht werden, und zwar so, dass ein »gegenseitiges Verstehen und Kommunikation über Kulturen und Epochen erreicht werden können und manchmal erreicht sind.«<sup>4</sup> Man sollte – um mit Yersu Kim zu sprechen – Universalität als auf die konkreten Aufgaben des Überlebens bezogene »Optimalität von kultureller Synthese«<sup>5</sup> anstreben. Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel haben entsprechende *regulative Ideen* ins Spiel gebracht, aber dies genügt nicht. Denn man sollte die Herausforderungen ernst nehmen, vor denen die Philosophie steht: vor der Vielfalt der nationalen Sitten, der politischen Probleme und der kulturellen Hintergründe. Trotz der Hegemonie eines einzigen Pols in der internationalen Politik stellen uns die humanitären Interventionen vor die Aufgabe, aufs Neue die Begriffe der Souveränität, der territorialen Integrität und der Immunität zu bedenken, die in einigen Fällen des humanitären Völkerrechts nicht beachtet wurden und zu ihrer Verletzung führten.

4 Yersu Kim, »Entwicklung von Universalität. Zur Begründung der Universalität von Menschenrechten«, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 14 (2005), S. 63.

5 Vgl. ebd., S. 66.

### 2.1 Vorrang der nationalen Einheit vs. öffentliche Freiheiten

Bis in die jüngste Zeit waren Staatenimmunität und Souveränität die besten Alliierten der politischen Regime. Die gerade emanzipierten postkolonialen Staaten haben sofort auf die Stärkung der Souveränität und der Immunität zu Lasten der Implementierung der internationalen Menschenrechts-Gesetzgebung und öffentlichen Freiheiten gesetzt. Ideen der ›nationalen Identität‹ und des ›gemeinsamen nationalen Schicksals‹ wurden – so zumindest nach Auffassung dieser Länder – zu Gegenpolen des politischen und ökonomischen Liberalismus.<sup>6</sup> De facto haben die postkolonialen Staaten die Kolonialpolitik mit anderen Mitteln fortgeführt: Reformen wurden nur in dem Maße durchgeführt, wie sie sich nicht gegen die Reformer zu wenden drohten. Robespierre hat uns nicht vor Gewaltanwendung beim Mentalitätenwandel gewarnt. Doch zu reformieren, ohne die Autorität der Reformer zu gefährden, ist eine *contradictio in adiecto*.

Diese Staaten wussten dieses Spiel erfolgreich und mit mehr oder weniger Zynismus zu spielen. Wie sollte man die Menschenrechte unter den Bedingungen einer solchen Paradoxie implementieren? Emmanuel Le Roy Ladurie hat die Idee formuliert, Ludwig XVI. habe sich sein eigenes Grab gegraben, als er die amerikanische Revolution unterstützte, statt auf den englischen Liberalismus zu setzen, und brillante Staatsmänner für die oberste Gerichtsbarkeit benannte.<sup>7</sup>

Dieses Paradox zeigt die extreme Spannung zwischen (prozeduraler) Legalität und (volksouveräner) Legitimität an. Die Politiker, die ihre Reformen überleben wollen, geben sich keinen Illusionen über den ›besten oder idealen Staat‹ hin, den geschaffen zu haben sie vorgeben, und optieren in Ermangelung eines Besseren im günstigsten Fall für den

6 Auch Habermas sagt ausdrücklich, dass die nationale Identität und das gemeinsame Schicksal in Widerspruch zum Verfassungspatriotismus und zu den universellen Regeln des Zusammenlebens der Individuen stehen. Vgl. Jürgen Habermas, »Yet Again: German Identity – A Unified Nation of Angry DM-Burghers«, in: H. James/ M. Stone (eds.), *When the Wall Came Down: Reactions to German Unification*, New York/ London: Routledge 1992. Zitiert in: Pauline Johnson, *Rescuing the Public Sphere*, New York/ London: Routledge 2006, S. 103.

7 Obwohl Ludwig XVI. »sich nach 1789 bloß als mittelmäßiger Monarch erweisen sollte, hatte er sich während des amerikanischen Unabhängigkeitskriegs als ein bemerkenswerter Politiker und Stratege gezeigt. Doch als er in diesen Krieg zog – und ihn gewann –, schaufelte er der Monarchie das Grab«. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Das Ancien Régime – ein offenes System?*, in: Olwen Hufton (Hg.), *Menschenrechte in der Geschichte*, Frankfurt/M.: Fischer 1999, S. 109.

›bestmöglichen Staat‹ – den ›bestmöglichen Staat, in dem die Grenzen der Natur und die Unvollkommenheit der Menschen, die nicht Engel, aber auch nicht Teufel sind‹, in Rechnung gestellt werden.<sup>8</sup> Sie sind nicht-reformierte Reformer oder neue Konservative, die für die Pluralität mehr oder weniger gerechter und auf Gleichheit abzielender ökonomischer bzw. politischer Systeme plädieren. Die nicht-reformierten Reformer treiben das Paradox auf die Spitze des makabren Zynismus, indem sie den Despotismus im Namen von Legalität und Grundrechten stärken.

Während sich der politische Zynismus bis in jüngste Zeit auf Souveränität und politische Immunität verlassen konnte, hat sich die Lage der ›souveränen‹ Staaten inzwischen aufgrund der neuen geopolitischen Dimension der Menschenrechte verändert, die zu internationalen Interventionen, Abschreckungskriegen und humanitären Interventionen führten. Diese werden gegen den Terrorismus bzw. im Falle legitimer Selbstverteidigung in Gang gebracht; zu ihnen wird aufgerufen nach dem Hilferuf einer Bevölkerung, die der Gefahr des Völkermords ausgesetzt bzw. Opfer von Kriegsverbrechen oder Verbrechen gegen die Menschlichkeit ist.

Wie soll man angesichts solcher Risiken handeln? Muss man sich im Namen nationaler Souveränität jeglicher Intervention enthalten oder im Namen des humanitären Völkerrechts intervenieren? Aufgrund welchen moralischen Prinzips können wir unsere Wahl treffen? Kant hatte derartige Interventionen unter dem Titel einer natürlichen ›Absicht‹, die die ›menschliche‹ Vernunft nicht kenne, akzeptiert: »Alle Kriege sind demnach so viel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen.«<sup>9</sup>

## 2.2 Menschenrechte: Verantwortung und das geopolitische Spiel

Georg Meggle kritisiert vehement – und vielleicht im Übermaß – die geopolitische Instrumentalisierung der Menschenrechte<sup>10</sup>; diese Kritik ist jedenfalls auch Ausdruck der Sorge vor der Einbeziehung der Philosophen in eine ›philosophische Menschenrechts-Geopolitik‹. Mit Hans Jonas und Meggle geht man von einer Individualethik zu einer Ethik der Zukunft der Menschheit über.

<sup>8</sup> Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M.: Insel Verlag 1979, S. 307.

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA VIII, S. 25.

<sup>10</sup> Georg Meggle, *Philosophische Interventionen*, Paderborn: Mentis 2011, S. 96.

Seit den Interventionen ist bei den Neokonservativen der Terminus ›Verantwortung‹ gang und gäbe: Verantwortung der internationalen Gemeinschaft, Verantwortung der Supermächte. Nach Jonas' Verantwortungsdoktrin, die manchmal den deutsch-amerikanischen Neokonservativen zugerechnet wird, ist (individuelle, kollektive oder internationale) ›Verantwortung‹ so eng mit ›Macht‹ verbunden, »dass Umfang und Art der Macht den Umfang und die Art der Verantwortung bestimmen«.<sup>11</sup> Die Priorität kommt nicht dem zu, was – dem Ideal entsprechend – der Mensch ›sein soll‹ und ›tun soll‹. Den Vorrang hat, was er zu realisieren fähig ist. Denn das ›Sollen‹ ist vom Tun abgeleitet, nicht umgekehrt. Unsere Neigung zur Vollkommenheit (im Mittelalter), zum erfüllten Leben (bei den Stoikern) oder zum guten Willen (bei Kant) muss zurücktreten ›hinter die vulgärer Pflichten, die unsere ebenso vulgäre Kausalität in der Welt uns auferlegt«.<sup>12</sup>

Wenn man glaubt, ein tiefer unüberwindbarer Graben trenne das ›Sollen‹ vom ›Sein‹<sup>13</sup>, dann wird man unfähig sein, die beiden voneinander getrennten Sphären zu überbrücken.<sup>14</sup> Anstatt zu versuchen, eine gesonderte ontologische Entität festzustellen, wäre es vorteilhafter, sich auf ›ein ontisches Paradigma‹ auszurichten, »in dem das schlichte, faktische ›ist‹ evident mit einem ›soll‹ zusammenfällt«.<sup>15</sup> Wiederholt hat Jonas das ontologische Argument des ›Seinsollens‹ mit dem der Existenz Gottes verglichen und sich dabei auf analoge Aporien eingelassen.<sup>16</sup> Im Gegensatz zum quasi-Aristotelismus von Jonas besteht Apel auf der heuristischen Bedeutung der Unterscheidung zwischen ›Geltung‹ und ›Faktizität‹. Er räumt allerdings ein: »Die philosophische Begründung der Diskursethik liefert nur [...] – ein formales (prozedurales) Argumentationsprinzip für praktische Diskurse überhaupt: nämlich ein Prinzip im Sinne der von mir skizzierten *Forderung der Konsensfähigkeit der gültigen Problemlösungen für alle Betroffenen* – auch für die voraussichtlich in der Zukunft Betroffenen. Im Übrigen aber delegiert die Diskursethik die Begründung situationsbezogener *materialer Normen* grundsätzlich

<sup>11</sup> Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, S. 230.

<sup>12</sup> Ebd., S. 231.

<sup>13</sup> Um ein Bild Luhmanns zu verwenden, mit dem er den Übergang der Liebe im Mittelalter zur Liebe in der Moderne darstellt: »Den Personen, die man liebt, wird die immanente Perfektion entzogen, der Kult der Perfektion wird zurückentwickelt.« Niklas Luhmann, *Liebe als Passion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982, S. 60.

<sup>14</sup> Im Übrigen wirft das ontologische Argument des ›Seinsollens‹ dieselben Aporien auf wie das ontologische Argument für die ›Existenz Gottes‹: ›Gott ist, also ist Gott notwendigerweise‹.

<sup>15</sup> Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, S. 235.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., S. 237, S. 234.

an die von ihr geforderten *praktischen Diskurse*«.17 Bei Apel ist wie bei Habermas zu sehen, dass Moralprinzipien ihren normativen Wert in einer idealen Diskurssituation haben. Die Normativität der Moral fällt mit dem normativen Charakter der Menschenrechte zusammen, der sich aus dem juristischen Status des Faktums der Menschenrechte ergibt. Die Artikel des humanitären Rechts sind juristische Fakten, die auf eine offensichtliche Lücke zwischen *de iure* existierenden Normen und konkreten Tatsachen hinweisen.18

Es entsteht eine paradoxe Situation: Die Kluft zwischen der normativen Ebene der Menschenrechte und der Ebene der Faktizität wird nur durch die Prärogative der bestehenden politischen Macht geschlossen. Dies ist ein Problem, das die Doktrinen der Diskursethik nur schwer lösen können. Es ist schwierig, die Normativität der Menschenrechte angesichts ihres juristischen Status zu bestreiten. Die Ethik ist nicht auf eine Theorie der Handlung – wie das kommunikative Handeln – gegründet, sondern auf konkrete Weise auf eine Metaphysik des Seins: Die Wahrheit der Metaphysik zeigt an, dass man vom *Sein* das *Sollen* ableiten kann. Normative Sätze werden von Aussagen über Faktisches abgeleitet, nicht umgekehrt.

Um sein Vorhaben zu bekräftigen, hat Jonas zumindest einen Fall gesucht, in dem wir gegenüber der transzendentalen Ethik nicht in Verlegenheit kommen und die Kluft zwischen dem Normativen und dem Faktischen nicht existiert. Der paradigmatische Fall ist die Geburt des Neugeborenen. In diesem Fall gründet die Moral als Verantwortung nicht auf Geltungspostulaten, sondern auf kontingenten Fakten: In seiner absoluten Kontingenz wird das Neugeborene ›meins‹; plötzlich werde ich für ein Leben verantwortlich, ohne dass ich auf irgendeine klassische Morallehre zurückgreifen könnte – weder auf die Menschenwürde, noch auf das Interesse der Allgemeinheit, noch auf den Gesellschaftsvertrag.19 Hans Jonas geht von der Verantwortungsdoktrin aus und schlägt vor, zwischen Verbrechen, die nach *allgemeinem, nicht spezifiziertem Recht* geahndet werden, und *Verletzungen der Menschenrechte* zu unterscheiden: Die Tötung eines Kindes ist gemäß allgemeinem Recht ein

17 Vgl. Karl Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990<sup>4</sup>, S. 210.

18 Wenn man sich für klar definierte Rechte einsetzt, dann setzt man sich zum Ziel, ›Empfehlungen‹ zu erarbeiten, die an öffentliche Gewalten adressiert werden, die allein zuständig sind, sie zu unterzeichnen und durch das Parlament ratifizieren zu lassen.

19 Diese Verantwortung wird einhellig von der ganzen Menschheit anerkannt, denn geboren zu werden ist eine menschheitliche Tatsache und nicht allein der intentionale Akt dieser oder jener Person.

Verbrechen, das strafrechtlich zu ahnden ist; ein Kind verhungern zu lassen ist ein Verbrechen gegen die Menschenrechte.20

Selbst noch in den Schrecken des Zweiten Weltkrieges hat sich gezeigt, wie extrem zerbrechliche Wesen unter äußerst ungewissen Umständen überleben konnten. Die Menschenrechte sind entstanden, um es dem Leben zu ermöglichen, in den Genuss des Rechts auf Heranwachsen zu kommen und seine grundlegende Zerbrechlichkeit und Ungewissheit zu überwinden. Das menschliche Leben genießt absoluten Vorrang; es darf keiner Maßnahme aus pragmatischem Interessenkalkül unterworfen werden: Man stelle sich vor, man stünde plötzlich in einem in Brand geratenen Museum vor dem Dilemma, ein Kind oder ein Kunstwerk zu retten; was Jonas für diesen Fall vorsieht, wird unsere weiteren Überlegungen begleiten: Vor dem Kunstwerk muss das Kind gerettet werden.21

### 2.3 Von der Hilfe für ein Kind zur militärischen Hilfe für Bevölkerungen

Kann dieses Beispiel so verallgemeinert werden, dass es auf alle schwachen, gefährdeten und unter ungewissen Bedingungen lebenden Bevölkerungen zutrifft? Hat man das Recht, militärisch zu intervenieren, um Leben zu retten, selbst auf Kosten des kulturellen Erbes?

Am Kontrast zwischen einem berühmten einzigartigen Bild Raffaels und dem Leben eines Kindes zeigt sich, in welchem Sinne Militäroperationen auch dann als ›humanitär‹ beurteilt werden, wenn sie zu massiver Zerstörung der materiellen Lebensbedingungen führen.

Die Idee, Leben zu retten und die Infrastruktur zu zerstören, ist absurd. Prinzipiell umfasst – hier stütze ich mich auf Ernst Tugendhat – der Schutz der Menschenrechte nicht nur den Schutz der Freiheiten und individueller Autonomie, sondern auch der materiellen Voraussetzungen von Freiheit und Autonomie.

Die humanitären, auf ein Mandat der Vereinten Nationen gestützten Interventionen gehen gewiss davon aus, Zivilbevölkerungen zu schützen, ohne vorsätzlich die Infrastruktur eines Landes anzugreifen und Kollateralschäden zu verursachen.22 Doch der Schutz des ›möglichen‹

20 Vgl. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, S. 241.

21 Vgl. ebd., S. 189.

22 Denken wir z. B. an den Kollateralschaden, ein Kind zu retten und ein Gemälde Picassos zu zerstören, anstatt das Bild dem Leben eines Kindes vorzuziehen. Auf diese Weise kann man schwerwiegende Zerstörungen an Vermögen und an der Infrastruktur eines Landes rechtfertigen, bis dann Anstrengungen zum ›Wiederaufbau‹ unternommen werden.

und ›zukünftigen‹ menschlichen Lebens wäre dann ungeachtet aller damit verbundenen Risiken wichtiger als das gesamte Erbe der Vergangenheit.

Es stellt sich nun folgende Frage: Kann es gerechtfertigt sein, aufgrund der Menschenrechtsprinzipien Kollateralschäden hinzunehmen, die langfristig zerstörerischer sind als die ihnen vorausgehenden Verbrechen?<sup>23</sup> Kann man alle Anstrengungen unternehmen, um Menschen die Schonung ihres Lebens zu garantieren, und zugleich die negativen, in mehreren Ländern sichtbaren und sich über Jahrzehnte auswirkenden Kollateralschäden akzeptieren?

### 3. Humanitäre Operationen ›manu militari‹

In Beantwortung dieser Fragen bezieht sich Meggle auf aktuelle Probleme (Kosovo-Krieg, Irak-Krieg, Terrorismus, etc.); er läuft dabei Gefahr, sich selbst die Finger zu verbrennen.<sup>24</sup> Er überhöht die Menschenrechtsprobleme auf geopolitischer Ebene.<sup>25</sup> Für ihn gehören die Fragen der Macht und der Hegemonie auf internationalem Niveau *a contrario* zu einschneidenden Fesseln der Menschenrechtsentwicklung.

Dies ist eine überlegenswerte These, wenn es sich ausdrücklich um das Verhältnis von Menschenrechten und politischer Macht handelt. Die internationalen Konventionen bedürfen der Ratifizierung durch die Staatsgewalt. Wir können uns jetzt also bei politischen Mächten – nicht-reformierten Reformern – bedanken, die sich gegen ihren Willen beeilen, internationale Konventionen zu unterzeichnen und zu ratifizieren. Tatsächlich sind aber die USA das Beispiel für ein Land, das Kriege im Namen der Menschenrechte führt und sich – wie Cherif Bassiouni gezeigt hat – weigert, bestimmten internationale Konventionen beizutreten, und wenn doch, dann nur unter vielen Vorbehalten.<sup>26</sup> Zu verweisen ist etwa auf die Konventionen zum Schutz der Frauen und

der Kinder, gegen die Todesstrafe und auf das Römische Statut des Internationalen Strafgerichtshofs.<sup>27</sup> Im US-Kongress wurde im November 2003 sogar eine Resolution eingebracht, der zufolge das Internationale Recht die amerikanische Verfassung gefährde.<sup>28</sup> Mit den USA verbündete Länder und selbst solche, die sich eher widerspenstig verhalten, haben »den Doppelstandard der USA im Umgang mit den Menschenrechten übernommen«. Die Muslime hingegen, die diesen »amerikanischen Doppelstandard [...] genau verfolgen, [...] sehen die USA nicht dazu berechtigt, muslimische Standards zu verurteilen«.<sup>29</sup> Doch viele arabische Länder haben den Schritt der Amerikaner mitgemacht und spielen auf der Klaviatur der Paradoxien der amerikanischen Haltung gegenüber dem internationalen humanitären Recht.

Meggle betont, die von den USA geführten Kriege seien nicht anderes als eine ›säkularisierte‹ Form der Religionskriege. »Amerikas Kriege sind Kreuzzüge«.<sup>30</sup> Ist der Krieg gegen den Terrorismus nicht »ein weltweiter, von missionarischem Kreuzzugsfeuer getriebener Welt-Eroberungskrieg?«<sup>31</sup> Der weltweit geführte bewaffnete Kampf für die ›amerikanischen Werte‹ gehört zur amerikanischen Mission.<sup>32</sup> Das Gewicht der Verantwortung, die die Amerikaner übernommen zu haben behaupten, entspricht beinahe einer ›göttlichen Mission‹ gegen die Feinde Gottes, die natürlich auch die Feinde der Amerikaner sind. Dies alles lässt sich der Kritik Meggles an den USA entnehmen. Seine Kritik an den Amerikanern besteht auf der Widersprüchlichkeit der Unterscheidung zwischen *militärischer Aggression* und *humanitärer Intervention*.

Ungeachtet einiger Vorbehalte wird man Meggles Kritik an der gespaltenen amerikanischen Zunge, an Ungleichgewichtung und zweierlei Maß, gerne akzeptieren. Dennoch glaube ich, dass die Philosophen es nicht vernachlässigen sollten, den »Einfluß universalistischer Moral auf die Institutionen, und insoweit auch die Realisierung der gesellschaftlichen Anwendungsbedingungen des Prinzips der [...] Moralität«<sup>33</sup> zu verstärken.

23 Während die Nützlichkeit der Wissenschaft der Wissenschaft selbst inhärent ist, hängt die Nützlichkeit der Technologie oder des ›gerechtkennannten Krieges von deren Folgen ab.

24 Vgl. Georg Meggle, *Philosophische Interventionen*.

25 Der Abschreckungskrieg, der gerechte Krieg (der Krieg der NATO gegen Jugoslawien, der Irakkrieg), der Terrorismus, der gerechtfertigte Terrorismus, die Allianz mit den Amerikanern gegen den Terrorismus.

26 M. Cherif Bassiouni, »Reflections on the Ratification of the International Covenant on Civil and Political Rights by the United States Senate«, in: *DePaul Law Review*, vol. 42 (1993), S. 1176-1177. Zit. in Ann Elizabeth Meyer, »Eine Kollision von Prioritäten«, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 14 (2005), S. 28.

27 Zu verweisen ist auch auf alle arabischen Staaten mit Ausnahme Jordaniens.

28 Vgl. Ann Elizabeth Meyer, Fn. 26, S. 31.

29 Ebd., S. 33.

30 Georg Meggle, *Philosophische Interventionen*, S. 96.

31 Ebd., S. 173.

32 Vgl. ebd., S. 95. »American Values do not belong only to America, but are in fact the shared inheritance of humankind, and therefore a possible basis of hope for a world community based on peace and justice«. Meggle, ebd., S. 96.

33 Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, S. 365.

Es ist gewiss klug und auch eine Verpflichtung, wie Yersu Kim, Apel und Habermas am *normativen Status* der Menschenrechte als *regulativer Idee* (Kant) anzuknüpfen. Doch statt den frommen Wünschen der Philosophen zu folgen, haben die humanitären Interventionen nicht die humanitären Zwecke sondern die Rolle der militärischen Strategie verstärkt. Deshalb betont Meggle sowohl die strategische Rationalität (im Anschluss an Kommunikationstheorien à la Grice) als auch die ethische Rationalität (im Anschluss an die Transzendentalpragmatik).<sup>34</sup>

### 3.1 Die Motive für humanitäre Operationen

Eine internationale Intervention wird mit Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Kriegsverbrechen gerechtfertigt. Es gibt traurige Beispiele, die die internationale öffentliche Meinung nicht mobilisiert haben, wie etwa die Intervention Indiens in Ost-Pakistan (Bangladesch) im Jahre 1971 oder die Tansanias in Uganda im Jahre 1979. Auch die tragischen Beispiele Afghanistans und Somalias stehen uns vor Augen. Vor allem aber die Fälle des Kosovo und des Irak haben in der Sicht der Amerikaner humanitäre Interventionen bzw. militärisch geführte Kriege gerechtfertigt, so den Krieg gegen den Irak.

Apel gibt folgende Empfehlung: »Es bedarf einer ›regulativen Idee‹ für eine langfristige moralische Strategie der [Mitarbeit an der] progressiven Realisierung solcher Verhältnisse, die eine Ablösung der rein strategischen Konfliktregelung durch konsensuale kommunikative Konfliktregelung erlauben.«<sup>35</sup> Damit hält er fest an der weiterhin bestehenden Differenz zwischen der juristischen Ordnung der Normativität des Rechts als regulativer Idee und der von strategischem Verhalten geprägten Ordnung der Faktizität.

Doch die Normativität der juristischen Ordnung tritt immer mehr hinter die Imperative strategischen Verhaltens zurück. Meggle selbst pflichtet einer geostrategischen Behandlung des humanitären Völkerrechts bei. Die Frage, die bei ihm unbeantwortet bleibt, lautet: Gefährdet nicht die strategische Perspektive die normative juristische Ordnung der Menschenrechte?

Apels Empfehlung ist bedenkenswert, auch wenn es schwierig ist, zu wissen, wie man sie in einem Kontext anwenden soll, in dem eine humanitäre Operation Folgen nach sich zieht, die denen klassischer militärischer Interventionen ähnlich sind.

Es ist offensichtlich, dass Meggle im Rahmen seiner strategischen

<sup>34</sup> Die von Meggle getroffene Wahl ist verständlich, wenn man die methodologische Position eines rein analytischen Philosophen teilt.

<sup>35</sup> Karl Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, S. 130.

Herangehensweise die Legitimität der Gewaltanwendung zur Verteidigung individuell und kollektiv notleidender Zivilbevölkerungen nicht bestreitet: »Gewalt ist nicht schön – aber manchmal notwendig. Notwendig z. B., um das eigene Leben zu retten: notwendig manchmal zur Rettung des Lebens anderer. In Notwehr ist Gewaltanwendung erlaubt, bei Nothilfe mitunter sogar moralisch geboten. Das ist aber keine Rechtfertigung unbegrenzter Gewalt; auch der Zweck der Rettung von Leben rechtfertigt nicht jedes gewaltsame Mittel.«<sup>36</sup> Widerstand »ist ein moralisches Recht, welches die derart bedrohte Gruppe gegenüber dem eigenen Staat auch dann hat, wenn dieser in seinen Gesetzen kein solches Recht vorsieht, ja selbst dann, wenn der betreffende Staat ein solches Recht in seinen Gesetzen strikt negiert. Also haben Dritte auch in diesem Fall, falls die bedrohte Gruppe zur Selbsthilfe nicht in der Lage ist, das Recht zur Nothilfe.«<sup>37</sup> Weil ein Individuum ein Recht zu legitimer Selbstverteidigung hat, hat es auch das Recht, zur Hilfe für eine gefährdete Person aufzurufen. Analog hierzu kommen auch Bevölkerungen in den Genuss dieses Rechts.

Meggle zufolge erfüllt allerdings eine notwendige und von guten Absichten begleitete humanitäre Intervention nur gelegentlich die folgenden Voraussetzungen:

- Sie ist nur unter der Voraussetzung moralisch autorisiert, dass Gefährdungen der Menschenrechte nur auf diese Weise verhindert werden können; diese Voraussetzung kann erfüllt werden.
- Sie ist nur unter der Voraussetzung moralisch autorisiert, dass Verbrechen gegen die Menschlichkeit nicht mit anderen Mitteln zu verhindern sind; diese Voraussetzung kann erfüllt werden.
- Sie ist nur unter der Voraussetzung moralisch autorisiert, dass die Art der Intervention entsprechend dem Interventionsziel wirksam ist; diese Voraussetzung kann erfüllt werden.
- Sie ist nur unter der Voraussetzung moralisch autorisiert, dass sie nur ein Minimum an Schäden bei denen anrichtet, die als Auslöser der Intervention bzw. Interventionsopfer sind; diese Voraussetzung kann erfüllt werden.
- Sie ist nur unter der Voraussetzung moralisch autorisiert, dass die Gefährdung Dritter minimal ist; diese Voraussetzung ist *schwerlich* zu erfüllen.
- Sie ist nur unter der Voraussetzung moralisch autorisiert, dass sie nicht ihrerseits zu schweren Verbrechen gegen die Menschlichkeit führt; diese Voraussetzung ist *schwerlich* zu erfüllen.
- Die humanitäre Intervention ist unter der Voraussetzung moralisch autorisiert, dass sie vom Internationalen Recht und vom UN-Sicher-

<sup>36</sup> Georg Meggle, *Philosophische Interventionen*, S. 145.

<sup>37</sup> Ebd., S. 57.

heitsrat gedeckt ist.<sup>38</sup> Diese Voraussetzung ist *schwerlich* zu erfüllen.

Tatsächlich aber wird eine ›humanitär‹ genannte Intervention *de facto* eine *militärische Intervention*. Meggle kritisiert humanitäre Operationen aus folgenden Gründen:

- Das Internationale Recht wurde nicht in dem Sinne weiterentwickelt, wie es notwendig gewesen wäre. Dies gilt auch für den UN-Sicherheitsrat. Folglich verfügen diese Institutionen nicht über die Legitimität, die für eine Kriegserklärung notwendig wäre. Sie gehen aber davon aus, es sei nicht nur in bestimmten Fällen angemessen, die Normen des Internationalen Rechts zu verletzen; vielmehr könnte es sogar moralisch geboten sein, dies zu tun.<sup>39</sup>
- Humanitäre Operationen wahren nur der verkündeten *Absicht* nach ihren humanitären Charakter; die konkrete Realität verwandelt sie in echte Kriege.<sup>40</sup> Soldaten werden *per definitionem* mobilisiert, um Feinde zu töten; ihr Beruf ist bei Abwesenheit von feindlichen Gegnern sinnlos.
- Die von Militärschlägen provozierten Schäden stehen in keinem Verhältnis zu den realen oder unterstellten Gefährdungen, die von den Aggressoren ausgehen.

Wie im Fall der legitimen Selbstverteidigung muss aber die gegen den Aggressor ausgeübte Gewalt proportional zu der Gefahr sein, die er darstellt.<sup>41</sup> Was die arabischen Länder betrifft, so genügen wahrlich die vom zweiten Irakkrieg oder aus Libyen bekannten Zeugenberichte, um sich klar zu machen, dass die Angriffe der NATO nie verhältnismäßig waren.<sup>42</sup>

Deshalb fordert Meggle von den deutschen Universitäten, einen großen Teil ihrer Lehre und Forschung den Problemen der Menschenrechte und des internationalen humanitären Völkerrechts zu widmen.<sup>43</sup> Wenn

38 Vgl. ebd., S. 61-66.

39 Vgl. ebd., S. 66.

40 Vgl. ebd., S. 59-69.

41 Vgl. ebd., S. 146. Die Polizei hat zwar im Rahmen des Gewaltmonopols des Staates das Recht der Gewaltanwendung gegen Täter, aber die eingesetzte Gewalt muss – gemessen an seinem Widerstand – verhältnismäßig sein.

42 Meggle hat in seinen detaillierten Analysen den mit dem 11. September und mit der Hysterie, die aus ›anderen‹ Kulturen potenziell ›gefährliche‹ Kulturen gemacht hat, verbundenen internationalen geopolitischen Kontext dargestellt. Vgl. Georg Meggle, *Philosophische Interventionen*, S. 166-168.

43 Meggle rät Deutschland und Frankreich zum Verlassen der NATO. Vgl. ebd., S. 172.

er freilich vorschlägt, eine *Eurabia*<sup>44</sup> genannte euro-arabische Allianz zu schaffen, dann entscheidet er sich für eine strategische Vision, die man auch anders einschätzen könnte. Jedenfalls unterstellt ein solcher Vorschlag die Arbeit an einer interkulturellen ›Synthese‹ im postkolonialen Kontext, und zwar auf der Ebene des juridischen, politischen und philosophischen Handelns. Die Existenz einer internationalen Rechtsprechung zeigt, wie weit wir noch von der Verwirklichung unseres Ziels entfernt sind, bei der Ausarbeitung einer transkulturellen Ethik der kulturellen Vielfalt Rechnung zu tragen.

#### 4. Schlussbemerkung

Meggles strategische Perspektive hat den Vorzug, konkret zu sein. Das Verdienst der Herangehensweise Apels und Habermas' besteht hingegen darin, die Gültigkeit der transzendentalen Ethik in einer idealen Kommunikationssituation und kontrafaktisch vorauszusetzen. Doch dieser Gültigkeitsanspruch verschiebt die Empfehlungen der Apel'schen Ethik mehr und mehr in die Sphäre der Rechtsordnung. Die Ethik wird leider eine philosophische Variante der juristischen Sicht auf das Recht. Die Existenz der Moral nimmt die Existenzform des Rechts an und übernimmt so die Normativität der Konventionen des humanitären Völkerrechts.

Das Ziel der Philosophie ist es jedoch, Schutzwälle gegen die Verwechslung von *Fragen des Rechts* und *Tatsachenfragen* zu errichten.

Das Universelle als regulative Idee ist zunehmend mit der kulturellen Vielfalt konfrontiert, mit dem Partikulären, dem Individuellen, dem Konkreten, und zwar in der Weise, wie man von einem ›Universell-Individuellen‹ oder von einem ›Absoluten-Konkreten‹ sprechen hört – nach dem Vorbild jener Metaphysik des ›zerbrechlichen Wesens‹, das nach unserer Verantwortung verlangt. Die besten Rechtsinstitutionen können *de facto* bei ihrer Aufgabe scheitern bzw. hinter sie zurückfallen<sup>45</sup>, und dies verlangt nach permanenter Wachsamkeit, ja nach Furcht vor dem Rückfall in den Nicht-Rechtsstaat. Man könnte in klassischer Terminologie sagen, dass das Universelle auf kultureller Ebene auf verschiedene Weise in konkreten Situationen der *phronesis*, *prudentia* oder *applicatio* interpretiert wird. Diese Begriffe verweisen in den Bereichen der Ethik, der Rechtswissenschaft und der Hermeneutik auf alle Schwierigkeiten, die die Vermittlung von Rechtsordnung und faktischer Ordnung begleiten.

44 Vgl. ebd., S. 174.

45 Vgl. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, S. 305

Unter den Bedingungen der *Endlichkeit* und der *Unverfügbarkeit des Menschen* (Heidegger und Gadamer) erleben wir eine Krise der klassischen regulativen Moralkonzepte, so des Konzepts des ›Guten‹. Ist es das für das Kind ›Gute‹, das mich veranlasst, es zu retten, bevor ich Kunstwerke rette? Wäre dies so, dann könnten Ärzte allen Patienten eine tödliche Dosis spritzen, deren Leiden sie lindern wollen und bei denen sie annehmen, dass sie sich in ihrem weiteren Leben keines ›Guten‹ mehr erfreuen könnten.

Patienten zu töten ist gemäß Strafrecht ein Verbrechen. Demgegenüber kommt es zu einer Verletzung der Menschenrechte nur dann, wenn ein Verbrechen als Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Kriegsverbrechen, Völkermord definiert ist oder allgemein – hier lasse ich mich von Tugendhat inspirieren –, wenn Personen vorsätzlich daran gehindert werden, ihre Freiheit und Autonomie zu genießen und über Bedingungen der Ausübung ihrer Freiheit und Autonomie zu verfügen.<sup>46</sup> Ein Kind zu retten, garantiert ihm die Rechte, sich seiner Freiheit und Autonomie zu erfreuen, indem es in den Genuss von Umständen kommt, die es ihm erlauben, erwachsen zu werden.<sup>47</sup>

Man könnte die bei Hilfsmaßnahmen für menschliches Leben verursachten Kollateralschäden mit der Behauptung rechtfertigen, die zerstörten Gemälde eines Künstlers seien zwar gewiss wertvoll, sie könnten aber niemals gegen den sakralen Charakter des Menschen aufgewogen werden.<sup>48</sup>

Und doch bleibt eine wesentliche Frage: Bis zu welchem Punkt könnte man es sich erlauben, unter dem Vorwand der Rettung menschlichen Lebens das ganze künstlerische Erbe einer Nation zu zerstören? Würde es sich nicht um eine vorsätzliche Verletzung der 1966 normierten kulturellen Rechte und des Rechts auf kulturelle Vielfalt handeln? Humanitäre Operationen zeigen das Ungleichgewicht zwischen dem Fortschritt der Menschheit auf juridischer Ebene und der Zögerlichkeit der Philosophen beim Bemühen, die kulturelle Vielfalt im Horizont einer internationalen moralischen Ordnung zu integrieren.

46 Vgl. Ernst Tugendhat, *Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights*. In: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 352-370.

47 Persönlich kann ich von einer tödlichen Krankheit betroffen sein und doch mein Leben um einige Monate verlängern wollen, denn während dieser Atempause könnte ich – wie Tugendhat sagt – meinem Leben neuen Sinn verleihen. Vgl. Ernst Tugendhat, *Über den Tod*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006, S. 43.

48 Ein Gemälde ist ein Interpretationsobjekt, aber kein ›interpretierendes Subjekt‹, das in sich in seiner hermeneutischen Situation die ganze Zukunft der Menschheit verkörpert.

Dies ist es, was Habermas das Gefühl der ›Unübersichtlichkeit‹ nennt: ›Anders als die Philosophie kann die Rechtstheorie vor allem jene Aspekte nicht vernachlässigen, die sich aus dem internen Zusammenhang von Recht und politischer Macht ergeben, in erster Linie die Frage der rechtlichen Lizenzierung des staatlichen Einsatzes legitimer Gewalt‹.<sup>49</sup>

*Aus dem Französischen übersetzt von Hans Jörg Sandkühler*

49 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 241.

## Mechtild Gilzmer

### Erwiderung auf Azelarabe Lahkim Bennani

In seinem Beitrag *Humanitäre Interventionen und die geopolitische Instrumentalisierung der Menschenrechte* erörtert A. Lahkim Bennani die Problematik der Intervention der Internationalen Gemeinschaft in Konfliktzonen in Drittländern aus philosophischer Perspektive. Bei ihrer Aufgabe, Menschenrechte zu schützen und dabei internationales Recht anzuwenden, sehen sich die Entscheidungsinstanzen (UNO oder Internationaler Strafgerichtshof) mit ethischen und moralischen Fragen konfrontiert, die philosophischer Natur sind. Die Begründung humanitärer Hilfe mit dem Hinweis auf allgemeine Menschenrechte setzt die Existenz universeller Werte voraus. Wie Lahkim Bennani uns zu Recht erinnert, könnte die Universalität in einer postkolonialen und postnationalen Gesellschaft eine ›optimale kulturelle Synthese‹ darstellen, die der menschlichen Spezies das Überleben ermöglicht. Deshalb taucht an dieser Stelle seiner Argumentation auch der Begriff der Verantwortung auf. Lahkim Bennani diskutiert dieses moralische Prinzip ausgehend von Überlegungen des Philosophen Hans Jonas, der allerdings sehr weit von den konkreten Lebenswirklichkeiten entfernt ist. Auch wenn Lahkim Bennani des Weiteren die Skepsis des Philosophen Meggle teilt, demzufolge die humanitären Maßnahmen nur selten die Bedingungen erfüllen, die eine Intervention moralisch rechtfertigen würden, so plädiert er doch für einen verstärkten Einfluss universeller moralischer Vorstellungen auf die Institutionen. Er zeigt, wie Habermas und Apel die Fragen der Ethik abstrakt diskutieren, während Meggle sie konkreter, aus einer politischen Perspektive betrachtet. Zu Recht unterstreicht Lahkim Bennani, dass die philosophische Betrachtung der Frage nach dem Recht auf die Einmischung in die Angelegenheiten eines fremden Staates (denn um nichts anderes handelt es sich), die kulturellen Unterschiede zwischen den Akteuren berücksichtigen muss. Ich möchte von seinem Aufruf für eine »transkulturelle Ethik« ausgehen, um einige Gedanken zu den Begriffen ›Kultur‹, ›Identität‹ und ›Menschenrechte‹ anzuschließen.

In den Geisteswissenschaften herrscht allgemein Konsens darüber, dass Kultur und Identität das Ergebnis eines historischen Prozesses sind und den Wunsch der Individuen nach Zugehörigkeit zu einer Gruppe ausdrücken. Wenn wir nun davon ausgehen, dass Kultur und Identität das Ergebnis eines Prozesses und damit offen und veränderbar sind, müssen wir unsere Einstellungen und Veränderungsvorstellungen jeweils begründen. Einer der zentralen Konfliktpunkte zwischen den westlichen Ländern und den Ländern im Übergang zur Moderne be-

trifft gerade die Werte, die als universelle Werte angesehen werden: die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau, die Trennung von Staat und Kirche. In den sogenannten ›arabischen‹ Ländern findet zurzeit eine Rückkehr zum Religiösen statt, die von der Forderung nach Einführung der Scharia als ethischer und juristischer Grundlage des Zusammenlebens begleitet wird. Dies aber hat Auswirkungen auf grundlegende Menschenrechte. Wenn wir nun die anfängliche Forderung nach einer transkulturellen Ethik aufgreifen, stellt sich die Frage, wo die Berührungspunkte zwischen zwei Gesellschaften sein können, die auf so unterschiedlichen ethisch-moralischen Grundlagen aufgebaut sind: die eine hat das Prinzip der Trennung zwischen Religion und Recht als Ergebnis der Aufklärung zum Grundprinzip erklärt, die andere nimmt Gottes Wort zur Grundlage der Rechtsprechung. Beide Prinzipien sind das Ergebnis von historischen Prozessen, nicht mehr und nicht weniger. Die Entwicklung einer transkulturellen Ethik bestünde nun aus meiner Sicht in einer kritischen Analyse beider Systeme, der Werte, die sie vertreten, ihren Vor- und Nachteilen.

Eine Kultur in der die Religion und das Wort Gottes als letzte Wahrheit gelten, macht eine kritische Auseinandersetzung jedoch unmöglich, zumindest wird sie dadurch schwierig.

Kommen wir nun zur Frage der Menschenrechte: Zunächst muss festgestellt werden, dass Menschenrechte lange Zeit synonym waren mit Männerrechten. Das wissen wir seit der französischen Revolution und die Vorreiterin für die allgemeinen Menschenrechte, Olympe de Gouges, hat es schmerzlich erfahren müssen. Unsere Denksysteme und unser ganzes ›Sein‹ sind grundlegend durch die als universell angesehene sexuelle Differenz bestimmt. Dies zeigt sich unter anderem auch in der Tatsache, dass Männer und Frauen immer auch unterschiedlich von der Missachtung der Menschenrechte betroffen sind. Eine große Zahl der weiblichen Weltbevölkerung wird regelmäßig Opfer von Folter, Unterernährung, Terrorismus, Verfolgung, Gewalt weil sie Frauen sind. Diese Verletzung der Menschenrechte wird jedoch nicht in der gleichen Weise wahrgenommen und verfolgt. Bis vor kurzem noch wurde die Vergewaltigung von Frauen im Zusammenhang und in der Folge von kriegerischen Auseinandersetzungen als ›Kollateralschaden‹ angesehen. Erst im Jahr 2001 wurden Vergewaltigungen vor dem Internationalen Gerichtshof in Den Haag als Verbrechen gegen die Menschlichkeit eingestuft und verfolgt. Und im Juni 2008 beschloss der Sicherheitsrat der UNO Vergewaltigung und andere Formen sexueller Gewalt als Straftatbestände zu verfolgen. Das zeigt, dass die Vorstellung davon, was als Menschenrechtsverletzung anzusehen ist, sich verändert. Wenn man über die philosophischen Grundlagen und Begründungen von Universalismus und Menschenrechte nachdenkt, gilt es dies im Bewusstsein zu haben.

# Mohamed Lachhab

## Deliberative Demokratie und Menschenrechte bei Habermas

### 1. Einleitung

Die Frage nach Demokratie und Menschenrechten hat im Werk von Jürgen Habermas einen zentralen Stellenwert. Vor allem seit den 1980er Jahren hat er eine auf das Verhältnis von Rechtsstaat und Demokratie konzentrierte Rechtstheorie entwickelt. Für ihn sind diese beiden Konzepte nicht voneinander trennbar. In diesem Sinne hat er sein Hauptwerk *Faktizität und Geltung* mit dem Untertitel *Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*<sup>1</sup> versehen. Nach diesem bedeutenden Werk hat er andere Schriften veröffentlicht, in denen er einen politisch-philosophischen Diskurs im Rahmen dessen entwickelt hat, was er – als Alternative zu den Paradigmen der direkten und der repräsentativen Demokratie – das ›Paradigma der deliberativen Demokratie‹ genannt hat. Unter den dieser Frage gewidmeten Schriften sind *Die Einbeziehung des Anderen*<sup>2</sup>, *Die postnationale Konstellation*<sup>3</sup>, *Die Zukunft der menschlichen Natur*<sup>4</sup>, *Zeit der Übergänge*<sup>5</sup> und *Zwischen Naturalismus und Religion*<sup>6</sup> zu erwähnen.

In den letztgenannten Untersuchungen hat Habermas immer wieder einen deliberativen Zugang zur Politik betont, der sich um Antworten auf die Frage der Demokratie und auf die Herausforderungen bemüht, mit denen sie konfrontiert ist. Im Folgenden soll die Bedeutung dieses für die Analyse der Probleme der politischen Philosophie erfolgversprechenden Ansatzes geklärt werden. Er stellt einen unverzichtbaren Rahmen für das Verständnis von Konzepten wie demokratischer Rechtsstaat, Menschenrechte, Bürgerschaftlichkeit (*citoyenneté*), Zivilgesell-

- 1 Vgl. J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.
- 2 Vgl. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.
- 3 Vgl. J. Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.
- 4 Vgl. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.
- 5 Vgl. J. Habermas, *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.
- 6 Vgl. J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005.

schaft, Öffentlichkeit, Weltbürgerschaft, etc. dar. Habermas hat sich in seinen neueren Arbeiten auf das Konzept ›Deliberation‹ bezogen und eine deliberative Theorie der Demokratie und der Menschenrechte verteidigt. Ihm zufolge räumt der deliberative Ansatz dem *citoyen* eine wesentliche Rolle im demokratischen Prozess und bei der Herausbildung von Normen im Rechtsstaat ein. Im Unterschied zu anderen modernen Herangehensweisen ist für Habermas der Rechtsstaatsbegriff mit der Annahme eines komplementären Verhältnisses von Menschenrechten und Volkssouveränität verbunden.

Bevor diese Komplementarität aufgezeigt werden kann, ist es geboten, das Deliberationskonzept zu definieren, um das herum sich das Projekt deliberativer Politik artikuliert. So erst kann man die Frage der Bürgerschaftlichkeit und des öffentlichen Raumes im demokratischen Rechtsstaat aufwerfen. Ich werde mich dann dem Problem kultureller Identität und religiöser Vielfalt in der postmodernen Gesellschaft zuwenden, um die Schwierigkeiten zu beleuchten, mit denen die deliberative Demokratie konfrontiert ist. Abschließend soll es um Weltbürgerschaft und die Beziehung zwischen Menschenwürde und Menschenrechten gehen, deren Universalität betont werden soll.

### 2. Zur Definition des Konzepts der Deliberation

Wie Thomas Cristiano gezeigt hat, haben in letzter Zeit zahlreiche Theoretiker eine Konzeption der Demokratie verteidigt, die sie als ›*deliberative Demokratie*‹ bezeichnen. Ihre These lautet, dass sich »Entscheidungen auf einen substanziellen Prozess öffentlicher Deliberation stützen müssen«.<sup>7</sup>

Das Konzept der Deliberation spielt eine wesentliche Rolle im Diskurs der derzeitigen politischen Philosophie, vor allem seit Mitte der 1980er Jahre. Habermas hat es in seinen letzten Schriften weiter entwickelt. Ihm zufolge darf man in der Gesellschaft keine Normen ohne rationale Diskussion im öffentlichen Raum entwickeln. Dies bedeutet: Sobald die Normen ihre Quelle nicht mehr in Tradition und Sitten haben, müssen ihre Setzung und Rechtfertigung ein Resultat demokratischer Debatte sein. Die Exekutive und die Judikative müssen sich auf ihre Rolle beschränken, das Gesetz zu achten und es anzuwenden, ohne sich in seine Entstehung einzumischen.<sup>8</sup>

7 Thomas Cristiano, »The Significance of Public Deliberation«, in: J. Bohman/ W. Rehg (eds.), *Deliberative democracy*, Cambridge: The MIT Press 1997, S. 253.

8 Vgl. Yves Sintomer, *Démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris: La Découverte 1999, S. 299.

Die Bedeutung der Deliberation hat Habermas dazu veranlasst, das folgende Diskursprinzip zu formulieren: »D: Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.«<sup>9</sup> In der Tat erlaubt es dieses Konzept, das Rechtssystem und die intrinsische Beziehung zwischen Rechtsstaat und Demokratie einerseits und zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität andererseits zu rekonstruieren.

Habermas besteht in *Faktizität und Geltung* auf dem Recht als Medium der Integration, das mit der Komplexität der postmodernen Gesellschaft vereinbar ist, in der Medien wie Religion und traditionelle Moral ihre eine einheitliche Überzeugung stiftende Kraft verlieren. In diesem Zusammenhang wird der Diskurs zur unvermeidbaren Legitimationsquelle. Das Recht bekommt eine neue Funktion: »Das Recht ist nicht nur konstitutiv für den Machtkode, der die Verwaltungsprozesse steuert. Es bildet zugleich das Medium für die Umwandlung von kommunikativer Macht in administrative. Die Idee des Rechtsstaates läßt sich deshalb anhand der Prinzipien entfalten, nach denen legitimes Recht aus kommunikativer Macht hervorgebracht und diese wiederum über legitim gesetztes Recht in administrative Macht umgesetzt wird.«<sup>10</sup>

Mit der Einführung der Diskursethik in die Rechtsphilosophie versucht Habermas, das Paradigma der deliberativen Demokratie und die aus ihm hervorgehende Konzeption des Rechtsstaates zu radikalisieren. Es ist offensichtlich, dass er hierbei die Errungenschaften der modernen politischen Philosophie nicht verleugnet. Er betont: »Das vorgeschlagene diskurstheoretische Verständnis der Grundrechte soll den internen Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität klären und das Paradox der Entstehung von Legitimität aus Legalität auflösen.«<sup>11</sup>

In seiner politischen Philosophie hat er versucht, die das Verhältnis von Volkssouveränität und Menschenrechten beherrschende Ambiguität auszuleuchten: Die politische Philosophie habe »die Spannung zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten, zwischen der ›Freiheit der Alten‹ und der ›Freiheit der Moderne‹ nicht ernstlich zum Ausgleich bringen können.«<sup>12</sup> Diese Spannung erscheint in der zeitgenössischen politischen Philosophie in Form einer Konkurrenz zweier einflussreicher Strömungen: auf der einen Seite die Strömung der Kommunitaristen bzw. Republikaner als Repräsentanten der Freiheit der Alten – die Republikaner nach französischem Muster – und auf der anderen Seite die Liberalen als Repräsentanten der Freiheiten der Modernen. »Der

9 J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 138.

10 Ebd., S. 209.

11 Ebd., S. 157.

12 J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 298.

auf Aristoteles und den politischen Humanismus der Renaissance zurückreichende *Republikanismus* hat stets der öffentlichen Autonomie der Staatsbürger Vorrang vor den vorpolitischen Freiheiten der Privatleute eingeräumt. Der auf Locke zurückgehende *Liberalismus* hat die Gefahr tyrannischer Mehrheit beschworen und einen Vorrang der Menschenrechte postuliert«<sup>13</sup>

Habermas ist bemüht, dieses Problem dadurch zu lösen, dass er sich auf das mit der Diskursethik Erreichte als philosophische Grundlage stützt. Er sucht nach der Kohäsion zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten und expliziert zugleich die innere Beziehung zwischen Privatautonomie und öffentlicher Autonomie: »Das Prinzip der Volkssouveränität drückt sich in den Kommunikations-Teilnahme-rechten aus, die die öffentliche Autonomie der Staatsbürger sichern; die Herrschaft der Gesetze in jenen klassischen Grundrechten, die die private Autonomie der Gesellschaftsbürger gewährleisten. Das Recht legitimiert sich auf diese Weise als Mittel zur gleichmäßigen Sicherung privater und öffentlicher Autonomie.«<sup>14</sup>

In diesem Kontext weigert sich Habermas, der Freiheit der Alten Vorrang einzuräumen; er grenzt sich so von Rousseau ab; zugleich geht er zu Locke und Kant auf Distanz, indem er der Freiheit der Modernen keine Priorität einräumt. Seine Kritik betrifft auch die Philosophie von John Rawls, dem es auch nicht gelungen sei, die Gleichursprünglichkeit der beiden Typen von Freiheiten zu rekonstruieren.<sup>15</sup>

Um die im öffentlichen Raum unverzichtbaren Partizipations- und Kommunikationsrechte als Kontexte der Ausübung der Volkssouveränität zu sichern, interpretiert Habermas die Beziehung zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität in einem *komplementären Sinne*. Genauer: »Die ›Herrschaft des Volkes‹ bleibt ein Instrument der ›Herrschaft der Gesetze‹.«<sup>16</sup>

### 3. Bürgerschaftlichkeit und öffentlicher Raum im demokratischen Rechtsstaat

1991 hat Habermas mit *Erläuterungen zur Diskursethik*<sup>17</sup> ein Werk veröffentlicht, in dem er – wohl wissend, dass er die Problematik von

13 Ebd., S. 299.

14 Ebd., S. 298.

15 Vgl. J. Habermas/John Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. C. Audare/R. Rochlitz, Paris: Cerf 1997.

16 J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 279.

17 Vgl. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 5. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.

Moral und Kommunikation bereits zuvor behandelt hatte<sup>18</sup> – Fragen der Ethik und Moral thematisiert hat. Doch in dieser Periode war für ihn die Verteidigung der Diskursethik als prozedurale Ethik vorrangig, und auf sie gestützt hat er die notwendigen Präsuppositionen bestimmt, die rationale Diskurse im öffentlichen Raum strukturieren. Die Frage nach der Beziehung zwischen Menschenrechten und Demokratie interessiert ihn hier nicht direkt. Bedeutet dies, dass diese Frage der *Diskursethik* gänzlich fremd ist? Ihre Analyse der Gesamtheit der Konzepte der Diskursethik hat Jean Cohen in ihrem Artikel *Discourse Ethics and Civil Society* die Schlussfolgerung ermöglicht, diese Ethik sei offensichtlich eine politische Theorie und nicht nur eine Moralthorie. Cohen hat zugleich auch die interne Relation in Blick genommen, die zwischen Diskursethik und Gesellschaft existiert.<sup>19</sup>

Aktive Bürgerschaftlichkeit zollt gewiss einer partizipativen Praxis Tribut, deren Voraussetzungen in der Diskursethik expliziert sind. Und sicherlich fielen – so sieht es A. Renaut – »ohne Partizipation am demokratischen politischen Leben einer politisch aktiven Körperschaft informierter Bürger und bei allgemeinem Rückzug ins private Leben selbst die am besten konzipierten politischen Institutionen in die Hände derer, die herrschen und allen ihren Willen aufzwingen wollen.«<sup>20</sup> Doch die Diskurstheorie, die die Bedeutung der Partizipation hoch einschätzt, bleibt eine Theorie ohne normativen Gehalt; sie ist eher eine prozedurale Theorie, die nur auf die von den Gesprächspartnern in einem öffentlichen politischen Raum zu respektierenden formalen Voraussetzungen abhebt.

Die politische Dimension des Diskurses und der Partizipation im öffentlichen Raum hat Habermas eingehend in *Faktizität und Geltung* untersucht.<sup>21</sup> Gestützt auf diese Untersuchung hat er die Bedingungen einer dialogischen Formation der politischen Willensbildung erörtert und die Frage der Spannung zwischen Demokratie und Menschenrechten aufgeworfen. In diesem Kontext spielt die Zivilgesellschaft eine Hauptrolle bei der Bildung der öffentlichen Meinung zugunsten des Schutzes der Menschenrechte und bei der Verwirklichung des demokratischen Prozesses.

18 Vgl. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.

19 Vgl. Jean Cohen, »Discourse Ethics and Civil Society«, in: D. Rasmussen/J. Swindal (eds.), *J. Habermas* (4 vol.), London: Sage Publications 2002, Vol III, S. 210.

20 Alain Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre?*, Paris: Grasset et Fasquelle 2005, S. 50.

21 Vgl. z. B. Kapitel VIII: Zur Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit.

In seiner Verteidigung einer deliberativen Demokratie, welche die durch Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft beförderten Diskursprozesse in Rechnung stellt, widersetzt sich Habermas den Befürwortern einer elitistischen Demokratieauffassung. Man erkennt die deliberative Dimension seiner Theorie in der Definition der Öffentlichkeit: »Die Öffentlichkeit läßt sich nicht als Institution und gewiß nicht als Organisation begreifen [...]. Ebenso wenig stellt sie ein System dar; sie erlaubt zwar interne Grenzziehungen, ist aber nach außen hin durch offene, durchlässige und verschiebbare Horizonte gekennzeichnet. Die Öffentlichkeit läßt sich am ehesten als ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also von *Meinungen* beschreiben; dabei werden die Kommunikationsflüsse so gefiltert und synthetisiert, daß sie sich zu themenspezifisch gebündelten *öffentlichen* Meinungen verdichten. Wie die Lebenswelt insgesamt, so reproduziert sich auch die Öffentlichkeit über kommunikatives Handeln, für das die Beherrschung einer natürlichen Sprache ausreicht; sie ist auf die *Allgemeinverständlichkeit* der kommunikativen Alltagspraxis eingestellt.«<sup>22</sup>

Man muss jedoch zwischen einer organisierten offiziellen und einer spontanen Öffentlichkeit unterscheiden. Trotz des Einflusses, den man ihr auf den Prozess der Gesetzgebung zuschreibt, bleibt die Macht der Letzteren relativ begrenzt. Tatsächlich ist sie davon entlastet, zu den debattierten Fragen Entscheidungen zu treffen. Entscheidungen sind Institutionen und offiziellen politischen Kräften vorbehalten, die Resolutionen verabschieden und den Erwartungen der betroffenen Personen entsprechen können. Die komplementären Rollen der institutionalisierten und der spontanen Öffentlichkeit tragen zur Verwirklichung der öffentlichen Vernunft bei, d. h. zur Verwirklichung einer inkludierenden deliberativen Demokratie. Für Habermas »bietet das *Zusammenspiel* einer zivilgesellschaftlich basierten Öffentlichkeit mit der rechtsstaatlich institutionalisierten Meinungs- und Willensbildung im parlamentarischen Komplex [...] einen guten Ansatzpunkt für die soziologische Übersetzung des Begriffs deliberativer Politik.«<sup>23</sup>

#### 4. Kulturelle Identität und religiöse Vielfalt in der postmodernen Gesellschaft

##### 4.1 *Multikulturalismus und postnationale Identität*

Die Identitätsfrage ist eine der philosophischen Fragen, zu deren Beantwortung nach dem Zusammenbruch des Ostblocks viel Tinte geflossen

22 J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 435 f.

23 Ebd., S. 448.

ist. Habermas hat sich selbst an der Identitätsdebatte beteiligt. Er verteidigt dabei die These einer postnationalen Identität, um zu zeigen, dass der demokratische Rechtsstaat in komplexen Gesellschaften bzw. in großen Konstellationen wie der Europäischen Union nicht auf homogener Identität beruht. Für ihn bedeutet »Einbeziehung« nicht »Einschließen ins Eigene und Abschließen gegen den Anderen. Die ›Einbeziehung des Anderen‹ besagt vielmehr, daß die Grenzen der Gemeinschaft für alle offen sind – auch gerade für diejenigen, die füreinander Fremde sind und Fremde bleiben wollen.«<sup>24</sup> »Der Grund der Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft besteht weder in geografischer Verwandtschaft noch in kultureller Nähe, sondern einerseits in der wechselseitigen Anerkennung der *logischen Subjekte* – Individuen und Nationen – als rechtlich gleiche Mitverantwortliche und andererseits in der gemeinsamen Anerkennung der Verfassungsprinzipien und Grundrechte, ohne die es keinen institutionellen Raum für die Ausübung der Freiheit gäbe.«<sup>25</sup>

Gestützt auf die Grundlagen der Kohlberg'schen Entwicklungs- bzw. Evolutionspsychologie, hat Habermas die konventionelle Identitätskonzeption als Ausgangspunkt der Konstitution der modernen politischen Gemeinschaft kritisiert. Er schlägt als Alternative die postkonventionelle Identität vor, die »nicht im historischen Gedächtnis gründet, sondern in den allgemeinen ethischen Maximen und universellen Prinzipien der Bürgerschaftlichkeit.«<sup>26</sup> In diesem Kontext hat er die zur Europäischen Union passende neue, *Verfassungspatriotismus* genannte Identität unterstrichen, die in der Tat eine Alternative zum aus der Geschichte bekannten Patriotismus darstellt. Der von ihm verteidigte Patriotismus ist die Lösung zur Begründung einer Bürgerschaftlichkeit, deren Basis die Menschenrechte und die universellen Werte sind. Es handelt sich um *demokratische Bürgerschaftlichkeit*, die nach der Sozialisation aller Bürger in einer gemeinsamen politischen Kultur verlangt.

Man kann sagen, dass die Habermas'sche Konzeption des Verfassungspatriotismus, der postnationalen Identität und der demokratischen Bürgerschaftlichkeit eine angemessene Antwort auf die Situation multikultureller Gesellschaften ist, in denen sich die Herausforderungen der Koexistenz unterschiedlicher kultureller Lebensweisen auf besonders dringliche Weise stellen.

24 J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 8.

25 Jean M. Ferry, zit. in Justine Lacroix, *Patriotisme constitutionnel et identité post-nationale chez Habermas*. In: Rainer Rochlitz (éd.), *Habermas: usage public de la raison*, Paris: PUF 2002, S. 154.

26 Ebd., S. 147.

#### 4.2 Das Recht auf Integration in pluralistischen Gesellschaften

In der Perspektive deliberativer Politik müssen postkonventionelle Identität und demokratische Bürgerschaftlichkeit vom Nation-Konzept getrennt werden. Darüber hinaus erlaubt es diese Politik insbesondere, die Idee der *Gleichursprünglichkeit* von Volkssouveränität und Menschenrechten zu präzisieren. Mittels dieses Begriffs hat Habermas »die Politik der Anerkennung«<sup>27</sup> in multikulturellen Gesellschaften neu definiert.

Er verbindet die kulturellen Rechte der Ausländer, der Immigranten und der Minderheiten mit jenen Grundrechten, die geeignet sind, die Integration und die Koexistenz unterschiedlicher kultureller Lebensweisen und ethischer Gruppen zu verwirklichen. Anders gesagt: Habermas verteidigt die Bedeutung der wechselseitigen Anerkennung der Bürger jenseits ihrer kulturellen Zugehörigkeiten in einer einzigen politischen Kultur.<sup>28</sup> In *Die Einbeziehung des Anderen* hat er die Idee der Inklusion aller Gemeinschaften ohne jegliche Diskriminierung betont und gezeigt, dass *einbeziehen* nicht die *Einschließung* in eine bestimmte Einheit oder das Sich-Abschließen gegenüber dem Anderen bedeutet: »Die ›Einbeziehung des Anderen‹ besagt vielmehr, daß die Grenzen der Gemeinschaft für alle offen sind – auch gerade für diejenigen, die füreinander Fremde sind und Fremde bleiben wollen.«<sup>29</sup>

Habermas' Konzeption der Inklusion und Integration des Anderen in multikulturellen Gesellschaften ist ein Beitrag zur horizontalen Integration innerhalb der Gesellschaft. Diese Konzeption gründet in den individuellen Menschenrechten und nicht in den Kollektivrechten einer ethischen Gemeinschaft, wie dies Kommunitarier behaupten. Gegen diese macht Habermas »geltend, daß eine ›Politik der Anerkennung‹, die die gleichberechtigte Koexistenz verschiedener Subkulturen und Lebensformen innerhalb desselben republikanischen Gemeinwesens sichern soll, ohne Kollektivrechte und Überlebensgarantien auskommen muß.«<sup>30</sup>

Die Verwirklichung dieses Ziels in multikulturellen Gesellschaften macht eine Veränderung der zwischenmenschlichen Beziehungen erforderlich, und zwar auf dem Wege von kommunikativem Handeln und Diskurs statt des Rückzugs auf die partikuläre Identität einer Gemeinschaft. Im Unterschied zu Charles Taylor und Michael Walzer denkt

27 J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 9.

28 Vgl. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 5. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.

29 J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 8.

30 Ebd., S. 9.

Habermas nicht, dass der Primat einer Gemeinschaftsethik ein Mittel der Identitätswahrung in pluralistischen Gesellschaften ist.

Der Genuss der kulturellen Rechte ist allen Bürgern und Gruppen dank der Verfassung des demokratischen Rechtsstaates unter der Bedingung garantiert, dass sie »sich im Medium [...] nicht-fundamentalistische[r] Überlieferungen artikulieren, weil die gleichberechtigte Koexistenz dieser Lebensformen die gegenseitige Anerkennung der verschiedenen kulturellen Mitgliedschaften verlangt: Eine Person muß auch als Mitglied einer Gemeinschaft anerkannt werden, die um eine jeweils andere Konzeption des Guten integriert ist.«<sup>31</sup>

Habermas unterstreicht z. B. das Recht auf Integration für die Immigranten als eine Gruppe, die die Normen des demokratischen Rechtsstaates achtet und nicht darauf aus ist, ihre Weltsicht den Bürgern des Gastlandes aufzuzwingen: »Der demokratische Rechtsstaat kann die Identität des Gemeinwesens, die auch durch Immigration nicht ange-tastet werden darf, wahren, weil diese an den in der *politischen Kultur* verankerten *Verfassungsprinzipien* und nicht an den *ethischen Grundorientierungen* einer im Lande vorherrschenden kulturellen *Lebensform* festgemacht ist.«<sup>32</sup>

#### 4.3 Religiöse Vielfalt und öffentlicher Vernunftgebrauch

Man kann feststellen, dass es während des ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts – und vor allem bereits nach dem 11. September – bei einigen bedeutenden Philosophen ein intensives Zurück zur Religionsphilosophie gibt. Habermas selbst meldet sich in der Debatte über die Religion im öffentlichen Raum zu Wort. Im Jahre 2005 hat er *Zwischen Naturalismus und Religion* veröffentlicht. Hier hat er seine Theorie deliberativer Politik weiterentwickelt und den Blick auf die Herausforderungen der Demokratie in einem Moment gerichtet, in dem das Verhältnis von Glauben und Wissen epistemologisch neu rekonstruiert werden muss.

Als Öffentlichkeitstheoretiker hat Habermas auch einen deliberativen Ansatz entwickelt, um seine Theorie der Integration auf der Grundlage ziviler Solidarität und demokratischer Bürgerschaftlichkeit zu vertiefen. Angesichts der Tatsache, dass die mit religiöser Vielfalt gegebenen Herausforderungen vor reale Einschränkungen der Demokratie stellen, zögert er nicht, dieses Problem zu klären, indem er aus den Ergebnissen der Theorie der deliberativen Demokratie – als Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs in der kantischen Tradition – Nutzen zieht. Für ihn

<sup>31</sup> Ebd., S. 262.

<sup>32</sup> Ebd., S. 267f.

ist der säkulare Charakter des Staates eine notwendige Bedingung der Garantie einer für alle Bürger und die verschiedenen religiösen Gruppen gleichen Religionsfreiheit. Diese Bedingung ist allerdings nicht hinreichend: »Mit dem herablassenden Wohlwollen einer säkularisierten Obrigkeit, die bislang diskriminierte Minderheiten toleriert, ist es nicht getan. Über die prekären Abgrenzungen zwischen dem positiven Recht auf Religionsausübung und der negativen Freiheit, von der Religionspraxis der andern verschont zu bleiben, müssen sich die betroffenen Parteien *selbst* einigen. Wenn sich das Prinzip der Toleranz vom Verdacht einer repressiven Festlegung der Grenzen der Toleranz befreien soll, verlangt die Definition dessen, was noch und was nicht mehr toleriert werden kann, einleuchtende Gründe, die von allen Seiten gleichermaßen akzeptiert werden können. Faire Regelungen können nur zustande kommen, wenn die Beteiligten lernen, auch die Perspektiven der jeweils anderen zu übernehmen. Dafür bietet sich die deliberativ verfasste demokratische Willensbildung als geeignetes Verfahren an.«<sup>33</sup>

Zur Verwirklichung eines wechselseitigen Einvernehmens zwischen den verschiedenen kulturellen Gruppen und Weltsichten müssen sich die Bürger gegeneinander mit Respekt und gemäß den Prinzipien gleicher Rechte verhalten, die allen ein Leben innerhalb der Gruppen ohne Diskriminierung garantieren. In einer pluralistischen Gesellschaft, in der niemand behaupten kann, im Besitz der *Wahrheit* zu sein, müssen alle gegenüber den anderen tolerant sein, was auch immer ihre Zugehörigkeit zu einer kulturellen Lebensweise sein mag. Es ist wichtig, die Koexistenz zwischen Mitgliedern unterschiedlicher ethischer und religiöser Gemeinschaften zu sichern. Fehlt diese Koexistenz, läuft die Gesellschaft Gefahr, destabilisiert zu werden. Aus diesem Grund empfiehlt Habermas die Erneuerung des religiösen Bewusstseins in einer *postsäkularen Gesellschaft*: »Das religiöse Bewußtsein ist zu Anpassungsprozessen genötigt worden. Jede Religion ist ursprünglich ›Weltbild‹ oder ›comprehensive doctrine‹ auch in dem Sinne, dass sie die Autorität beansprucht, eine Lebensform im Ganzen zu strukturieren. Diesen Anspruch auf Interpretationsmonopol und umfassende Lebensgestaltung musste die Religion unter Bedingungen der Säkularisierung des Wissens, der Neutralisierung der Staatsgewalt und der verallgemeinerten Religionsfreiheit aufgeben.«<sup>34</sup>

In einem gegenüber den vielfältigen Weltsichten neutralen Staat, in dem die Religions- und Gewissensfreiheit anerkannt ist, engagieren sich die Bürger dafür, dass nur mittels rationaler Deliberation, d. h. mittels öffentlichen Vernunftgebrauchs getroffene Entscheidungen für legitim gehalten werden. Habermas stimmt mit Rawls darin überein, dass sich

<sup>33</sup> J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 125f.

<sup>34</sup> J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 117.

in einer Situation rationaler Deliberation die Bürger auf »premises we accept and think others could reasonably accept« stützen müssen.<sup>35</sup>

## 5. Kosmopolitische Bürgerschaftlichkeit und das Verhältnis zwischen Menschenwürde und Menschenrechten

In seiner politischen Philosophie lässt sich Habermas von Kant inspirieren, um die Idee der Weltbürgerschaft zu entwickeln. Er befasst sich in einigen seiner Schriften nach *Faktizität und Geltung* mit der Frage der Menschenrechte auf der Weltebene. Es war Kant, so betont er, »der in die Rechtstheorie eine dritte Dimension ein[führte]: neben das staatliche Recht und das Völkerrecht tritt, und das ist die folgenreiche Innovation, das Recht der Weltbürger.«<sup>36</sup>

Kritiken an *Faktizität und Geltung*, wo Habermas das System des Rechts innerhalb des Nationalstaates entwickelt hatte, haben ihn dazu gebracht, in Kants *Zum ewigen Frieden* die Lösung des Problems zu finden, das die Achillesferse seiner Theorie war. Im Nachwort zur 4. Aufl. von *Faktizität und Geltung* hat er betont: »Die Diskrepanz zwischen dem menschenrechtlichen Gehalt der klassischen Freiheitsrechte einerseits und der zunächst nationalstaatlich beschränkten Geltung ihrer rechtlichen Positivierungen andererseits bringt gerade zu Bewußtsein, daß das diskursiv begründete ›System der Rechte‹ über den demokratischen Rechtsstaat im Singular hinausweist und auf die Globalisierung der Rechte abzielt. Wie Kant gesehen hat, fordern die Grundrechte aufgrund ihres semantischen Gehalts einen international verrechtlichten ›weltbürgerlichen Zustand‹.«<sup>37</sup>

Doch in der Epoche der Globalisierung, deren Einflüsse auf die Souveränität des demokratischen Rechtsstaates (des Nationalstaates) auf allen Ebenen offensichtlich sind – in Politik und Ökonomie, im Sozialen und in der Kultur –, glaubt Habermas erstens, dass die Konkretisierung der Idee des ewigen Friedens als des Hauptmerkmals des kosmopolitischen Staates angesichts der Weltgesellschaft eine Neuformulierung der Staatsfunktion erforderlich macht: »In einem globalen Mehrebenensystem würde die klassische Ordnungsfunktion des Staates, also die Garantie von Sicherheit, Recht und Freiheit, einer *supranationalen* Weltorganisation übertragen, die sich auf die Funktionen der Friedens-

35 J. Rawls zit. in ebd., S. 127.

36 J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 192.

37 J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 4. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, S. 672.

sicherung und der globalen Durchsetzung der Menschenrechte spezialisiert.«<sup>38</sup>

Zweitens ist eine Reform der internationalen Organisationen nötig, damit diese nicht nur Entscheidungsorganisationen sind, sondern auf supranationaler Ebene in unterschiedlichen Regionen der Erde handeln. »Dabei geht es um die Verbesserung des institutionellen Rahmens für eine Menschenrechtspolitik.«<sup>39</sup>

Drittens ist eine neue Rolle der Öffentlichkeit auf Weltebene vonnöten, vor allem mit Informationsfluss und dem Internet, die die Distanz zwischen den Weltbürgern mittels sozialer Netzwerke wie Facebook, Twitter, Youtube etc. verringern. Die Folge hatte bereits Kant erläutert: »Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, dass die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.«<sup>40</sup>

Infolge der enormen Veränderungen, die im Bereich der internationalen Kommunikation zu beobachten sind, müssen – so Habermas – die Vereinten Nationen (VN) für ihr Projekt des Friedens und die Entwicklung der Menschenrechte die neue planetarische Öffentlichkeit in Rechnung stellen.

Viertens muss die Reform auch die Institutionen der VN erreichen, damit Partizipation für die Weltbürger und deren Repräsentanten möglich ist. In seinen Reformvorschlägen will Habermas die VN durch eine kosmopolitische Demokratie substituieren. Im Interesse dieser Transformation sollen sich die »Reformvorschläge [...] auf drei Punkte« konzentrieren: »auf die Einrichtung eines Weltparlaments, auf den Ausbau einer Weltjustiz und auf die fällige Reorganisation des Sicherheitsrates.«<sup>41</sup>

Neben dieser institutionellen Grundlegung der Idee der Universalität der Menschenrechte rekurriert Habermas zugleich auch auf eine moralische Grundlegung: Sie besteht im Konzept der Menschenwürde. In seinem 2010 veröffentlichten Aufsatz »Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte«<sup>42</sup> hat er

38 J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 346.

39 J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 217.

40 I. Kant, AA VIII, S. 360.

41 J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 218.

42 Vgl. J. Habermas, »Das Konzept der Menschenwürde und die realistische

die Bedeutung der Beziehung zwischen Moral und Menschenrechten aufgezeigt. Tatsächlich gehört die Idee der Menschenwürde zu dem, worin alle Menschen übereinstimmen. Sie ist die moralische Quelle der Menschenrechte.<sup>43</sup>

Habermas verteidigt in diesem Aufsatz die Idee, der zufolge die normative Quelle der Grundrechte in der Idee der Menschenwürde zu finden ist. Durch sie fließen die Menschenrechte aus dem universalistischen Gehalt der Moralität. Andererseits können die Menschenrechte dem Schutz der Menschenwürde dienen, die ihre Konnotationen der Respektierung und der sozialen Anerkennung auf das Statut der demokratischen Bürgerschaftlichkeit überträgt. Diese wiederum gibt den Menschenrechten gegenüber der Ethik der Gemeinschaft den Vorrang. Schließlich muss für Habermas die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit – des Ziels der realistischen Utopie der Menschenrechte – innerhalb der Institutionen des demokratischen Verfassungsstaates erfolgen.<sup>44</sup>

## 6. Schlussbemerkung

Der Habermas'sche Diskurs über die politische Philosophie findet seine Orientierung in der Ausarbeitung einer modernen Demokratietheorie, die bei der Lösung der Probleme unserer Gesellschaft helfen kann. Die folgenden Bemerkungen zeigen die wesentlichen Ideen dieses Projekts an:

›Deliberative Demokratie‹ ist die demokratischste Theorie, weil sie es allen Teilnehmern ermöglicht, zur Entscheidungsfindung durch den Gebrauch der kommunikativen Freiheiten im öffentlichen Raum ohne jegliche Einschränkung durch die politische Macht beizutragen.

Der Schutz der Menschenrechte kann von der Demokratie nicht losgelöst werden, und deshalb plädierte Habermas gegen die Etablierung des Rechtsstaates zu Lasten der Demokratie. Das Konzept *demokratischer Rechtsstaat* spiegelt die Wechselwirksamkeit zwischen den beiden Elementen.

Der Schutz der Menschenrechte – sei es im Nationalstaat, sei es weltweit – verlangt die Mobilisierung von Öffentlichkeit sowohl auf staatlicher als auch auf globaler Ebene. Während die Menschenrechte in der Vergangenheit zum Recht der Staaten gehörten, müssen sie heute eine Angelegenheit der Weltbürger sein.

Utopie der Menschenrechte«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58/3 (2010).

43 Vgl. ebd., S. 345.

44 Vgl. ebd., S. 343-357.

Die Menschenrechte sind unteilbar, und der Bürger muss in den Genuss aller diese Rechte kommen, der politischen, sozialen und kulturellen, und dies unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft. Indem der deliberative Ansatz die Einbeziehung des Bürgers in den öffentlichen Raum berücksichtigt, ermöglicht sie es den an Aushandlungen Beteiligten, sich nicht in sich selbst zurückzuziehen, sondern dazu zu kommen, die von der rationalen Deliberation – in der niemand vorgeben kann, die alleinige *Wahrheit* zu haben – gestellten Probleme zu lösen.

In der Epoche der Globalisierung, in der die Souveränität des klassischen Staates erheblich eingeschränkt ist, spielen die internationalen Nichtregierungsorganisationen beim Schutz der Menschenrechte eine immer gewichtigere Rolle. Anzumerken bleibt auch, dass die VN Reformen unterzogen werden müssen, damit sie auf gerechtere Art und Weise agieren können.

*Aus dem Französischen übersetzt von Hans Jörg Sandkühler*

## Matthias Katzer

### Erwiderung auf Mohamed Lachhab

Der Text von Mohamed Lachhab behandelt zahlreiche Themen aus dem Werk von Habermas. Die folgenden Anmerkungen müssen sich auf zwei Punkte beschränken, die auch nur angerissen werden können.

Der erste Punkt betrifft die Idee der Gleichursprünglichkeit der Menschenrechte und der Volkssouveränität. Wie Lachhab erläutert, ist diese Idee für Habermas von großer Bedeutung. Menschenrechte und Volkssouveränität müssen so verstanden werden, dass weder der eine noch der andere Begriff nachrangig ist. Die Lösung dieses Problems scheint die folgende zu sein: Die Menschenrechte haben die Aufgabe, diejenigen Kommunikationsformen zu sichern, die dafür notwendig sind, dass eine autonome politische Gesellschaft sich legitimes Recht geben kann. Die Menschenrechte werden also durch ihre Funktion bei der Selbstregieung einer einzelnen Gesellschaft verstanden.

Wie Lachhab zeigt, erkennt Habermas gleichzeitig an, dass die Rolle der Menschenrechte den Rahmen eines einzelnen Nationalstaats überschreitet. Die Menschenrechte müssen globalisiert werden; sie sind nicht bloß die inneren Angelegenheiten einer einzelnen Gesellschaft, sondern ebenso ein wesentlicher Bestandteil der globalen politischen Ordnung, die im Entstehen begriffen ist.

Man kann jedoch die Frage stellen, ob zwischen der Idee der Gleichursprünglichkeit und der globalen politischen Rolle der Menschenrechte eine Spannung besteht. Wenn die Menschenrechte gleichursprünglich mit der Volkssouveränität sind, muss man ihre Geltung nicht auf die inneren Angelegenheiten eines Volks beschränken? Wie kann man auf der Grundlage der Gleichursprünglichkeit erklären, dass sie den Rahmen der einzelnen Nationen überschreiten? Habermas könnte freilich antworten, dass sich eine globale Öffentlichkeit herausbildet, die teilweise die kommunikativen Funktionen übernimmt, die sich bisher auf nationalem Niveau befanden. Auch die Souveränität selbst wäre also teilweise auf globaler Ebene angesiedelt. Die Entwicklung einer solchen globalen Öffentlichkeit befindet sich jedoch erst in einem frühen Stadium. Es mag verschiedene globalisierte Eliten geben, ebenso wie manche Geschehnisse fast überall auf der Welt als Unrecht angesehen werden. Von einer weltweiten Öffentlichkeit, an der ein großer Teil der Weltbevölkerung mit dem Bewusstsein teilnimmt, die grundlegenden Regeln des Zusammenlebens auf globaler Ebene zu bestimmen, ist dies jedoch noch weit entfernt. Eine weltweite Öffentlichkeit in diesem Sinn könnte zwar eines Tages Realität werden. Die Fragen der Menschenrechte stellen sich aber schon heute, weit bevor diese Vorstellung verwirklicht wer-

den kann. Beispielsweise glaubt man, dass Flüchtlinge aus Ländern, in denen sie verfolgt werden oder sie keine Lebensgrundlage mehr haben, Rechte gegen die privilegierten Staaten haben – Rechte, die nicht von der Existenz eines gemeinsamen politischen Kontexts abhängen. Muss man die Menschenrechte nicht auf andere Weise als durch die Idee ihrer Gleichursprünglichkeit mit der Volkssouveränität auffassen, wenn man solche Rechte wie die Rechte von Flüchtlingen erklären will?

Der zweite Punkt betrifft den Begriff der deliberativen Demokratie. Ein wichtiger Gedanke dieser Konzeption der Demokratie besteht darin, dass die Demokratie auf anspruchsvolleren Grundlagen beruht als darauf, dass die Bürger in erster Linie ihre individuellen Interessen erfüllen wollen. Die Demokratie hat einen normativen Inhalt, der über den Eigennutz der Teilnehmer an demokratischen Verfahren hinausgeht.

Jede Bewertung einer solchen Vorstellung hängt aber zum Teil davon ab, welche genauen Ansprüche man mit der Deliberation verbindet, die für eine echte und nicht bloß scheinbare Demokratie notwendig ist. Eine gewisse Gefahr besteht hier darin, dass der Begriff der Deliberation auf zu anspruchsvolle Weise aufgefasst wird. Sicher spielt Deliberation – die gemeinsame Suche nach guten Gründen für oder gegen politische Entscheidungen – eine wichtige Rolle in einer funktionierenden politischen Ordnung. Ebenso ist es aber offensichtlich, dass die Rolle der Deliberation in den bestehenden Demokratien beschränkt ist. Die Demokratie besteht wesentlich aus bestimmten formalen Regeln der Entscheidungsfindung: Jeder Bürger besitzt die gleiche formale Macht, um Einfluss auf gemeinsame Entscheidung zu nehmen, und er muss sich vor niemandem dafür rechtfertigen, wie er diese Macht gebraucht. In einem gewissen Sinn ist die Logik der demokratischen Entscheidungsfindung daher dazu angelegt, den jeweils eigenen Interessen Ausdruck zu verleihen. Dazu kommt, dass gute Deliberation oft durch Emotionen, Unwissenheit und Rhetorik verhindert wird. Man kann daher die Frage stellen, ob die Idee der Deliberation, so wie sie bei Habermas verstanden wird, realistisch genug ist, damit man reale politische Prozesse in Annäherung an diese Idee auffassen kann.

# Esther Mikuszies

## Die Rechte von Migranten

### Überlegungen zu aktuellen Paradoxen der Bürgerschaftspraxis

Es wird immer schwieriger vom Rechtsstatus eines Migranten auf dessen tatsächliche, politische Handlungsmöglichkeiten zu schließen. Aktuelle Forschungen zu Migration und Bürgerschaft zeigen, wie Neubürger im Zuge des ›globalen Kampfes gegen den Terrorismus‹ entrechtet und zu ›irregulären Bürgern‹ (*irregular citizens*) degradiert werden<sup>1</sup>.

Das folgende Fallbeispiel verdeutlicht die Komplexität der Thematik: Der eingebürgerte kanadische Staatsbürger Abdelrazik wurde während einer Reise in sein Herkunftsland Sudan festgenommen, blieb sechs Jahre lang inhaftiert und verbrachte im Anschluss ein Jahr lang in der kanadischen Botschaft in Khartum. Hannah Arendts Vorstellung von einem ›Recht, Rechte zu haben‹, welches das Recht auf Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft und die damit verbundene Rechtsfähigkeit beinhaltet, ist weder für alle Menschen noch für alle Bürger eine Selbstverständlichkeit. Anders als bei den von Arendt beschriebenen Massenausbürgerungen zwischen den beiden Weltkriegen bleibt der Staatsbürgerschaftsstatus von Abdelrazik *de jure* erhalten. Allerdings werden ihm im Sudan Rechte wie der diplomatische Schutz verwehrt, die ihn an sein Adoptivland Kanada binden<sup>2</sup>.

Rückt man gleichzeitig die performative Dimension von Bürgerschaft ins Zentrum der Überlegungen, lassen sich bestimmte Bürgerschaftspraktiken auch bei Rechtlosen wie z.B. illegalisierten Einwanderern beobachten. Diese konstituieren sich durch bestimmte, zum Teil vopolitische Handlungen und die Erhebung ihrer Stimme als (politische) Subjekte<sup>3</sup>. Ohne Rechtssubjekte im eigentlichen Sinn zu sein schaffen

Migranten mit ihren Handlungen unumstößliche soziale Fakten. Zwei, scheinbar sich entgegenlaufende Dynamiken lassen sich beobachten: Erstens werden, wie im Fall Abdelrazik, vor allem Neubürgern national verankerte Bürger- und Menschenrechte verweigert. Zweitens konstituieren sich Rechtlose über eine staatsbürgerliche Performanz als politische, wenn auch nicht als Rechtssubjekte. Dies nimmt der Beitrag zum Anlass, das Beispiel Abdelrazik aus der Perspektive von Hannah Arendt und Autoren, die an sie anschließen, zu reflektieren.

Die Überlegungen beginnen in einem ersten Teil mit der Idee von einem ›Recht, Rechte zu haben‹, die Arendt<sup>4</sup> rückblickend auf die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen formulierte, als Flüchtlinge, Minderheiten und Staatenlose die Kluft zwischen (Menschen)rechten und deren Ausübung verdeutlichten. Arendts Perspektive hilft später, Paradoxe der heutigen Bürgerschaftspraxis zu reflektieren, die sich moralisch und juristisch zu manifestieren drohen. Wie Arendts Überlegungen im Migrationskontext rezipiert und normativ weiter entwickelt wurden, ist Gegenstand des zweiten Teils<sup>5</sup>.

Der dritte Teil skizziert den *status quo* der Rechte von Migranten im positiven Recht. Dabei wird zwischen jenen Rechten unterschieden, die dem Migrierten qua seines Menschseins und als Bürger eines bestimmten Staates zustehen und nach damit verbundenen Möglichkeiten gefragt, politisch zu handeln. Trotz der Errungenschaften internationaler Menschenrechtskonventionen, die auf eine Universalisierung von Migrantenrechten hoffen lassen, wird die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft über das Staatsangehörigkeitsrecht allein auf nationaler Ebene garantiert.

Im vierten Teil werden verschiedene Paradoxe und Schwierigkeiten diskutiert, die im Zuge der Spannungen zwischen Bürger- und Menschenrecht und deren Ausübung in Erscheinung treten.

*Borderzones and irregularity*, S. 199-215; Catherine Raissiguier, *Reinventing the Republic: Gender, Migration, and Citizenship in France*, Stanford: Stanford University Press 2010; TRANSIT Migration Forschungsgruppe, *Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*, Bielefeld: transcript 2007.

4 Vgl. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München: Piper 2011, 14. Aufl. [1951].

5 Aus der radikal feministischen bzw. postkolonialistischen Denkweise entwickelte sich ein Dialog zu globalen Staaten bei Judith Butler, Gayatri Chakravorty Spivak, *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Aus dem Engl. von M. Heitz und Sabine Schulz, Zürich, Berlin: diaphanes 2007; in der Habermaschen Tradition vgl. Seyla Benhabib, *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*, übers. von Frank Jakubzik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008.

1 Vgl. Audrey Macklin, »The Securitization of Dual Citizenship«, in: Thomas Faist/Peter Kivisto (Hg.), *Dual Citizenship in Global Perspective*, New York: Palgrave 2007, S.42-66; Kim Rygiel, »The Securitized Citizen«, in: Engin F. Isin (Hg.), *Recasting the Social in Citizenship*, Toronto: University of Toronto Press 2008, S. 210-238.

2 Eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Fall findet sich bei Peter Neyers, »Forms of irregular citizenship«, in: Vicky Squire (Hg.), *The Contested Politics of Mobility: Borderzones and irregularity*, London: Routledge 2011, S. 184-198.

3 Vgl. Enrica Rigo, »Citizens despite borders. Challenges to the territorial order of Europe«, in: Vicki Squire (Hg.), *The Contested Politics of Mobility*:

## 1. Das ›Recht, Rechte zu haben‹ bei Hannah Arendt

Die politikwissenschaftliche Perspektive auf Menschenrechte interessiert sich besonders für Menschenrechtsbildung, für die Diffusion von Rechtsnormen und für die Kritik an Menschenrechtsverletzungen. Arendts Menschenrechtskritik im Kapitel *Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte* kann dazu beitragen, paradoxe Praktiken zu reflektieren, die im Spannungsfeld zwischen Menschen- und Bürgerrechten auftreten. Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen ist das Dilemma liberaler Demokratien zwischen nationaler Selbstbestimmung und der Umsetzung von Menschenrechten.

Im Kapitel *Die Aporien der Menschenrechte* betrachtet Arendt Menschenrechte nicht als juridische Normen im rechtspositivistischen Sinn, sondern als Ergebnis eines historischen Entstehungsprozesses, bei dem ihre Kritik am Universalismus ansetzt. Sie zeigt auf, wie die große Anzahl an Staatenlosen in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen die Kluft zwischen Menschenrechten und dem nationalstaatlichen Schutzauftrag zum Vorschein brachte.

Menschenrechte basieren nach Arendt auf einem fundamentalen Widerspruch: Einerseits seien sie unveräußerliche und angeborene Rechte, die der »bloßen Tatsache des Menschseins« entspringen. Andererseits können diese nur umgesetzt werden im Rahmen von internationalen Verträgen, die der Unterzeichnung von Nationalstaaten unterliegen. Arendt zeigt auf, wie der Verlust nationaler Rechte in allen Fällen denjenigen der Menschenrechte nach sich zog, also eine faktische Entuniversalisierung der Menschen- zu Bürgerrechten.

Aber was bedeutet der Verlust der Menschenrechte nach Arendt in materieller Hinsicht? Erstens, hätten die Rechtlosen der Zwischenkriegszeit nicht nur ihre Heimat verloren, sondern es sei ihnen unmöglich geworden, eine Neue zu finden. »Die Heimat verlieren heißt die Umwelt verlieren, in die man hineingeboren ist und innerhalb deren man sich einen Platz in der Welt geschaffen hat, der einem sowohl Stand wie Raum gibt.«<sup>6</sup> Für Arendt handelt es sich hiermit eher um ein Problem der politischen Organisation als um eine Frage von Raum. Zweitens haben die Flüchtlinge den Schutz ihrer Regierungen verloren, was mit einem weltweiten Verlust der Rechtsfähigkeit einherging. Drittens haben die Flüchtlinge nach Arendt mehr als ihre Freiheitsrechte verloren, nämlich ebenso die Fähigkeit, zu handeln und Überzeugungen zu haben. Das bedeutet, dass der Mensch »den Standort in der Welt verliert, durch den allein er überhaupt Rechte haben kann und der die

6 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, S. 607.

Bedingungen dafür bildet, daß seine Meinungen Gewicht haben und seine Handlungen von Belang sind. Etwas viel Grundlegenderes als die in der Staatsbürgerschaft gesicherte Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz also steht auf dem Spiel, wenn die Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft, in die man hineingeboren ist, nicht mehr selbstverständlich und die Nichtzugehörigkeit zu ihr nicht mehr eine Sache der Wahl ist oder, wenn Menschen in die Situation gebracht werden, wo ihnen, falls sie sich nicht entschließen, Verbrecher zu werden, dauernd Dinge zustoßen, die ganz unabhängig davon sind, was sie tun oder unterlassen.«<sup>7</sup>

Arendt erachtet die Menschenrechtsdiskurse als schwach und ineffizient und formuliert mit der Idee vom ›Recht, Rechte zu haben‹ eine neue Erklärung dieser Rechte, in der Hoffnung, dass diese politisch effizienter werden. Mit der Vorstellung, »in einem Beziehungssystem zu leben, in dem man aufgrund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird«<sup>8</sup> transzendiert Arendts Rechtsfiktion den Zufall der Geburt. Menschenrechte sind für Arendt nur in einer politischen Gemeinschaft durchsetzbar, was sie dazu bringt das ›Recht, Rechte zu haben‹ als ein Recht auf Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft zu entwerfen. Wenn sie sich auf die Überlebenden aus den Konzentrationslagern bezieht, wird deutlich, dass es sich um ein moralisches und politisches Recht handelt. Das ›Recht, Rechte zu haben‹ umfasst die Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft und die Rechtsfähigkeit eines jeden Menschen. Die Rechtsfähigkeit bleibt jedoch weit entfernt von der Forderung nach einer vollen Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft. Insgesamt präzisiert Arendt nur wenig die Reichweite des ›Rechts, Rechte zu haben‹, so dass ihre Vorstellung über Formen der Zugehörigkeit jenseits von Nationalstaatlichkeit weitestgehend offen bleibt<sup>9</sup>.

## 2. Das Menschenrecht auf Zugehörigkeit bei Benhabib

Fünzig Jahre später knüpfen verschiedene Vertreter der politischen Philosophie an Arendts Idee eines ›Rechts, Rechte zu haben‹ an und entwickeln diese im Migrationskontext in verschiedenen Richtungen weiter.

In der Tradition der Habermasschen Diskursethik entwirft Seyla Benhabib in *Die Rechte der Anderen* ein Plädoyer dafür, dass Ausländer, die

7 Ebd., S. 613.

8 Ebd., S. 614.

9 Arendt plädiert für eine Vertretung der staatenlosen Juden innerhalb Europas. Zu ihren kritischen Überlegungen über die europäische Organisation von Minderheiten, die »sich als Minderheiten der Staaten fühlten, in welchen sie als Volk die Mehrheit bildeten« vgl. H. Arendt, ebd., S. 572 f.

in einem demokratischen Land leben, über ein Menschenrecht auf Zugehörigkeit zur politischen Gemeinschaft verfügen. Benhabib versucht, bürgerliche Rechte in ein universelles Regime an Menschenrechten zu integrieren. Dabei benennt sie zwar die Kluft zwischen der Universalität der Menschenrechte und der Partikularität von Bürgerrechten, vermag diese aber nicht zu überbrücken<sup>10</sup>. Während Arendt die Rechtlosen als Opfer historischer Prozesse beschreibt, möchte Benhabib Ausländern mit dauerhaftem Wohnsitz ein Menschenrecht auf Zugehörigkeit garantieren, das unter anderem das Wahlrecht beinhaltet. Der Vorschlag, bürgerliche Rechte von der Staatsangehörigkeit zu entkoppeln und sie an die Person (*personhood*) oder den Aufenthalt zu knüpfen, bleibt insofern tautologisch, als sie im Extremfall nicht zwangsläufig dem ›Recht, Rechte zu haben‹ im Sinne von Rechtsfähigkeit einher gehen.

Benhabibs Argumentation beginnt mit Kants drittem Definitivartikel aus dessen Schrift *Über den ewigen Frieden*, nach dem »[d]as Weltbürgerrecht [...] auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein«<sup>11</sup> solle. Hospitalität bezeichnet »das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; so lange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es ist kein Gastrecht, worauf dieser Anspruch machen kann [...], sondern ein Besuchsrecht, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden zu müssen, ursprünglich aber niemand an einem Ort der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere.«<sup>12</sup>

Nach Benhabib lässt sich die Unterscheidung zwischen Gast- und Besuchsrecht nach den Prinzipien der Diskursethik nicht aufrecht erhalten, zumal sich aus guten Gründen nicht rechtfertigen lässt, dass jemand auf Dauer Ausländer bleibt. In ihren Überlegungen über das ›Recht, Rechte zu haben‹, betont Benhabib, dass Staatsbürgerschaftspraktiken den Zufall der Geburt transzendieren und Unterschiede zwischen den Menschen etablieren. Von Arendt übernimmt sie das Gebot, den Anderen nach seinen Worten und Handlungen zu beurteilen.

10 Als Überbrückungsversuch können Benhabibs spätere Überlegungen zu einem anderen Universalismus betrachtet werden. Vgl. Seyla Benhabib, »Ein anderer Universalismus. Einheit und Vielfalt der Menschenrechte«, in: *Zeitschrift für Philosophie*, 4 (2007), S. 501-519.

11 Immanuel Kant, »Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf«, in: ders. *Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik*, Darmstadt: WBG, 1970 [1795], S. 213.

12 Ebd., S. 213 f.

Sich mit der Frage nach den Grenzen einer politischen Gemeinschaft zu beschäftigen stellt nach Benhabib eine Frage der Zugehörigkeitsgerechtigkeit dar, die in demokratischen Iterationen ausgehandelt wird. Hiermit handele es sich um komplexe öffentliche Debatten, Verhandlungen und Lernprozesse, in denen Institutionen des Rechts und der Politik und die Öffentlichkeit über universalistische Rechtsansprüche streiten, diese kontextualisieren, verteidigen und reformieren. Wesentlich für die demokratische Selbstbestimmung ist nach Benhabib das Prinzip, nach dem »all jene, die dem Gesetz unterliegen, zugleich sein Urheber sein müssen«. <sup>13</sup> So sollen also auch Migranten ein Mitspracherecht bei der Formulierung von Gesetzen haben.

Nach den Regeln der Diskursethik sind nur jene Normen und normativen institutionellen Vereinbarungen zulässig, denen alle Betroffenen im Rahmen bestimmter Argumentationssituationen zustimmen können. Möchte man dies in den transnationalen Kontext übersetzen, in dem Migranten die Bindung zu ihren Herkunftsländern häufig aufrecht erhalten, so wendet Bauböck zu Recht ein, dass nur das Prinzip der betroffenen Interessen (›affected interests‹) und weniger die öffentliche Autonomie legitimieren könne, dass Emigrierte politische Rechte auch in ihren Herkunftsländern beibehalten<sup>14</sup>.

Benhabib ist sich des der Diskursethik und deliberativen Ansätzen inhärenten Dilemmas bewusst, nämlich dass gerade bei der Aushandlung von Zugehörigkeitsnormen alle potentiell Betroffenen zugleich die Ausgeschlossenen sind. Sie schlägt vor, dass die Entscheidung nicht zwangsläufig von allen potentiell betroffenen Parteien getroffen werden müssen, aber mit guten Gründen aus der Sicht derjenigen Migranten gerechtfertigt werden sollen, die *de facto* zur Gemeinschaft gehören. An dieser Stelle setzt Aleinikoff mit seiner Kritik der diskursethischen Methode ein und fordert die Rückkehr zu den Menschenrechten. Er befürchtet einerseits, dass die Diskursteilnehmer zu denselben Schlussfolgerungen gelangen wie Benhabib<sup>15</sup>. Andererseits könne aber ebenso das numerische Gewicht von Einwandern, wie es häufig als Bedrohung für demokratische Institutionen inszeniert wird, zu einem dominanten Argumentationsstrang im Diskurs über Zugehörigkeit werden. Einen solchen Diskurs zwischen einem Bürger und einem Ausländer konstruiert Benhabib folgendermaßen: »Wenn du und ich einen moralischen

13 Seyla Benhabib, *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*, S. 209.

14 Vgl. Rainer Bauböck, »The Rights of Others and the Boundaries of Democracy«, in: *European Journal of Political Theory*, 6 (2007), S. 398-405.

15 Vgl. T. Alexander Aleinikoff, »Comments on the Rights of Others«, in: *European Journal of Political Theory*, 6 (2007), S. 424-430.

Dialog miteinander führen, und ich im Gegensatz zu dir eine Angehöriger des Staats bin, dessen Staatsangehörigkeit bzw. Bürgerrechte du erwerben willst, dann müsste ich, um dir das zu verwehren, mit guten, für uns beidermaßen akzeptablen Gründen nachweisen können, daß du dich unserer Gemeinschaft keinesfalls anschließen und einer von uns werden darfst. Es muß sich dabei um Gründe handeln, die du akzeptieren würdest, wenn du in meiner Situation wärest und ich in deiner. Alle in diesem Dialog angeführten Gründe müssen uns beide annehmbar sein bzw. für jeden von uns gleichermaßen gelten.«<sup>16</sup>

Zugang zu Deliberationen stellen den Ausgangspunkt für eine Kritik dar, die den Blick auf Machtasymmetrien richten, die schwächere Diskursteilnehmer nicht zu Wort kommen lassen. In diesem Sinne beziehen sich einige Autoren aus der kritischen Grenzregimeforschung<sup>17</sup> sporadisch auf Arendts ›Recht, Rechte zu haben‹ als Kritik an der Schwäche und Ineffizienz von Menschenrechtsdiskursen.

Vertreter einer ›Autonomie der Migration‹ lenken den Blick auf bürgerschaftliche Praktiken von Migrierten, die ihre Rechte zwar verloren haben, Bürgerschaft aber in Form von (vor)politischen Handlungen praktizieren. Kritiker internationaler Grenzregime deuten auf die Instrumentalisierung von Einwandern nach den Spielregeln internationaler Arbeitsmärkte hin, die im Kontext globaler, sozialer Ungleichheit stattfindet.

Damit das ›Recht, Rechte zu haben‹ im Migrationskontext nicht zu einer reinen Rhetorik wird, deren moralischer Inhalt verwässert, ist es sinnvoll, das ›Recht, Rechte zu haben‹ im Kontext neuer Dynamiken zu denken, die im Zuge paradoxer Bürgerschaftspraktiken ans Licht treten. Wie verhalten sich die beiden Komponenten der Arendtschen Rechtsfiktion, das Recht auf Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft und die Rechtsfähigkeit zueinander? Solange der juristische Status des Menschen nicht garantiert ist, scheint es obsolet, das Recht auf Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft einzufordern.

Der nächste Teil fragt nach Rechten, welche Einwanderern in ihrem Menschsein und als Bürger zustehen. Es geht um Rechte, die den Migrierten eine juristische Persönlichkeit garantieren und ihnen ermöglichen, sich als politische Subjekte zu konstituieren.

<sup>16</sup> Seyla Benhabib, *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*, S. 137.

<sup>17</sup> Vgl. Martin Geiger, Antoine Pécoud, *The Politics of International Migration Management*, New York: Palgrave 2010; Sabine Hess, Bernd Kasparek, *Grenzregime. Diskurse, Praktiken, Institutionen in Europa*, Berlin: Assoziation A 2010.

### 3. Die Rechte von Migranten im positiven Recht. Eine Bestandsaufnahme

Der Blick auf das internationale Recht zeigt, dass Migrantenrechte über die Menschenrechte hinaus mit einer Multiplikation verschiedener Statusgruppen einhergeht wie z. B. der von Flüchtlingen oder Wanderarbeitern. Als Arendt 1951 ihre Menschenrechtskritik formulierte, garantierte bereits Art. 6 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 das Recht eines jeden, überall als rechtsfähig anerkannt zu werden. Zusätzlich werden Migranten politische, kulturelle und soziale Rechte in ihrem Mensch- und Bürgerdasein in weiteren Artikeln der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, im *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte* und im *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* garantiert. Hinzu kommt die 2003 in Kraft getretene *Konvention zum Schutz der Rechte aller Wanderarbeitnehmer und deren Familienangehörige*. Diese Konvention, der bislang überwiegend traditionelle Herkunftsländer von Arbeitsmigranten beigetreten sind, etabliert keine neuen menschenrechtlichen Normen sondern präzisiert bereits existierende Normen für die Gruppe der regulären und irregulären Wanderarbeiter.

Die Konvention geht nicht davon aus, dass der menschenrechtliche Universalismus zum Abbau von Grenzen führt, sondern verfolgt den Anspruch über das ›Empowerment‹ von Betroffenen, existierende Anreize für Schwarzarbeit und sog. irreguläre Migration zu reduzieren<sup>18</sup>. Sie hält fest am Prinzip nationaler Selbstbestimmung beim Zugang zu Staatsgebiet und politischer Gemeinschaft. Dass Regularität und Irregularität das Produkt von territorialen Grenzen sind, stellt die Konvention nicht in Frage wie dies die Vertreter der kritischen Grenzregimeforschung anprangern.

Das internationale Recht bleibt insofern asymmetrisch als es zwar ein Recht auf Auswanderung kennt, aber keine Verpflichtung für die einzelnen Staaten, Migranten aufzunehmen. Flüchtlinge und Antragsteller auf Asyl genießen bis heute nicht vorbehaltlos das, was Arendt als ›Recht, Rechte zu haben‹ bezeichnete. Nach Benhabib sind zwar Leben, Freiheit und Sicherheit durch die *Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten* geschützt, aber Freizügigkeit, Arbeitsmöglichkeiten und Vereinigungsfreiheit hingen noch immer vom guten Willen der Aufnahmeländer ab.

Mehrheitlich beinhalten Normen, die es dem Menschen ermöglichen sollen, sich als politische Subjekte zu konstituieren, Einfallstore für

<sup>18</sup> Vgl. Heiner Bielefeldt, »Menschenrechte ›irregulärer‹ Migrantinnen und Migranten«, in: Jörg Alt/Michael Bommes (Hg.), *Illegalität. Grenzen und Möglichkeiten der Migrationspolitik*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 85 f.

Ausnahmen. Der *Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte* gewährt z.B. die Versammlungs- (Art. 21) und Vereinigungsfreiheit (Art. 22) unter dem Vorbehalt der nationalen oder öffentlichen Sicherheit und Ordnung, des Schutzes der Volksgesundheit, der öffentlichen Sittlichkeit und der Rechte sowie der Freiheiten anderer. Politische Partizipationsrechte sind aber an die Staatsbürgerschaft des jeweiligen Landes gebunden (Art. 25).

Die Teilnehmer des interkulturellen, juristischen Projektes *International Migrants Bill of Rights* möchten politische und gesellschaftliche Partizipationsrechte auch auf Migranten bzw. Nicht-Bürger ausdehnen, weil jeder eine Stimme in denjenigen Politiken haben sollte, die sie oder ihn betreffen (Artikel 10.3)<sup>19</sup>. Tatsächlich bleiben Mitgliedschaftsformen wie Wohnbürgerschaft (*denizenship*)<sup>20</sup> eine paternalistische Geste der Aufnahmestaaten. So empfiehlt z.B. die *Migrant Workers Convention* den Aufnahmeländern von Migration, Herkunftsländern die Durchführung von Diasporawahlen auf ihrem Staatsgebiet zu erlauben (Art. 41.).

Zum Teil lässt sich ein universelles Recht auf politische Partizipation und auf Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft aus den verschiedenen Menschenbildern und Konzeptionen von Menschenwürde ableiten. Die Autoren des *International Bill of Migrants Rights* fordern ein solches Recht ein, allerdings ohne die Reichweite von Menschenwürde in Bezug auf die politische Subjektivität des Menschen philosophisch mit zu denken.

#### 4. Paradoxe Bürgerschaftspraktiken: Entmündigung versus politische Subjektwerdung in der Illegalität

##### 4.1 Der Fall Abdelrazik – ein Beispiel für »irreguläre Bürgerschaft«?

Am Beispiel von Abousfan Abdelrazik, einem eingebürgerten kanadischen Staatsbürger sudanesischer Herkunft, der fast das gesamte Jahr 2008 in der kanadischen Botschaft in Khartum verbrachte<sup>21</sup>, lanciert

<sup>19</sup> Georgetown University Law Center, »International Migrants Bill of Rights«, in: *Georgetown Lawstudent Series*, 7 (2010), S. 458. Es handelt sich um ein interkulturelles Projekt rechtswissenschaftlicher Fakultäten der Amerikanischen Universität in Kairo, der Georgetown Universität und der Hebräischen Universität in Jerusalem.

<sup>20</sup> Vgl. Tomas Hammar, *Democracy and the Nation State. Aliens. Denizens and Citizens in a World of International Migration*, Avebury: Aldershot 1990.

<sup>21</sup> Zum Fall Abdelrazik vgl. Neyers, »Forms of irregular citizenship« (vgl.

Neyers eine Diskussion rund um den Begriff der »irregulären Bürgerschaft« (*irregular citizenship*). Abdelrazik wurde bei einem Besuch in seinem Herkunftsland 2003 festgenommen und blieb sechs Jahre lang infolge von Anschuldigungen des kanadischen Geheimdienstes im Sudan inhaftiert. Im Gefängnis wurde er geschlagen, bedroht und gefoltert, ohne dass Anklage gegen ihn erhoben wurde. Gleichzeitig wurde er von Mitarbeitern der kanadischen, der sudanesischen und anderen Geheimdiensten verhört. Obwohl die sudanesischen Regierung letztendlich jeglichen Verdacht gegen ihn fallen ließ, unterstützten die kanadischen Behörden seine Rückkehrbemühungen nicht. Diese wurden sogar im Gegenteil mit dem Entzug des kanadischen Reisepasses und der Weigerung, neue Dokumente auszustellen, aktiv blockiert. Ohne Abdelrazik darüber zu informieren, wurde sein Name auf die schwarze Liste des UN-Sicherheitsrates gesetzt. Dieses Regime verbietet zwar grenzüberschreitende Reisen und führte dazu, dass Abdelraziks Gelder eingefroren wurden, musste aber nach der kanadischen *People's Commission* dennoch die Rückreise in das Land erlauben, dessen Staatsangehörigkeit er besitzt. Art. 6.1. der *Kanadischen Charta der Rechte und Freiheiten* garantiert ihm als kanadischem Staatsbürger außerdem die Möglichkeit in Kanada zu bleiben, ein- oder auszureisen. Abdelrazik wurde aufgefordert, seine Rückreise eigenständig zu finanzieren, was nach der Einfrierung seiner Konten unmöglich war. Er wurde offiziell als »schädlich« für Kanada eingestuft und jede Solidarität mit ihm wurde als krimineller Akt angesehen. Mit dem Risiko einer strafrechtlichen Verfolgung solidarisierten sich im Jahr 2009 mehr als hundert Personen mit Abdelrazik, kauften ihm ein Rückflugticket und richteten einen Solidaritätsfonds ein.

Im Gegensatz zu dem, was Arendt über Flüchtlinge, Minderheiten und Staatenlosen schrieb, haben die kanadischen Behörden Abdelrazik weder ausgewiesen noch ausgebürgert. *De jure* befand er sich also zu keinem Zeitpunkt außerhalb des Gesetzes oder der Gemeinschaft. Der Fall stellt eine beispielhafte Menschenrechtsverletzung dar, in der ein Bürger seine nationalstaatlich garantierten Rechte in der Praxis verliert, den Bürgerstatus aber offiziell beibehält. Zwischenzeitlich wird die von Arendt beschriebene Staatenlosigkeit international geächtet. Internationale Verträge wie die *Konvention über die Rechtsstellung von Staatenlosen* (1960) und das *Übereinkommen zur Verminderung der Staatenlosigkeit* versuchen diesen Status zu vermeiden.

Der Fall von Abdelrazik ist jedoch in einem Kontext des »globalen Kampfes gegen den Terrorismus« zu reflektieren, in dem Sicherheitsdenken zunehmend die Migrationspolitik auf nationaler und internationa-

Fn. 2) sowie die Webseite der People's Commission in Kanada: <http://www.peoplescommission.org/fr/abdelrazik/summary.phd> (15.12.2011).

ler Ebene bestimmt.<sup>22</sup> Er zeigt eine andere Form dessen auf, was Arendt als Verlust eines ›Rechts, Rechte zu haben‹ schildert, nämlich als Möglichkeit, »in einem Beziehungssystem zu leben, in dem man aufgrund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird.«<sup>23</sup> Obwohl Abdelrazik im juristischen Sinn kein dauerhafter Ausländer ist – sein Antrag auf Asyl wurde akzeptiert und er ließ sich in Kanada einbürgern – schreitet die Bürgerschaftspraxis nicht über den ›Zufall der Geburt‹ hinaus, also eines der Kriterien, die für Arendt und Benhabib wesentlich sind.

Die verschiedenen kanadischen, sudanesischen und andere internationale Akteure behandelten Abdelrazik weiter als Träger seiner Herkunftsidentität. Das zeigt, dass die Möglichkeiten zur vollen Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft vage bleiben, solange die verhandelbaren Grenzen des Sag- und Denkbaren dominanten Sicherheitsdiskursen unterlegen sind. Macklin zeigt, wie Vorstellungen über den guten, tugendhaften sowie über den schlechten Bürger in verschiedenen Gesellschaften zirkulieren und reproduziert werden. Die Idee der Gleichheit zwischen allen Bürgern wird so in der öffentlichen Sphäre bereits brüchig. Ähnlich wie früher die Staatenlosen riskieren heute besonders Personen mit doppelter Staatsangehörigkeit, die sich nach der Migration und der Gewährung von Asyl einbürgern ließen, den Verlust der Rechtsfähigkeit im neuen Aufnahmeland.

Der Fall von Abdelrazik bringt darüber hinaus eine Inkohärenz in Arendts ›Recht, Rechte zu haben‹ zum Vorschein. Solange Gemeinschaften selber Rechte verletzen und die politische Gemeinschaft nicht näher bestimmt wird, läuft auch die Forderung nach einem Recht auf Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft ins Leere. Das Beispiel zeigt, wie Staaten diplomatischen Schutz, die Anerkennung von Rechtsfähigkeit eines jeden und das Recht auf den Besitz von Identitätsdokumenten verweigern, ohne die betroffene beschuldigte Person auszubürgern. Damit prekarisiert sich die Substanz von Staatsbürgerschaft und verliert an Verlässlichkeit als Bürgerstatus einer industrialisierten Demokratie. Während einige kanadische Staatsbürger Abdelrazik weiter als Mitglied der Gemeinschaft betrachten, entzieht die kanadische Justiz ihm *de facto* seine Rechte auf politischer Basis, was einer Politisierung des Staatsbürgerdaseins gleich kommt.

Diese und ähnliche Praktiken, in denen verfassungsmäßige Rechte im Namen der nationalen Sicherheit aufgehoben wurden, erinnern außerdem an Agambens Überlegungen über den Ausnahmezustand und über Menschenrechte und Biopolitik<sup>24</sup>. Gerade in der Figur des Flücht-

22 Vgl. A. Macklin, »The Securitization of Dual Citizenship« und K. Rygiel, »The Securitized Citizen« (vgl. Fn. 1).

23 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, S. 614.

lings, der die Menschenrechte verkörpern sollte, offenbare sich die Krise dieser Vorstellung. Denn zu dem Zeitpunkt, wo die Rechte nicht länger Bürgerrechte seien, würde der Mensch vogelfrei und damit zum *Homo Sacer*, zum Todgeweihten im antiken römischen Recht. Während Agamben kritisiert, dass Rechte dem Menschen nur als Träger einer Staatsbürgerschaft zukommen, zeigt das Fallbeispiel die komplette Schutzlosigkeit innerhalb einer ausgehöhlten Bürgerschaft.

Am Beispiel Abdelrazik führt Neyers den Begriff der ›irregulären Bürgerschaft‹ (*irregular citizenship*) ein. ›Irreguläre Bürgerschaft‹ wird als Ergebnis einer politischen Praxis gesehen, die einer rassistischen Logik folgt und die dem Bürger seine Bürgerschaft schrittweise entzieht, so dass insbesondere Bürger mit Migrationshintergrund in die Situation geraten, in der sie für ihre Menschenrechte oder das ›Recht, Rechte zu haben‹ kämpfen müssen. Bei der ›irregulären Bürgerschaft‹ handelt es sich gleichzeitig um eine analytische Form »that describes both the process of control within the political subjectification process, and the lines of fight and movement towards other modes of being political.«<sup>25</sup> In diesem Zusammenhang legt das Konzept zugleich gesellschaftliche Hierarchien und Exklusionsmechanismen offen, die historisch immer Bestandteil der Bürgerschaftspraxis waren<sup>26</sup>. Nach Balibar können sich die »nationalen Staatsbürger davon überzeugen, daß ihre Rechte nicht wichtig sind, wenn sie sehen, daß die Rechte der Ausländer geringer, gefährdeter oder von ständig wiederholten Loyalitätsbekundungen [...] abhängig sind.«<sup>27</sup> Ähnlich wie zu Arendts Zeiten ist Bürgerschaft auch heute noch etwas, dessen man sich würdig erweisen muss und das jederzeit in Frage gestellt werden kann. Gleichzeitig wohnt dem Konzept der Bürgerschaft aber auch das normative Anliegen nach Gleichheitsbeziehungen inne. Nicht *de jure* über die Aberkennung der Staatsangehörigkeit oder die Ausweisung vom Staatsgebiet sondern in der Bürgerschaftspraxis wurde die Bürgerschaft von Abdelraziks in dem Maße ausgehöhlt.

Der Ansatz der Autoren der ›Contested Politics of Mobility‹ zeigt wie die Übergänge zwischen regulärem und irregulärem Status fließen.

24 Vgl. Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand (Homo sacer II.1)*, Aus dem Italienischen von Ulrich Müller-Schöll, Frankfurt/M.: Suhrkamp; ders., *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Aus dem Italienischen von Hubert Thüring, Frankfurt/M.: Suhrkamp, insbes. S. 135-144. Agamben erwägt, die politische Philosophie, ausgehend von der Figur des Flüchtlings, neu zu begründen.

25 P. Neyers, »Forms of irregular citizenship«, S. 185 (vgl. Fn. 1).

26 Zur Genealogie dieser Exklusions- und Inklusionsmechanismen vgl. Engin F. Isin, *Being Political. Genealogies of Citizenship*, Minneapolis u.a.: University of Minnesota Press 2002.

27 Étienne Balibar, *Sind wir Bürger Europas?*, Bonn: bpb 2005, S. 81.

Regularität und Irregularität stellen nicht nur das Produkt einer mit modernster Technologie ausgestatteten Grenzüberwachung dar, sondern auch das Produkt einer bürgerschaftlichen Praxis, in der verhandelt wird, was in einem Staat als politisch gilt.

Auf den ersten Blick scheint es paradox, die Begriffe der Bürgerschaft und der Irregularität in einer neuen Wortschöpfung, nämlich der des ›irregulären Bürgers‹, zusammen zu bringen. Denn im alltäglichen Sprachgebrauch wird der Bürgerbegriff mit Normalität in Verbindung gebracht und stattet seine Träger mit Rechten und Pflichten in einem Nationalstaat aus. Die Figur des irregulären Migranten hingegen bezieht sich auf den Nicht-Bürger (*non-citoyen*), der eine Grenze überschritten und bzw. oder sich ohne Erlaubnis auf fremden Staatsgebiet aufhält. Der Begriff des irregulären Migranten wird im Gegensatz zu Personen mit regulärem Aufenthaltstitel verwendet wie Bürger oder Neubürger. Nach McNevin kriminalisieren Gesetze und Politiken als irregulär bezeichnete Migration, indem sie sich territoriale Ansätze politischer Zugehörigkeit bedienen, die den Bürger als normales Subjekt des Politischen verstünden.<sup>28</sup>

#### 4.2. Die Stimme der Rechtlosen: Bürgerschaft als Praxis

Bürgerschaft und damit einhergehende bürgerliche, politische und soziale Rechte werden nicht nur von den Behörden *von oben* vergeben, sondern wesentlich von den Menschen, also von unten erkämpft und praktiziert. Nach Balibar stellen gerade die Kämpfe der *Sans-papiers*, die als Störung der öffentlichen Ordnung wahrgenommen werden, zentrale Momente der Entwicklung einer aktiven ›Staatsbürgerschaft‹<sup>29</sup> dar.<sup>30</sup>

Butler betrachtet Arendts in *Vita Activa* formulierte Konzeption von Privatsphäre als Hürde für politisches Handeln von Benachteiligten. Denn mit dem privaten Bereich verstünde Arendt einen dunklen Bereich, »in dem Sklaven, Kinder und entrechtete Fremde die Grundversorgung zu leisten hatten.«<sup>31</sup> Mit dieser Sphäre handele es sich bei

28 Vgl. Anne McNevin, »Irregular Migrants, Neoliberal Geographies and Spatial Frontiers of ›the Political‹«, in: *Review of International Studies*, 33 (2007), S. 655-674.

29 Balibar unterscheidet zwei Konzeptionen von Bürgerschaft, nämlich eine autoritäre und abstrakte, die auf das Axiom »Gesetz ist Gesetz« pocht und eine, die sich bemüht, Menschen- und Bürgerrechte konkret zu artikulieren.

30 Vgl. E. Balibar, *Sind wir Bürger Europas?*, S. 96f.

31 J. Butler/G. Ch. Spivak, *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*, S. 15 (vgl. Fn. 5).

Arendt gerade nicht um einen Bereich der Politik. »Vielmehr ist dieser Bereich der Entrechtung, der unbezahlten Arbeit und des kaum lesbaren oder unlesbaren Menschlichen dasjenige, was Politik voraussetzt und zugleich ausschließt.«<sup>32</sup> Die Vernachlässigung des Ökonomischen befindet sich im Zentrum von Butlers Kritik an Arendts Menschenrechtskritik. Zwar schätzt Butler Arendts Handlungsbegriff, der mit der Betonung von Sprache als Beitrag zu einem Verständnis von Politik als Performanz gelesen werden kann. Gleichzeitig fragt Butler, ob die Arendtsche Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Sphäre nicht Anzeichen für einen antidemokratischen Ethos ist, der überwunden werden muss, wenn man Arendts Reflektionen über Staatenlosigkeit in den Kontext globalisierter Staaten übersetzen und im Sinne einer radikalen Kritik weiter entwickeln möchte.<sup>33</sup> »In dem Moment, da sie juristischer Zugehörigkeitsweisen entledigt werden, werden sie als Staatenlose *produziert* [...] Wesentlich ist, dass sie – auf je unterschiedliche Weise – innerhalb der Polis als deren interiorisiertes Außen einbehalten sind.«<sup>34</sup> Mit einem ähnlichen Anliegen führt Raissiguier den Begriff des ›impossible subject‹ ein, um Diskurse und materielle Praktiken anzuprangern, welchen weibliche *Sans-papiers* zu undenkbareren Mitgliedern der Nation machen würden.<sup>35</sup>

Mit Bezug auf die traditionelle französische Unterteilung in private und öffentliche Sphäre, lassen sich Handlungen, Kämpfe oder das einfache Dasein von *Sans-papiers* als direkte Partizipation am öffentlichen Leben betrachten. Handlungsformen wie die Aneignung von Wissen über Regularisierungsmöglichkeiten oder die Konsultation von offiziell anerkannten Migrantenorganisationen befinden sich danach im Herzen von Bürgerschaft. So bekunden *Sans-papiers* den Willen, »aus der erzwungenen Heimlichkeit herauszutreten«<sup>36</sup> und einen Status zu erhalten, der ihrer gesellschaftlichen Funktion entspricht. Kritische Ansätze aus der Citizenship- und Grenzregimeforschung greifen auf diese performative Dimension zurück und gehen mit der Betrachtung vopolitischer Handlungsformen über die funktionalistische Legitimation von Bürgerschaft hinaus. Bürgerschaft werde bereits praktiziert, wenn ein Migrant ohne Dokumente die Grenze übertritt und sich weigert, die internationalen Spielregeln des Passregimes an zu erkennen. Sie artikulierten sich damit als ›nomadische Subjekte‹ und entziehen sich identitären und biopolitischen Regierungspraktiken.

32 Ebd., S. 15.

33 Vgl. ebd., S. 28.

34 Ebd., S. 15.

35 Vgl. C. Raissiguier, *Reinventing the Republic: Gender, Migration, and Citizenship in France*, S. 2 ff. (Vgl. Fn. 5).

36 E. Balibar, *Sind wir Bürger Europas?*, S. 97.

Am Beispiel illegalisierter Einwanderer, die bei Straßenprotesten die amerikanische Nationalhymne in spanischer Sprache sangen und damit das Recht ausübten, das sie einforderten, nämlich frei zu sprechen, vertritt Butler die These, dass »keine radikale Politik des Wandels ohne performativen Widerspruch möglich ist.«<sup>37</sup> Als Beispiel nennt sie lateinamerikanische Einwanderer in den USA, die den Slogan entwickelten »Wir haben nicht die Grenze übertreten, die Grenze hat uns übertreten« (»We didn't cross the border, the border crossed us«).

Auch die Solidaritätsbewegungen mit Abdelrazik stellten einen ›performativen Widerspruch‹ als Teil einer Bürgerschaftspraxis dar. Dass sich Bürger und Nicht-Bürger mobilisierten, veranlasst Neyers zu der Frage, ob ›irreguläre Bürgerschaft‹ zu einer Strategie werden kann, bei der auf die eigene Bürgerschaft zugunsten einer anderen Form des Politischen (›being political‹) verzichtet wird. Nach Neyers stellt die Missachtung des Verbots jeglicher Solidarität mit Abdelrazik jedoch keine Irregularisierung des protestierenden Bürgers dar. Einerseits zeigen die Demonstrierenden auf, dass die Grenzen von Regularität und Irregularität verhandelbar sind. Andererseits übten die Campierenden vor der kanadischen Passbehörde ihre bürgerlichen Rechte, nämlich das Recht auf Versammlungsfreiheit, aus.

Die Autoren der ›Contested Politics of Mobility‹ versuchen in Wortspielereien mit Begriffen wie ›irreguläre‹ oder ›illegaler‹ Bürger, dominante Diskurse zu irritieren.<sup>38</sup> Diese kreativen Verunsicherungen kann die politische Philosophie schließlich veranlassen, etablierte Begriffe der Migration und Bürgerschaft neu zu überdenken.

## 5. Schlussbetrachtung

Debatten zu Wohnbürgerschaft, zur Liberalisierung von Einbürgerung und zur doppelten Staatsangehörigkeit deuten darauf hin, dass der dauerhafte Ausschluss von Einwanderern sich nicht länger mit guten Gründen im Sinne Benhabibs rechtfertigen lässt.

Das Beispiel von Abdelrazik birgt allerdings ein besonderes Paradox. Denn es zeigt, dass Neubürger im Kontext des ›globalen Kampfes gegen den Terrorismus‹ in besonderem Maß ihres ›Rechtes, Rechte zu haben‹, beraubt werden können, ohne jedoch den Bürgerstatus zu verlieren. Solche empirischen Beobachtungen über paradoxe Bürgerschaftspraktiken können die politische Philosophie dazu bringen, Spannungen im Kontext von Migration und Bürgerschaft neu zu denken: Dabei geht es erstens

37 J. Butler/ G. Ch. Spivak, *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*, S. 46.

38 Vgl. Vicki Squire (Hg.), *The Contested Politics of Mobility: Borderzones and irregularity*, London: Routledge 2011.

um die Spannung zwischen dem Universalismus der Menschenrechte und der Partikularität von Bürgerrechten, die meist mit der Exklusion von Einwanderern entschieden wird. Auch wenn dieses Dilemma theoretisch und praktisch unüberwindbar scheint, hat Arendt uns gelehrt, internationale Entwicklungen mit paradoxen Dynamiken aufmerksam zu beobachten, um Unrecht offen zu legen, das sich langfristig zu etablieren droht. Mit dem ›Recht, Rechte zu haben‹ fordert sie das Recht auf einen juristischen Status und das auf Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft, wobei letzteres vage bleibt und innerhalb der politischen Theorie in verschiedene Richtungen weiter entwickelt wurde. Während Benhabib in der Tradition der Diskursethik die Dichotomie über demokratische Iterationen oder die Unterteilung in verschiedene Universalismen abzumildern versucht, nehmen die Autoren der ›Contested Politics of Mobility‹ die strukturelle Schwäche des Migrierten zum Ausgangspunkt für sprachliche und damit produktive Verunsicherungen. Der Fall Abdelrazik zeigt schließlich, wie innerhalb einer politischen Gemeinschaft Neubürgern bürgerliche Rechte verweigert wurden. Anders als von Arendt und Benhabib gefordert, wird Abdelrazik noch immer nach dem Zufall der Geburt beurteilt und nicht nach seinem Handeln und seiner Meinung. Die Rechtsfähigkeit im Sinne von Art. 6 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* prekarisiert sich besonders bei Personen mit doppelter Staatsbürgerschaft. Die Herkunftsstaatsbürgerschaft dominiert dabei über die neu erworbene Staatsbürgerschaft von Neubürgern, die zu Bürgern zweiter Klasse reduziert werden.

Zweitens ging es um die Spannung, die bei der Begründung von Rechtsstatus auftreten. Diese Legitimationen, die sich zum Teil auf Menschenrechte, zum Teil auf Demokratieprinzipien stützen, sind zentral für die Frage, wie sich Einwanderer als politische Subjekte konstituieren können. Dabei bieten die verschiedenen Menschenbilder und Konzepte zur Würde des Menschen Anknüpfungspunkte für Überlegungen zu einer eventuellen Universalität politischer Rechte und des Rechts auf Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft.

Drittens zeigt der Fall Abdelrazik die Aushöhlung des Bürgerstatus. Parallel zur ansteigenden Verrechtlichung von Migration in Form internationaler Konventionen, lässt sich die Verletzung von Menschenrechten von Migranten in der Praxis beobachten, die stattfinden, ohne dem Einwanderer die Rechtssubjektivität *de jure* zu entziehen.

Die Teilnehmer des interkulturellen Projekts *International Migrants Bill of Rights* diagnostizieren zu Recht: »[S]tates have improperly deployed the concept of citizenship to carve out significant exceptions to the universality of human rights protection.«<sup>39</sup> Obwohl sich viele

39 Georgetown University Law Center, »International Migrants Bill of Rights«, S. 455 (vgl. Fn. 19).

Vertreter der politischen Theorie mit den Grenzen von politischer Gemeinschaft und Zugehörigkeitsgerechtigkeit befassen, zeigte das Beispiel, dass sich die Probleme an anderer Stelle aufdrängen. Mitbürger mit Migrationshintergrund werden in der öffentlichen Wahrnehmung und Bürgerschaftspraxis weiter als Ausländer behandelt. Die Debatte sollte deshalb über die Aushöhlung von Bürgerschaft geführt werden, die den Verlust der Menschenrechte bzw. des ›Rechts, Rechte zu haben‹ mit sich zieht.

## Chada Maghraoui Hassani Erwiderung auf Esther Mikuszies

Die Arbeit meiner Kollegin Esther Mikuszies lenkt unsere Aufmerksamkeit auf eine Debatte von unbestrittener Aktualität, in der es um die Frage der Menschenrechte im Kontext von Migration geht. Besonders die Situation von Einwanderern arabischer und islamischer Herkunft wird seit dem 11. September 2011 immer schwächer. Dies zeugt meiner Meinung nach von einem immer größer werdenden Graben, der selbst in den demokratischsten Ländern dieser Welt besteht, nämlich zwischen dem normativen Anspruch der Menschenrechte und seiner praktischen Anwendung.

Die Autorin zeigt anhand eines präzisen Falls, dem Beispiel von Abdelrazik, das sie aus der Perspektive verschiedener theoretischer Ansätze wie z. B. dem von Hannah Arendt und dem von Seyla Benhabib reflektiert, die besondere Komplexität des Begriffes der ›Bürgerschaft‹ und die damit verbundenen Probleme. Dabei stellt sie deutlich das Auseinanderdriften von Rechten und deren Ausübung sowie die daraus resultierenden Paradoxe in das Zentrum ihrer Überlegungen.

Außerdem greift die Autorin auf empirische Beobachtungen zurück, deren Daseinsberechtigung darin besteht, die Diskrepanz zwischen einer Theorie der Menschenrechte und der Praxis von Menschenrechten einzuschätzen. Vor dem Hintergrund der weltweiten Krise der Menschenrechte, die Menschen tagtäglich in realen Situationen erleben, verleiht dieses Vorgehen den philosophischen und politischen Überlegungen eine besondere Legitimität. Arendts Ansatz nahm beispielsweise nach dem zweiten Weltkrieg und nach der Verkündung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 Paradoxe rund um die Menschenrechte in den Blick und stellt gleichzeitig den Versuch einer Neuformulierung von Menschenrechten dar, die sich um den öffentlichen Raum dreht, um das *Recht, Rechte zu haben* und damit um das Recht auf politisches und soziales Handeln.

Ausgehend von historischen Beobachtungen zu Konzentrationslagern und den Ursprüngen des Totalitarismus wirft Arendt die Frage nach dem Status von Rechtlosen oder denjenigen auf, die nicht vom Staat geschützt werden. Sie versucht einen neuen Handlungsbegriff zu entwerfen, den sie ausgehend von ihren Reflektionen über ein *Recht, Rechte zu haben* definiert.

Meiner Meinung nach muss man noch mehr den fragilen Begriff der ›Bürgerschaft‹ in Frage stellen, weniger um festzustellen, wozu er dienlich ist, sondern um auszuloten, wo er im Kontext von Migration an seine Grenzen stößt, so wie dies Mikuszies in ihrem Aufsatz analy-

siert. An dieser Stelle spreche ich nicht vom ›guten Migranten‹, sondern von demjenigen, der bereits in seinem Geburtsland mit verschiedenen Problemen konfrontiert war, die ihn fortan daran hinderten, ein würdiges Leben zu führen und der paradoxerweise in seinem neuen Land zu einem ›irregulären Bürger‹ oder gar einem ›impossible subject‹ wurde. Dies zeigt sehr gut, dass seine Bemühungen, sich als aktiver Bürger oder als politisches Subjekt zu konstituieren weit davon entfernt sind, zum gesicherten Rechtsbestand zu gehören, sondern einen permanenten Kampf um das Menschsein ausdrücken.

Außerdem stellt Auswanderung oft einen Weg dar, um jenen Bedingungen zu entkommen, in denen Menschenrechte immer brüchiger werden, z. B. Not, Armut, Exklusion oder Gewalt. Nun hat der Migrant auch heute keinen leichten Zugang zur Sphäre derjenigen Rechte, die ihm ein menschliches Leben erlauben. Folglich ist er doppelt seiner Rechte beraubt, nämlich im Herkunftsland und im Aufnahmeland.

Darüber hinaus kommt eine Problematik zum Vorschein, das die Beziehungen zwischen den Migranten und den Aufnahmeländern bestimmt. Die Strategien von Einwanderern und Migrationspolitiken werden häufig von Interessenkonflikten befeuert, d. h. einerseits von den Bedürfnissen und Bestrebungen der Einwanderer und andererseits von den Interessen und Politiken der Aufnahmeländer.

So erweist sich die Forderung nach der Universalität der Menschenrechte im Migrationskontext als paradox. Sie ist zwar zweifelsohne aus theoretischer Perspektive legitim, erfährt aber in der Praxis Probleme und Einschränkungen. In diesem Zusammenhang gerät ein weiteres Paradox ans Licht, welches die internationalen Beziehungen in Zeiten der Globalisierung bestimmt. Während die Bürger aus den Ländern des Nordens zunehmende Bewegungsfreiheit genießen und in den meisten Fällen kein Visum zum Reisen benötigen, werden die ›Bürger‹ des Südens, zunehmend durch die Kraft des Rechtes kontrolliert, sogar in ihren Herkunftsländern. Hinzu kommen rechtliche Einschränkungen im Zuge des sog. ›Kampfes gegen den Terrorismus‹, die unaufhörlich Freiheiten ›kontrollieren‹ und den Anderen ›beherrschen‹.

Der Begriff der Bürgerschaft, der auch heute weit davon entfernt ist, dem Migrant das im internationalen Recht nachdrücklich geforderte Leben in Würde zu garantieren, erweist sich auf nationaler Ebene als problematisch und paradox. Möchte man zum Beispiel von der Möglichkeit eines Rechts auf Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft oder auf politische oder soziale Rechte sprechen, muss man ernsthaft über unterschwellige Faktoren nachdenken, die es dem Migrant erschweren oder gar unmöglich machen, seine Rechte wahrzunehmen. Man muss aus diesem Grund wirtschaftliche, soziale, religiöse und kulturelle Faktoren berücksichtigen, um einen Beitrag zum Respekt von Menschenrechten zu leisten.

An dieser Stelle erlaube ich mir eine letzte Anmerkung: Anstatt eine Politik der Dominanz und der Exklusion zu praktizieren, ist es für eine bessere Analyse des Migrationskontextes angemessen, die Kultur des Geburtslandes des Migranten zu berücksichtigen. Die Identität des Migranten, die immer komplexer ist und im Zuge der Migration einen Wechsel von einer Kultur zur anderen erlebt, sollte aufmerksam auf ihre kulturellen Wurzeln hin analysiert werden, aus denen sie sich zusammensetzt. Ein besseres Verständnis des Migranten könnte zu einem größeren Respekt der Menschenrechte beitragen und damit zu einer gelungenen Bürgerschaft.

Die dringlichste Herausforderung für das Voranbringen von Menschenrechten in der heutigen Zeit besteht darin, die Mechanismen und Institutionen neu zu beleuchten, die den Ursprung für Ungerechtigkeit darstellen und die Verwirklichung einer Bürgerschaft verhindern, die ihres Namens würdig ist. Dies scheint mir eng verbunden mit der Forderung nach einer aktiven Bürgerschaft, die es allen Menschen erlaubt, in Würde zu leben. Die Aufgabe internationaler Organisationen ist an dieser Stelle nicht zu vernachlässigen. Ein Prozess der Universalisierung der Menschenrechte kann besonders durch die Institutionalisierung von Menschenrechten sowie ein besseres Verständnis des Anderen in Gang gesetzt werden.

*Aus dem Französischen übersetzt von Esther Mikuszies*

# Salem Ayadi

## Der ›Staat der Freiheit‹ bei al-Fārābī

Eine problemorientierte Annäherung

### 1. Einleitung

Diese Untersuchung ist al-Fārābīs Konzeption des ›Staates der Freiheit‹ gewidmet. Al-Fārābī (870-950) stellt diesen Staat in einem Werk dar, das in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Die Staatsleitung* erschienen ist.<sup>1</sup> Eine Analyse dieser Darstellung scheint uns von großer Bedeutung für das Verständnis seiner politischen Philosophie zu sein. Sie verdeutlicht einerseits die Paradoxien des ›Staates der Freiheit‹ und ebnet andererseits den Weg für die Problematisierung des Begriffs ›vortrefflicher Staat‹.

Das Hauptanliegen der folgenden Untersuchung besteht weder in der Bestimmung der verschiedenen Einflüsse, die al-Fārābīs Politikkonzeption geprägt haben, noch darin, über die Grundlagen seiner politischen Philosophie aufzuklären. Wir begnügen uns vielmehr damit, Aspekte einer Antwort auf folgende Fragen zu finden: Warum findet sich der ›Staat der Freiheit‹ auf der Liste der Staaten, die dem vortrefflichen Staat entgegengestellt sind? Ist es möglich, dass bei al-Fārābī der ›Staat der Freiheit‹ in dem Sinne eine Matrix für den ›vortrefflichen Staat‹ ist, wie es einen Übergang von der politischen Freiheit zur politischen Tugend gibt?<sup>2</sup> Inwiefern ist der vortreffliche Staat beim Zweiten Lehrmeister

1 Vgl. Al-Fārābī, *Die Staatsleitung von Al-Fārābī*. Deutsche Bearb. mit einer Einl. *Über das Wesen der arabischen Philosophie*. Aus d. Nachlasse d. Geh. Regierungsrats Dr. F. Dieterici. Hg. mit einem Gedenkblatt v. Dr. Paul Brönnle, Leiden: Brill 1904. Da es sich um eine für heutige Leser nur schwer verständliche Übersetzung handelt, wurden im Folgenden alle Zitate aus dem Arabischen (*Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*, Tunis: Cérès 1994) von Sarhan Dhoub neu übersetzt. Zum Vergleich werden die Seitenangaben der deutschen Übersetzung von 1904 gegeben. Eine englische Teilübersetzung wurde von Fauzi M. Najjar besorgt. Vgl. Alfarabi, »The Political Regime«, in: Ralf Lerner/Muhsin Mahdi, *Medieval political Philosophy: A Sourcebook*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1963, S. 31-57.

2 Die Unterscheidung zwischen politischer Freiheit und politischer Tugend ist nicht im Sinne einer Entgegensetzung zu sehen, sondern im Sinne einer Differenzierung zwischen der Ordnung intermediärer Mittel und der Ordnung des Endzwecks: Die bürgerliche Existenz ist unter einem teleologischen Gesichtspunkt nicht rein politisch. Sie hat eine fundamentale ethische Dimension, und zu ihr gehört eine metaphysische Konzeption des höchsten Guts.

ein einzigartiges und absolutes ideales Modell, das die Kontingenz der menschlichen Freiheit überwindet und von deren Risiken entlastet?

Im Interesse einer angemessenen Herangehensweise an al-Fārābī's ›Staat der Freien‹ ist es sinnvoll, den problematischen Aspekt dieses von ihm paradoxerweise als »bewundernswert«<sup>3</sup> bezeichneten Staates zu beleuchten. Dieser Aspekt des ›Staates der Freien‹ besteht nicht in der Spannung zwischen der politischen und der ethischen Dimension. Er erklärt sich vielmehr wesentlich aus dem epistemischen Hintergrund, der den Ansichten der Bewohner dieses Staates zu Grunde liegt und ihr Handeln bestimmt. Ist es nicht erstaunlich, dass der Staat der Freiheit bei al-Fārābī eng mit Unwissenheit verbunden ist?

Die Ambiguität des Begriffs ›Staat der Freien‹ und die Entgegensetzung zum ›vortrefflichen Staat‹ müssen in der Perspektive der letzten Abschnitte in al-Fārābī's Werk *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*<sup>4</sup> geklärt werden, nicht aber mit Blick auf seine Schrift *Die Erlangung der Glückseligkeit*.<sup>5</sup> Die *Prinzipien* lassen den *positiven* Gehalt der epistemischen Grundlage des ›Staates der Freien‹ erkennen, der in *Die Staatsleitung* als ›Unwissenheit‹ *negativ* definiert ist. In *Die Erlangung der Glückseligkeit* interessiert sich al-Fārābī vor allem für die ontologische und ethische Grundlage tugendhafter Politik als Bedingung des Glücks, ohne sich aber die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem vortrefflichen Staat und den ihm entgegengesetzten Staaten zu stellen.

Wir versuchen hier, folgende These zu verteidigen: Der Staat der Freiheit ist selbst der vortreffliche Staat, freilich im Sinne des Seinkönnens und der Entelechie. Dieser Sinn ist paradox, weil er zugleich Geschichte und Metaphysik enthält. Das Seinkönnen verleiht der politischen Existenz einen historischen Sinn, während die Entelechie diese Existenz aufgrund einer als Endzweck verstandenen substanziellen Form in eine bestimmte Richtung bringt; eine solche Form ist durch metaphysischen Sinn gekennzeichnet.

3 Al-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*, S. 93 (*Die Staatsleitung*, S. 85).

4 Al-Fārābī, *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*, Stuttgart: Reclam 2009. Die Verwendung des Begriffs ›Stadt‹ ist unglücklich, denn es geht al-Fārābī um den Staat. Anm. d. Übers.

5 Vgl. Al-Fārābī, »Taḥṣīl as-sa'āda« (›Die Erlangung der Glückseligkeit‹), in: Al-Fārābī, *al-a'māl al-falsafiya* (*Die philosophischen Werke*), 1. Teil, hg. v. Ja'ffar el-Yāsīn, Beirut: Dar al-manāhil 1992, S. 119-197. Zur englischen Übersetzung vgl. Alfarabi, »The Attainment of Happiness«, in: Ralf Lerner/Muhsin Mahdi, *Medieval political Philosophy: A Sourcebook*, S. 58-82. Zur französischen Übersetzung vgl. Al-Fārābī, *De l'obtention du bonheur*, Paris: Allia 2005.

## 2. Die Ambiguität des Begriffs ›Staat der Freien‹

### 2.1 Die Merkmale des Staates der Freiheit

Die dem ›Staat der Freien‹ gewidmeten Abschnitte der *Staatsleitung* sind nicht als gut explizierte Argumentationsfolge formuliert. Sie stellen zwar eine detaillierte Erzählung dar, aber die Formulierungen der Beschreibung sind nicht klar begründet. Deshalb ist es sinnvoll, diese Erzählung in der Unterscheidung von fünf Momenten zu rekonstruieren.

A. *Das erste Moment: der Staat der Freiheit ist ein von Unwissenheit gekennzeichnete Staat* – Al-Fārābī bestimmt die Gegenstücke zum vortrefflichen Staat, indem er schreibt: »Dem vortrefflichen Staat stehen unwissende, amoralische, irrede Staaten gegenüber sowie die Dissidenten im vortrefflichen Staat [...] und die Animalischen, die ihrer Natur nach als nicht politisch gelten.«<sup>6</sup> Er fügt an späterer Stelle hinzu: »Die Bewohner des unwissenden Staates sind dennoch politisch. Ihre Staaten und ihre politischen Gemeinschaften sind vielfältig. Beide umfassen die notwendigen Gemeinschaften, die Gemeinschaft der Verworfenen im Staat der Verworfenen, die Gemeinschaft der Niedrigen im Staat der Niedrigkeit, die Gemeinschaft der Geehrten im Staat der Ehre, die despotische Gemeinschaft im Staat der Machtausübung [Despotie] und die Gemeinschaft der Freiheit im Staat des Kollektivs und im Staat der Freien.«<sup>7</sup>

Unwissenheit ist das Merkmal einer Art von politischen Gemeinschaften, die dem vortrefflichen Staat entgegengesetzt sind, d.h. von Unwissenheit gekennzeichneten Staaten. Der Staat der Freien wird unter die Staaten der Unwissenheit subsumiert. Was bedeutet diese Klassifikation? Ist die Unwissenheit der Bewohner des Staates der Freien iden-

6 Vgl. Al-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*, S. 77 (vgl. *Die Staatsleitung*, S. 71).

7 Ebd. S. 78 (S. 71). Vgl. Zur englischen Übersetzung der dem Staat der Freiheit gewidmeten Abschnitte: Alfarabi, »The Political Regime« (Fn. 1), S. 50-53. Anzumerken ist, dass F. Najjar ›al-madīna al-ḡamā'īya‹ (Staat des Kollektivs) mit ›the democratic city‹ übersetzt. [›al-madīna al-ḡamā'īya‹ wird mit ›Staat des Kollektivs‹ übersetzt. Cleophea Ferrari bemerkt: »Während ḡamā'ī gängig mit ›demokratisch‹ übersetzt wird, ist der Begriff an dieser Stelle nicht gemeint, weil weder eine heutige Form der Demokratie gemeint ist noch die Demokratie im antiken Sinne. Vielmehr geht es hier darum, dass sich die Mitglieder der Gemeinschaft gegenseitig alle Freiheit geben bei der Verfolgung ihrer partikularen Interessen.« Al-Fārābī, *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*, S. 137, Fn. 78 in der dt. Übers.].

tisch mit jener der Bewohner der notwendigen Gemeinschaften oder etwa des despotischen Regimes? Die Ambiguität des Staates der Freien erklärt sich in diesem Kontext aus der Ambivalenz des Konzepts ›Unwissenheit‹: Es ist bei al-Fārābī ein Erklärungsprinzip für unterschiedliche politische Phänomene (Freiheit, Despotismus, Ehre, Niedertracht etc.).

*B. Das zweite Moment: der Staat der Freiheit ist ›multikulturell‹* – Nachdem der Staat der Freien unter die von Unwissenheit gekennzeichneten Staaten subsumiert ist, muss nun dieser Staat beschrieben werden. Al-Fārābī schreibt: »Was den kollektiven Staat betrifft, ist jener Staat gemeint in dem jeder einzelne Bewohner befreit ist und in Freiheit das tun kann, was er möchte. Die Bewohner eines solchen Staates sind gleich und sind darüber einig, dass niemand gegenüber anderen privilegiert sein sollte. Sie sind frei und tun was sie möchten, niemand darf befugt sein, anderen etwas aufzuerlegen, außer wenn er zuerst versucht, ihre Freiheit zu negieren. So entstehen unter ihnen viele Charakterzüge und Bestrebungen sowie Begierde und Lust an unzählbaren Dingen. Die Bewohner dieses Staates sind verschiedenartige Gemeinschaften, die sich unzählbar ähnlich sind und zugleich von einander unterscheiden. In diesem Staat vereinen sich alle Gemeinschaften, die in edlen und gemeinen Staaten zerstreut waren.«<sup>8</sup>

›Multikulturalismus‹ ist in diesem Staat die notwendige Folge der Vielfalt der Gemeinschaften; sie ergeben sich aus der uneingeschränkten Lizenz, die allen Individuen aufgrund ihrer Gleichheit eingeräumt ist. Aber trifft es nicht zu, dass die Koexistenz der Gemeinschaften (die Mitglieder gehören zu vielfältigen Gemeinschaften) als Wirkung unvereinbar ist mit individueller Freiheit als Ursache (jedes Individuum ist frei und verhält sich nach Belieben)? Wie verträgt sich das Leben eines jeden Individuums in diesem Staat mit dem Gemeinschaftsleben?

Hier ist anzumerken, dass der Begriff der Gemeinschaft bei al-Fārābī weder sozialer noch konfessioneller Natur ist; andernfalls wäre die Freiheit des Individuums kaum begreiflich. ›Multikulturalismus‹ bezeichnet hier nicht die Vielfalt organischer sozialer Einheiten, in denen kollektive Entscheidungen *a priori* die individuelle Wahl bestimmen, sondern eher die Vielfalt individuell gewählter möglicher Lebensweisen. So ist es denkbar, dass mehrere Individuen aufgrund freier Wahl *a posteriori* zu einer gemeinsamen Lebensweise zusammenfinden. Doch diese Interpretation beantwortet nicht wirklich die Frage nach dem ›kollektiven‹ Charakter dieses Staates.

8 Al-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*, S. 91 f. (vgl. *Die Staatsleitung*, S. 83).

*C. Das dritte Moment: die politische Macht ist im Staat der Freiheit willkürlich* – Al-Fārābī charakterisiert die politische Macht im Staat der Freiheit als willkürlich: »Des weiteren sind die Herrschenden in diesem Staat willkürlich [...]. Die Beherrschten, denen nichts von den Herrschenden gehört, beherrschen diejenigen, die sich als Herrschende bezeichnen. Tatsächlich übt der Herrschende seine Macht im Namen der Beherrschten aus und wird von ihrer Leidenschaft bestimmt. Wenn weiterhin ihr Wesen hinterfragt wird, erweist sich als wahr, dass es unter ihnen weder Herrschende noch Beherrschte gibt.«<sup>9</sup> An späterer Stelle ergänzt al-Fārābī: »Deshalb erkaufen sich die [unwissenden] Herrscher ihre Macht mit Geld, vor allem diejenigen im kollektiven Staat.«<sup>10</sup> Al-Fārābī betont in diesem Text weiter, dass »der tugendhafte Herrscher, der wirklich tugendhaft ist und – wenn er die Beherrschten beherrscht – ihre Handlungen anleitet und in Richtung Glückseligkeit führt, wird von ihnen nicht als Herrscher erkannt.«<sup>11</sup>

Im Staat der Freiheit rechtfertigt nichts den Anspruch, herrschen zu wollen, denn seine Bewohner sind alle gleich. *De facto* gibt es – politisch gesprochen – weder Herrschende noch Beherrschte. Folglich sind die Faktoren, die es ermöglichen, politische Macht zu erringen, nicht politischer Art oder zumindest politisch neutral. Deshalb können die Herrschenden weder befehlen, also jemandem eine bestimmte Form aufzwingen, noch einen Endzweck oktroyieren. Trifft es dann nicht zu, dass in diesem Fall der Herrschende nichts von dem ausübt, was die Kunst des Politischen verlangt? Wäre der Staat der Freiheit demzufolge ein *apolitischer* Staat?

*D. Das vierte Moment: der Staat der Freiheit ist kosmopolitisch* – Al-Fārābī charakterisiert den Staat der Freiheit folgendermaßen: »Dieser Staat ist unter den anderen Staaten als bewundernswert und glücklich zu bezeichnen. Seinem Äußeren nach erscheint er wie ein mit bunten Bildern und Farben bemaltes Kleid. Er ist außerdem beliebt und man wohnt gern in ihm, denn die Leidenschaften und Begierden, die jeder Mensch hat, sind in diesem Staat anzutreffen. Folglich wenden sich ihm alle Völker zu, um dort zu wohnen, sodass er sich auf unermessliche Art und Weise vergrößert. In diesem Staat vermehren sich die Menschen unterschiedlicher Herkunft im Rahmen der Ehe sowie im Rahmen anderer sexueller Beziehung, sodass unterschiedlichste Kinder und Formen der Erziehung und Entwicklung entstehen können. Dieser Staat entwickelt sich zu mehreren untrennbar miteinander verwobenen Staaten, denn die Teile des einen sind getrennt und durchdrungen durch die Teile der

9 Ebd., S. 92 (vgl. S. 84).

10 Ebd., S. 94 (vgl. S. 85).

11 Ebd., S. 95 (vgl. S. 86).

anderen. Der Fremde unterscheidet sich nicht vom Bewohner. In diesem Staat vereinen sich alle Leidenschaften und Verhaltensweisen. Deshalb ist es im Lauf der Zeit nicht unmöglich, dass die Tugendhaften in diesem Staat entstehen, sodass die Weisen, die Rhetoriker und Poeten in allen Bereichen existieren können.«<sup>12</sup>

Die Vermischung der Nationen bedeutet ihre Auflösung in einer nicht-nationalen politischen Form, in der Grenzen und Größenverhältnisse nicht mehr erkennbar sind. Diese Auflösung kommt dem Individuum zugute. Und aus diesem Grunde können kulturelle Ausdrucksformen entstehen, die das Aufblühen der Individualität spiegeln: Philosophie, Rhetorik und Poesie. ›Kosmopolitismus‹ bedeutet also, dass jedes Individuum unabhängig von seiner Nation und Herkunft auch dann in diesem Staat leben könnte, wenn es ein Fremder wäre.

Der Staat der Freien ist so gesehen der einzige Staat, der die politischen, nationalen und religiösen Grenzen überwindet und Anspruch auf Globalität erheben kann. Kein anderer, selbst nicht der vortreffliche Staat, kann sich einen derartigen Kosmopolitismus zuschreiben. ›Kosmopolitismus‹ bezieht sich bei al-Fārābī nicht auf den Staat als solchen, sondern bezeichnet die ›Erde‹ in ihrer Gesamtheit, d. h. als Matrix der Verhältnisse zwischen Staaten und Nationen: Diese Matrix ist insofern selbst ›vortrefflich‹, als sie es allen Nationen und Staaten ermöglicht, sich gegenseitig zu helfen, Glückseligkeit zu erreichen, ohne dass die einen in den anderen aufgehen.<sup>13</sup> Kann man dann noch sagen, der Kosmopolitismus sei etwas, das zu einer Entgegensetzung des Staates der Freiheit und des ›vortrefflichen Staates‹ führe?

E. *Das fünfte Moment: der Staat der Freiheit ist eine mögliche ›Materie‹ für den vortrefflichen Staat* – Al-Fārābī schreibt, dass »es auch möglich ist, dass einige Elemente dieses Staates der Freiheit für den vortrefflichen Staat relevant sind [...]. Deshalb wird dieser Staat unter den unwissenden Staaten gleichzeitig zum Besten und zum Schlimmsten.«<sup>14</sup> Er merkt

<sup>12</sup> Ebd., S. 93 f. (vgl. S. 85).

<sup>13</sup> Vgl. Al-Fārābī, *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*, S. 84f. Wir stellen in diesem Text fest, dass die Verwirklichung einer ›vortrefflichen Erde‹ (al-ma`mura al-fāḍila) nicht die Auflösung der vortrefflichen Nationen und Staaten in einem Weltstaat voraussetzt. Es handelt sich vielmehr nur um eine Kooperation der Staaten und Nationen, die ihre Identität und Grenzen behalten. Dies bedeutet, dass bei al-Fārābī die Existenz mehrerer vortrefflicher Staaten denkbar und einsichtig ist. Er sagt tatsächlich: »Von daher ist es möglich, dass es vortreffliche Nationen und vortreffliche Städte gibt, deren Religion sich voneinander unterscheidet, obschon sie alle sich auf ein und dasselbe Glück berufen und genau dieselben Ziele haben« (ebd., S. 84 f.). Das Wort *Milla* bezeichnet die Religion.

an späterer Stelle an: »Die Entstehung der vortrefflichen Staaten und der Herrschaft der Tugendhaften ist vor allem möglich und besonders einfach in den Staaten der Notwendigkeit und den Staaten des Kollektivs.«<sup>15</sup>

Der Staat der Freiheit ist unter den unwissenden Staaten der beste und zugleich der schlechteste. Diese beide Momente enthaltende Bestimmung bezieht sich nicht auf den Staat der Freiheit *in actu*, sondern auf ihn als ein *Seinkönnen*. Der Staat der Freiheit enthält also die Möglichkeit, das Beste und dessen Gegenteil, das Schlechteste, zu sein. Diese Möglichkeit definiert den Begriff der *Materie* im logisch-ontologischen Vokabular der Philosophie seit Aristoteles. Der ›bewundernswerte‹ Staat der Freiheit kann nur im potenziellen Sinne der beste und zugleich schlechteste unter allen von Unwissenheit gekennzeichneten Staaten sein; Potenzialität ist das Merkmal der noch *formlosen Materie*.<sup>16</sup>

Wenn es einfacher ist, den vortrefflichen Staat nicht von anderen Staaten her, sondern vom Staat der Freiheit her zu konstruieren, dann bedeutet dies, dass dieser ›bewundernswerte‹ Staat nicht schicksalhaft dazu verdammt ist, in Tyrannei zu enden. Deshalb sollte man zwischen dem demokratischen Staat bei Platon und dem Staat der Freiheit bei al-Fārābī unterscheiden.

## 2.2 Ist der Staat der Freiheit Platons demokratischer Staat?

Die al-Fārābī-Übersetzer, die das englische Wort *democratic*<sup>17</sup> als Äquivalent für das arabische Adjektiv *ḡamā`īya* verwenden und so den Staat der Freiheit an Platons Vorstellung vom demokratischen Staat annähern, machen nichts falsch, auch wenn es angemessener ist, sich an den Wortlaut zu halten und deshalb das englische Äquivalent *collectiv* zu gebrauchen. Diese Übersetzer haben in gewisser Hinsicht Recht, denn al-Fārābīs Darstellung des Staates des Kollektivs scheint in mehrfacher Hinsicht Platons Herangehensweise an die Demokratie zu spiegeln.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*, S. 94 (vgl. *Die Staatsleitung*, S. 85).

<sup>15</sup> Ebd., S. 95 (vgl. S. 86).

<sup>16</sup> Der Staat der Freiheit ist selbst auf der Ebene der Zwecke nicht festgelegt. Vgl. Al-Fārābī, *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*, S. 122 f.

<sup>17</sup> Vgl. Fn. 8 im vorliegenden Beitrag. Vgl. auch Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago/London: University of Chicago Press 2001, S. 144-146.

<sup>18</sup> Amor Cherni verwendet in seiner Übersetzung der *Prinzipien* das französische Adjektiv ›collectif‹ für das arabische Wort *ḡamā`īya*. Al-Fārābī,

Der platonische Einfluss liegt für manche Übersetzer im Text al-Fārābīs dort auf der Hand, wo die Verwendung des Terminus ›demokratisch‹ evident zu sein scheint. Es gibt in der Tat eine gewisse Ähnlichkeit zwischen al-Fārābīs ›Staat des Kollektivs‹ und dem platonischen demokratischen Staat. Das von al-Fārābī benutzte Beispiel der bunten Gewänder ist tatsächlich eine Paraphrase des platonischen Textes.<sup>19</sup> Und doch drängen sich zwei Bemerkungen auf:

(i) Die erste Bemerkung bezieht sich auf das Vokabular, aus dem al-Fārābī seine *termini technici* wie *ġamāʿiya/fāsiqa/dalla/ġāhīliya* (kollektiv/amoralisch/irrend/unwissend) entlehnt. Für das Adjektiv *ġamāʿiya* (kollektiv) ist es eindeutig, dass es vom arabischen Substantiv *Ġamāʿa* abstammt, das zu einem klar definierten islamischen Vokabular gehört. Das Wort *Ġamāʿa* hat im islamischen Kontext nicht die gleiche Bedeutung wie *demos* im Griechischen. *Al-ġamāʿa* bezeichnet eher eine kommunale Entität als einfach eine überwiegende Menge oder eine Menge. *Al-ġamāʿa* ist ein Kollektiv, das auf der Ebene des Glaubens und auf sozialer und politischer Ebene den Status des Individuums bestimmt. Es ist eine Autorität, die dem Individuum das auferlegt, was es in Absehung von seinen Wünschen und seinem Willen zu wählen hat. Wir müssen auf diese semantische Nuance zwischen *demos* und *ġamāʿa* achten, um die Nichtübereinstimmung zwischen dem individuellen Charakter der Freiheit (›Staat der Freien‹, nicht ›freier Staat‹) und dem kollektiven Charakter des Staates der Freien nicht verschwinden zu lassen: Es handelt sich um eine kollektive, nicht aber liberale Gemeinschaft. Jeder einzelne Bewohner dieses Staates ist frei, zu tun, was er wünscht, während der politische Gemeinschaft kollektiv bzw. kommunal ist.

(ii) Die zweite Bemerkung bezieht sich darauf, was al-Fārābī unter ›politischer Wissenschaft‹ versteht: »Die Staatsphilosophie findet sich in dem Buch, das Politik genannt wird, und dies ist das Buch der Ethik des Aristoteles. Und es findet sich auch wieder im Buch der Ethik Platons und in weiteren Büchern Platons und anderer.«<sup>20</sup> Die politische Wissenschaft wurde also von zwei Weisen begründet. Weil ihre Auffassungen für al-Fārābī in Übereinstimmung sind, ist die politische Wissenschaft nicht allein diejenige Platons.<sup>21</sup>

*Opinions des habitants de la cité vertueuse*, Beirut: Albouraq 2011 S. 256. [›Stadt [Staat] des Kollektivs‹: Al-Fārābī, *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*, S. 96.]

19 Das Beispiel des bunten Kleides ist im vorliegenden Beitrag in Abschn. D erwähnt. Vgl. Platon, »Politeia (Der Staat)« VIII, in: *Platon Werke*, hg. v. Gunther Eigler, Darmstadt: WBG 1971, Bd. IV, 557c.

20 Al-Fārābī, *Über die Wissenschaften. De scientiis*, Hamburg: Meiner 2005, S. 119f.

21 Vgl. Fārābī, »L'harmonie entre les opinions des deux sages le divin Platon

Der aristotelische Beitrag zu al-Fārābīs Konzeption des Staates der Freiheit sollte also nicht übersehen werden. Man kann sogar sagen, dass der Geist, in dem der Staat der Freiheit beschrieben ist, nicht platonisch ist, auch wenn es zunächst dem Wortlaut nach so scheint: Einerseits mindert al-Fārābī den Wert der Freiheit selbst dann nicht, wenn sie zu einer Generalermächtigung führt; andererseits sieht er im Staat der Freien kein schlechtes politisches Regime, auch wenn dieser Staat in der Liste der von Unwissenheit gekennzeichneten Staaten den letzten Rang einnimmt. Die Freiheit führt nicht notwendigerweise zur Tyrannei; viel eher ist sie die mögliche Grundlage für die Konstruktion des vortrefflichen Staates.

Al-Fārābīs Beschreibung des Staates der Freiheit scheint seinen Platonismus zu belegen; es handelt sich aber tatsächlich um einen grundlegend durch die aristotelische Kritik an Platons Demokratie-Konzeption modifizierten Platonismus. Zu betonen ist, dass sich diese Kritik im Wesentlichen auf zwei sich ergänzende Fragen bezieht:

(i) Die erste Frage betrifft die Beziehung zwischen politischen Regimen und lautet: Kann man die politischen Regime voneinander ableiten und wenn ja, nach welcher Logik?<sup>22</sup> Die von al-Fārābī implizit gegebene Antwort ist aristotelischer Natur. Der Zweite Lehrmeister beschreibt die politischen Regime ohne die Intention, die einen aus den anderen deduzieren zu wollen. Ihr Verhältnis zueinander darf nicht als logische Deduktionsrelation, sondern es muss als einfache Klassifikation interpretiert werden. Das Klassifikationsprinzip ergibt sich bei al-Fārābī aus der Art und dem Gehalt der Ansichten, die das öffentliche Gemeinschaftsleben beherrschen.

(ii) Die zweite Frage betrifft das Kriterium, das tatsächlich die gegen die Oligarchie revoltierende Menge charakterisieren kann, und lautet: Sind Armut und Majorität zur Bestimmung der Bedeutung der Menge ausreichend?<sup>23</sup> Im Text al-Fārābīs findet sich keinerlei Anspielung auf diese beiden Kriterien. Der Begriff *ġumhur* (Menge) ist bei ihm keine ökonomische bzw. soziale Kategorie, sondern fällt in den Bereich der Epistemologie und akzentuiert entweder einen bestimmten Erkenntnismodus (abbildende, nicht konzeptuelle Erkenntnis) oder den absoluten Mangel an Erkenntnis (Unwissenheit). Zu ergänzen ist auch, dass die Bewohner des Staates der Freien sich nicht massenhaft gegen die Olig-

et Aristotele«, in: Farabi, *Deux traités philosophiques*, hg.v. Dominique Mallet, Damaskus: Institut français de Damas 1989, S. 62-63, S. 77-80.

22 Vgl. Platon, »Politeia (Der Staat)«, VIII. Vgl. Zu diesem Problem auch Aristoteles, *Politik*, Hamburg: Rowohlt 1994, III, 9, 1279b ff. und V, 1, 1301a ff.

23 Vgl. Platon, »Politeia (Der Staat)«, VIII, 564 e-565d. Vgl. Aristoteles, *Politik*, III, 8, VI, 4, 1290 ff., VI, 2, 1317 f.

archie erhoben haben. Das politische Regime, das in al-Fārābī's Klassifikation dem Staat des Kollektivs vorausgeht, ist nicht die Oligarchie, sondern der Despotismus. Kein Prinzip begründet in *Die Staatsleitung* den Übergang vom Despotismus zum Staat der Freiheit.

Die im ersten Teil dieses Beitrags (Abschnitte A-E) zitierten Überlegungen zu al-Fārābī sind insofern bemerkenswert, als sie das platonisch-aristotelische Problem einer theoretischen Deduktion der politischen Regime nicht aufwerfen<sup>24</sup>; und sie enthalten auch kein ökonomisches oder soziales Kriterium der Kennzeichnung der Vielheit oder der Menge.<sup>25</sup> Im Unterschied zu Platon spricht al-Fārābī weder vom Prozess, der das Auftreten der Freien erklären kann, noch von ihrem ökonomischen bzw. sozialen Status, der ihren Anspruch auf die Macht rechtfertigen kann. Vom Fehlen einer Erklärung für das Auftreten der Freien und für ihren Machtanspruch ausgehend soll nun im Folgenden versucht werden, die Paradoxien dieses ›bewundernswerten‹ Staates zu behandeln.

### 3. Der Staat der Freiheit und der vortreffliche Staat

#### 3.1 Die Paradoxien des Staates der Freiheit

*Das Paradox der klassifikatorischen Rangfolge:* Die Gemeinschaft der Freiheit gehört zu einem Ensemble von als ›unwissend‹ bezeichneten Gemeinschaften. Die Gesamtheit der unwissenden Staaten stellt die erste Gattung der Politiken dar, die der tugendhaften Politik entgegengesetzt sind<sup>26</sup>: »Die ignorante Stadt [der unwissende Staat] ist diejenige Stadt [Staat], deren Bewohner die Glückseligkeit nicht kennen, da der Gedanke an eine solche ihnen nie begegnet ist«<sup>27</sup>

Das wahre, höchste und vollkommene – und nicht das vermeintliche – Glück zu erlangen, setzt bei al-Fārābī eine Selbstwahrnehmung im Lichte der theoretischen Vernunft und eine ethische Orientierung des Handelns und der Dispositionen auf die wahre Bestimmung der menschlichen Existenz voraus. Der Mensch, der dieses Wissen nicht hat, ist ein

24 Al-Fārābī begnügt sich mit einer einfachen binären Klassifikation, der zufolge es einen Gegensatz zwischen dem vortrefflichen Staat und anderen Staaten gibt. Er geht dann zur Aufzählung der Staaten über. Der Staat der Freiheit steht am Ende der Liste der unwissenden Staaten. Die binäre Klassifikation und die induktive Aufzählung werden im Text al-Fārābī's nicht begründet. Vgl. Abschn. A im vorliegenden Beitrag.

25 Al-Fārābī geht von zwei Kriterien aus: Freiheit und Unwissenheit.

26 Die beiden anderen Gattungen sind die amoralischen und die irrenden Staaten. Vgl. Abschn. A im vorliegenden Beitrag.

27 Al-Fārābī, *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*, S. 95.

Mensch, dem jegliche metaphysische Sorge und ethisches Bedenken abgeht. Der unwissende Staat ist folglich jener, dessen Bewohner weder im Denken die Grenzen des irdischen Lebens überschreiten noch ihre Existenzbedingungen durch Reflexion transzendieren können. Inwiefern ist dann der Staat der Freiheit von Unwissenheit bestimmt, wenn es doch in ihm Philosophen, Redner und Dichter geben kann? Und warum befindet er sich unter den unwissenden Staaten auf dem untersten Rang? Ist es plausibel zu sagen, dass er wie die Demokratie bei Platon der schlechteste aller Staaten ist, wenn doch in ihm vortreffliche Menschen leben und er der Ort edler Gemeinschaften ist?<sup>28</sup> Al-Fārābī lässt diesbezüglich keine Fragen offen: Er betont in seinen Aphorismen, »das niedrigste der unwissenden Regime ist die Tyrannei«.<sup>29</sup> Aus welchem Grund reserviert er dann sowohl in *Die Staatsleitung* als auch in *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt* dem Staat des Kollektivs den letzten Platz in der Rangordnung? Man sollte vielleicht darauf hinweisen, dass der Staat der Freiheit und der Staat der Notwendigkeit unter den unwissenden Staaten zwei Grenzbereiche darstellen, deren Mitte in einem Bereich der Metamorphosen besteht, die – über die Staaten der Niedrigkeit bzw. der Ehre – beim Staat der Verworfenheit beginnen und beim despotischen Staat enden. Dies ist der Grund dafür, dass die Verfassung des vortrefflichen Staates leichter von diesen beiden Grenzbereichen her zu bestimmen ist als von den Zwischenstufen.<sup>30</sup> Die beiden Grenzregime sind also in einem paradoxen Sinne ›unwissend‹: Das erste ist es mangels *Kulturalität* und überschießender Notwendigkeit und das zweite mangels *Naturalität*, d. h. aufgrund überschießender Freiheit. Der vortreffliche Staat kann entweder als *Form* oder aus einer historisch unentwickelten *Materie* (dem Staat der Notwendigkeit) oder aus der historisch verfeinertesten *Materie* verwirklicht werden, d. h. aus dem Staat der Freiheit.

*Das Paradox der Bezeichnung:* Alle Adjektive, die den unwissenden Staaten zugeschrieben werden, stammen aus derselben Wurzel wie diejenigen, die den Staat der Freiheit bezeichnen: Die Gemeinschaft ist im Falle des Staates der Freien eine Gemeinschaft der Freiheit, während der Staat ein Staat des Kollektivs ist. Al-Fārābī verwendet den Ausdruck ›Staat der Freien‹ nicht, um dem Staat selbst Freiheit zuzuschreiben, sondern um darauf zu bestehen, dass diese Freiheit die Freiheit der Individuen ist. Freiheit definiert also den Status des Individuums, während Kollektivität den Status des Staates ausmacht. Es stellt sich folgende

28 Vgl. Abschn. B im vorliegenden Beitrag.

29 Al-Fārābī, *Aphorismes choisis*, Paris: Fayard 2003, S. 119-120 (Aphorismus 93). Zur englischen Übersetzung vgl. Al-Fārābī, *Aphorisms of the Statesman*, Cambridge: University of Cambridge 1961.

30 Vgl. Abschn. E im vorliegenden Beitrag.

Frage: Kann man sich vorstellen, dass ein unter dem Gesichtspunkt der Zwecke und Werte individualistischer Staat hinsichtlich des politischen Regimes ein Kollektivstaat ist? Wäre ›Kollektivität‹ nicht bloß die Summe aller Individuen, also ein einfaches quantitatives, von qualitativer Bedeutung leeres Prädikat? Im Ensemble der Freien braucht man kein nicht-freies Element zu suchen, wenn man sich nicht in Widersprüche verwickeln will. Alle Individuen müssen in ihrer Freiheit gleich sein. ›Kollektivität‹ ist folglich ein rein quantitatives Attribut, das das Verständnis des Konzepts ›Freiheit‹ ausdehnt. Dieser quantitative Aspekt der Kollektivität des Staates der Freien erklärt das völlige Fehlen des Wortes ›Koooperation‹ in der Definition dieses Staates. Mit Ausnahme der Bewohner des Staates der Freiheit helfen sich alle Bewohner aller anderen unwissenden Staaten gegenseitig bei der Verwirklichung der Ziele ihrer Gemeinschaften.<sup>31</sup> Es gibt keine Harmonie zwischen dem den Staat qualifizierenden Adjektiv ›kollektiv‹ und der Freiheit, die der Gemeinschaft und den Individuen zugeschrieben ist.

*Das Paradox des ungleichen Verhältnisses:* Hier handelt es sich um die schwerwiegendste Widersprüchlichkeit im Staat der Freiheit – um die zwischen dem, was dieser Staat rechtlich bzw. hinsichtlich seines Begriffs fordert, und dem, was er tatsächlich bzw. in seiner konkreten Realität verlangt. Es geht nicht um eine Abweichung auf der praktischen Ebene oder um einen Verrat an der Theorie. Das Problem ist logischer Natur, denn das Konzept eines Staates der Freien ist selbst inhomogen. Bezüglich des Rechts darf kein Individuum ein anderes an Verdiensten übertreffen, und es gibt weder ein Herrschendes noch Beherrschte. Doch unter der Voraussetzung, dass alle Bewohner *wirklich* gleich sind (niemand kann einen Machtanspruch erheben) und der Staat politische Macht erlangt, weil er *wirklich* Staat ist<sup>32</sup>, kann die Herrschaft nur willkürlich sein und durch welche Mittel auch immer errungen werden. In diesem Falle ist die Realität eine befremdliche Folge des Konzepts. Rechtlich gesehen herrscht der Regierende im Namen des Willens der Regierten, und er wird von ihren Wünschen bestimmt. Doch vorausgesetzt, dass es im ›Staat der Freien‹ eine große Vielfalt und übermäßige Pluralität von Regierten gibt, werden sich die partikulären Willensäußerungen niemals zu einem Gemeinwillen und die privaten Wünsche nie zu einem öffentlichen Bestreben vereinigen können. Herrschaft kann

31 Zum Beispiel sind es der notwendige Staat und die notwendige Gemeinschaft, aufgrund derer es Zusammenarbeit im Interesse des Erreichens dessen gibt, was notwendig ist. Vgl. Al-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*, S. 78 (*Die Staatsleitung*, S. 71). Man vgl. diese Definition mit jener des freien Staates, vgl. Abschn. B im vorliegenden Beitrag.

32 Im Unterschied zu den ›Wilden‹ sind die Bewohner der unwissenden Staaten zivilisiert. Vgl. im vorliegenden Beitrag Abschn. A.

deshalb durch Geld, das willkürlichste aller möglichen politischen Mittel, errungen werden.<sup>33</sup> Auch in diesem zweiten Falle ist die Realität – mag sie noch so enttäuschend sein – eine Folge des Konzepts.

*Das Paradox der Identität:* Das Regime der Freiheit leidet im Vergleich mit anderen ›unwissenden‹ Regimen an einem offensichtlichen Mangel (aus dem es möglicherweise einen Vorteil zieht): Es gibt keine Identität. Alle Staaten gründen auf Identität und setzen ein gewisses Maß an politischer und sozialer Kohärenz voraus, nur nicht der Staat der Freiheit; er ist wie ein ›mit bunten Bildern und Farben bemaltes Kleid‹.<sup>34</sup>

Der Grund dieser enormen Vielfalt besteht darin, dass die Freiheit diesen Staat nicht positiv definiert, sondern durch Negation. Der Staat der Freien kann in der Tat in dieser paradoxen Form definiert werden: Er ist kein Staat unter identifizierbaren Staaten, sondern nur ein einfaches Gemisch, dessen Teile nicht unterscheidbar sind. Die Freiheit führt in diesem Staat zur Gemeinschaft aller Gemeinschaften, die in den anderen Staaten – ob edel oder nicht – verstreut sind, und zur Neigung aller Nationen, sich in diesem wunderbaren Staat anzusiedeln. Das Resultat: »Der Fremde unterscheidet sich nicht vom Bewohner«. <sup>35</sup> Der Staat der Freiheit ist *per definitionem* nicht-identitär; er ist multikulturell und kosmopolitisch.

Während alle anderen Staaten sich über eine eigene *Form* definieren und sich mittels einer besonderen *Finalität* identifizieren, stellt sich der Staat der Freiheit als absolute Negation jeglicher Form und Finalität dar, obwohl die das Leben seiner Bewohner beherrschende allgemeine Ermächtigung nicht mit der Freiheit des *Naturzustandes* vergleichbar ist, wie er später von den Philosophen des Gesellschaftsvertrags beschrieben worden ist. Die Freiheit hat im Falle dieses Staates einen zivilen und politischen Charakter und besteht im Widerstand gegen jegliche positive politische *Form*. Was ist der Grund für diesen Widerstand? Besteht er lediglich im Absolutismus der Freiheit, wie sie jeder Bewohner dieses ›bewundernswerten‹ Staates auslebt? Um diese Frage beantworten zu können, muss der Gegensatz zwischen diesem Staat und dem vortrefflichen Staat aufgedeckt werden.

### 3.2 Der Gegensatz zwischen dem Staat der Freiheit und dem vortrefflichen Staat

Der Staat der Freien schließt hinsichtlich der Sitten und des Handelns soviel Gutes wie Schlechtes in sich ein; in politischer Hinsicht neigt er

33 Vgl. Abschn. C.

34 Vgl. Abschn. D.

35 Vgl. Abschn. D.

eher zum Schlechten, zur Herrschaft ohne Tugend, als zum Guten, zu einer vortrefflichen Herrschaft.<sup>36</sup> Was macht eine solche aus? Warum widersetzen sich die Freien dem Erscheinen des *wahren Königs*? Verlangt die Herrschaft des *Philosophen-Königs* notwendigerweise die Negation der Freiheit? Warum wird der *wahre König* im Staat der Freien entweder abgesetzt oder getötet?<sup>37</sup>

Die Herrschaft des wahren Königs verlangt bei al-Fārābī weder die Negation der Freiheit noch die Verleugnung von Wünschen. Der vortreffliche König bedient sich vielmehr mit Blick auf einen gut bestimmten Zweck der theoretischen Wissenschaft (*theoria*) und der praktischen Kunst (*phronesis*): Er regelt das Handeln der Bewohner des Staates und richtet sie auf ihr Glück aus.<sup>38</sup> Die Ordnung und der Endzweck sind der Gehalt des *nomos* (arab. *nāmūs*), d. h. der höchsten Norm, die die Relativität der Werte rechtfertigen und ihnen Sinn verleihen kann.<sup>39</sup> Die vortreffliche Herrschaft besteht darin, der Freiheit eine Form zu geben. Aus welchem Grund besteht dann der Staat der Freiheit immer auf seiner Formlosigkeit?

Die Antwort auf diese Frage gründet weder allein in der Unwissenheit, die diesen Staat prägt, noch in der das Leben der Bewohner kennzeichnenden Negativität der Freiheit; sie ist in einer tieferen, verborgenen Schicht zu suchen. Denn tatsächlich sind die Bewohner des Staates der Freiheit nicht einfach Unwissende, sondern sie sind von ›schlechten Ansichten‹ über die Natur der Dinge und der menschlichen Existenz geprägte Leute.

Diese Ansichten sind tief verwurzelt und verborgen, denn sie sind ›althergebracht‹; es handelt sich um schlechte Ansichten, denn sie »lassen die Weisheit schwinden, indem sie den Seelen aufzwingen, dass Dinge, die unmöglich sind, wahr seien. [...] Und sie halten überhaupt nichts für unmöglich.«<sup>40</sup> Dies ist die erstaunlichste Schlussfolgerung, die al-Fārābī in den letzten Abschnitten seines Buches *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt* zieht. Sie beginnen mit folgendem Satz: »Die ignoranten [unwissenden] und irrenden Städte [Staaten] entstehen nur, wenn ihre Religion sich herleitet von den alten, verderblichen Ansichten.«<sup>41</sup> Diese Ansichten können ungeachtet ihrer Verschiedenheit in zwei Hauptklassen unterteilt werden:

36 Vgl. Abschn. C.

37 Vgl. Al-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*, S. 75 (*Die Staatsleitung*, S. 66 ff.).

38 Vgl. Abschn. C.

39 Der Wert ist auf der Ebene des moralischen und politischen Handelns relativ, nicht absolut. Vgl. Al-Fārābī, *Aphorismes choisies*, S. 56-58 (*Aphorismus* 19).

40 Al-Fārābī, *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*, S. 129.

(i) Die Klasse der in einem *naturalistischen Dogmatismus* gründenden Ansichten. Sie bildet den epistemischen Hintergrund des despotischen Regimes: »Es gab zum Beispiel Leute, die sagten [...], dass alle Dinge, die wir finden, einander entgegengesetzt sind. [...] Viele von diesen Dingen sind mit etwas ausgestattet, durch das sie alles überwinden können, was sich ihnen entgegenstellt [...]. Einige Leute behaupten auch, dass dieser Zustand natürlich sei für die seienden Dinge und sie so beschaffen seien. Das, was die natürlichen Körper ihrer Natur nach tun, sollte von den Lebewesen aufgrund von Wahl und Willen getan werden, sofern sie frei sind zu wählen, und durch Entscheidung bei denen, die entscheiden können. Deswegen denken sie, dass die Städte einander unterwerfen und bekämpfen sollten.«<sup>42</sup>

(ii) Die Klasse der Ansichten, die in einem alle Natur verneinenden *Skeptizismus* und einem alle Werte leugnenden *Nihilismus* gründen. Sie bildet den epistemischen Hintergrund des Staates der Freiheit: »Andere [...] waren der Ansicht, dass die aktuell seienden Dinge, die durch die Sinne oder durch den Verstand wahrgenommen werden, keine bestimmte Substanz haben, dass keines von ihnen eine spezifische Natur hat, so dass ihre Substanz ganz allein diese Natur wäre und nichts anderes, sondern dass die Substanz von jedem von ihnen aus unendlich vielen Dingen besteht, wie zum Beispiel im Fall des Menschen. Denn die Bedeutung dieses Wortes ist etwas, das nicht definierbar ist in Bezug auf die Substanz. [...] Daraus würde folgen, dass keine Aussage wahr wäre oder aber alles wahr wäre, was gesagt wird, und nichts unmöglich ist.«<sup>43</sup> Skeptizismus und Nihilismus sind die Spiegel einer theoretischen Position, deren Übersetzung in die Praxis in der den Staat der Freien kennzeichnenden absoluten Ermächtigung besteht: Nichts ist im Staat praktisch unmöglich, denn nichts ist in der Theorie von Natur aus notwendig.

Von diesen beiden Zitaten ausgehend kann man sagen, dass die Unwissenheit im Staat der Freiheit die unmittelbare Negation jener Unwissenheit ist, die politisch den Despotismus begründet. Der vortreffliche Staat könnte dann nur als radikale Überwindung dieser beiden gegensätzlichen Formen der Unwissenheit aufgefasst werden, des naturalistischen Dogmatismus einerseits und des Skeptizismus und Nihilismus andererseits. Diese Überwindung verwirklicht sich im epistemischen Gehalt der Ansichten der Bewohner des vortrefflichen Staates wie auch in der Art der Kunst des Politischen, wie diese der *wahre König* ausübt. Die Freien widersetzen sich der Form, die der *Philosophen-König* dem Staat der Freiheit geben könnte, weil sie nicht wirklich informiert sind.

41 Ebd., S. 110.

42 Ebd., S. 110 ff.

43 Ebd., S. 126-129.

Nichts rechtfertigt die Auffassung, die Beziehung zwischen Freiheit und *nomos* sei *a priori* eine Beziehung des Widerspruchs oder des Kampfes. Nur der Nihilismus der ›Alten‹ kann eine solche Beziehung unterstellen, um die menschliche Freiheit gegen den Naturalismus zu verteidigen, den die *theoria* beinhaltet. Ist die theoretische Vernunft des *Philosophen-Königs*, wie ihn al-Fārābī denkt, wirklich so naturalistisch, dass sie aus dem Staat der Freien zu eliminieren ist? Die Problematisierung des Begriffs des vortrefflichen Staates könnte Gegenstand einer Untersuchung über die politische Dimension der theoretischen Vernunft bei al-Fārābī sein.

#### 4. Schluss

Die Analyse des Begriffs ›Staat der Freien‹ hat dazu geführt, eine zuvor nicht gesehene Dimension des ›vortrefflichen Staates‹ bei al-Fārābī zu entdecken: Der vortreffliche Staat ist eine *Form*, dessen mögliche *Materie* der Staat der Freiheit ist. Dies muss die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass der vortreffliche Staat kein metaphysisches Modell jenseits der *Kontingenz* der menschlichen Freiheit und keine bloße *Utopie* ist, die sich der Risiken der *Geschichte* entledigt.

Die vortreffliche *Form* löscht die freie *Materie* nicht aus. Hinzuzufügen ist auch, dass der vortreffliche Staat der einzige Staat ist, der im Unterschied zu allen anderen Staaten die Geburtsstätte seines eigenen Gegenteils und seiner Feinde ist – der Dissidenten, die im vortrefflichen Staat gegen eben diesen Staat Widerstand leisten.<sup>44</sup>

Der Staat des *wahren Königs* ist zugleich auch der einzige Staat, der – anders als alle anderen Staaten – jede Art von Wandel auf der Ebene der Überzeugungen und der Praxis akzeptiert: Er ist der einzige Staat, der die Etablierung der rationalen Theologie und der Rechtswissenschaft ermöglicht.<sup>45</sup> Der vortreffliche Staat ist so die Entelechie des Staates der Freiheit, d. h. dessen Vervollkommnung, indem er *Normen* setzt und sowohl den Naturalismus als auch den Nihilismus der ›alten Ansichten‹ überwindet.

*Aus dem Französischen übersetzt von Hans Jörg Sandkühler*

44 Vgl. im vorliegenden Beitrag Abschn. A. Al-Fārābī teilt die Dissidenten in mehrere Kategorien ein. Vgl. Al-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*, S. 98-103 (*Die Staatsleitung*, S. 89 ff.).

45 Vgl. Fārābī, »De la religion«, in: Fārābī, *Deux traités philosophiques*, S. 124-129.

## Markus Kneer Erwiderung auf Salem Ayadi

Die politische Philosophie des Zweiten Lehrers nach Aristoteles, des aus Turkestan stammenden al-Fārābī, ist in Deutschland weitgehend unbekannt. Zwar verfügen wir dank Friedrich Dietericis Arbeiten sowohl für die hier im Fokus der Reflexion stehende Schrift *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*<sup>1</sup> als auch für al-Fārābīs philosophische Abhandlung *Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fādila*<sup>2</sup> über Wiedergaben in deutscher Sprache. Doch soweit ich sehe, ist die Auseinandersetzung mit diesem Teil des Werks des Zweiten Lehrers im deutschen Sprachraum über ein Anfangsstadium nicht hinaus gekommen. Mit Salem Ayadis Aufsatz wird damit ein für viele noch unbekanntes Terrain erschlossen. Der Beitrag geht jedoch aufgrund seines problemorientierten Ansatzes über eine Einführung hinaus und erlangt im Kontext der jüngeren politischen Entwicklungen im Nahen Osten und in Nordafrika hohe Aktualität.

Die drei Fragen, die der Autor zu Anfang seines Beitrags stellt, kommen im eher philosophiehistorischen Gewand daher, da sie anscheinend gewisse Inkonsistenzen der politischen Philosophie al-Fārābīs klären wollen. Doch ist klar, dass es bei al-Fārābī keine direkte Antwort auf diese Fragen gibt, dass es vielmehr um eine Rekonstruktion geht, die nicht die Zeit des Zweiten Lehrers befriedigen soll, sondern unser gegenwärtiges politisches Denken. Aus diesem Grund rückt vielleicht gerade der ›Staat der Freien‹ in den Blick, da sich mit dem Begriff der Freiheit in der Moderne die größten Hoffnungen verbunden haben. Nun ist al-Fārābī keineswegs durch das Pathos der Moderne hinsichtlich der Freiheit vorbelastet und so lassen sich bei ihm die Ambiguitäten des imaginären ›Staats der Freien‹ erkennen, die sich u. a. in den aus heutiger Sicht positiv aufgeladenen Charakteristika »Multikulturalität« und »Kosmopolitismus« zeigen. Durch eine etwas anders gelagerte Interpretation des Verhältnisses von platonischem und aristotelischem Einfluss auf die politische Philosophie al-Fārābīs kommt die schöne Lösung für das Verhältnis von freiem und tugendhaftem Staat zustande, was durch eine Reflexion über den Begriff *ḡamā'īya* nochmals untermauert wird.

Doch scheinen weitere Ambiguitäten bedrohlicher zu sein als die bisher genannten: Wie lässt es sich erklären, dass der Staat der Freien von

1 Vgl. Fn. 1 in Ayadis Beitrag.

2 Vgl. *Al-Fārābī's Abhandlung Der Musterstaat*. Hg. u. übertragen von Friedrich Dieterici, Hildesheim: Olms 1985 [Nachdruck der Ausgaben Leiden 1895 und 1900]. Zur neuen Übersetzung dieser Abhandlung vgl. Fn. 4 in Ayadis Beitrag.

al-Fārābī als unwissend und dessen politische Herrschaft als willkürlich qualifiziert wird? Während die oben genannten Charakteristika aus heutiger Sicht durchaus positiv konnotiert sind, schrecken diese Gedanken auf, da sie leicht in einen Zusammenhang gebracht werden können: Mangelnde Einsicht und Urteilsfähigkeit bedingen eine schlechte, d. h. in Anlehnung an die aristotelische Terminologie »ungeformte«, Regierung. Damit wird deutlich, dass gemäß dieser Interpretation der Staat der Freien nicht notwendigerweise die Form des tugendhaften annimmt. Er kann genauso gut, wie uns der Autor als Interpretation anbietet, in einen *apolitischen* Zustand fallen, bei dem nicht mehr der politische Wille regiert, sondern die Willensbildungen undurchsichtig bleiben genauso wie der Zugang zu den politischen Ämtern.

Auch wenn al-Fārābī nicht eine notwendige Abfolge der Herrschaftsformen denkt, wie sie Plato in Bezug auf Demokratie und Tyrannei konzipiert, so ist doch der Staat der Freien (dessen Herrschaftsform offen bleibt) in Gefahr. Die aufgeführten Charakteristika weisen darauf hin, dass im Staat der Freien durchaus vernünftige und moralisch integre Leute wohnen können. Dies sagt aber nichts über den Zustand des Staats insgesamt aus. Er ist gewissermaßen frei, sich für die tugendhafte Form oder dagegen zu entscheiden. Doch wie der Übergang des Staats der Freien in einen tugendhaften aussehen könnte, darüber schweigt der Zweite Lehrer.<sup>3</sup>

An dieser Stelle wäre z. B. eine Reflexion darüber notwendig gewesen, wie die den Staat gefährdende Unwissenheit zu überwinden sei. Es hätte um die Bildung der Einwohner des Staats gehen können. Mit einer entsprechenden *Bildungskonzeption* wäre eine zentrale Bedingung für den Übergang vom Staat der Freien zum tugendhaften Staat erfüllt. Das hier angesprochene Erziehungswesen hätte sich dann vor allem mit folgender Frage auseinandersetzen müssen: Wie können aus den Freien Verantwortungssubjekte werden, die ihre Freiheit für ein gutes Gelingen des Staats einsetzen?

Im Anschluss daran eröffnet sich eine noch fundamentalere Fragestellung. Auch wenn es beizeiten von Vorteil ist, das moderne Pathos der Freiheit etwas aus der Distanz zu betrachten, so stellt sich doch die Frage: Wie versteht al-Fārābī den hier verwendeten Begriff von »Freiheit«?<sup>4</sup> Die Charakterisierung durch Unwissenheit lässt ihn als eine Art

3 Die Erziehung zur verantwortungsbewussten Freiheit wird in der Neuzeit von einigen Autoren aufgegriffen. Als prominentes Beispiel aus Deutschland darf wohl Friedrich Schiller gelten, der das Missverhältnis zwischen der durch die Französische Revolution erworbenen politischen Freiheit und der mangelnden Fähigkeit der Menschen, diese in verantwortlicher Weise auszufüllen, zum Anlass für die Abfassung der *Briefe über die Ästhetische Erziehung des Menschen* nahm.

von Unbestimmtheit (vielleicht im Sinne der aristotelischen Materie) erscheinen. In diesem Sinne wäre jede Entwicklung des Staats, sei es zum Guten oder zum Schlechten, ein Zufallsprodukt. Das wird auch deutlich in der Zusammenfassung, die der große al-Fārābī-Forscher Muhsin S. Mahdi von dem politischen Freiheitsbegriff gibt, den der Zweite Lehrer für den Staat der Freien entwickelt und der deutlich von der Verfolgung individueller Ziele geprägt ist: »Freiheit bedeutet die Fähigkeit eines jeden, alles anstreben zu können, was er sich wünscht, und selbständig den Weg bestimmen zu können, seinem Wunsch nachzugehen.«<sup>5</sup> An dieser Stelle merken die modernen Leser am Deutlichsten, dass der politische wie der ethische Freiheitsbegriff seit al-Fārābī eine Entwicklung genommen haben, der sie heute stärker in die Nähe der Verantwortung rücken.<sup>6</sup> In diesem Sinn gehören Freiheit und Tugend schon immer näher zusammen, als die Darstellung al-Fārābīs es suggerieren mag. Für einen modernen Staat der Freien, nennen wir ihn ruhig Demokratie, ist die Tugend, als Verantwortung verstanden, von Beginn an eine wesentliche Bedingung.

Kurz angerissen sei hier nur das zweite Prinzip, das Mahdi für den Staat der Freien annimmt: die »Gleichheit«.<sup>7</sup> Nach Ayadi herrscht hier das größte Paradox zwischen dem *de jure* und *de facto* dieses Staats, da der Gleichheitsgrundsatz kein Mittel für die angemessene Repräsentanz der pluralen gesellschaftlichen Realität bereithält. Es stellt sich die Frage für heute: Wie kann eine Demokratie der wachsenden gesellschaftlichen Diversität gerecht werden?

4 An dieser Stelle wäre auch noch einmal zu fragen, ob Begriffe wie »ḥurrīyya« (Freiheit) oder »madīnatu al-aḥrārī« (»Staat der Freien«) signifikante Konnotationen besitzen oder in semantische Wortfelder verflochten sind, die dem europäischen Freiheitsbegriff fremd sind.

5 »Freedom means the ability of everyone to pursue anything he desires and to be left alone to do anything he chooses in the pursuit he desires.« Vgl. Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago/London: The University of Chicago Press 1992, S. 145.

6 Im Anschluss an Kant ist der eigene Wille im Zusammenhang der moralischen Selbstgesetzgebung des Menschen zu sehen, die sich dem Gebot der Universalisierbarkeit verpflichtet weiß: »Unser eigener Wille, so fern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.« Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, S. 440 (BA 86 f.).

7 Vgl. Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, S. 145.

Abschließend sei dieser Beitrag noch für eine andere Leistung gewürdigt: Al-Fārābī kann für die heutige Reflexion nur fruchtbar gemacht werden, wenn es eine Übertragung seiner Terminologie gibt, die auf der Höhe der Reflexion heutiger philosophischer Begrifflichkeit ist. Das konnte Dieterici zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht leisten. Daher hat der Herausgeber gut daran getan, die Zitate aus dem Arabischen neu zu übertragen. Letztlich zeigt sich hier die Notwendigkeit der Neuübersetzung des gesamten politischen Schrifttums al-Fārābīs.

## Markus Kneer Person und *shakhs*

### Grundbegriffe einer mediterranen Anthropologie

»Das Mittelmeer trennt Abendland und Morgenland, die islamische Welt und Europa.« Diese bewusst in Anführungszeichen gesetzte ›geographische Aussage‹ zeichnet ein Bild, welches eine Vielzahl von Trennungen impliziert: kulturelle, religiöse, politische, nicht zuletzt anthropologische, um die es in diesem Beitrag in erster Linie gehen soll. Umgekehrt lautete der Satz: Das Mittelmeer eint die arabisch-islamische Welt und Europa. Und das hieße übertragen, dass die Region einen kulturellen Raum bildet, in dem sich unterschiedliche Spuren eines gemeinsamen Menschenbildes finden lassen. Dieser Beitrag wird dieser zweiten Position folgen und Ansätze vorstellen und diskutieren, die sie stark gemacht haben. Dabei wird es vor allem um die Begriffe ›Person‹ und *shakhs* gehen. Letzterer ist das arabische Äquivalent zu dem, was in den europäischen Sprachen ›Person‹ bezeichnet.

Begonnen hat dieser Artikel mit einer geographischen Aussage und diese aufnehmend wird der erste Teil einen Blick auf den Begriff ›Person‹ und seine begriffsgeschichtlichen Entwicklungsorte werfen, die sich in einem nicht unerheblichen Maße in Nordafrika befinden. Tunesien und das östliche Algerien sollen hier besonders gewürdigt werden.

Im zweiten und dritten Teil werden zwei Denker des 20. Jahrhunderts vorgestellt, wovon der eine Franzose und Christ, der andere Marokkaner und Muslim ist. Beide gehörten der Bewegung des Personalismus an und haben versucht, ihr jeweiliges Personkonzept aus den christlichen bzw. islamischen Quellen heraus zu begründen.

Im vierten und letzten Teil werden die beiden Konzepte um ein zusätzliches Element erweitert, das für die heutige Artikulation des ›Person‹ bzw. *shakhs*-Begriffs unerlässlich scheint.

#### 1. Im Geburtsland der Person

Es geht hier nicht um die Frage, woher das Wort ›Person‹ stammt. Vielmehr wird ein Landstrich erkundet, in dem der Begriff entscheidende Prägungen erhielt. Dieser Landstrich findet sich zwischen Karthago und Annaba, also an der nördlichen tunesischen Mittelmeerküste bis zu jener ostalgerischen Stadt, die in der Antike den Namen Hippo Regius trug. Mit Karthago und Hippo Regius sind die beiden Namen Tertullian und Augustinus verbunden, wovon jener als Schriftsteller, dieser als Bischof wirkte.

Der Afrikaner Quintus Septimius Florens Tertullianus (ca. 160-220 n. Chr.) entwickelte wichtige Begriffe des lateinisch-theologischen Vokabulars, die für die weitere christliche Theologiegeschichte entscheidende Bedeutung hatten. Unter diesen Begriffen befindet sich auch derjenige der Person.<sup>1</sup>

Aurelius Augustinus (354-430) stammte ebenfalls aus der Region und kehrte dorthin nach einem längeren Italienaufenthalt wieder zurück. Augustinus ist ein wichtiger Beitrag zur Entwicklung des Personbegriffs zu verdanken, da er die Person als Relation denkt und damit auch die Verbindung zu anderen Personen als personkonstitutiv erachtet. Zudem lässt sich bei ihm eine Übertragung des Begriffs aus einem rein theologischen in einen anthropologischen Kontext erkennen.<sup>2</sup>

Beide, Tertullian wie Augustinus, haben entscheidende Rollen bei der Übertragung und der Vermittlung griechischer Konzepte in lateinische Sprache und lateinisches Denken gespielt. Tertullian hat Person als theologischen Begriff für die lateinische Formulierung des trinitarischen Dogmas (die griechischen Entsprechungen sind ›prosopon‹ und ›hypostasis‹) eingeführt. Augustinus hat eine wichtige Interpretation eingebracht, die zur Vermeidung eines Missverständnisses diente: Die drei Personen in Gott sollten nicht mit drei Göttern verwechselt werden. Was bedeutet, dass es schon in der Antike Probleme der Übersetzung und der gegenseitigen Verständigung zwischen (christlichem) Orient und Okzident gab.

Diese beiden Autoren sollen als Beispiele für die Wichtigkeit dieses Landstrichs bei der Entwicklung des Personbegriffs ausreichen. Der Beitrag der Region ist jedoch immer an ihren mediterranen Kontext zurückgebunden. Jede größere Kultur des Mittelmeerraumes hat zum Personbegriff etwas beigetragen. Der ägyptisch-libanesischer Philosoph René Habachi (1915-2003) konnte daher in Bezug auf die Wurzeln der Person in der mediterranen Geschichte schreiben: »Nun umfassen diese 18 Jahrhunderte mit Platon und Aristoteles die philosophischen Ursprünge des Spiritualismus. Sie umfassen die christliche Offenbarung, welche vom unendlichen Wert jeder menschlichen Person zeugt. Sie umfassen den Islam, welcher die Würde des Menschen und seine Unsterblichkeit bekräftigt. Sie umfassen Johannes von Damaskus und Gre-

1 Vgl. die ausführliche Darstellung bei Bernd Jochen Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rabner zu Tertullians ›Adversus Praxean‹*, Innsbruck: Tyrolia 1986, S. 145-294.

2 Diesen Übergang stellt Emmanuel Housset in seiner Interpretation augustianischen Personendens eindrucklich dar. Vgl. Emmanuel Housset, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de la personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris: PUF 2007, S. 63-99.

gor von Nyssa<sup>3</sup>, welche die Theologie der Person vom Geheimnis der heiligen Dreifaltigkeit her ausgearbeitet haben. Sie umfassen Avicenna und Averroes, der eine mehr Platoniker, der andere Aristoteliker, welche dem Menschen einen Intellekt göttlicher Natur zugesprochen haben, der jede Ordnung des Geschaffenen übersteigt. All dies wird der Okzident im 13. Jahrhundert, mit Thomas von Aquin, im Begriff der ›forma excedens‹ bündeln. Das phänomenologische Äquivalent dieser forma excedens ist heute die Transzendenz der Person. Durch die Erinnerung an die Wurzeln der Person finde ich daher nicht nur ein gemeinsames sowohl zum Orient als auch zum Okzident gehörendes Teil, sondern das beste Bindeglied zwischen Islam und Christenheit.«<sup>4</sup>

Über den einen oder anderen Punkt auf dieser Liste lässt sich diskutieren. Bei Johannes von Damaskus z. B. finden sich tiefe Reflexionen über das trinitarische Dogma und den Begriff der Person, gleichzeitig scheut er nicht den theologischen Konflikt mit den Muslimen. Trotzdem ist dieser Vorschlag, aus einer mediterranen und personalistischen Perspektive die okzidentale und orientalische Geistesgeschichte erneut zu befragen, der Mühe wert, da sie das Vorurteil auflöst, das Konzept der Person sei ein ausschließlich europäisches Projekt. Eine Relecture schließt jedoch auch eine kritische Sichtung des Vokabulars ein: Wenn als arabisches Äquivalent des Wortes ›Person‹ – unter der Bedingung, dass das Arabische als die philosophische und theologische Sprache der muslimischen Welt akzeptiert wird – *shakhs* verwendet wird,<sup>5</sup> so

3 Der erste war Syrer, der zweite Kappadozier, d. h., dass er auf dem Gebiet der heutigen Türkei gelebt hat.

4 René Habachi, »Une philosophie pour notre temps«, in: Cénacle Libanais: *Les conférences du Cénacle*, 14. Jahrgang, Nr. 9-12 (Juni 1960), S. 107-108. Der Begriff des ›Spiritualismus‹ ist nach Habachi ein Synonym für Personalismus. Die folgenden Zitate aus diesem Beitrag wurden von mir ins Deutsche übersetzt.

5 Der *Wehr* übersetzt *shakhs* mit »Person; Gestalt (auch e-r Handlung); Individuum; jemand«. Vgl. Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 51985, 637-638. In philosophischen Wörterbüchern wird der Begriff Person ebenfalls mit *shakhs* wiedergegeben. Vgl. den Artikel »al-shakhs, Personne, Person, Persona«, in: Jamīl Salībā (Hg.), *Al-mu'jam al-falsafī (bi al-'alfāz al-'arabīyya wa al-fransīyya wa al-inklīzīyya wa al-lātīniyya)* [Das philosophische Wörterbuch (mit den arabischen, französischen, englischen und lateinischen Ausdrücken)], Beirut: Dār al-Kitāb al-lubnānī 1982, S. 689-690 u. Khalil Ahmad Khalil, *Keys for the human sciences. English-French-Arabic Dictionary*, Beirut: Dār al-Talia'ah 1989, S. 241 (Nr. 822). In dem älteren Werk von Youssef Karam/Mourad Wahbal/Youssef Chlala, *Vocabulaire philosophique arabe (avec tables françaises et anglaises)*, Kairo: Imprimerie Costa Tsoumas 1966, S. 88-89 wird, ähnlich

müssen auch dessen semantische und pragmatische Kontexte berücksichtigt werden. Ansonsten läuft man Gefahr, in eine Falle zu tappen: Man glaubt, eine Deckungsgleichheit in der Übersetzung zu haben und verkennt die Nuancierungen der Begriffe.

René Habachi schließt: »sie haben schon verstanden, dass der Personbegriff die außergewöhnliche, wenn nicht sogar die einzige Brücke ist, die unsere Vergangenheit mit unserer Gegenwart verbinden wird, die es uns ermöglichte, modern zu sein ohne Aufgabe unserer selbst und in unser 20. Jahrhundert einen orientalischen Saft wieder einfließen zu lassen, von dem ich nicht glaube, dass die Geschichte der Zivilisation auf ihn verzichten kann.«<sup>6</sup>

Mit anderen Worten heißt das: Die verschiedenen anthropologischen Konzepte von Person bzw. *shakhs* können als Versuche verstanden werden, die Spannung zwischen individuellen menschlichen Wesen und deren Zugehörigkeit zu einer konkreten Gemeinschaft zu beschreiben. Im zweiten und dritten Teil werden nun zwei solcher Ansätze vorgestellt. Beide sind durch ihr personalistisches Denken geprägt. Die Ausgangspunkte sind jedoch unterschiedlich, da der eine vor einem christlichen, der andere vor einem islamischen Hintergrund entwickelt wird.

## 2. Die Person in christlicher Perspektive: Der Ansatz von Emmanuel Mounier

René Habachi war zweifellos durch das engagierte Denken Emmanuel Mouniers (1905-1950) inspiriert. Als Mitbegründer der Revue *Esprit* und der gleichnamigen Bewegung hat Mounier eine Konzeption der Person entwickelt, ohne deren christliche Wurzeln zu verleugnen. Die kulturelle Rückbindung ging einher mit der Öffnung für andere kulturelle Kontexte. Mounier hat diese Öffnung stets befördert und die Bewegung bestand aus Denkern unterschiedlicher Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen.<sup>7</sup>

Die Gründung der Bewegung und der Revue *Esprit* durch Mounier und seine Kollegen in den Dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts entspringt der Grundentscheidung, sich außerhalb der Universität engagieren zu wollen. Noch vor Sartre entwickelt Mounier eine Theorie des Engagements, welche für seine Philosophie entscheidend wird. Von Beginn an ist der Personalismus ein Projekt, an dem Denker un-

wie im *Wehr*, der Begriff sowohl als Äquivalent für Person als auch für Individuum angegeben.

6 R. Habachi, »Une philosophie pour notre temps«, S. 108.

7 Zu Mouniers Leben vgl. Jean-François Petit, *Petite vie d'Emmanuel Mounier. La sainteté d'un philosophe*, Paris: DDB 2008.

terschiedlicher Konfessionen mitarbeiten (z.B. Berdiaeff, Rougement, Landsberg). Durch seinen Lehrer Jacques Chevalier macht Mounier die Bekanntschaft mit dem Werk Henri Bergsons. Er entdeckt auch die Schriften Charles Péguy's, dem sein Denken den Einschlag eines christlichen Nonkonformismus verdankt.

### 2.1 Individuum gegen Person

Gegen den bürgerlichen Individualismus auf der einen und gegen die faschistischen und kommunistischen Kollektivismen auf der anderen Seite schlägt Mounier den Personalismus als dritten Weg vor, der die Spannung zwischen Person und Gemeinschaft nicht auflösen, sondern bewahren will. Der Begriff des Individuums bezeichnet nach Mounier die reduktionistische Anthropologie einer bestimmten Moderne, die sich sowohl im Liberalismus als auch im Totalitarismus verkörpert: »Zerstreuung, Gier, das sind zwei Kennzeichen der Individualität. Die Person dagegen ist Beherrschung und freie Wahl, sie ist Edelmut, sie ist nach ihrer inneren Orientierung gerade umgekehrt polarisiert wie das Individuum.«<sup>8</sup> Daher gilt die Devise »Refaire la Renaissance« (»Erneuerung der Renaissance«), welche auch der Titel des ersten Artikels ist, den Mounier für *Esprit* schreibt.

Im Kontrast zum Individuum wird die Person in folgender Weise beschrieben: »Eine Person ist ein geistiges Wesen und als solches durch eine Art Existenz und Unabhängigkeit in seinem Sein gebildet. Sie erhält diese Substanz durch ihren Zusammenhang mit einer Hierarchie von Werten und diese sind frei von ihr angenommen und ihr einverleibt und werden in verantwortlicher Verpflichtung und ständiger Verwandlung erlebt; die Person verlegt so ihre ganze Aktivität geschlossen in die Freiheit und entwickelt durch ständige Bereicherung mittels fortwährender schöpferischer Akte die Besonderheit ihrer Berufung.«<sup>9</sup>

Den besonderen Akzent, den er auf die geistige Dimension der Person legt, trägt dem vorherrschenden materialistischen Menschenbild der Zeit Rechnung.

Die Renaissance muss sich aus der Wiederentdeckung der geistigen Dimensionen der Person ergeben: »Die Person ist das umfassende Ganze des Menschen. Sie ist ausgewogen in Länge, Breite und Tiefe,

8 Emmanuel Mounier, »Manifeste au service du personalisme«, in: ders., *Œuvres I*, Paris: Éditions du Seuil 1961, S. 479-649, hier: S. 525 (Übersetzung übernommen aus: Martin Brasser, *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Reclam 1999, S. 152).

9 E. Mounier, »Manifeste au service du personalisme«, S. 523 (Übersetzung: Brasser, *Person*, S. 154).

eine Spannung zwischen den drei geistigen Dimensionen in jedem Menschen: diejenige, die von unten aufsteigt und sie in einem Leib verkörpert; diejenige, die nach oben ausgerichtet ist und sie zu einem Universellen erhebt; diejenige, die in die Weite ausgerichtet ist und sie hin zu einer Gemeinschaft trägt. *Berufung, Leibwerdung, Gemeinschaft*, drei Dimensionen der Person.«<sup>10</sup>

Im Bild der Bewegung im Raum, welches Mounier benützt, ist die Person eine Ganzheit aus Seele und Körper. Das Bewusstsein ist immer mit einem Körper, mit einer Epoche, mit einem Raum verbunden. Die Person ist ein freies Wesen, das fähig ist, universelle Werte anzuerkennen. Sie ist ein soziales Wesen, dessen ›Ich-Personalität‹ immer in Beziehung zu einer Gemeinschaft des ›Wir‹ steht. Daher ergibt sich, dass die Person zwei Pole hat: Sie ist ›absolutes Wesen‹ und ›konkretes Wesen‹. Mounier betrachtet immer den konkreten Menschen, das ›konkrete Universelle‹, die konkrete Gemeinschaft – in ihrer dynamischen Ausrichtung auf das Universelle. Durch die Entdeckung der geistigen Dimensionen betrachtet er auch den Glauben als Quelle und authentischen Ausdruck personalen Lebens.

Schon in seinem ersten Werk über Charles Péguy denkt Mounier über die Möglichkeit des Dialogs zwischen Menschen mit konkurrierenden Wahrheitsansprüchen nach.<sup>11</sup> Mounier teilt mit Péguy dessen kreative Lesart des Werks Bergsons und entdeckt die Beziehung zwischen der Erkenntnis der Wahrheit und der gelebten religiösen Erfahrung. Die klare Unterscheidung Bergsons zwischen der Intuition und der Systembildung läuft auf die Unterscheidung zwischen der subjektiven und der objektiven Seite der Philosophie hinaus: Die objektive Intuition eines Denkens ist vereinbar mit anderen Intuitionen und die Systembildung bleibt provisorisch. Diese Unterscheidung macht einen ›enthierarchisierten Dialog‹ möglich, mit anderen Worten: einen Dialog, bei dem die Gesprächspartner miteinander sprechen ohne Machtgefälle. Das ist der Dialog im ›harmonischen Gemeinwesen‹ Péguy's. Das ›harmonische Gemeinwesen‹ nimmt alle Meinungen auf, auch wenn sie nicht unbedingt notwendig für dessen Erhalt sind, da das ›harmonische Gemeinwesen‹ ein unvollendeter Prozess ist. In gewisser Weise finden sich hier schon Elemente für einen Dialog der Weltanschauungen und Religionen.

10 E. Mounier, »Révolution personaliste et communautaire«, in: ders., *Refaire la Renaissance*, Paris: Éditions du Seuil 2000, S. 25-357, hier S. 85 (Übersetzung: M. K.).

11 Vgl. E. Mounier, »La pensée de Charles Péguy«, in: ders., *Œuvres I*, S. 111-125.

## 2.2 Die Person und ihre christlichen Quellen

Auf die christliche Inspiration seines Personalismus geht Mounier besonders in seinem Artikel *Personalismus und Christentum* aus dem Jahr 1939 ein. Im Hinblick auf die Kirche fragt er sich, ob sie im Personalismus eine, überdies noch politisch links einzuordnende, Neuheit wahrnimmt, anstatt sich auf ihre eigenen Traditionen zu konzentrieren. Er antwortet, dass das Thema des Personalismus »das lebendige Absolute« in der Geschichte ist, für das die Kirche Verantwortung trägt. Im Hintergrund kann man die Auseinandersetzungen mit Maritain wahrnehmen.

Zu Beginn des Artikels zeigt Mounier den spezifisch christlichen Beitrag zum Personkonzept im Rahmen der abendländischen Ideengeschichte auf: »die Behauptung eines gewissen Absoluten der Existenz, eines gewissen Werts der Singularität, einer gewissen unveräußerlichen Unabhängigkeit gegenüber jeglicher Kollektivität«. <sup>12</sup> Das ist das Neue, was diesen Beitrag von der klassischen antiken Philosophie unterscheidet. Mounier postuliert eine Metaphysik der Singularität der Person. Der singuläre Kern einer menschlichen Person ist nicht durch die theoretische Erkenntnis zu erfassen, sondern durch die Erfahrung. Mounier beschreibt diese Erfahrungen in einer Weise, die sehr an die Schriften der Mystiker erinnert. Daraus ergeben sich auch erkenntnistheoretische Probleme, die hier allerdings nicht weiter erörtert werden können.

Selbst wenn das Christentum die Entdeckung und Artikulation der Singularität der Person gemacht zu haben scheint, ist diese Entdeckung mit der Verpflichtung verbunden, jeden Menschen als Person anzuerkennen, unabhängig seines Glaubens oder seiner Glaubensstiefe. So ist für den Christen die Begegnung mit dem Gläubigen einer anderen Religion oder mit einem Nichtgläubigen eine Bewährung seines Personsinns.

Mounier verbindet die christliche Berufung mit der Öffnung. Der konkrete Mensch, der sich bewusst ist, dass sich Christus um seinen willen hingegeben hat, findet in der Antwort auf diese Hingabe seine konkrete und einzigartige Berufung. Diese beinhaltet die andauernde Haltung des Bruchs mit den Dingen, die sie verdunkeln. Die außerordentliche Würde des Geheimnisses der Seele findet sich »intimius intimo meo« (Augustinus). Diese Würde geht auf die Idee zurück, dass der Mensch Ebenbild Gottes und des inneren Lebens der göttlichen Trinität ist.<sup>13</sup> Diese innere Sammlung um die Glaubensgeheimnisse herum hat

12 E. Mounier, »Personalisme et christianisme«, in: ders., *Refaire la Renaissance*, S. 439-502, S. 443 (Übersetzung: M. K.).

13 Vgl. E. Mounier, »Personalisme et christianisme«, S. 469.

nicht zum Ziel, aus der Welt zu flüchten, sondern die Herausforderungen der Welt zu meistern: »Im christlichen Leben gehen Sammlung und Öffnung Hand in Hand.«<sup>14</sup>

### 3. Die Artikulation der Person aus den islamischen Quellen: Der ›muslimische Personalismus‹ Mohamed Aziz Lahbabis

Im Jahr 1960 hat René Habachi schreiben können: »Der einzige, heute namhafte marokkanische Philosoph ist Personalist: Es ist Mohamed Lahbabi.«<sup>15</sup> Die ›muslimische Renaissance‹ der Person ist mit diesem Mohamed Aziz Lahbabi (1923-1993) verbunden, der gleich Mounier der Philosophie des Personalismus verpflichtet war. Wahrscheinlich haben sich die beiden persönlich nicht gekannt. In Lahbabis Schriften wird jedoch häufig auf das Werk Mouniers und eines zweiten Personalisten, Jean Lacroix, Bezug genommen. Letzterer zitiert Lahbabi ebenfalls als Personalisten. Seine Philosophie wurde in Marokko von einigen Schülern weitergeführt und in Europa wird über ihn geforscht.

Lahbabi hat in Marokko eine doppelte Bildung, französisch und marokkanisch, genossen. Nachdem er ins Exil nach Frankreich gehen musste, hat er in Caen, an der Sorbonne und am CNRS in Paris studiert. Seine Dissertation *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste* erschien im Jahr 1954 und war von Professor Pierre-Maxime Schuhl (1902-1984) begleitet worden.<sup>16</sup> Der zweite Teil der Dissertation *Liberté ou libération?* erschien 1956.<sup>17</sup>

#### 3.1 Die philosophischen Grundlagen

In *De l'être à la personne* und *Liberté ou libération?* entwickelt Lahbabi ausgehend von den Werken Mouniers und Bergsons einen realistischen Personalismus. In *De l'être à la personne* denkt er über die Entwicklung

<sup>14</sup> Ebd., S. 470.

<sup>15</sup> R. Habachi, »Une philosophie pour notre temps«, S. 92-93. Zu Lahbabis Leben vgl. Mohamed Aziz Lahbabi, »Intellektuelle Autobiographie«, in: ders., *Der Mensch: Zeuge Gottes. Entwurf einer islamischen Anthropologie*. Übers. u. eingel. v. Markus Kneer, Freiburg: Herder, 2011, S. 37-57; ders., *Der Mann und das Werk*, Mohammedia: Komitee zur Unterstützung der Nobelpreiskandidatur M. A. Lahbabis, 1989.

<sup>16</sup> Vgl. M. A. Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, Paris: PUF 1954.

<sup>17</sup> Vgl. M. A. Lahbabi, *Liberté ou libération? (A partir des libertés bergsoniennes)*, Paris: Aubier-Montaigne 1956.

des menschlichen Wesens nach, dessen Ziel in der Erreichung ›des Menschen‹ besteht. ›Mensch‹ erhält in der Terminologie Lahbabis eine normative Bedeutung. In diesem Prozess übernimmt der Personbegriff eine Schlüsselfunktion, die den gesamten Übergang zur ›Mensch-werdung‹ abdeckt, die er auch Personalisierung nennt. Aufgrund dieser Mittelstellung des Personbegriffs entsteht eine gewisse Ambivalenz. Zum einen ist er deskriptiv, zum anderen normativ. Lahbabi ist sich dieser Problematik bewusst: Die aus der Theatertradition stammende Bedeutung von Person, Maske, entspricht nicht den ethischen Erfordernissen. Aber er vermeidet auch die Verwendung des Begriffs in der essentialistischen boethianischen Tradition. Für Lahbabi kennzeichnet die Person keinen arretierten Zustand, sondern einen Prozess mit dem normativen Ziel, ›Mensch‹ zu werden.

In *Liberté ou libération?* beschreibt Lahbabi ein Grundelement in der fortschreitenden Entwicklung des Menschen. Ausgehend von der Verwendung des Freiheitskonzepts bei Henri Bergson entwickelt er den Begriff ›Befreiung‹, der mit der Personalisierung des Menschen zusammenhängt. Nach Bergson ist die Freiheit ein »Gefühl subjektiver Autonomie«.<sup>18</sup> Aber diese Definition ist zu eng, da sie »den gesamten Bereich der Abhängigkeit und Wechselbeziehung« zwischen dem Ich und den anderen außen vor lässt.<sup>19</sup> Die Verwendung von Begriffen wie ›Tiefen-Ich‹ und ›reine Dauer‹ bei Bergson ist problematisch, weil die Freiheit, die sich darauf gründet, mehr einer abstrakten Idee als einer Realität ähnelt. Aber die Freiheit ist nach Lahbabi gerade letzteres: »eine konkrete und soziale Realität, die den Erfordernissen von Raum und Zeit unterworfen ist.«<sup>20</sup>

Beide Bücher enthalten schon einige Gedanken über die Situation der Intellektuellen muslimischer Herkunft in Europa und über den Personalismus. Lahbabi behandelt diese Themen ausdrücklich in seinem Werk *Du clos à l'ouvert* (1961).<sup>21</sup> Er will zeigen, dass die islamische Kultur einen wesentlichen Beitrag zur universellen Zivilisation leistet. Und er will erklären, warum der Islam im Vergleich mit der europäischen Kultur zurückgeblieben ist. Trotz dieses Rückstands gibt es im Islam die beiden Grundelemente, die aus der islamischen Kultur eine wesentliche Komponente der universellen Zivilisation machen: Universalität und Personalismus. Beide Elemente schlagen die Brücke zu den beiden anderen abrahamischen Religionen Judentum und Christentum.

<sup>18</sup> Ebd., S. 48 (Übersetzung: M. K.).

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd., S. 58.

<sup>21</sup> Vgl. M. A. Lahbabi, *Du clos à l'ouvert. Vingt Propos sur les Cultures Nationales et La Civilisation Humaine*, Casablanca: Dar El-Kitab 1961.

### 3.2 Das semantische Feld von *shakhs*

Nach der philosophischen Grundlegung und der hermeneutischen Positionierung (zwischen westlicher Hegemonie, Relativismus und Universalismus) hat Lahbabi sein bekanntestes Werk, *Le personnalisme musulman*, veröffentlicht.<sup>22</sup> In diesem Buch entwirft er, ausgehend von Koran und Sunna (den Traditionen des Propheten Mohammed), den muslimischen Begriff der Person.<sup>23</sup> Seine Lektüre der grundlegenden Quellen des Islam beruht auf folgender Annahme: Auch wenn das islamische Konzept der Person im ersten muslimischen Jahrhundert noch nicht seinen adäquaten Ausdruck gefunden hat, so sind seine Umrisse bereits erkennbar.

Das Wort *shakhs* taucht im koranischen Vokabular nicht auf. Lahbabi bevorzugt diesen Terminus gegenüber anderen, da sich in Begriffen wie *dhāt* oder *insān* größere Ambiguitäten finden. Der koranische Vorläufer von *shakhs* findet sich in dem Terminus *wajh* (Antlitz, Gesicht): »es gibt keine ursprüngliche, unmittelbare Idee der Person. Im Gegenteil, alles deutet darauf hin, dass sie konstruiert, vermittelt und spät ist. So kommt es, dass, da im islamischen Klima ihr begrifflicher Inhalt eine besonders dichte Konsistenz angenommen hat, das Wort *shakhs* sich schließlich durchsetzt und das Ganze des menschlichen Wesens bedeutet, der *wajh* indessen (obgleich privilegierter, edler Teil) nur noch das Gesicht bezeichnet.«<sup>24</sup>

Es gibt einige Begriffe, die mit der Idee von *shakhs* verbunden und die für die islamische Artikulierung der Person wichtig sind:

»Fortan ist jeder *shakhs* bedingt durch:

– seine *‘ird*, das in uns, was verdient, verteidigt zu werden, geschützt

22 Vgl. M. A. Lahbabi, *Le personnalisme musulman*. Paris: PUF 21967 (1964), arabische Version: *Al-shakhsaniya al-islamiya*, Kairo: Dār Al-Ma‘ārif 1969, 21973, deutsche Übersetzung: Mohamed Aziz Lahbabi, »Der muslimische Personalismus«, in: ders., *Der Mensch: Zeuge Gottes*, S. 58-164.

23 Lahbabi geht ausdrücklich nicht auf die Entwicklung der arabischen Äquivalente für Person und Individuum in der arabisch-muslimischen Geistesgeschichte ein, was nicht unproblematisch ist. Leider können die damit verbundenen Schwierigkeiten hier nicht zur Sprache gebracht werden. Hinsichtlich der Terminologie, welche die arabisch-muslimischen Denker verwenden, vgl. Fethi Meskini, »Qui est l'individu en Islam? Individualité et transcendance. Essai sur l'individuation musulmane«, in: Jacques Poulain/Hans Jörg Sandkühler/Fathi Triki, *Pour une démocratie transculturelle*, Paris: L'Harmattan 2010, S. 281-295.

24 M. A. Lahbabi, »Der muslimische Personalismus«, S. 69.

gegen jede Befleckung: Tugend, Seele, Ansehen, Ehre, dasjenige etwas, das unsere personale Würde konstituiert;

- seine *hasab*: Wert, Verdienst, persönlicher oder ererbter Adel;
- schließlich seine *nasab*: Abstammung, Geschlechterfolge, erbliche Zugehörigkeit zu jenem Stamm, jener Rasse ...«<sup>25</sup>

Lahbabi konstatiert die vollkommene Transformierung der arabischen Mentalität: »Übergang vom Diffusen zum Individualisierten, vom Unschaffen zum Klaren, zum Bewussten«<sup>26</sup>. Damit stimmt er zum großen Teil mit den Analysen des Orientalisten Joseph Chelhod überein.<sup>27</sup>

Mit dem Aufkommen des Islam wird die Artikulierung der Individualität und der damit verbundenen Würde des einzelnen Menschen möglich, welche bisher durch dessen Einbindung in Familie und Clan keinen adäquaten Rahmen hatte. Der Grund für das entstandene Würdebewusstsein findet sich in einem fundamentalen Glaubenssatz des Islam: Jedes menschliche Wesen ist von Gott geschaffen, also ein heiliges Wesen.

Eine besondere Frage, die sich für den Vergleich mit Mounier stellt, ist die Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft. In welchem Maß wird die Spannung zwischen den beiden im Islam gehalten, um sowohl der Pluralität der Personen als auch den einheitstiftenden Verbindungen der *umma* (Gemeinschaft der Gläubigen) gerecht zu werden?

### 3.3 Das pragmatische Feld

Die Originalität der Religionsphilosophie Lahbabis besteht in ihrer Beschreibung personaler Identität, deren Entwicklung sich auf eine religiöse Argumentation stützt. Im Ausgang vom muslimischen Glaubensbekenntnis (*shahāda*, wörtlich: Zeugnis) skizziert Lahbabi die Konstitution der menschlichen Person. Nach Lahbabis Interpretation des Islam sind die Menschen dazu aufgerufen, Gottes Existenz, seine Einzigkeit und seine Allmacht zu bezeugen. Das Zeugnis ist nicht nur ein verbales Bekenntnis, der Gläubige muss es auch durch rituelle Gesten und soziales Engagement konkretisieren. Die Handlungen haben einen religiösen Wert, wenn sie mit der entsprechenden Intention (*niyya*) angegangen werden. Das menschliche Wesen konstituiert sich als Zeuge Gottes und damit als ›Person‹ im vollsten Sinn des Worts: »Die *shahāda* ist daher zweipolig: Indem man ›bezeugt‹, bejaht man die Existenz Gottes, und das Bezeugen verweist auf die Bejahung der personalen

25 Ebd., S. 64-65.

26 Ebd., S. 71.

27 Vgl. Joseph Chelhod, »La face et la personne chez les arabes«, in: *Revue de l'Histoire des Religions* 151/2 (1957), S. 231-241.

Existenz des Zeugen; ein immerwährendes Hin und Her zwischen der Transzendenz und der Immanenz, dem Absoluten und der Endlichkeit, dem Spirituellen und dem Institutionellen, dem Metaphysischen und dem Psychischen. Die Person erfasst sich am Beginn und am Ende der *shahāda*. Dort liegt ihr ontologischer Wert.«<sup>28</sup>

Aber auch die Entscheidung gegen Gott drückt die Tatsache des Zeuge- und Personseins aus: »Die einzig mögliche Unterscheidung besteht im Islam zwischen dem Gläubigen und dem Nicht-Gläubigen, die zu dem beide in ihrer Würde gleiche Personen bleiben, weil sie in gleicher Weise dem religiösen Glauben zugänglich sind, der derselbe für alle ist.«<sup>29</sup> Und noch stärker: »Der Gläubige und der Nicht-Gläubige haben in gleicher Weise die Fähigkeit, ihren Stand zu ändern, das heißt, dass der eine sich bekehren und der andere ein Abtrünniger werden kann. Ein Individuum existiert in dem Maße als Person, in dem sich in ihm ein Streben behauptet (zum Beispiel: eine Konversion, ein Glaubensabfall oder jede Veränderung, jede reflektierte Stellungnahme).«<sup>30</sup>

Das pragmatische Feld des muslimischen Personalismus resümierend kann die Islamwissenschaftlerin Rotraud Wielandt konstatieren, dass die Person im Denken Lahbabis mit einer Würde ausgestattet ist, die nicht notwendigerweise von persönlichen Verdiensten abhängt.<sup>31</sup>

### 3.4 Glaube und Vernunft

Lahbabi unterstreicht die Wichtigkeit der Vernunft für die Konstitution der Person: »Als Vermögen der Befreiung, Prinzip der Synthese und Harmonie, gründet sich die Person auf die Vernunft. Die wesentliche Rolle der Vernunft ist es nun, die Person zu informieren, um sie zu reformieren, aber auch, um sich Gehorsam zu verschaffen. Ist es nicht die Vernunft, die uns die Forderung nach Einheit, nach Koordination und nach Anpassung an die Universa (das Physische, Moralische, Soziale) klar und bewusst macht, indem sie diese anerkennt als Realitäten, die in legitimer und notwendiger Wechselbeziehung unter sich und mit uns stehen? Der Mensch ist das Beste der Geschöpfe, und die Vernunft, der *‘aql*, ist das erste unter ihnen: »An erster Stelle hat Allah die Vernunft geschaffen« (Hadith).«<sup>32</sup>

28 M. A. Lahbabi, »Der muslimische Personalismus«, S. 77.

29 Ebd., S. 66.

30 Ebd., S. 60.

31 Sie spricht von »Würde ohne Würdigkeit«. Vgl. Rotraud Wielandt, »Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker«, in: Johannes Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1993, S. 179-209, hier: S. 191.

Die Vernunft spielt eine entscheidende Rolle für die Personalisierung des menschlichen Wesens, vor allem im religiösen Kontext: Wie die Personen, die sie anwenden, findet sich die Vernunft in Zusammenhängen vor, die sie nicht selbst bestimmen kann, da sie ihr vorgegeben sind. Einer dieser Zusammenhänge ist der religiöse. Die Vernunft füllt in ihm eine zentrale Funktion aus. Sie lässt die Personen den religiösen Zusammenhang verstehen, d.h. den Glauben an Gott, seine Gebote usw. Verstehen, was Lahbabi klar von Erklären unterscheidet,<sup>33</sup> bedeutet hier, die eigene Rationalität des Glaubens herauszuarbeiten. Drei Punkte sind mit diesem Prozess verbunden: 1. Der von der Person verstandene Glaube wird ein Feld ihrer Personalisierung. 2. Die Person kann anderen ihren Glauben verständlich machen. Dadurch wird der Glaube ein Teil eines gemeinsamen intellektuellen Horizontes. Der Glaube muss sich in diesem Kommunikationshorizont bewähren. 3. Das Verstehen des Glaubens ist auch an seine Dynamik gebunden.<sup>34</sup> Die gläubige Person überschreitet sich in der kontinuierlichen rationalen Reflexion über den Glauben und entwickelt dadurch sich selbst und ihren Glauben. Lahbabi propagiert keinen absoluten Vernunftbegriff, der sich von seinem religiösen Zusammenhang ablöst, sondern eine Vernunft, die diesen Kontext erhellet und dynamisiert. Anders gesagt, der *ijtihad*, der Terminus islamischer Theologie für die persönliche und rationale Aneignung des Glaubens, muss als fundamentale Methode des theologischen Arbeitens rehabilitiert werden. Diese Position Lahbabis ist mit einer tiefgreifenden Kritik des *taqlid*, des blinden Konformismus in Bezug auf die großen theologischen Lehrautoritäten, verbunden. Nach Lahbabi hat die *shahāda* nur personalisierenden Wert, wenn sie den *ijtihad* durchlaufen hat.

Der dynamische Vernunftbegriff Lahbabis nimmt in der Werthermeneutik eine vermittelnde Position zwischen den religiös-kulturellen Quellen eines Werts und seiner universellen Gültigkeit ein. Im Prozess des Überschreitens wird der Wert, der durch die ihn hervorbringenden Kulturen geprägt ist, verständlich im Horizont anderer Werttraditionen. Seine Universalisierbarkeit wird nachweisbar.

32 M. A. Lahbabi, »Der muslimische Personalismus«, S. 104.

33 Zum Unterschied Verstehen-Erklären, vgl. Lahbabi, *De l'être à la personne*, S. 276.

34 Vgl. zu diesen drei Punkten z. B. M. A. Lahbabi, »Der muslimische Personalismus«, S. 77-78 u. S. 147-148 (Anwendung des *ijtihad*).

#### 4. Person und *shakhs* – Bindeglieder zwischen den beiden Seiten des Mittelmeers?

Abschließen möchte ich die Ansätze von Mounier und Lahbabi nicht im Detail analysieren. Es sei hier erwähnt, dass der personalistische Diskurs aus der Philosophie der Gegenwart fast gänzlich verschwunden ist. Heute wird eine Forschung zur ontologischen Grundlegung der Person auf viele hermeneutische und ethische Hindernisse stoßen.

Dem ist jedoch entgegen zu halten, dass das, was *shakhs* und Person bezeichnen, trotz des Verschwindens des Personalismus virulent bleibt. Person und *shakhs* bezeichnen ein Phänomen, das – nach Mounier, Lahbabi und anderen – nicht definierbar ist. Die beiden Begriffe umreißen eine Realität, aber sie sagen nichts über ihren präzisen Inhalt. Sie sind in diesem Sinne Stellvertreter, doch aufgrund ihrer Begriffsgeschichten unersetzlich. Man kann vielleicht sagen, dass die Geschichte des Wortes Person viel stärker auf einen normativ-ethischen Gebrauch zielt als sein arabisches Pendant. Doch sehe ich zu ihm momentan keine Alternative, die fähig wäre, die koranische Anthropologie in Offenheit für das geistige Erbe der anderen Mittelmeerseite und der gemeinsamen Vergangenheit auszudrücken. Als Stellvertreter hat das Wort *shakhs* keinen Wert in sich selbst, sondern es bezeichnet den Wert einer Realität, die sich jenseits des Begriffs findet.

Wir müssen uns des Status dieser beiden Begriffe bewusst werden: Sie sind Stellvertreter. Die Entsprechung ihrer Bedeutungen hat nicht ihren Grund in ihnen selbst, sondern in dem Phänomen, das sie vertreten. Sie geben sicherlich viele unterschiedliche Aspekte des Phänomens zu erkennen, jedoch decken ihre Begriffsgeschichten auch viele Gemeinsamkeiten in wesentlichen Fragen auf.

Person und *shakhs* markieren also keine letzte Gewissheit hinsichtlich dessen, was diese Begriffe bezeichnen. Aber in der Linie von Mounier und Lahbabi rufen die beiden Worte eine ›Haltung‹ hervor, eine ethische Haltung gegenüber mir selbst und den anderen. Paul Ricœur hat diesen Aspekt im personalistischen Personverständnis hervorgehoben: Die Person wird bestimmt durch die Kriterien der Krise, des Engagements, der »Treue zu einer höheren Sache über die Zeit hinweg« und »das Annehmen der Andersheit und des Unterschieds in der Identität der Person.«<sup>35</sup>

Aber im Gegensatz zu Mounier und Lahbabi, die das Phänomen der Person in binären Strukturen bearbeiten (Person und Gemeinschaft/

35 Paul Ricœur, »Annäherungen an die Person«, in: ders., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999)*, Hamburg: Meiner 2005, S. 227-249, hier: S. 228.

*umma* oder meine Person und die Person des Anderen/*akh*), will Ricœur es mit einer ternären Struktur in den Blick nehmen. Er schlägt daher folgende Definition des Ethos vor, die ihm als Leitfaden für die Erforschung der Personkonstitution dient: »*Wunsch nach einem gelungenen Leben*« – Schätzung des eigenen Selbst, »*mit und für die Anderen*« – die Anerkennung der anderen Person oder der anderen Personen, die Gemeinschaft, »*in gerechten Institutionen*« – »*suum cuique*« (jedem/jeder das ihm/ihr Zukommende zuteilen).<sup>36</sup> Das ›jede/jeder‹, das in den ›gerechten Institutionen‹ gegenwärtig ist, ist nicht reduzierbar auf die andere Person oder die Gemeinschaft der binären Struktur. Das ›jede/jeder‹ führt einen Abstand ein, der für die Konstitution der menschlichen Person ebenfalls von großer Wichtigkeit ist.

Mit Blick auf die ›Revolution der Würde‹ des Jahres 2011 im ›Geburtsland der Person‹, Tunesien, ist die Einrichtung von ›gerechten Institutionen‹ geradezu eine Notwendigkeit, um das zu sichern, worum es bei dieser Revolution ging: die Würde einer jeden und eines jeden und deren politische, wirtschaftliche und soziale Voraussetzungen. Für die andere Seite des Mittelmeeres sind die Menschenrechte nach einem langen Rezeptionsprozess zu ›gerechten Institutionen‹ geworden, die die Grundrechte der menschlichen Person verteidigen. In der jüngsten Aktualisierung der Menschenrechtserklärung der Arabischen Liga, der *Arabischen Charta der Menschenrechte* (2004), ist häufig das Wort *shakhs* bzw. *ashkhas* (Plural) oder *kull-shakhs* (›jede Person‹) zu lesen.<sup>37</sup> Es ist zu hoffen, dass diese Begriffe als Grundlage für die Ausbildung ›gerechter Institutionen‹ dienen können. Und dass sie bezüglich der Menschenrechte die besten Bindeglieder zwischen den beiden Seiten des Mittelmeeres seien.

36 Ebd., S. 229.

37 Als Beispiel für einen großen Teil der 53 Artikel der *Arabischen Charta der Menschenrechte* sei hier Artikel 3, Buchstabe a) zitiert: »Jeder an der vorliegenden Charta teilnehmende Staat verpflichtet sich, jeder Person (*kull-shakhs*), die seiner Rechtssprechung untersteht, das Recht zu garantieren, die in der vorliegenden Charta benannten Rechte und Freiheiten in Anspruch zu nehmen, ohne jeden Unterschied in Bezug auf Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, Meinung, Denken, nationale oder soziale Herkunft, Wohlstand, Geburt oder körperliche oder geistige Behinderung.« Vgl. die französische Version: *Actualisation de la Charte Arabe des Droits de l'Homme* (2004), in: Marc Agi (Hg.), *Islam et droits de l'Homme*, Paris: Des Idées et des Hommes 2007, S. 303-323, hier: S. 307. In der von mir besorgten deutschen Übersetzung habe ich anstelle des französischen »tout individu« für *kull-shakhs* das meiner Ansicht nach eher zutreffende »jede Person« verwendet. – Die folgende englische Version benutzt »all individuals«, vgl. <http://www1.umn.edu/humanrts/instreet/loas2005.html?msource=UNWDEC19001&tr=y&auid=333765>.

## Sarhan Dhoui

### Erwiderung auf Markus Kneer

Der Beitrag von M. Kneer fokussiert den Begriff der ›Person‹ bzw. seine moderne arabische Übertragung ›shakhs‹ und bearbeitet deren theologische und philosophische Prägung im christlichen wie im islamischen Kontext. Sein Ziel ist es, eine ›mediterrane Anthropologie‹ zu konturieren, in deren Umfeld Begriffe wie z. B. ›Person‹ bzw. ›shakhs‹, ›Würde‹ und ›Freiheit‹ neu gedacht werden und einen universellen Anspruch trotz kultureller Unterschiede erheben können.<sup>1</sup> Kneers ideengeschichtliche Untersuchung stützt sich dabei weitgehend auf die Bewegung des Personalismus und insbesondere auf zwei Vertreter: E. Mounier und M. A. Lahbabi.

Hierbei sieht er in den Begriffen ›Person‹ und ›shakhs‹ »Bindeglieder zwischen beiden Seiten des Mittelmeers«, die in der Lage seien, »eine ethische Haltung gegenüber mir selbst und den anderen« zu stiften.

Im Folgenden möchte ich die normative Dimension des Begriffs der Person hervorheben, indem ich auf seine Einbindung in die Debatte um die Transkulturalität der Menschenrechte aufmerksam mache. Dazu seien hier drei Anmerkungen angeführt.

Erstens ist bei der Bearbeitung des Begriffs der Person bei Mounier sowohl die Kritik am liberalen Begriff des Individuums als auch an die totalitäre Vorstellung des Kollektiven auffällig. Beide Tendenzen bezeichnen – wie Kneer an Anlehnung an Mounier zu Recht hervorhebt – eine »reduktionistische Anthropologie einer bestimmten Moderne.« Mit der neuen Bestimmung des Begriffs der Person wird versucht, einen dritten Weg einzuschlagen.

Hieran anknüpfend möchte ich auf eine wichtige Parallele zur Kritik des Individuums und des Kollektiven bei C. Malik im Kontext einer normativen Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) hinweisen. Im Anschluss an J. Maritain betrachtet Malik – libanesischer Philosoph und Mitverfasser der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* – die Begriffe ›Individuum‹ und ›Subjektivismus‹ als Ausdruck einer ›westlichen‹ Rationalität, die den Menschen auf ein ›Ego‹ oder ein ›Ich‹ reduziert hat. Er kritisiert ebenfalls die unterschiedlichen Varianten der totalitären Vorstellung

<sup>1</sup> Zur Idee der Philosophie des Mittelmeerraums vgl. Fathi Triki, »Die Transkulturalität der Philosophie. Die Philosophie des Mittelmeerraums«, in: Sarhan Dhoui/Andreas Jürgens (Hg.), *Wege in der Philosophie. Geschichte – Wissen – Recht – Transkulturalität*, Weilerwist: Velbrück 2011, S. 358-369.

des Kollektiven, wie den Faschismus, den Nationalsozialismus und den Marxismus-Leninismus. Vor dem Hintergrund der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* plädiert er dafür, dass der Mensch als Person zu erfassen sei. Ähnlich wie im Personalismus drückt der Begriff der Person bei Malik ein Programm der gelungenen Vermittlung zwischen Individualität und Kollektivität aus. Erst diese normative Fassung des Begriffs der Person macht es möglich, die unterschiedlichen Facetten des Menschen sowohl in ihrer individuellen als auch kollektiven Ausprägungen mit der Forderung der Menschenrechte zu verbinden.<sup>2</sup>

Zweitens sollte der Umstand Aufmerksamkeit finden, dass es sich bei der Verwendung des Begriffs *shakhs* bei Lahbabi in erster Linie um eine Übersetzung und Aneignung des Person-Begriffs der französischen Personalisten handelt. Lahbabi ist grundsätzlich daran interessiert, ein islamisches Pendant des christlichen Personalismus für eine Philosophie der Befreiung im Kontext der arabisch-islamischen Kultur zu entwickeln. Hingegen schenkt er dem Begriff *shakhs* hinsichtlich seiner ideengeschichtlichen Tradition der islamischen Jurisprudenz (*fiqh*) weniger Beachtung. Innerhalb jener Tradition, die als post-koranisch bezeichnet werden muss, sind Kriterien wie Vernünftigkeit, Mündigkeit und Verantwortung zentral für die Herausbildung des *shakhs*-Begriffs.<sup>3</sup> Diese normative Prägung des *shakhs*-Begriffs in der klassischen islamischen Jurisprudenz bietet heutzutage immer noch einen Schlüssel zum Verständnis der Debatte um Menschenrechte in den arabischen und islamischen Erklärungen und sie dient paradoxerweise zugleich bei einigen arabischen Philosophen und Juristen dazu, eine säkularisierte Vorstellung der Person als modernes Rechtssubjekt zu entwickeln.

Drittens: Im letzten Abschnitt seines Beitrags weist Kneer auf den Begriff *shakhs* in der *Arabischen Charta der Menschenrechte* (2004) hin und äußert die Hoffnung, über die vorausgesetzte Identifizierung der Begriffe *shakhs*-Person als Bindeglied zwischen den Kulturen einen weiteren Baustein für eine ›mediterrane Anthropologie‹ zu finden. Die Verwendung des Person-Begriffs im Kontext der Menschenrechte impliziert jedoch ein Verständnis von einem modernen Rechtssubjekt. Inwiefern lässt sich nun der Begriff *shakhs* – der im Übrigen in den eu-

<sup>2</sup> Vgl. Charles Malik, »Shahādatu ‘Umr« (Zeitzeugenschaft), in: ders. *Bibi kāna kul shay’: Shahādatu mu‘min* (Mit Hilfe Gottes war alles möglich. Zeitzeugenschaft eines Gläubigen), Beirut: Dār al-Mashriq 2010, S. 441 ff. Ausführlicher zu diesem Thema vgl. der Beitrag von Tony Nasrallah in diesem Band.

<sup>3</sup> Vgl. Fethi Meskini, »Qui est l’individu en Islam? Individualité et transcendance. Essai sur l’individuation musulmane«, in: Jacques Poulain/Hans Jörg Sandkühler/Fathi Triki, *Pour une démocratie transculturelle*, Paris: L’Harmattan 2010, S. 288 f.

ropäischen Sprachen häufig mit Individuum übersetzt wird – in dieser *Charta* als Rechtssubjekt interpretieren?

Mir scheint der Begriff *shakhs* in der *Arabischen Charta der Menschenrechte* noch religiös konnotiert, was zu einer Herausforderung der Universalität der Menschenrechte werden kann, die auf ein säkulares Rechtssubjekt gründet. Denn die Legitimation der Menschenrechte wird, sofern der Begriff Person in einem religiösen Kontext eingebettet ist, auf einer transzendenten Instanz rekurrieren. Dadurch läuft auch der Universalismus der Menschenrechte Gefahr, auf eine religiöse Perspektive reduziert zu werden. Im Vergleich zur *Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam* (1990) stellt die aktualisierte *Arabische Charta der Menschenrechte* eine positive Entwicklung in der Anerkennung des Menschen als Rechtssubjekt dar.<sup>4</sup>

Das vielversprechende Programm einer ›mediterranen Anthropologie‹ auf der Basis eines Begriffs der Person bzw. *shakhs* muss im Kontext der Transkulturalität der Menschenrechte neu überdacht werden, wobei die Komplexität der Ideengeschichte beider Begriffe sowie die Brüche in ihrer Entwicklung einer ganz besonderen Aufmerksamkeit bedürfen.

## Tony E. Nasrallah Charles Malik und die Universalität der Menschenrechte<sup>1</sup>

### I. Einleitung

Mein Beitrag wendet sich dem arabisch-christlichen Philosophen und Politiker Charles Malik zu und befragt sein Werk auf seine Reflexionen zur Universalität der Menschenrechte. Die folgende Untersuchung ist dabei weder als ein rein historischer noch als ein rein philosophischer Diskurs zu verstehen. Vielmehr geht es um einen ideengeschichtlichen Ansatz, der historische und theoretische Überlegungen miteinander verbindet. Denn die Idee, die hier im Mittelpunkt steht, die Universalität der Menschenrechte, ist nicht nur eine reine Angelegenheit des Denkens, sondern muss auch im historischen Kontext des internationalen Rechts und der internationalen Politik als eine gesellschaftliche Realität verstanden werden.

Was macht Charles Malik zufolge die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) wahrhaft universell? Im Bereich der Philosophie gäbe es hinsichtlich der Universalität der AEMR viel zu diskutieren: die Universalität der Person, das Wesen von Gesetzen und Rechten oder die Universalität der menschlichen Natur. Auf der Ebene der politischen und gesellschaftlichen Institutionen hingegen erscheint die Geschichte ihrer Durchsetzung nahezu zwangsläufig: Ihre Bekanntheit und das stetig wachsende Bewusstsein für sie ist weltweit anzutreffen, ebenso wie ihre Wirksamkeit bei der Zunahme von Freiheitsrechten und der Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen. Historisch gesehen war das Komitee zu ihrer Erarbeitung aus unterschiedlichen Kulturvertretern zusammengesetzt: Es gab Repräsentanten verschiedener westlicher und östlicher Nationen, der nördlichen und der südlichen Hemisphäre, des jüdischen, christlichen und islamischen Glaubens, polytheistischer und atheistischer Bekenntnisse. Malik schrieb: »Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass es keine grundsätzliche Frage gibt, die heute die Welt in ihren Grundfesten erschüttert, welche nicht auf irgendeine Weise, direkt oder indirekt, in den Beratungen und Entscheidungen der Menschenrechtskommission reflektiert wurde.«<sup>2</sup>

1 Dieser Artikel wäre ohne den unermüdlichen Einsatz von Dr. Sarhan Dhouib, der die Entwürfe sorgfältig gegenlas, nicht zustande gekommen.

2 Charles Malik, »What are Human Rights?«, (1948): <http://www.udhr.org/history/whatare.htm> (März 2012).

4 Vgl. den Beitrag von Mongi Serbagi in diesem Band.

Die Präambel der *AEMR*, die das gesamte Dokument bestimmt, wurde von Charles Malik verfasst. Viele Quellen belegen dies, einschließlich der Tagebücher Maliks, in denen es beispielsweise heißt: »Bin von Frau Roosevelt gebeten worden, am Wochenende die Präambel auszuarbeiten«. Bis vor kurzem wurde Maliks Anteil nicht angemessen gewürdigt, da »ein paar unbedachte Autoren den Eindruck [...] aufkommen ließen, dass Cassin den ersten Entwurf verfasst habe«. <sup>3</sup> Cassin erhielt 1968 den Friedensnobelpreis.

Der allererste öffentliche Vortrag, den Malik über die *AEMR* hielt, nachdem die Vereinten Nationen sie am 10. Dezember 1948 angenommen hatten, fand am 25. Januar 1949 auf Arabisch vor einem libanesischen Publikum in Beirut statt. <sup>4</sup> Dieser Vortrag war ebenfalls der erste über die *AEMR*, der einem arabischsprachigen Publikum zu Ohren kam. Die Tatsache, dass Maliks erster Vortrag auf Arabisch und in der arabischen Welt gehalten wurde, sagt auch viel über die Universalität der Erklärung aus, und ebenso viel über seinen verzweifelten Versuch, die Menschenrechte in der arabischen Welt zu verbreiten. Die *AEMR* ist sicherlich nicht exklusiv westlich, denn ein erstes Echo kommt aus dem Osten, noch ist sie bloß für den Osten eine Dringlichkeit, denn Malik hatte dem Westen gegenüber umfangreiche und scharfe Kritik vorzubringen. Die Bedeutung des Vortrags, der hier im Zentrum meiner Ausführungen stehen soll, liegt in der Tatsache, dass er aus dem gleichen Impuls heraus gehalten wurde, der auch den Entwurf der Erklärung trug. Auf der Grundlage dieses Vortrags soll in diesem Beitrag versucht werden, die Entstehung der *AEMR* zu analysieren, sie kontrastierend mit ihren Vorläuferinnen zu vergleichen und Maliks Strategie bei der Werbung für ihre Universalität vor seinem arabischsprachigen Publikum kritisch nachzuzeichnen sowie schließlich die Herausforderungen zu diskutieren, vor welche uns die *AEMR* stellt.

<sup>3</sup> Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of the Human Rights*, New York: Random House 2001, S. 65.

<sup>4</sup> Vgl. Ch. Malik, »Shur'at Huqūq al-Insān« (Die Erklärung der Menschenrechte), Rede am 25. Januar 1948 an der Universität Saint-Joseph in Beirut. Die Rede wurde im März 1949 in der Zeitschrift *Al-Abhāth* veröffentlicht und ist 1998 wieder publiziert worden. Vgl. Charles Malik, *Dawr Lubnān fī Ṣun 'al-'I'lān al-'Ālamī lī Huqūq al-'Insān* (Die Rolle des Libanons bei der Konzeption der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte), Beirut: Nawfal, 1998, S. 210-227. Im Folgenden beziehen sich meine Angaben auf die Ausgabe von 1998. Alle übersetzten Zitate aus diesem Text wurden von S. Dhoub im arabischen Original nachgeprüft.

## 2. Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

Es könnte behauptet werden, dass die *AEMR* eine doppelte Geschichte hat, eine alte und eine moderne. Die alte Geschichte würde uns von Hammurabi, vor fast viertausend Jahren, über das alte Griechenland, Rom, das Mittelalter und die *Magna Charta* bis zum Zeitalter der Aufklärung und zu den *Menschen- und Bürgerrechten* der Französischen Revolution führen. <sup>5</sup> Die moderne Geschichte der *AEMR* geht bis zu den vier Freiheiten zurück, die der US-amerikanische Präsident F.D. Roosevelt während des Zweiten Weltkriegs einforderte: Redefreiheit, Glaubensfreiheit, Freiheit von Furcht und Not. Es ist beachtenswert, wie Malik sich in seiner Erläuterung der neueren Geschichte der *AEMR* auf diese Freiheiten beruft, wenn er in seiner Rede in Beirut von »Vernunft [...], Seele [...], existenzieller Freiheit von Furcht und Freiheit von materieller Not« spricht. <sup>6</sup> Freiheit von Bedürftigkeit ist die Freiheit, die Malik an die letzte Stelle setzte. Er pflegte sogar ihre Überbetonung zu kritisieren. Den Materialismus sah er als eine Gefahr für die Menschenrechte an, und dies war der Fall, wenn Artikel, die sich auf die Freiheit von materieller Not bezogen, eine »übertriebene Bedeutung« annahmen. <sup>7</sup> Malik glaubte ganz offensichtlich an eine Hierarchie der Rechte, denn nicht allen Rechten sollte das gleiche Gewicht zukommen.

Ein anderer Aspekt in der Geschichte der *AEMR* war die Gründung der Vereinten Nationen 1945 in San Francisco. Charles Malik nahm an dieser Konferenz als Vertreter der libanesischen Delegation teil und war so direkter Zeuge der Ereignisse bei der offiziellen Gründung der Vereinten Nationen. Er fasste die auf der Konferenz diskutierten Probleme u.a. aus der Perspektive der Menschenrechte mit folgenden Fragen zusammen: »Ist es einer organisierten Menschheit möglich, die Wiederholung der Gräueltaten der Nazis und Faschisten gegen die menschlichen Grundrechte und Grundfreiheiten zuzulassen?« und »Sollten [die Vereinten Nationen] nicht dafür sorgen, dass es keine Gründe mehr

<sup>5</sup> Ch. Malik, »What are Human Rights?« (Fn. 2).

<sup>6</sup> Ch. Malik, »Shur'at Huqūq al-Insān« (Die Erklärung der Menschenrechte), S. 210 (Fn. 4).

<sup>7</sup> Ch. Malik, »Human Rights in the United Nations«, in: *Al-Abhath Journal of the Faculty of Arts and Science at the American University of Beirut*, XLVI (1998), S. 104. Ansprache von Dr. Charles Malik, dem libanesischen Minister in den Vereinigten Staaten und Vorsitzenden der Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen, anlässlich der Diskussionsrunde über internationale Angelegenheiten in der Fortbildung des Carnegie Endowment for International Peace, am Mittwoch, den 19. September 1951 in New York.

für Krieg gibt?«. <sup>8</sup> Kriege werden grundsätzlich um Ideen und Dogmen geführt, bevor man sie mit Waffen austrägt. In seiner Rede in Beirut erwähnte Malik, dass die »libanesische Delegation [in San Francisco] bei der Durchsetzung der Freiheit der Gedanken und des Gewissens eine Vorreiterrolle innehatte«. <sup>9</sup> Ein halbes Jahrhundert später sollte er die Frage der Bedingtheit des Krieges durch Ideen so angehen: »Warum kämpfen Menschen? Nur um der bloßen Existenz willen? Das tun Tiere auch! Der Mensch ist vermutlich anders. Menschen kämpfen miteinander, weil sie an gewisse geistige Werte glauben, die bedroht erscheinen, und weil sie sich nicht vorstellen können, ohne sie zu leben«. <sup>10</sup>

Um etwa die gleiche Zeit warnte der hoch betagte Malik den Westen davor, die Bedeutung von Ideen gegenüber den konkreten kriegerischen Auseinandersetzungen als zu gering einzuschätzen: »Man kann jede Schlacht gewinnen, aber wenn man den Krieg der Ideen verliert, wird man noch jeden Krieg verlieren. Man kann jede Schlacht verlieren, aber wenn man den Krieg der Ideen gewinnt, wird man den Krieg gewinnen. Meine tiefste Befürchtung – und Ihr größtes Problem – ist, dass Sie auf dem besten Wege sind, den Krieg der Ideen nicht zu gewinnen«. <sup>11</sup>

Es ist in der Tat selten, auf eine Rede Maliks über die Menschenrechte zu stoßen, in der er nicht die Gewissensfreiheit erwähnt; das Gewissen war für ihn wahrscheinlich der bedeutendste Schlüssel zu den Menschenrechten. Malik bemerkt, dass in der Charta der Vereinten Nationen von San Francisco der Ausdruck »Menschenrechte und Grundfreiheiten« sieben Mal erscheint – zusätzlich zu anderen Ausdrücken, die in dem Dokument vorkommen, wie beispielsweise »Würde«. Malik berichtete seinem Publikum in Beirut in groben Zügen vom Prozess des Entwurfs der *AEMR*, wie sie zwischen den verschiedenen Komitees und Ausschüssen zirkulierte, um schließlich durch die Vollversammlung (deren Vorsitz er ein Jahrzehnt später, 1958, innehaben sollte) angenommen zu werden – ohne eine einzige Gegenstimme. Die Tatsache, dass es keine Gegenstimmen gab, muss eine Quelle großen Stolzes für Malik gewesen sein, denn er hatte hinter den Kulissen eine wichtige diplomatische Rolle gespielt, da er die saudi-arabische Delegation davon überzeugen konnte, sich bei der Abstimmung zu enthalten. Die Saudis hätten »wegen der Klausel in Artikel 18 [der von Malik verfasst wor-

<sup>8</sup> Ch. Malik, »Shur‘at Huqūq al-Insān« (Die Erklärung der Menschenrechte), S. 210.

<sup>9</sup> Ebd., S. 211.

<sup>10</sup> Ch. Malik, »Lebanon and the World«, in: The Center for the International Development (Hg.), *Lebanon and the World in the 1980s*, University of Maryland: College Park 1983, S. 2.

<sup>11</sup> Ch. Malik, »The Problem with the West«, in: *Vital Speeches of the Day* 45/15 (1979), S. 462.

den war] über das Recht, die Religion zu wechseln, beinahe gegen die Erklärung gestimmt«. <sup>12</sup>

Malik berichtete seiner libanesischen Zuhörerschaft ausführlich von der Rolle des Libanon beim Entwurf der *AEMR*, ohne sich selbst zu erwähnen, aber er stellte sein Publikum zufrieden, indem er von den verschiedenen Komitees und Ausschüssen mit libanesischem Vorsitz sprach (d. h. dem Repräsentanten des Libanon). Er betonte nicht, dass der Libanon eine bestimmte Rolle gespielt hatte, die andere Staaten nicht so leicht hätten innehaben können, denn die federführenden Länder mussten auf vieles Rücksicht nehmen, damit die Erklärung der Menschenrechte keine negativen Rückwirkungen auf ihre politische und ideologische Tagesordnung hatte. Kleinere Staaten von geringem politischem Einfluss hatten keine solchen Rücksichten zu nehmen. Die Auswirkungen wurden vom kanadischen Vertreter im Entwurfskomitee bemerkt. Über Malik sagte er: »Er war einer der unabhängigsten Personen, die je in diesem Ausschuss saßen, und er lebte für die Menschenrechte«. <sup>13</sup>

### 3. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und ihre Vorgängerinnen

Die *AEMR* hat einen einzigartig universellen Sinn, der am besten im Kontrast zu ihren Vorgängerinnen gewürdigt werden kann. Gegenüber seinen levantinischen Zuhörern arbeitete Malik die Universalität des neuen Menschenrechtsdokuments ausführlich heraus und kontrastierte dieses nicht nur mit der *Magna Charta* (1215), der amerikanischen *Bill of Rights* (1781) und der französischen *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789), sondern auch mit dem *Kommunistischen Manifest* (1848). Die Kontrastierung zur Betonung der Universalität erfolgte dabei auf dreifache Weise: bezüglich der Herkunft, der Form und des Aufbaus.

<sup>12</sup> H. Malik, »The Universal Declaration of Human Rights at Sixty«. Vortrag, gehalten am 10. Dezember 2008 im Hauptquartier der Vereinten Nationen in New York, Private Dining Room 6, anlässlich des 60. Jahrestags der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, gefördert durch »Focus on the Family« (unveröffentlichtes Manuskript).

<sup>13</sup> John P. Humphrey, *Human Rights and the United Nations: A Great Adventure*, New York: Transnational Publishers 1984, S. 23.

### 3.1 Herkunft

Jedes Dokument hat seinen eigenen politischen und geschichtlichen Hintergrund. Die *AEMR* hat jedoch im Verhältnis zu ihren Vorgängerinnen mehr als dies. Malik unterstreicht dies: »Was die Herkunft betrifft, so waren alle vorhergehenden Erklärungen Ausdruck von rechtlichen, gesellschaftlichen und politischen Bedürfnissen, die als spezifisch für eine Nation oder Kultur zu gelten haben. In einigen Fällen waren sie revolutionäre Aussagen über das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum in der Geschichte. Unsere Erklärung ging jedoch aus dreijährigen internationalen und interkulturellen Diskussionen, aus der geistigen Saat des Zweiten Weltkriegs hervor«. <sup>14</sup>

Malik erweiterte daraufhin die Diskussion um eine Kontrastierung, indem er die philosophischen Begriffe des Allgemeinen und des Besonderen verwendete, wobei das Allgemeine der *AEMR* und das Besondere jeder einzelnen ihrer Vorgängerinnen entspricht. Maliks Anwendung des Allgemeinen und Besonderen auf das Gewissen ist beachtenswert, denn die vorhergehenden Dokumente richteten sich an »das Gewissen einer Nation oder einer Kultur«, während die *AEMR* »das internationale Gewissen« ausformuliert. Das internationale Gewissen ist daher kein religiöses Buch oder ein ethisch-philosophischer Text, sondern die rechtsphilosophische Konstitution der *AEMR*.

### 3.2 Form

Es gibt einen scharfen Kontrast zwischen der *AEMR* und ihren Vorgängerinnen hinsichtlich der Form, und dieser besteht im politischen Gewicht und in der Überzeugungskraft eines Beschlusses. Die Universalität eines Beschlusses der Vereinten Nationen ist auch von einer substanziellen politischen Universalität, welche den vorhergehenden Erklärungen niemals zukam: »Was die Form angeht, so ist unsere Erklärung ein Beschluss der Vollversammlung der Vereinten Nationen, und daher hat sie einen Wert, der nichts Geringerem als dem Wert dieser Organisation gleichkommt. Ihre Vorgänger hingegen entstammten nationalen und revolutionären Körperschaften«. <sup>15</sup>

Auf politischer Ebene ist es zwecklos, die Menschenrechte auf der Grundlage der *Magna Charta* (oder verwandter Erklärungen) bei Menschen außerhalb ihres kulturellen oder geschichtlichen Kontextes verbreiten zu wollen. Hingegen ist es politisch ausgesprochen sinnvoll,

<sup>14</sup> Ch. Malik, »Shur'at Huqūq al-Insān« (Die Erklärung der Menschenrechte), S. 213 (Fn. 4).

<sup>15</sup> Ebd.

die Menschenrechte auf der Grundlage der *AEMR* zu verbreiten, und zwar überall auf der Erde. Malik, der von vielen, die ihn persönlich kannten oder später über ihn forschten, aufgrund seiner visionären Kraft auch als Prophet bezeichnet wurde, bemerkte, dass man sowohl die *AEMR* als auch ihre Vorgängerinnen in Verfassungen aufnehmen und dies auch in Zukunft geschehen würde. <sup>16</sup> Diese prophetische Äußerung erfüllte sich darin, dass viele Verfassungen moderner Staaten danach die Begriffe »Menschenrechte« oder sogar *Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* in ihre Präambeln aufnahmen, so auch die Konstitution des Libanon, deren Verfasser Maliks Rede in Beirut entweder gehört oder zumindest doch von ihr gehört hatten.

### 3.3 Aufbau

Es gibt mehrere Punkte, in denen sich die *AEMR* bezüglich ihres Aufbaus von ihren Vorgängerinnen unterscheidet. Unter Aufbau sollen hier die konstituierenden Elemente verstanden werden, oder, einfacher, der Inhalt. Die *AEMR* eröffnet neue Horizonte, die in früheren Paralleldokumenten nicht erwähnt worden waren, so zum Beispiel den universellen Frieden (die Präambel erwähnt den »Frieden in der Welt«); das mit Gewissen und Vernunft begabte Wesen des Menschen (Artikel 1). Die *AEMR* unterscheidet und benennt zudem alle Bereiche der Diskriminierung zwischen Menschen explizit, wie Geschlecht, Rasse, Religion, Sprache, Nationalität und Herkunft. Sie ist grundlegend neu darin, dass sie von der Gleichberechtigung der Geschlechter spricht. Ein weiterer neuer Beitrag ist das Recht aller Menschen auf eine nationale Zugehörigkeit. In den Vorgängerinnen der *AEMR* wurde das Recht auf Nationalität nicht erwähnt, da diese Dokumente vor dem Hintergrund einer Nationalstaaten-Logik verfasst wurden. Die *AEMR* wurde zudem unter dem Eindruck der Gräueltaten des deutschen Nationalsozialismus geschrieben: Schon in einem frühen Stadium waren deutsche Juden ihrer

<sup>16</sup> Viele Quellen belegen, dass Malik etwas Prophetisches zugeschrieben wurde. Mary-Ann Glendon z. B., Professorin für Rechtswissenschaft an der Harvard University und Autorin der wahrscheinlich erschöpfendsten Studien über die Geschichte der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, sagte über Malik: »[...] dieser vielschichtige Mensch war nicht nur ein großer Philosoph und Diplomat, er war darüber hinaus ein Prophet – ein Prophet im Sinne jener alttestamentarischen Figuren, deren Herzen so sehr in Gottes- und Wahrheitsliebe entbrannt waren, dass sie es einfach nicht unterlassen konnten, der Welt entgegenzuhalten, was diese nicht hören wollte.« Mary Ann Glendon, »The Challenge of Human Rights«. Vortrag gehalten am 10. Dezember 1998 an der American University in Beirut (unveröffentlichtes Manuskript).

Nationalität beraubt worden. Die *AEMR* ist ebenfalls einzigartig dadurch, dass sie die Familie als eine Grundlage der Gesellschaft herausstellt, und Malik hatte dabei viel mit der Einfügung dieses Konzepts zu tun, da er derjenige war, der Artikel 16 über die Familie handschriftlich verfasste. Die *AEMR* ist ebenfalls beispiellos darin, dass die Teilnahme am kulturellen Leben zu einem Recht wird (Artikel 22 und 27). Bemerkenswert dabei ist, wie geschickt die *AEMR* es den Nationen verbietet, im Namen der Menschenrechte persönliche Freiheiten einzuschränken, um Menschenrechte oder auch die *AEMR* durchzusetzen. Kein einziger Artikel sagt dies ausdrücklich, aber die Präambel spricht vom Recht auf den »Aufstand gegen Tyrannei und Unterdrückung«.

Die meisten der erwähnten Punkte wurden 1949 in Maliks Rede in Beirut angeführt, aber es gab noch weitere grundsätzliche Unterschiede im Aufbau, die Malik nicht explizit auflistete, und diese Unterschiede können in den folgenden Worten zusammengefasst werden: »Gewissen«, »Würde«, »Person« und »unveräußerlich«.

Ein wichtiger Unterschied zwischen der *AEMR* und ihren Vorgängerinnen ist das Wort »Gewissen«. Insofern sie dem Gewissen Raum gibt, scheint die *AEMR* den Menschen mehr zuzutrauen als ihre Vorgängerinnen. In der Tat wird in der *AEMR* das Gewissen zu einem entscheidenden Faktor. Es ist klar nachzuweisen, dass Malik dieses Wort einfügte. Es erscheint in der Erklärung an drei verschiedenen Stellen: in der Präambel, in Artikel 1 und in Artikel 18, also allesamt Textabschnitte, die Malik entweder verfasste oder offensichtlich beeinflusste. Der zweite Absatz der Präambel besagt: »da die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben, die das *Gewissen* der Menschheit mit Empörung erfüllen«, und Artikel 1 liest sich so: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und *Gewissen* begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen«. Begriffe wie »Vernunft« und »Geist« können hier gut zugeordnet werden, da sich Malik als Philosoph stark auf die aristotelische Vernunftlehre und den religiösen Existenzialismus bezieht.<sup>17</sup> Artikel 18 besagt: »Jeder hat das Recht auf Gedanken-, *Gewissens*- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung

17 Malik schrieb: »Ich trage zwei Strömungen in mir: die Strömung der Vernunft [...] und die Strömung des Existenzialismus.« (Das Zitat stammt aus einem Vortrag, den Ch. Malik am 6. April 1974 in der St Ilyās Church in Antīlyas gehalten hat und der 2010 publiziert wurde). Ch. Malik, »Shahādātu ‘Umr« (Zeitzeugenschaft), in: ders., *Bibi kāna kul shay’: Shahādātu mu‘min* (Mit Hilfe Gottes war alles möglich. Zeitzeugenschaft eines Gläubigen), Beirut: Dār al-Mashriq 2010, S. 441.

allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen«. Aus historischer Sicht ist es offensichtlich, dass Malik diesen Artikel verfasste. Das Wort »Gewissen« ist nicht nur ein Begriff, der die *AEMR* von anderen Erklärungen unterscheidet, sondern es suggeriert auch stark eine auf Naturrecht gründende Universalität. Auf dem Hintergrund von Maliks religiös-existenzialistischer Philosophie aristotelischer Ausrichtung und seiner tiefen Verwurzelung im Naturrecht sollte dies nicht überraschen. Das Wort »Universalität« hebt somit die *AEMR* über den rechtlichen Bereich hinaus und lässt es zu einem lebendigen Dokument werden. Das Gewissen zu einem universellen zu erklären heißt, sich auf dünnes Eis zu begeben, und doch drängte Malik – in seinem Glauben an die Person, in seiner Überzeugung, dass die Vernunft eine unsichtbare universelle Gemeinschaft bilde und dass es möglich sei, die absolute Wahrheit zu enthüllen – darauf, das menschliche Gewissen der *AEMR* zugrunde zu legen. Maliks Beitrag zu Artikel 18 hat viel mit seinen eigenen Erfahrungen in der arabischen Welt zu tun, wo er Zeuge von Widerständen gegen Konvertiten wurde. Erwähnenswert dabei ist, dass viele von Maliks Studenten in den frühen vierziger Jahren und von Teilnehmern an seinen Diskussionsgruppen die Religion wechselten, nachdem sie Maliks Vorträge gehört hatten. Einige von ihnen ließen sich sogar zu Priestern weihen bzw. zu Pfarrern ordinieren. Solch ein Konversionsphänomen wäre, selbst wenn es in Europa stattfände, beachtlich – vom Nahen Osten ganz zu schweigen. Diese Konversionen waren in der Geschichte der *American University of Beirut* einmalig, außer vielleicht während ihrer Gründungsjahre, als Konversionen oft mit einer kostenlosen Ausbildung belohnt wurden. Unter den Studenten Maliks und den Teilnehmern seiner Diskussionsgruppe, die zu einer anderen Religion übertraten, waren der Historiker Albert Hourani, ‘Afif ‘Usayrān und Ramzi Malik (die Letzteren wurden beide katholische Priester). Die Liste ist um einiges länger und umfasst ebenfalls die Namen des Philosophen Majid Fakhri, Sa‘īd Abū ‘Ilwān, einen gewissen Bruder Cyril wie auch einen Cousin von Edward Said, welcher wiederum in seiner Autobiographie das Ereignis der Konversion dieses Cousins erwähnte.<sup>18</sup>

18 »Einer [Maliks] Studenten in den vierziger Jahren war mein Vetter George gewesen, der zunächst für eine Geschäftskarriere bestimmt war, ein volles Jahrzehnt später aber alles aufgab, um zu Katholizismus zu konvertieren und in die Schweiz nach Fribourg zu ziehen. Zusammen mit einigen ähnlich gesinnten Malik-Schülern wollte er dort eine Kolonie gläubiger Männer und Frauen gründen, die sich darauf vorbereiten sollten, die islamische Welt zu bekehren. All diese Menschen, die bis zum heutigen Tag in der Schweiz geblieben sind, zeugen von Maliks tiefem Einfluss als Intellektuellem, dessen Ziele im Sinne der Bibel nicht von

Ein wiederkehrender Ausdruck in Maliks Diskussion der Menschenrechte ist das Konzept der Würde. Für Malik ist Würde ein weiteres Kennzeichen der Universalität. Der Ausdruck »Würde« erscheint in keiner der früheren Erklärungen, bis auf eine einzige Ausnahme im Artikel 6 der französischen *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*: »Da alle Bürger in seinen Augen gleich sind, sind sie gleicherweise zu allen Würden, Stellungen und Beamten nach ihrer Fähigkeit zugelassen ohne einen anderen Unterschied als den ihrer Tugenden und ihrer Talente«. Die Würde, um die es in unserem Kontext geht, ist jedoch keine, zu der man erst zugelassen werden müsste, sondern vielmehr ist sie, wie in der *AEMR* beschrieben, »angeboren«. Das Wort »Würde« erscheint zwei Mal in der Präambel der *AEMR*, und drei Mal in den Artikeln (Artikel 1, 22, 23). Die ersten Worte der Präambel lauten »Da die Anerkennung der angeborenen Würde [...]«, und im ersten Artikel heißt es »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren«. Aus den Sitzungsprotokollen geht hervor, dass die Einfügung in Artikel 1 auf den libanesischen Repräsentanten zurückgeht, der folgendermaßen zitiert wird: »Es ist schwierig, von Würde zu sprechen, wenn wir die konkreten Rechte aufzählen wollen und daher wäre es gut, die Würde im einführenden Artikel zu erwähnen«. <sup>19</sup> Obwohl sich Malik für diesen Ausdruck einsetzte, ging dieser in der *AEMR* nicht auf ihn zurück: Schon die Charta der Vereinten Nationen erwähnt ihn. <sup>20</sup> Im Entwurfskomitee verstand Malik die menschliche Würde primär als Wahlfreiheit. Er sagte: »Was auch immer der Wert und die Würde eines Menschen sonst bedeuten mögen, so behaupte ich doch, dass sie mit Gewissheit die Möglichkeit der Wahlfreiheit bedeuten, Freiheit, wirkliche Wahlfreiheit ohne Anfechtungen«. <sup>21</sup>

Maliks Philosophie betont die Person. »Das Großartigste in jeder Zivilisation ist die menschliche Person« erklärte er einmal. Weder Architektur noch Kunst, weder Philosophie noch irgendeine Leistung in irgendeiner Gesellschaft zählen, sondern die menschliche Person. Malik unterschied zwischen einer Person und ihren Gedanken, um den Stellenwert der Person noch zu erhöhen: »Ihr seid wichtiger als jede Idee in Eurem Geiste, als jedes System, dem Ihr Euch anschließt, als jedes Komitee, für das Ihr Euch engagiert, oder auch als jegliches Adjektiv, das Euch beschreibt«. <sup>22</sup> Diese Emphase lässt sich am besten im Kontrast zu ge-

dieser Welt waren.« Edward W. Said, *Am falschen Ort. Autobiographie*, Berlin: Berlin Verlag 2003 (2. Aufl.), S. 410.

19 Ch. Malik, in: Habib C. Malik (Hg.), *The Challenge of Human Rights. Charles Malik and the Universal Declaration*, Oxford: Center for Lebanese Studies 2000, S. 26 (27. Januar 1947).

20 Ebd., S. 69 (20. Juni 1947).

21 Ebd., S. 37f.

22 Ch. Malik, »Shahādatu 'Umr« (Zeitzeugenschaft), S. 442.

wissen Zeitgenossen Maliks würdigen, den nihilistischen Philosophen, die den Glauben an die menschliche Person verloren zu haben schienen. Malik unterschied zwischen dem Individuum und der Person, wobei die Person die Fülle der Menschlichkeit ist, einschließlich des Geistes und die Beziehungen zu den übrigen Menschen. »Wir sollten hier das Wort ›Person‹ anstelle von ›Individuum‹ verwenden, denn es bedeutet den Menschen in seiner konkreten, realen gesellschaftlichen Existenz, mit all ihren Ansprüchen und Loyalitätspflichten. Die menschliche Person geht von Natur aus jeder Gruppe voraus, der sie angehören mag [...], sei diese Gruppe nun die Klasse, die ethnische Zugehörigkeit, der Bezirk, die Nation, oder welche Gruppierung auch immer, der die Person angehört. Eine menschliche Person geht in ihrem Wesen dieser Gruppe voraus. Ich meine dieses ›Vorausgehen‹ nicht im zeitlichen Sinne. Es gab nie einen überschüssigen Robinson Crusoe. Unter ›Vorausgehen‹ verstehe ich, dass die Person in ihrem eigenen Sein, auch wenn sie zu einer Vielfalt von sozialen Gruppen gehört, dass sie in ihrem eigenen Sein jeder von diesen Gruppen, ihnen allen vorausgeht«. <sup>23</sup>

Der Begriff »Individuum« ist insofern kartesianisch, als er den Menschen auf die reine Rationalität reduziert. Malik hielt große Stücke auf die Kritik, die Jacques Maritain an Descartes richtete, welcher »in der Philosophie zerstörte«. <sup>24</sup> In einem anderen Zusammenhang sprach Malik von »Subjektivismus« und definierte ihn wie folgt: »Das Subjekt, das Ich, ist das erste Prinzip; alles wird von ihm aus gedacht und von ihm beglaubigt. Nichts kann das Subjekt von außen her überraschen. Das ›Ego‹, das ›Ich‹ <sup>25</sup> regiert. Dieser Umstand geht letztendlich zurück auf die Rebellion der Neuzeit gegen den objektiven Realismus des Mittelalters. Seine Quellen in neuerer Zeit sind Descartes und der Deutsche Idealismus«. <sup>26</sup>

Es ist kein Zufall, dass Malik für die Jahre 1981-1983 zum ›Jacques Maritain Distinguished Professor of Moral and Political Thought‹ an der Catholic University of America in Washington, DC ernannt wurde. <sup>27</sup>

23 Ch. Malik, in: H. C. Malik (Hg.), *The Challenge of Human Rights*, S. 134. Obwohl dieses Zitat aus den Protokollen des Entwurfskomitees für die *AEMR* stammt und daher gegen die Logik des oben erwähnten Arguments laufen mag, welches besagt, dass Malik eher ein Theoretiker als ein Mann der Praxis war, ist die zitierte Stellungnahme rein philosophisch und nicht politischer Natur.

24 Ch. Malik, *Al-Muqaddimah: Sīrah Dhātīyyah Falsafīyya (Die Prolegomena: Philosophische Autobiographie)*, Beirut: Dar An-Nahar 2001<sup>2</sup>, S. 256.

25 Anm. d. Übers.: deutsch im Original.

26 Ch. Malik, *A Christian Critique of the University*, Waterloo: North Waterloo Academic Press 1987<sup>2</sup>, S. 73.

27 Vgl. H. C. Malik (Hg.), *The Challenge of Human Rights*, S. VII. Man

Maliks Einfluss war für das im Entstehen begriffene Dokument entscheidend, nicht nur bei der Formulierung der Präambel, sondern auch in den Debatten während des Entwurfsprozesses. Malik war der Vorkämpfer der Position, dass individuelle oder persönliche Freiheiten vor solchen der Gruppe den Vorrang haben sollten. Die Protokolle zeigen, dass Malik buchstäblich allein gegen die ›Welt‹ stand, denn zunächst teilte niemand im Entwurfskomitee seine Meinung. Die USA und andere Staaten zogen mit, jedoch erst später, und auch nicht ohne anfängliche Widerstände. Malik lebte sicherlich im Sinne seiner geistigen Väter Augustinus und Thomas von Aquin, denn jener hatte verkündet, dass »ungerechte Gesetze keine Gesetze« seien, während dieser meinte: »Wenn menschliche Gesetze von den Gesetzen der Natur abweichen, dann sind sie keine Gesetze mehr, sondern werden zu Rechtsbeugungen«. Maliks Widersacher hingegen waren von Hobbes beeinflusst, bei dem zu lesen ist »Alle Gesetze sind gerecht, ein ungerechtes Gesetz ist ein Widerspruch in sich«. <sup>28</sup> Es handelte sich um eine Debatte zwischen Naturrecht und positivem Recht. Malik argumentierte: »wenn diese Rechte lediglich Produkte des positiven Rechts sein sollten, nämlich von Recht, wie es zu einem bestimmten Moment in einer Entwicklung gerade zu sein beliebt, dann würden, da das positive Recht sich verändert, meine Rechte sich ganz klar verändern, und mit ihnen mein menschliches *Wesen* selbst«. <sup>29</sup> Glücklicherweise setzte sich die naturrechtliche Schule durch; wäre es umgekehrt gewesen, dann hätten Staaten mit Gesetzen, die »legal« gegen die Menschenrechte erlassen werden, nicht für Verletzungen von Menschenrechten zur Rechenschaft gezogen werden können. Heutzutage haben Staaten jedoch keine Schlupflöcher, nicht einmal ihre eigenen legal erlassenen Gesetze und Verfassungen, um ihre Menschenrechtsverletzungen zu rechtfertigen. Die Bedeutung des Gegensatzes von individueller vs. kollektiver Freiheit kann durchaus unter den Titel der Universalität gebracht werden: Es gibt keine andere universelle Gruppe als die menschliche Person. Die Rechte einer Gruppe können nicht universell sein, denn eine Gruppe, die ihre Rechte universell setzt, wird mit anderen Gruppen in Konflikt geraten, während die Rechte der Person universell sein können und sollen.

In historischer Hinsicht war es Malik, der die Wörter »angeboren« und »unveräußerlich« einfügte, aber er hatte, wie gesagt, für diese

könnte dem noch hinzufügen, dass Maliks Wertschätzung von Maritain dessen Beitrag zur Wiederbelebung des Naturrechts von Thomas von Aquin einschloss.

<sup>28</sup> Vgl. Wa'il Kheir, »Human Rights, Religious Freedoms and Minority Rights from the Christian Perspective.« Vortrag gehalten an der Universalität Wien im Sommer 2008 (unveröffentlichtes Manuskript).

<sup>29</sup> Ch. Malik, »Talk on Human Rights«, in: <http://www.udhr.org/history/talkon.htm> (März 2012).

Konzepte zu kämpfen. In seinem Tagebuch liest man: »Mo., 14. Juni 1948. Habe es nicht rechtzeitig zum Frühflug nach N. Y. geschafft. Musste einen späteren nehmen, verpasste die Besprechung am Morgen. Während des Fluges gearbeitet und Präambel fertiggestellt. Verspätet in Lake Success angekommen [...]. Was für ein schrecklicher Mensch dieser Chang ist! Voller Hass und Boshaftigkeit und Verbitterung. Mein Text für die Präambel ist weitgehend angenommen; es gab Zusätze von Cassin. Chang möchte das Wort ›unveräußerlich‹ streichen, bloß weil ich es war, der es eingefügt hatte.« <sup>30</sup>

Die Wörter »unveräußerlich« <sup>31</sup> und »angeboren« bewirken, dass die Menschenrechte dem Menschen gleichursprünglich und angeboren sind. Ob sie nun von den Staaten anerkannt werden oder nicht, so gehören diese Rechte doch immer zur menschlichen Person, und die *AEMR* ist eine bloße Artikulation von Rechten, die von Anfang an existieren. Malik diagnostizierte den verbreiteten irrtümlichen Eindruck, dass die Rechte der Menschen vom Staat ausgehen, als er schrieb: »Die wahre Krise [...] besteht [...] darin, dass die Leute heute nicht daran glauben, dass sie natürliche, angeborene, unveräußerliche Rechte haben«. <sup>32</sup> Maliks Glaube an die Universalität der menschlichen Person entspringt daher der Tatsache, dass Rechte »natürliche, angeborene [und] unveräußerliche« sind.

#### 4. Maliks Strategie bei der Vermittlung der Universalität der *AEMR* vor seinen arabischen Zuhörern

Um die *AEMR* der arabischen Welt zu vermitteln, entwickelte Charles Malik eine Strategie, die ihren Dreh- und Angelpunkt in der menschlichen Würde als Grundkonzept der Erfüllung der Menschheit im Menschen hatte. Malik versuchte, vorbeugend die Argumente der Skeptiker gegen die *AEMR* zu entkräften. Skeptiker fragen gemeinhin, ob die Erklärung anwendbar und wirksam ist, und sie fragen ebenfalls, warum die Vereinten Nationen einen solchen Aufwand für ihren Entwurf betrieben, und wie ernst es den Nationen war, als ihre Vertreter die *AEMR*

<sup>30</sup> M. A. Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of the Human Rights*, S. 117 (Fn. 3).

<sup>31</sup> Obwohl das Wort »unveräußerlich« in der französischen *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 erscheint, war das Konzept weder von allen Nationen der Welt eingeführt noch von einer internationalen Körperschaft wie den Vereinten Nationen angenommen worden (s. o.: »Form« und »Herkunft«).

<sup>32</sup> Ch. Malik, »International Bill of Human Rights« (1. Juli 1948), in: <http://www.udhr.org/history/ibrmalik.htm> [März 2012].

entworfen und für sie stimmten. »Was ist das praktische Ergebnis einer solchen Erklärung, wenn sie nichts in der Welt verändert? Stellt es nicht den tatsächlichen Bankrott der Vereinten Nationen dar, sich mit solchen theoretischen Erklärungen zu befassen, während die Politik auf ganz pragmatische Weise weitergeht?«<sup>33</sup> Malik hat drei große Kategorien von »Ismen« für all dasjenige, wodurch die AEMR behindert wird: Nihilismus, Dogmatismus und kultureller Relativismus.<sup>34</sup>

#### 4.1 Nihilismus

Die Motivation der Nihilisten ist »weder Wahrheit noch Existentialismus«. Nihilisten sind nicht in der Lage, internationale Zusammenarbeit zu erkennen und anzuerkennen und daher auch unfähig, Universalität zu erblicken, was bedeutet, dass sie die Menschenwürde mit einem anderen Maß messen und daher der AEMR widersprechen, »die allen Menschen unter allen Umständen die gleiche Würde zuerkennt. Solche Zyniker lassen durchblicken, dass sie nicht an eine einheitliche menschliche Würde glauben.«<sup>35</sup> Malik hatte gegenüber Nihilisten ausgiebige und scharfe Kritik vorzubringen, dementsprechend schrieb er bei einer anderen Gelegenheit: »Es ist unglaublich, wie weit der Nihilismus in den heutigen Humanwissenschaften verbreitet ist. [...] Da alles sich verändert und nur der Moment zählt, ist das Endergebnis der brillantesten Ausführungen nichts – eine vorübergehende kurze Freude, oder Abscheu, wenn es uns auf dem falschen Fuß erwischt. Es geht darum, alles zu Boden zu reißen und zu vernichten: Bräuche, Traditionen, Institutionen, Einrichtungen, heilige Werte, die elterlichen Gefühle, die Namen der Großen, die klassischen Normen. Die Regel, das Ziel ist, alles bloßzustellen. Und wenn man gerade selbst nicht die Macht hat, dann reißt man die gerade Mächtigen zu Boden. Der Geist der Zerstörung geht auf der Erde um. Die böse Lust an der Zerstörung ist einer der tiefsten Antriebe des menschlichen Wesens: Sie ist satanisch. Wie sehr wir sogar das unverdiente Unglück der anderen genießen! Es ist ontologischer Mord, und der Mensch ist seit Kain ein Mörder gewesen.«<sup>36</sup>

33 Ch. Malik, »Shur'at Huqūq al-Insān« (Die Erklärung der Menschenrechte), S. 216 (Fn. 4).

34 Maliks Sohn Habib, selbst Kulturwissenschaftler und Historiker, fasste die Hindernisse für die Menschenrechte am sechzigsten Jahrestag der AEMR wie folgt zusammen: »Unterdrückung, Postmodernismus, religiöser Radikalismus.« Habib C. Malik, »The Universal Declaration of Human Rights at Sixty«, (unveröffentlichtes Manuskript) (vgl. Fn. 12).

35 Ch. Malik, »Shur'at Huqūq al-Insān« (Die Erklärung der Menschenrechte), S. 216f.

36 Ch. Malik, *A Christian Critique of the University*, S. 75.

#### 4.2 Dogmatismus

Ein zweites Hindernis auf dem Weg zur AEMR ist Dogmatismus. Der Dogmatismus macht denjenigen, der davon befallen ist, blind für die Priorität einer universellen menschlichen Würde. Dogmatiker leben von »Materialismus, Vorstellungskraft und Emotionen [...]. Sie ziehen somit die Dunkelheit dem Licht vor und verlieren ihr Gespür für Anstrengungen und das Erreichen von Zielen«. Dogmatismus blockiert die Selbstkritik, und seine Anhänger »entwickeln letztendlich Vorurteile über alles, was nicht ihrem Dogma entspricht.«<sup>37</sup> Dogmatiker fürchten die AEMR, denn sie könnte ihrem bestehenden Dogma in die Quere kommen. Er warnte ebenfalls vor anderen »Ismen«, die Gefahr laufen, die menschliche Würde ihrer Universalität zu berauben, so der Nationalismus. Seine Kritik an diesem geht schon auf die Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg zurück.

#### 4.3 Kultureller Relativismus

Der kulturelle Relativismus stellt ein drittes Hindernis auf dem Weg zur Universalität der Menschenrechte dar. Er besagt, dass jede Kultur ihre eigenen Wahrheiten besitzt, die unabhängig von anderen Kulturen und deren Wahrheiten sind. Diese Auffassung widerspricht der Universalität: »als ob sie [die Relativisten] der Maßstab wären!«<sup>38</sup> Malik sprach von einem ähnlichen Phänomen, das er »Hexerei« nannte. Es betrifft diejenigen, die von der allgemeinen Erklärung sofortige »magische« Ergebnisse erwarteten, wo doch »die Vereinten Nationen nicht der Magie anhängen und sich nicht mit Hexerei beschäftigen.«<sup>39</sup>

Es ist interessant, wie Malik die drei erwähnten Punkte seiner Zuhörerschaft im Nahen Osten nahebrachte. Auf den ersten Blick erscheinen diese Punkte eher westlich, aber alle diese Aspekte der Menschenrechte sind auch im Osten vollkommen gültig. Maliks Strategie war auf jeden Fall eine vorausschauende, da die Tinte auf dem Dokument der AEMR kaum getrocknet war, als er diese Rede hielt, und sich die Skeptiker noch nicht organisiert hatten.

37 Ch. Malik, »Shur'at Huqūq al-Insān« (Die Erklärung der Menschenrechte), S. 217.

38 Ebd.

39 Ebd., S. 218.

## 5. Herausforderungen an die Universalität der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

Malik war zwar ein profunder Theoretiker, aber kein Träumer. So berichtet Edward Saïd, dass Malik solche Theoretiker scharf angriff, die sich ohne jeden Realitätssinn in ihre Elfenbeintürme einschlossen.<sup>40</sup> Er setzte große Hoffnungen auf die AEMR, und doch wusste er genau, dass sie eine großartige Theorie war, die jedoch noch in die Praxis umgesetzt werden musste. Sie musste zu einem verpflichtenden Dokument werden. Anfang 1949 entwarf er einen dreistufigen Arbeitsplan für die Zukunft des Dokuments: erstens die Vervollkommnung des eigentlichen Dokuments, zweitens die Annahme des Dokuments durch die Vereinten Nationen – und zwar als verbindlicher Vertrag und nicht bloß als Erklärung, und schließlich die praktische Umsetzung dieses Dokuments.<sup>41</sup> Viel von dem, was er sagte, erfüllte sich tatsächlich: Der verbindliche Vertrag kam 1966 (obwohl es sich um eine verwässerte Version des ursprünglichen Dokuments handelte), und Nicht-Regierungs-Organisationen, insbesondere Amnesty International, hatten Teil daran, die Theorie in die Praxis umzusetzen, indem sie die Respektierung der Menschenrechte überwachten und von Verletzungen berichteten. Die Europäische Union ging noch einen Schritt weiter, als sie ihre Spendenpolitik an den Menschenrechtsstatus des Empfängers band.

Malik sprach zu mehreren Anlässen ausführlich über die Herausforderungen, denen sich die Menschenrechte gegenübersehen. Eine davon sei die Überbetonung der Menschenrechte, denn dadurch würden sie zu bloßen Rechten herabgewürdigt; man übersähe dabei ihren Geist und die Metaphysik. Malik bediente sich dabei einer christlichen Maxime, wie sie sich beispielsweise im Markusevangelium findet: »Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen«,<sup>42</sup> als er abwägte: »Was steht höher, was geht dem anderen voraus, was ist um des anderen willen da – die individuelle menschliche Person oder der Staat?«<sup>43</sup> Malik wurde in der Tat das Etikett des »Anti-Staatlers« verpasst.<sup>44</sup> Die Rechte mögen in seinen Augen zwar nicht vom

<sup>40</sup> Vgl. Edward W. Saïd, *Am falschen Ort. Autobiographie*, S. 428 ff.

<sup>41</sup> Vgl. Ch. Malik, »Shur'at Huqūq al-Insān« (Die Erklärung der Menschenrechte), S. 219.

<sup>42</sup> Markus, 2: 27.

<sup>43</sup> Ch. Malik, »What Are Human Rights?« (vgl. Fn. 2). Malik verfuhr nach der gleichen Logik in: Ch. Malik, »Shur'at Huqūq al-Insān« (Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte), S. 223.

<sup>44</sup> Vgl. Glenn Mitoma, »Charles H. Malik and Human Rights: Notes on a Biography«, in: *Personal Narrative and Political Discourse* 33/1 (Winter 2010), S. 224.

Staat ausgehen, aber er drängte auf Institutionen, welche die Menschenrechte schützen sollten. Sein Leben lang verteidigte Malik das, was er »die zwischen dem Staat und der Person vermittelnden Institutionen« nannte, wie z. B. die Familie, Universitäten, die Kirche und die Gemeinschaft. Diese Institutionen, so einfach sie sein mögen, bewahren »die wahren Quellen unserer Freiheiten und unserer Rechte«.<sup>45</sup> Seine Worte über solche Institutionen muten extrem an: Die vermittelnden Institutionen seien »die natürliche Substanz der Menschenwürde«.<sup>46</sup> Es ist seltsam, dass der Universalist Malik, der die menschliche Person über die Kollektivität stellte, die vermittelnden Institutionen für so wichtig erachtete. Malik muss mit dem von ihm so sehr geschätzten Philosophen Aristoteles übereingestimmt haben, welcher erklärt hatte, dass der Mensch von Natur aus ein »politisches Lebewesen« sei: »und derjenige, der von Natur und nicht durch zufällige Umstände außer aller Gemeinschaft lebt, ist entweder mehr oder weniger als ein Mensch«.<sup>47</sup>

Die Herausforderung, denen sich die Menschenrechte gegenübersehen, ist, dass diese Substanz der Menschenwürde, die vermittelnde Institution, selbst in Gefahr ist: »Es ist die Tragödie der modernen Welt, dass diese wirkliche Grundlage der Freiheit in Gefahr steht, zu verfallen. Die Familie ist schrecklichen Belastungen ausgesetzt, die Kirche verteidigt ihre Stellungen, der moderne Mensch hat keine Freunde, die Wahrheit ist zu einer Frage der praktischen Bequemlichkeit geworden«.<sup>48</sup>

Malik brachte lange Listen solchen Anfechtungen, wie z. B. das Verhältnis von Rechten und Pflichten, die Nivellierung der verschiedenen Menschenrechte (die zur irreführenden Gleichstellung der materiellen Rechte mit wesentlicheren Rechten wie dem auf Leben führte), die Dialektik von Person und Gemeinschaft (wie kann eine Person eine Gemeinschaft ablehnen?), die Dialektik von Person und Staat, und schließlich der Ursprung der Menschenrechte. Jeder einzelne dieser Punkte könnte noch ausführlich vorgestellt werden, aber ich habe die Diskussion auf den Verfall der vermittelnden Institutionen beschränkt.

## 6. Schluss

Malik kritisierte sowohl den Osten als auch den Westen auf der Grundlage der Menschenrechte. Über den Westen sagte er im hier besprochenen Vortrag in arabischer Sprache: »Obwohl die westlichen Demokra-

<sup>45</sup> Ch. Malik, »What Are Human Rights?« (Fn. 2).

<sup>46</sup> Ch. Malik, »Shur'at Huqūq al-Insān« (Die Erklärung der Menschenrechte), S. 225.

<sup>47</sup> Aristoteles, *Politik*, Hamburg: Rowohlt 1994, I, 2; 1253a.

<sup>48</sup> Ch. Malik, »What Are Human Rights?«.

ten durch ihr Geld und ihre Bomben stark sind, haben sie sich doch nicht genügend um politisches Denken bemüht«. <sup>49</sup> Unter den Vorträgen Maliks, die den Westen kritisieren, befindet sich auch *The Problem of the West*, den er 1979 im *Cosmos Club* in Washington hielt. <sup>50</sup> Dennoch ist es wichtig festzuhalten, dass wegen der unterschiedlichen Herausforderungen an den Westen und den Nahen Osten zwischen Maliks Kritik des Ostens und des Westens Unterschiede bestehen. Die an den Westen gerichtete Kritik lässt sich so zusammenfassen, dass der Westen die aus seinem Erbe entstehenden Verpflichtungen nicht erfüllt; der Osten hingegen habe sich nicht tief genug auf das Welterbe eingelassen.

Charles Maliks abschließende Bemerkungen gegenüber seinem Publikum 1949 in Beirut waren: »Einige rufen nach Reformen, andere berufen sich auf den Nihilismus. Einige wollen eine Botschaft, andere wiederum Nationalismus. Auch wenn ich von ihrem Engagement überzeugt bin, ist Engagement nicht genug. Viele, die sich einsetzten, gingen verloren und in die Irre. Dem Engagement voraus und über dieses hinaus geht die gültige Wahrheit. Wer sich auf etwas anderes als die Wahrheit verpflichtet, engagiert sich nicht wirklich. Jede Reform, die nicht auf der Person in der Fülle ihres Wesens beruht, ist ein Schritt ins Dunkle. Am Ursprung einer lebensbringenden Botschaft steht das Wissen, von welchem Tod wir ausgehen und zu welchem Leben hin. Es ist müßig, von einer Botschaft zu sprechen, wenn diese nicht auf persönlicher Freiheit beruht, und wehe den Nationalisten, die, wenn sie auf ihren Nationalismus geprüft werden, der persönlichen Freiheit nicht das Wasser reichen können«. <sup>51</sup>

Der Prozess der Umsetzung des universalen Anspruchs der Menschenrechte ist ein unendlicher, und Malik war darin sicherlich von entscheidender Dienlichkeit, sowohl als einer der Verfasser der *AEMR* als auch als ihr Vermittler. Die Rufe nach Würde, Freiheit und Menschenrechten, die wir heute in der arabischen Welt vernehmen, sind in derselben Region, von einer ähnlichen Zuhörerschaft vor mehr als sechzig Jahren wahrhaft gehört worden – während Maliks prophetischer Rede.

*Aus dem Englischen übersetzt von Marion Picker*

49 Ch. Malik, »Shur‘at Ḥuqūq al-Insān« (Die Erklärung der Menschenrechte), S. 220 (Fn. 4).

50 Vgl. Ch. Malik, »The Problem with the West«, in: *Vital Speeches of the Day*, 45/15 (1979).

51 Ch. Malik, »Shur‘at Ḥuqūq al-Insān« (Die Erklärung der Menschenrechte), S. 227.

## Henning Hahn Erwiderung auf Tony Nasrallah

Nicht nur für den Rechtswissenschaftler und politischen Theoretiker, sondern auch für den politischen Philosophen stellen Konstitutionalisierungsprozesse ein Faszinosum dar. Denn Verfassungen dienen ja nicht nur als Richtschnur des öffentlichen Rechts und zur Balance politischer Ansprüche, in ihnen lagern sich auch Begrifflichkeiten ab, die die Bezugsnormen einer zukünftigen Gesellschaft bilden. Zugespitzt kommt in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR)* das inkludierende Ethos der bevorstehenden Weltgesellschaft zum Ausdruck. Darum sind Text und Textentstehung der *AEMR* ein besonders lohnenswerter Gegenstand für eine normative Genealogie, zu der Tony E. Nasrallah hier einen lesenswerten Beitrag leistet. Ein Standardeinwand gegen die Universalität der Menschenrechte besagt, dass die *AEMR* lediglich eine typisch ›westliche‹ Sichtweise fortschreibt, zumal ihre Begrifflichkeiten erkennbar der abendländischen Kultur – insbesondere der christlichen Sakralisierung der Person, der Naturrechtstradition und dem Vokabular frühkapitalistischer Emanzipationskämpfe – entstammen. Nasrallahs Beitrag ist jedoch geeignet, diesen Standardeinwand zu korrigieren – zumindest aber, ihn weiter zu differenzieren.

In der Hauptsache würdigt Nasrallah die konstitutive Rolle, die Charles Malik bei der Ausarbeitung der *AEMR* gespielt hat. Dabei zeigt er ihn als eine Person, in der sich christlich-abendländische Vorstellungen mit existentialistischen Ideen und konkreten politischen Erfahrungen kreuzen. In Nasrallahs Darstellung personifiziert Malik geradezu die historische Innovationskraft der *AEMR*, die darin besteht, dass in ihr das Naturrechtsdenken aus der abendländischen Tradition herausgenommen wird, um ihm vor dem Hintergrund moderner politischer Herausforderungen einen universellen Sinn zu verleihen. So erweisen sich zentrale Passagen der *AEMR* nicht als ›Diktat des Westens‹, sondern als das Ergebnis einer wahrhaft interkulturellen Diskussion und in zentralen Zügen eben, wie Nasrallah nachvollziehbar macht, als das Resultat der Überzeugungskraft des arabisch sprechenden Libanesen Malik gegenüber Vorbehalten der chinesischen Delegation. In dieser Perspektive tritt die ideengeschichtliche Herkunft der Menschenrechte in den Hintergrund; im Vordergrund stehen die politischen Herausforderungen der Völkergemeinschaft, auf die globale Erfahrung der Gräueltaten des Zweiten Weltkriegs zu reagieren.

Interessant an Nasrallahs Darstellung ist aber auch, dass sie Maliks Einsatz für den Schutz der Gewissens- und Religionsfreiheit auf dessen konkrete politische Erfahrung als Christ im Nahen Osten zurückführt.

Die zugrundeliegende Idee der Wahlfreiheit, die für Malik den Kerngehalt des von ihm in der Präambel plazierten Würdebegriffs ausmacht, gründet auf der konkreten Erfahrung des Zusammenlebens unterschiedlicher Konfessionen in der arabischen Welt. Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Malik ist überzeugter Christ, dessen intellektuelle Prägung zutiefst abendländischer Natur ist. Insbesondere in der umkämpften Frage, ob Gruppenrechte Individualrechte einschränken dürfen, stellt Nasrallah etwa heraus, dass sich Malik auf die Naturrechtstradition von Augustinus und Thomas von Aquin beruft. Die auf ihn zurückgehenden Bezeichnungen eines ›inhärenten‹ bzw. ›unveräußerlichen‹ Individualrechts in der *AEMR* wurzeln in dieser abendländischen Tradition; aber es ist eben eine Tradition, die sich Malik biographisch in einem außereuropäischen Kontext erschlossen hat.

Darum wird in der Frage nach dem Verhältnis von Gruppen- und Individualrechten auch deutlich, dass eine generelle abendländische ›Vorbildung‹ der Menschenrechte gar nichts über ihre Auslegung, Gewichtung und Anwendung vorentscheiden kann. Denn wie jede Kultur stellt die abendländische eine Vielzahl von Deutungsangeboten und Mechanismen zur Erweiterung ihres Interpretationshorizontes zur Verfügung. Auch darauf weist Nasrallah implizit hin, wenn er zeigt, dass Malik einerseits im Einklang mit der Naturrechtstradition das Primat von Individualrechten bejaht, während er andererseits in aristotelischer Manier betont, dass Menschenrechte bestimmte Institutionen voraussetzen, deren Erhalt die Wahlfreiheit des Einzelnen (im Interesse eben dieser Wahlfreiheit) notwendigerweise beschneidet. Mir ist nicht klar geworden, ob sich Malik letztlich kommunitaristisch oder liberal positioniert; festzuhalten ist aber, dass die in Malik zusammenfließenden christlich-abendländischen Vorstellungswelten nicht im Vorhinein fixieren, was der Gehalt von Menschenrechten sein soll. Über die Frage, welches Gerechtigkeitsnarrativ angezapft und wie sein Vokabular im Einzelnen verstanden werden soll, entscheidet mithin nicht die abendländische Herkunft, sondern die politische Zukunft.

Meine These lautet daher, dass Nasrallah an der Person Maliks implizit zeigt, wie die Universalität der Menschenrechte insgesamt verstanden werden könnte. Die interkulturelle Anschlussfähigkeit der Menschenrechte fußt nicht auf der Überlegenheit einer bestimmten Tradition und nur sekundär auf einem einigermaßen fairen Beteiligungsprozess. Ihr universaler Geltungsanspruch gründet vielmehr darauf, dass sie auf Gefährdungen der Person reagieren, die global erfahren werden. Darum ist die Frage nach der Herkunft von Begriffen wie ›Würde‹ oder ›unveräußerlichen Rechten‹ für die universelle Geltung von Menschenrechtsansprüchen nicht ausschlaggebend; entscheidend ist, dass sich in ihnen Ansprüche gegenüber den barbarischsten Formen staatlichen Unrechts ausdrücken lassen, wie sie überall auf der Welt drohen.

## Mohamed Osman Elkhosht Weltbürgerschaft und Kosmopolitismus im Jahrhundert der Aufklärung

### I

Das 18. Jahrhundert wird allgemein als die geistesgeschichtliche Epoche betrachtet, die neue Wege zu einem besseren und klareren Verständnis des Begriffs des ›Staatsbürgers‹ und seiner besonderen Rolle eröffnet hat. Denn hier wurde Staatsbürgerschaft als die Voraussetzung und die Garantie für eine echte Gleichheit der Rechte und Pflichten aller Menschen eingefordert. Es ist auch das Zeitalter, das diesen Begriff in wichtigen Punkten umgedeutet hat und das mit den beiden größten Revolutionen der modernen Geschichte endet. Die amerikanische Revolution von 1776 und die französischen von 1789, die in ihrer Entstehung beide eng mit dem Begriff des ›Staatsbürgers‹ verbunden sind, haben der Menschheit einen neuen, wenn auch noch begrenzten Horizont aufgezeigt.

Der Staatsbürger erhält am Ende des 18. Jahrhunderts mit der französischen Revolution einen eigenen Status, der sich von den Prinzipien eben dieser Revolution ableiten lässt. Auch wenn man die Fortschritte nicht verkennt, die die beiden Revolutionen erreicht haben, bleibt zu bedenken, dass auch dort das Recht auf Staatsbürgerschaft noch nicht ungeteilt umgesetzt worden ist; denn unter keiner der beiden Revolutionen wurde das Recht auf Staatsbürgerschaft der Gesamtheit der Bevölkerung gewährt. In der Literatur dieser Zeit wird die Idee einer Staatsbürgerschaft mehr als einmal mit der einer Weltbürgerschaft und des Kosmopolitismus in Zusammenhang gebracht, denn trotz der unterschiedlichen Erscheinungsformen der Menschheit wird hier die Welt als eine Einheit betrachtet, als eine Welt, die sich Regeln zur Vermeidung von Kriegen geben sollte und in der alle Menschen überall gleiche Rechte und Pflichten hätten, unbeschadet der bestehenden Rechte ihrer jeweiligen Heimatstaaten. Diese geistige Entwicklung erreicht ihren Höhepunkt mit Kant, dessen Theorien jedoch zu seiner Zeit nicht in die Praxis umgesetzt werden konnten.

Es hat sich bei dieser Diskussion herausgestellt, dass der Gebrauch des Begriffs der Staatsbürgerschaft schwankend ist; manchmal wird er im Sinne einer universellen Geltung benutzt, manchmal bezieht er sich in erster Linie auf das Heimatland des Staatsbürgers, dann wiederum vertritt der Kosmopolitismus die Überzeugung, dass der gesamte Erdball nur ein und dieselbe Nation bilden sollte. In ihrer höchsten und

rational verstandenen Ausprägung versteht sich jedoch Bürgerschaft als Weltbürgerschaft. Was hat zu dieser Entwicklung beigetragen? Wie ist dieser Begriff zu verstehen? Zu welchen Folgen führt die Umsetzung dieser Idee?

Zwar war historisch gesehen der Begriff der Staatsbürgerschaft seit langem Teil einer lebendigen Debatte, doch sehr bald wurde dieser Begriff mit dem des Kosmopolitismus zusammengedacht, der bei sich den meisten Philosophen der Aufklärung nicht nur auf den europäischen Kontinent bezieht, sondern die ganze Welt umfasst. Wie ist ein solcher universeller, globaler Kosmopolitismus in der neueren Geschichte entstanden? In welcher Weise hat er sich gerade im Zeitalter der Aufklärung herauskristallisiert? Inwieweit führt der Kosmopolitismus zum Begriff der Weltbürgerschaft? Auf welchen Widerstand und auf welche Herausforderungen ist er gestoßen, damals, aber auch heute? Das sind einige Fragen, die ich im Rahmen meiner historisch-kritischen und vergleichenden Analyse zu beantworten versuche.

## 2

Ronald Robertson<sup>1</sup> hat den Aufstieg und die Entwicklung der Idee des Kosmopolitismus in der Zeit der Renaissance und des Humanismus untersucht, deren Vertreter sich in diesem wie auch in anderen Bereichen gerne auf Texte der griechischen und römischen Antike beziehen. So berufen sich die Humanisten gerne auf den Kosmopolitismus antiker Autoren, um ihre Weltfriedensideen zu verteidigen. Ein besonderes Beispiel dafür ist Erasmus von Rotterdam, der die Einheit der Menschengattung vertritt und es ablehnt, die Menschheit in Nationen aufzuteilen. Das wesentliche Geschick der Menschheit ist es seiner Meinung nach, friedlich und in Harmonie geeint zu leben.<sup>2</sup>

Zu Beginn der Neuzeit ist es offenbar die Theorie des Naturrechts, die zum Entstehen des Kosmopolitismus und zur Propagierung eines Weltbürgertums in zahlreichen philosophischen Schriften beigetragen hat. Zudem haben humanistische Werte wie Säkularisierung und Individualismus die gemeinsame Grundlage für eine universalistische Weltansicht der Menschheit als ein und derselben Gattung geschaffen. Die meisten Denker der Neuzeit sind zwar der Überzeugung, dass die menschliche Natur – wie etwa der Selbsterhaltungstrieb – allen Indivi-

<sup>1</sup> Vgl. Roland Robertson, *Globalization, Social Theory and Global Culture*, London-New Delhi: Sage Publication 1996.

<sup>2</sup> Vgl. Desiderius Erasmus, »A Complaint of Peace spurned and rejected by the Whole World«, in: Desiderius Erasmus, *Works*, translated by B. Radice, Toronto: University of Toronto Press 1986, Vol. 27, S. 289-322.

duen eigen ist, doch hat sie diese Überzeugung nicht dazu geführt, dass alle Individuen zusammen eine Weltgesellschaft bilden sollten.

Zwei weitere Faktoren haben von der Theorie des Naturrechts zu der des Kosmopolitismus geführt. Zum einen behaupten die Vertreter des Naturrechts, dass die Grundlagen der menschlichen Natur der gesamten Menschheit ein gemeinsames Sozialverhalten verliehen haben, so dass alle Mitglieder der menschlichen Gattung in ihrem Naturzustand eine Weltgemeinschaft bilden. Jedoch ist der Bezug auf dieses gemeinsame Band der Menschheit noch zu schwach entwickelt, als dass daraus unmittelbar eine Weltbürgerschaft hätte konzipiert werden können. Zum anderen wird zu Beginn der Neuzeit die Theorie des Naturrechts oft mit der des Gesellschaftsvertrags assoziiert; jedoch haben die Verfechter der Gesellschaftsvertragstheorie diese wenn nicht auf der Ebene der Individuen, so doch im Wesentlichen auf der des inneren Aufbaus des Staates angewandt, nicht jedoch auf der von zwischenstaatlichen Beziehungen. Im Bereich der Kosmopolitik erweist sich gleichwohl der Gesellschaftsvertrag eigentlich nur im letzteren Fall, dem der internationalen Beziehungen, als tragbar und nützlich.

Diesen Ansatz findet man dann ein wenig später bei für Probleme der Weltordnung offenen Denkern wie Pufendorf und neben ihm Grotius, der die Idee einer großen, vom Völkerrecht geleiteten und für alle verpflichtenden Konferenz von Staaten entworfen hat; dadurch sollte die internationale Gemeinschaft vertieft werden, und dort wären Grundsatzzfragen wie die einer Unterscheidung von gerechten und ungerechten Kriegen zu erörtern.<sup>3</sup>

## 3

Im Zeitalter der Aufklärung wird der Siegeszug des philosophischen Kosmopolitismus durch mehrere Faktoren begünstigt, besonders durch die Entwicklung des Kapitalismus und die steigende Bedeutung des Welthandels. Das hatte zur Folge, wie Jonathan Friedmann gezeigt hat, dass sich mit dem Entstehen der Weltreiche der Kapitalismus bis nach Südostasien ausbreitet und effektiv nach den Prinzipien des Kosmopolitismus zu funktionieren beginnt, das heißt auf eine weltweite kosmopolitische Infrastruktur aufbauen kann, die eine Grundvoraussetzung für die Entwicklung dieses neuen Weltkapitalismus wird.

Im Bereich des Geistigen zeigt sich bei den Aufklärern des 18. Jahrhunderts ein wachsendes Interesse für das Denken des Hellenismus. In der hellenistischen Zeit entstehen kosmopolitisches Denken und

<sup>3</sup> Vgl. Hans Küng, *A Global Ethics for Global Politics and Economics*, Oxford: Oxford University Press 1997, S. 20.

Handeln in der Folge der Eroberungen Alexanders des Großen, der nach dem Untergang der unabhängigen griechischen Staaten ein vom griechischen Handel beherrschtes Weltreich geschaffen hat. Diese neue Ära kann man politisch als kolonialistisch betrachten; im Denken und Handeln der Menschen ist diese weltumspannende Ära jedoch kosmopolitisch; sie wird konfrontiert mit den Herausforderungen neuer Ideen, die aus der Interaktion nationaler und kultureller Traditionen entstehen, was dann auch zu einer Verlagerung der Zentren von Athen in die neue Hauptstadt der hellenistischen Kultur und Politik, nach Alexandria, führt.<sup>4</sup> In dieser geistig so regen und anregenden Zeit sind neue philosophische Strömungen entstanden, von denen die Stoa die bedeutendste ist. Zwei ihrer Prinzipien verdienen hier Beachtung: zum einen das Naturrecht und das Völkerrecht, das die Menschen nicht mehr nach Religionszugehörigkeit oder nach geografischer oder sozialer Herkunft unterscheidet; zum anderen die Idee einer Weltbürgerschaft, deren Prinzip besonders klar von Zenon vertreten wird, etwa wenn er allen Menschen davon abrät, sich in Städten niederzulassen, wo sie Sondergesetzen unterworfen werden, denn dies sei unvereinbar mit der Überzeugung, dass alle Menschen ein und derselben Gattung angehören, das gleiche Schicksal teilen und folglich auch als Bürger Gleiche sein müssen.<sup>5</sup>

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Wiederentdeckung der hellenistischen Kultur die Entwicklung kosmopolitischer Ideen im 18. Jahrhundert beeinflusst und begünstigt hat, in einem Zeitalter der Weltreiche, der geografischen Entdeckungen, der Weltreisen, aber auch der Verteidigung von Menschenrechten und der Überzeugung, dass sich dank der Bewegung der Aufklärung die menschliche Vernunft überall durchsetzen werde.

## 4

Zu dieser Zeit war der Kosmopolitismus nicht nur ein philosophisches Thema, sondern gehörte auch in den Bereich der Literatur, denn zahlreiche Intellektuelle und Literaten betrachteten sich als Mitglieder einer *République des Lettres*, einer über den Staaten und Nationen stehenden Institution. Das war aus ihrer Sicht eine verständliche Reaktion angesichts der konfliktreichen Beziehungen zu ihren Regierungen, die gerne

4 Vgl. Louis L. Orlin, »Hellenistic Age«, in: *Academic American Encyclopedia*, Vol. 10 (1980), S. 114.

5 Vgl. »Kosmopolit, Kosmopolitismus«, in: J. Ritter/K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart: Schwab & Co. Verlag 1976, Bd. 4, S. 1155–1158.

zu Freiheitsbeschränkungen und Zensur griffen. Das führte naturgemäß zu supranationalen Einstellungen. So erscheint der Kosmopolitismus am Ende des Jahrhunderts, nach der amerikanischen und der französischen Revolution, als eine starke und kraftvolle Bewegung. Die *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789, die in die Verfassung von 1791 integriert wird, bildet den Höhepunkt auf diesem Weg, den ein langer Diskurs kosmopolitischen Denkens bereitet hat.<sup>6</sup> Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass Begriffe wie »Kosmopolitismus« oder »Weltbürger« im 18. Jahrhundert nicht nur spezifisch philosophische Termini waren, sondern üblicherweise benutzt wurden, um ganz allgemein eine weltoffene und bindungsfreie Geisteshaltung zu charakterisieren. Ein »Weltbürger« war eine Person, die sich keiner politischen oder religiösen Autorität unterwarf und keine besondere Loyalität zu einem Staat oder einer Kultur kannte. Der Ausdruck diente dazu, den mondänen Lebensstil einer Person zu bezeichnen, die weit gereist war, sich für die Welt interessierte und sich überall in der Welt zu Hause fühlte. Nach Diderot und D'Alembert bezeichnete der Begriff jemanden ohne feste Heimat, der sich nirgends als Fremder fühlt.<sup>7</sup>

Zwar haben Philosophen wie Hume, Voltaire, Diderot, Addison oder Jefferson sich selbst immer wieder in der einen oder der anderen der genannten Bedeutungen »Kosmopoliten« genannt, doch wurde dieser Charakterisierung im 18. Jahrhundert, besonders in der zweiten Hälfte, kaum mehr eine besondere Beachtung zuteil. Das heißt aber nicht, dass dieser inflationär gewordene Begriff nicht auch zur Kennzeichnung einer besonderen philosophisch-politischen Einstellung gebraucht wurde. So bezeichnet sich ein Autor wie Vogiret Fougere de Montbron, der zynischen Tradition verpflichtet, in seiner Autobiografie *Le Cosmopolite* (1753), wo er seine Reisen durch Länder beschreibt, in denen er nicht heimisch geworden ist, und wo er behauptet, dass alle Länder in seinen Augen den gleichen Wert haben, so dass er seinen Wohnort je nach Laune wechseln kann.<sup>8</sup> Sind einige Autoren stolz darauf, einer kosmopolitischen Klasse von Individuen anzugehören, so kritisieren andere wiederum eine solche Einstellung. So wirft Rousseau den Kosmopoliten vor, dass sie, wenn sie behaupten, alle und die ganze Welt zu lieben, im Grunde niemanden und nichts mögen.<sup>9</sup> In Deutschland

6 Vgl. Pauline Kleinfeld/Eric Brown, »Cosmopolitanism«, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002 (<http://plato.stanford.edu/>).

7 Vgl. Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert (éd.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris: Briasson 1754, Vol. IV, S. 297.

8 Vgl. Fougere de Montbron, *Le Cosmopolite ou le Citoyen du Monde*, Paris: Ducros 1970 [London: 1750], S. 130.

9 Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and other Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, S. 158.

bekannt Johann Georg Schlosser in seinem kritischen Gedankengedicht *Der Kosmopolit*, dass er es vorzieht, stolz auf sein Vaterland zu sein, statt ein Weltbürger ohne Vaterland.<sup>10</sup>

Während Schriftsteller wie Christoph Martin Wieland die alte kosmopolitische Tradition der Stoa wieder aufleben lassen, erarbeiten andere, wie zum Beispiel der Philosoph Kant, eine neue Theorie einer universell geltenden Morallehre. Für Kant bieten sich zwei Perspektiven an, um das Verhältnis zwischen den Rechten des Heimatstaates und den allgemeinen Rechten der Bürger zu begreifen und zu analysieren: Da ist zum einen der Standpunkt des spezifisch gegebenen Rechts und seiner Lehre, zum anderen der einer allgemein gültigen Morallehre in einem umfassenden politischen Sinne.

Die erste Betrachtungsweise findet sich in seiner *Rechtslehre*, wo der Staat als das Heimatland definiert wird, dem der Bürger durch Geburt angehört und dessen Verfassung und Rechtsstaatlichkeit diesbezüglich eine weitere besondere Gesetzesregelung überflüssig macht. Auf Personen, die keine vollen Staatsbürgerrechte genießen, findet die Staatsverfassung keine Anwendung; sie bleiben zunächst außen vor. In diesem Zusammenhang erscheint der Begriff ›Staatsbürger‹ in einem recht engen Sinne, als Bewohner eines Reichsstaates oder einer staatlich organisierten Provinz. In der Staatsrechtsphilosophie ist der Bürger jedoch nicht Eigentum seines Staates; er hat also das Recht, seinen Staat mit Hab und beweglichem Gut zu verlassen und sich in einem anderen Staat seiner Wahl niederzulassen. Diesem Recht des Staatsbürgers steht das Recht des Souveräns gegenüber, der z. B. dem Bürger seine Staatsrechte entziehen und ihn des Landes verweisen kann, wenn er die Sicherheit des Staates, so die Begründung, gefährdet. Ein anderer Aspekt von allgemeiner Gültigkeit erscheint in diesem Zusammenhang, wenn Kant dem Souverän das Recht zuspricht, Ausländern ein Aufenthaltsrecht zu gewähren, auch ohne die Zustimmung der einheimischen Bürger, sofern deren Eigentumsrechte nicht berührt werden.<sup>11</sup>

Die zweite Perspektive ist nach Kant die der (politischen) Moral. Sie beruht formal wie inhaltlich, als auch in ihrer Rechtfertigung, auf der universalistischen Idee des Kosmopolitismus, der alle vernunftbegabte Wesen als Glieder ein und desselben Menschengeschlechts sieht, als Bürger im republikanischen Sinne, folglich als freie, gleiche und unabhängige Menschen. Sie unterwerfen sich freiwillig den gleichen allgemeinen Gesetzen, die ethische Gesetze sind, die es jedem Bürger ermöglichen sollen, in Frieden in einer von Vernunft geregelten Welt zusammenzuleben.<sup>12</sup>

10 Vgl. ebd.

11 Vgl. Abderrahmane Badawi, *Falsafat al-qanun wa as-siyasa (Rechts- und politische Philosophie)*, Kuwait: Wikalat al-matbu'at 1979, S. 168.

Aus ganz anderen Gründern werden Vertreter des philosophischen Utilitarismus und der Eigennutz-Theorie zu Verfechtern eines politischen Kosmopolitismus. Dazu gehört in England etwa Jeremy Bentham, für den die Gleichheit der Nationen und ihr gegenseitiges Interesse ein Argument ist, das schon aus materiellen Gründen für den Kosmopolitismus spricht. Dem widerspricht nicht, dass es für möglich gehalten wird, einen ethisch begründeten Kosmopolitismus im Bewusstsein der Menschen zu verankern, indem man sie davon überzeugt, dass die Menschheit fundamentale Erfahrungen als ein gemeinsames Gut teilt, wie Schmerz, Lust, seelische und ästhetische Empfindungen. Die Philosophen des ethischen Kosmopolitismus sind überzeugt, dass alle Menschen Brüder sind (mit einer etwas verkürzten Sicht was die Frauen betrifft) und dass man sich folglich zum Ziel setzen muss, eine echte Gleichheit aller menschlichen Wesen herzustellen, was per definitionem Sklaverei, koloniale Ausbeutung, feudale Hierarchien oder alle Formen der Freiheitsberaubung ausschließen muss.

## 5

Es gibt daneben Denker der kosmopolitischen Schule, die noch viel weiter gehen und eine Zukunftsvision von ›Weltbürgern‹ in einem globalen ›Weltstaat‹ propagieren. Der radikalste Vertreter dieser Richtung ist sicher Anacharsis Cloots (1755-1794), revolutionärer Schriftsteller in Paris, von Hause aus friderizianischer Kadett und preußischer Baron. Er schlägt die Abschaffung aller existierender Staaten vor und die Gründung einer Weltrepublik als einzige Nation des Menschengeschlechts, in der alle Menschen als Staatsbürger anerkannt werden.<sup>13</sup> Dieser Vorschlag einer Weltrepublik (*République universelle*) muss kritische Anmerkungen hervorrufen. So ist zuerst anzumerken, dass Cloots' Argumentation von der Theorie des innerstaatlichen Gesellschaftsvertrags ausgeht, der im Sinne des öffentlichen Wohls vorsieht, dass jedes Individuum staatlichen Gesetzen unterworfen ist, die ihrerseits die Sicherheit aller garantieren. Man muss sich fragen, wie ein Weltstaat, der den ganzen Globus umfasst, über Mittel und Personal verfügen soll, um auf ähnliche Weise funktionieren zu können. Denn Cloots lehnt eine weltstaatliche Ordnung auf föderaler Basis strikt ab, anerkennt folglich nicht die Einführung von Bundesstaaten in dem aufzubauenden Weltstaat. Daraus folgt, da die Souveränität dem Volke zusteht, dass die gesamte Menschheit als der Souverän anzusehen wäre.

12 Vgl. I. Kant, *Zum Ewigen Frieden*, AA VIII, S. 341-386.

13 Vgl. Roland Mortier, *Anacharsis Cloots ou l'Utopie foudroyée*, Paris: Stock, Paris 1995 (Kap. 13).

Die meisten kosmopolitischen Denker der Zeit hüten sich davor, ähnlich extreme Ideen wie Cloots zu vertreten. So schlägt Immanuel Kant seinerseits ein Rechtssystem internationaler Regelungen vor, eine Art »Völkerbund« oder »Föderalismus freier Staaten«<sup>14</sup> anstelle eines kosmopolitischen Staatskörpers, der die ganze Welt umspannt.

Kant glaubt, dass ein Weltfriede erst erreicht werden kann, wenn alle Staaten im Inneren »republikanisch«, d. h. rechtsstaatlich in einem Verfassungsstaat, organisiert sind und sie dann freiwillig, d. h. auf der Grundlage eines Vertrages einer Gemeinschaft von Staaten beitreten, die nicht nur ihren jeweiligen eigenen Staatsbürgern, sondern allen Menschen in ihrem Staat die allgemeinen Menschenrechte gewähren.<sup>15</sup> Er vertritt die Meinung, dass ein derartiger Völkerbund keine permanente Streitmacht unterhalten darf, die gegebenenfalls die innere Souveränität eines Staates bedrohen könnte und damit deren Staatsbürger dem Risiko einer Beschränkung ihrer individuellen Freiheiten aussetzen würde. Das könnte dann eintreten, wenn die Exekutive des Staatenbundes Menschenrechte geringer achten würde als einer der Mitgliedsstaaten und daraufhin das Vertragswerk der Staaten gefährden könnte. Kant führt hier auch den Begriff des Völkerrechts ein, das die allgemein anerkannten Gesetze betrifft, die für alle Staaten wie für alle Individuen als Glieder des Menschengeschlechts Gültigkeit haben. Diese genießen diese allgemeinen Rechte eher in ihrer Eigenschaft als Weltbürger denn als Staatsbürger eines gegebenen Staates. Es gibt also neben dem Bürgerrecht, das zivile Rechte und Pflichten regelt, ein Völkerrecht, das die Rechte und Pflichten der Nationen und der Staaten sowie ihre Beziehungen zueinander regelt.<sup>16</sup>

Nach Kant sind »Staatsbürgerschaft« und »Weltbürgerschaft« Grundbegriffe für die kooperierenden bürgerlichen Gesellschaften und Staaten, deren Friede dank einer gemeinsam organisierten Weltordnung erreicht werden kann; deren Aufgabe ist jedoch nicht direktes politisches Handeln, sie hat eine Mittlerfunktion. Die Artikel zur Friedenssicherung lauten in Kants Text wie folgt:

»Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein«<sup>17</sup>, d. h. rechtsstaatlich, auf der Grundlage einer vertraglichen Übereinkunft zwischen den Bürgern einerseits und dem Souverän andererseits.

»Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein«<sup>18</sup>, der es sich zum Ziel setzt, einen Völkerbund und eine Weltordnung aufzubauen.

14 Kant, *Zum Ewigen Frieden*, AA VIII, S. 354.

15 Ebd., S. 356 ff.

16 Ebd., S. 349 ff.

17 Ebd., S. 349.

»Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein«<sup>19</sup>; das beinhaltet Aufenthaltsrecht, Reisefreiheit und Handelsfreiheit auch für die Nicht-Staatsbürger eines Landes.

Diese Artikel offenbaren eine doppelte Sichtweise Kants: Ein Individuum hat zunächst Rechte als Bürger einer staatlichen Gemeinschaft, dann aber auch Rechte und Pflichten als ›Weltbürger‹, der eine moralische Mitverantwortung für die Aufrechterhaltung der Staatengemeinschaft trägt, deren positive Auswirkungen Zivilgesellschaften überall in der Welt zu gute kommen können. Ein Staatsbürger soll folglich die Gesetze und Interessen seines eigenen Landes stützen, indem er aber gleichzeitig von seinem Land fordert, für das Prinzip eines Völkerbundsystems zur Friedenserhaltung einzutreten. Im anderen Falle setzte sich sein Land der Gefahr einer Isolierung oder gar Ächtung aus. Wenn auf diese Weise alle, da Glieder derselben Weltbevölkerung, durch ihr kosmopolitisches Bewusstsein öffentlichen Druck ausübten, könnten sie dazu beitragen, dass die verschiedenen Teile der Welt in einem Zustand des ewigen Friedens leben.

So erkennt Kant für die Menschheit die Möglichkeit, allmählich auf dem Weg in Richtung auf eine Weltverfassung fortzuschreiten, in der auch die Eigenschaft und der Status eines ›Weltbürgers‹ anerkannt werden, wie im Präliminarartikel und im Anhang seines Traktats dargelegt. In diesem Präliminarartikel geht Kant von einer Staatsauffassung aus, die wesentlich auf dem Prinzip der Staatsbürgerschaft beruht, um schließlich zu Regelungen der internationalen Beziehungen im Rahmen einer neuen Weltordnung zu gelangen.

Präliminarartikel und Anhang belegen unstrittig das kosmopolitische und pazifistische Engagement des Philosophen; denn erinnern wir noch einmal an die beiden wichtigen Präliminarartikel:

»Es soll kein Friedenschluß für einen solchen gelten, der mit einem geheimen Vorbehalt des Stoffes zu einem künftigen Kriege gemacht worden«.<sup>20</sup>

»Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem andern Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können«.<sup>21</sup>

Diese Artikel verleihen dem Begriff der Staatsbürgerschaft eine humanistische Dimension; denn sie betrachten ein jedes Land nicht als ein bloßes Territorium, sondern juristisch als eine moralische Person, was

18 Ebd., S. 354.

19 Ebd., S. 357.

20 Ebd., S. 344.

21 Ebd.

ohne den Begriff der Staatsbürgerschaft nicht denkbar ist. Der Staat als moralische Person ist abgeleitet von der Konzeption der Persönlichkeit des Menschen. Kant ist überzeugt, dass der Staat niemals als ein Eigentum, als ein Gut, wie das Grundstück, auf dem man sein Haus baut, betrachtet werden kann. Es handelt sich um eine Gemeinschaft von Menschen, in der niemand, mit Ausnahme des Staates, einen anderen zu etwas zwingen kann. Diese staatliche Gemeinschaft ist wie ein Baumstamm mit seinen Wurzeln. Die Annexion eines Staates ist wie eine nicht gelungene Transplantation, die schließlich den Staat als moralische Person zerstört; eine solche Annexion ist unvereinbar mit dem ursprünglichen Gesellschaftsvertrag, ohne den Menschen- und Bürgerrechte nicht vorstellbar sind.

Kants Philosophie der Staatsbürgerschaft hat eindeutig eine ethische Dimension. Der Staatsbürger ist Mensch, was in der Moralphilosophie Kants nichts anderes heißt als ein Selbstzweck, und nicht eine Sache, ein Instrument oder Mittel zum Zweck. Daher verneint Kant die Möglichkeit für einen Staat, sich der Armee eines anderen Staates zu bedienen, um einen Gegner zu bekämpfen, der nicht ein gemeinsamer Gegner wäre. Wer politisch so handelt, bedient sich »Personen« als »Sachen«, die er in seinen Händen hält. Kants diesbezügliche Empfehlungen lauten wie folgt:

»Stehende Heere (miles perpetuus) sollen mit der Zeit ganz aufhören.«<sup>22</sup>

»Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden.«<sup>23</sup>

»Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewalttätig einmischen.«<sup>24</sup>

»Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen.«<sup>25</sup>

So erreicht die Auseinandersetzung der Aufklärung über einen vernunftbegründeten Begriff der Staatsbürgerschaft mit Kant ihren Höhe- und Endpunkt. Kant hält an der Bedeutung einer regional beschränkten Staatsbürgerschaft fest, ohne jedoch die kosmopolitische Idee einer zweiten, universell geltenden Bürgerschaft aufzugeben. Die Menschen handeln als Individuen, aber zugleich als Mitglieder ihres Staates und als Weltbürger. Der Staat wird definiert als menschliche Gemeinschaft mit der Eigenschaft einer moralischen Person, was den Begriff des

22 Ebd., S. 345.

23 Ebd.

24 Ebd., S. 346.

25 Ebd.

Staatsbürgers als menschliche Persönlichkeit, als freies und verantwortungsvolles Wesen voraussetzt.

## 6

Es bleibt zum Abschluss der Versuch, auf folgende Frage eine Antwort zu wagen: Ist der Kosmopolitismus in seinen heutigen Ausdrucksformen in der Lage, die Staatsbürgerschaft durch eine realistische Vision einer Weltbürgerschaft zu ersetzen?<sup>26</sup>

Der Begriff einer Weltbürgerschaft ohne die Existenz eines Weltstaates ist offen gesagt nichts als ein Strohfeuer. Dieser Einwand scheint logisch zu sein, ist doch Kosmopolitik nur im Rahmen eines dafür unabdingbaren Weltstaats sinnvoll. Propagiert man eine Weltbürgerschaft ohne einen entsprechenden Staat, würde man Wesen und Ursprung des politischen Konzepts des Staatsbürgers ruinieren, der ja im Rahmen des Nationalstaats entstanden ist. Wenn man den Begriff Weltbürger, wie oft in der Aufklärung geschehen, lediglich als eine Denkart oder als einen Lebensstil versteht, ohne eine politische Funktion, so ist dagegen selbstverständlich nichts einzuwenden, da die Belange des Staates davon nicht berührt werden. Daher ist noch einmal auf Kant zurückzukommen, der die Welt als eine in Staaten geteilte versteht und der die ganz wesentliche Unterscheidung von Weltstaat einerseits und Weltordnung durch eine Versammlung souveräner Staaten andererseits hervorgehoben hat. Zahlreiche Verfechter der Kosmopolitik haben sich schließlich für letztere Variante entschieden, für eine kollektiv organisierte Weltordnung. Heute kann man jedoch festhalten, dass die Erfahrung der UNO auch einen Beleg für das Scheitern eines solchen Modells liefern kann, da sie vornehmlich dazu dient, die Interessen der großen Staaten auf Kosten der kleineren zu vertreten, und wo die Beachtung von Menschenrechten nach dem Willen der Großmächte, insbesondere der USA, durchgesetzt wird.

Der Wille, eine Weltbürgerschaft und einen Weltstaat zu schaffen, trifft daher aus philosophischer Sicht auf eine dreifache Herausforderung. Zusammenfassend kann man sagen, dass es eine Unmöglichkeit ist, einen Staatsbürger zu schaffen, ohne dass ihm ein entsprechender Staat zugeordnet wird, demgegenüber er sich mit seinen Pflichten einbringen und von dem er als Gegenleistung seine Rechte einfordern kann. Dann kann man berechnete Zweifel daran hegen, dass die Menschheit, seien es Staaten oder Individuen, tatsächlich die Gründung eines Weltstaates wünscht. Und schließlich würde allein der Versuch, einen

26 Vgl. Jack Barbalet, *Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, S. 57 ff.

Weltstaat zu errichten, heute viele Schwierigkeiten mit sich bringen, die auf die Kollision zwischen den gegensätzlichen und unvereinbaren Interessen, Glaubensbekenntnissen und Ideologien zurückzuführen sind. Wenn ein oder mehrere Staaten ein solches Modell durchsetzen würden, so täten sie dies zunächst, um ihre eigenen Interessen zu verfolgen, was einer neuen Form des Kolonialismus gleichkäme, der die Welt in erneute Konflikte stürzte. Es genügt, an die Erfahrungen früherer Weltreiche mit universalistischem Anspruch zu denken.

Aber bleibt die Idee, der gesamten Weltgesellschaft eine einzige staatliche Organisation zu verleihen, in der von allen geteilte und kontrollierte Werte und Normen gelten, nicht eine hehre und schöne Vision? Ist im Lichte jedoch der Unterschiede zwischen Nationen, Kulturen und Religionen, angesichts der Bewegungen, die heute mit Eifer einen kulturellen Nationalismus, einen Sprachchauvinismus und einen religiösen Fundamentalismus propagieren, ist angesichts dieser Tatsachen, eine einzige Weltexekutive für unseren Globus überhaupt vorstellbar? Oder vielleicht muss die Frage andersherum gestellt werden: Besteht das Bedürfnis nach einer gerechten Weltexekutive, die eines Tages unumgänglich werden könnte?<sup>27</sup>

Wir leben heute in einer Welt tiefer Spannungen zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen, Spannungen, die nicht nur die Kirchen und ihre laizistischen Gegner betreffen, in Russland oder in Polen; man findet sie in Frankreich und in Algerien, aber auch im Irak, in Palästina, im Libanon und auf anderen Kontinenten. Viele fragen sich, ob wir nicht bald wieder in ein Zeitalter von gewaltbereiten Zusammenstößen der Kulturen kommen. Es fällt schwer, diesen Tatbestand zu leugnen. Denn von daher kommen die Hürden, die sich der Umsetzung der politischen Ideen des Kosmopolitismus in den Weg stellen. Fragen bleiben währenddessen unbeantwortet. Können wir diese Herausforderung nicht doch noch meistern? Hat Kants Behauptung weiterhin Bestand, dass es möglich sei, die Menschheit allmählich einer weltbürgerlichen Verfassung näherzubringen, die eine Weltbürgerschaft etablieren kann?<sup>28</sup>

*Aus dem Englischen übersetzt von Hermann Harder*

27 H. Küng, *A Global Ethics for Global Politics and Economics* (Fn. 3), S. 91 f.

28 Vgl. Kant, *Zum Ewigen Frieden*, S. 358.

## Hermann Harder Erwiderung auf Mohamed Osman Elkhosht

Wenn wir uns im beginnenden 21. Jahrhundert für die kosmopolitischen Ideen des 18. Jahrhunderts interessieren, so liegt das sicher auch daran, dass wir heute in vielen Gebieten einen Grad der Globalisierung erreicht haben, der die Vorhersagen und die Vorstellungen der Aufklärer weit übersteigt. Wir haben zwar keine Weltrepublik mit einer Weltregierung – im Gegenteil wird allenthalben, selbst in der EU, eine Renationalisierungstendenz sichtbar –, aber wir leben virtuell in einem *global village*, allerdings ohne Gesetze und ohne verbindliche Regeln. Außer denen der Finanzmärkte, die, sagt man, ihre Macht wirkungsvoller und unmittelbarer ausüben, als es eine Weltregierung mit demokratischen, notwendigerweise komplizierten Strukturen könnte.

Es gilt aber zunächst, wieder auf Kant und seine philosophischen Vorläufer im französischen 18. Jahrhundert zurückzukommen. Am Ende der von Kriegen geprägten Regierungszeit von Ludwig XIV. ist es einem französischen Intellektuellen zu verdanken, ein neues und originelles Programm entworfen zu haben, das sich die Schaffung eines dauernden Friedens zum Ziel gesetzt hat: Abbé Castel de Saint-Pierre und sein *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713), ein Werk, das durch die Vermittlung von Rousseau Kants Friedensschrift am Ende des Jahrhunderts in mehr als einer Hinsicht beeinflusst hat. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts steht die humanistische und philosophische Überzeugung, dass alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Teilen der Welt einem Menschengeschlecht (*human race, genre humain*) zugehören. Treffend drückt Montesquieu diese Überzeugung aus, wenn er von sich selbst in einer persönlichen Notiz sagt: »Ich bin notwendigerweise Mensch, und Franzose nur durch Zufall.« Hier wird jene doppelte Identität oder Zugehörigkeit formuliert, die Kant, wie die Denker vor und nach ihm, beschäftigt hat: die des Staatsbürgers, der zugleich Weltbürger ist. Letztere ist dabei für den Philosophen das Wesentliche und sollte daher über der ersteren, dem Akzidentellen, stehen. Daraus folgt, dass die Interessen der Menschheit über die Interessen eines Teils der Menschheit zu stellen sind, über denen von Religionen oder Nationen. Auch hier formuliert Montesquieu höchst treffend: »Wenn ich etwas mir persönlich Nützlichendes kannte, das aber meiner Familie abträglich wäre, etwas, was meiner Familie nützlich, aber schädlich für mein Land wäre, so würde ich es vergessen. Wüsste ich etwas, was meinem Land vorteilhaft, Europa aber abträglich, oder Europa vorteilhaft, aber

für die Menschheit nachteilig wäre, ich würde es wie ein Verbrechen betrachten.«<sup>1</sup> Auf der Grundlage solcher Überzeugungen konnten sich die Ideen des Weltbürgers als Teil des Menschengeschlechts im geistigen Umfeld der französischen Aufklärung durchsetzen. Diese Entwicklung, zusammen mit dem unerschütterlichen Glauben an den Fortschritt und die allgemeine Macht der Vernunft, erreicht ihren Höhepunkt um das Jahr 1789. Neben der *Weltrepublik* von Cloots und Kants *Ewigem Frieden* ist hier ein weiteres, fast im gleichen Jahr erschienenenes Manifest zu erwähnen, Condorcets *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794). Der republikanisch und kosmopolitisch gesinnte Aufklärer zeichnet ein optimistisches Bild von der Zukunft der Menschheit, dank des strahlenden Sieges der Vernunft über die obskuren Kräfte der Vergangenheit. Die Welt von morgen wird eine einheitliche Welt sein, Heimat und Vaterland des gesamten Menschengeschlechts, wo »die Sonne über freien Menschen scheint, die keinen anderen Herrn kennen als die Vernunft.«<sup>2</sup>

Das ist ein kosmopolitisches Glaubensbekenntnis, eine Utopie, die die Erfahrungen nachfolgender Zeiten zunichtemachen werden. Das kann erklären, warum Condorcets Zukunftsprojekt eher in Vergessenheit geraten ist, anders als das Friedenstraktat von Kant, der, im Bewusstsein einer um 1800 beginnenden Globalisierung, ohne jedoch die weiter bestehende Kraft der Nationalstaaten zu ignorieren, sich bemüht, wesentliche Aspekte des philosophischen Universalismus durch realistische und pragmatische Vorschläge zu retten.<sup>3</sup> Daher ist seine Schrift *Zum Ewigem Frieden*, in der er in einer Synthese (allgemeine) Moral und (internationales) Recht vereinbar zu machen sucht, heute alles andere als vergessen. Internationale Institutionen und deren Statuten, wie die *Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa* (1975) oder der *Internationale Strafgerichtshof* in Den Haag, haben sich von Kants Text inspirieren lassen.

Zahlreiche Denker haben sich im 20. Jahrhundert mit Kants Friedensschrift auseinandergesetzt. Dies gilt ganz besonders für die poli-

1 Montesquieu, *Ceuvres complètes*, Paris: Pléiade 1953, Bd. I, S. 981.

2 Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris: éd. Alain Pons 1988, S. 271.

3 Vgl. Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant: Zum Ewigem Frieden*, Berlin: Akademie Verlag 2011; zur zeitgenössischen kritischen Auseinandersetzung in Deutschland und in Frankreich mit der Schrift Kants, die 1796 ins Französische übersetzt wurde, vgl. Marc Belissa, *Repenser l'ordre européen 1795-1802. De la société des rois aux Droits des nations*, Paris: Kimé 2006; zur Rezeption der Schrift im 20. Jahrhundert vgl. Rudolf Malter, *Nachwort* seiner Ausgabe *Immanuel Kant: Zum Ewigem Frieden*, Stuttgart: Reclam 1984.

tische Philosophie von Jürgen Habermas, der politische Theorie und Praxis aus einem eng nationalen Rahmen befreien will und sich im vergangenen Jahrzehnt regelmäßig auf Kants *Rechtslehre* und dessen *Ewigem Frieden* bezieht. Er versucht, Kants Überlegungen den Bedingungen und Herausforderungen der Jahrtausendwende anzupassen, und fragt sich, wie aus der internationalen Gemeinschaft eine »kosmopolitische Weltgesellschaft« der Staaten und der Weltbürger entstehen kann.<sup>4</sup> So entwirft Habermas Bürgerschaftsrechte auf verschiedenen Ebenen, auf der des Heimatstaates, der eines Staatenbundes (wie die EU, die eine formelle Unionsbürgerschaft eingeführt hat), und schließlich der einer Weltgesellschaft, eines weltweiten Staatenverbands. Der Philosoph würde also Elkhosht widersprechen, wenn dieser für eine Weltbürgerschaft als Vorbedingung einen in der Tat nicht sehr wahrscheinlichen Weltstaat fordert; denn Habermas ist überzeugt, dass eine neu konzipierte Weltordnung dafür ausreichen könne. Er schreibt in der Tat Kants politische Philosophie fort, wenn er den politischen Prozess einer neuen Verfassungsgebung der Welt konzipiert und sich dabei auf die Erfahrungen der Verfassung der EU stützt, wo die Staaten (im *Europäischen Rat*) und die gewählte Bürger (im *Europäischen Parlament*) zur Kooperation zusammengebracht werden. Darin sieht Habermas ein mögliches Modell für eine künftige Weltordnung und eine wichtige Etappe auf dem Weg zu einer konstituierten Weltgesellschaft, in der Rechtsstaaten und gewählte Vertreter der Weltbürger zusammenwirken. Seine Antwort auf die Schlussfrage von Elkhosht würde also eher positiv ausfallen. Kant kosmopolitische Vision kann weiterhin Bestand haben. Realistische Vision oder reine Utopie? In einem zweiten, soeben erschienenen Beitrag zu unserer Problematik nimmt Habermas für sich eine »realistische Utopie« in Anspruch, in Hinblick auf eine weltweite Durchsetzung von Menschenrechten. Dabei stützt er sich ausdrücklich auf Kants Ethik, wenn er sich auf das aktuelle Konzept der »Menschenwürde« bezieht, das eng mit den von der Aufklärung ererbten Menschenrechten verbunden ist, denn beiden liegt der Versuch zu Grunde, universelles Recht und positive Rechte vereinbar zu machen.<sup>5</sup>

Zum Schluss sei noch daran erinnert, das Kants Traktat *Zum Ewigem Frieden* Philosophen nicht ungelegen kommen kann, empfiehlt er doch in einem geheimen Zusatzartikel dieses »Vertragstextes« den Herrschenden, sich den Rat der Philosophen in dieser so heiklen Materie einzuholen.

4 Vgl. Jürgen Habermas, *Zur Verfassung Europas*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 9 u. S. 82-96; vgl. auch Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung der Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996, S. 192-236.

5 Vgl. Jürgen Habermas, *Zur Verfassung Europas*, S. 13-38.

## Die Autorinnen und Autoren

*Karam Abbas*, seit 2012 Lektor am Institut für Philosophie an der Faculty of Arts der Universität Kairo (Ägypten). Forschungsschwerpunkte: Christliche Philosophie, Politische Philosophie, Theorien der Menschenrechte, Feministische Theologie. Thema der Dissertation: *The Relation between Spiritual Authority and Temporal Authority in the Late Middle Ages: A Study in the Political Philosophy of Marsilius of Padua*. Übersetzung ins Arabische u. Kommentierung von Thomas von Aquins *De Regimine Principum* (2009).

*Salem Ayadi*, seit 2009 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie an der Universität Sfax (Tunesien). Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Philosophie, insbesondere Geschichte der arabisch-islamischen Philosophie, Politische Philosophie und Kunstphilosophie. Veröffentlichungen (Auswahl): *Die Musik und ihr Status in al-Fārābī's Philosophie* (im Arabischen, 2001); *Die Musikphilosophie bei al-Fārābī* (im Arabischen, 2012).

*Mahmoud Bassiouni*, seit 2009 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Exzellenzcluster »Herausbildung normativer Ordnungen« an der Goethe-Universität Frankfurt. Forschungsschwerpunkte: Menschenrechtstheorie, Islamische Rechtsphilosophie, Vergleichende politische Theorie. Veröffentlichungen (Auswahl): »Islamische Menschenrechtsdiskurse« (in *Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik*, hg. von A. Liedhegener u. I.-J. Werkner, 2010); »Bilanz und Perspektive des islamischen Menschenrechtsdiskurses« (in *Zeitschrift für Menschenrechte*, 1/2011).

*Mounira Ben Mustapha Hachana*, Dozentin am Institut für Philosophie an der Universität Tunis (Tunesien). Forschungsschwerpunkte: Politische Philosophie, Kritische Theorie, Ästhetik. Veröffentlichungen (Auswahl): »Die Kunst, der Mensch und das Versprechen des Sinns« (in *Menschheit – Humanität – Menschlichkeit. Transkulturelle Perspektiven*, hg. von J. Poulain/H. J. Sandkühler/F. Triki, 2009); *Ästhetik und Kritik bei Jürgen Habermas* (im Arabischen, 2011).

*Sarhan Dhouib*, seit Januar 2010 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie an der Universität Kassel. Forschungsschwerpunkte: Kant und der Deutsche Idealismus, insbesondere Schellings Philosophie, Politische Philosophie, Philosophie der Menschenrechte, klassische und moderne arabische Philosophie, Interkulturelle Philoso-

phie. Veröffentlichungen (Auswahl): *Arabisch-islamische Philosophie der Gegenwart* (Gasteditor, *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 59/2011); *Wege in der Philosophie. Geschichte – Wissen – Recht – Transkulturalität* (Hg., mit A. Jürgens, 2011).

*Mohamed Osman Elkhosht*, seit 2008 Professor für Philosophie am Institut für Philosophie an der Faculty of Arts der Universität Kairo. Forschungsschwerpunkte: Religionsphilosophie, Politische Philosophie, Philosophie der Aufklärung, Arabisch-islamische Philosophie, islamische Jurisprudenz. Veröffentlichungen (Auswahl): *Das Gemeinsame zwischen den Religionen und die Moral* (im Arabischen, 2012); *Bürgerschaft im Zeitalter der Aufklärung* (im Arabischen, 2012).

*Mechtild Gilzmer*, 2004 bis 2011 Gastprofessorin für Französisch an der TU Berlin. Forschungsschwerpunkte: Exil und Migration in Frankreich und im frankophonen Raum (Québec/Maghreb), Erinnerungskultur im Medium Denkmal, Gender. Veröffentlichungen (Auswahl): *Geschlechterordnungen in Nordafrika – Umbrüche und Perspektiven in Literatur, Film und Gesellschaft* (Hg., mit S. Gehrmann, 2008); *Denkmäler als Medien der nationalen Erinnerungskultur in Frankreich seit 1944* (2007).

*Henning Hahn*, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungszentrum Ethik der Globalisierung an der Universität Kassel. Forschungsschwerpunkte: Globale Gerechtigkeit, Menschenrechte, Pragmatismus, Politische Philosophie, Ethik und angewandte Ethik. Veröffentlichungen (Auswahl): *Moralische Selbstachtung. Zur moralischen Konstitution von Person und Politik* (2008); *Globale Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung* (2010).

*Mohamed Ali Halouani*, Politischer Aktivist und Professor für Philosophie am Institut für Philosophie an der Universität Sfax (Tunesien). Forschungsschwerpunkte: Epistemologie, Geschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Bioethik, Politische Philosophie. Veröffentlichungen (Auswahl): »Menschenwürde und Demokratie« (in: Christoph Wulf/Fathi Triki/Jacques Poulain (Hg.), *Erziehung und Demokratie*, 2009); »Laizität, Säkularisierung und Humanismus« (in *Menschheit – Humanität – Menschlichkeit. Transkulturelle Perspektiven*, hg. von J. Poulain/H. J. Sandkühler/F. Triki, 2009).

*Hermann Harder*, Promotion in der Romanistik, Lehrtätigkeit an der FU Berlin, Leiter des Heinrich-Heine-Hauses Paris und Generalsekretär des Deutsch-Französischen Hochschulkollegs Mainz. Seit 2007 Senior-Gastprofessor für Komparatistik an der Universität Fes/Marokko. For-

schungsschwerpunkte: Deutsch-Französische Beziehungen, Deutsche und Französische Literatur des 18. Jahrhunderts. Zahlreiche Aufsätze zu den deutsch-französischen Beziehungen und der deutschen und französischen Literatur des 18. Jahrhunderts.

*Matthias Katzer*, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Forschungsschwerpunkte: Ethik, politische Philosophie, Philosophie der Menschenrechte. Veröffentlichungen (Auswahl): »The Basis of Universal Liberal Principles in Nussbaum's Political Philosophy« (in *Public Reason*, 2/2010); »Partikulare Geschichte, universale Geltung? Zur Legitimität der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« (in *Menschenrechte in die Zukunft denken*, hg. v. H.J. Sandkühler, 2009).

*Markus Kneer*, seit 2011 Lehrbeauftragter an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster. Forschungsschwerpunkte: Theologische Anthropologie, Personalismus, Christlich-muslimischer Dialog, Arabisch-islamische Philosophie, Antisemitismusforschung. Veröffentlichungen (Auswahl): *Die dunkle Spur im Denken. Rationalität und Antijudaismus* (2003); *Mohamed Aziz Labbabi. Der Mensch: Zeuge Gottes. Entwurf einer islamischen Anthropologie* (Übersetzung u. Kommentierung, 2011).

*Mohamed Lachhab*, seit 2010 Dozent für Philosophie an der Universität Ibn Zohr, Agadir (Marokko). Forschungsschwerpunkte: Politische Philosophie, Ethik, Philosophie der Menschenrechte und Sprachphilosophie. Veröffentlichungen (Auswahl): *Philosophie und Politik bei Habermas* (im Arabischen, 2006); *Diskursethik in Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns* (im Arabischen, 2012).

*Azelarabe Labkim Bennani*, seit 2000 Professor für Philosophie an der Universität Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fès (Marokko). Forschungsschwerpunkte: Analytische Philosophie, Hermeneutik, Philosophie der Menschenrechte. Veröffentlichungen (Auswahl): *Herméneutique, Esthétique et Théologie* (Hg., 2007); »Die Zukunft des arabischen Frühlings aus der Perspektive der Menschenrechte« (in *Menschen-RechtsMagazin*, 1/2012).

*Chada Maghraoui Hassani*, Doktorandin im Fach Philosophie an der Universität Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fès (Marokko). Forschungsschwerpunkte: Philosophie der Romantik, Kunstphilosophie, Politische Philosophie. Laufendes Dissertationsprojekt: *Lecture herméneutique de la relation entre art et religion. Le sacré dans l'art*.

*Fethi Meskini*, Professor für Philosophie an der Universität Tunis (Tunesien). Forschungsschwerpunkte: Deutscher Idealismus, Nietzsche, Heidegger, klassische und moderne arabisch-islamische Philosophie, philosophische Übersetzung. Veröffentlichungen (Auswahl): *Identität und Zeit. Phänomenologische Interpretationen der Frage des ›Wir‹* (im Arabischen, 2001); *Identität und Freiheit. Zu einer neuen Aufklärung* (im Arabischen, 2011). Übersetzungen ins Arabische (Auswahl): I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (2012); M. Heidegger, *Sein und Zeit* (2012).

*Esther Mikuszies*, 2007 bis 2012 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachgebiet politikwissenschaftliche Komparatistik der Universität Kassel. Forschungsschwerpunkte: Migrationspolitiken, Citizenship, politische Systeme Westeuropas. Laufendes Dissertationsprojekt: *Dynamics of political rights and membership: Ecuadorian and Moroccan migrants in Spain*. Veröffentlichung: *Zivilgesellschaftliches Engagement von Migranten in Frankreich. Elternvereine in Mulhouse* (2008).

*Georg Mohr*, seit 1997 Professor für Philosophie an der Universität Bremen. Forschungsschwerpunkte: Kant, Rechtsphilosophie, Moralphilosophie, Musikphilosophie. Veröffentlichungen (Auswahl): *Kants Grundlegung der kritischen Philosophie* (2004); *Subjektivität und Anerkennung* (Hg., mit B. Merker und M. Quante, 2004), *Mensch sein – On Being Human* (Hg., mit Hong-Bin Lim, 2011).

*Tony E. Nasrallah*, seit 2009 Gymnasiallehrer für Geschichte in Beirut (Libanon). Doktorand im Fach Geschichte an der *School of Oriental and African Studies* an der University of London. Laufendes Dissertationsprojekt: *Charles Malik's Political Profile: Lebanon's Permanence and its Transient Struggles*.

*Walter Pfannkuche*, seit 2008 Professor für Praktische Philosophie an der Universität Kassel. Forschungsschwerpunkte: Theorien der Moralbegründung, Theorie der Menschenrechte, Angewandte Ethik. Publikationen (Auswahl): *Die Moral der Optimierung des Wohls* (2000); *Wer verdient schon, was er verdient* (2003).

*Hans Jörg Sandkühler*, 1974-2005 Professor für Philosophie an der Universität Bremen. 2003-2011 Leiter der Deutschen Abteilung »Menschenrechte und Kulturen« des europäischen UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie/Paris. Arbeitsschwerpunkte: Epistemologie, Rechts- und Staatstheorie. Publikationen (Auswahl): *Recht und Moral* (Hg. 2010), *Recht und Kultur* (Hg. 2011).

*Sarah Schmidt*, seit 2011 wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Schleiermacher-Forschungsstelle der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Forschungsschwerpunkte: Philosophie der Romantik, Literatur der Gegenwart, Interkulturalität und Fremdheitsdiskurse. Veröffentlichungen (Auswahl): *Die Konstruktion des Endlichen. Schleiermachers Philosophie der Wechselwirkung* (2005); »Alteritätsforschung/ Interkulturalitätsforschung« (in *Methodengeschichte der Germanistik*, 2009).

*Mongi Serbagi*, 2010 Promotion in der Philosophie über *Das prozedurale Rechtsparadigma bei Jürgens Habermas* (auf Französisch) an der Universität Tunis (Tunesien). Zurzeit Gymnasiallehrer für Philosophie auf Djerba (Tunesien). Schwerpunkte: Philosophie der Menschenrechte, Politische Philosophie, Anerkennungs- und Gerechtigkeitstheorien.

*Dirk Stederoth*, seit 2007 Lehrkraft für besondere Aufgaben am Institut für Philosophie der Universität Kassel. Forschungsschwerpunkte: Klassische Deutsche Philosophie, Philosophie des Geistes, Philosophische Anthropologie, Interkulturelle Philosophie. Veröffentlichungen (Auswahl): *Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem* (Hg., 2005); *Der Mensch in der Medizin* (Hg., 2011).

*Fathi Triki*, Professor für Philosophie an der Universität Tunis (Tunesien). Seit 1997 Inhaber des UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie in der arabischen Welt. Forschungsschwerpunkte: Globalisierung, Ethik, Philosophie der Diversität und der Identität, politische Philosophie und Philosophie der Geschichte. Veröffentlichungen (Auswahl): *Philosophie und Transkulturalität* (Hg., 2002 ff.); *Demokratische Ethik und Politik im Islam* (2011).

*Mohamed Turki*, Professor für Philosophie an der Universität Tunis (Tunesien). Forschungsschwerpunkte: Existenzphilosophie, insbesondere Sartres Existentialismus, Blochs Utopie, Arabisch-islamisch Philosophie. Veröffentlichungen (Auswahl): »Herrschaft und Demokratie in der arabischen Welt« (in *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 17/2007); *Humanismus und Interkulturalität. Ansätze zu einer Neubetrachtung des Menschen im Zeitalter der Globalisierung* (2010).

*Natascha Ueckmann*, PD Dr. Akademische Rätin für Französische/ Frankophone Literaturwissenschaften an der Universität Bremen. Forschungsschwerpunkte: Karibik- und Diasporaforschung, Postkoloniale Literatur- und Kulturtheorien, Transkulturalitäts- und Hybriditätsforschung, Genderforschung und Reiseliteratur. Publikationen als Mit-

herausgeberin (Auswahl): *Balzacs ›Sarrasine‹. Zwölf Modellanalysen* (2011); *Kreolisierung revisited. Debatten um ein weltweites Kulturkonzept* (2012).

Fathi Triki  
Demokratische Ethik und Politik im Islam  
Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie  
des Zusammenlebens

Aus dem Französischen übersetzt  
von Hans Jörg Sandkühler  
2011 · 224 Seiten · Gebunden  
ISBN 978-3-942393-15-7

Dieses Buch enthält ausgewählte Schriften von Fathi Triki, dem Inhaber des UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie in der arabischen Welt an der Universität Tunis aus den Jahren 1991 bis 2010. Sie dokumentieren das Anliegen des weit über die arabische Welt hinaus bekannten Philosophen und Intellektuellen – wie auch von großen Teilen der heutigen arabischen Philosophie, die im Westen viel zu wenig zur Kenntnis genommen wird –, im pluralistischen Dialog mit dem Philosophieren in Europa und im Geiste der Kritik die mit der menschlichen Existenz verbundene Ambivalenz zwischen Sozialität und »ungeselliger Geselligkeit« (Kant) zu analysieren.

Sein zweites Anliegen besteht darin, im transkulturellen Dialog die Stimme der arabisch-islamischen Philosophie – ihrer Geschichte und Gegenwart – hörbar werden zu lassen. In seinen Schriften präsentiert sich Fathi Triki als Anwalt einer Vernunft des Zusammenlebens, die sowohl im Inneren der Gesellschaften als aufgrund einer ungerechten Weltordnung auch zwischen den Gesellschaften von Gewalt, Terror und Krieg bedroht ist. Mit der Arbeit an seinem zentralen Thema, der *Philosophie des Zusammenlebens*, zielt er auf ein menschliches Leben, das von der Anerkennung von Differenz, Alterität und kultureller Pluralität und zugleich von der Suche nach dem Vernünftigen und Verbindenden in einer menschenwürdigen Welt geprägt ist.

Seine Schriften sind Plädoyers für die Erinnerung an die Philosophie der Vernunft, der Geschichte und des Humanismus in der arabisch-islamischen Tradition und für eine Erneuerung der Ideen und das Infragestellen blind herrschender Weltbilder. Die Philosophie soll ihren Beitrag zur besseren Meisterung der Weltprobleme leisten. Fathi Triki begründet, dass die Philosophie durch die Analyse der Lebensweisen und durch die Grundlegung eines neuen Universalismus, der die Differenz ernst nimmt, die Stiftung einer pluralen, für

das heutige menschliche Leben offenen Identität fördern kann. Die politische Form dieser Identität ist eine auf die Menschenwürde, die Menschenrechte und kosmopolitische Gerechtigkeit verpflichtete Demokratie. Auf dieser Grundlage entwickelt er seine nachdrückliche Kritik am Islamismus, den er als missbräuchliche Ideologisierung der islamischen Religion und als identitätssüchtigen Totalitarismus analysiert. Nicht weniger scharf ist seine Kritik an einem Westen, der die Ideale der Aufklärung, die Menschenrechte und die Demokratie den Kalkülen politischer und ökonomischer Macht opfert.

(Hans Jörg Sandkühler)

Die Moderne im interkulturellen Diskurs  
Perspektiven aus dem arabischen, lateinamerikanischen  
und europäischen Denken

Herausgegeben von  
Hans Schelkshorn und Jameleddine Ben Abdeljelil  
2012 · 256 Seiten · Gebunden  
ISBN 978-3-942393-33-1

Im 18. Jahrhundert entsteht im europäischen Denken ein »Diskurs über die Moderne«, in dem die gesellschaftlichen und kulturellen Umwälzungen seit dem 15. Jahrhundert im Rahmen einer geschichtlichen Selbstvergewisserung verarbeitet werden. Der Diskurs über die Moderne ist von Anfang in unterschiedliche Disziplinen zersplittert, die von den Geschichts- über die Sozialwissenschaften bis hin zur Philosophie und Kunsttheorie reichen. Die »Moderne« ist daher ein äußerst vieldeutiger Begriff, der je nach theoretischer Ausrichtung mit unterschiedlichen Chronologien verbunden ist.

Durch die transozeanische Expansion seit dem 15. Jahrhundert ist die Moderne von Anfang an ein globales Phänomen, dem sich inzwischen keine Kultur mehr entziehen kann. In den europäischen Modernediskursen kommen allerdings »andere« Kulturen primär als Objekt der Analyse vor, und zwar sowohl in den aufklärerischen Fortschrittstheorien als auch in kulturalistischen Konzeptionen. Aus diesem Grund war der Diskurs über die Moderne bis vor

kurzem ein Monolog des europäischen bzw. nordamerikanischen Denkens.

Seit dem 19. Jahrhundert sind jedoch in verschiedenen Regionen der Welt Denkbewegungen entstanden, in denen die Herausforderungen der europäischen Zivilisation jeweils mit den eigenen kulturellen Traditionen vermittelt werden. In diesem Sinn können die neohindustischen Philosophien von Raman Mohan Roy bis Mahatma Gandhi, die Kyoto-Schule in Japan, die von Juan Bautista Alberdi begründete Tradition einer »filosofía americana« oder die Ansätze einer Erneuerung des arabisch-islamischen Denkens, die vor allem von Saiyid Ahmad Kahn und Al-Afgani angestoßen worden sind, als außereuropäische Beiträge zum »Diskurs über die Moderne« verstanden werden.

In der europäischen Philosophie sind allerdings Moderne-Diskurse außerhalb der Grenzen der westlichen Welt bis vor kurzem weitgehend ausgeblendet worden. Erst in jüngerer Zeit erwacht vor allem im Kontext der »interkulturellen Philosophie« das Interesse an außereuropäischen Denkformen, das nicht einer Neugier nach dem Exotischen, sondern einem sachlichen Motiv entspringt. Da die Moderne ein globales Phänomen ist, das zahlreiche Kulturen bis heute in einen ökonomischen und kulturellen Überlebenskampf hineinzwingt, ist ein globaler Diskurs über Moderne, in dem sich die Denkformen aller Kulturen einbringen können, ein Gebot der Stunde.

## Kosmopolitanismus

Zur Geschichte und Zukunft  
eines umstrittenen Ideals

Herausgegeben von Matthias Lutz-Bachmann,  
Andreas Niederberger und Philipp Schink  
2010 · 368 Seiten · Gebunden  
ISBN 978-3-938808-97-9

Im Verlauf der Globalisierung haben sich die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse in dramatischer Weise gewandelt. Angesichts dieser Veränderungen schwinden die Orientierungskraft bisheriger normativer Überzeugungen und das Regulationspotential der tradierten politisch-rechtlichen Institutionen rapide. Vor diesem

Hintergrund gewinnt das philosophische Ideal des Kosmopolitanismus derzeit erneut an Relevanz.

Zwar hat sich mittlerweile eine kosmopolitische Perspektive innerhalb zeitgenössischer Debatten etabliert, doch ist bislang weitgehend unklar geblieben, worin *genau* ihre normativen Orientierungspotentiale bestehen. Hier setzt der vorliegende Band an. Er unternimmt eine kritische Überprüfung von Argumentation und Verfassung kosmopolitaner politischer Philosophie.

Ein erster Schwerpunkt des Bandes liegt auf der Aufarbeitung und Würdigung der Idee einer kosmopolitanen Ordnung in der philosophischen Tradition von der Antike bis zur Gegenwart. Die These, dass der Kosmopolitanismus nicht nur in einer moralischen Idee, sondern auch als Grundlage einer die Welt umspannenden politischen Ordnung verstanden worden ist, steht dabei im Mittelpunkt der einzelnen Beiträge.

Der zweite Schwerpunkt liegt in der Diskussion der Relevanz eben dieses Stranges kosmopolitaner Philosophie für drängende zeitgenössische Probleme, aber auch für die systematischen philosophischen Fragestellungen hinsichtlich Legitimität und interner Verfassung politischer Ordnung, der Begründung von Menschenrechten sowie der Frage von Krieg und Frieden überhaupt.

## Andreas Fischer-Lescano Globalverfassung

Die Geltungsbegründung der Menschenrechte  
im postmodernen *ius gentium*  
2005 · 352 Seiten · Gebunden  
ISBN 3-934730-88-5

Andreas Fischer-Lescano befasst sich mit den Geltungsgrundlagen des Weltrechts. Im Zentrum seiner rechtssoziologischen Untersuchung steht die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines globalen Menschenrechts. Er zeichnet die Binnendifferenzierungen dieses Weltrechts und seine strukturelle Kopplung an die Weltpolitik nach. In der Tradition rechtspluralistischer Theorien beschreibt er globale Skandalisierungsprozesse, in denen Menschenrechtsbewegungen und NGOs auf Verletzungen aufmerksam machen, und

betont die weltrechtsetzende Dimension der zivilgesellschaftlichen Rechtskommunikationen, die das Geltungssymbol des Rechts transportieren können, wenn sie das Skript einer *colère publique mondiale* annehmen.

Fischer-Lescano verbindet in seiner Untersuchung zum transnationalen Recht gesellschaftstheoretische und juristische Beschreibungsformen. Er setzt an der Beobachtung einer Diversifizierung globaler Akteure und dem Diskurs über globalen Konstitutionalismus an und zeigt auf, dass globale Rechtsentwicklungen keineswegs durch die traditionellen Völkerrechtssubjekte, die Staaten, getragen werden, sondern durch die Weltgesellschaft selbst. Die im Völkerrecht langsam Raum gewinnende Erkenntnis partialer Völkerrechtssubjektivität nicht-staatlicher Akteure ist somit zwar eine begrüßenswerte Reaktion des Weltrechts auf eine komplexer gewordene außerrechtliche Umwelt. Diese partielle Öffnung reicht allerdings nicht aus, sondern ist erst dann weltgesellschafts-adäquat, wenn sie die weltgesellschaftlichen Rechtssetzungsmechanismen, das weltgesellschaftliche Gewohnheitsrecht, das Fischer-Lescano als *lex humana* des postmodernen *ius gentium* reformuliert, anerkennt. Er zeigt, dass sich trotz dieser defizitären Umweltadäquanz auf der Ebene der Weltgesellschaft ein Rechtssystem ausdifferenzieren konnte. Dieses hat sein Zentrum in den heterarchisch organisierten Weltgerichten, den *global remedies* nationalstaatlicher und internationaler Provenienz. Aufgrund der Permeabilität der Staaten und der weltrechtlichen Normierung von Individualpflichten und -rechten ist dieses Weltrecht kein lediglich zwischenstaatliches Recht mehr, sondern steht dem stoischen *ius gentium* näher als dem Post-Victorianischen *ius inter gentes*. Das postmoderne *ius gentium* ist mit dem weltpolitischen System über die politische Globalverfassung strukturell gekoppelt, auch wenn in dieser der genetische Rechtspluralismus in der Weltgesellschaft bislang nur zögerlich berücksichtigt wird und die größte Herausforderung für den globalen Konstitutionalismus in der Ausweitung des Jurisdiktionsbereichs der Weltgerichte liegt.