



*ESCUELA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA INTERCULTURAL  
INTERNATIONALE SCHULE FÜR INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE  
INTERNATIONAL SCHOOL FOR INTERCULTURAL PHILOSOPHY  
ÉCOLE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE INTERCULTURELLE*

**Raúl Fornet-Betancourt  
(Hrsg.)**

**Menschenrechte  
im Streit  
zwischen Kulturpluralismus und Universalität.**

**Dokumentation des VII. Internationalen Seminars des  
philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd**

Digitale Edition  
Aachen / Barcelona 2021

Digitale Edition:

© 2021 EIFI

**Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.)**

**Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und  
Universalität**

**Dokumentation des VII. Internationalen Seminars des philosophischen  
Dialogprogramms Nord-Süd**

IKO-Verlag, Frankfurt/M. 2001



<b>Inhalt</b> .....	5
<b>Vorwort</b> .....	7
Zur Begrüßung: Menschenrechte jetzt! <b>Antonio González</b> .....	8
Einführung <b>Raúl Fornet-Betancourt</b> .....	11
 <b>I. Zur Diagnose unserer Zeit unter besonderer Berücksichtigung der Menschenrechte</b>	
Die Menschenrechtskultur in der Zeit der Globalisierung, der Unverbindlichkeit und der Unsicherheit <b>Norbert Brieskorn</b> .....	23
Licht und Schatten im europäischen Menschenrechts-Konzept <b>Thomas Kesselring</b> .....	41
Der gegenwärtige Globalisierungsprozeß und die Menschenrechte <b>Franz J. Hinkelammert</b> .....	60
 <b>II. Philosophie und Menschenrechte</b>	
Rechtsstaat und Menschenrechte unter den Bedingungen des ‚faktischen Pluralismus‘ <b>Hans Jörg Sandkühler</b> .....	71
Muslimische Stimmen in der Menschenrechtsdebatte <b>Heiner Bielefeldt</b> .....	89
Universalität der Menschenrechte und klassische chinesische Philosophie <b>Gregor Paul</b> .....	100
Derechos humanos y ética de la liberación (Pretensión política de justicia y la lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos) <b>Enrique Dussel</b> .....	106

### **III. Menschenrechte als Herausforderung an die Politik, Theologie und Institutionen**

Menschenrechte als Herausforderung an die Politik <b>Sybille Bachmann</b> .....	119
Die Vereinten Nationen und die Universalität der Menschenrechte <b>Birgit Gerstenberg</b> .....	128
Human Rights and Indian Higher Law. Comments on the Construction of Universality <b>Guillermo Padilla</b> .....	139
Menschenrechte in derzeitigen ökonomischen und monetären Strukturen <b>Johannes Hoffmann</b> .....	151
Human Rights or the Rights of the Poor? Redeeming the Human Rights from Contemporary Inversions <b>Felix Wilfred</b> .....	168
<b>IV. Berichte aus den Arbeitsgruppen</b>	
Théologie Africaine de la Fraternité, Universalité des droits de l’homme et Pluralisme culturel <b>Raymond Bernard Goudjo</b> .....	189
Gruppenarbeit zur Begründungsproblematik der Menschenrechte <b>Johannes Hoffmann</b> .....	198
Zur Begründungsproblematik der Menschenrechte aus politischer Sicht - Ein Bericht über die Gruppenarbeit <b>Elisabeth Steffens</b> .....	202
Verzeichnis der Mitarbeiter .....	205

## Vorwort

Das VII. Internationale Seminar des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd, das im vorliegenden Band dokumentiert wird, fand vom 26. - 30. Juli 1998 an der „Universidad Centroamericana“ (UCA) in San Salvador, El Salvador, statt. Das Rahmenthema des Seminars lautete: „Philosophie, Theologie, Politik und Ökonomie im Kontext des Streits zwischen Kulturpluralismus und Universalisierung der Menschenrechte“. Wie in den vergangenen Seminaren wurde auch beim VII. Seminar die Thematik in drei Schritten behandelt:

- I. Zur Diagnose unserer Zeit unter besonderer Berücksichtigung der Menschenrechte
- II. Philosophie und Menschenrechte
- III. Menschenrechte als Herausforderung an die Politik, Theologie und Institutionen.

Zur Vertiefung der auf diesen drei Ebenen erörterten Fragen wurden zudem Arbeitsgruppen gebildet, in denen die Situation der Menschenrechte in den verschiedenen Kontinenten, die Begründungsproblematik sowie Probleme der konkreten Menschenrechtsarbeit besonders diskutiert wurden. Im vorliegenden Band werden die Hauptreferate und einige Diskussionsvorlagen bzw. Berichte aus den Arbeitsgruppen veröffentlicht, wobei die Gliederung der Struktur des Programms des VII. Seminars folgt.

Für die Unterstützung bei der Organisation und Durchführung des Seminars sage ich der Philosophischen Fakultät der „Universidad Centroamericana“ sowie meiner Mitarbeiterin Frau Elisabeth Steffens ein herzliches Dankeschön. Herrn Martin J. Rüber danke ich für das Korrekturlesen und die Herstellung der Druckvorlage. Mein Dank gilt auch dem Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. in Aachen, denn ohne seine finanzielle Unterstützung wäre dieses Seminar nicht möglich gewesen.

Als Hinweis sei noch gesagt, daß das VIII. Internationale Seminar des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd an der Universität Bremen vom 08. - 11. Oktober 2000 stattfinden wird. Der thematische Schwerpunkt lautet: „Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung“.

Raúl Fornet-Betancourt

**Antonio González**

**Zur Begrüßung: Menschenrechte jetzt!**

Liebe Freundinnen und Freunde,  
ganz herzlich begrüße ich Sie alle in diesem Land und in dieser Universität. Sie sind aus Afrika, Asien, Europa und Lateinamerika in ein Land und in eine Universität gekommen, die durch den Kampf für die Menschenrechte tief geprägt sind. Mons. Romeros Dienst am Volk, das Engagement so vieler Christinnen und Christen in den vergangenen Jahren, die Verfolgung der Kirchen, die politische Unterdrückung und die Ermordung der Jesuiten an dieser Universität bezeugen eindrucksvoll die tiefen Spuren des Schmerzes, des Leids, aber auch der Hoffnung, die der Kampf um die Menschenrechte unter uns hinterlassen hat. Dieser Kampf hat für uns eine spezifische universitäre Dimension gehabt. Die Arbeit des Institutes für Menschenrechte an dieser Universität und der Beitrag Ignacio Ellacurías zur philosophischen Begründung der Menschenrechte haben den sozialen Einsatz mit der akademischen Tätigkeit verbunden, indem für das Verständnis der Funktion der Universität und ihren möglichen Beitrag für den sozialen Wandel neue Wege geschaffen wurden.

Diese Erfahrungen, auch wenn sie immer noch Impulse zur Reflexion über die Menschenrechte geben, bedeuten jedoch nicht, daß wir uns bezüglich der Realisierung der Menschenrechte in einer privilegierten Situation befänden. Denn Tatsache ist, daß uns die neue Phase des global siegenden Wirtschaftssystems in neue Schwierigkeiten bringt, vor denen wir oft perplex stehen. Bestimmte Formen des sozialen Engagements, bestimmte Diskurse und Institutionen, die in der Vergangenheit eine wichtige Funktion im Kampf um Demokratie und soziale Gerechtigkeit erfüllten, wollen uns heute als für diesen Kampf veraltet und sogar kontraproduktiv erscheinen. Denn die Globalisierung der sozialen Beziehungen versetzt uns in eine soziale Situation, in der die entscheidenden Instanzen im Kampf um die Menschenrechte auf lokaler Ebene nicht mehr greifbar geworden sind. Der Nationalstaat hat in vielen Fällen aufgehört, die einzige Instanz für Verbesserungen im Bereich der politischen, sozialen und ökologischen Rechte zu sein, während neue transnationale Subjekte heute eine Rolle spielen, die sehr ausschlaggebend sein kann. Die sozialen, politischen und ökologischen Rechte können heute nicht erreicht werden ohne ein klares Bewußtsein darüber, daß alle Institutionen, die mit dem Verstoß gegen und einem möglichen Kampf für die Menschenrechte zu tun haben, eingebunden sind in dem Fachwerk eines sozialen Systems mit Dimensionen planetarischen Ausmaßes. Genauso muß jedes angeblich demokratische und die Menschenrechte respektierende, nationale Modell am



globalen Maßstab gemessen werden. In diesem Sinne wird die Fragestellung dieses Seminars nach der kulturellen Pluralität und der Universalität der Menschenrechte ungemein erforderlich.

Eigentlich reicht der einfache Rückgriff auf unsere traditionellen Denkart, so wie sie im Laufe der vergangenen Dekaden erarbeitet wurden, nicht aus, um der neuen historischen Situation Rechnung zu tragen. In dieser neuen Situation verlangt die Verteidigung der Menschenrechte die Überwindung alter Sicherheiten. Viele Menschen und Institutionen suchen bereits nach neuen Denk- und Handlungsformen, um auf die Herausforderungen der neuen Ära besser antworten zu können. Es ist klar, daß autoritärere Institutionen weniger bereit sind, sich globalen Veränderungen anzupassen, und zwar vor allem dann, wenn sie in die Versuchung kommen, ihre eigene Vergangenheit und ihre Organisationsstrukturen zu verherrlichen. In einer Zeit der schnellen Umbrüche ist es deshalb notwendig, nicht nur die *globale Dimension* der Menschenrechte, sondern auch ihre *lokale Dimension* zu betonen. Die Universalisierung der sozialen Beziehungen bedeutet für uns nicht nur lange Kämpfe und subtile Feinde, sondern sie zeigt uns auch, daß die lokale und alltägliche Dimension der Verwirklichung der Menschenrechte im Namen der großen, erwarteten Umbrüche nicht weiter geopfert werden kann. In der heutigen Zeit haben Menschenrechte nicht nur eine globale, sondern auch eine wesentliche lokale Dimension.

Oft wird man auf die Existenz von sozialen, kulturellen und religiösen Institutionen aufmerksam gemacht, die die Einhaltung der Menschenrechte in ihrem sozialen Umfeld fordern, während genau die gleichen Rechte in ihren eigenen Strukturen nicht rechtskräftig sind. Dies kann man von bestimmten Kirchen, politischen Parteien, zivilen Einrichtungen oder akademischen Institutionen behaupten, die sich nach außen hin für die Menschenrechte einsetzen, aber nach innen hin an groben Methoden zur Unterdrückung jeglicher Dissidenz festhalten. Das dadurch aufgeworfene Problem besteht nicht nur in dem deutlich erkennbaren ethischen Widerspruch, sondern vor allem in dem Hemmnis, das diese doppelte Moral für einen Einsatz zugunsten der Menschenrechte heute bedeutet. Der Grund dafür ist folgender: Wir können den Nationalstaaten und den supranationalen Organisationen nicht die ganze Verantwortung für unsere Zukunft übertragen. Die Verteidigung der Menschenrechte beginnt bereits mit dem alltäglichen Leben zu Hause, weil es aus ethischer und politischer Sicht schon jetzt wichtig ist, dem Weltsystem zu zeigen, daß es möglich ist, das Zusammenleben von Menschen alternativ zu organisieren.

Die Utopie einer menschlicheren und gerechteren Gesellschaft ist in den Menschenrechten implizit enthalten. Es ist eine Utopie, die weder später noch von anderen verwirklicht werden soll. Wenn dies nämlich so wäre, dann würden wir

nichts anderes tun, als die implizite These des dominanten, sozialen Systems und seiner Ideologien zu bestätigen: Es gibt nur eine mögliche Gesellschaftsform, nämlich jene, in der einige über andere herrschen. Für die Kirchen bedeutet diese Utopie vielmehr eine Einladung, Beziehungen frei von Herrschaft einzugehen, so wie es Jesus für seine Jünger wollte (Lk 22, 24-27). Für die zivilen und akademischen Organisationen besteht die Herausforderung darin, Arbeitsstrukturen frei von jeglichem Autoritätsmißbrauch zu schaffen. Für die politischen Parteien liegt die Herausforderung in der Verwirklichung von Demokratie in ihren eigenen Reihen, so wie sie es sich angeblich für die Gesellschaft wünschen. Für ein Seminar wie dieses besteht die Herausforderung genau darin, dem Zuhören und der konstruktiven Kritik Raum zu geben. Es ist unser Wunsch, daß Ihnen diese Universität und insbesondere der Fachbereich Philosophie trotz interner Beschränkungen eine authentische Atmosphäre der Begegnung und des Dialogs ermöglichen können.

Zum Schluß möchte ich noch allen danken, die innerhalb und außerhalb der Universität dieses Treffen ermöglicht haben. Vor allem möchte ich den Rektor dieser Universität, José María Tojeira, und ihren Vizefinanzrektor, Ing. Axel Sodelberg, nennen.

Obwohl das freie Denken überall auf Schwierigkeiten stößt, ist es uns doch gelungen, zusammenzukommen, und wir können nun beginnen.

(Aus dem Spanischen von Elisabeth Steffens)

## Raúl Fornet-Betancourt

### Einführung

Für philosophisches Denken, zumal für jenes, das die Beteiligung an der Klärung und Lösung der Prozesse der politischen Öffentlichkeit für eine wesentliche Dimension seiner Tätigkeit hält, ist die Erinnerung an die Geschichte des an Menschen unrechtmäßig zugefügten Leids nicht nur deshalb konstitutiv, weil Erinnerung die ethische Urteilsfähigkeit und somit auch die Praxis der Kritik im Subjekt fördert. Konstitutiv ist Erinnerung für die Philosophie auch deshalb, weil sie die Reflexion ständig mit der Herausforderung der aneignenden Wiederholung jener Situationen von Leid und Unrecht voraussetzenden Exodus-Erfahrungen in der Geschichte konfrontiert, welche die als Bildung anerkannte und propagierte "Kultur" einer Epoche zwar zu verdrängen und in Vergessenheit zu verbannen versucht, die aber, gerade weil sie Zeugnisse des Aufbruchs menschlicher Freiheit bzw. historische Verdichtungen des Kampfes der Menschen um die Verwirklichung alternativer, auf Freiheit und Vernunft gründender Ordnungen sind, als Momente einer noch unabgeholten Befreiungsgeschichte in Erinnerung bleiben müssen, und zwar derart, daß sie für die jeweils Heutigen in der Geschichte der Menschheit eine wirkungsvolle ethische Orientierung bei der Aufgabe der humanen Sinnggebung der jeweiligen Gegenwart bedeuten können.

Meine Einführung in die Arbeit des VII. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms habe ich aus zwei Gründen mit diesem Hinweis auf die Bedeutung der Grundkategorie Erinnerung beginnen lassen wollen. Der erste Grund ist systematischer Art und hat mit dem Thema unseres Seminars unmittelbar zu tun. Die Idee der Menschenrechte ist nicht vom Himmel gefallen, noch ist sie eine Urzeugung oder ein Geschenk - von wem auch immer -, sondern sie entsteht und entwickelt sich aus sozialhistorisch situierten Kontexten humanen Widerspruchs heraus, in denen Menschen im Namen der einfachen, aber entscheidenden Einsicht in die eigene Humanität die Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht universalisieren<sup>1</sup>, und das ihnen zugefügte Leid, das erfahrene Unrecht

---

1 Es versteht sich, daß dies eben dadurch geschieht, daß Menschen protestierend ihre Humanität behaupten und geltend machen, ohne dabei jedoch die Humanität derer, die sie in ihrem Menschenstatus verkennen, zu negieren. Im Gegenteil, die Humanität des anderen, eben auch die des Unterdrückers, wird anerkannt, weil der Protest auf die Herstellung von Gleichheit bzw. auf die Zurückforderung *gleicher* Rechte abzielt. Deshalb wird diese Universalisierung der Humanität in Sätzen wie diese zur Sprache gebracht: "Nous sommes *aussi* des hommes ...," (Jean-Paul Sartre, "Matérialisme et révolution", in: *Situations, III*, Paris 1949, S. 188); oder: "... que somos ... hombres mortales y pasibles *como vosotros* ...", (Bernardino de Sahagún, *Colloquios y doctrina christiana*, zitiert nach der Edition in: Walter

nicht nur anklagen, sondern auch darauf bestehen, daß man sie als Rechtsträger anerkennt und respektiert. Auf diesen Zusammenhang komme ich noch zurück. Der zweite Grund ist kontextueller Natur. Das VII. Internationale Seminar des philosophischen Dialogprogramms findet an einem Ort statt, den man als Stätte der Erinnerung bezeichnen kann. Denn unsere Gastgeberin, die Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, ist ein Ort, an dem Erinnerung an das Leid der Menschen und Mitmenschen zur lebendigen Mitte für Denken und Handeln wurde. Diese Universität steht nicht nur in der Tradition der Erinnerung. Sie hat zudem die Tradition der Erinnerung kontextualisiert und auf beeindruckende Weise fortgeführt, indem sie die Erinnerung an das Unrecht als verpflichtenden Auftrag empfing und für die Fortschreibung der Geschichte der Befreiung und der Hoffnung hier in El Salvador durch einen beispiellos konsequenten Einsatz Sorge trug. Aber gerade aufgrund dieser radikalen Option erfahren wir auch an dieser Stätte der Erinnerung, daß für Machtstrukturen, die am Erhalt unterdrückender Verhältnisse interessiert sind, Erinnerung in einem solch hohen Maße gefährlich werden kann, daß jeweilige "Ordnungshüter" auch nicht davor schrecken, sie mit barbarischer Brutalität zu bekämpfen. In der Tat: Daß für diejenigen, die in der Tradition der Erinnerung stehen und sie mit ihrem Denken und Handeln kontextualisierend weiter tradieren, Erinnerung Martyrium bedeuten kann, dies zeigt uns diese Stätte der Erinnerung auf ergreifende Weise. Sie ist doch der Ort, an dem Menschen ihren Einsatz für die Befreiung der Opfer des herrschenden Geschichtsgangs mit ihrem eigenen Leben bezahlen mußten. An dieser Stelle darf ich kurz unterbrechen, um Sie um einen Augenblick der Stille als Zeichen für das Eingedenken der Opfer der dunklen Nacht vom 16. November 1989 zu bitten. Wir gedenken Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Armando López, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y López, Elba und Celina Ramos.

Das VII. Internationale Seminar des philosophischen Dialogprogramms findet also an einem Ort statt, der uns eine besondere, brutal unterdrückte Exodus-Erfahrung vermittelt. Auf einzigartige Weise dürfen wir hier die Symbiose von *memoria liberationis* und *memoria passionis* erfahren. Und diese Erfahrung macht uns betroffen. Mehr noch: Sie betrifft uns als Subjekte, die zur Antwort herausgefordert werden, da durch eben diese Betroffenheit der hier lebendigen Erinnerung am Leid der anderen wir uns selber als Subjekte gewahr werden, die Verantwortung für die Fortsetzung der in dieser Erfahrung konkretisierten Be-

---

Lehmann, *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*, Stuttgart 1949, S. 56). Vgl. hierzu ferner Jean-Paul Sartre, "Préface aux Damnés de la terre", in: *Situations*, V, Paris 1964, S. 167 ff; und Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, Mexiko 1978; und ders., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona 1988.

freiungsgeschichte zu übernehmen haben. Wir sind also an einem Ort, der - um es in der Sprache von Ignacio Ellacuría zu sagen – als "lugar-que-da-verdad y que hace verdad"<sup>2</sup> (Ort, der Wahrheit hervorbringt und Wahrheit bewahrheitet) qualifiziert ist, und der uns nicht nur versammelt, sondern auch - und vor allem - um die Authentizität des in diesem Ort verdichteten Erbes sammelt, wobei ich ausdrücklich betonen möchte, daß diese Erfahrung der Sammlung um die Erinnerung an die Opfer von Unrecht und Gewalt als Bedingung für das konzentrierte Zusammengehen in Richtung auf eine durch aktive Solidarität ermöglichte Fortführung der befreienden Ortstradition verstanden werden sollte.

Vor dem Hintergrund des besonderen Erbes dieser durch die Erinnerung wesentlich geprägten Kontextualität darf ich nun auf den vorher erwähnten systematischen Grund für meinen Rekurs auf die Kategorie der Erinnerung zurückkommen, um einen Vorschlag zur Diskussion des Themas unseres Seminars zu unterbreiten. Wenn systematisch vorausgesetzt werden kann, daß sich "Menschenrechte als Antwortversuche auf extreme Erfahrungen von *Leid und Unrecht* deuten"<sup>3</sup> lassen, dann darf auch im Hinblick auf die interkulturelle Debatte um die Menschenrechte empfohlen werden, daß man sich dabei an dem Gedanken orientiere, daß die Menschenrechte in erster Linie Bestandteile einer offenen Tradition der befreienden Erinnerung sind, die insofern als kulturtranszendent bezeichnet werden kann, als diese Tradition gegen die den Prozeß der machtinteressierten Stabilisierung von Kultur innewohnende Tendenz zur *damnatio memoria* in jeder Kultur arbeitet. Mit anderen Worten: Menschenrechte dürfte man vor dem Hintergrund der in jeder Kulturtradition - in welcher Weise auch immer - feststellbaren Dialektik von Unterdrückung und Befreiung betrachten können, und zwar als konkrete historische Entwicklung, in der ein Ethos humaner Befreiung gestaltet und als emanzipatorische Alternative zu menschenverachtenden Herrschaftsverhältnissen artikuliert wird. Wohl deshalb dürfte man weiter annehmen können, daß der Idee der Menschenrechte ein Ethos inhärent ist, zu dessen besonderen Auszeichnung gerade die Potentialität zur kulturüberschreitenden bzw. kulturkritischen Wirkung gehört. So gesehen, sind Menschenrechte Freisetzung und Kanalisierung der Befreiungsenergie der Menschheit. Und ich spreche hier bewußt von "Befreiungsenergie der Menschheit", weil aus der Perspektive, die ich in diesem Zusammenhang zur Diskussion stellen möchte, nämlich die Betrachtung der Menschenrechte als Bestandteil der Tradition der befreienden Erinnerung, es mir

---

2 Ignacio Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", in *Estudios Centroamericanos* 435-436 (1985) S. 60.

3 Thomas Hoppe, "Priorität der Menschenrechte", in *Herder-Korrespondenz* 6 (1998) S. 296. Vgl. auch Dieter Witschen, "Conditio humana und Menschenrechte. Elemente einer Anthropologie der Menschenrechte", in *Theologie der Gegenwart* 40 (1997) S. 181-190.

einfach kurzschlüssig erscheint, sich an diesem Punkte etwa auf die zweifellos kulturspezifisch belastete Entstehungsgeschichte der Menschenrechte zu berufen, um die mögliche und meines Erachtens durchaus wünschenswerte Universalisierbarkeit des "emanzipatorischen Gehalts"<sup>4</sup> der Menschenrechte eben dadurch verneinen bzw. relativieren zu wollen, daß man die "europäische" Herkunft der Menschenrechte in den Vordergrund rückt und sie bzw. ihr Ethos auf den Rang eines regionalen Produkts herabsetzt. Einen solchen Einwand gegen die Bedeutung der Menschenrechte als historischer Ausdruck des Potentials an Befreiungsenergie der Menschheit halte ich schon deshalb für kurzsichtig, weil man dabei die Tatsache übersieht, daß die Menschenrechte kein "natürliches" Produkt, keine "einheimische" Frucht, die spontan auf dem Kulturboden Europas gewachsen ist, sind, sondern im Gegenteil eine Errungenschaft darstellen, die im Kampf mit der "eigenen" Kultur und gegen die in ihr etablierten Rechtsordnungen erkämpft werden müßte und die uns somit sozusagen mit dem "anderen" Europa, genauer, mit jener europäischen Tradition konfrontiert, die von den anderen im eigenen Haus geschrieben worden ist, und zwar als die Tradition von Menschen, die für die Freiheit und die Rechte des Menschen gekämpft haben und oft sogar einen hohen Preis für ihren Einsatz bezahlen mußten. In diesem Sinne kann man doch Lothar Brock nur zustimmen, wenn er geltend macht: "Die Menschenrechte sind in der westlichen Kultur selbst gegen harten politischen Widerstand erstritten und durchgesetzt worden. Olympe de Gouge, die am 7. September 1791 die "Erklärung der Rechte der Frau und der Bürgerin" publizierte, wurde zwei Jahre später guillotiniert. Sie steht für zahllose Andere, die ihr Leben im innerwestlichen Kampf um die Menschenrechte hergaben".<sup>5</sup> Zustimmung kann man ebenfalls dieser Aussage von Dieter Senghaas: "Wenn man die europäische Kultur mit der griechischen Antike beginnen läßt, so wäre sie 2500 Jahre alt. Aber nur in den letzten 250 Jahren spielten die Idee der Menschenrechte und auch der politische Kampf um die Durchsetzung von Menschenrechten eine Rolle. Und da es um einen wirklichen Kampf ging, ist die These nicht abwegig, derzufolge die Menschenrechte *gegen die eigene Tradition*, die sich jahrhundertlang formiert hatte, durchgesetzt werden mußten. Das, was wir heute mit Menschenrechten inhaltlich

---

4 Heiner Bielefeldt, "Die Menschenrechte als »das Erbe der gesamten Menschheit«", in H. Bielefeldt/W. Brugger/ K. Dicke (Hrsg.), *Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag*, Würzburg 1992, S. 146ff.

5 Lothar Brock, "Der Streit um die Menschenrechte. Universalismus, kulturelle Differenz und Interessenpolitik", in: *epd-Entwicklungspolitik*, 5/6 (1996) S. f. Auf einer anderen Argumentationsebene wäre hier auch an den Vorschlag zur "Trennung von Legitimation und Genese" bei der Entwicklung der Idee der Menschenrechte von O. Höffe zu denken. Vgl. Otfried Höffe, "Ein transzendentaler Tausch. Zur Anthropologie der Menschenrechte", in: *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992) S. 1-28.

verbinden, ist also ganz offensichtlich nicht in die ursprünglichen "Kulturgene" Europas eingepflanzt gewesen. Der überwiegende Teil europäischer Geschichte, auch der Kulturgeschichte, zeigt keinerlei Sympathien für das, wofür Menschenrechte stehen, und es ist ganz abwegig anzunehmen, die europäische Geschichte hätte aus innerer Logik zwangsläufig in einen Sieg der Idee der Menschenrechte münden müssen".<sup>6</sup>

Für kurzsichtig halte ich aber die Argumentation, welche für die auf die menschenrechtliche Idee an sich einschränkend wirkende Europäisierung der Menschenrechte plädiert, auch deshalb, weil dabei verkannt wird, daß die Geschichte der Menschenrechte, gerade weil sie die Verkörperung der Wortmeldungen und der Kämpfe von in Europa unter Unrecht leidenden Menschen darstellt, uns einen kontextuellen Beitrag zur humanen Geschichte der befreienden Erinnerung vermittelt. Aus dieser Sicht stellt die "europäische" Entwicklung der Menschenrechte ein Kapitel in der Geschichte des Kampfes um die Befreiung der Menschheit dar.

Ich betone diesen Sachverhalt, weil ich darin eine Perspektive sehe, die für uns bei der Behandlung des Rahmenthemas unseres Seminars eine wichtige Orientierung insofern sein kann, als sie den interkulturellen Zugang zur Problematik der Universalisierung von Menschenrechten in der Tat erleichtert. Werden Menschenrechte als Teil einer humanen Kultur der befreienden Erinnerung verstanden, so tritt weniger ihre mögliche kulturimperialistische Instrumentalisierung seitens westlicher Politiker und Staaten - was ich keineswegs bestreiten will - in den Vordergrund, als vielmehr ihre Qualität, d.h. die historisch wirkende Erinnerung an Menschen, die aus Einsicht in ihre fragile, verletzte Humanität für die Rechte des Menschen gekämpft haben und uns so in erster Linie deren Anliegen an der Universalisierung der Humanität des Menschen überliefern.<sup>7</sup>

---

6 Dieter Senghaas, "Menschenrechte - historisch und realistisch betrachtet", in: *Widerspruch* Juli 1988, S. 8.

7 In diesem Zusammenhang darf ich folgendes präzisieren. Als Teil einer humanen Kultur der befreienden Erinnerung sind Menschenrechte - wie ich betont habe - eng auf Erfahrungen des Leidens und Unrechts bezogen. Und da die Leidenserfahrungen als allgemein teilbar angesehen werden dürften, kann man sich auf sie berufen, um für den universellen Anspruch der Menschenrechte zu argumentieren. Andererseits muß jedoch klar sein, daß es im Ethos der Menschenrechte eigentlich um die begründete Universalisierung dessen, in wessen Namen Widerspruch geleistet wird, geht, nämlich um das Prinzip "Humanität". Norbert Brieskorn ist daher zuzustimmen, wenn er in diesem Diskussionszusammenhang prägnant formuliert: "Leid ist Auslöser, nicht Norm!"; (in: ders., *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Stuttgart 1997, S. 170.) Für den breiten anthropologischen Hintergrund der hier angesprochenen Fragestellung vgl. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, insbesondere S. 509 ff; sowie Thaddée Ndayizigiye, *Réexamen éthique*

Im Anschluß daran kann dann im Hinblick auf die interkulturelle Debatte um die Menschenrechte der Aspekt unterstrichen werden, daß am befreienden Inhalt der Menschenrechte ein Erbe sichtbar wird, dessen Grundanliegen nicht nur von allen Menschen anerkannt werden kann, sondern auch von den verschiedenen Kulturen der Menschheit mitgestaltet werden sollte. In diesem Sinne kann man mit Isaac Nguéma die Menschenrechte als "das Erbe der gesamten Menschheit" verstehen und daraus folgende Schlußfolgerung mit ihm ziehen: "Jeder Versuch, ein ausschließliches Urheberrecht auf dem Gebiet der Menschenrechte für sich zu beanspruchen, kann nur eitler Wahn sein".<sup>8</sup> Dies bedeutet allerdings, das Anliegen der Menschenrechte vor jeder kulturimperialistischen bzw. politischen Instrumentalisierung zu schützen. Positiv ausgedrückt: Es geht darum, das Grundanliegen der Menschenrechte als ein offenes programmatisches Erbe, das der Menschheit als Auftrag aufgetragen ist, zu verstehen, an dessen Verwirklichung die Menschen aller Kulturen mitzuarbeiten haben.

Es geht also nicht um ein kulturimperialistisches, sondern um ein kulturpartizipatorisches Verständnis der Menschenrechte im Weltmaßstab.

Der Vorschlag, Menschenrechte als Teil einer humanen Kultur der befreienden Erinnerung zu verstehen, hat also für den interkulturellen Austausch über Menschenrechte den eindeutigen Vorteil, daß dadurch nicht irgendeine kulturbedingte, aber doch abstrakte Formulierung, sondern eine von konkreten Subjekten getragene Erfahrung und Handlungsintention in den Mittelpunkt gerückt wird, und zwar als Ausdruck eines "menschlichen" Anliegens, das von anderen Menschen als ein gemeinsames Anliegen akzeptiert werden kann.

Seinerseits kann aber das intellektuelle Gespräch Wesentliches zur Ermittlung und Herausarbeitung des gemeinsamen Anliegens an den Menschenrechten beitragen. Es kann unter anderem - um hier nur auf diesen exemplarischen Aspekt hinzuweisen - zur Klärung des kulturpartizipatorischen Charakters der Arbeit am Programm des menschenrechtlichen Ethos beitragen, indem das interkulturelle Gespräch das Medium darstellt, an dem sich verschiedene Kulturen der befreienden Erinnerung begegnen, sich über ihre äquivalenten Erfahrungen austauschen

---

*des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Levinas*, Bern-Berlin-Frankfurt 1997.

8 Isaac Nguéma, "Perspektiven der Menschheit in Afrika", in: *Europäische Grundrechte* (1990) S. 301; hier zitiert nach H. Bielefeldt, a.a.O. S. 160. Hierzu vgl. auch N. Brieskorn, der von der pluralen Normierung des *einen* Anliegens spricht; a.a.O. S. 22; sowie Johannes Hoffmann (Hrsg.), *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Frankfurt 1991; ders. (Hrsg.), *Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen*, Frankfurt 1994; ders. (Hrsg.), *Die Vernunft in den Kulturen*, Frankfurt 1995; und Jürgen Habermas, "Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte", in: *E + Z* 38 (1997) S. 164-166.



und auf dieser Grundlage die Menschenrechte als eine *Institution* ermitteln, die sie nicht nur in einer partizipierenden Beziehung zueinander setzt, sondern sie auch darauf verpflichtet, sich gemeinsam um die Implementation des Grundanliegens dieser Beziehung zu kümmern.

Durch die Förderung der Interaktion der verschiedenen Kulturen der befreienden Erinnerung der Menschheit kann also der interkulturelle Dialog den kulturpartizipatorischen Charakter der Arbeit am Programm der Menschenrechte im Sinne eines kulturpluralistisch getragenen Einsatzes für eine wirklich auf Partizipation aufbauende universale Kultur humaner Befreiung präzisieren.

Mit dem interkulturellen Dialog als Medium für den Diskurs über die Menschenrechte plädiere ich also für ein Mehr an Kultur der Menschenrechte, genauer, für die organische Artikulation pluraler menschenrechtlicher Kulturen aus dem Grundanliegen des befreienden Ethos heraus. Damit sage ich aber zugleich, daß im interkulturellen Diskurs Menschenrechte nicht zur Disposition gestellt werden sollen. Ich kann auch sagen: Menschenrechte sollen und müssen Gegenstand interkultureller Diskussion sein, wohl aber in der Absicht, den Schutz des fundamentalen Anliegens der humanen Würde plural zu implementieren und zu gewährleisten.

Im vorliegenden Zusammenhang müßte andererseits aber auch ein weiterer Aspekt berücksichtigt werden, der für mich deshalb wichtig ist, weil er sich aus der von mir postulierten kulturkritischen Potenz des menschenrechtlichen Ethos unmittelbar ableitet. Ich meine folgendes: Die interkulturelle Diskussion um die plurale Implementation der Menschenrechte impliziert notwendig eine *intra*-kulturelle Komponente, die eben darin besteht, daß jede Kultur die Arbeit an der Implementation der Menschenrechte auch als Arbeit an sich selbst auffassen muß. Mit anderen Worten: Jede Kultur müßte bereit sein, ihre etablierte Ordnung, genauer, die Ordnungen, durch welche sie ihre Stabilität als eben *diese* Kultur erreicht hat<sup>9</sup>, vor dem Grundanliegen des menschenrechtlichen Ethos selbstkritisch zu prüfen und - gegebenenfalls - sie entsprechend zu verändern.

Es mag sein, daß ich mit den ausgeführten Überlegungen das Ethos der Menschenrechte zu einer Utopie mache, die wir nie erreichen werden oder, noch schlimmer, von der wir uns von Tag zu Tag mehr entfernen. Die Realität - so scheint es - spricht eine deutliche Sprache!<sup>10</sup> Dies entbindet uns dennoch nicht von der Pflicht, genaueres Wissen und tiefere Erkenntnisse von dieser "Utopie" zu erlangen. Zudem kenne ich kein besseres Instrumentarium als das emanzipato-

---

9 Vgl. Raúl Fornet-Betancourt, "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas", in: *Revista de Filosofía* 90 (1997) S. 365-382; und ders. "Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs", in: *Polylog* 1 (1998) S. 38-53.

10 Vgl. den entsprechenden Amnesty International-Bericht für 1997.

rische Ethos der Menschenrechte, um heute Kulturkritik und Weltveränderung kontextuell praktizieren zu können.<sup>11</sup> In diesem Sinne darf ich als Koordinator des philosophischen Dialogprogramms Sie bitten daran mitzuarbeiten, daß das diesjährige Seminar zum besseren Verständnis der Menschenrechte und ihrer Realisierung beitragen mögen.

Zum Schluß erlauben Sie mir noch ein Wort sozusagen "in eigener Sache". Dem Dialogprogramm liegt eine Auffassung der Philosophie zugrunde, auf die ich in jedem Seminar auf die eine oder andere Weise hinweise<sup>12</sup>, weil die selbstkritische Vergewisserung derselben für den Fortgang bzw. Überprüfung der Intention des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd entscheidend ist. Heute darf ich diese Auffassung der Philosophie in Abgrenzung zu denen Senecas und Heideggers kurz verdeutlichen.

In Abgrenzung zu Seneca deshalb, weil ich seinem auf die Förderung der rein innerlichen individuellen Befreiung des Subjektes abzielenden Verständnis der Philosophie, das sich etwa in dem stoischen Grundsatz "Ama rationem!"<sup>13</sup> zusammenfassen läßt, eine Auffassung entgegensetzen möchte, für die es darauf ankommt, das Verhältnis Vernunft - Befreiung kontextuell so zu denken und praktisch nachzuvollziehen, daß es Ausdruck der Einsicht sei, daß Selbstbefreiung des Subjektes nicht nur ein "Sich-mit-dem-anderen-befreien", sondern auch die Befreiung der "Welten", worin wir je sind, für alle bedeutet.

Und in Abgrenzung zu Heidegger, weil ich gegen seine esoterische Auffassung der Philosophie, die sich unter anderem - und was im vorliegenden Zusammenhang besonderes Gewicht hat - für den wesenhaft "unzeitgemäßen" Charakter der Philosophie ausspricht<sup>14</sup>, ein Verständnis der Philosophie vertreten möchte, das kein Interesse an der Pflege des Orakelkultes, ebensowenig an der Heiligspredigung "hellsehender" Denkmeister, hat, und eben deswegen auch nicht daran interessiert ist, Philosophie für "Exoten" zu sein. Positiv gesagt: Es geht mir um ei-

---

11 Vgl. Etienne Balibar, *Les frontières de la démocratie*, Paris 1992.

12 Vgl. meine Beiträge in den Dokumentationsbänden des Dialogprogramms: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Ethik und Befreiung*, Aachen 1990; ders., *Diskursethik oder Befreiungsethik*, Aachen 1992; ders., *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen 1993; ders., *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen 1994; ders., *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen 1996 und ders., *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt 1998.

13 Lucius Annaeus Seneca, *Ad Lucilium. Epistulae morales*, in: *Philosophische Schriften*, Brief 74, 4. Band, Darmstadt 1984, S. 72.

14 Vgl. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, S. 6, wo es heißt: "Die Philosophie ist wesenhaft unzeitgemäß, weil sie zu jenen wenigen Dingen gehört, deren Schicksal es bleibt, nie einen unmittelbaren Widerklang in ihrem jeweiligen Heute finden zu können und auch nie finden zu dürfen".

ne Philosophie für Menschen im "Räderwerk"<sup>15</sup>, genauer für Menschen, die im "Räderwerk" der heutigen Weltkontextualität eine Option für sich als freie Menschen in einer gerechteren Welt getroffen haben und zusammen nach Alternativen suchen. Und es ist fast überflüssig hinzuzufügen, daß eine derartige Philosophie nie "zeitgemäß" genug sein kann, weil sie sich doch auf das "Tagesgeschäft" der Menschen in ihren jeweiligen Kontexten und Zeiten verstehen muß, um so im Interesse der *res publica* handeln zu können.<sup>16</sup>

---

15 Jean-Paul Sartre, *L'engrenage*, Paris 1948.

16 Vgl. Klaus Michael Meyer-Abich (Hrsg.), *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*, München 1997, insbesondere S. 154 ff. Ergänzend muß hier allerdings vermerkt werden, daß für eine Philosophie, die der Tradition der befreienden Erinnerung verpflichtet ist, das Eingreifen in die Öffentlichkeit besonders unter den heute herrschenden Bedingungen zu einem guten Teil bedeuten müßte, sich an der Herstellung und Organisation der (alternativen) Öffentlichkeit der Interessen der Entrechteten dieser Erde zu beteiligen. Zur Problematik der Gegenöffentlichkeit bzw. der alternativen Öffentlichkeit vgl. Oskar Negt/Alexander Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt 1972; Jürgen Kinter, "Gegenöffentlichkeit und Selbsttätigkeit: Ende einer medienpolitischen Utopie? Zur Geschichte und Theorie alternativer Öffentlichkeit", in: Hiegemann/Swoboda (Hrsg.), *Handbuch der Medienpädagogik*, Opladen 1994, S. 205-222. Ferner Jürgen Habermas, "Öffentlichkeit", in: *Fischer Lexikon Staat und Politik*, Frankfurt 1964, S. 220-226.

# Teil I



**Norbert Brieskorn S.J.**

## **Die Menschenrechtskultur in der Zeit der Globalisierung, der Unverbindlichkeit und der Unsicherheit**

Der Skizze der Globalisierung als Ausdruck der Moderne stelle ich parallel die geschichtlich gewordenen charakteristischen Merkmale der Menschenrechte gegenüber. Besonderes Augenmerk gilt sodann der Frage, ob und wie das Menschenrechtsprogramm in dieser Situation zu helfen vermag. Der erste Teil meines Beitrags (A) ist also deskriptiv-hermeneutisch, der zweite Teil (B) normativ gehalten.

### **A Skizze der Moderne**

#### **1 Begriffliches**

*Globalisierung* nennt man gemeinhin den aktuell stattfindenden Prozeß, welcher zu einem Denken und Handeln im Weltmaßstab führt. Wer genauer unterscheiden will, kann von finanzieller, wirtschaftlicher, kultureller oder auch politischer Globalisierung sprechen. Einige Abgrenzungen sind vorzunehmen: „Globalisierung“ ist vom Begriff und Prozeß der *Internationalisierung* abzuheben, welche die Nationen als Hauptträger dieses Prozesses voraussetzt, wohingegen der Prozeß der Globalisierung so umfassend geworden ist, daß ihn nicht einmal die G-8 Staaten beherrschen.<sup>1</sup> Außerdem betreiben zahlreiche andere Akteure und nicht bloß die Staaten die Globalisierung.<sup>2</sup> Auch darf sie nicht mit *Liberalisierung* gleichgesetzt werden, denn diese beschreibt eine bestimmte Öffnung um einer bestimmten Weltanschauung willen. Globalisierung ist aber auch unter anderen, ja dem Liberalismus entgegengesetzten, weltanschaulichen Maßstäben denkbar und bedeutet keineswegs „*Verwestlichung*“<sup>3</sup>. Globalisierung kann durchaus Demokratiedefizite und Ausdünnung des Menschenrechtsschutzes vertragen,<sup>4</sup> und der wirtschaftliche wie auch mediale Zusammenschluß auf Weltebene rechtfertigt sich keineswegs mit Berufung auf den Willen einer „Civil Society“.

---

1 Sewell, John und McDowell, Michael (1998). Birmingham und die Globalisierung, in: FAZ v. 16. Mai 1998.

2 Etwas anderes meint der Bedanke von der „Globalisierung des Nationalstaats“. Die Formulierung bezieht sich auf den Vorgang, daß ein bestimmter Typ des Nationalstaats weltweit Nachahmung gefunden hat (so H. Bielefeldt, St. Hammer, G. Luf: in: Bsteh - Mirdamadi 1997, 143). Ich behaupte, daß der „Nationalstaat“ zwar in allen seinen Aufgaben an Souveränität verloren hat, dennoch unersetzbar bleibt.

3 Heberer, Thomas (1996). Globalisierung heißt nicht Verwestlichung. Die Entwicklung in Asien nötigt zur Korrektur des abendländischen Weltbildes, in: FAZ v. 10. Oktober 1996.

4 Erinert sei an das Beispiel Hongkong nach der „Rückkehr“ zur Volksrepublik China.

Dieser Prozeß der Globalisierung ist kein Naturverhängnis, vielmehr stießen Menschen ihn an und vollziehen ihn; und so bleibt es auch in ihrer Hand, wie sie ihn gestalten und vielleicht eines Tages auch zu Ende führen wollen.

## **2 Die Globalisierung und die Menschenrechte: Ein Vergleich**

Aus den vielfältigen *Folgen der Globalisierung* greife ich nur jene heraus, die mir für unser Thema bedeutsam erscheinen. Parallel zu ihnen stelle ich Charakteristika der Menschenrechte. Die Vergleiche zwischen Globalisierung und den Menschenrechten sind nicht künstlich, denn die europäischen Ausgriffe auf die anderen Erdteile fielen mit dem Beginn der Menschenrechtsbewegung zusammen, trotz vielfältiger und unterschiedlicher Ursachen haben doch beide Vorgänge, die Kolonialisierung und die Menschenrechtsbewegung, sich auch mitemöglich, behindert und gefördert.

1. Was im Raum geschieht, verläuft nicht nur in der Zeit, sondern läßt sie neu verstehen. Raum und Zeit beeinflussen sich, auch der Globalisierungsprozeß zeigt es. Er ergreift, bestimmt und umfaßt den gesamten Globus, so daß ihm eine Steigerung in der Reichweite nicht mehr möglich ist. Damit aber trägt die „Globalisierung“ den Beigeschmack einer *Endphase*. Echte Zukunft haben, verlangt also, daß menschliches Handeln sich entweder räumlich einschränkt und „weiße Flecken“ beläßt, oder aber neue Räume erschließt, die dann mangels äußerer unbetretener Flächen im Innern des Menschen liegen müßten.

Die Menschenrechtserklärungen, die Bill of Rights oder auch die Verfassungen verstehen sich weitgehend als „letzten Schrei“, als das Ergebnis menschlichen Ringens nach Freiheit und Gleichheit, nach Sicherheit und Eigentum, als eine unüberbietbare und unübertrumpfbare Endformel, vergleichbar dem „neuen und ewigen Bund“ des christlichen Glaubens, dem kein anderer Bundesschluß mehr folgen wird.<sup>5</sup> Auch dem Verständnis der Menschenrechte nach ist das Tor in ein Endstadium durchschritten, welches zwar nicht das „Ende der Geschichte“ bedeutet, wohl aber das Ende eines mühseligen Aufstiegs zu diesem Tor hin. Auch hier lieh man sich eine Zeit-Figur aus dem Christentum: Für Augustinus lebte der Christ im sechsten Tag, der zwar eine dem Menschen unbekannte Zeit dauern, dem jedoch kein anderer Tag, sondern nur das Endgericht folgen würde.<sup>6</sup>

2. Es wird die Zahl neutraler Standorte schrumpfen und der Anspruch, unbeteiligt zu beobachten, an Glaubwürdigkeit einbüßen. Andererseits weiten Verantwor-

---

5 Daß solche Hinweise auf religiöse, im besonderen christliche Inhalte nicht abwegig sind, zeigt sich in den Säkularisierungen christlicher Inhalte während der Aufklärungszeit. Eine Umformung des Prologs des Johannesevangeliums lautete dann: „Am Anfang war die Vernunft... die Vernunft kam in die Welt“ (Fabre 1983, 40 - 51 [45]).

6 Augustinus: *De Civitate Dei*. 22. Buch. 30. Kapitel: „Das sechste [Zeitalter] dauert noch an und ist nach keiner Zahl von Geschlechtern bemessen“ (Thimme 1978, 835).

tungen sich weltweit aus und *entgrenzen* sich Zuständigkeiten.

So sehr die Menschenrechtsbewegungen um die unabhängige Justiz und den unbefangenen Richter gekämpft haben, so sehr verstehen sie sich als *das* Anliegen des Menschen, eines jeden Menschen, so daß niemand als Mensch gegenüber dem, was Menschen von Menschen zugefügt wird, unbeteiligt bleiben kann. Seine Sache wird in solchen Taten oder dem Unterlassen immer mitverhandelt. Er ist *mitbetroffen*, und dies gleich zweimal: Einmal findet er auch in einem weit entfernt geschehenen Unrecht sich im Opfer verletzt und im Täter erniedrigt. Doch wer sich weltweit für zuständig hält, kann leicht den Nahraum übersehen und sich in weltweitem Engagement überfordern.

3. Da Tabus Widerstände gegen eine Vereinheitlichung und gegen radikale Öffnung darstellen, werden sie im Zeitalter der Globalisierung immer weniger geduldet und häufiger gebrochen werden. Die stärkste *Vereinheitlichung* ist die Erklärung von allem und jedem zur Ware, und so verwandelt die Globalisierung immer neue Bestandteile des Zusammenlebens zum vermarktbareren Gegenstand mit Geldpreis. Verlockend mag es da sein, gerade jenes Wesen aus der Tabuzone zu „befreien“, nämlich den Menschen, welcher, wie das römische Recht<sup>7</sup> und später Kant<sup>8</sup> sagten, keinen Preis, sondern nur eine Würde habe. So war zu erwarten, daß Pornographie zum weltweiten Handelsartikel aufrückte: Menschen, besonders Frau und Kind, de-generieren zur „Ware“ auf einem weltweiten Markt, verlieren Namen und Würde, erhalten einen Marktwert und treten gegenseitig in Konkurrenz.

Die Menschenrechte selbst kennen grundsätzlich keinen Raum, der vor ihnen verschlossen wäre. Denn entweder gestalten sie ihn mit Rechten aus, wie den Familienbinnenraum und das Eltern-Kind-Verhältnis, oder erklären ihn mit ihrer Autorität zum nicht mehr von Recht und Macht betretbaren Bereich, womit sie auch noch einmal über ihn verfügen.<sup>9</sup>

4. Wenn sämtliche Orte des Globus von jedem Ort aus zugänglich werden, und dies nicht von vielen unterschiedlichen Ansätzen, sondern von *einem* Denken, Handeln und *einem* Wertmaßstab her, erzeugt die Vereinheitlichung notwendigerweise Diskriminierungen. Sie gewinnt solch ein erdrückendes Eigengewicht, daß sie es kaum noch zuläßt, Ungleiches ungleich, also je nach dem angemessenen Maßstab und damit gerecht zu behandeln.<sup>10</sup>

---

7 Digesten Justinians 50. Buch, 17. Titel, 106. Lex: „Libertas inaestimabilis est“.

8 Kant 1903, 434f.

9 Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit verlangt von dem Parlament und der Justiz, im Auftrag der Menschenrechte zu bestimmen, was „Religion“ ist, und welcher Umfang und Inhalt etwa der Ausübung des Kultus zukommen darf.

10 Vgl. Art. 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (Simma / Fastenrath<sup>3</sup>1992, 6); Art. 26 des Internationalen Paktes über politische und bürgerliche Rechte vom 19.12.1966,



Die *Rechtsgleichheit*, der „Kommunismus“ der Menschenrechte, wie man paradoxerweise auch sagen kann, bereitete zwar die Vereinheitlichung der Wirtschaft nicht vor, sondern begleitete sie seit je. Wo Geld als universal, also „für jeden“ galt,<sup>11</sup> und sich die universale Ethik herausbildete, waren alsbald auch die *universale Geltung* beanspruchenden Menschenrechte anzutreffen. Der Vereinheitlichungstendenz der Globalisierung entspricht es wiederum, für jeden Staat und Menschen die Menschenrechte verbindlich zu machen.

Die Drittwirkung der Grundrechte - also ihre mittel- oder unmittelbare Geltung im Verhältnis der Menschen zueinander - zu erreichen, ist der durchaus berechtigte Versuch, nicht bloß den Staat, sondern auch die Gesellschaft und ihre Mitglieder in die Pflicht des Menschenrechtsschutzes zu nehmen. Doch sollten die Menschenrechte nicht unbedacht zum vielleicht wieder erdrückenden Wertekonsens verdichtet werden. Auch sollte man nicht so verfahren, daß jeder privatrechtliche und strafrechtliche Normenverstoß zur Menschenrechtsverletzung aufrücken könnte. Dies entwertete in bedenklichem Maße ihr bisheriges Gewicht und verundeutlichte ihr Profil, welches im Gegenüber von Individuum zu Staat und eben nicht im Gegeneinander von Individuum und Individuum gereift ist. In Frage käme, Gesetze für die wichtigen Angelegenheiten des Freiheits- und Gleichheitsschutzes zu fordern.

5. Der Mensch ergreift allerdings in einem Moment der Menschheitsgeschichte von der Welt neuen Gesamtbesitz, wo er beinahe völlig von textverarbeitenden Maschinen und Computern, wenig durchschaubaren Technologien und immer komplexeren Wirtschaftszusammenhängen einerseits *abhängiger*, andererseits *austauschbarer* wird. Denn die neue Gesamt-Vergegenwärtigung der Welt begleiten Anstrengungen, das komplexe Gebilde sicherer, stabiler und berechenbarer zu machen. Vor allem die technische Kultur verlangt nach Zuverlässigkeit und Effizienz. Wo die Welt aber berechenbarer werden soll, wird man unberechenbare Faktoren möglichst herausnehmen oder jedenfalls ihre Möglichkeit zu schaden sehr begrenzen. Dies kann den Menschen treffen, der ja weiterhin eine Fehlerquelle, unberechenbar und unauslotbar bleibt. Deswegen wechseln moderne Sicherheitssysteme nicht den einen Lokomotivführer gegen einen anderen aus, sondern entheben etwa im Hochgeschwindigkeitszug den Menschen überhaupt seiner Aufgabe zugunsten einfall- und geschichtsloser Leit- und Sicherheitssysteme.

Dieser Prozeß der Abhängigkeit begann, als die Rede von den Menschenrechten und dem Selbststand des Menschen aufkam; die Zeitgleichheit dürfte nicht zufällig gewesen sein, denn vielleicht rücken wir jeweils das in den Vordergrund, wovon

---

in Kraft seit 1976 (Simma / Fastenrath <sup>3</sup>1992, 30f.).

11 Simmel 1991, 610 (6. Kapitel I).

wir uns verabschieden müssen. So wird zunehmend Verzicht auf den Menschen als originellem und spontanen Produzenten getan werden. Er wäre im Zuge der Technisierung nur störend. So wird er abgewertet, weil zu langsam und zu originell.

6. Die neuen Ausweichmöglichkeiten und die schnellen Verschiebungen von Produktion und Wohlstand lassen auch die *Geschwindigkeit* der Austausch- und Auswechselbarkeit wachsen. Langzeitbindungen, Loyalitäten und Treue zu einer Firma ein Leben lang geraten zu Seltenheiten und bilden kuriose Ausnahmen. Stärkere Bereitschaft zur Entsolidarisierung und punktuelles Engagement, Beliebigkeit, „Lebensästhetik“ und die Entstehung vergänglicher „Sinninseln“ sind weitere Kennzeichen dieser Haltung. Der Abbau der Loyalität führt zur „*Unverbindlichkeit*“. Wer Bindungen bejaht, schränkt gleich ein, daß sie auflösbar und aufkündbar seien. Einen allerletzten Vorbehalt will man immer noch miteingebaut sehen, daß nämlich wer nicht mehr in der versprochenen Weise leben will, auch nicht so leben muß; und daß niemand und nichts ihn zwingen darf, gegen seinen Willen in einmal eingegangenen Bindungen zu verharren. Der jeweilige Lebensmoment überwiegt das Schwergewicht der Geschichte gemeinsam verbrachter Ehe- oder auch Berufsjahre; der gerade vorherrschende Wunsch wischt Versprechen zur Seite, und das Vertrauen anderer darf verletzt werden, wenn es um die eigenen Interessen geht. Dies wirkt sich aber auch auf das zwischenmenschliche Leben aus und bedrängt den Privat- und Intimbereich. Die Zahl der Ehescheidungen wird also noch weiter steigen, lebenslange Treue hingegen als *unlebbare Treue*, ja vielleicht als gar nicht mehr wünschbar aufgefaßt werden. So führt beispielsweise<sup>12</sup> ein gewandeltes Eheverständnis zum Wandel der Eheabschlüsse. Ein in den USA immer häufiger verwendetes Ritual hat die Worte „Wir geloben zusammenzubleiben, bis daß der Tod uns scheidet“ ausgewechselt gegen „Wir wollen zusammenbleiben, solange wir uns lieben“. Der strukturierende Raum der Institution Ehe wird nur unter Vorbehalt betreten. Das Vertragsdenken erfreut sich zunehmender Beliebtheit, eben vor allem deshalb, weil es die Kündbarkeit mitenthält. *Unsicherheit* ist eine der Folgen.

Was die Menschenrechte betrifft, so unterstellen auch sie Verbindlichkeiten einem letzten subjektiven Willensentschluß. Während der französischen Revolution 1791 wehrte sich die bürgerliche Schicht grundsätzlich *gegen die lebenslange Ehe* und die „ewigen“ Ordensgelübde.<sup>13</sup>

Hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit tragen die Menschenrechtskataloge unterschiedliche Verpflichtungskraft mit sich; einige Rechte dürfen nie, selbst nicht in

---

12 Berichtet von Gertrude Himmelfarb in: *The Public Interest* 131 (1998) 10.

13 So die Präambel der Verfassung Frankreichs vom 3. September 1791 (Brieskorn 1997, 45f. und 101).

extremen Notlagen, mißachtet werden, so das Verbot der Folter, der Sklaverei, des Genozids etc.<sup>14</sup> Wie alles Recht ist es auch den Menschenrechten - fast - egal, aus welchen Motiven sie eingefordert oder beachtet werden. Außerdem zwingen sie niemanden, von ihnen Gebrauch zu machen und dulden es, daß sie innerlich abgelehnt oder bekämpft werden. Genau dies war das Problem Robespierres, der deshalb mit gezieltem Terror gegen jene Abstinenz ein innerlich getragenes Engagement für die Menschenrechte erzwingen wollte.

Eine solche Unverbindlichkeit drückt sich im Negativen im besonderen darin aus, daß Normen erlassen, aber nicht angewendet werden.<sup>15</sup> Für die Menschenrechte bedeutet dies, daß sie nun zwar in reichem Maße kodifiziert vorliegen, doch zu wenig unternommen wird, sie anzuwenden und ihnen Geltung zu verschaffen; ihr Problem ist nicht mangelnde Produktion, sondern fehlender Respekt.

### **Gegenbewegungen**

Die Vorgänge verlaufen allerdings nicht nur zwischen Staat und Menschenrechtsbewegung dialektisch. Während die Weltwerdung der Welt, „mondialisation“, die Ent-Örtlichung, „Délocalisation“, und die Fernsehverständigung, „Télécommunications“, Grenzen aufbrechen und damit auch zusammenführen, bauen sich als Gegenströmung neue Wälle zwischen den Menschen, Völkern und Kulturen auf. Universalisierungen werden abfällig bedacht, Dezentralisation, Föderalismus und Regionalismus ernten dagegen Lob, „Nationalismen“ ziehen nicht nur im Osten Europas an und gegen Einwanderungen regt sich heftiger Widerstand. „Micronationalismen“ sprechen dem Staat das Recht ab, in ihrem aller Namen zu handeln.

Wo in den Augen der Menschenrechte Menschenwürde verunglimpft wird, ist ein Kompromiß mit solchen Bewegungen unmöglich. Nicht widersprüchlich ist es jedoch, „regionale“ Menschenrechtspakte zu schließen; es durchtränken sich die universalen Texte mit partikularen kulturellen Vorstellungen und steigen aus der - allerdings nur scheinbaren - Abstraktion bloßen „Menschseins“ herab und vertrauen sich den Kulturen an, um von ihnen be- und verarbeitet, eingemeindet und „häuslich“ und „heimisch“ zu werden. Die neueste Entwicklung der Menschenrechtskodifikation bemüht sich um die Anliegen dieser Gruppen und den menschenrechtlichen Schutz solcher Besonderheiten. Man kann von der Univer-

---

14 Art. 4 II des Internationalen Paktes über politische und bürgerliche Rechte vom 19.12.1966, in Kraft seit 1976 (Simma / Fastenrath<sup>3</sup>1992, 23f.).

15 Montesquieu (1729). Notes sur L'Angleterre: „Quand je vais dans un pays, je n'examine pas s'il y a de bonnes lois, mais si on exécute celles qui y sont, car il y a de bonnes lois partout“ (Œuvres Complètes 1964, 332).

salisierung des Besonderen sprechen.<sup>16</sup>

### **Chancen und Aufgaben der Globalisierung im Menschenrechtszeitalters**

1. Die Erweiterung der Möglichkeiten, die Verdichtung der Kontakte und die neue Übersicht über den Erdenraum müssen ihn dem Menschen nicht näherbringen, sondern können ihn auch vom Menschen entfernen. Denn wo die Distanzen sich verkleinern, vergrößern sie sich gemeinhin auf anderem Felde wieder.<sup>17</sup> Nun hat der Mensch aber in bislang unbekannter Weise „das Ganze“ der Welt mit ihren Kulturen und den dazugehörigen Geschichten vor sich, so daß er sich neu begreifen könnte. Eine *Phase vertiefter Reflexion* über sich würde folgen können.

2. Wo er ausgemustert wird, um der Hochtechnologie Platz zu machen, kann sich ihm ein neues Territorium erschließen, das sich stärker als bislang auf dem geistigen-persönlichen Feld und in den sozialen Beziehungen befindet, also in *reifen verinnerlichten Beziehungen*.

3. Wer das 17. und 18. Jahrhundert genauer besichtigt, stellt fest, daß die Menschenrechte sich in der Auseinandersetzung mit dem absolute Macht beanspruchenden Staat herausgebildet haben. Nur er bot sich zugleich aber auch als ihr Beschützer an, und nur er konnte sie verletzen und nur er sie schützen. War der Staat stark, bezog die Menschenrechtsbewegung aus der Stärke ihres Gegners Kraft.<sup>18</sup> Beide waren aufeinander verwiesen. Schwand staatliche Macht, so mußte die Menschenrechtsbewegung nach den neuen Bedrohern und neuen Beschützern Ausschau halten. Diese geben sich nicht immer sofort zu erkennen, und so ist Aufklärungsarbeit erforderlich. Vielleicht drohen die Hochtechnologie und besonders die biomedizinischen Forschungen mit Ergebnissen, welche den Menschenrechtsschutz unterlaufen oder überspringen. Neu zu bestimmen wird auf

---

16 Da für jeden, der diese Besonderheit aufweist, der entsprechende Schutz gilt: Für jede Frau, für jedes Kind, für jeden Afrikaner etc. Vom Ansatz her geht es diesen Erklärungen gar nicht um die Universalisierung ihrer Anliegen in dem Sinne, daß das, was für jede Frau gelten soll, letztlich auf jeden Menschen zu übertragen ist; oder was dem Afrikaner gerecht erscheint, letztlich jedem Menschen gebührt. Es handelt sich um eine Universalisierung bestimmter Bedürfnisse, z.B. kindlicher Bedürfnisse, oder um eine Universalisierung regionaler Anliegen für die Region und nur für sie, etwa Afrika. Der Banjul-Akte wohnt nach dem Verständnis ihrer Verfasser kein Anspruch inne, Vorreiter für die Welt zu sein.

17 Ein Georg Simmel wichtiger Gedanke, geäußert im 6. Kapitel der „Philosophie des Geldes“ von 1901 (Gesamtausgabe Bd. 6 [1991], 663ff.). Denn Geld überwindet Distanzen - überall kann investiert werden -, ist aber an persönlicher Färbung, an Lebensschicksalen uninteressiert und stößt so den Menschen zurück. Geld entfernt auch das menschliche Leben vom Naturprozeß und der menschlichen Anteilnahme.

18 Vgl. die verschworene Gemeinschaft der Vertreterversammlungen in den Stunden der Bedrohung durch die Königsmacht, 1629, 1689 oder 1789; ob die Bedrohung echt oder eingebildet war, ist dabei unerheblich.

Grund der neuen Techniken sein, was denn nun „privat“ oder „öffentlich“ sei. Das Datenschutzrecht und die Zeugnisverweigerungsrechte werden unterspült, die Privatisierung des ehemals Öffentlichen findet statt, und der Zugriff auf ehemals geschützte private Räume legitimiert sich durch ein Sicherheitsbedürfnis - gegen das Fremde! - und das neugierige Verlangen nach Anteilnahme am Leben anderer - als Interesse am Fremden! An starken, schützenden und *im Dienst des Menschen tätigen Institutionen* mangelt es, deshalb sind sie zu errichten.

4. Die Schulausbildung reicht in einer solchen technischen, wirtschaftlichen und sozialen Phase wie der unsrigen immer weniger aus. Gefordert ist vielmehr lebenslanges Lernen; bestimmte Lernstoffe bleiben unverzichtbar, gewiß; wichtiger aber ist es zu lernen, wie zu lernen ist. Formale Eigenschaften gewinnen an Gewicht. Wieviele aber werden hier mithalten können? Sollten es nur wenige Prozente der Bevölkerungen sein, so wäre *das Recht auf Gleichheit der Chancen* nicht bloß unerfüllbar, sondern eine Verhöhnung des Großteils der Gesellschaft.

5. *Sprachkultur und Menschenwürde* hängen zusammen. Alphabetisierung galt einst zu Recht als Beitrag zur Emanzipation, und die Schwierigkeiten und Komplexität seines Innern und seiner Welt in Sprache fassen zu können und ihrer ein wenig wenigstens Herr zu werden, wird dem Menschen eher gerecht, als wenn er unter jenen Bürden sprachlos zu tragen hätte. Ein neues Problem hat sich aber gerade in den Industriegesellschaften herausgebildet: Der neue Analphabetismus oder der „Funktionale Analphabetismus“. Es ist nicht von den Personen die Rede, welche aus körperlich oder geistigen Gründen Analphabeten sind, sondern von Personen, die zum Schreiben und Lesen fähig sind, deren Lese- und Schreibfähigkeit jedoch so eingeschränkt ist, daß sie Situationen meiden müssen, in denen ihre Defizite aufgedeckt werden. Nein, es steht ein Problem der sozialen Anerkennung, bzw. Ächtung im Hintergrund, wobei es sich nicht bloß um Einzelgeschicksale, sondern um ein gesellschaftliches Problem handelt. Ursache solchen neuen Analphabetismus dürfte auch das Zurücktreten der Bedeutung von Texten und das zunehmende Gewicht von Bildern, Filmen und Videos sein. Die Beherrschung neuer Kulturtechniken wurde aber zum objektiven Kriterium für die Vergabe von Arbeitsplätzen. Die neuen, automatisierten Arbeitsplätze erforderten in zunehmendem Maße koordinierende und kontrollierende Tätigkeiten, die einen hohen schriftsprachlichen Anteil erhalten. Viele weitere Gruppen müssen Verheimlichungsstrategien entwickeln, um ihre Mängel nicht zu erkennen zu geben.

6. Vorbedingung und Mittel des Globalisierungsprozesses sind die Vernetzung, welche in Höchstgeschwindigkeit und Bruchteilen von Sekunden Kommunikation erlaubt und die Möglichkeit eröffnet, „leibhaftig“ an die verschiedenen Orte zu gelangen. Es kann sich ein *neues Bedürfnis nach Heimat* und Geborgenheit anmelden: Nach den Wurzeln des eigenen Lebens, nach Eltern, Großeltern und noch weiter zurück zu fragen, ist eine ernstzunehmende Gegenreaktion, welcher

die Menschenrechte zum Teil bereits Rechnung tragen.<sup>19</sup> Ein Bemühen wird dem Versuch gelten, „Heimat“ zu bewahren, zugänglich zu halten und auch von fremden Einflüssen freizuhalten. Fremde abzulehnen könnte so ein fundamentales Bedürfnis werden.

7. Probleme ergeben sich auch für die älteren Menschen. Das *Älterwerden und Altern* weisen ja eine andere Interessen- und Bedürfnisstruktur als beim jungen und voll erwachsenen Menschen auf. Der ältere Mensch kommt seinen Interessen in einer anderen Geschwindigkeit nach und verarbeitet auch seine Erfahrungen in langsamerer, bedächtigerer Weise. Eine andere Art der Erlebnisbezogenheit zeichnet den älteren Menschen aus. Über persönliche Probleme wünscht er in aller Regel lang und wiederholt zu sprechen, während ihm am Erfahrungsaustausch oft weniger liegt.

8. Für das Recht bedeutet Unsicherheit als gesellschaftliches Phänomen, daß es entweder leichtfertig oft geändert wird oder daß auf es der Druck wächst, Sicherheit herzustellen. Doch kann das Recht, das ja Instrument in der Hand der Mensch ist, dies nur sehr bedingt, nämlich nur dann, wenn Menschen sich auf seine Stabilität verpflichten. Auch die Menschenrechtskultur wird sich nur entwickeln, wenn die Menschenrechtsträger es so wollen. Die im Herbst 1997 entbrannte Diskussion um die Menschenpflichten zeigt, wie unsicher und unbeholfen unser Verhältnis zu den Menschenrechten immer noch ist.

### **Besondere Gefährdungen für die Menschenrechte?**

1. Die Menschenrechtsbewegungen bedürfen eines tragfähigen sozialen Kraftfeldes. Die Menschenrechtsbewegung lebte im 17. und 18. Jahrhundert aus einer dichten sozialen Verknüpfung der Menschenrechtskämpfer untereinander. Die Pflanzler der dreizehn Kolonien sowie die Generalständler im Sommer 1789 verband ein Lebenshintergrund, der sie „Wir“ sagen ließ. In dieser Linie hob ausgehend von der allen Menschen gleichen Natur Artikel 34 der „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ von 24. Juni 1793 hervor, daß die Beschädigung eines einzigen Menschen zugleich die aller anderen ist. Solidarität ist schon aus der Selbstliebe und der Pflicht zum Selbstschutz zu leisten.<sup>20</sup>

Daß ein Prozeß der Auflösung sozialer Einheiten und sogenannter objektiver Werte und Normen sowie der Vereinzelung und auf Selbstverwirklichung hin stattfand, läßt sich belegen. Nur zwei Beispiele:

a) Bezeichnend sind die Wandlungen im bundesdeutschen Strafgesetzbuch:

---

19 Art. 7 I des Übereinkommens über die Rechte des Kindes von 1989 (Simma / Fastenrath<sup>3</sup>1992, 208).

20 „Art. 34. Il y a oppression contre le corps social lorsqu’un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre lorsque le corps social est opprimé“ (Godechot 1979, 83).

Sprach die Fassung der fünfziger und sechziger Jahre noch in objektiver Form von „Verbrechen und Vergehen wider die Sittlichkeit“, so individualisierte der Gesetzgeber 1973 die bis heute gültige Fassung: „Straftaten gegen die sexuelle Selbstbestimmung“.

b) Und man wirft in die Diskussion ein, daß der liberalen Wirtschaft im Grunde der Einzelvertrag zwischen dem Unternehmen und dem einzelnen Arbeitnehmer angemessen sei.<sup>21</sup> Da die Bindekraft der Kollektive - Staat, Kirchen, Gewerkschaften etc. - schwindet, wird auch wieder Ungleichheit dort in Kauf genommen und ausdrücklich gebilligt, wo Nationalstaat und nationale Wirtschaft sie bislang verhindert oder gemildert hatten. Märkte schließen ihrerseits ein Wir-Handeln aus und setzen ganz darauf, daß die Summe der Einzelentscheidungen ein Funktionieren erzeugen und aufrechterhalten, das sich glaubhaft als Gemeinwohl ausgeben läßt.<sup>22</sup> Der Markt verteilt vorhandene Waren und reagiert auf Nachfragen. Welche Nachfragen und welche Angebote es aber zugunsten der betreffenden Gesellschaft geben sollte, vermag der Markt nicht zu sagen; dazu bedarf es der Institutionen. Der Markt ist keine reflexiv sich selbst organisierende Handlungseinheit. Ohne eine von außen ihm helfende Hand, die sichtbar sein muß, kann er nicht Monopole verhindern und sich deshalb nicht vor seinem Ende schützen.

2. Es muß das Anliegen der Menschenrechte keineswegs durch Individualisierung und - ökonomisch gesprochen - durch Privatisierung Stärkung erfahren, sondern kann eine Schwächung erleiden. Tocqueville hatte zu Beginn des 19. Jahrhunderts bereits die Aufmerksamkeit auf den Sog gerichtet, welcher Menschen immer mehr in ihre wirtschaftlichen Unternehmungen und ihre privaten Freiheitsräume einbindet und damit immer weniger Kräfte für die Regelung der öffentlichen Angelegenheiten bereit hält oder erzeugt.<sup>23</sup> Privatisierung kann somit zu einer Abgabe politischer Verantwortung „nach oben“ und zu einer willigen Delegation der politischen Geschäfte an die Mitglieder einer Politikerkaste und an „Unternehmertypen“ führen, welche das Gemeinwesen wie ihre eigene Firma dirigieren. Es ist also vor der Annahme zu warnen, mehr Individualisierung fördere als ihr ureigenes Anliegen die Verbreitung der Menschenrechte.

3. Verfügen die trans- und internationalen Menschenrechtsbewegungen aber heute über solche Abstützungen und Kräfte? Man verweist auf die UNO-Organisationen. Stärken solche Institutionen aufs ganze gesehen die Menschenrechtsarbeit oder schwächen sie sie? Weshalb könnte es der Fall sein, daß der individuelle Einsatz für Menschenrechte mit Zunahme der Institutionen eher ab-

---

21 Hank, Rainer (1998). Die Macht der Räte, in: FAZ v. 16. Februar 1998.

22 Barber 1997, 6.

23 Tocqueville (1976). Zweiter Teil (1840). IV. Teil. 3. Kapitel, 789 - 792. Überschrift: „Das Fühlen der demokratischen Völker treibt diese in Übereinstimmung mit ihrem Denken zur Konzentration der Gewalt“.

nimmt? Eben weil viele Menschen nun der Ansicht sein könnten, es gebe schließlich Institutionen für die Weiterentwicklung, Anwendung und Verteidigung dieser Rechte und daß infolgedessen der eigene kleine Einsatz überflüssig geworden sei. Der Menschenrechtsträger könnte vertrauensselig, passiv und hilflos werden.

4. Aber erfahren denn die Menschenrechtsbewegungen nicht eine starke Unterstützung von den Kräften her, welchen Hautfarbe, Religion, Weltanschauungen, Rassen und Geschlecht (fast) völlig gleichgültig sind, sondern nur am Käufersein Interesse haben? Nur bedingt! Der Markt akzeptiert sicherlich keine nationalen Grenzen, hält sich an Sprachhindernissen nicht auf und kümmert sich als wirtschaftliches Instrument nicht um Religion und Hautfarbe. Er macht mit seinen Mitteln - Angebote, Supermärkte etc. - allen Menschen verständlich, daß er nicht an ihnen als Menschen, sondern lediglich als Käufern und Konsumenten interessiert ist.<sup>24</sup>

Damit droht die Gefahr, daß die mühsam errungene Freiheit zu einer politisch unerheblichen, ökonomisch ein- und angepaßten und vorgaukelnden Wahlmöglichkeit verkommt: „Wir geben euch Freiheit!“ proklamiert eine Anzeige für eine Kette von Kartoffelrestaurants aus dem Mittleren Westen, ‘denn bei uns wählt ihr das Topping selbst!’<sup>25</sup>

5. Eine andere Gefahr ist, daß der Abbau aller Rechtsschranken diejenigen Unterschiede, welche die Natur beläßt, weiterhin ignoriert, Unterschiede, wie die zwischen Mann und Frau, zwischen Kind, Erwachsenem und älterem Menschen, zwischen Kranken und Gesunden. Ein abstrakt-blasses Menschenbild der Menschenrechte jedoch würde weder die Menschen ansprechen noch ihren verschiedenen Notlagen und Bedürfnissen gerecht werden.

### **Mit Menschenrechten gegen Gleichgültigkeit und Unverbindlichkeit?**

Wir sahen, daß die Menschenrechte solche Haltungen wie die Indifferenz und die Pflege auch der Unverbindlichkeit tolerieren, ja „gutheißen“. Das liberale Rechtsverständnis ist ja das der Erlaubnis: Der Rechtsträger muß sein ihm zustehendes Recht überhaupt nicht wahrnehmen. Wer Menschenrechtsbewegungen als einen Beitrag zu einer menschenerweckenden Bildungs-Arbeit auffaßt, tut gut daran, doch erhält er deswegen nicht einen größeren Anteil an den Menschenrechten als der passiv, uninteressiert bleibende Mensch oder der Menschenrechtsbekämpfer.

#### **1. Die Menschenrechte selbst schreiben ihre Erhaltung und Förderung vor**

---

24 Vgl. schon Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts von 1819. § 190 bis 194; Barber 1997, 5.

25 Zitiert in Barber 1997, 6.



1.1. Doch die heutige Menschenrechtsdoktrin geht keineswegs so weit in ihrem Verständnis der Menschenrechte, daß diese um der Freiheit willen auch abgeschafft oder geschwächt werden dürften. Sie würden - anthropomorph gesprochen - nie und nimmer gleichgültig ihrer eigenen Abschaffung zuschauen oder ihrer Schwächung zustimmen.<sup>26</sup> Dies mag man als Rest jenes Fanatismus auffassen, welcher die französische Menschenrechtsauffassung von 1789 an prägte. Wer Menschenrechte nicht einhielt, verletzte oder mißbrauchte, beging dieser Doktrin zufolge ja nicht bloß eine Ungerechtigkeit an der Menschheit, sondern disqualifizierte sich als unaufgeklärt, töricht und dumm. Der Verletzer war also nicht bloß vor weiterer Ungerechtigkeit zu bewahren oder für begangene zu bestrafen, sondern auch zu erziehen oder - buchstäblich „zur Raison zu bringen“. Solche Aufklärungsmethoden waren nicht zimperlich und schlossen das Todesurteil oder die schlichte Liquidierung dann nicht aus, wenn von dem Täter weder Einsicht noch Bekehrung zu erwarten waren.

1.2. Das „Übereinkommen über die Rechte des Kindes“ von 1989 besagt in Art. 29. 1 b): „Die Vertragsstaaten stimmen darin überein, daß die Bildung des Kindes darauf gerichtet sein muß, ... dem Kind Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten und den in der Charta der Vereinten Nationen verankerten Grundsätzen zu vermitteln“. Der „Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte“ von 1966, seit 1976 in Kraft, legt in Art 13. (1) fest: „Die Vertragsstaaten... stimmen überein, daß die Bildung auf die volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und des Bewußtseins ihrer Würde gerichtet sein und die Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten stärken muß.“<sup>27</sup> Dem zur Seite tritt der Gedanke, daß die Menschenrechte unteilbar und von wechselseitiger Verschränkung getragen sind,<sup>28</sup> also nicht gegeneinander ausgespielt und nur teilweise bejaht und teilweise verworfen werden dürfen. Außerdem dulden keineswegs mehr sämtliche Menschenrechte, daß ihre Rechtskraft für kurz oder lang gestundet wird, und immer seltener dürfen Rechte von einem Staat und seiner Rechtskultur schlichtweg für unverbindlich erklärt werden.<sup>29</sup> So

---

26 Was wir bereits anmerkten, bleibt gültig: Letztlich sind sämtliche Produkte der Menschen - und solche sind auch die Menschenrechte - von den Menschen abhängig. Jetzt geht es aber darum zu erörtern, wie sich die moderne Menschenrechtsdoktrin selbst versteht.

27 Simma / Fastenrath <sup>3</sup>1992, 217 und 69.

28 Nowak 1993, XVIII (Rdnr. 3): „indivisible and interdependent“. Diese Unteilbarkeit schließt m. E. nicht aus, für Übergangsphasen das eine oder andere Recht weniger zu betonen und auch seine Beachtung nicht zu erzwingen.

29 So die USA anläßlich ihrer - späten - Ratifizierung des „Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte“. 1966 von der UN-Generalversammlung verabschiedet und 1976 in Kraft getreten, ratifizierten die USA den Pakt schließlich 1992. Unmittelbar mit diesem Schritt erklärten die USA, welche Verpflichtungen aus dem Pakt sie gar nicht oder nur eingeschränkt übernehmen. Gegenüber Art. 6 Absatz 5 („Die Todesstrafe darf für strafbare

hat sich beispielsweise die Weltgemeinschaft selbstverpflichtet, den Internationalen Pakt, dessen Präambel wir im nächsten Abschnitt kennenlernen werden, für unkündbar zu halten.<sup>30</sup>

## **2. Welche Rolle fällt dabei den Zielaussagen der Pakte und Übereinkommen zu?**

2.1. Die allgemeinen Zielvorstellungen der Weltgemeinschaft, die sich in der UNO-Charta und anderen völkerrechtlichen Vereinbarungen finden, werden unablässig von den nachfolgenden Pakten, Charten, Übereinkommen aufgegriffen. So lautet beispielsweise die Präambel des „Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte“ vom 19. Dezember 1966, in Kraft seit 1976, folgendermaßen:

„... *In der Erwägung*, daß nach den in der Charta der Vereinten Nationen verkündeten Grundsätzen die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft innewohnenden Würde und der Gleichheit und Unveräußerlichkeit ihrer Rechte die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet...

*In der Erkenntnis*, daß nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte das Ideal vom freien Menschen, der bürgerliche und politische Freiheit genießt und frei von Furcht und Not lebt, nur verwirklicht werden kann...

*In der Erwägung*, daß die Charta der Vereinten Nationen die Staaten verpflichtet, die allgemeine und wirksame Achtung der Rechte und Freiheit des Menschen zu fördern...“<sup>31</sup>.

So bildet sich durch diesen Pakt und in zahlreichen anderen ein *Verweisungszusammenhang*, der alle Pakte, Übereinkommen und Protokolle wechselseitig stützt und jedem Versuch, sie abzuschaffen, eine hohe Rechtfertigung abverlangen würde. Indem diese Texte und das sich ihnen spiegelnde Bewußtsein Ergebnis eines weltweiten Ringens um eine Antwort auf eine letztlich unausdrückbare Leiderfahrung sind, kommt ihnen allein schon deswegen ein Schwergewicht zu.<sup>32</sup>

---

Handlungen, die von Jugendlichen unter 18 Jahren begangen worden sind, nicht verhängt... werden“) behalten sich die USA weiterhin vor, Täter für Taten, welche vor dem 18. Lebensjahr verübt worden sind, entsprechend den nationalen Gesetzen mit dem Tod zu bestrafen. Deutschland und andere Staaten protestierten mit dem Argument dagegen, daß dieser Absatz gar keine Ausnahme vertrage. Doch hat kein Gericht darüber entschieden, und so steht Erklärung gegen Erklärung. Zu diesem Problem s. Ulrich Fastenrath: Amerika und die Menschenrechte, in: FAZ v. 6. Mai 1998.

30 Detailliert zu dieser Frage: Nowak 1997, XX.

31 Simma / Fastenrath<sup>3</sup>1992, 22.

32 Die Präambel der Europäischen Menschenrechtskonvention vom 6. November 1950 be-

Sittlich gesehen kann man zweitens die Normen dieses Paktes als gerechtfertigt ansehen, indem man folgendermaßen argumentiert: Es stehe zur Zeit kein verbreiteteres, ausdrucksstärkeres Mittel für den Rechtsschutz zur Verfügung und werde in einer pluralen Welt wohl auch nicht so schnell geschaffen werden können. Wer also seiner Pflicht zur Hilfe nachkommen wolle, der bedürfe dieses Mittels der Pakte etc. Doch geht diesem Argument bereits eine Bewertung als „gut“ voraus. Wie aber wird diese Bewertung gerechtfertigt? Dazu könnte ihr der Befragte jeweils die Gegen-“Werte“ gegenüberstellen, also Unfriede zu Frieden, Ungerechtigkeit zu Gerechtigkeit, Völkerhaß gegen Völkerverständigung, und aus der Absage an jene Negative auf die Zustimmung zu den positiven Werten schließen.

### **3. Imperative**

Wer diese Hinweise als zu leichtgewichtig empfindet, sei noch auf drei Imperative verwiesen, welche jedesmal ein Ja zur Identität voraussetzen. Sie leisten keine Letztbegründung und können gar als Klugheitsimperative abgewertet werden, und doch vermögen sie es in ihrer einfachen Formulierung und ihren trivial zu nennenden Anliegen, die Sache der Menschenrechte zu erkennen und wertzuschätzen.

#### **3.1. Der Imperativ: Nimm das unausweichlich Gegebene an!**

3.1.1. Leben in der Welt bedeutet, immer in konkreten Bezügen und ausdifferenzierten Teilbereichen sein Leben verbringen zu müssen. Niemand lebt schlichtweg in der Welt, sondern er unterwirft sich hier Ordnungen und muß sich Vor-gestaltungen einfügen, welche Menschen getroffen haben. So schreibt Michel de Montaigne: „Unsere Sprache ist ohne Macht, wenn wir von ihr die Enthüllung einer wahren Welt erwarten: aber sie bietet uns Fülle, wenn wir in ihr zu leben einwilligen, in dieser ersten Welt, in der wir dem Leiden, der Wollust und der Wirrnis begegnen.“<sup>33</sup> Wer eine Uhr repariert, kann weder sein Handwerkszeug noch den Reparaturvorgang selbst bestimmen, sondern muß sich einfügen. Die Landschaft mit ihrem Straßennetz ist vorgeprägt, Menschen haben sowohl die ärztliche Kunst an uns weitergegeben als auch die Massenvernichtungswaffen in unsere Hände gelegt. Das Denken und die Weltbegegnung überhaupt sind nicht beliebig. „Niemand kann sich zu einem anderen Subjekt machen als zu dem des geschichtlichen Augenblicks.“<sup>34</sup> Der Freiheit selbst ist ebensowenig zu entkom-

---

zweckt es, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 umzusetzen, ihr zu Anerkennung zu verhelfen und zu ihrer Einhaltung anzuleiten (Simm / Fastenrath <sup>3</sup>1992, 263).

33 Zitiert in: Moral. Erkundungen über einen strapazierten Begriff, 43.

34 Horkheimer 1970, 54.

men, wie es dem Menschen verwehrt ist, reiner Anfang zu sein. So sehr der Freiheitsakt sich als Neubeginn einer Kausalitätsreihe verstehen kann, so wenig sind doch das Freiheitsvermögen, sämtliche zur Wahl stehenden Alternativen, die Abschätzungen und Kriterien von einem selbst erarbeitet, vielmehr von anderen übernommen. Sittliches und rechtliches Handeln kommt nicht ohne „traditionelle“ Elemente aus. Die Formel, daß der moderne Staat aus Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht geschaffen hat, ist richtig, siedelt aber noch im Vordergründigen. Letztlich ist hier nämlich auf einen viel fundamentaleren Vorgang angespielt, der sagt, daß jede Rechtsetzung bereits Recht voraussetzt, kein Diskurs als Gesetzgebungsverfahren stattfinden kann, wenn ihm nicht eine Rechtsfindung über das Diskursverfahren vorausgegangen ist, und daß selbst der Staatsvertrag<sup>35</sup> einen Gesellschaftsvertrag zur Vorbedingung hat - also wiederum ein juristisches Gebilde! -, und daß der Gesellschaftsvertrag nur zustande kommen kann, wenn wiederum verbindliche Abmachungen zwischen den zukünftigen Vertragschließenden vorgenommen worden sind; diese aber verweisen wiederum auf andere, und so fort. Das Leben, die Fertigkeiten, die Künste wie auch die Menschenrechtstexte stellen insofern eine „Nötigung“ dar; untersagen sie doch den willkürlichen Umgang mit ihnen. Wer beliebig mit ihnen umspränge, würde sich schädigen und isolieren.

3.1.2. Der Imperativ begründet sich folgendermaßen: Wer deutlich und bewußt zu dem Leben, das nur unter bestimmten Bedingungen zu haben ist, stehen will, und wer begreift, daß er schon in dieses Leben eingetreten ist und es auf seine Weise auch ein wenig mitgestaltet hat, der wird seine Anerkennung nicht den Werten der Freiheit und Gleichheit sowie der bestimmten Rechtskultur seiner Lebenszeit versagen, insoweit nur in ihr das lebensnotwendige Recht zu haben ist. Damit wird er aber die Menschenrechtskultur bejahen, und weil er dies aus Gründen seiner Lebensführung und -einheit tut, handelt es sich doch wohl um eine sittliche Bejahung.

### **3.2. Der Imperativ: Suche nach einer möglichst breiten Basis der Verständigung mit den Menschen, Kulturen und Völkern!**

3.2.1. Die Menschenrechte sind heute ein beachtliches Verständigungsmittel. Sie sind Thema zahlreicher Konferenzen, Bücher und Filme. Über die Medien verbinden die Menschenrechte damit aber auch Kulturen und Völker.

3.2.2. Der genannte Imperativ setzt die Kommunikationsfähigkeit und -bedürftigkeit des Menschen voraus und zeigt Vorurteile, Mißverständnisse und Engführungen in den Gesprächen. Wer sich dazu bekennt, daß es in seinem Gespräch um Wahrheit geht, sieht sich verpflichtet, Einseitigkeiten und Voreinge-

---

35 Vorausgesetzt, man folgt einer solchen Staats- und Gesellschaftstheorie.

nommenheiten in Lebenssicht und Lebensführung zumindest in Frage zu stellen. Jegliches „Ich“ erwirbt zudem seine Konturen, sein Selbstbewußtsein und seine persönlich geprägte Handlungsfähigkeit, wenn es sich an den anderen Menschen als gleichwertig und zugleich unverwechselbar einzigartig erfährt und erprobt. Menschenrechte sind weiterhin Ermöglichung solcher Kommunikation, und es ist sinnvoll, sie auch von daher zum Gesprächsgegenstand zu erheben. Darüber hinaus gewinnen sie an innerer Klarheit, wenn alle Menschen, zumindest die Zeitgenossen, sich an ihrer Besprechung beteiligen. Doch gilt angesichts der vorhandenen Not, daß die Zusammenarbeit zum Schutz der Menschenrechte höher zu veranschlagen ist als die Zusammenarbeit zum Finden einer von allen geteilten Begründung der Menschenrechte.

### **3.3. Imperativ: Suche dich aktiv in das Gespräch einzuschalten, in welchem du selbst mitverhandelt wirst!**

3.3.1. Im Menschenrechtsdiskurs kommt jeder vor, keiner ist ausgelassen und jeder angesprochen. Aus Gründen der gleichen Freiheit und Würde hat der Mensch den Schritt vom Objekt zum Subjekt zu tun. Wie eng im Menschenrechtsdiskurs Subjekt und Objekt zusammen auftreten können, zeigt der folgende Fall: Nachkommen der jetzt Lebenden sind der bereits erwähnten Unkündbarkeit des „Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte“ gleichsam ausgeliefert. Während unsere Zeitgenossen über ihren Tod hinaus Festlegungen getroffen haben, sind die nachfolgenden Generationen andere mit einem Erbe „belastet“ worden. Die „Virginia Bill of Rights“ von 1776 suchte bereits den Spagat zwischen solcher Festlegung und der Zusicherung, daß die Nachkommen ihrerseits frei gegenüber der Verfassung seien.<sup>36</sup> Wo aber solche Verfügungen als offensichtlich der Sache angemessen erlebt werden, wächst die Einsicht in den Konflikt: So sehr der Mensch als Mensch über seinen Tod hinaus verfügen und das Beste seiner Lebensarbeit den Nachkommen übergeben darf, so sehr darf jedoch derjenige, den die Verfügung betrifft, allein deswegen nichts von seinem Freiheitsraum und seiner Kompetenz verlieren. Freiheitsschutz durch Freiheitsminderung herbeiführen zu wollen, wäre absurd!

3.3.2. Der Imperativ gründet in der Pflicht, um seine eigene Würde und die Mitsprachemöglichkeit besorgt zu sein.

---

36 „Hat all men are by nature free and independent, and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot by any compact deprive or divest their posterity...“ (Commager 1973, 103). Die normative Gültigkeit solcher Vorverfügung benötigt den einstimmigen Übereinkommens der Betroffenen.

## **Schluß**

Diese drei Imperative können vernommen werden oder nicht. Wenn der Mensch ihre Verpflichtung übernimmt, wird er Unsicherheit überwinden, die Haltung der Unverbindlichkeit ablegen und Orientierung gewinnen. Es darf dann nicht bloß allgemein darum gehen, die Vorzüge der Globalisierung zu maximieren und ihre Kosten zu dämpfen. Es wird die sittliche Aufgabe anzuerkennen sein, um der Menschen willen, die negativen Begleiterscheinungen, wie die neuen Diskriminierungen zu bekämpfen, den Dynamiken, welche die Kraft zur Verselbständigung in sich tragen, zuvorzukommen und die Früchte der Globalisierung gerecht zu verteilen.

## **Literatur (ohne Zeitungsartikel)**

Augustinus (1978). Vom Gottesstaat. Übers. v. Wilhelm Thimme. Eingel. u. komment. v. Carl Andresen. In zwei Bänden München: dtv.

Barber, Benjamin R. (1997). Dschihad versus McWorld. Globalisierung, Zivilgesellschaft und die Grenzen des Marktes, in: *lettre international* Heft 36, 1. Vierteljahr 1997, 4 - 9.

Briesskorn, Norbert (1997). Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung. Stuttgart u.a.: Kohlhammer.

Bsteh, Andreas - Mirdamadi, Seyed M. (Hrsg.) (1997). Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive. 1. Iranisch-Österreichische Konferenz, Teheran 1996. Mödling: Verlag St. Gabriel.

Commager, Henry Steele (Ed.) (1973). Documents of American History. New York: Appleton Century Crofts / Meredith Corporation.

Digesten. Hrsg. v. Theodor Mommsen (1973). Dublin / Zürich: Weidmann.

Fabre, Jean (1983). Der sozialgeschichtliche Hintergrund der Aufklärung in Frankreich, in: *Propyläen Geschichte der Literatur*. 4. Band (1700 - 1830). Berlin: Propyläen, 40 - 51.

Godechot, Jacques (1979). Les Constitutions de la France depuis 1789. Paris: Garnier- Flammarion.

Hegel, G. W. F. (1976). Grundlinien der Philosophie des Rechts...(1821) (Bd. 7 der Theorie Werkausgabe. Red. E. Moldenhauer u. K. M. Michel). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Horkheimer, Max (1970). Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze. Frankfurt/M: Fischer.

Kant, Immanuel (1903). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). Akademie Ausgabe IV. Band. Berlin: Georg Reimer, 385 - 463.

Montesquieu (1964). *Œuvres Complètes*. Paris: Éditions du Seuil.

Moral. Erkundungen über einen strapazierten Begriff. Hrsg. v. Ruthard Stäblein. (o.J.) Die franz. Beiträge wurden von B. Wilczek übersetzt. Bühl-Moos: Elster Verlag.

Nowak, Manfred (1993). *U.N. Covenant on Civil and Political Rights - CCPR Commentary*. Kehl - Straßburg / Arlington: N. P. Engel.

Pocok, J. G. A. (1993). *Die andere Bürgergesellschaft. Zur Dialektik von Tugend und Korruption*. Frankfurt/M. - New York: Campus Verlag.

Simma, Bruno u. Fastenrath, Ulrich (31992). *Menschenrechte - Ihr internationaler Schutz* (Beck-Texte im dtv). München: dtv.

Simmel, Georg (1991). *Philosophie des Geldes* (Orig. 1901). (Gesamtausgabe Bd. 6. Hrsg. v. David P. Frisby u. Klaus Chr. Köhle). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Tocqueville, Alexis de (1976). *Über die Demokratie in Amerika*. Beide Teile in einem Band (1835 - 1840). Aus dem Franz. übertr. v. H. Zbinden. Hrsg. v. J. P. Mayer. München: dtv.

## **Licht und Schatten im europäischen Menschenrechts-Konzept<sup>1</sup>**

Die Menschenrechts-Erklärung ist *die* moralische Errungenschaft des 20. Jahrhunderts. Die Geburtsstätte der Idee angeborener menschlicher Grundrechte ist Europa, ihre Embryonalphase fällt in die aufgeklärte Moderne. Diese Tatsache ist bei dem Versuch, das Menschenrechtskonzept auf nicht modernisierte aussereuropäische Kulturen zu übertragen, stets in Rechnung zu stellen. – Zu Beginn meiner Ausführungen will ich in einem historischen Abriss an unterschiedliche Menschenbilder erinnern, die sich in Europa abgelöst haben (1). Danach erläutere ich die Menschenrechts-Idee in ihrem Kern (2). Im dritten Teil gehe ich auf die wichtigsten Begründungsstrategien des Menschenrechts-Konzepts ein (3). Zum Schluss will ich mich kritisch mit dem Konzept der Menschenrechte auseinandersetzen und insbesondere einige Problemfelder benennen, die bei dem Bemühen, die Menschenrechte unter den heutigen Bedingungen – Bedingungen eines der Idee nach freien globalen Marktes – zu bedenken sind (4).

### **1. Historische Menschenbilder in Europa**

Menschenrechte sind individuelle, angeborene, vorstaatliche und unveräußerliche Personenrechte mit universaler Geltungskraft.<sup>2</sup> Dieses Ensemble an Eigenschaften geht mit einem Bild des Menschen einher, in dem Mündigkeit, vernünftige Überlegungsfähigkeit und Selbständigkeit (Autonomie) im Vordergrund stehen. Von zentraler Bedeutung ist schliesslich der Gedanke der Gleichheit (Egalität) zwischen den Menschen.

Trotz seines universalistischen Anspruchs ist dieses Menschenbild das Ergebnis einer bestimmten Kultur zu einer ganz bestimmten Zeit. Die Folgen dieses Umstands seien hier anhand eines Vergleichs mit dem Hinduismus kurz veranschaulicht. Kriterium für den Hinduismus ist die Zugehörigkeit zu einer Kaste. Das indische Kastensystem verträgt sich schlecht mit dem Gleichheitsgedanken. Ähnlich wie die hierarchisch gegliederte Gesellschaft bei Platon, ist es in ein zyklisches Weltbild eingefügt. Anders als in der griechischen Antike ist die menschliche Seele jedoch selbst dem Zyklus (bzw. dem Rad) der Wiedergeburten ausgeliefert, bis sie allenfalls ins Nirwana geht. Wenn das Individuum schon unzäh-

---

1 Dieser Beitrag ist im Rahmen des Forschungsprojekts Nr. 1116-046977 des Schweizerischen Nationalfonds "Entwicklung in Nord und Süd - Ethische Aspekte" entstanden.

2 Ludger Kühnhardt: Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffes. München: Olzog 1986, S. 42.



lige Male auf die Erde zurückkehren muss, dann liegt es nahe, dass es dabei wechselnde soziale Stellungen durchläuft – von der des Bettlers bis zu der des Königs – oder auch des Händlers. Gleichheit gibt es höchstens innerhalb einer Kaste, niemals zwischen allen Menschen. Auf den Reinkarnationsgedanken gestützt, repräsentiert das Kastensystem ein zum aufklärerischen Egalitarismus des modernen Europa deutlich kontrastierendes Weltbild.

Dass sich dieses aufklärerische Menschenbild unter ganz besonderen historischen, politischen und wirtschaftlichen Umständen herausgebildet hat, wird aber auch schon aus dem Kontrast zwischen diesem modernen Menschenbild und seinen Vorläufern in Europa deutlich. Rufen wir uns also einige der Menschenbilder, die sich in Europa abgelöst haben, in Erinnerung!<sup>3</sup>

*1.1. Antike:* Der antike Mensch lebt eingebettet in ein vergleichsweise überschaubares soziales und natürliches Ambiente. Sein Streben geht in Richtung Gleichgewicht und Weg der Mitte. Kosmos und Staat weisen organische Züge auf. So, wie jedes Ding seinen natürlichen Ort hat, ist jedem Menschen in der Gesellschaft sein Platz und seine Funktion zugewiesen. Dieser Platz kommt dem Menschen von Geburt an zu. In der griechischen Antike und im Hellenismus ist das Weltbild zyklisch. Der Entwicklungs- und Fortschrittsgedanke hat in ihm ebenso wenig Platz wie der moderne Autonomiebegriff. Der Staat ist, wie der Kosmos, hierarchisch gegliedert. Die Menschen gelten als von Natur ungleich – Frauen haben eine niedrigere Stellung als Männer, Sklaven eine niedrigere als freie Bürger – und dies, obwohl frühe Naturrechtsvorstellungen (in der Sophistik und der Stoa) die naturrechtliche Gleichheit der Menschen propagieren.

*1.2. Im christlichen Mittelalter* wird das zyklische Weltbild der griechischen Antike durch ein linear gerichtetes abgelöst. Der Mensch versteht sich als *zeitliches* Wesen. Geschichte ist ein teleologischer Vorgang. Sie wird nicht von Menschen *gemacht*, ihr Geschick ist vielmehr in den göttlichen Heilsplan eingebettet. Als Erzeugnis von Gottes letztem Tageswerk ist das Menschengeschlecht Teil der geschaffenen Natur, und zwar einerseits die "Krone der Schöpfung", was ihm eine besondere Würde verleiht. Andererseits ist die menschliche Natur durch den Sündenfall gezeichnet. In der Einschätzung des menschlichen Wesens ist das Mittelalter gespalten. Der *main stream* leitet – im Anschluss an Thomas von Aquin – aus dem Motiv des gefallenen Adam die Aufgabe des Staates ab, den Menschen zu disziplinieren, um ihn auf die Prüfung im Jüngsten Gericht vorzubereiten. Spätere Denker, wie die Jesuiten Bellarmin und Mariana im 16. Jh.,

---

3 Die historische Skizze hat lediglich die Funktion, einige Stationen in der Genese der Menschenrechts-Idee sichtbar zu machen. Aus der *Genese* eines Normensystems folgt nicht seine *Geltung*, und die Rekonstruktion der Genese ist keine Begründung. Im dritten Teil will ich daher ein paar Bemerkungen zur Begründung des Menschenrechts-Konzepts anbringen.

abstrahieren vom Sündenfall und schreiben dem Staat die Funktion zu, Diener der Kirche zu sein.<sup>4</sup> Beide Fraktionen sind sich darin einig, dass dem geistlichen Leben vor dem weltlichen der Vorrang gebührt. Das menschliche Leben ist nicht auf Wohlstand, sondern auf das Seelenheil ausgerichtet.

Zu den menschlichen Tugenden gehören Demut, Frömmigkeit, Gottesfurcht. Für jede soziale Benachteiligung, die er hienieden erdulden muss, darf der Mensch auf Entschädigung im ewigen Leben hoffen. Diese Hoffnung dämpft jede Bestrebung um sozialen Ausgleich auf Erden. Das mittelalterliche Weltbild ist trotz der Vorbereitung der Idee der Menschenwürde mit dem Menschenrechts-Gedanken weitgehend inkompatibel.

*1.3. Frühe Neuzeit:* Mit der Heraufkunft der mathematischen Naturwissenschaften und den Möglichkeiten ihrer technischen Nutzung tritt der Mensch aus seiner passiven Haltung gegenüber Gott und der Geschichte heraus. Auch seine Scheu vor der Natur legt er ab, er greift experimentierend in sie ein, um sie besser zu verstehen und vor allem: um sie sich nutzbar zu machen. Es gilt nun das von Vico erstmals diagnostizierte Prinzip des *verum factum*. Wahr ist, was der Mensch zu "machen" vermag. Um die Natur zu begreifen, wird sie nicht mehr nur beobachtet oder be-griffen, sondern experimentell *nachgebaut*. Indem der Mensch die Natur technisch re-konstruiert, schwingt er sich gleichsam zu ihrem Schöpfer auf. Ja, er setzt sich selbst an jene Stelle ausserhalb der Natur, die im Mittelalter Gott vorbehalten war. das zeigt sich auch an dem folgenden Aspekt des Menschenbildes: Eine der wichtigsten Fähigkeiten des Menschen – die Vernunft (im Sinne der Entscheidungsfreiheit) entzieht sich hartnäckig einer naturwissenschaftlichen Erklärung: Als freies, geistiges Wesen erscheint der Mensch nicht in der materiellen Wirklichkeit verwurzelt, in der das Kausalgesetz regiert. Kant zufolge ist er *Bürger zweier Welten*, der phänomenalen und der noumenalen. Eine analoge Doppelstellung gibt sich der Mensch auch gegenüber dem Staat: als Bürger, der sich den Gesetzen zu unterziehen hat, und als Schöpfer der Gesetze. Kant hat diese Doppelstellung bei der Einführung des Kategorischen Imperativs klar reflektiert. Der Einzelne wird *autonom* – wörtlich: *sein eigener Gesetzgeber*. Er unterwirft sich dem moralischen Gesetz, dessen Urheber er selber ist. Anders gesagt: Er schafft das Gesetz, dessen Gültigkeit für sich er aber zugleich anerkennt.

*1.4. Übergang zur aufgeklärten Neuzeit:* Zwischen dem theologischen Determinismus des Mittelalters – Gott bestimmt das Los der Menschen – und dem modernen Bild vom *homo faber* und *Selfmademan* übernimmt der Mensch der frü-

---

4 Ernst Bloch: Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, Gesamtausgabe Bd. 6, S. 49.

hen Neuzeit eine Brückenfunktion. Die Humanisten betonen die Unverwechselbarkeit des Individuums. Die Renaissance, besonders die italienische, ist denn auch reich an ausserordentlichen Persönlichkeiten. Man könnte das Menschenbild der Renaissance vielleicht wie folgt umreißen: *Die Menschen sind initiativ, aber unter sich ungleich*. Zeitgleich mit der Renaissance entsteht im protestantischen Milieu, speziell im Calvinismus, das Paradigma des Unternehmers, der der Welt beweisen will, dass er zu den von Gott Auserwählten gehört. Der Unternehmer ist eine neue Art von Wohltäter – er verhilft sich und anderen zu Wohlstand – weshalb ihm die Legitimation vor Gott von Anfang an gewiss ist. Mit der Verbindung von technologischem Tüftlertum und unternehmerischem Geist wird in der frühen Neuzeit der Grundstein für die Auffassung gelegt, blühende Geschäfte seien etwas Gutes, weil sie den Wohlstand der Gesellschaft steigern helfen.

Im Merkantilismus des 16. bis 18. Jahrhunderts dient die Wirtschaft der Erhaltung des (absolutistischen) Staates. In ersten Umrissen zeichnet sich die Begriffstriade *Fortschritt = Entwicklung = Wohlstandsmehrung* ab. Im 19. Jahrhundert wandelt sich die Wirtschaft von der *National-Ökonomie* zum Medium *privater* Nutzenmaximierung. Nicht mehr der Wohlstand der Nationen (*the wealth of Nations*, Adam Smith) stellt das Ziel der Ökonomie dar, sondern das individuelle Wohlergehen. Im Verhältnis von Staat und Einzelnem kehren sich die Prioritäten um: Der Einzelne versteht sich nicht mehr als Promotor des nationalen Wohlstands. Umgekehrt erhält der Staat die Aufgabe zugeschrieben, den Bürgern eine Existenz zu garantieren, die es ihnen ermöglicht, den eigenen Wohlstand zu mehren. Diese Prioritätenumkehr bereitet sich seit dem Spätmittelalter in den Vertragstheorien des Staates vor. Ihre erstmalige politische Umsetzung spiegelt sich in zwei zentralen Dokumenten aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung (1776), mit ihrer Forderung dreier unveräusserlicher Menschenrechte – *"life, liberty and the pursuit of happiness"*<sup>5</sup> – und der französischen Revolution von 1789, deren individualrechtliche Errungenschaften – *Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Schutz vor willkürlicher Behandlung, Gleichheit [bezüglich Gesetz, Staatsapparat und Steuerpflicht]*, – bis weit ins 20. Jahrhundert wirkungsmächtig bleiben. Schon in der Virginia Bill of Rights von Juni 1776 steht zu lesen: "Alle Menschen sind von Natur aus gleichermassen frei und unabhängig und besitzen gewisse angeborene Rechte", die "von den historisch-konkreten Rechts- und Verfassungsverhältnissen des jeweiligen Landes" unabhängig sind.<sup>6</sup> – Fast 2000 Jahre vorher haben die

---

5 Kühnhardt, a.a.O. S. 91.

6 Kühnhardt, a.a.O. S. 91.

Stoiker schon eine ganz ähnliche Auffassung vertreten, die politisch allerdings folgenlos blieb. Warum der Unterschied?

Der moderne *Autonomiegedanke* hat seine politischen Wurzeln in der Erfahrung der Oberschichten (Kirche, Hochadel, Bürgertum), die im Anschluss an die *Magna Charta Libertarum* (1215) in verschiedenen Ländern erfolgreiche Vorstöße gegen die Regierung zum Zwecke der Herrschaftsbegrenzung unternommen haben.<sup>7</sup> Hier ging es noch um die Sicherung von Privilegien für wenige. Der *Gleichheitsgedanke* wird später geschichtswirksam. Der Anstoss dazu kommt nicht so sehr aus der politischen als aus der wirtschaftlichen Sphäre: Die Gleichheitsidee besteht ihre Feuertaufe als *Zwillingsschwester der Wettbewerbsidee*.

Im Mittelalter und in der frühen Neuzeit unterscheiden sich die Menschen kraft der göttlichen Gnadenwahl. Im 19. Jahrhundert tritt an ihre Stelle der irdische Wettbewerb, in dem sich die Menschen hinsichtlich ihres Geschicks und Glücks unterscheiden. Zum Wettbewerb treten die Menschen – so die Theorie – als Gleiche an. Die Idee der Menschenrechte hätte also kaum zum Menschenbild der Antike gepasst, zu deren obersten Tugenden Weisheit, Besonnenheit und Uner-schütterlichkeit gehören – Tugenden der Kontemplation und Selbstbescheidung. Zum Leben im Mittelalter hätte sie ebenfalls kaum gepasst – mit Gottgefälligkeit und Demut als obersten Tugenden. Sie entsteht in ganz anderem Kontext, dem der Forderung eines weltlich orientierten, den Interessen seiner Bürger dienenden Staates. Diese Forderung geht aus von aktiven, selbstverantwortlichen Personen, die als Wirtschaftssubjekte zueinander in Konkurrenz treten. Und die begriffen haben, dass der Wettbewerb nur *fair* ist unter Gleichen.

## **2. Die Idee der Menschenrechte als bahnbrechende Errungenschaft der modernen politischen Moral**

In diesem zweiten Teil möchte ich kurz die notwendigen Bestandteile erläutern, die zum Begriff eines Menschenrechts gehören: Ein Menschenrecht ist ein individuelles, angeborenes, vorstaatliches und unveräusserliches Personenrecht mit universaler Geltungskraft.<sup>8</sup> Menschenrechte gelten für jede Person *gleichermassen* – Was bedeutet das genauer?

2.1. Der Einzelne ist vor der Zumutung geschützt, sich zugunsten des Kollektivs oder eines Teils davon opfern oder ihm unterwerfen zu müssen. Menschenrechte schützen das Individuum vor den Anmassungen der Gesellschaft und der Mächtigen in ihr. Menschenrechte kommen *jeder* Person als Person zu. Das Indivi-

---

7 Das Beispiel der Magna Charta wurde in den folgenden Jahrhunderten in vielen europäischen Ländern nachgeahmt. Kühnhardt, a.a.O. S. 65ff.

8 Vgl. Anm. 2.

duum ist die primäre soziale Einheit. *Menschenrechte sind individualistisch.*

2.2. Der Geltungsbereich der Menschenrechte lässt sich weder auf eine soziale Schicht eingrenzen noch auf eine bestimmte Berufsgattung oder eine bestimmte Ethnie, noch auf das Territorium eines Staates. Menschenrechte kommen jeder Person als Person zu. *Menschenrechte gelten universal.*

2.3. Mit dem Postulat der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen gerät jede Form sozialer Ungleichbehandlung unter Rechtfertigungszwang. Ein Recht ist dann universal, wenn gilt: Die Tatsache, dass das Recht R für die Person P gilt, berechtigt zu der Folgerung, dass dasselbe Recht R *für alle* Personen gleichermaßen gilt. *Menschenrechte sind egalitär.*

2.4. Menschenrechte werden mit dem "Naturrecht" in Verbindung gebracht – wobei das Naturrecht geltungstheoretisch jedem positiven Recht vorausgeht. Menschenrechte hängen also nicht vom guten Willen der Regierung ab und ändern sich weder bei einem Regierungswechsel noch beim Wechsel der Regierungsform. Aufgabe der Regierung ist es vielmehr, die Menschenrechte in der Verfassung (als Grundrechte) zu verankern und sie im Staat durchzusetzen. *Menschenrechte sind gleichsam angeboren, sie sind vorstaatlich.*

2.5. Auch wenn jemand von einem Recht, das ihm aufgrund der Menschenrechts-Erklärung zusteht, nicht Gebrauch machen will, kann er dieses Recht nicht an andere abtreten oder zum Gegenstand eines Tauschhandels machen. Das Recht auf den Besuch einer öffentlichen Schule lässt sich nicht für die Befreiung vom Wehrdienst oder für die Herabsetzung der Steuern in Zahlung geben.<sup>9</sup> Der Bürger ist verpflichtet, die ihm zustehenden Rechte zu akzeptieren. *Diese sind unveräußerlich.*

Die Forderung nach Verwirklichung – und zwar letztlich nach universaler Verwirklichung – der Menschenrechte ist ein unerlässliches Element der Menschenrechts-Erklärung. Denn die Unterstellung des Universalismus bleibt hypothetisch, wenn sie nicht von sichtbaren Anstrengungen begleitet wird, den Schutz dieser Rechte auf alle Menschen auszudehnen. Dieser Schutz lässt sich aber nur unter bestimmten Voraussetzungen garantieren: Es braucht dazu eine wohlorganisierte Gesellschaft mit geregelten Zuständigkeiten. Kurz, es braucht den Staat mit einer hinreichend starken Regierung, die ihre Verpflichtungen gegenüber den Bürgern wahrnimmt. Eine zweite Bedingung erscheint notwendig, oder zumindest hilfreich, wenn es darum geht, die Menschenrechtslage in einem Land nachhaltig zu verbessern. Diese Bedingung besteht in einer (zumindest einigermaßen) produktiven, d.h. wertschöpfenden Wirtschaft: Anders gesagt: Die Verteilung der Ressourcen darf nicht den Charakter eines Nullsummenspiels haben.

---

9 Johan Galtung: Menschenrechte anders gesehen. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, S. 24.

Die Wirtschaft muss also wachsen (und zwar schneller als die Bevölkerung). Mit der Wirtschaft sollte der Wohlstand zunehmen – mit entsprechend positiver Wirkung auf die Zufriedenheit der Bürger, auf Frieden und Freiheit. Nur vor diesem Hintergrund lässt sich die Menschenrechts-Erklärung implementieren. Das Weltbild von 1948 – und noch der fünfziger und frühen sechziger Jahre – ist entsprechend optimistisch: Die absolute Armut sollte in wenigen Jahrzehnten beseitigt und das Regime der Menschenrechte über alle Gesellschaften ausgedehnt werden.

### **3. Begründungsstrategien des Menschenrechts-Konzepts**

*3.1. Jüdisch-christliche Überlieferung:* Auf den ersten Blick mag es naheliegen, die Bibel bzw. die Tradition des jüdisch-christlichen Ideenguts als Begründung der Menschenrechte heranzuziehen. Es ist plausibel, wenigstens zwei der Ideen, die im Menschenrechtskonzept eine bedeutende Rolle spielen, von der Bibel her zu begründen, nämlich die Idee der Menschenwürde und diejenige der Gleichheit der Menschen. In biblischer Überlieferung ist der Mensch das Ebenbild Gottes und als solches die Krone der Schöpfung. Als Kinder Gottes sind die Menschen zudem Brüder und Schwestern. Wie erwähnt, gibt es aber auch das Sündenfall- und das Erlösungsmotiv. Aus ihnen hat die mittelalterliche Theologie Konklusionen gezogen – Stichwort: der Staat als *poena et remedium peccati* -, von denen aus der Weg zu den Menschenrechten weiter ist als wenn man die Stoa zum Ausgangspunkt nimmt.

Doch selbst wenn der christliche Begriff der Menschenwürde und das Gleichheits-Konzept schon früh in universalistischem Sinn verstanden worden sind, setzt ihr Verständnis eben doch das christliche Weltbild (also eine christliche Sozialisation) voraus. Für das Projekt, das Menschenrechts-Konzept auf alle Gesellschaften der ganzen Welt zu übertragen, ist das eine ungünstige Voraussetzung. Sie eröffnet keine Möglichkeit, z.B. islamische Gesellschaften, die dies nicht schon von sich aus tun, dazu zu bewegen, das Prädikat der Menschenwürde auch auf Hinduisten zu übertragen und sich ihnen gegenüber menschenrechtskonform zu verhalten. Soll die Universalität der Menschenrechte *allen Menschen* einsichtig gemacht werden, so muss man sie auf eine von der christlichen Weltanschauung unabhängige Weise zu begründen versuchen.

*3.2. Naturrechtliche Erklärung:* Auch die Tradition des Naturrechts dient eher der Erläuterung dessen, was wir mit den Adjektiven *angeboren* und *vorstaatlich* meinen, als einer Begründung der Menschenrechte. Wenn wir aus der Natur des Menschen bestimmte Rechte und Normen ableiten wollen, so begehen wir entweder einen naturalistischen Fehlschluss, oder wir laden den Begriff der menschlichen Natur normativ auf. Was immer wir aus diesem Begriff ableiten, hängt

dann davon ab, was wir vorher in ihn hineinstecken. Schon in der Sophistik wurde aus der menschlichen Natur die Gleichheit der Menschen abgeleitet. Es gab aber auch Sophisten, die aus der Natur des Menschen das Recht des Stärkeren deduzierten. Ähnlich gelangten moderne Naturrechtstheoretiker, die von verschiedenen Menschenbildern ausgingen (etwa Hobbes und Locke), zu unterschiedlichen Staatskonzepten.

*3.3. Kontraktualistische Erklärungen:* Etwas weiter führen die vertragstheoretischen Ansätze. In ihnen wird von allem Anfang an vorausgesetzt, dass die soziale Einheit das Individuum ist und dass der Staat den Bedürfnissen derjenigen genügen muss, die sich zu einer staatlich organisierten Gesellschaft zusammenfinden. Wir begreifen unsere Gesellschaft und ihr Funktionieren so, als ob wir uns gegenseitig durch implizite Absprachen bestimmte Rechte zugestanden hätten.<sup>10</sup> Nicht zufällig spielt in der Tradition des Kontraktualismus die *Goldene Regel* eine zentrale Rolle.<sup>11</sup> Auf die Begründung der Menschenrechte bezogen, besagt sie soviel wie: "Billige den anderen dieselben Rechte zu, von denen du möchtest, dass sie sie auch dir zugestehen."

Dieser Begründungsansatz hat nun aber unter anderem den Schönheitsfehler, dass die Goldene Regel gegen egozentrische Interpretationen nicht gefeilt ist. Finden sich beispielsweise lauter Grundbesitzer zu einem Kontrakt zusammen, so könnten sie auf die Idee kommen, das Recht auf Grundbesitz dem Recht auf Unverletzlichkeit der Person überzuordnen – mit entsprechenden Konsequenzen für die Personen, die sich auf fremdem Grundbesitz niederlassen. Die historischen Vertreter des Kontraktualismus waren in der Regel Liberale. Auf die negativen Rechte – die Schutzrechte – legten sie stärkeres Gewicht als auf die positiven – die Leistungsrechte. Die Interessen der sozial Schwachen, die gerade von den positiven Rechten besonders profitiert hätten, blieben weitgehend unberücksichtigt. Abzuwarten, ob die Benachteiligten sich mobilisieren, um Druck auf die Starken auszuüben, ist sicher keine befriedigende Lösung – und schon gar keine

---

10 Die kontraktualistische Auffassung passt gut zur Vorstellung, der Ursprung des Rechts liege in der Verleihung von Rechten. In seiner ursprünglichen Form ist ein Recht vormoralischer, d.h. subjektiver Natur: Eine Person kann einer anderen Rechte verleihen: Die Eltern erlauben den heranwachsenden Kindern, am Abend auszugehen, ein Unternehmer beurlaubt einen Angestellten. Wer etwas ausleiht, tritt für gewisse Zeit ein Nutzungsrecht ab, wer eine Leistung verspricht, konzidiert jemandem das Recht, diese Leistung einzufordern. Wenn ich dir x verspreche, so bin ich *moralisch* verpflichtet, mein Versprechen zu halten. Ich konzidiere dir ein subjektives Recht, du hast deshalb - das liegt in der Konvention, dass wir Rechte übertragen, begründet - das moralische Recht, auf diesem Recht (subjektives Recht) zu bestehen (Ernst Tugendhat: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, S. 338).

11 Vgl. zum Beispiel Thomas Hobbes: *Leviathan* (1651), ed. by C. B. Macpherson. Hammonds-worth, Middlesex: Penguinbooks 1968, Kap. 15, bes. S. 214f.

kontraktualistische. Gegen eine vertragstheoretische Fundierung der Menschenrechte spricht noch ein anderer Grund: Kontrakte müssen auf begrenzte bzw. auf überschaubare Gruppen beschränkt bleiben. Ein Kontrakt eines jeden mit jedem bleibt in einer Welt, in der 6 Milliarden Menschen zusammenleben müssen, von vornherein zur blossen Fiktion verdammt...

3.4. *Die transzendente Begründung*: Gehen wir von einer für alle Menschen wesentlichen Tätigkeit aus und reflektieren wir auf die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit die fragliche Aktivität ausgeübt werden kann, so liegt es nahe, wie folgt zu argumentieren: Jeder Mensch hat das natürliche Recht auf Sicherung der Möglichkeitsbedingungen eben dieser Tätigkeit.

Für Karl-Otto Apel ist diese wesentliche Tätigkeit bekanntlich die menschliche Kommunikation, genauer: der argumentative Austausch. Zu den Möglichkeitsbedingungen, einen argumentativen Diskurs zu führen, gehört u.a., "dass der Diskurs zu *wahren* Ergebnissen gelangen kann, d.h. dass es Wahrheit gibt, dass der Gesprächspartner," mit dem wir reden, "im Prinzip der Erkenntnis der Wahrheit fähig ist", dass wir Wahrheitsansprüche stellen und uns aus dieser Kondition nicht herausstehlen können<sup>12</sup> usw. usw. Von diesen Voraussetzungen aus gelangt man z.B. leicht zur Idee der Gleichheit der Menschen, zur Meinungs- und Religionsfreiheit usw.

Hingegen stellt sich die Frage, ob es wirklich ausreicht, auf die Möglichkeitsbedingungen des *argumentativen Diskurses* zu reflektieren, um ein System von Normen und Regeln zu entdecken bzw. zu erschliessen, das nicht nur die Praktiken eben dieses Diskurses regelt, sondern darüber hinaus auch noch alle wesentlichen diskurs-freien Interaktionen. Kooperation umfasst mehr als diskursive Kommunikation. Auch Partizipation ist mehr als blosser Teilnahme an einem Diskurs. Vollends weist die Teilnahme am Markt weit über den Diskurs hinaus: Die Entscheidungen, die ein Unternehmer zum Zwecke der Gewinnoptimierung oder Verlustminimierung unter den Bedingungen eines freien Marktes trifft, entstehen in der Regel ohne allzu breiten Diskurs mit seinen Konkurrenten. Andernfalls herrschten die Konditionen eines Kartells. Zwischen konkurrierenden Unternehmern ist die einzige Kommunikation über die Erfolgsrezepte ihrer Produktion ein Diskurs der gegenseitigen Täuschung und Irreführung. Der freie Markt ist also gerade *nicht* transparent.<sup>13</sup> Und doch käme niemand auf die Idee zu behaupten,

---

12 Vittorio Hösle: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. München: Beck 1990, S. 125. Vgl. Karl-Otto Apel: Transformation der Philosophie. Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973, S. 62.

13 Das ist das sog. "Morgenstern-Paradox". Vgl. Oskar Morgenstern: Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht. In: Zts. für Nationalökonomie 6 (1935), S. 337-357.



marktkonformes Verhalten sei per se menschenrechtswidrig.

Der transzendentalpragmatische Ansatz erscheint zwar vielversprechend. Dennoch gilt auch hier: Der Katalog an Rechten, zu dem dieser Ansatz führt, steht und fällt damit, welches die essentiellen Tätigkeiten sind, auf deren Möglichkeitsbedingungen wir reflektieren.

3.5. Eine weitere Begründungsstrategie geht von der *Idee der Universalisierbarkeit* aus.<sup>14</sup> Zur Erläuterung dieser Idee kann man sich an die Argumentation Immanuel Kants im zweiten Abschnitt seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* anlehnen. – Die Ermittlung, ob eine Norm bzw. ein Recht universalisierbar ist oder nicht, muss über zwei Schritte laufen:

Im *ersten Schritt* gilt es zu prüfen, ob ich wollen kann, dass alle Menschen die Norm x befolgen bzw. ob ich wollen kann, dass alle das Recht y in Anspruch nehmen. – Es versteht sich von selbst, dass dieser Schritt fast zwangsläufig zu einem egozentrischen (oder zumindest eurozentrischen) Ergebnis führt. Aus diesem Grunde ist ein zweiter Schritt erforderlich, der das Resultat des ersten ganz erheblich modifiziert: Im zweiten Schritt stellen wir die Frage, ob wirklich *alle* Menschen wollen können, dass *alle* die Norm x befolgen bzw. das Recht y in Anspruch nehmen.<sup>15</sup>

Wie sieht dieser zweite Schritt konkret aus? Offensichtlich kommt man hier nicht ohne den Diskurs – und zwar den *herrschaftsfreien Diskurs* im Sinne von Jürgen Habermas – aus. Dieser Diskurs ist auch über kulturelle Schranken hinweg zu führen. Wahrscheinlich braucht es dazu noch mehr – nämlich gemeinsame Lebenserfahrungen.

Da nie alle Menschen mit allen diskutieren können, wird jeder Menschenrechts-Katalog *patchwork* bleiben müssen. Was hier auf den ersten Blick als Nachteil erscheinen mag, ist in Wirklichkeit ein Vorteil: Die Erklärung der Menschenrechte muss jederzeit veränderbar und erweiterbar sein. Denn man kann nie ausschließen, dass eines Tages aus irgendeinem Kulturraum neue Bedürfnisse und Interessen ins Spiel gebracht werden, deren Berechtigung auch darüber hinaus in weiten Kreisen einleuchtend erscheint.

---

14 Ernst Tugendhat: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, bes. Vorlesungen 5 und 17.

15 Dieser zweite Schritt ist mit der Kantischen Moralphilosophie konform: Die zweite Formel des Kategorischen Imperativs schreibt vor, Andere nicht zu instrumentalisieren. Daraus folgt, dass bei den von einer Entscheidung Betroffenen im Zweifelsfall die Zustimmung einzuholen ist. Diese Zustimmung muss allerdings – das lässt sich der dritten Formel des Kategorischen Imperativs entnehmen – *vernünftig* motiviert sein, also ihrerseits in universalisierbaren Maximen gründen. Vgl. I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 66-70.

#### 4. Problemfelder des Menschenrechtskonzepts

Weil das Bestreben nach Universalisierbarkeit nun einmal zu den Grundzügen des modernen europäischen Geistes gehört, will ich in diesem letzten Teil versuchen, die Eurozentrik zu dezentrieren, d.h. mit anderen Perspektiven zu koordinieren. Dabei werde ich verschiedene Aspekte des Menschenrechts-Konzepts problematisieren. – *Eine Bemerkung vorweg:*

Die Beziehung des Westens zu den nicht-westlichen Ländern und Kulturen ist seit langem implizit widersprüchlich. Zwei zentrale Sätze aus Samuel Huntingtons berühmtem Aufsatz *The Clash of Cultures*<sup>16</sup> belegen exemplarisch diesen Widerspruch. – Huntington schreibt: "Die Völker und Regierungen nicht-westlicher Kulturen sind nicht mehr die Opfer westlicher Kolonisierung, sondern formen und verändern die Geschichte *Seite an Seite mit dem Westen*." Dies ist der erste Satz. Der zweite lautet: "Der Westen bedient sich internationaler Institutionen, militärischer Macht und wirtschaftlicher Hilfsmittel, um die Welt so zu kontrollieren, *dass die westliche Vorherrschaft erhalten bleibt*, westliche Interessen stets gewahrt und die politischen und ökonomischen Werte des Westens gefördert werden."

Der Staatssekretär im Aussenministerium von Singapur, Kishore Mahbubani, bescheinigt dem Westen angesichts des zweiten Satzes Unfähigkeit, die veränderte Bedeutung unterschiedlicher Kulturen anzuerkennen.<sup>17</sup> Und er warnt, die Kombination der beiden Sätze könne "in die Katastrophe" führen. Der Kontrast zwischen den zitierten Aussagen – nicht Kolonisierung, sondern Gleichberechtigung der Völker und Regierungen einerseits, Beharren auf der Vorherrschaft der westlichen Kultur andererseits – kennzeichnet eines der tiefsten Dilemmata im westlichen Selbstverständnis.<sup>18</sup>

---

16 In dt. Übersetzung in *Zeit-Punkte* Nr. 4: Nach uns die Asiaten? Die pazifische Herausforderung. Hamburg: Zeit-Verlag 1995. S. 12-15. Ursprünglich erschienen in: *Foreign Affairs* 1993.

17 In dt. Übersetzung: Kishore Mahbubani: Der Westen arbeitet an seinem Verfall. In: *Zeit-Punkte*, Nr. 4, a.a.O. S. 16-18. Urspr. erschienen in: *Foreign Affairs* 1993.

18 In der Entwicklungspolitik des Westens - bzw. seiner Politik der Entwicklungshilfe - manifestiert sich dieselbe Ambivalenz. *Einerseits* klingt schon der Begriff der Entwicklungshilfe so, als ob er eine tüchtige Portion Altruismus in sich schlösse. Und tatsächlich ist die Stärkung der Menschenrechte eines der erklärten Ziele der Entwicklungshilfe. *Andererseits* ist Entwicklungshilfe im weitesten Sinne Modernisierungshilfe und neuerdings auch immer mehr Hilfe zur Integration in den Weltmarkt. In dieser Funktion erweist sie sich als effizientes Förderband für die Expansion westlicher Kultur. Sie greift in fremde Gesellschaftssysteme und fremde Märkte ein, ohne die Folgen zu überblicken. Und sie schafft nicht nur Kontakte, sondern auch Abhängigkeiten. Entwicklungshilfe operiert fast zwangsläufig am

Zu den Problemfeldern im einzelnen:

1. *Menschenrechte oder Chancengleichheit im globalen Wettbewerb?* Das bestehende Weltwirtschaftssystem bildet für die Verbesserung der Menschenrechtslage in manchen Ländern kein günstiges Umfeld. Die Wettbewerbsvoraussetzungen sind für verschiedene Länder äusserst ungleich. Bezogen auf den Quotienten aus dem Sozialprodukt und der Anzahl Einwohner, beträgt das internationale Gefälle mehr als 500 : 1. Das naturrechtliche Gleichheitspostulat ist heute weiter denn je davon entfernt, erfüllt zu sein.<sup>19</sup> Es liegt auf der Hand, dass ein Land umso günstigere Wettbewerbschancen hat, je besser es ökonomisch gestellt ist. In vielen Ländern führt die doppelte Notwendigkeit, sowohl die Wettbewerbsfähigkeit wie die Menschenrechtslage zu verbessern, in einen Prioritätenkonflikt.

2. *Knappes finanzielle Mittel zwingen zur Prioritätensetzung:* Zu den Aufwendungen für eine erfolgreiche Durchsetzung der Menschenrechte gehören funktionierende, unparteiliche Gerichte, von lokalen Gerichten hinreichend unabhängige Obergerichte, eine nicht korrumpierbare Polizei (mit genügend hohem Gehalt, um gegen Bestechung resistent zu sein), nicht überfüllte Gefängnisse, funktionierende Parlamente, gute Schulen und Krankenhäuser, kompetentes Lehr- und Pflegepersonal usw. Zur Sicherung der wirtschaftlichen Rechte, etwa des Rechts auf Arbeit (und bezahlten Urlaub), ist ein vielfältiges Angebot an staatlichen und privaten Arbeitsplätzen erforderlich (mit menschenwürdigen Löhnen und einer hinreichenden Toleranz für Arbeitsausfälle – etwa infolge von Krankheit oder auch von Schwangerschaft). Ist das alles gleichzeitig zu haben? Wenn ja, um

---

Rande eines pragmatischen Widerspruchs: Sie zielt auf Förderung der Autonomie der Zielgruppen hin, ist im Gestus aber paternalistisch.

19 In seiner *Theorie der Gerechtigkeit* (Orig. Oxford 1972; dt. Frankfurt/M.: Frankfurt 1975) äussert sich John Rawls über die internationalen Beziehungen nur so weit, als es um die Regelung politischer Fragen (gerechter Krieg, Interventionsrecht bei mangelhafter Erfüllung der Menschenrechte usw.) geht: Die wirtschaftlichen Strukturen nimmt er von internationalen Regelungen aus - einfach deshalb, weil er annimmt, Nationalstaaten seien (im Prinzip) wirtschaftlich autark. Die gegenwärtigen Verhältnisse der Globalisierung erheischen im Grunde eine völlige Neukonzeption der Rawlsschen Theorie.

welchen Preis?<sup>20</sup> Und wenn nein, wo liegen die Prioritäten?

Drei Fragen dazu: a) Was ist wichtiger: Die wirtschaftlichen oder die Persönlichkeits- und sozialen Rechte (und welche)? b) Was ist als Massnahme zur Sicherung eines würdigen Lebensunterhalts für alle vorzuziehen: eine staatliche Garantie auf Arbeit mit gesetzlich festgelegtem Minimallohn sowie Altersvorsorge – oder eine Regelung, die über den Schutz des privaten Eigentums die Eigeninitiative und Leistungsfähigkeit des Einzelnen honoriert? c) Welche Einschränkungen der allgemeinen Menschenrechte dürfen einer Nation zugemutet werden (so fragt John Rawls), um die Situation der am meisten Benachteiligten nachhaltig zu verbessern?

3. *Abwägung zwischen negativen und positiven Rechten.* Es gibt *keine* (offiziellen) *Kriterien zur Abstufung des Dringlichkeitsgrades* einzelner Menschenrechte: Die negativen oder Schutzrechte<sup>21</sup> werden zwar üblicherweise den positiven oder Leistungsrechten vorgeordnet (der Nachwächterstaat entspricht im Gegensatz zum Wohlfahrtsstaat dem absoluten Minimum). Schliesst die Forderung nach Schutz der Menschenrechte aber nicht zwingend auch bestimmte Leistungsrechte mit ein – etwa die Forderung, dass der Staat denjenigen hilft, die Opfer von Menschenrechtsverletzungen geworden sind, die er nicht hat verhindern können? Solche Kompensationsrechte sind zwar nicht verbrieft, aber es versteht sich von

---

20 Man könnte einwenden: Auch relativ arme Gesellschaften können sich demokratische und partizipative Strukturen leisten und sind beispielsweise in der Lage, den Analphabetismus zu minimieren und die Lebenserwartung anzuheben. Ein berühmtes Beispiel, das international (etwa bei der Weltbank und der UNDP) als vorbildlich gilt, ist der indische Bundesstaat Kerala. Die Kosten für die Herstellung und Sicherung einer menschenrechtskonformen gesellschaftlichen Infrastruktur sind also auch für arme Länder nicht unerschwinglich - vorausgesetzt, die Rüstungsausgaben bleiben entsprechend moderat. Zu bedenken ist allerdings, dass jeder staatliche Sanktionsapparat heute durch illegale ausserstaatliche Organisationen herausgefordert wird, enorme wirtschaftliche Mittel zu mobilisieren und damit ganze Staaten in Schach zu halten vermögen.

21 Jedes Recht, das dem Schutz von Freiheitsspielräumen gilt, ist ein negatives Recht, ein Recht darauf, *nicht* behelligt zu werden. Es schreibt den Anderen vor, mir gegenüber bestimmte Dinge *nicht* zu tun. Das gilt unabhängig davon, ob der Schutz sich auf Freiheit im engeren Sinn oder ob er sich auch auf den Schutz weiterer Handlungsspielräume bezieht.

selbst, dass sie vor den übrigen Leistungsrechten den Vorrang verdienen.<sup>22</sup>

4. *Unzureichende Berücksichtigung der Marginalisierten und des Schutzes wertvoller Traditionen, die in Europa verloren gegangen sind:* Die sozial Schwachen kommen in der Erklärung der Menschenrechte zu kurz. Es fehlt die Erwähnung von Rechten auf bestimmte Leistungen, die zwar für Menschen im Wohlstand unnötig, für Personen, die in absoluter Armut (bzw. im Elend leben), dagegen alles andere als trivial sind – etwa das Recht auf hygienische Lebensverhältnisse, auf sauberes Wasser, auf sanitäre Anlagen. Ebenso fehlt die Erwähnung des Rechts auf die Sicherung (bzw. Wiederbelebung) humaner Praktiken, die in den modernen Gesellschaften verloren gegangen sind, obwohl unter diesem Verlust die Lebensqualität entschieden leidet – etwa ein Recht darauf, das Alter im Familienkreis zu verbringen oder im Kreise der Angehörigen zu sterben.

5. *Die Rechte überwiegen die Pflichten:* Über die den Menschenrechten korrespondierenden Pflichten sagt die Menschenrechts-Erklärung nur das allernotwendigste Minimum aus. Zwar leuchtet ein, dass in einem organisierten Gemeinwesen unter Bedingungen des Wohlstands das Individuum mehr Rechte als Pflichten hat. Als unaufgebbar gelten insbesondere die Pflicht zum Wehrdienst und die Pflicht, Steuern zu zahlen. Über die Steuern kauft sich der Bürger von einer Vielzahl weiterer Pflichten los. Mit den Steuern finanziert der Staat jene Fachkräfte – Beamten, Lehrkräfte, Polizisten usw. -, an die er die zur Sicherung der Menschenrechte erforderlichen Aufgaben delegiert. Ein Staat, der über die nötigen Finanzen verfügt, kann hohen Schutz- und Leistungsansprüchen genügen. Die

22 Vorschlag einer solchen Abstufung:

	<b>negative Rechte</b>	<b>Positive Rechte</b>
<b>Enger Bereich</b>	Schutz vor physischer Gewalt, Schutz vor willkürlicher Verhaftung, Meinungs- und Religionsfreiheit	Gesundheitsvorsorge, hygienische Wohnbedingungen, Grundausbildung
<b>Mittlerer Bereich</b>	Schutz vor Diskriminierung und Ungleichbehandlung aus ethnischen, religiösen, politischen Gründen, Schutz vor Behinderung bei der Ausübung von Praktiken kultureller oder religiöser Natur, Schutz des Eigentums (ausgenommen an Produktionsmitteln), Gewerbefreiheit, Rechtssicherheit, Recht auf Erholung und Urlaub	Recht auf Arbeit, freie Berufswahl, freie Niederlassung, Schadenersatz bei nicht selbstverschuldeten existenzgefährdenden Schädigungen (z.B. Ernteverlust), Recht auf Auswanderung, Recht auf Nutzung einer Infrastruktur: Strassen, öffentlicher Verkehr, Kulturleben, Ausbildung auf Sekundärniveau
<b>Weiter Bereich</b>	Unternehmen: Rechtssicherheit, Investitionsschutz, Schutz des Eigentums von Produktionsmitteln	Kostengünstige Ausbildung auf Tertiärniveau, Recht auf bezahlten Urlaub. Unternehmen: Währungssicherheit, Exportrisikogarantie

Leistungen eines Wohlfahrtsstaats in Anspruch nehmen zu dürfen, ähnelt dem Privileg, in einem irdischen Paradies zu leben. Dieses Privileg ist lediglich mit zwei Nachteilen verbunden – einem psychologischen und einem ökologischen: Je mehr der Staat für den Einzelnen tut, desto abhängiger wird dieser. Man gewöhnt sich daran, eher Ansprüche zu stellen als zu ihrer Erfüllung beizutragen; den Konsum eher zu steigern als ihn freiwillig zu senken. Eine rasante technologische Entwicklung und die sie begleitende Werbung unterstützen noch die Tendenz zum Konsum. Ein Fünftel der Weltbevölkerung beansprucht drei Viertel des Weltenergiebedarfs und der globalen Rohstoffe für sich. Mit Gleichheit und Egalität hat das nichts zu tun.

6. *Kollektivrechte bleiben unberücksichtigt*: Die Idee der Menschenrechte berücksichtigt die Lebensformen in Gesellschaften, die keine Modernisierung durchgemacht haben, nicht ausreichend. Solche Gesellschaften sind in der Regel stärker kommunitaristisch ausgerichtet als moderne Gesellschaften. Kollektivrechte sind in der Menschenrechts-Erklärung nicht vorgesehen – mit zwei kleinen Ausnahmen: Das Recht auf Eigentum soll auch als Kollektivrecht möglich sein (Art. 17), und das Recht auf Durchsetzung der Menschenrechte über die Vereinten Nationen (Art. 28), das man zwar als Summe der entsprechenden Individualrechte deuten kann, ist im Grunde ebenfalls ein Kollektivrecht.<sup>23</sup>

Die Gründe, die zu einer Marginalisierung der Kollektivrechte geführt haben,<sup>24</sup> sind einfach einzusehen: Kollektivrechte kollidieren leicht mit Individualrechten. Wie soll man, wenn man sie beide zulässt, Individual- und Kollektivrechte gegeneinander abwägen? Welcher Rang steht dem Individuum zu und welcher dem Kollektiv?

Wenn die Somalier ihre Mädchen beschneiden, und die Somalierinnen damit einverstanden sind, haben wir dann ein Recht, diese Beschneidung völkerrechtlich zu ächten? Wie sollen wir uns zum indischen Brauch verhalten, Frauen beim Tod ihrer Männer auf dem Scheiterhaufen zu verbrennen? (Trotz Verbots durch die Engländer um 1910 wird dieser Brauch zuweilen noch heute praktiziert.)

Toleranz gegenüber dem Individuum ist nicht zu haben ohne Beschneidung der Toleranz gegenüber einer Kultur, die sich durch menschenrechtsverachtende Praktiken auszeichnet – und umgekehrt. Solche Konflikte lassen sich nur vermeiden bzw. minimieren, wenn man die Geltung von Kollektivrechten an einschränkende Bedingungen knüpft: Sie dürfen das individuelle Recht auf körper-

---

23 Die Internationalen Pakte von 1966 - Pakt über bürgerliche und politische Rechte sowie Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte - räumen einem Kollektivrecht einen besonderen Stellenwert ein - dem Selbstbestimmungsrecht der Völker. In beiden Pakten figuriert es in Art. 1.

24 Johan Galtung: Menschenrechte anders gesehen. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1963, S. 33.

liche und persönliche Integrität und die grundlegenden Freiheitsrechte nicht gefährden. Eine zweite Forderung lässt sich dieser ersten unmittelbar beifügen: Die Kollektivrechte einer bestimmten Gesellschaft – z.B. das Recht auf Bewahrung der Kultur, das Recht auf Entwicklung usw. – dürfen die legitimen Rechte anderer Kollektive nicht beeinträchtigen.

Allerdings können diese beiden Forderungen auch in Konkurrenz zueinander treten. Denn die Annahme, in der Welt der Moderne habe jede Rechtfertigung letztlich vom Individuum auszugehen, ist in ihrer absoluten Form unhaltbar. Es gibt auch so etwas wie kollektive Güter, deren Schutzwürdigkeit sich auf der Grundlage blosser Individualrechte nicht begründen lässt. Eine Gesellschaft, die Kollektivrechte nicht gelten lässt, wird über kurz oder lang mit der *Tragedy of the Commons* (bzw. dem Allmende-Dilemma) konfrontiert. Ein Beispiel mag dies veranschaulichen: Eine Gemeindewiese (Allmende) hält nur eine begrenzte Anzahl Vieh aus. Gesetzt, es seien zwei Kühe pro Bauer. Nun könnte leicht ein Bauer auf die Idee kommen, statt zweier Kühe vier auf die Weide zu schicken. Er könnte diese Idee mit dem Argument rechtfertigen, dass es keinen grossen Unterschied ausmache, ob dort hundert Kühe grasen oder hundertzwei. Sobald aber sein Beispiel Schule macht – jeder Bauer kann sich auf das Recht der Gleichbehandlung berufen – wird die Allmende überweidet: Der Einzelne *externalisiert* die Kosten seines Profits auf die Gemeinschaft.

Das Recht auf eine intakte Umwelt, das Recht weniger privilegierter Gesellschaften auf nachholende Entwicklung, das Recht zukünftiger Generationen auf einen Planeten, der nicht geplündert und nicht verseucht ist – all dies sind Kollektivrechte, die nicht einfach deswegen ausser acht bleiben können, weil sie scheinbar nicht in einen Katalog von Individualrechten passen.

7. *Staaten / Regierungen als einzige Normadressaten*: Die Konstruktion der Menschenrechte läuft über drei Ebenen: die der einzelnen Bürger (Zielgruppe), die des Staates bzw. der Regierung (Norm-Adressat) und die der Staatengemeinschaft (Normen-Sender und Aufsichts- bzw. Überwachungsorgan). Dieses Konzept setzt den heutigen Staatenpluralismus mit den Vereinten Nationen als übergeordneter Organisation voraus. Alternativen zu dieser Triade sind in der Menschenrechts-Erklärung ebenso wenig angedeutet wie Differenzierungen.

Es leuchtet ein, dass in Körperschaften, aus denen der Einzelne jederzeit ohne grosse Opfer austreten kann, die Wahrung der Menschenrechte nicht dieselbe Bedeutung hat wie in Kollektiven mit Zwangsmitgliedschaft. In einen Staat wird man hineingeboren. Es gibt zwar ein Recht darauf, ihn zu verlassen, wenn man will, aber keine Garantie (kein Recht) auf freie Niederlassung in einem anderen

Land.<sup>25</sup> Dennoch kann daraus nicht folgen, dass als Normadressaten einzig Staaten in Frage kommen. Warum sollten transnationale Konzerne nicht ebenfalls verpflichtet werden, bei der Realisierung der Menschenrechte mitzuwirken (oder sie zumindest nicht zu behindern)? Diese Forderung ist umso dringlicher, als solche Konzerne heute tief in die wirtschaftlichen Verhältnisse und in die Politik einzelner Länder eingreifen.<sup>26</sup>

8. *Die Forderung, ein Kollektiv (Staat) müsse nur die Rechte seiner eigenen Mitglieder schützen, ist unzureichend:* Es liegt auf der Hand, dass es einem Kollektiv auch nicht zusteht, die Rechte von Mitgliedern anderer Kollektive zu schmälern. Auch wenn diese Forderung nicht leicht durchsetzbar ist – sie folgt doch zwingend aus der Menschenrechtsidee. Es gibt viele Beispiele von Praktiken, die grenzüberschreitende Menschenrechtsverletzungen zur Folge haben können. Sextourismus und Auslagerung chemischer oder nuklearer Abfälle in Länder, die nicht über die Technologie verfügen, die nötig wäre, um ihre Bevölkerung vor Schädigung durch diese Abfälle zu schützen, sind Beispiele. Ein drittes Beispiel war im Mai 1998 Verhandlungsgegenstand innerhalb der WTO: Die OECD-Staaten setzten sich für ein Recht von Unternehmen ein, Investitionen in beliebigen Ländern tätigen zu können, ohne Mitsprache der betroffenen Regierungen.<sup>27</sup> Im Unterschied zu einer Firma repräsentiert ein Staat ein Kollektiv, aus dem man nicht einfach austreten kann, weshalb die Forderung nach Schutz der Menschenrechte in einem Staat unhintergebar bleibt. Entbindet dies gebietsfremde Körperschaften, Firmen oder Institutionen jeglicher Verantwortung? Wohl kaum! Solange es auf internationaler Ebene keine funktionierende Institution gibt, die Fehlbare zur Verantwortung ziehen könnte, muss der Staat die Möglichkeit be-

---

25 Leblooses Kapital (in beliebiger Höhe) darf frei über Landesgrenzen fließen, das sog. "Humankapital" nicht.

Und doch nimmt die Migration über Ländergrenzen hinweg zu (vgl. Brian Barry/Robert E. Goodin (Eds.): *Free movement. Ethical issues in the transnational migration of people and of money.* New York/London: Harvester Wheatsheaf 1992). Uns Europäern macht dies derzeit gewaltig zu schaffen. Da eine legale Einwanderung in europäische Länder nicht möglich ist, bleibt den Nicht-Europäern, die sich in Europa niederlassen wollen, nichts anderes übrig, als eine geeignete Verfolgungsgeschichte zu erfinden und in einem europäischen Land um Asyl anzusuchen. Als Asylbewerber erhalten sie meistens ein Arbeitsverbot, und für sie gilt nur ein Bruchteil der Rechte aus den Pakten von 1966. Diese Ungleichverteilung ist die Folge davon, dass die meisten Länder ein Immigrationsrecht nicht kennen, Einwanderung dort also nur illegal möglich ist.

26 Auf angepasste Grundrechtskataloge müssten eigentlich alle Körperschaften bzw. Gemeinschaften verpflichtet werden, aus denen sich der Einzelne nicht ohne Not verabschieden kann.

27 Multilateral Agreement on Investment, MAI. Die Verabschiedung dieser Vereinbarung war für Mai 1998 vorgesehen, konnte aber langfristig aufgeschoben werden.



halten, gegen Investitionen, die nicht im Interesse der Wahrung der Menschenrechte liegen, das Veto einzulegen.

9. *Verwirklichung der Menschenrechte unter nationalstaatlich schwer organisierten Verhältnissen:* In Europa haben sich vor der Verabschiedung der Menschenrechtskonvention teils Nationalstaaten, teils Vielvölkerstaaten friedlich etabliert. Ethnische Auseinandersetzungen und Klassenkämpfe waren zu diesem Zeitpunkt im wesentlichen beigelegt. In vielen jüngeren Staaten – etwa Rwanda, Burundi, Nigeria, Sri Lanka – ist das nicht der Fall. In solchen Ländern erhebt sich eindringlich die Frage: Wen schützt der Staat vor wem?

Es reicht nicht, wenn ein Staat bloss sicherstellt, dass seine eigenen Sicherheitskräfte die Bürger nicht illegitim behelligen oder willkürlich verhaften – der Staat muss auch verhindern, dass mafiose oder paramilitärische Organisationen dies tun. Ein Dilemma entsteht überall dort, wo die Anliegen unterdrückter Bevölkerungsteile ungehört bleiben, so lange diese sie in friedlicher Weise vorbringen. Der bewaffnete Kampf um Gewährung von Menschenrechten ist immer zugleich eine Bedrohung der Menschenrechte. Im Chaos oder im Naturzustand gibt es keinen Menschenrechtsschutz...

10. *Die Realisierung der Menschenrechte setzt Entwicklung voraus:* Jede Entwicklung im sozialen, politischen und wirtschaftlichen Bereich ist aus europäischer Sicht eindeutig als Fortschritt zu begrüßen. Die Entwicklungsgesellschaften sehen sich aber einer Art *double bind*-Konstellation ausgesetzt. Oft bleibt die Modernisierung auf einen Teil der Gesellschaft begrenzt. Das bedeutet dann: Zunahme des internen Entwicklungsgefälles, Verschärfung der Symptome der Asynchronie, zu der auch das Spannungsverhältnis zwischen westlich geprägtem Individualismus und traditionalistischer Tendenz zu kommunitaristischen Einstellungen gehört. Die Alternative besteht darin, dass sich traditionalistische Gesellschaften vor dem Einbruch eines individualistischen Anspruchsdenkens schützen. In diesem Fall riskieren sie aber Schwierigkeiten bei der Anpassung an die im Westen dominante unternehmerische Mentalität. In vielen afrikanischen Gesellschaften etwa ist die Gewinnmaximierung als Geschäftsmotiv verpönt. Dieser Umstand wirkt beim Versuch, den Entwicklungsabstand zu den westlichen Ländern zu verringern, als kulturelle Bremse. Die Gefahr besteht, dass sich, wenn es in diesen Gesellschaften nicht zu einem Mentalitätswandel kommt, die Kluft zum Norden vertieft. Das Dilemma ist offensichtlich:

- Entweder bleibt die traditionalistische Mentalität weitgehend erhalten. Dann öffnet sich die Schere auf globalem Niveau, die Ungleichverteilung nimmt zu.
- Oder es findet ein Mentalitätswandel statt. Dann nimmt in den betroffenen Gesellschaften die Entfremdung gegenüber der eigenen kulturellen Herkunft zu. Bei vielen Menschen wächst die Motivation, in den Westen auszuwandern.

Teilweise geschieht beides zugleich. Über der ganzen Konstellation schwebt zudem, wie ein Damoklesschwert, das Ensemble an ökologischen Risiken, die die beschleunigte Ausbreitung eines nicht universalisierbaren Lebensstils mit sich bringt.

Ob sich das Blatt vielleicht wendet, wenn Europa angesichts der sich anbahnenden demographischen Schrumpfung zum Einwanderungskontinent des 21. Jahrhunderts wird? Werden die Europäer sich von den kulturellen Standards der Zuwanderer beeindrucken und beeinflussen lassen?

## **Der gegenwärtige Globalisierungsprozeß und die Menschenrechte**

Das, was im gegenwärtigen Globalisierungsprozeß mit den Menschenrechten geschieht, beschreibt gleichzeitig, was mit den Menschen geschieht, wenn man sie als menschliche Naturwesen - sprechende Körper - sieht, die unter der Logik leben, die diesen Prozeß beherrscht. Über diese Menschenrechte sprechen, bedeutet, über das System zu sprechen, das die Menschenwürde verletzt und bedroht, während es sich gleichzeitig mit großer Dynamik seinen eigenen Gesetzen gemäß entwickelt, die diese Menschen überrollen.

### **1. In Lateinamerika wurde die Strategie der Globalisierung durch die sogenannten strukturellen Anpassungen durchgesetzt.**

Die strukturellen Anpassungen bezogen sich insbesondere auf 3 Elemente:

a. unbegrenzte Öffnung für die Finanzkapital- die Devisen - und die Warenströme.

b. Umstrukturierung des Staates in Richtung auf den Polizeistaat. Es setzt sich die Devise durch: Polizeistaat macht frei, Sozialstaat versklavt. Dem Staat wurden seine Funktionen der Entwicklungspolitik und der Politik der wirtschaftlichen und sozialen Infrastruktur entzogen. Daraus folgte die Privatisierung des öffentlichen Eigentums, die zu einer neuen ursprünglichen Akkumulation geworden ist.

c. Die Flexibilisierung der Arbeitskraft, die Annullierung entscheidender Rechte, die aus dem Arbeitsvertrag fließen, der Kündigungsschutz für Frauen usw. Die sozialen Sicherheiten werden aufgelöst, die Gewerkschaften geschwächt und sogar aufgelöst.

Die Durchsetzung dieser Maßnahmen war in vielen Ländern Lateinamerikas vom Staatsterrorismus begleitet (Brasilien, Chile, Uruguay, Argentinien). Heute stellt der Staatsterrorismus weiterhin ein wichtiges Element der Globalisierungsstrategie in Kolumbien, aber auch in Mexiko dar.

Die Durchsetzung der strukturellen Anpassungen ging Hand in Hand mit der Verbreitung der Ideologie der Wettbewerbsfähigkeit. Sie wird daher begründet als Politik der Beseitigung von Wettbewerbsverzerrungen oder Marktstörungen, oder von sogenannten "Interruptoren" der Flüssigkeit (Mobilität) des Marktes (z.B. Lukas). Die Wirtschaft wird als Wirtschaftskrieg geführt, in dem es darauf ankommt, Wettbewerbsvorteile zu erringen, die es ermöglichen, als Sieger in diesem Krieg zu bestehen. Das ist auch die Bedeutung der Diskussion um den "Standort Deutschland.". Der Wirtschaftswissenschaftler und insbesondere der

Betriebswirtschaftler wird zum Militärberater in diesem Wirtschaftskrieg. Er hat nicht Theorie zu machen, sondern einen Krieg zu gewinnen. Die Theorie wird daher zynisch.

Für diesen Wirtschaftskrieg stellen die Maßnahmen der strukturellen Anpassung eine Art Säuberung des Schlachtfeldes dar. Das Interesse daran ist den Kämpfenden gemeinsam, damit sie sich dann auf diesem Kampfplatz gegenseitig anfallen können, ohne "verzerrt" zu werden.

Von dem uns hier interessierenden Gesichtspunkt aus hat diese Beseitigung der Marktverzerrungen eine zentrale Bedeutung. Die reale Logik des Globalisierungsprozesses drückt sich am klarsten in diesen Termini der Beseitigung der Marktverzerrungen aus. Sie macht aus diesem überwältigenden Markt ein großes Räderwerk, das seiner eigenen Logik folgt und sie aufzwingt. Durch die Marktlogik hindurch reproduziert sich dieses Räderwerk, indem es sich in den Termini seines eigenen Funktionierens "vervollkommnet". Daher ist für die unsere gegenwärtige Sprache der Begriff der Marktverzerrungen von zentraler Bedeutung. Das Räderwerk des Marktes erscheint als eine große Rechenmaschine, die immer vollkommener gemacht werden muß. Das was man Marktverzerrungen nennt, wird als Reibungsverlust innerhalb dieses Funktionierens angesehen. Denn eine Maschine sollte mit einem Minimum von Reibungsverlusten funktionieren. Reibungsverluste zu beseitigen, bedeutet ihre Wirksamkeit verbessern. Man verbessert sie, indem man die Verzerrungen beseitigt.

## **2. Die Menschenrechte und die Beseitigung von Marktverzerrungen.**

Man entdeckt ständig neue Marktverzerrungen. Uns interessieren hier vor allem diejenigen, die unter dem Gesichtspunkt der Menschenrechte relevant sind. Dabei ergibt sich, daß die Menschenrechte, soweit sie auf der Anerkennung des Menschen als Naturwesen beruht, unter dem Gesichtspunkt der Vervollkommnung des Räderwerks des Marktes im gegenwärtigen Globalisierungsprozeß in ihrer Gesamtheit Marktverzerrungen darstellen. Es ergibt sich ein Zusammenstoß zwischen den Menschenrechten und der Logik des Globalisierungsprozesses.

Dieser Zusammenstoß ist heute offensichtlich geworden. Aber er geschieht in einer Gesellschaft, die mehr über Menschenrechte spricht als irgendeine andere vorher. Das Imperium selbst, die großen Unternehmungen und die veröffentlichte öffentliche Meinung drehen sich um die Durchsetzung der Menschenrechte. Alle sind um die Menschenrechte besorgt.

Es hat sich ganz offensichtlich eine Spaltung in der Vorstellung von den Menschenrechten ergeben. Das globale Imperium geht im Namen der Menschenrechte vor, aber die Betroffenen - die Verlierer des Globalisierungsprozesses - sprechen ebenfalls im Namen ihrer Menschenrechte. Daher erscheinen die Men-

schenrechte in beiden Fällen unter jeweils verschiedener und sogar konträrer Bedeutung.

Die gegenwärtig herrschende Globalisierungsstrategie versteht die Menschenrechte als Rechte des Besitzers, des Eigentümers. Sie kann sich auf eine lange Tradition stützen, die sich aus den Menschenrechtserklärungen des XVIII. Jahrhunderts, der amerikanischen Menschenrechtserklärung in den USA und der Menschenrechtserklärung der französischen Revolution, ableiten läßt. Es handelt sich um Menschenrechte, die im Innern einer Welt angelegt sind, die vom Markt her gedacht ist und die die Rechte des Individuums als Eigentümer im Markt und darauf, einen Markt zu haben, formulieren. Die Marktbeziehungen sind das Zentrum, von dem aus diese Menschenrechte gedacht werden. Sie reduzieren das Individuum allerdings nicht darauf, Marktteilnehmer zu sein. Aber sie setzen den Markt als einen Raum natürlicher Freiheit voraus. Daher können sie niemals Menschenrechte dem Markt gegenüber fordern. Sie richten die Menschenrechte auf Rechte dem Staat gegenüber aus und lassen alle Menschenrechte anderen Institutionen gegenüber außer Betracht.

Auf diese Weise ergeben sich Menschenrechte, die keineswegs ausschließlich für Menschen gelten. Es handelt sich um Rechte, die sowohl juristische als auch "natürliche" Personen haben. Daher ergeben sich Menschenrechte, die für Kollektivpersonen ganz ebenso gelten wie für "natürliche" Personen. Auf diese Weise ergibt sich, daß die kapitalistische Unternehmung ganz ebenso als Subjekt von Menschenrechten auftaucht wie die Menschen selbst. Daher ergibt sich die Tendenz, die wichtigsten Menschenrechte auf Rechte zu reduzieren, die die Menschen mit diesen privaten Kollektivpersonen gemeinsam haben. Da diese Menschenrechte gleichzeitig für Menschen und private Kollektivpersonen gelten, können sie nur Rechte des Menschen als Eigentümer sein. Daher entsteht die Tendenz, Menschenrechte und Eigentümerrechte zu identifizieren, obwohl ihr Ausgangspunkt das autonome Individuum ist, das sich im Markt einrichtet, ohne sich auf ihn zu reduzieren.

Diese Vorstellung von den Menschenrechten erklärt, warum heute die Kollektivpersonen des großen Kapitals Menschenrechte beanspruchen und schließlich die eigentlichen Träger der Menschenrechte zu sein vorgeben.

Es ist offensichtlich, daß es sich hier im strengen Sinne überhaupt nicht um Menschenrechte handelt. Menschenrechte, die ausschließlich für Menschen und nicht für Kollektive gelten, ergeben sich erst aus der Reaktion auf diese Rechte des Eigentümers. Sie tauchen im Rahmen eines Konflikts auf, der bereits in der französischen Revolution offensichtlich ist. Diese bringt nicht nur Aristokraten und den König auf die Guillotine, sondern ebenfalls die Vertreter der Menschenrechte, die ausschließlich Rechte des Menschen sind: Olympe de Gouges, die Femini-

stin, und Babeuf, den Vertreter der Emanzipation der Arbeiter. Es handelt sich um diejenigen Menschenrechte, die von diesem Moment an die Emanzipation des Menschen gegenüber der Reduktion des Menschen auf den Eigentümer vertreten.

Damit erscheinen Menschenrechte, die nicht Rechte von Kollektivpersonen sind, sondern tatsächlich und ausschließlich Rechte von Menschen. Juristische Personen können sie daher überhaupt nicht beanspruchen. Es handelt sich um diejenigen Menschenrechten, die aus der Anerkennung des Menschen als Naturwesen und daher als körperlichem Wesen entspringen. Es handelt sich um Menschenrechte, die die körperliche Integrität (in bezug auf Folter und gewaltsamen Tod), die notwendige Bedürfnisbefriedigung (Arbeit, Ernährung, Behausung, Erziehung, Gesundheit) und die Anerkennung als Frau und Mann und als spezifisches Kulturwesen oder Mitglied einer ethnischen Gemeinschaft betreffen.

Es handelt sich um Menschenrechte, die sich aus der Subjektivität des Menschen ergeben und die in Konflikt treten zu der Reduktion des Menschen auf das Individuum, den Eigentümer und das Ich.

Diese Menschenrechte des Menschen als Subjekt werden im Laufe des XIX. und XX. Jahrhunderts entwickelt und finden Eingang in die bedeutendsten Menschenrechtserklärungen unserer Zeit, insbesondere in die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen. Es ist bemerkenswert, daß gerade die USA nicht eine der Menschenrechtserklärungen ratifiziert hat, die diese spezifisch menschlichen Menschenrechte enthält.

Die Globalisierungsstrategie hat diese Entwicklung des Begriffs der Menschenrechte umgekehrt. Sie überleben in Erklärungen ohne jede Grundlegung, während die Macht der Mächtigen aufs neue alle Menschenrechte auf die Rechte der Eigentümer reduziert. Daher werden Menschenrechte wiederum als Rechte vertreten, die für private Kollektivpersonen gelten und nichts spezifisch Menschliches an sich haben. Das heutige Festhalten des Imperiums an den Menschenrechten erklärt sich aus dieser Reduktion im Begriff der Menschenrechte. Es sind die Verlierer der Globalisierungsstrategie, die weiterhin auf den Menschenrechten des Menschen bestehen. Es handelt sich um Menschenrechte des Körper- und Naturwesen Mensch: des sprechenden Körpers. Eine Kollektivperson kann natürliche solche Menschenrechte nicht vertreten aus dem einfachen Grunde, weil sie gar keinen Körper hat. Sie ist kein Naturwesen.

Die Globalisierungsstrategie geht daher über diese Menschenrechte hinweg, denn ihre Geltung steht ganz unmittelbar in Konflikt zu dieser Strategie.

Die Menschenrechte, soweit sie Rechte des Menschen als körperlichem Wesen sind, sind vom Standpunkt der transnational operierenden Kapitaleinheiten Wettbewerbsverzerrungen. Sie können weltweit operieren und kalkulieren, so daß für

sie die ganze Welt der Raum ist, in dem Wettbewerbsverzerrungen auftauchen. Die Beseitigung dieser Wettbewerbsverzerrungen impliziert notwendig eine Tendenz zur Annullierung dieser Menschenrechte. Nicht alle Wettbewerbsverzerrungen folgen aus der Anerkennung von Menschenrechten, aber alle Menschenrechte erscheinen aus der Sicht dieser Kapitaleinheiten tendenziell als Wettbewerbsverzerrungen. Die Beseitigung der Wettbewerbsverzerrungen mündet daher mit innerer Logik in die Verzerrung der Menschenrechte ein. Dies gilt zumindest, soweit die Wettbewerbsverzerrungen im Namen eines allgemeinen Prinzips beseitigt werden. Die Politik der Beseitigung der Wettbewerbsverzerrungen stellt sich dann als die bloße Anwendung einer Technik dar.

Die Verwandlung der Wirtschaft in Wirtschaftskrieg und damit der Wettbewerbsfähigkeit in obersten und einzigen Wert ist daher dabei, alle Menschenrechte im Namen der Marktrechte aufzulösen und zu zerstören. Marktrechte lösen die Menschenrechte ab. Dies erklärt dann, warum unsere Gesellschaft weiterhin so intensiv von den Menschenrechten spricht. Faktisch handelt es sich jetzt vor allem um Rechte am Markt, Rechte, wie sie juristische Kollektivpersonen (wie etwa Unternehmungen oder Korporationen, d.h. Institutionen) ganz so haben können wie natürliche Individuen. Aber indem das Individuum auf die Rechte reduziert wird, die juristische Kollektivpersonen ganz ebenso haben können, verliert es eben seinen Charakter als Person. Die dominierenden Menschenrechte in der Strategie der Globalisierung sind daher "Menschenrechte" von solchen Kollektivpersonen wie Mercedes, Siemens, Toyota und Microsoft.

Es entsteht dann die Frage: Hat Microsoft Menschenrechte? Oder haben Menschen Menschenrechte, die sie gegenüber Microsoft geltend machen können? Hat die CNN Menschenrechte, oder haben die Menschen Menschenrechte, die sie gegenüber CNN geltend machen können?

In ihrer Logik verschlingen Rechte der Kollektivpersonen die Menschenrechte der menschlichen Person als körperlichem Wesen und als Naturwesen. Es geht um einen Konflikt zwischen Menschenrechten und den Rechten von privaten Kollektivpersonen, die Rechte von Institutionen als Menschenrechte verkünden. Es geht aber darum, zu erreichen, daß die Menschenrechte als subjektive menschliche Rechte von seiten juristischer Kollektivpersonen respektiert werden. Diese Menschenrechte sind eine Erweiterung des "Habeas Corpus" gegenüber den Rechten von Kollektiven, die an die Stelle der Menschenrechte treten wollen.

Es ist wie im Film "Jurassic Park". Solange die Dinosaurier in ihrem Handlungsraum beschränkt waren, konnten die Menschen ruhig spazieren gehen. Das aber war für die Dinosaurier eine klare Wettbewerbsverzerrung, obwohl es für die Menschen gerade eine Sicherung war, so daß ihre Lebensmöglichkeiten nicht

verzerrt werden konnten. Mit dem Hurrikan der Globalisierung allerdings fielen alle Hemmnisse für die Dinosaurier, und der Tyrannosaurus Rex konnte sich unverzerrt bewegen und der velociraptor konnte ihn frei überfallen. Sie sind "global players" geworden. Aber damit war das Leben der Menschen verzerrt. Im Film gab es einen Helikopter, in dem die Menschen fliehen und daher entkommen konnten. In unserer Wirklichkeit hingegen gibt es für uns keinen Helikopter, in dem wir entkommen könnten. Wir müssen uns im Terrain verteidigen. Gelingt dies nicht, so erwartet uns nicht ein rettender Helikopter, sondern eine neue Fahrt der Titanic. Die Mythenfabrikation von Hollywood hat viel Realismus in sich.

Nirgendwo hat man die Konsequenzen der Globalisierungsstrategie so extrem und radikal ziehen können wie in der sogenannten 3. Welt. Nirgendwo sind die Opfer so zahlreich. Aber wir sollten uns nicht täuschen: Die Zukunft der 1. Welt liegt in der 3. Welt. In der 3. Welt wird sie sichtbar. Es ist nicht etwa umgekehrt, wie dies unsere Fortschrittsideologie seit über 200 Jahren behauptet hat. Sie treten immer im Namen der Menschenrechte auf.

Dies führte zu einer extremen Reduktion der Menschenrechte im XX. Jahrhundert auf reine Eigentumsrechte, die ganz ausdrücklich vor allem in den 60er und 70er Jahren geschieht. Die Theoretiker der propriety rights und des public choice führen dies mit einem unvergleichlichen Simplismus durch. In diesen Theorien, die darin tatsächlich unsere heutige Wirklichkeit weitgehend wiedergeben, wird jeder Raum der Autonomie des unterdrückt, der nicht aus irgendeinem Marktkalkül abgeleitet werden kann. Marktrechte und Menschenrechte sind damit völlig identifiziert.<sup>1</sup> Dies gerade ist etwas, was die Menschenrechte der Aufklärung des XVIII. Jahrhunderts nicht tun, obwohl sie sich auf den Markt als einen Raum natürlicher Freiheit stützen. Selbst das Recht auf die Unverletzlichkeit des Körpers wird auf ein Eigentumsrecht reduziert, das der Eigentümer über seinen Körper hat. Die Folterkammern der neoliberalen und totalitären Regime der Nationalen Sicherheit waren ein einfaches Ergebnis dieses Eigentumsbegriffs und der Aufhebung des autonomen Individuums durch die Identifizierung von Menschenrechten und Marktrechten. Das Recht auf die Unverletzlichkeit des Körpers im Namen der Nationalen Sicherheit zu verletzen wird zum gleichen Akt der Enteignung von Eigentum wie die Enteignung eines Grundstücks im Namen des öffentlichen Nutzens, wenn man entschieden hat, an diesem Ort eine Straße zu bauen.

---

1 Das klassische Buch hierzu ist: Buchanan, James M./Tullock, Gordon: the calculus of consent. Logical foundations of constitutional democracy. The University of Michigan, 1962. (Ann Arbor Paperback, 1980)



Tullock feierte diesen Totalitarismus des Marktes als "ökonomischen Imperialismus".<sup>2</sup> Tatsächlich handelt es sich nicht um einen wirtschaftlichen Imperialismus, sondern um einen Imperialismus des Marktes, der unweigerlich in den Imperialismus des totalen Marktes einmündet. Aber diese Ökonomen können nicht mehr zwischen Wirtschaft und Markt unterscheiden. Für sie ist die Ökonomie einfach der Markt, so wie die Demokratie ein Stimmenmarkt ist und sogar die gesamte persönliche Intimsphäre wie die Familie und die Freundschaft Sphären des Marktes sind, in denen der Marktkalkül gilt.<sup>3</sup>

### **3. Die privaten Demokratien übernehmen die Macht im Namen der Menschenrechte.**

Die Globalisierungsstrategie setzt sich in der Form von Sachzwängen durch. Diese Sachzwänge sind das Ergebnis einer blinden Anpassung an die Logik des Marktes und seiner Vervollkommnung durch die Beseitigung von Marktverzerrungen. Allerdings bedeutet diese These vom Sachzwang, mit dem sich die Wettbewerbsfähigkeit als oberster Wert und daher die Beseitigung der Menschenrechte im Namen der Beseitigung von Marktverzerrungen durchsetzt, durchaus keinen blinden Fatalismus. Heute muß die Frage sein, wie es möglich werden kann, diese Sachzwänge, die sich mit dem totalisierten Markt verbinden, zu überwinden. Unsere herrschende Ideologie zeigt als einzigen Ausweg die unbedingte und fraglose Unterwerfung unter diese Sachzwänge und stellt sie uns als Realismus oder Pragmatismus vor. Aber in Wirklichkeit handelt es sich um die vielleicht verheerendste Form idealistischen Denkens.

Aber diese Ideologie ist gerade die Ideologie der bürokratischen Herrschaft heute. Die Menschenrechte, die im XVIII. Jahrhundert formuliert wurden, haben nichts spezifisch Menschliches an sich. Es sind Eigentumsrechte, die ganz allge-

---

2 Tullock, Gordon: Economic Imperialism. En: Buchanan, James M./Tollison, Robert D. (ed.): Theory of Public Choice. Political Applications of Economics. Ann Arbor. University of Michigan Press, 1972.

3 S. Downs, Anthony: An economic theory of democracy. New York 1971. (Ökonomische Theorie der Demokratie. Mohr. Tübingen, 1968).

Das Ergebnis dieses Buches ist geradezu kurios. Man kann es folgendermaßen zusammenfassen: Der dumme Wähler ist der in Wirklichkeit intelligente Wähler. Da der Grenznutzen jeder Stimme fast unendlich klein ist, wird der intelligente Wähler nicht einen Pfennig ausgeben, um informiert zu sein und damit fähig zu sein, seine Stimme verantwortlich abzugeben. Daher wird er sich als Folge seines rationalen Marktkalküls auf die Lektüre beschränken, die ihm die Parteiapparate als Wahlpropaganda gratis zuschicken.

Man sieht, daß das autonome Individuum verschwunden ist, dessen Stolz darin bestand, fähig zu sein, selbst über das öffentliche Wohl zu urteilen und diese seine Meinung in der Wahl kundzutun. Es wird ersetzt durch das Individuum, das alle seine Lebensäußerungen auf Ergebnisse eines Kosten-Nutzen-Kalküls reduziert.

mein für juristische Personen (Privatunternehmen) und auf Eigentümer reduzierte "natürliche" Personen gelten. Es sind Marktrechte. Tatsächlich sind es Kollektivrechte, die die Unabhängigkeit vom Staat erklären. In diesem Sinne sind es Rechte, die die bürgerliche Gesellschaft selbst konstituieren.

Indem diese Rechte heute wieder als Schlüssel für die Menschenrechte im Globalisierungsprozeß angesehen werden, verwandeln sie sich in Rechte der großen privaten Bürokratien, die sich im Globalisierungsprozeß den öffentlichen Bürokratien aufgezwungen haben. Nach der Niederlage der öffentlichen Bürokratien übernahmen die privaten Bürokratien die Macht im Namen der Menschenrechte. Sie behaupten sogar, überhaupt keine Bürokratien zu sein und bieten sich als Garantie gegen jede Bürokratie im Namen der "Privatinitiative" an. Die öffentliche Bürokratie wurde zum Förderer dieser Macht der privaten Bürokratien gemacht. Das Projekt MAI oder AMI (Multinationales Investitionsabkommen) versucht, diese faktische Situation in konstitutionelle Legalität zu verwandeln.

In dieser Situation verschwindet der Staatsbürger als grundlegende Instanz politischer Entscheidungen. Nur eine öffentliche Bürokratie hat Staatsbürger, private Bürokratie haben Kunden. Kunden kann man in der ganzen Welt haben, aber Staatsbürger der Welt gibt es nicht, solange es keinen konstituierten Weltstaat gibt. Die gegenwärtige Form der Ausgrenzung großer Teile der Bevölkerung ist eine Folge der Tatsache, daß sich die privaten Bürokratien der öffentlichen Bürokratie aufgezwungen haben. Damit verliert die Staatsbürgerschaft ihre vorherige Bedeutung. Die Menschenrechte als spezifisch menschliche Rechte hingegen - die emanzipatorischen Menschenrechte - wurden in der Vergangenheit vom Staatsbürger her erklärt und in gewissem Maße auch durchgesetzt. Daher verlieren sie ihre Geltung.<sup>4</sup>

Max Weber sah durchaus diese Verwandlung der privaten Unternehmung in private Bürokratie. Dennoch, von unserer heutigen Situation her gesehen, scheint seine Interpretation dieser Tatsache eher naiv zu sein. Er spricht von den "zunehmend bürokratisch geordneten privatkapitalistischen Organisationen" (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 836). Entsprechend seiner Zeit, sieht er hingegen die Gefahr ganz ausschließlich in der Totalisierung der öffentlichen Bürokratie. Er sagt über diejenigen, die einer solchen Bürokratie unterworfen seien: "Unfreier jedoch sind sie, weil jeder Machtkampf gegen eine staatliche Bürokratie aussichtslos ist und weil keine prinzipiell gegen sie und ihre Macht interessierte Instanz angerufen werden kann, wie dies gegenüber der Marktwirtschaft möglich ist. Das wäre der ganze Unterschied. Die staatliche Bürokratie herrschte, wenn der Privatkapitalismus ausgeschaltet wäre, allein. Die jetzt neben und, we-

---

4 Vgl. Dierckxsens, Wim: *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. DEI. San José, 1997.

nigstens der Möglichkeit nach, gegeneinander arbeitenden, sich also immerhin einigermaßen gegenseitig im Schach haltenden privaten und öffentlichen Bürokratien wären in eine einzige Hierarchie zusammengeschmolzen. Etwa wie in Ägypten im Altertum, nur in ganz unvergleichlich rationalerer und deshalb: unentrinnbarer Form” (Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 835). Man kann verstehen, daß Weber in seiner Zeit diese Furcht hatte. Aber er hat sich ganz offenbar geirrt. Dort, wo die öffentliche Bürokratie sich den privaten Bürokratien aufzwingen konnte - wie dies im sowjetischen Sozialismus geschah - waren es gerade die Staatsbürger, die dieser Herrschaft ein Ende setzten. Aber das, was Weber nicht einmal als Möglichkeit einfiel, geschieht heute mit uns. Die privaten Bürokratien zwingen sich den öffentlichen Bürokratien auf und verschlingen sie. Mit sehr viel mehr Recht können wir heute über die private Bürokratie das sagen, was Weber über die öffentlichen Bürokratien sagt. Nämlich, daß diese eine Situation heraufbeschwört “etwa wie in Ägypten im Altertum, nur in ganz unvergleichlich rationalerer und deshalb: unentrinnbarer Form.” Es hat sich als unmöglich herausgestellt, von der öffentlichen Bürokratie aus eine Macht über die ganze Welt zu errichten, während gerade dies für die private Bürokratie möglich war. Weber ist noch davon überzeugt, daß der Wettbewerb durch seine eigene Logik die private Bürokratie zu kontrollieren vermag, während eine Gefahr nur von der öffentlichen Bürokratie droht. Aus diesem Grund vermag er noch die Menschenrechte mit den Eigentumsrechten zu identifizieren. Heute hingegen kann kein Zweifel sein, daß ein unbeschränkter Wettbewerb gerade zur absoluten Herrschaft der privaten Bürokratien über die ganze Welt führt und die öffentliche Bürokratie geradezu zerstückelt. Heute bestehen die Möglichkeiten nicht, wie sie Weber sah. Heute müssen Menschenrechte als spezifisch menschliche Rechte gefaßt werden und dies sind die Rechte eines Menschen als Naturwesen. Nur im Namen solcher Menschenrechte kann man der ganz offensichtlichen Tendenz zur absoluten Herrschaft der privaten Bürokratien - Bürokratien ohne Staatsbürger - über die Menschen entgegenzutreten, einer Tendenz, die uns zu einer Reise der Titanic verurteilt. Ausgehend von dieser Situation nur können wir Alternativen entwickeln. Es ist heute keineswegs klar, wie sie aussehen könnten. Wir können allerdings sagen, daß jedes alternative Handeln heute nur als assoziatives Handeln möglich sein kann. Nur ein solches Handeln könnte die Sachzwänge auflösen, die sich gerade aus der Beseitigung alles assoziativen Handelns ergeben haben. Dies schließt natürlich solidarisches Handeln ein. Dabei kann kein Zweifel sein, daß solch ein assoziatives Handeln heute in globalen Dimensionen erfolgen muß, wenn es wirksam sein soll.

## **Teil II**



**Hans Jörg Sandkühler**

## **Rechtsstaat und Menschenrechte unter den Bedingungen des ‘faktischen Pluralismus’**

Es gehört zu den wesentlichen Elementen europäischer Rechtskultur, die *Idee des Rechts* auf *Vernunft* begründet zu denken - sei es auf den metaphysischen Begriff von Vernunft, sei es - pragmatisch gewendet - auf die Rationalität von Vernünftigen. ‘Vernunft’ ist die menschliche Fähigkeit zur Selbstherrschaft und zur Gestaltung der Wirklichkeit nach humanem Maß. Der substantielle Begriff einer unabhängig von den Menschen existierenden Vernunft gehört heute freilich nicht mehr zum Selbstverständnis europäischer Kultur. Die Interessen und die Einstellungen, die Erfahrungen und die Weltbilder *der ‘Vernünftigen’* (der konkreten Individuen) haben sich in der modernen bürgerlichen Gesellschaft *pluralisiert*. Der Rechtsstaat, die Grundrechte und die Menschenrechte sind unter den Bedingungen des *‘faktischen Pluralismus’*<sup>1</sup> eine Antwort auf die Frage, wie eine gerechtere Welt entstehen kann.

Ich werde hier nicht allgemein über die Menschenrechte sprechen, sondern in einer bestimmten und begrenzten Perspektive. Meine Frage lautet: Was sind die wesentlichen *Kontexte ihrer Geltung*? Kann man über Menschenrechte sprechen und über Recht und Staat schweigen? Meine Antwort wird sein: Über die Notwendigkeit einer allgemeinen Menschenrechte-*Theorie* und einer konkreten Menschenrechte-*Politik* hinaus, die ich nicht bestreite, müssen sie Gegenstand der Entwicklung des Menschenrechte-*Rechts* sein. Dies bedeutet vor allem, 1. über die Beziehung zwischen *Recht und Staat* nachzudenken und 2. das Bewußtsein dafür zu schärfen, daß heute und auf lange Zeit die Orte der Durchsetzung der Menschenrechte die Staaten und zwischenstaatliche Rechtsinstitutionen sind. Dies bedeutet aber auch zu begreifen, daß das aus der Souveränität der Völker entstehende und in Staaten geltende Recht aufgrund verschiedener Gerechtigkeitsideale und unterschiedlicher Rechtstraditionen *in materialer Hinsicht* keinem universellen Modell verpflichtet ist. Dies gilt z.B. für das Eigentumsrecht und für die Formen der sozialen Verpflichtung des Eigentums, also für Alternativen der Vergesellschaftung.

Ich gehe in meiner Argumentation von einem Befund aus, der als *‘faktischer Pluralismus’* zu bezeichnen ist, um dann nach dem Sinn und den Grenzen der

---

1 Vgl. Verf. 1996a, 1997, 1998. Der Begriff wurde von J. Rawls zunächst in *Justice as Fairness* (1994a) entwickelt und später in der Differenzierung von ‘faktischem’ und ‘vernünftigem’ Pluralismus (vgl. 1994, S. 106) weiterentwickelt.

*Staatskritik zu fragen und die Wechselbeziehung zwischen Recht und Staat zu beleuchten; ferner werde ich für das Prinzip der Legitimation aller Staatsfunktionen im demokratischen Rechtsstaat aus politischer und sozialer Gerechtigkeit plädieren, d.h. die Rechtfertigung des Staates durch soziale und Rechtsfunktionen. In diesem Kontext spreche ich mich für eine Komplementarität von Rechtspositivismus und regulativen naturrechtlichen Ideen aus. Abschließend eine Bilanz: Das Menschenrechte-Recht bestimmt heute der Allgemeinheit und Wechselseitigkeit der Grundrechtsgewährung zwischen Bürgern.*

### **1. Der ‘faktische Pluralismus’**

Der Pluralismus hat wesentliche Grundlagen und Grenzen in der Partizipation der Individuen am Wissen, in Graden ihrer *Urteilsfähigkeit* und in Überzeugungen. Auch individuelle und kollektive Ideale und Zwecksetzungen, Rechtsnormen und Staatsziele sind “Sinngelalte” und “Deutungsschemata” (H. Kelsen), die zu einem Kultur-Kontext gehören. Sie sind bezogen auf Geschichte, sie gehören zum Eigen-Sinn einer Kultur. Dies hat Konsequenzen auch für das Verständnis von ‘Demokratie’, also der Ordnung politischer und sozialer Gerechtigkeit: Die Auseinandersetzungen um die Definition von Demokratie gehören zu konkreten hi-storischen Situationen, und keine Definition hat ein Wahrheitsmonopol. Nur eine ‘Minimal-Definition’, wie sie z.B. Norberto Bobbio vorschlägt, kann Verbindlichkeit beanspruchen: Demokratie ist “als ein Ensemble von (primären oder Grund-)Regeln zu begreifen, die festlegen, *wer* zur Teilnahme an den kollektiven Entscheidungen berechtigt ist und mit welchen *Verfahren* diese Entscheidungen getroffen werden”; die Entscheidungsmacht (die, wenn sie durch das Gesetz autorisiert ist, zu einem Recht wird) [kommt] einer sehr hohen Anzahl der Gruppenmitglieder zu”; “die Grundregel der Demokratie die *Mehrheitsregel*”. Doch auch für eine minimale Definition von Demokratie reicht “weder das einer sehr hohen Anzahl von Bürgern verliehene Recht auf direkte oder indirekte Teilnahme an kollektiven Entscheidungen aus noch die Existenz von Verfahrensregeln wie der Mehrheits- (oder im Grenzfall der Einstimmigkeits-)Regel. Eine dritte Bedingung muß hinzutreten: Die zur Entscheidung (oder zur Wahl derjenigen, die dann entscheiden sollen) Aufgerufenen müssen vor reale Alternativen gestellt sein und in die Lage versetzt werden, sich für eine von ihnen zu entscheiden. Damit nun diese Bedingung verwirklicht werden kann, müssen den zur Entscheidung Berufenen die sogenannten Freiheitsrechte garantiert sein: Meinungs- und Ausdrucksfreiheit, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit. [...] Die Verfassungsnormen, die diese Rechte verleihen, sind also keine eigentlichen Spielregeln selbst, sondern Vorab-Regeln (*regole preliminari*), die das Abwickeln des Spiels ermöglichen. Daraus folgt, daß der liberale Rechtsstaat nicht nur die histo-

rische, sondern auch die juristische Voraussetzung des demokratischen Staats darstellt.”<sup>2</sup>

Die aus Grundrechts- und Menschenrechtsforderungen abgeleiteten Rechtsideen und Rechtsnormen sind mit dem Problem belastet, daß ihre *Normativität* von ihrer *Wirklichkeitsnähe* abhängt, sie also die *Allgemeinheit ihrer Geltung* unter Bedingungen der *Partikularität und Pluralität* der Denkweisen und Verhaltensformen der Normadressaten verwirklichen müssen. Zur Situation des ‘faktischen Pluralismus’ gehört nun, daß die in der Moderne formulierten Prinzipien der ‘Partizipation an der politischen Willensbildung, der gleichen Rücksichtnahme auf die Interessen aller Angehörigen und [...] der selbständigen Verantwortung des moralischen Urteils’ zur ‘nachhaltigen Freiheitssicherung’ nicht mehr genügen: ‘die Wahrung des individuellen moralisch-ethischen Urteils mag vielleicht ein Klima liberaler Toleranz begünstigen, schützt aber nicht vor mehrheitlich beschlossenen Regeln, die ein anderes Verhalten erzwingen.’<sup>3</sup>

*De facto* sind auch Grundsätze, die für die pluralistische Gesellschaft konstitutiv sind, umstritten. Dies gilt selbst für den Grundsatz ‘die Würde des Menschen ist unantastbar’.<sup>4</sup> Versuche, dieses Prinzip als ‘objektiver Wert’ dadurch zu stabilisieren, daß es als laizistisches Surrogat der Grundrechts-Begründung aus ‘Gott als [dem] Urgrund alles Geschaffenen’ interpretiert wird,<sup>5</sup> sind zum Scheitern verurteilt. Das ‘Naturrecht neuzeitlicher Prägung’ ist weit mehr als nur eine Übersetzung der ‘christlichen Naturrechtsauffassung’.<sup>6</sup>

Doch auch pluralistische Gesellschaften stehen vor der Aufgabe, daß die Menschen - ob sie es wollen oder nicht - gezwungen sind, ‘die Integrität ihres Zusammenlebens dadurch zu wahren, daß sie sich an Prinzipien der Gerechtigkeit orientieren und einander als Mitglieder einer Assoziation von Freien und Gleichen achten’.<sup>7</sup> Wie aber kommen wir zu der auch unter pluralistischen Bedingungen unverzichtbaren ‘Integrität einer Rechtskultur’? Die Rechtskultur ‘besteht darin, daß Verfassungsbestimmungen, Gesetze und Einzelfallentscheidungen, die für richtig gehalten werden, sich mit allgemeinen Prinzipien und Zielsetzungen’ harmonisieren lassen.<sup>8</sup> Wir können deshalb keineswegs ‘dabei stehenbleiben, Rechtsnormen als bloße ‘Resultanten’ von Interessen und Machtfaktoren anzusehen; denn immer stellt sich auch die Frage nach der richtigen Ord-

---

2 Bobbio 1988, S. 8 ff.

3 Denninger 1996, S. 12.

4 Vgl. Bayertz 1995.

5 Maunz/Dürig 1994, 1 I, Rz. 1. Hervorh.: Sa.

6 Ebd., FN 2.

7 Habermas 1992, S. 264; 263.

8 Mohr 1997, S. 136.



nung der Interessen.”<sup>9</sup> Noch einmal anders formuliert: Wenn es angesichts des ‘faktischen Pluralismus’ unmöglich ist, “ein lückenloses und für jeden einsichtiges System der Normen richtigen Verhaltens zu erkennen, bedarf es einer Entscheidung darüber, was Rechtens sein soll. Oder, wie Radbruch sagte: ‘Vermag niemand festzustellen was gerecht ist, so muß jemand festsetzen, was rechtens sein soll’.”<sup>10</sup> Soll ein Dezisionismus vermieden werden, so müssen “die Gesetze und politischen Institutionen einer sittlichen Kritik unterworfen” werden; die Kritik hat ihren Maßstab vor allem in *politischer Gerechtigkeit* als dem “Grundbegriff einer sittlichen Rechts- und Staatskritik”.<sup>11</sup>

## 2. Staatskritik

Vor allem von kommunitaristischer Seite wird heute geltend gemacht, daß von einer “*Politik als Raubtierhaltung*” keine Lösung der Probleme unserer Gegenwart zu erwarten sei. Das Programm der liberalen Demokratie habe “wenig Sympathie für jenes staatsbürgerliche Ideal, das Menschen ihrer Natur nach für politische Wesen hält. Bürger eines Staates zu sein, ist für sie [sc. die *liberals*] eine künstliche Rolle, in die der natürliche Mensch aus Klugheit schlüpft, um sein einsames Menschsein zu schützen.”<sup>12</sup> Deshalb mag es verwundern, daß Kommunitaristen mit Liberalisten in einer Strategie weitgehend übereinstimmen - der *Staatskritik*, der Forderung nach Beschränkung des Staates. Die einen wollen ihm Grenzen setzen im Namen des Sozialität und des Gemeinwohls, dessen Schutz in der Familie und in Gruppen besser gewährleistet werde, und die anderen im Namen der Freiheit des Individuums.

Nach dem Ende der Metaphysik der ‘substantiellen Vernunft’ ist diese Strategie riskant. Kommunitarier und Liberalisten verkennen, daß gerade der ‘faktische Pluralismus’ dazu zwingt, über den Zusammenhang von Freiheit, Recht und Staat neu nachzudenken. Zwar ist die Globalisierung der neo-liberalen individualistischen Ökonomie mit einer solipsistischen Ideologie verbunden, doch ist die Pluralisierung auch begleitet von einer neuen Kultur, in der sich Kulturen begegnen, Geschichten überschneiden und Territorien überlagern. *Es ist diese neue Kultur, in der die Menschenrechte ihren Ort haben.* Mit den Menschenrechten wird konkret und global, was Philosophen das ‘In-der-Welt-sein’ der Menschen nennen. In der universellen Allgemeinheit der Menschenrechte sind wir tatsächlich in der *Welt*. Diese ‘Welt’ ist nicht mehr der Nationalstaat,<sup>13</sup> nicht mehr die

---

9 Zippelius 1994, S. 74 f.

10 Ebd. S. 77.

11 Höffe 1994, S. 11.

12 Barber 1994, S. 39.

13 Vgl. aber auch Frankenberg 1988.

nationale Ökonomie. Auf der anderen Seite ist unter den Bedingungen des Pluralismus auch jeder rechtspolitische Zentralismus an sein Ende gekommen, sei er stalinistischer oder neoliberaler Herkunft. Pluralismus und Menschenrechte sind eine neuartige Verbindung eingegangen. Zu ihr gehören zum einen das Ende der *Nationalstaatlichkeit* und zum anderen die Wiederentdeckung regionaler kultureller Identität und lokaler Autonomie als Grundlage unserer Bürgerschaft in der Welt. Anders gesagt: die Vereinheitlichung der Menschen in der Idee der Gerechtigkeit und des Rechts ist begleitet von der Befreiung zu jener kulturellen Differenz, die in der Anerkennung des Anderen und meiner Selbst besteht und so Identität ermöglicht. Das Subjekt der Menschenrechte ist nicht der hypothetische, abstrakte 'Mensch im Allgemeinen', sondern die Person in einer Rechtskultur.

Was bedeutet dies alles für die Frage nach den Funktionen und Grenzen des Staats? Es bedeutet, sich von allen unwesentlichen Staatsfunktionen loszusagen *und* den Staat in seinen wesentlichen Aufgaben zu stärken. Unwesentlich sind die Funktionen, die der Staat aus der Ontologie der Nation, aus der Ideologie der Rasse und aus dem Vorrang partikulärer ökonomischer Interessen abgeleitet hat; wesentlich sind die Funktionen, die dem *Verfassungsstaat* als dem Organon des Rechts im Interesse personaler Freiheit und Würde zukommen. Hieraus folgt, daß der Ruf nach 'weniger Staat' nicht a priori die Stimme der Emanzipation ist. Sowohl im stalinistischen wie im neoliberalen Konzept führt die Begrenzung der Staatsfunktionen zur Abschaffung des *öffentlichen Raumes* und zur Ermächtigung von Interessen, die in pluralistischen Gesellschaften zu keinerlei Privilegien berechtigt sind. Mit der delegitimierenden Kritik des Staates geht oft eine Legitimation des *Terrors des Partikulären* einher.

Die Globalisierung einer dominanten Form von Partikularität und Privatheit ist kein utopisches Szenario mehr - ihr Name ist 'Kapitalismus'. Was bedeutet unter diesen Bedingungen der im Namen der Freiheit geforderte '*Abschied vom Staat*'? "Mit dem sozialen, ökologischen und ökonomischen Staat einerseits, den trans-, inter- und supranationalen Regimen andererseits sind die wichtigsten Metamorphosen bezeichnet, vermittels deren der moderne Staat auf die durch den Kapitalismus erzeugten Problemlagen reagiert. Noch nicht hinreichend geklärt ist allerdings die Frage, ob es sich um eine Metamorphose [...] handelt, bei der der Bauplan, das Muster, durch alle Gestaltveränderungen erkennbar bleibt; oder um eine Metamorphose [...], die ein Herunterkommen, eine Degradation bedeutet. Könnte es nicht sein, daß der moderne Kapitalismus einen welthistorisch neuartigen Typus sozialer Ordnung darstellt, dessen Expansion *à la longue* auf Kosten der Staatlichkeit geht?" Max Weber konnte noch "Staat als Sieger aus dem Konflikt der Ordnungskonfigurationen hervorgehen" sehen. "Wenn heute [...] das Ende des organisierten Kapitalismus bzw. der Übergang zum *disorganized capitalism*

eingeläutet” werde, so handelt es sich - der überzeugenden Analyse S. Breuers zufolge - tatsächlich “weniger um eine neue Epoche in der Geschichte des Kapitalismus als vielmehr um ein deutlicheres Hervortreten seines Wesens. [...] Während der moderne Staat als Rechts- und Verfassungsstaat geradezu aus einer Gegenbewegung gegen das Chaos entstanden ist und dieses durch die Schaffung einer paktierten Konstitution dauerhaft zu bannen bestrebt ist, ist der Kapitalismus eine Ordnung, die sich durch das Chaos herstellt [...] - mit den bekannten hohen Kosten für die Verlierer. Viele Indizien sprechen dafür, daß im Konflikt zwischen diesen beiden Ordnungstypen der zuletzt genannte der bestimmende ist und dem Staat immer neue Rückzüge auferlegt.”<sup>14</sup>

Angesichts der kapitalistischen Globalisierung *und* der ständigen Problematik möglicher Degeneration des Staates zum Gewaltstaat kommt es gewiß nicht darauf an, ‘Staat’ schlechthin zu verteidigen. Welche Funktionen der Staat definieren, wurde und wird kontrovers verhandelt. Definitionen wie jene Max Webers, der Staat sei ‘ein auf das Mittel der legitimen Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen’<sup>15</sup> sind viel zu einseitig am Merkmal der Gewalt orientiert, als daß sie den Rechtsstaat und seine - nicht zuletzt: sozialen - Funktionen erfassen könnten. Konsensfähig, wenn auch nicht hinreichend, dürfte die allgemeine Bestimmung sein, mit ‘Staat’ werde eine rechtlich geordnete, souveräne, territorial begrenzte politische Herrschaft bezeichnet, deren Zweck und Ziel es sei, das Zusammenleben der Menschen dauerhaft zu ordnen. Die Prinzipien der Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit, aus deren Verwirklichung das Zusammenleben zum ‘guten Leben’ wird, müssen heute vor allem durch die Ausbildung eines *zivilgesellschaftlichen* Äquivalents zur ökonomischen Globalisierung verteidigt werden, durch eine weltweite Vernetzung der Strategien und Aktivitäten zur Durchsetzung und Sicherung der Grund- und Menschenrechte. Was ‘gutes Leben’ bedeutet und was an Ansprüchen unerfüllt ist, wird im Kontext von Kulturen ausgesagt. Hieraus entstehen Konflikte und falsche Alternativen. Werden im ‘Norden’ politische und Bürgerrechte eingefordert, so muß dies keineswegs ein Luxus zu Lasten der Forderungen des ‘Südens’ sein, *zunächst* Ausbeutung und Hunger aufzuheben. ‘Norden’ und ‘Süden’ sind zu wechselseitiger Anerkennung ihrer jeweiligen primären Bedürfnisse verpflichtet. Ein vorrangiges Bedürfnis ist ihnen gemein, - das nach dem Rechtsstaat: es gibt wenig Grund zu der Annahme, die Freiheiten der Menschen könnten ohne den Rechtsstaat in Harmonie koexistieren.

In den neuzeitlichen Begriff des Staates ist von Anbeginn eine - der Tendenz

---

14 Breuer 1998, S. 289ff.

15 Weber 1966, S. 28.

nach - skeptische Anthropologie eingeschrieben. Bereits Jean Bodins *Les six livres de la république* (<sup>2</sup>1583), die eine an der 'Vernunft' und am 'Glück der Bürger' orientierte Konzeption begründen sollten, beabsichtigten, "so weit wie möglich den Regeln der praktischen Politik zu folgen", nicht aber einem utopischen Ideal. Bodin wußte: "diejenigen, die in der Bestimmung des höchsten Guts einer Meinung sind, stimmen nicht immer darin überein, daß ein guter Mensch und ein guter Staatsbürger sowie das Glück des einzelnen und des Staates identisch sind".<sup>16</sup> Wenn später Kant in seiner *Metaphysik der Sitten* den Staat als "Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen" (§ 45) verstanden wissen wollte, so lag auch hier die Einsicht zugrunde, die Menschen seien 'aus krummem Holz' und müßten *zu Bürgern des Rechtsstaats erst werden*. Zugleich ist der neuzeitliche Begriff des Rechtsgesetzes nicht ethisch neutral; ihm ist die Idee der *Gerechtigkeit* eingeschrieben, die dem Staat seine Grenze setzt. Mit dem Begriff des Staates ist die Frage nach seinen moralisch legitimierten Zwecken und den Grenzen seiner Gewalt unmittelbar verbunden: Der Staat *hat* keine ontologisch verbürgte Stabilität; er läuft vielmehr permanent Gefahr, seine Legitimität dann zu verlieren, wenn ihn die Bürger nicht länger als Form ihrer 'Vergemeinschaftung' anerkennen.

Der Staat ist in der Moderne grundsätzlich dem *Konflikt der Interpretationen* ausgesetzt. Seine Rechtfertigung gründet in der Annahme, das - im Prinzip nicht harmonische, sondern konfligierende - Zusammenleben der Menschen bedürfe aus Ordnungsgründen eines Zwangsmittels. Die Ablehnung staatlicher Herrschaft gründet entweder in der apriori-Annahme einer Sozialität der Menschen, die den Staat überflüssig mache, oder in der Annahme, daß der Staat keine andere als Gewaltfunktionen erfüllen könne.

### 3. Staat und Recht

Man spricht nicht über den Staat, ohne über das Recht zu sprechen.<sup>17</sup> Die Situation ist paradox. In der Moderne hat die Durchsetzung von Subjektivität und Individualrechten Interessenkollisionen bewirkt *und deshalb* eine Verrechtlichung von Lebensbeziehungen der Menschen, die zuvor als durch Konformität in Moral und Sittlichkeit geregelt galten. Das Paradox läßt sich auf die einfache Formel bringen:

*Je mehr Freiheit, desto mehr Recht; je mehr Recht, desto mehr Staat; je mehr Staat, desto weniger Freiheit; je weniger Freiheit, desto größer der Bedarf an Recht - und Staat, und Recht usf.*

---

16 Bodin 1982, S. 10.

17 Vgl. Verf. 1996.

Die Grundrechte und Menschenrechte sind Gestaltungen des Rechts auf Rechte, sie kommen jedem Individuum 'von Natur' aus zu. Will man naturalistische oder metaphysische Mißverständnisse vermeiden, so kann 'von Natur aus' nur bedeuten: *vor* ihrer Positivierung durch den Staat. 'Vor' bezeichnet nicht die *Genesis* dieser Rechte in der Zeit; vielmehr bedeutet 'vor-staatlich' im Kontext der *Geltungsbegründung* 'extra-staatlich'; das Leben der Individuen ist eine *Juxta*-Struktur außerhalb des Staates. So wenig es zur Geltungsbegründung einer Naturrechts-Metaphysik bedarf, so wenig muß die Hervorhebung des *Individuums als des Trägers personaler Würde* zu einer liberalistischen Konzeption der Freiheit, gar des 'freien Markt-Bürgers', gehören. Das Individuum, von dem hier die Rede ist, ist nie fertig da. Es entsteht im Prozeß der *Individuation* des sozialen Wesens 'Mensch', und aus dem Zum-Ich-werden erwächst die Reziprozität der Anerkennung der Autonomie aller Menschen. Erwartet man *Freiheit durch Recht* - gegen Unterdrückung und staatliche Gewalt -, so geht es darum, Bedingungen für jene gelingende Individuation zu schaffen, in der individuelle Freiheit, Anerkennung der Alterität und kollektive Gleichheit und Gerechtigkeit keine Gegensätze mehr sind.

Die Verwirklichung allen Rechts wird dem *Staat* als rechtsetzender Institution überantwortet. Wieder ist es der 'faktische Pluralismus', der die Beziehung zwischen Recht und Staat vor neue Probleme stellt. Ansprüche auf *die eine* materiale wertethische Begründung von Rechtsnormen lassen sich so wenig rechtfertigen wie die Behauptung *der einen* Wahrheit. Dem positiven Recht sind deshalb enge Grenzen gesetzt: 1. die Grenze, die in der Frage aufscheint, was überhaupt regelungsbedürftig ist; und 2. die Grenze, die sich aus dem weitgehend *formalen* Charakter der Verfassung als 'Grundnorm' ergibt.

Zwar begründen die Grundrechtsnormen demokratischer Verfassungen ein *inhaltlich* bestimmtes Rechtssystem, doch steht nicht fest, *was* "aufgrund der Grundrechtsnormen gesollt ist". "Der Grund hierfür liegt nicht nur in der semantischen und strukturellen Offenheit der Grundrechtsbestimmungen, sondern wesentlich auch im Prinzipiencharakter der Grundrechtsnormen. Ihr Prinzipiencharakter impliziert die Notwendigkeit von Abwägungen. Das Verfahren der Abwägung ist zwar [...] ein rationales Verfahren, es ist aber kein Verfahren, das in jedem Fall zu genau einer Lösung führt. [...] Die Offenheit der Abwägung [...] führt zu einer Offenheit des inhaltlich durch Grundrechtsnormen determinierten Rechtssystems." Darüber hinaus bedeutet die "Geltung der Grundrechtsnormen [...], daß das Rechtssystem ein gegenüber der Moral offenes System ist."<sup>18</sup>

Da es in der Gesellschaft praktisch unmöglich ist, nicht zu entscheiden und auf

---

18 Alexy 1996, S. 494 f.

Normierung zu verzichten, scheint das Problem einer Beziehung zwischen Staat und Recht, die in Gerechtigkeit ihr Maß hat, unlösbar zu sein. Und doch gibt eine beobachtbare historische Tendenz Anlaß zu Hoffnung. Ich spreche vom ganz offensichtlichen *Paradigmenwechsel vom Staatsdenken zum Verfassungsdenken*. Vor allem in der Konzeption des *Sozialstaats*, der “planender, verteiler, gestaltender, individuelles wie soziales Leben erst ermöglichender Staat” geworden ist, zeigt sich eine Befreiung aus bisheriger “Staatsfixiertheit” an. Die “Orientierung an der auf Staat *und* Gesellschaft bezogenen Verfassung” und an der “Demokratie als ‘Lebensform’” verstärken diese Tendenz. Entsprechend kann Demokratie nicht mehr allein “als bloßes *Staatsorganisationsprinzip*” verstanden werden; ihrer Idee zufolge ist sie Selbstherrschaft der Bürger, und als solche muß sie die gesamte Zivilgesellschaft übergreifen. Demokratie ist deshalb “das die verfassungsmäßige Ordnung ‘primär bestimmende Prinzip’”.<sup>19</sup>

Für den Wandel in der politischen und Rechtskultur ist zum anderen eine neue Einstellung zur *Positivität des Rechts* bezeichnend: Waren in der bürgerlichen Gesellschaft seit dem 17. Jahrhundert Konzeptionen maßgeblich, in denen das Recht als *gegebenes Recht* nicht *rational* begründet zu werden brauchte und seine Geltung aus seiner Unveränderbarkeit beanspruchte, so ist heute bewußt, daß das Recht *gesetztes*, ‘positiviertes’ Recht ist. Wer dies einräumt, verlangt nach Begründung und geht von der ständigen Veränderbarkeit des Rechts aus. *Rechtskritik* wird wegweisend aufgrund der Einsicht, daß nicht jedes Recht in gleicher Weise die Funktionen erfüllt, den Staat von der *Verfassung* her zu begründen (und nicht umgekehrt), die *Autonomie des Rechts* gegenüber politischer Herrschaft rational zu begründen, den *Steuerungs- und Integrationserfordernissen* einer pluralistischen Gesellschaft angemessen zu sein und *Demokratie* als Form der Gestaltung aller Bereiche des Sozialstaats und der Gesellschaft zu begründen und zu verwirklichen.<sup>20</sup>

Was ‘Demokratie’ bedeutet und sein soll, ist damit aber noch nicht entschieden. Wie die Rechtskultur, sind auch politische Modelle als eigen-sinnige Interpretationen gerechter Herrschaft Kontexte von Kulturen. Dem entspricht, daß konsensfähige Konzepte von Demokratie *formal* sein müssen; sie sind wesentlich *prozedural* bestimmt. Eines aber ist ungeachtet dieser Formalität mit dem Begriff der Demokratie unauflösbar verbunden: Diese Herrschaftsform, in der die Bürger sich selbst und ihren Staat ‘ins Recht setzen’, ist Ausdruck der Interdependenz von Staat und Gesellschaft. Deshalb “läßt sich das Demokratieprinzip im staatlichen Bereich nicht ohne Demokratisierung der Gesellschaft voll verwirklichen”.

---

19 Rinken 1991, S. 210-215.

20 So treffend Rinken 1991.

Es sind die Grundrechte und die aus ihnen begründeten Prinzipien der Sozialstaatlichkeit, der Rechtsstaatlichkeit und der Demokratie, welche “die Gesetzgebung, die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung dazu [verpflichten], auch im Bereich der Gesellschaft für die Verwirklichung der Grundentscheidungen zu sorgen”.<sup>21</sup>

Der Pluralismus der Freiheiten und die Ordnung eines die Freiheiten regulierenden Rechts stehen in einer Beziehung der Komplementarität zueinander. Das Recht domestiziert den *Macht*-Staat; das Recht wird im *Verfassungs*-Staat unter der Bedingung verwirklicht, daß er politischer und sozialer Gerechtigkeit verpflichtet ist.

Gleichwohl verlangt die moderne Demokratie nach *formalen*, den Weltinterpretationen gegenüber *neutralen* Prinzipien der Gerechtigkeit, der Gleichheit und der Allgemeinheit des Rechts, wie es in der kantischen Perspektive zu begreifen ist: Recht ist “der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann”.<sup>22</sup> Die Prinzipien haben ihre Geltung als *formales positives Recht*. Dies bedeutet, mit Hans Kelsen zu sprechen, “den Verzicht auf die eingewurzelte Gewohnheit, im Namen der Wissenschaft vom Recht, unter Berufung also auf eine objektive Instanz, politische Forderungen zu vertreten, die nur einen höchst subjektiven Charakter haben können, auch wenn sie im besten Glauben, als Ideal einer Religion, Nation oder Klasse auftreten”.<sup>23</sup>

#### 4. Staatsfunktionen

Grundlegende Veränderungen im System des positiven Recht können in aller Regel als Antworten auf Fragen gelesen werden, die aus Erfahrungen von Unrecht gestellt werden. Eine der Antworten, die in Europa nach den Erfahrungen des Faschismus gegeben werden, besteht darin, daß “nicht nur der Staat der potentielle Feind der Grundrechte ist, sondern der Grundrechtsterror auch von den Bürgern als Grundrechtsinhabern her droht, also von uns”. Eine Schlußfolgerung wird im Konzept einer “militanten Demokratie” gezogen: dies bedeutet die “Setzung von Werten durch die Verfassung, die im demokratischen Willensbildungsprozeß nicht angetastet werden dürfen”.<sup>24</sup> Eine andere Erfahrung sind Rechts-Defizite in Staaten des sogenannten ‘realen Sozialismus’, zu denen auch mangelndes Engagement der Grundrechtsinhaber beigetragen hat. Grundrechte sind unmittelbar geltendes Recht; sie binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt

---

21 AK S. 1336. Stein, Art. 20 Abs. 1-3 II 46-49. Vgl. Ridder 1975.

22 Kant, Akademie-Ausgabe, VI, S. 230.

23 Kelsen 1985, S. XI.

24 Maunz/Dürig-Dürig, 1994, Art. 18 Rz. 5.

und Rechtsprechung. Um die *Rechtsbindung durch Grundrechte*, also die Verpflichtung aller staatlichen Gewalt zum Schutz der ‘Würde des Menschen‘ und zur Achtung “der Menschenrechte als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt”<sup>25</sup> vor jeder Gefährdung zu schützen, kennen demokratische Verfassungen das Prinzip der *Wesensgehaltssperre*: kein Grundrecht darf in seinem Wesensgehalt angetastet werden.

Dies vorausgesetzt, gelten Staaten als legitimiert, Funktionen des Schutzes und der Kontrolle der Bürger, aber auch des Selbstschutzes vor den Bürgern auszuüben: So steht etwa die Familie unter dem Schutz der staatlichen Ordnung, und die Verpflichtung der Eltern zur Erziehung der Kinder wird vom Staat kontrolliert. Der Staat muß den Bürgern gegenüber bei Verletzungen von Amtspflichten haften und betroffenen Bürgern den Rechtsweg eröffnen. Auf der anderen Seite hat der *Schutz des Staates vor den Bürgern*<sup>26</sup> auch in Demokratien großes Gewicht (‘Staatschutz’).

Diese Ambiguität des Staates gründet in der Problematik der Differenz, oft auch Gegensätzlichkeit von Freiheitsanspruch und Freiheitssicherung: “Damit die Individuen ihre Rechte genießen und ihre Interessen fördern können, brauchen sie den Staat. Er schützt die Freiheit eines jeden und schränkt sie zugleich so ein, daß sie die gleichartige Freiheit jedes anderen nicht beeinträchtigt.” Andererseits: “Insofern der Staat zur Erfüllung dieser Aufgabe mit Macht und Zwangsmitteln ausgestattet ist, muß diese Macht des Staates ihrerseits so beschränkt werden, daß sie die Freiheit der Individuen nicht bedroht.”<sup>27</sup> Auf eine knappe Formel gebracht: “Der Rechtszustand, der Freiheit gewährleistet, macht sich nicht von selbst, er bedarf auch der Instanz, die das Recht gegebenenfalls festlegt, es konkret ausspricht und seine Befolgung gegenüber Widerstrebenden sichert. Recht fordert den Staat als Institution seiner eigenen Gewährleistung”.<sup>28</sup>

## **5. Die Rechtfertigung des Staates durch soziale und Rechtsfunktionen**

Eine wirklichkeitsnahe Auffassung der Grundrechte und der Menschenrechte kann nicht übersehen, daß die Universalität und Geltung dieser Rechte - sollen sie nicht nur deklamatorisch beschworen werden - auf absehbare historische Zeit auf die Verwirklichung des Rechts durch Staaten angewiesen sein wird. *Nur positivierte Menschenrechte sichern Freiheit und Gerechtigkeit*. Dabei ist die Repräsentanz der sozialen Interessengegensätze im Rahmen der parlamentarischen Demokratie als Problem in Rechnung zu stellen. Die Funktionsfähigkeit einer

---

25 Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, Art. 1 (2).

26 Ebd. Art. 96.

27 Petersen 1995, S. 333.

28 Böckenförde 1992, S. 51.



politischen Demokratie, von der der Schutz der Menschenrechte zu erwarten ist, steht und fällt unter den Bedingungen des Kapitalismus mit ihrer Entwicklung zur *sozialen Demokratie*. Nur dann - hierin folge ich Hermann Hellers *Staatslehre* [1934 erschienen] - kann die Staatsgewalt *Recht*s-macht sein; dies bedeutet, "nicht nur rechtstechnisch als Macht zu wirken, sondern als berechnigte, den Willen sittlich verpflichtende Autorität zu gelten. [...] Nicht weil der Staat irgendeine gebietsgesellschaftliche Ordnung sichert, sondern nur sofern er eine gerechte Ordnung erstrebt, sind seine ungeheuren Ansprüche gerechtfertigt. Nur durch Beziehung der Staatsfunktion auf die Rechtsfunktion ist die Sanktion des Staates möglich. [...] Ohne Scheidung von Recht und Unrecht ist keine Rechtfertigung des Staates möglich. Vollzogen kann jene Scheidung nur werden auf Grund eines Rechtsmaßstabes, der als über dem Staat und seinem positiven Recht stehend angenommen werden muß."<sup>29</sup> Noch einmal H. Heller: "Daß der Staat nur in seiner Eigenschaft als Rechtssicherungsorganisation sanktioniert werden kann, soll vielmehr aussagen, daß er nur insofern gerechtfertigt werden kann, als er der Anwendung und Durchsetzung sittlicher Rechtsgrundsätze dient."<sup>30</sup>

## **6. Die Menschenrechte als Voraussetzung staatlicher und zwischenstaatlicher Legitimität**

In ihrer 'dritten Generation' sind die positivierten Menschenrechte so konkret geworden, daß es der leeren Deklamationen einer Menschenrechts-Ideologie nicht mehr bedarf.<sup>31</sup> Zugleich sind sie hinreichend allgemein geblieben, um ihre Universalität zu sichern und Staaten in verschiedenen politischen und Rechtskulturen verpflichten zu können. So benennt der 'International Covenant on Civil and Political Rights' (23. März 1976) als Prinzipien, "in accordance with the principles proclaimed in the Charter of the United Nations, [the] recognition of the *inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family* is the foundation of freedom, justice and peace in the world; Recognizing that these rights derive from the inherent dignity of the human person [...]"

Für die Menschenrechte gilt, was auch zu den Grundrechten zu sagen ist: Die Forderung nach Grundrechten einerseits und staatliche Ordnung andererseits bedingen einander in geschichtlich wechselnden Konstellationen:<sup>32</sup> "Recht ist *geschichtlich gewordenes* Recht und ohne seine Geschichte nicht zu verstehen. [...] Die Grundrechte sind als Teil des Staats- und Verfassungsrechts politische Rechte und dem Wandel der politischen Ordnungen unterworfen. Zugleich sind die

---

29 Heller 1983, S. 246 ff.

30 Ebd. S. 253 f.

31 Vgl. Cassese 1994.

32 Vgl. hierzu Schmale 1997.

Grundrechte aber auch eine Antwort auf die gleichbleibende Grundfrage des Verhältnisses zwischen individueller Freiheit und politischer Ordnung.”<sup>33</sup>

Die Erweiterung, Konkretisierung und gesetzliche Positivierung der Menschenrechte und das internationale Recht als den Nationalstaaten übergeordnetes *Weltbürgerrecht* bilden heute die wesentlichen Voraussetzungen der Allgemeinheit und Wechselseitigkeit der Grundrechtsgewährung zwischen Bürgern. Mit den Menschenrechten in ihrer positivierten Gestalt hat eine zuvor utopische Perspektive Realität gewonnen; die Menschenrechte begründen so *die* Voraussetzung einer welt-bürgerlichen Rechtskultur, die *innerhalb* der Staaten ganz unterschiedlicher kultureller Prägung ihr je eigenes Profil zeigt: “Politische Freiheit ist die Form der Freiheit, die sich Bürger(innen) wechselseitig und allgemein gewähren und gewährleisten (müssen). Es ist somit nicht ‘der Staat’ oder ‘die Gemeinschaft’, die Bürger(innen) Rechte und Freiheiten gewährt, sondern die Bürger(innen) sind zugleich *Autoren* und *Adressaten* von Freiheitsansprüchen”.<sup>34</sup>

Wie allerdings die Freiheitsansprüche der Menschen begründet werden können, hängt wesentlich von der Beantwortung der zwei Fragen ab, (1) ob es vorpositive Rechtsgründe gibt, die unter den Bedingungen des *Pluralismus* der individualisierten Weltbilder, Werteinstellungen und Rechtsverständnisse allgemeine Geltung beanspruchen können, und (2) wie ‘Pluralität’ und ‘Solidarität’ harmonisiert werden. Die Frage, ob die Verfassung des demokratischen Rechtsstaats als ‘Grundnorm’ in den Menschenrechten ihre Beurteilungskriterien hat, kann ohne Antwort auf diese beiden Grundfragen nicht gelöst werden. Im Begriff der Solidarität wird deutlich, daß das Menschenrechte-Recht mehr beinhaltet als nur formale Verrechtlichung.

Daß unter den gegebenen Bedingungen ‘Pluralität’ und ‘Solidarität’ im Interesse einer humanen Rechtskultur harmonisiert werden müssen, scheint eine evidente Forderung zu sein. Wie wenig selbstverständlich sie ist, zeigen höchst gegensätzlicher Auffassungen von ‘Solidarität’. ‘Solidarität’ ist ein sowohl deskriptiver als auch normativer Begriff. “Man will mit ihm das Netz der gemeinschaftlichen Beziehungen beschreiben, in denen wir unseren Ursprung haben und die definieren, wer wir sind. Außerdem will man mit ihm vorschreiben, welche moralischen und politischen Verpflichtungen wir jenem Netz gemeinschaftlicher Beziehungen gegenüber haben.”<sup>35</sup>

Aus *liberalistischer* Sicht hat z.B. Capaldi eine radikale Kritik am Konzept ‘Solidarität’ vorgetragen. Mit dem Begriff der Solidarität werde “der quasi-hegelianische Versuch unternommen, eine soziale Teleologie für moderne libera-

---

33 Pieroth/ Schlink 1994, S. 21.

34 Forst 1996, S. 212.

le Kulturen zu liefern; gerade soziale Teleologie ist aber etwas, dessen Existenz von modernen liberalen Kulturen bestritten wird”; der Begriff der Solidarität sei “entweder leer oder gänzlich relativ. Das heißt, *daß der Begriff der Solidarität seinen Inhalt aus der Opposition zu einem anderen Begriff bezieht, nämlich dem Begriff der Individualität in der liberalen Kultur.* Der Begriff der Solidarität macht uns auf die bedeutende Zahl von Menschen in Europa und Amerika aufmerksam, die den Übergang zum Individuum nicht vollzogen haben. Er macht uns, global gesehen, auf den Widerstand gegen eine individualistische Moralkultur aufmerksam, der außerhalb von Europa und Amerika besteht”; der Begriff könne “keine positiven Einsichten in unsere moralischen und politischen Verpflichtungen verschaffen, die wir gegenüber einer bestimmten Gemeinschaft oder Gemeinschaften überhaupt haben”; er führe dazu, die genetische Behauptung, daß wir unsere Identität notwendig aus einem Gemeinschaftskontext herleiten, mit der definitorischen Behauptung, daß wir mit unserem Ursprungskontext identisch sind, zu verwechseln oder gleichzusetzen”. Schließlich: Wer den Begriff der Solidarität positiv verwende, “fördern, ohne es zu wissen, ökonomische und politische Verfahrensweisen, die (a) viele daran hindern, der Armutskultur zu entkommen und autonom zu werden, und (b) die liberale Kultur untergraben”.<sup>36</sup>

Es ist offensichtlich, daß in diesem radikalen liberalistischen Konzept nur die politischen Freiheits- bzw. Bürgerrechte verallgemeinerungsfähig sind, nicht aber jene sozialen und ökonomischen Menschenrechte, welche die entwickelten reichen Gesellschaften zu Solidarität mit armen Gesellschaften verpflichten. Will man “für den Begriff der Solidarität eine Sphäre reklamieren”, so liegt es nahe, E. Denningers positiver Charakterisierung zu folgen: “Solidarisches Verhalten verlangt mehr als nur Respekt des Anderen und Nichtschädigung seiner Rechtsgüter. Es fordert Zuwendung und Zuwendungen, die den Status quo des Anderen nicht nur erhalten, sondern ihn bessern, die nicht nur ‘Sicherheit’ sondern ‘Wohlfahrt’ produzieren”; solidarisches Verhalten zeige sich “in der Bereitschaft zur Gemeinsamkeit auch mit dem Fremden, sei es im Handeln, sei es in der ‘moralischen Unterstützung’ durch Akte der Meinungskundgabe. Entscheidend ist, daß der Fremde, in seiner Andersheit angenommen, ja unterstützt wird. [...] Erwartbare Konflikte mit den Anpassungsforderungen der ‘heimischen’ Rechtsordnung müssen dabei im Sinne des schonendsten Ausgleichs und der optimalen Kompossibilität bewältigt werden”. Denninger kennzeichnet solidarische Beziehungen “als prinzipiell offene, unabschließbare und meistens auch asymmetrische

---

35 Capaldi 1998, S. 86 f.

36 Ebd.

Beziehungen. Damit ist gemeint [...], daß die Motivation und aus ihr entspringende Aktionen tendenziell unbegrenzt sind, besonders, wenn es um Hilfeleistungen für wesentlich Schwächere geht. [...] Praktische Solidarität lebt aus einem Überschuß an potentieller Zuwendung, auch wenn, wie meistens, die aktuellen Ressourcen dem nicht entsprechen. Deren Einsatz kann gesteuert und bemessen werden, so wie solidarische Zuwendung überhaupt; die prinzipielle Unerschöpflichkeit des solidarischen Appells bleibt dennoch bestehen.”<sup>37</sup>

Normenbegründungen und die Zurückführung der Gesetze auf das Recht, genauer: auf die ‘Grundnorm’ Verfassung, sind ohne die Tieferlegung der Grundrechte-Begründung in die Menschenrechte nicht möglich. *Die materiale Grundlage der ‘Grundnorm Verfassung’ besteht im Korpus der Menschenrechte.* Diese These schließt die im Begriff der Solidarität angesprochene Dimension nicht-verrechtlichter *menschlicher Pflichten* ein, die sich - nicht anders als die Grundrechte - nicht erst aus staatlicher bzw. überstaatlicher Rechtssetzung ergeben.

Es geht letztlich um eine Begründung des *naturrechtlichen* Arguments, der Begriff der Menschenrechte bezeichne ”Rechte, die eben allen Menschen kraft ihres Menschseins und unabhängig von ihrem Alter, ihrer Hautfarbe, ihrem Geschlecht, ihrer Staatsangehörigkeit oder ihrer sozialen Herkunft gemeinsam sein sollen [...] - Rechte die durch ihren ursprünglichen und unveräußerlichen Charakter damit auch nicht verweigert, die grundsätzlich nicht entzogen werden können, auf die aber auch niemand (freiwillig oder gezwungenermaßen) verzichten kann.”<sup>38</sup>

An das Begründungsproblem ist das Universalitätsproblem gekoppelt. Die Staaten müssen einen Grund dafür erkennen können, daß verbindliche transnationale Regelungen 1. nicht ihrem innerstaatlichen Normensystem widersprechen und sie 2. das innerstaatliche Recht den vereinbarten Normen anpassen, falls es in Widerspruch zu den Menschenrechten gerät.

Ich sehe keine andere Problemlösung, als den Begründungsweg zu beschreiten, den I. Maus in ihrer Interpretation der regulativen Funktion des Naturrechts beschrieben hat: “Die bewußte Abstraktion [der Naturrechtstheorien] von allen realexistierenden Konstitutionsbedingungen der Subjekte, die atomistische Reduktion von Individuen auf eine ‘Natur’, die gegenüber allen staatlichen Veranstaltungen logische und normative Priorität beansprucht, verfolgte den Zweck, dieser Natur des Menschen Rechte zuzuordnen, die den politischen Institutionen vorhergingen. Gerade die Abstraktionen dieser naturrechtlichen Argumentation

---

37 Denninger 1998, S. 335 f.

38 Arndt 1981, S. 25.

dienten der Qualifizierung aller Freiheitsrechte als vorstaatlicher Rechte.”<sup>39</sup>

Es ist die Abstraktheit der regulativen Ideen des Naturrechts, die unter den Bedingungen des ‘faktischen Pluralismus’ zwei wesentliche Voraussetzungen für ein universelles *und* zugleich die Verschiedenheit der Kulturen berücksichtigendes Menschenrechte-*Recht* bietet. Zum einen erlaubt ein so verstandenes Naturrecht die Vermittlung zwischen der weltbürgerlichen rechtlichen Allgemeinheit und unterschiedlichen, die historischen Rechtskulturen berücksichtigenden innerstaatlichen Positivierungen der Grundrechte. Zum anderen kann auf dieser Grundlage eine Forderung legitimiert werden, die andernfalls zu Relativismus und sogar zum Ethnopluralismus führen könnte. Diese Forderung lautet: “Das internationale Menschenrechte-Recht muß Staaten legal verantwortlich machen, die Wertideale ihrer eigenen Zivilisationen zu implementieren, nicht aber jene, die ihnen fremd sind.”<sup>40</sup>

Der Konflikt um das Recht, die Grundrechte und die Menschenrechte ist damit zwar nicht gelöst; aber es gibt einen Maßstab, zwischen guten und schlechten Versionen des Rechts, des Staates und der Menschenrechte zu unterscheiden.

### **Bibliographie**

Abou, S., 1984, Menschenrechte und Kulturen. Aus d. Franz. v. A. Franke und W. Schmale. Mit einem Vorw. v. W. Schmale, Bochum.

Alexy, R., <sup>3</sup>1996 [1985], Theorie der Grundrechte, Baden-Baden.

Arndt, C., <sup>2</sup>1981, Die Menschenrechte. Mit einem Beitrag von J. Ziegenrucker "Kirche und Menschenrechte", Hamburg.

Barber, B., 1994, Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen, Berlin.

Bayertz, K., 1995, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien. In: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie 81, H. 4.

Bayertz, K. (Hg.), 1998, Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/M.

Bobbio, N., 1988, Die Zukunft der Demokratie, Berlin.

Böckenförde, E.-W., <sup>2</sup>1992, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt/M.

---

39 Maus 1994, S. 10.

40 Sinha 1995, S. 185, 214 [Übers. v. mir]. Vgl. Abou 1984.

- Bodin, J., 1982, Über den Staat. Auswahl, Übers. u. Nachwort v. G. Niethart, Stuttgart.
- Breuer, S., 1998, Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien, Reinbek bei Hamburg.
- Capaldi, N., 1998, Was stimmt nicht mit der Solidarität? In: Bayertz 1998, S. 86-110.
- Cassese, A., 1994 [1990], Human Rights in a Changing World, Cambridge.
- Demmerling, Ch./ Th. Rentsch (Hg.), 1995, Die Gegenwart der Gerechtigkeit. Diskurse zwischen praktischer Philosophie und Politik, Berlin.
- Denninger, E., 1994, Menschenrechte und Grundgesetz, Weinheim.
- Denninger, E., 1996, Recht, Moral und Politik. Demokratie contra Verfassung? Überlegungen zum Disput zwischen Ronald Dworkin und Jürgen Habermas. In: Frankfurter Rundschau, 17. 10. 1996, Nr. 241, S. 12.
- Denninger, E., 1998, Verfassungsrecht und Solidarität. In: Bayertz 1998, S. 319-344.
- Forst, R., 1996, Politische Freiheit. In: Deutsche Zschr. f. Philosophie 44(1996), H. 2.
- Frankenberg, G., 1988, Menschenrechte im Nationalstaat. Das Beispiel: Schutz vor politischer Verfolgung. In: U. Krug/ M. Kriele (Hg.), Menschen- und Bürgerrechte, Stuttgart.
- Habermas, J., <sup>4</sup> 1994 [1992], Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/M.
- Heller, H., 1983 [1934], Staatslehre, in d. Bearb. v. G. Niemeyer, 6, revid. Aufl., Tübingen.
- Höffe, O., 1988, Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik, Stuttgart.
- Höffe, O., 1994, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt/M.
- Hoffmann, J. (Hg.), 1995, Die Vernunft in den Kulturen - Das Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung, Bd. III der Symposien, Frankfurt/M.
- Kelsen, H., 1985 [1934], Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik, 1. Aufl. Mit Vorw. zum Neudruck v. S.L. Paulson, Aalen.
- Maunz, Th./ G. Dürig, 1994, Grundgesetz. Kommentar, Bd. I, Art. 1-12, Lieferungen 1-31, München.
- Maus, I., 1994, Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit. In: W. Goldschmidt/ L. Zechlin (Hg.), Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit, Hamburg [DIALETIK. 1994/1].
- Mohr, G., 1997, Der Begriff der Rechtskultur als Grundbegriff einer pluralisti-

- schen Rechtsphilosophie. In: B. Falkenburg/ S. Hauser (Hg.), *Modelldenken in den Wissenschaften*, Hamburg [DIALEKTIK 1997/1].
- Petersen, Th., 1995, *Die Freiheit des Einzelnen und die Notwendigkeit des Staates*. In: *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*. Hg. v. Ch. Fricke/ P. König/ Th. Petersen, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Pieroth, B./ B. Schlink, <sup>10</sup>1994, *Grundrechte. Staatsrecht II*, Heidelberg.
- Rawls, J., 1994, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*. Hg. v. W. Hinch, Frankfurt/M.
- Rawls, J., 1994a, *Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch*. In: Rawls 1994. [Justice as Fairness: Political not Metaphysical. In: *Philosophy and Public Affairs* 14(1985)].
- Ridder, H., 1975, *Die soziale Ordnung des Grundgesetzes. Leitfaden zu den Grundrechten einer demokratischen Verfassung*, Opladen.
- Rinken, A., <sup>2</sup>1991, *Einführung in das juristische Studium. Juristenausbildung, Juristenpraxis und Juristenfunktion im demokratischen Verfassungsstaat*, München.
- Sandkühler, H.J., 1996, *Das Recht und die pluralistische Demokratie. Naturrecht, Rechtspositivismus, Menschenrechte*. In: *Das Selbst und das Fremde - Der Streit der Kulturen*. Hg. v. H.J. Sandkühler und R.A. Mall, Hamburg, 166 S. 162 S. [DIALEKTIK 1996/1].
- Sandkühler, H.J., 1996a, *Pluralismus*. In: G. Abel/ H.J. Sandkühler (Hg.), *Pluralismus - Erkenntnistheorie, Ethik, Politik*, Hamburg [Dialektik 1996/3].
- Sandkühler, H.J., 1997, *Pluralismus und die Erkenntniswelten der Kultur. Oder: Rechtswissenschaft als Geisteswissenschaft*. In: ders. (Hg.), *Philosophie und Wissenschaften. Formen und Prozesse ihrer Interaktion*, Frankfurt/M.
- Sandkühler, H.J., 1998, *Die Universalität des Rechts und das Faktum des Pluralismus*. In: R. Fornet-Betancourt (Hg.), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt/M., S. 131-144.
- Schmale, W., 1997, *Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit*, München.
- Weber, M., <sup>2</sup>1966, *Staatssoziologie, Soziologie der rationalen Staatsanalt und der modernen politischen Parteien und Parlamente*, hg. v. J. Winckelmann, Berlin.
- Wesel, U., 1993 [1984, <sup>5</sup>1990], *Juristische Weltkunde. Eine Einführung in das Recht*, Frankfurt/M.
- Zippelius, R., 1994, *Allgemeine Staatslehre (Politikwissenschaft)*. Ein Studienbuch, 12., neubearb. Aufl., München.
- Zippelius, R., <sup>3</sup>1994, *Rechtsphilosophie. Ein Studienbuch*, München.

**Muslimische Stimmen in der Menschenrechtsdebatte**

**I. Kulturpluralismus versus menschenrechtlicher Universalismus?**

Wie lassen sich universale Menschenrechte mit der Pluralität der Kulturen und Religionen vereinbaren? Diese Frage umreißt kein allein akademisches, sondern ein hoch politisches Problem. Nicht erst seit dem Ende des Ost-West-Gegensatzes, der die internationale Menschenrechtsdebatte jahrzehntelang blockiert hatte, bildet der Kulturpluralismus ein (vielleicht sogar *das*) Hauptargument im Kampf gegen den Universalitätsanspruch der Menschenrechte. Bereits 1951 stellte Lévi-Strauss in einem für die UNESCO verfaßten Text die kulturelle Verschiedenheit der Völker gegen die "abstrakte" Menschengleichheit.<sup>1</sup> Menschenrechte, so heißt es knapp dreißig Jahre später bei Adamantia Pollis und Peter Schwab, seien nichts anderes als ein "westliches Konstrukt mit begrenzter Anwendbarkeit", dessen weltweite Propagierung auf westlichen Kulturimperialismus hinauslaufe.<sup>2</sup> Eine "rechte" Variante der kulturellrelativistischen Universalitätskritik findet sich neuerdings bei Samuel Huntington. In seiner von Spengler beeinflussten düsteren Prognose eines "clash of civilizations"<sup>3</sup> unterteilt er die Welt in eine Reihe mehr oder minder geschlossener Zivilisationen mit im Kern unvereinbaren kulturellen Wertvorstellungen. Menschenrechte gehören nach Huntington (zusammen mit Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Trennung von Staat und Kirche) zum kulturellen Code der westlichen Zivilisation, haben in nicht-westlichen Zivilisationen hingegen keine originäre Geltung, so daß ihre weltweite Durchsetzung von vornherein zum Scheitern verurteilt ist.<sup>4</sup>

Der Antagonismus von menschenrechtlichem Universalismus und kulturellem Pluralismus zeigt sich gelegentlich auch mit umgekehrter Stoßrichtung - nämlich derart, daß Menschenrechte gegen die multikulturelle Gesellschaft ausgespielt werden. Ein Beispiel dafür bietet Bassam Tibi, der unter dem Titel "Der Krieg der Zivilisationen" eine modernisierungstheoretisch gewendete Variante der Huntington-These vorgelegt hat. Wie Tibi betont, "kann es zwischen den Zivilisationen keine Mobilität geben", so daß "konstante Barrieren" und "unveränderbare Trennungslinien"

---

1 Vgl. Lévi-Strauss, C., *Rasse und Geschichte*, neu abgedruckt in: Konersmann, R. (Hrsg.), *Kulturphilosophie*, Leipzig 1996, S. 168-221.

2 Vgl. Pollis A./Schwab P., *Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability*, in: dies. (Hrsg.), *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, New York 1979, S. 1-18.

3 Huntington, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

4 Vgl. ebd., S. 70ff. u. ö.



vorliegen.<sup>5</sup> Im Unterschied zu Huntington versteht Tibi sich als Verfechter universaler Menschenrechte, die er als Errungenschaft der Moderne unbedingt gewahrt wissen will. Da er die Moderne jedoch mit der westlichen Zivilisation und Kultur vorbehaltlos gleichsetzt, gerät sein Plädoyer für die Menschenrechte von vornherein in eine polemische Frontstellung gegen eine Politik des kulturellen Pluralismus, und zwar insbesondere im Blick auf "vormoderne Kulturen", von denen er die Moderne zunehmend bedroht sieht: "Wer heute unter den Bedingungen dieser Revolte zur kulturellen Moderne steht, dem bleibt nur die Wahl, die Normen und Werte des Westens zu verteidigen oder den Vormarsch vormoderner Kulturen mitsamt ihren Ansprüchen tatenlos als Multikulturalismus hinzunehmen."<sup>6</sup> Der Antagonismus von Moderne und Vormoderne manifestiert sich für Tibi politisch vor allem als Gegensatz zwischen dem Westen und dem Islam: "Angesichts der Dominanz vormoderner Werte und Normen in der politischen Kultur des Islam ergibt sich der Gegensatz zwischen dem Islam und dem modernen Konzept der Menschenrechte und damit ein Konflikt zwischen islamischer und westlicher Zivilisation."<sup>7</sup>

Eine Überwindung des pauschalen Antagonismus zwischen Menschenrechten und Kulturpluralismus kann nur auf dem Wege der Aufklärung gelingen. Es kann nicht darum gehen, bestehende Widersprüche und Konflikte harmonisierend zu überspielen; vielmehr kommt es darauf an, sie sowohl historisch als auch systematisch angemessen zu bestimmen, um sodann nach konkreten Vermittlungsmöglichkeiten zu sondieren. Zwei grundlegende Einsichten sind dabei entscheidend.<sup>8</sup> Die erste wichtige Einsicht ist die, daß Menschenrechte auch im Westen von Anfang an umstritten waren (und sind), daß sie also nicht nach kulturessentialistischer Manier aus dem "Wesen" des Abendlandes im ganzen verstanden werden können. Kulturessentialistische Lesarten verkennen den genuin *politischen* Charakter der Menschenrechte, die nicht zureichend als gleichsam organisches Resultat der westlichen (oder auch einer anderen) Kulturtradition verstanden werden können. Zwar sind Menschenrechte nicht "posttraditional" in dem Sinne, daß sie notwendig zum Bruch mit jeder Tradition führen; sie lassen sich durchaus sinnvoll mit humanen Motiven der Tradition (etwa mit dem biblischen Gedanken der Gottesebenbildlichkeit des Menschen oder mit dem stoischen Weltbürgertum) in Verbindung bringen. Ein solcher Brückenschlag zwischen Moderne und Tradition kann allerdings nur *rückblickend* von der Moderne aus geschehen und sollte nicht zu kulturalistischen Erbensprüchen führen, derart, daß Menschenrechte "eigentlich" immer schon im Potential der eigenen

---

5 Tibi, B., *Der Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, Hamburg 1995, S. 48.

6 Tibi, B., *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, München/Zürich 1994, S. 107.

7 Ebd., S. 48.

8 Vgl. Senghaas, D., *Zivilisierung wider Willen*, Frankfurt a. M. 1998, S. 7ff.

Kultur angelegt gewesen seien.<sup>9</sup> Die zweite grundlegende Einsicht besagt, daß Debatten, wie sie seit zwei- bis dreihundert Jahren in Europa und Nordamerika stattgefunden haben, auch im Kontext außereuropäischer Kulturen denkbar sind und - wichtiger noch - tatsächlich stattfinden. Der Menschenrechtsdiskurs hat sich längst über die Grenzen Europas ausgeweitet. Die Frage nach dem Verhältnis von Moderne und Tradition stellt sich deshalb nicht mehr ausschließlich im Blick auf die religiösen und philosophischen Quellen der "westlichen" Tradition. Auch unter den Vorzeichen von Buddhismus, Konfuzianismus und Islam wird darum gerungen, ob und wie sich Menschenrechte bei aller Modernität zugleich als anschlussfähig an das jeweils eigene kulturelle Selbstverständnis erweisen können.

Die folgenden Ausführungen sollen die Vielfalt der innerislamischen Debatte über Menschenrechte in einigen zentralen Facetten deutlich machen.<sup>10</sup> Es wird sich zeigen, daß es *die* islamische Menschenrechtskonzeption genauso wenig gibt wie *die* westliche. Menschenrechte sind auch im islamischen Kontext unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Deutungen unterworfen, die sich sowohl auf die Inhalte wie die Begründung menschenrechtlicher Ansprüche beziehen. Der Aufweis der Vielfalt der innerislamischen Debatte soll zugleich ein Beitrag zur Überwindung jener kulturessentialistischen Verdinglichung des Menschenrechtsbegriffs sein, der eine Vermittlung zwischen Universalismus und kulturellem Pluralismus schon im Ansatz scheitern läßt.

## II. Zur Vielfalt islamischer Positionen

### 1. "Islamisierung" menschenrechtlicher Begriffe

Kulturessentialistische Verdinglichungen der Menschenrechte finden sich nicht nur bei westlichen Autoren, die die Menschenrechtsidee vorschnell in einen Kanon "abendländisch-christlicher Werte" vereinnahmten - und dabei vergaßen, daß Menschenrechte auch im Westen gegen vielfachen Widerstand, nicht zuletzt den Widerstand der christlichen Kirchen *erkämpft* werden mußten. Auch muslimische Autoren neigen nicht selten dazu, exklusive Erbsprüche auf den Gedanken der Menschenrechte zu erheben. Im konservativen und islamistischen Schrifttum scheint diese Tendenz sogar zu dominieren.

Beinahe schon ein Klassiker eines islamisierten Menschenrechtsverständnisses ist der pakistanische islamistische Schriftsteller Abul A'la Mawdudi, der mit seiner Schrift "Human Rights in Islam" einen systematischen Gegenentwurf zur, wie er

---

9 Vgl. Näheres bei Bielefeldt, H., *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998, S. 115ff.

10 Vgl. dazu neuerdings die aufgrund arabischer Originalquellen erstellte Dissertation von Müller, L., *Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus*, Hamburg 1996.

meint, einseitig westlich inspirierten Menschenrechtserklärung der UNO vorgelegt hat.<sup>11</sup> Mawdudi will die Erklärung der UNO dadurch überbieten, daß er den Menschenrechten die unanfechtbare Autorität göttlich geoffenbarten Rechts zuspricht. Nur durch ihre Begründung in der koranischen Offenbarung seien Menschenrechte gegen politische Manipulation geschützt: "The rights which have been sanctioned by God are permanent, perpetual and eternal. They are not subject to any alterations or modifications, and there is no scope for any change or abrogation."<sup>12</sup>

Die unmittelbar koranische Rechtsbegründung impliziert nicht nur, daß die Eigenständigkeit der Menschenrechte als "säkulares" und nicht religiöses Recht verloren geht. Es finden unter der Hand auch erhebliche inhaltliche Veränderungen gegenüber der UNO-Erklärung statt. Sie rühren daher, daß Mawdudi die Scharia, die islamische normative Tradition, zum autoritativen Maßstab der Interpretation der Menschenrechte erhebt. Inhaltliche Konflikte zwischen der Scharia in ihrer überkommenen Gestalt und modernen Menschenrechten werden nicht kritisch diskutiert, sondern so überspielt, daß im Zweifel die Scharia ihren Vorrang wahrt. Besonders deutlich zeigen sich die Konsequenzen eines solchen apologetischen Ansatzes im Kapitel über die Gleichheit. Mawdudi beschränkt sich auf eine Liste von vier verbotenen Diskriminierungen: Hautfarbe, Rasse, Sprache und Nationalität.<sup>13</sup> Die Gleichheit der Geschlechter und das Verbot religiöser Diskriminierung werden hingegen nicht angesprochen, womit die wichtigsten Konfliktbereiche zwischen traditioneller Scharia und modernen Menschenrechten systematisch ausgeblendet sind.

Die einseitige Islamisierung menschenrechtlicher Begriffe hat mittlerweile Ausdruck in einer Reihe halb-offizieller Dokumente islamischer Organisationen gefunden. Prominentestes Beispiel ist der Entwurf einer *Erklärung der Menschenrechte im Islam*, der von den Außenministern der "Organisation der Islamischen Konferenz" im August 1990 in Kairo angenommen wurde.<sup>14</sup> Sowohl die Erklärung im ganzen als auch die einzelnen Rechte stehen unter dem Vorbehalt, daß sie mit der Scharia übereinstimmen müssen. Artikel 24 bestimmt in diesem Sinne: "Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt werden, unterstehen der islamischen Scharia." Und der abschließende Artikel 25 bekräftigt noch einmal: "Die islamische Scharia ist die einzige zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes

---

11 Vgl. Mawdudi, A.A., *Human Rights in Islam*, Leicester 1976.

12 Ebd., S. 15.

13 Vgl. ebd., S. 23.

14 In deutscher Übersetzung vorliegend in: *Gewissen und Freiheit* (Halbjahreszeitschrift der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit), Bd. 36 (1. Halbjahresband 1991), S. 93-98. Die Erklärung ist nach der Annahme durch die Außenminister jedoch nicht offiziell von der Organisation der Konferenz bestätigt worden, so daß sie lediglich den Charakter eines Entwurfs hat.

einzelnen Artikels dieser Erklärung." Angesichts des nachdrücklich behaupteten Vorrangs der Scharia können Menschenrechte in ihrer Eigenstruktur - geschweige denn in ihrem kritischen Anspruch - von vornherein nicht zur Geltung kommen. Im Gegenteil besteht eher der Eindruck, daß die islamische Menschenrechtserklärung von Kairo zur Rechtfertigung autoritärer Freiheitsbeschränkungen herhalten kann, wenn beispielsweise die Rechte auf Leben und auf körperliche Unversehrtheit (Artikel 2) oder auf Meinungsfreiheit (Artikel 22) Vorbehaltsklauseln zugunsten der Scharia enthalten. In Bezug auf das Geschlechterverhältnis wird zwar die Gleichheit der *Würde*, nicht aber die Gleichheit der *Rechte* von Mann und Frau betont. Artikel 6 lautet: "a) Die Frau ist dem Mann an Würde gleich, sie hat Rechte und auch Pflichten; sie ist rechtsfähig und finanziell unabhängig, und sie hat das Recht, ihren Namen und ihre Abstammung beizubehalten. b) Der Ehemann ist für den Unterhalt und das Wohl der Familie verantwortlich." Besonders prägnant manifestiert sich der Widerspruch zu den Menschenrechtsstandards der UNO bei Artikel 10, der anstelle eines allgemeinen Rechts auf Religionsfreiheit den Vorrang des Islams behauptet. Dort heißt es: "Der Islam ist die Religion der reinen Wesensart. Es ist verboten, irgendeine Art von Druck auf einen Menschen auszuüben oder seine Armut oder Unwissenheit auszunutzen, um ihn zu einer anderen Religion oder zum Atheismus zu bekehren." Auch wenn in dieser Formulierung kein unmittelbares Verbot der Konversion vom Islam zu einer anderen Religion ausgesprochen ist, läuft der Artikel doch zumindest auf eine Ächtung jeder Missionstätigkeit unter Muslimen und damit auf eine Beschränkung der Religionsfreiheit hinaus.

## **2. Pragmatische Flexibilität im Umgang mit der Scharia**

Die von konservativen oder islamistisch orientierten Muslimen behauptete Unveränderlichkeit der Scharia verbindet sich in vielen Stellungnahmen paradoxerweise mit einem gewissen Maß an pragmatischer Reformbereitschaft. Dies ist kein neues Phänomen. Von Anfang an mußten die islamischen Rechtsgelehrten mit der Tatsache zurechtkommen, daß - ungeachtet des prinzipiellen Vorrangs der Scharia - rechtliche Elemente und Institutionen nicht-religiöser Herkunft in den islamischen Gesellschaften eine nicht selten entscheidende Rolle spielten.<sup>15</sup> Man versuchte diese Spannung einerseits dadurch aufzulösen, daß man nicht-islamische Rechtselemente gewissermaßen "islamisierte", z.B. unter Zuhilfenahme allgemeiner Rechtsprinzipien wie des Gemeinwohls (*maslaha*); was immer der islamischen Umma von Nutzen war, konnte auf diese Weise als schariagemäß gerechtfertigt werden. Andererseits wurden Gebote der Scharia dadurch partiell suspendiert, daß man ihre vollständige Geltung auf eine ideale muslimische Gemeinschaft - die Gemeinde des

---

15 Vgl. zum folgenden Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.

Propheten in Medina - beschränkte und somit der Kontingenz des menschlichen Lebens und der gesellschaftlichen Verhältnisse Rechnung trug. Trotz des Widerstands puristischer Rechtsgelehrter und Rechtsschulen entwickelte sich so eine Tradition des flexiblen und pragmatischen Umgangs mit den Weisungen der Scharia. Diese Tradition eines humanitären Pragmatismus ermöglicht heute Annäherungen an moderne Rechtsstandards. Wenn beispielsweise die Körperstrafen der Scharia - darunter Amputationsstrafen und grausame Formen der Hinrichtung - zur Debatte stehen, verweisen Muslime gern auf das Vorbild des zweiten Kalifen Omar, der angeordnet haben soll, daß die im Koran vorgesehene Strafe der Handamputation für Diebstahl in Zeiten von Hunger und Not nicht verhängt werden darf.<sup>16</sup> Viele Muslime schließen daraus, daß die Amputationsstrafen der Scharia - zumindest solange nicht sämtliche sozialen Probleme der Gesellschaft gelöst sind - eher als eine religiös-ethische "Mahnung" denn als praktikabler Bestandteil eines Strafrechts zu verstehen sind. Das heißt, auch sofern die *theoretische Geltung* dieser Strafen unangestastet bleibt, wird deren *praktische Anwendbarkeit* vielfach in Zweifel gestellt oder offen bestritten. Diese scheinbar paradoxe Verbindung von theoretischem Geltungsanspruch und tatsächlicher Nicht-Anwendung der Körperstrafen ist, wie Schacht herausstellt, auch aus den traditionellen Rechtsschulen bekannt. Obwohl die traditionellen Scharia-Schulen an der prinzipiellen Gültigkeit der Scharia-Strafen nicht rütteln wollten, haben sie mittels hoher Beweishürden, enger Tatbestandsdefinitionen und kurzer "Verjährungsfristen" (im allgemeinen ein Monat) den tatsächlichen Vollzug der grausamen Körperstrafen weitgehend verhindert.<sup>17</sup> Die Scharia-Strafen sind infolgedessen in vielen Gegenden der islamischen Welt seit Menschengedenken nicht angewendet worden und in den meisten islamischen Ländern gegenwärtig kein Bestandteil der staatlichen Strafgesetze.

Selbst im Ehe- und Familienrecht, das (anders als das Strafrecht) von jeher den Kernbestand der juristischen Scharianormen bildet, ist eine gewisse Flexibilität möglich, durch die sich konzeptionelle Differenzen zwischen traditionellem islamischem Recht und modernen Menschenrechten teilweise überbrücken lassen. Ein Beispiel dafür, daß auch ohne formellen Bruch mit der Scharia Reformen in Richtung auf eine rechtliche Besserstellung der Frau möglich sind, bietet das osmanische Familiengesetz von 1917. Darin wurden die Gerichte angewiesen, fakultative Klauseln im Ehevertrag zu beachten, die von den Vertragsparteien vereinbart werden konnten, um z.B. im Falle einer Zweitheirat des Mannes der ersten Ehefrau das Recht zur Scheidungsklage zu geben.<sup>18</sup> Das Gesetz diente dazu, die Polygamie zwar nicht abzuschaffen, aber doch zu erschweren und zugleich generell die Chancen der

---

16 Vgl. z.B. al-Ashmawy, M.S., *l'islamisme contre l'islam*, Paris 1989, S. 50.

17 Vgl. Schacht, a.a.O., S. 176.

Frau auf eine gerichtliche Scheidung zu verbessern. Übrigens vertrat schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts Mohammed Abduh, damals Großmufti von Ägypten, die Ansicht, daß die Polygamie im Koran eigentlich nicht vorgesehen sei.<sup>19</sup> Die theoretisch eingeräumte Möglichkeit, daß ein Mann mehr als nur eine Frau heiratet, sei nämlich an die Bedingung geknüpft, daß der Mann allen seinen Frauen gleichermaßen gerecht werden könne (Sura 4,3) - eine Bedingung, von der der Koran ausdrücklich sagt, daß sie uneinlösbar sei (Sura 4,129).

### 3. Liberale Kritik der Scharia

Die Möglichkeiten, auf dem Wege pragmatischer Interpretation der Scharia modernen Rechtsvorstellungen Raum zu geben, sollten gewiß nicht gering geachtet werden, sind aber dennoch in ihrer Reichweite beschränkt. Denn solange der theoretische Geltungsvorrang der Scharia als göttliches und im Kern unveränderliches Recht gewahrt ist, bleibt die Legitimität der Menschenrechte zuletzt doch prekär. Weitergehende Vorschläge laufen darauf hinaus, den juristischen Charakter der Scharia ganz oder teilweise in Abrede zu stellen. So macht Ali Merad darauf aufmerksam, daß Scharia vom Wort her nicht eigentlich "Gesetz", sondern "Wegweisung" bedeutet. Genauer meine der Begriff "den Weg, der zur Tränke führt, zu dem Wasser, das Quelle des Lebens ist".<sup>20</sup> In scharfen Worten kritisiert Merad den traditionellen Legalismus und mehr noch die neuerliche Politisierung der Scharia, durch die deren ethisch-spirituelle Bedeutung verloren zu gehen drohe: "Man hat ... aus einigen Zeilen des Koran, die schmiegsam, leicht, ätherisch und spirituell sind, Stahl und Bomben geschmiedet und dann festgelegt, daß dies das Gesetz Gottes sei. Dabei handelt es sich doch in Wahrheit gar nicht um ein Gesetz, sondern um einen Weg! Hier geschieht heute eine Art Betrug, sofern man Worte Gottes und des koranischen Gesetzes mit einem Gesetz umkleidet, das zu 90 Prozent Menschenwerk und historisch bedingt ist."<sup>21</sup>

Von einem ähnlichen, primär ethischen Verständnis der Scharia ausgehend differenziert der bekannte ägyptische Richter Muhammad Said al-Ashmawy systematisch zwischen der Scharia einerseits und der historischen islamischen Jurisprudenz (fiqh). Während die Scharia göttlichen Ursprungs sei, müsse die mittelalterliche Rechtslehre (fiqh) als Menschenwerk und folglich als historisch bedingt angesehen werden. Die weithin übliche Vermischung beider Konzepte verstoße gegen den Is-

---

18 Vgl. Anderson, J.N.D. *Law Reform in the Muslim World*, London 1976, S. 49.

19 Vgl. Esposito, J.L., *Islam and Politics*, New York 3. Aufl. 1991, S. 51.

20 Merad, A., Die Scharia - Weg zur Quelle des Lebens (Diskussionsbeitrag), in: Schwartländer, J. (Hrsg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, S. 392-393, hier S. 392.

21 Ebd., S. 392.

lam, weil dadurch die Transzendenz des Göttlichen gegenüber dem Menschlichen - und damit zugleich der strenge islamische Monotheismus - geleugnet werde. Mit der kategorialen Unterscheidung zwischen Scharia und fiqh wird das Corpus juridischer Normen, das man traditionell als "islamisches Recht" bezeichnet und mit der Scharia verbunden hat, als geschichtliches Recht erkannt. Damit öffnet sich der Raum sowohl für historisch-kritische Untersuchungen als auch für politisch-rechtliche Reformen nach Maßgabe demokratischer und menschenrechtlicher Prinzipien.

Diese Prinzipien wiederum können durchaus kritisch mit dem Geist einer - dann allerdings primär ethisch und nicht unmittelbar juristisch verstandenen - Scharia vermittelt werden. Denn der Koran, die Hauptquelle der Scharia, betont wiederholt die Würde des Menschen als eines zur Verantwortung berufenen und befähigten Wesens.<sup>22</sup> Eine zentrale Rolle spielt in den jüngeren islamischen Debatten die koranische Auszeichnung des Menschen als "Statthalter" (khalifa) Gottes auf Erden (Sura 2,30 u.ö.). Der dem Menschen damit verliehene Rang ist so hoch, daß nach dem Koran selbst die Engel von Gott aufgefordert werden, sich vor Adam niederzuwerfen (Sura 2,34). Vielfach angeführt wird auch ein Vers, wonach Gott die Kinder Adams geehrt hat (Sura 17,70). An einer anderen Stelle ist von einem geheimnisvollen Vertrauenspfand (amana) die Rede, das Gott zunächst "den Himmeln und der Erde und den Bergen angeboten", schließlich aber allein dem Menschen übertragen hat, weil nur er kühn genug war, diese Herausforderung anzunehmen (Sura 33,71).<sup>23</sup>

Einige muslimische Reformer gehen soweit, auch die Einbeziehung der modernen Hermeneutik bei der Koraninterpretation zu fordern. Der derzeit bekannteste Befürworter einer kritisch-hermeneutischen Koranexegese ist der ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid. Ihm geht es darum, den Sinngehalt der koranischen Weisungen zunächst aus ihrem historischen Kontext heraus zu verstehen und dann - im Wissen um die historische Differenz - kritisch auf den Kontext der modernen Gesellschaft zu beziehen. Auf diese Weise will er den sozialreformistischen Geist des Korans für die Moderne zur Geltung bringen, wie er schreibt: "Der Bedeutungswandel, den der Koran bewirkt hat, und die Hervorhebung der Gleichheit zwischen den Menschen ... erlaubt es, zweifelsfrei zu bekräftigen, daß der Islam tendenziell der Stabilisierung der Sklavenhaltergesellschaft entgegenge-

---

22 Vgl. Wielandt, R., *Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker*, in: Schwartländer (Hrsg.), a.a.O., S. 179-209.

23 Eine eindrucksvolle Deutung dieses Verses bietet Talbi, M., *Religionsfreiheit - Recht des Menschen oder Berufung des Menschen?*, in: Schwartländer (Hrsg.), a.a.O., S. 242-260, bes. S. 252ff.

wirkt hat. ... So ist es unabdingbar, daß es Ziel und Bestreben sein muß, diese ursprüngliche Tendenz in der islamischen Position zu vertiefen."<sup>24</sup> Konkret fordert Abu Zaid beispielsweise gleiches Erbrecht für Mann und Frau, weil er die generelle Sinnrichtung des Korans darin sieht, daß die Frau überhaupt ein Erbrecht hat und somit als Rechtsperson anerkannt ist, während er die konkreten Details - darunter auch die Differenz zwischen Männern und Frauen in der Erbfolge - für zeitbedingt erklärt.<sup>25</sup> Norani Othman, Sprecherin der malaysischen "Sisters in Islam", einer liberal-islamischen Organisation zur Durchsetzung der Frauenrechte, geht in ihren hermeneutischen Überlegungen nicht weniger entschieden vor als Abu Zaid. Sie schreibt: "... we in the present have to read those texts in order to understand them at all; but in seeking to understand them we - like all Muslims throughout history - bring to our own reading of those past texts the frameworks of understanding of our own time and place. We hear the past voices that speak to us speaking with contemporary accents, as it were - our own. So we are always, like all the great *ulama* of the past - even if they were not aware of it - both reading the present back into the past from which we seek contemporary guidance, and also left with the problem ... of deciding *how* we are now to implement or proceed upon that understanding."<sup>26</sup> Das Bewußtsein des historischen Abstandes, den es in der Textauslegung gleichermaßen zu überwinden wie aufrechtzuerhalten gilt, wehrt nach Norani Othman sowohl dem positivistischen Zugriff auf den Offenbarungstext als auch der autoritären Implementierung eines vermeintlich eindeutig erkennbaren und zeitlos gültigen göttlichen Gesetzes.

#### **4. Das säkulare Recht als Chance für den Islam**

Der Begriff der Säkularität, der auch unter den christlichen Kirchen lange Zeit einen negativen Klang hatte, gilt vielen Muslimen heute noch als Äquivalent für Religionsfeindlichkeit.<sup>27</sup> Gleichwohl gibt es einige muslimische Autoren, die sich affirmativ mit der modernen Säkularität auseinandersetzen. Bahnbrechend in dieser Debatte war der Ägypter Ali Abdarraziq, dessen Buch "Der Islam und die Grundlagen der Macht" im Jahre 1925, also unmittelbar nach der Abschaffung des Kalifats, er-

---

24 Abu Zaid, N.H., *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*. Aus dem Arabischen übers. von Chérifa Magdi, Frankfurt a.M. 1996, S. 179f.

25 Vgl. ebd., S. 97.

26 Othman, N., *The Sociopolitical Dimensions of Islamisation in Malaysia: A Cultural Accomodation of Social Change?*, in: dies. (Hrsg.), *Shari'a Law and the Modern Nation-State. A Malaysian Symposium*, Kuala Lumpur 1994, S. 123-143, hier S. 128.

27 Vgl. Wielandt, R., *Zeitgenössische Ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik*, in: *Die Welt des Islams* XXII (1982), S. 117-133.



schien.<sup>28</sup> Obwohl die Absetzung des letzten osmanischen Kalifen durch Mustafa Kemal Atatürk ein machtpolitischer Akt und gewiß keine religiöse Reformmaßnahme war, sieht Abdarraziq die Überwindung der im Kalifat kulminierenden Verquickung von Religion und staatlicher Politik als eine auch theologische Notwendigkeit an. Denn der Anspruch der Kalifen, ein göttlich begründetes Herrschaftsamt auszuüben oder gar als unmittelbare "Stellvertreter Gottes" auf Erden zu fungieren, bedeute nichts anderes als Idolatrie.<sup>29</sup> Diese aber sei unvereinbar mit dem strengen Monotheismus, wie ihn der Koran verkündet.<sup>30</sup>

In der Tradition Abdarraziqs steht heute beispielsweise sein Landsmann Said al-Ashmawy. Er wendet sich gegen jedwede Sakralisierung staatlicher Politik, die sowohl für die Politik als auch für die Religion verheerende Konsequenzen haben müsse.<sup>31</sup> Denn, wie die Erfahrung lehrt, mündet die durch Sakralisierung gegen kritische Infragestellung immunisierte politische Herrschaft nicht selten in Despotie. Gleichzeitig verkommt die Religion zum Instrument machtpolitischer Strategien und Intrigen. Über solche Mißbrauchserfahrungen hinaus widerstreitet nach al-Ashmawy theokratische Herrschaft bereits ihrem Anspruch nach der Zentralbotschaft des Korans, nämlich dem strengen Monotheismus, in dessen Licht Theokratie als eine Form der Gotteslästerung erscheinen muß, weil dadurch die Transzendenz der Gottesherrschaft auf die Ebene des politischen Machtkampfes zwischen Menschen herabgewürdigt wird.

### III. Schlußbemerkung

Die Vielfalt der dargestellten muslimischen Stimmen zu Menschenrechten - von Islamisten bis zu Säkularisten - bildet keine harmlose Polyphonie, sondern markiert ein politisches Konfliktfeld, in dem die gegensätzlichen Positionen oft gewaltsam aufeinanderprallen. Vor allem Repräsentanten eines liberalen oder säkularen Rechtsverständnisses haben in vielen islamisch geprägten Ländern einen schweren Stand. Menschenrechtliche NGOs (non-governmental organizations) wie die liberal-feministische Bewegung der "Sisters in Islam" in Malaysia müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, als Agenten des Westens zu operieren. Der Literaturwissenschaftler Nasr Abu Zaid wurde aufgrund seiner kritischen Koranexegese von ägyptischen Gerichten offiziell als "Apostat" bezeichnet - mit der Konsequenz der *De mortibus persecutorum* de Lactance Zwangsscheidung seiner Ehe, weil eine

---

28 Ich beziehe mich im folgenden auf die französische Übersetzung: Abdarraziq, A., *L'islam et les bases du pouvoir*, in zwei Teilen erschienen in: *Révue des Études Islamiques*, Bd. VII (1933), S. 353-391 und Bd. VIII (1934), S. 163-222.

29 Vgl. ebd., Teil 1, S. 391.

30 Vgl. ebd., Teil 2, S. 220f.

31 Vgl. al-Ashmawy, a.a.O., S. 11, 34, 85 u.ö.

muslimische Frau nicht mit einem "Abtrünnigen" verheiratet sein dürfe. Das Ehepaar lebt derzeit im holländischen Exil. Ein anderer ägyptischer Gelehrter, Farag Foda, der sich für eine säkulare und liberale Reform des Staates eingesetzt hatte, fiel im Jahre 1992 einem Mordanschlag islamistischer Terroristen zum Opfer.

Man leistet islamischen Menschenrechtskämpfern einen schlechten Dienst, wenn man sie pauschal als "Westler" bezeichnet. Was in den Augen westlicher Kommentatoren als Kompliment gemeint sein mag, unterstützt faktisch jene kulturelle Exkommunikation, die liberale Muslime in vielen islamisch geprägten Ländern erleiden. Nasr Hamid Abu Zaid, Mohamed Talbi, Ali Merad, Said al-Ashmawy, Norani Othman und andere legen Wert darauf, daß sie nicht lediglich ein "westliches" Zivilisationsmodell kopieren, sondern *als Muslime* gleichzeitig an einer internationalen und interkulturellen Menschenrechtsdebatte teilnehmen. Indem sie den Versuch einer kritischen Vermittlung zwischen modernen Menschenrechten und islamischer Tradition unternehmen, eröffnen sie nicht nur neue Lesarten der islamischen Quellen, sondern leisten sie zugleich einen Beitrag zur Überwindung jener einseitigen kulturalistischen Erbsprüche gegenüber den Menschenrechten, die den menschenrechtlichen Universalismus von innen her unterminieren.

## **Universalität der Menschenrechte und klassische chinesische Philosophie**

Was heißt es, die Frage nach der universalen Geltung der Menschenrechte aus philosophischer Sicht und nicht – etwa – juristischer oder politischer Perspektive anzugehen? Es besagt unter anderem, daß positives Recht und internationale politische Vereinbarungen (eingeschlossen unterzeichnete UN-Menschenrechtserklärungen) *allein* nicht ausreichen oder gar ungeeignet sind, eine universale Gültigkeit von Menschenrechten zu begründen. Denn wie bekannt, kann positives Recht unmoralisch sein. Außerdem folgt aus der bloßen Tatsache, daß etwas besteht, nicht, daß es moralisch berechtigt ist und bestehen bleiben sollte. Und schließlich gilt von vornherein: die universale Gültigkeit einer moralischen Norm hängt nicht davon ab, ob sie in einer bestimmten Kultur befolgt wird oder formuliert ist. Ebenso klar ist freilich, daß bestimmte kulturelle Traditionen die Realisierung von Menschenrechten erleichtern, während andere sie erschweren.

Im Grunde ist die „philosophische Menschenrechtsfrage“ ein altes philosophisches Problem, daß sich etwa wie folgt fassen läßt:

1. Was sollen wir tun?
2. Gibt es universal gültige moralische (oder ethische) Normen, die uns dies sagen?
3. Wenn ja, welche? Wenn nicht, warum nicht?
4. Und wenn ja, wie läßt sich die universale Gültigkeit der angeführten Normen begründen?

Aus der Fülle der damit angesprochenen Probleme greife ich ein wichtiges und – wie deutlich werden soll – interessantes (fruchtbares) Thema heraus: die Frage nach der Gültigkeit der Norm der Unantastbarkeit menschlicher Würde.

Das deutsche Grundgesetz enthält den Satz „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. In der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* ist von einer allen Menschen „innewohnenden Würde“ die Rede. Außerdem heißt es, daß „alle Menschen [...] gleich an Würde [...] geboren“ seien. Dies sind Beispiele juristischer oder quasi juristischer Institutionalisierungen des Rechts auf Respektierung menschlicher Würde. Wie angedeutet, kann eine solche Institutionalisierung in dem Sinn verfehlt, unbegründet, unberechtigt oder implausibel sein, als ihr gültige Argumente oder falsifizierende Beispiele entgegenstehen. Was läßt sich also zugunsten der Überzeugung „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ und zugunsten ihrer Institutionalisierung anführen?

Bekannte Argumente sind:

1. Sie ist Ausdruck eines göttlichen Gebots oder eine Art göttlicher Einrichtung.

2. Sie gründet in einem Naturrecht.

3. Sie ist Resultat einer pragmatischen *ex-post-et-ex-consequentibus*-Überlegung, und zwar der Auffassung, daß (schon) eine (bloß) konventionelle Einigung auf die juristische Institutionalisierung der Norm der Unantastbarkeit den besten Schutz des Menschen (des Individuums) vor Folter, Erniedrigung, Demütigung und Ausbeutung bietet *und* daß ein optimaler Schutz erstrebenswert sei.

Religiös-theologische und naturrechtliche Begründungsversuche halte ich weder für gültig noch für überzeugend, geschweige denn für allgemein zustimmungsfähig. Die prinzipielle Irrationalität vieler – von den Gläubigen für heilsrelevant gehaltener – religiöser Prinzipien und die Inkompatibilität grundlegender Prinzipien unterschiedlicher Religionen sprechen dagegen. Im Falle naturrechtlicher Begründungsversuche ergeben sich meines Erachtens unüberwindliche erkenntnistheoretische Schwierigkeiten. Insbesondere droht ein naturalistischer Fehlschluß. Eine pragmatische Rechtfertigung der Norm der Unantastbarkeit als juristischer Institution dürfte dagegen möglich sein. Selbstverständlich hätte auch sie philosophischen Charakter oder zumindest signifikante philosophische Züge.

Die schlichte – in ihrer Art äußerst beliebte – Frage „Formulierte (etwa) auch die klassische chinesische Philosophie normative Konzepte (unantastbarer) menschlicher Würde?“ ist, wie gesagt, systematisch irrelevant. Oft ist eine solche Frage überdies im Dunstkreis der Problematik sogenannter nicht-westlicher und insbesondere asiatischer Werte angesiedelt. Und manche, die dann glauben, einen „spezifisch asiatischen Wert“ identifiziert zu haben, meinen, damit auch gezeigt zu haben, daß bestimmte, von ihnen als „westlich“ bezeichnete Normen nicht universal gültig seien. Neben den systematischen Konfusionen ist dabei im allgemeinen auch Ignoranz im Spiel: Man kennt die angeblich andersartigen Kulturen nur unzureichend. Dazu kommt häufig eine verblüffend unkritische Haltung: Man glaubt einfach, was Kulturmissionare (wie Daisetz Suzuki) und an ihrer Macht interessierte Politiker (wie Lee Kuan Yew<sup>1</sup>) vortragen.

Dagegen ist es sehr sinnvoll, sich (auch) mit klassischer chinesischer Philosophie auseinanderzusetzen, wenn man (a) hoffen darf, dabei einschlägige und wichtige Philosopheme und Argumente zu finden, die die „eigenen“ Traditionen nicht bieten, und wenn man (b) so das argumentative Niveau (etwa) in der Diskussion um gültige und überzeugende Begriffe menschlicher Würde steigern kann.

Nun formulieren insbesondere die Bücher *Menzius* und *Xunzi* (deren Inhalte auf das 4. bzw. 3. Jahrhundert vor Christus zurückgehen dürften) Begriffe menschlicher Würde.<sup>2</sup> Dem *Menzius* zufolge handelt es sich dabei um ein jedem Men-

---

1 Zu Lee Kuan Yew vgl. die instruktive Untersuchung von Eun-Jeung Lee, *Konfuzianismus und Kapitalismus*, Münster 1997, Westfälisches Dampfboot.

2 Deutschsprachige Übersetzungen der beiden Klassiker: Richard Wilhelm (Übers.), *Mong*

schen als Menschen angeborenes Potential (eine Disposition) menschlicher Würde und – *als Potential* – sogar um eine unveräußerliche Würde. Anders gesagt, verliert nach dem *Menzius* kein Mensch die *Möglichkeit*, sich so zu verhalten, daß er von anderen als Träger eines hohen, in ihm angelegten Wertes geachtet werden sollte. Dies gilt auch für einen Mörder. Das *Menzius* läßt keinen Zweifel daran, daß viele Menschen ihrem Potential nicht gerecht werden und sich mitunter gar unmenschlich - wie "wilde Tiere" - verhalten. Doch entgegen der von einigen Interpreten vertretenen Auffassung zieht der Text daraus nicht die Konsequenz, daß sie damit auch jeden Anspruch auf eine an Humanität orientierte Behandlung verlieren. Anders gesagt, spricht er sich nicht für eine Vergeltung im Sinne strenger Reziprozität - "Auge um Auge, Zahn um Zahn" - aus. Denn dem *Menzius* zufolge besteht die "wahre Natur" des Menschen in seinem humanen *Potential* und *nicht* in Grad und Qualität der Verwirklichung dieses Potentials.<sup>3</sup> Demnach ist diese wahre, "unveräußerliche" Natur auch dann zu berücksichtigen, wenn es um die Sanktion von Verbrechen geht. Diese Interpretation gewinnt noch an Plausibilität, wenn man sie im Kontext der klassisch-konfuzianischen Überzeugungen sieht, daß der Mensch prinzipiell lernfähig sei und daß Verfehlungen zunächst mit Aufklärung und Belehrung wie einer gewissen Großzügigkeit zu begegnen sei. Das heißt freilich nicht, daß harte, grausame Strafen völlig ausgeschlossen würden. In seiner Begründung der Lehre, daß jedem Menschen Würde als Potential innewohne, verfolgt das *Menzius* freilich einen naturalistischen Ansatz und ist so ähnlichen Einwänden wie eine Naturrechtstheorie ausgesetzt.

Das *Xunzi* sieht in der menschlichen Würde eine Leistung moralischer (oder ethischer) Kultivierung und insbesondere Selbstkultivierung, die Bewunderung und Achtung verdient, weil sie der bestmögliche Beitrag zu einem humanen, friedlichen und befriedigendem Leben aller Menschen ist. Es entwickelt damit eine empirisch-historische Theorie der Menschenwürde, die sich folgendermaßen skizzieren läßt: Nach allem, was wir aus Erfahrung wissen (was wir beobachten), ist die menschliche Natur in dem Sinn böse, daß sie ohne moralische Kultivierung und Zivilisierung zu einem letztlich für alle oder fast alle unsicheren, ja gefährlichen und unbefriedigenden Leben führt. Deshalb resultiert eine erfolgreiche Selbstkultivierung in einer Persönlichkeit, die einen hohen Wert besitzt und entsprechend zu achten ist. (De facto kann es durchaus Fälle geben, in denen moralische Selbstkultivierung unwillkommen ist. So mag ein kritisch-loyaler, der

---

*Dsi: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, Neuausgabe Köln 1982, Diederichs. Hermann Köster (Übers.), *Hsün-Tzu*, Kaldenkirchen 1967, Steyler Verlag.

3 Das hat vor allem Heiner Roetz in seinem Buch *Die chinesische Ethik der Achsenzeit* (Frankfurt/M. 1992) deutlich gemacht.

Humanität verpflichteter politischer Ratgeber, der einen inhumanen Machthaber ermahnt, umgebracht werden.) Menschen dagegen, die sich inhuman verhalten und denen es dabei schon an elementarer moralischer Kultur mangelt, haben nach dem *Xunzi* (ähnlich wie nach dem *Menzius*) keinen uneingeschränkten Anspruch auf Achtung einer Würde. Man muß sie ermahnen, belehren und soweit wie möglich in humaner Form zu korrigieren versuchen. Im Extremfall sind selbst grausame Strafen gerechtfertigt.

Reziprozitätsprinzip (oft in Form einer Goldenen Regel), ein moderates Vergeltungsprinzip und die – wohl treffende – auf Erfahrung gegründete Feststellung, daß es ohne Sanktionen, die menschliche Würde beeinträchtigen, gar nicht möglich ist, eine dauerhafte, humane und für jeden befriedigende Lebensform zu schaffen und zu garantieren, führen so das *Xunzi* zur Konzeption eines empirisch gerechtfertigten, konsistenten und realistischen Begriffs der Menschenwürde, der jedenfalls eine diskutabile Alternative zu theologischen und naturrechtlichen Begriffen unveräußerlicher Würde abgeben dürfte. Es ist vielleicht nicht überflüssig, zu betonen, daß das philosophische Konzept des *Xunzi* kein Hindernis zu einer konventionell-pragmatischen Einigung auf ein juristisch institutionalisiertes Konzept unantastbarer Würde darstellt.

Abschließend noch ein Wort zum sogenannten Menschenrecht auf kulturelle Identität. Ein entsprechender philosophischer Begriff ist meines Erachtens nicht sinnvoll. Denn philosophisch gesehen dürfte die Respektierung kultureller Identität eine Funktion der Achtung menschlicher Würde und/oder des Rechts auf Leben sein. Das wird besonders gut deutlich, wenn man an Fälle denkt, in denen die Vernichtung traditionellen Lebensraumes zum Untergang seiner Bewohner führt, oder wenn jemand, der nur seine Muttersprache kennt, verboten wird, sie zu benutzen. Daneben gibt es zahlreiche Argumente, die zeigen, daß Begriffe kultureller Identität kaum brauchbar sind, wenn es um menschenrechtsrelevante Fragen geht.

1. Diese Begriffe lassen sich nicht soweit präzisieren, wie es in solch einem Zusammenhang erforderlich wäre, um sie in akzeptabler Weise argumentativ einsetzen zu können, oder sie beziehen sich auf intolerante und intolerable Fundamentalismen.
2. Aus dem bloßen Bestehen einer kulturellen Identität folgt nicht, daß sie bestehen bleiben sollte.
3. Traditionen sind in sich heterogen. Das gilt insbesondere für lange bestehende und große Räume einschließende Traditionen. Es ist deshalb so gut wie unmöglich, eine dieser Teiltraditionen vor anderen auszuzeichnen, ohne außertraditionelle Standards anzulegen.

4. Traditionen sind in bestimmter Hinsicht selbst Abweichungen von früheren Traditionen.

5. Kulturen sind für Veränderungen offene Prozesse.

6. Alle Traditionen dürften traditionskritische Momente (und Argumente) einschließen. So sind beispielsweise alle mir bekannten interessanten philosophischen Theorien aus der Geschichte Chinas traditionskritisch.

Auch auf einige gängige Einwände sei kurz eingegangen.

1. Häufig heißt es, daß "die Menschenrechte" eine "westliche" Errungenschaft seien und deshalb nur für "den Westen" gelten könnten. Wie eingangs angedeutet, ist dies sowohl (a) systematisch als auch (b) historisch falsch. (a) Denn die Gültigkeit einer Norm ist von ihrer Herkunft unabhängig. (b) Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* aber ist signifikant auch durch den chinesischen Delegierten Chang Peng-chun (1892-1957) geprägt, der in sie eine Reihe "konfuzianischer" Ideen einbrachte.<sup>4</sup> Im übrigen aber war es die japanische (und nicht etwa eine europäische oder amerikanische) Delegation, die in die Gespräche zur Gründung des Völkerbundes 1919 den Antrag einbrachte, das Prinzip der Rassegleichheit schriftlich festzuhalten und die damit am "Westen" - insbesondere an den Vertretern Australiens, Großbritanniens und der USA - scheiterte.<sup>5</sup>

2. In ähnliche Richtung geht der Vorbehalt, daß transkulturelle Kritik gewissermaßen notwendig kulturzentrisch und deshalb verfehlt sei. Überspitzt ausgedrückt, besagt er etwa, daß ein Europäer nichts "Asiatisches" kritisieren dürfe, weil seine Kritik zwangsläufig "eurozentrisch" (durch europäische Vorurteile geprägt) und folglich irrig sei. Auch dieser Vorbehalt ist leicht auszuräumen. Denn die Kritik an Erscheinungen einer anderen Kultur oder eines anderen Staates braucht man (a) nur mit einer Kritik an ähnlichen Erscheinungen der eigenen Kultur und des eigenen Staates verbinden, (b) durch gleichgerichtete Kritik *aus* der anderen Kultur zu stützen und (c) durch Hinweise auf den symmetrischen Charakter des Eurozentrismus-Vorwurfs ad absurdum zu führen. Denn wenn ein "Asiate" einen "Europäer" angreift, weil letzterer "als Europäer" "Asien" kritisiere, dann begeht er mit eben diesem "Angriff" denselben "Fehler", den er dem Europäer vorwirft.

3. Schließlich ist auch der Einwand irrig, daß eine Verständigung über die Menschenrechte eine "spezifisch westliche" Methodologie voraussetze, die es an-

---

4 Dies ist wenig bekannt, wird jedoch in einer Untersuchung von Sumner B. Twiss ausführlich und im Detail dargestellt. Diese Untersuchung soll in einem von W. Th. de Bary und Tu Weiming geplanten Sammelband über Konfuzianismus und Menschenrechte erscheinen, der 1999 in der Columbia University Press veröffentlicht werden soll.

5 Vgl. dazu: Harro von Senger, *Chinese Culture and Human Rights*. In: Wolfgang Schmale (Hg.), *Human Rights and Cultural Diversity*, Goldbach 1993, Keip, S. 281-333.

derswo - also z.B. im chinesischen Kulturraum - nicht gebe. Im Extremfall wird dabei sogar von einer "spezifisch westlichen" Logik gesprochen, die mit "östlicher Logik" unvereinbar sein soll. Demgegenüber ist zu betonen, daß logische Grundsätze wie die Prinzipien der Identität, Widerspruchsfreiheit und des Tertium non datur in allen Kulturen galten und gelten, da sonst kein Mensch auch nur dazu fähig wäre, für sich selbst einen stringenten Gedanken zu entwickeln, von zwischenmenschlicher Kommunikation gar nicht weiter zu reden. Dazu kommen andere universale methodologische Prinzipien wie etwa Common-sense-Formen des Kausalitätsprinzips, aber auch die bereits angesprochenen Regeln der Unterscheidung zwischen Tatsache und Norm, Herkunft und Geltung und so fort. Entsprechende Formulierungen finden sich auch in zahlreichen systematisch wichtigen und historisch einflußreichen "chinesischen" Philosophien.

Zusammenfassend gesagt, liefern weder eine Berufung auf chinesische Philosophien noch eine Auseinandersetzung mit chinesischen Philosophien Argumente für die Überzeugung, daß grundlegende, rationaler Argumentation zugängliche Wertsysteme Funktionen spezifischer Kultur seien.

Die Ausführungen sind eine Art Fazit umfangreicherer und detaillierterer eigener Studien, von denen ich nur einige nenne:

*Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie*, München 1987

*Aspects of Confucianism*, Frankfurt/M. 1990

*Mythos, Philosophie und Rationalität*, Frankfurt/M. 1988

*Philosophie in Japan*, München 1993

Kulturelle Identität: ein gefährliches Phantom? *Interkulturelle Philosophie und Phänomenologie in Japan*, hg. von M. Lazarin u.a., München 1998, S. 113-138.

Universalien und Kritik: Westliche Prinzipien? *Menschenrechte und Gemeinsinn - Westlicher und östlicher Weg?* Hg. von W. Schweidler, St. Augustin, 1998, S. 139-160.

*Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage* (Hg., gemeinsam mit C. Robertson-Wensauer), 2. Aufl. Baden-Baden 1998

*Die Menschenrechtsfrage: Diskussion über China - Dialog mit China* (Hg.), Göttingen 1998

Probleme, Ziele und Relevanz einer Theorie universaler Logik. Unter besonderer Berücksichtigung sinologischer Interessen. *minima sinica* 1/1998, S. 40-69.

Ziele, Voraussetzungen und Methoden interkultureller Theorie. *Japanische Kultur in interkulturellem Kontext*, hg. von C. Robertson-Wensauer, Baden-Baden 1998, S. 9-24.



## Derechos humanos y ética de la liberación (Pretensión política de justicia y la lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos)

### 1. Pretensión política de justicia

Pareciera que la ética filosófica trata de actos "buenos" o "malos". Sin embargo, como intentaremos demostrar, no es éste exactamente el propósito de la ética, porque sería un objeto imposible de reflexión. En efecto, la ética se ocupa de las condiciones universales de la norma, el acto, la micro- o macro-estructura social, la institución o el sistema de eticidad como totalidad<sup>1</sup>, considerados bajo la perspectiva de su "bondad" (o "maldad") -en sentido lato por ahora-. Pero como una condición de posibilidad de dichos actos son las decisiones o las consecuencias a corto o largo plazo, nadie puede en concreto decidir a partir de una "deliberación perfecta" ni tampoco puede pretender poseer una predicción cierta, también perfecta, acerca de las dichas consecuencias (en especial si se tienen en cuenta las consecuencias a largo plazo como efecto negativo no-intencional). Una decisión práctica o una predicción perfectas, absolutas es prácticamente imposible para la condición humana finita -habría que pretender poseer una inteligencia infinita a velocidad infinita, tal como lo exige Popper al argumentar contra la planificación perfecta del historicismo extremo y utópico-. hay entonces decisiones y predicciones de efectos aproximadas, falsables, provisorios. Pero en ese caso no podríamos decir de manera apodíctica: "- ¡Este acto es bueno!". La ética, pareciera, queda sin propósito. Pero no es así.

Del hecho de que los actos incluyen un momento de indecisionabilidad por falta de evidencia práctica absoluta, y de impredecibilidad perfecta, es decir, de que sea imposible tener una certeza absoluta de sus efectos, no se sigue que la ética pierda su sentido. Lo que acontece es que el propósito de la ética es otro.

En primer lugar, la ética -como yo la entiendo- estudia las condiciones universales de la constitución del acto (norma, institución, etc.) como "bueno" (o "malo"), y estas condiciones valen para todo acto concreto, contingente. La universalidad del nivel de los principios<sup>2</sup> no niega, sino que fundamenta, la posibilidad de un acto concreto y contingente con *honestamente* "pretensión<sup>3</sup> de bondad". Las condiciones universa-

---

1 Véase mi *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

2 Que yo denomino "nivel A" (análogamente a la *Teil A* de Apel).

3 La palabra "pretensión" (en alemán *Anspruch*, en inglés *claim*) abre un ámbito propio entre a) lo "necesario" (que no puede ser de otra manera y por lo tanto no es falsable, corregible) y c) lo puramente "contingente" (que es singular, único, irrepetible). Es el ámbito b) entre b.1) un *apriori* en el que *honestamente* se ha procurado cumplir con todos los requerimientos *posibles* (posibles para la finita condición humana, que no tiene omnisciencia), y b.2) un *aposteriori* que manifies-

les (el momento material de verdad práctica como mediación de la reproducción de la vida humana; el momento formal de validez consensual como exigencia de participación simétrica del afectado; el momento de factibilidad de la razón instrumental, que delimita lo "posible" empírica e históricamente) son condiciones de la "pretensión de bondad". Un acto tiene "pretensión de bondad" cuando *honestamente* se han cumplido esos tres componentes (material, formal y de factibilidad). Pero esto no es suficiente.

Un acto con "pretensión de bondad"<sup>4</sup> debe (y esta exigencia deontológica es un deber en sentido estricto) hacerse cargo de sus consecuencias (en un sentido mucho más estricto y profundo que la mera "ética de la responsabilidad" de Max Weber), en especial éticamente cuando son *efectos negativos no-intencionales*, pero no menos objetivos, observables, descubribles -como los *Reports* del PNUD de las Naciones Unidas, bajo la guía científica de un Amartya Sen, Premio Nobel de economía 1998- que los hechos empíricos de las ciencias "duras". Para que el agente permanezca con "pretensión de bondad" debe corregir su acto (su decisión, sus efectos). La falsación o corrección del acto no muestra que el acto era "malo" y que hubiera ahora que convertirlo en "bueno". El acto no podía ser "malo" porque fue serio y honestamente obrado teniendo clara "pretensión de bondad" -o habiendo, dentro de la condición humana finita, cumplido seriamente las condiciones universales-. El acto debe corregírsele no porque fuera "malo" (porque en ese caso *nunca* tampoco podrá ser "bueno", porque en realidad *siempre* habrá que efectuar una corrección continua, perfectiva pero no perfecta), sino porque toda "pretensión de bondad" *presupone* la finitud del acto y por lo tanto *inevitablemente aspectos negativos* (porque la decisión de la máxima no es perfecta, ni perfecta es la predicción de sus conse-

---

ta un efecto contingente *negativo no-intencional*. La "no-intencionalidad" (en inglés *unintentional* ya propuesto por Adam Smith para connotar los actos cumplidos en el mercado) es constitutivo de la "pretensión", porque de tenerse conciencia (de la decisión inadecuada o la consecuencia negativa) el acto pierde su *honesta* (sería deshonesto, hipócrita, encubridor) "pretensión de bondad". Además la "pretensión de bondad" (como la que propondremos a continuación: "pretensión *política de justicia*") no puede confundirse con la expresión apeliana-habermasiana de "pretensión de validez" (*Gültigkeitsanspruch*), que sólo se sitúa en el nivel formal del consenso de la razón discursiva. La "pretensión de bondad" que proponemos (fruto de toda nuestra obra *Ética de la Liberación*, 1998), no sólo cuenta con el consenso discursivo (momento formal), sino igualmente con el cumplimiento del momento material (la producción y reproducción de la vida humana en comunidad), de la factibilidad práctica y empírica, y el tener en cuenta a los efectos negativos no intencionales del acto (las víctimas), y todo lo que esto supone prácticamente (hasta ser responsables de su liberación). La "pretensión de validez", con la "pretensión de verdad" (material), la "pretensión de eficacia" (factibilidad) y la "pretensión ético-crítica" (del haber tenido en cuenta las víctimas), constituye la compleja, y hasta el presente no estudiada, "pretensión de bondad".

4 Cuestiones planteadas en la primera parte de mi ya citada *Ética de la Liberación* (1998).

cuencias). Es inevitable que "el justo cometa siete pecados por día" -dice un proverbio antiguo-. No por cometer pecado deja de ser "justo"; dejaría de ser "justo" si no corrigiera los efectos advertidos de sus pecados. El agente con "pretensión de bondad" no puede dejar de cometer actos injustos, pero debe honestamente corregirlos para seguir siendo "justo", es decir, un agente con permanente "pretensión de bondad". De esta manera, la universalidad de los principios no niega la contingencia de los actos<sup>5</sup>; ni la necesidad de las condiciones universales la falibilidad, exigencia de falsación y corrección de los actos éticos.

Por su parte, el acto político (igualmente la norma política, la micro- y macroestructura o el sistema completo político) tiene determinaciones específicas, propias de la esfera pública en la que se mueve, y como agencia en último término del que participa en una comunidad política con soberanía popular. Lo político (que subsume a lo ético como sus condiciones de posibilidad y constituyente originario en cuanto político) tiene, como lo ético, diversos niveles de generalidad.

El nivel A<sup>6</sup>, es el de las condiciones o *principios universales* de la Política en cuanto tal. La Política se ocupa a) las condiciones o principios de la producción y reproducción de la vida de la comunidad política (en un nivel ecológico-económico, en un sentido amplio- (como nivel de los contenidos de la razón política práctico-material); b) de las condiciones o principios de los procedimientos normativos de legitimidad consensual (en el nivel del Principio Democrático en todos sus aspectos, como regulación de la participación pública y simétrica de los afectados, ámbito de la razón discursivo-política); c) de las condiciones o principios de la factibilidad política en la efectuación de los medios y fines de la acción concreta (principios que rigen la lucha por la hegemonía y en el ejercicio del Poder político, nivel de la razón estratégico-instrumental propiamente dicha).

El nivel B es el de las *mediaciones sistémicas*. Allí se cumplen institucionalmente las condiciones universales por medio de sistemas concretos. En primer lugar, a) los sistemas materiales ecológico-económicos; en segundo lugar, b) los sistemas formales procedimentales del ejercicio legítimo del Poder político (donde, como veremos, entra todo el sistema del derecho); y, por último, c) el sistema del Estado, como macro-institución del ejercicio monopólico del Poder en última instancia, al servicio de los dos aspectos ya indicados (a y b).

Hay todavía un nivel C, el de la acción política concreta, es donde se expone toda una teoría de dicha acción, de la lógica de la lucha política por la hegemonía, la ma-

---

5 En un nivel C (sería una inexistente *Teil C* en Apel). es justamente el nivel de la lucha por la hegemonía honesta, contingente (como quiere R. Rorty o E. Laclau) pero con principios universales (no fundacionalistas ni dogmáticos). Todo esto lo desarrollaremos más extensamente en una *Crítica de la razón política*, dentro del discurso de la Ética de la Liberación, en elaboración.

6 Que un K.-O. Apel denominaría *Teil A*.

nera del ejercicio del Poder y el uso monopólico de la coacción para hacer respetar el "estado de derecho" en vista del bien común.

Es aquí donde la "pretensión de bondad" *ética* es subsumida<sup>7</sup> en la "pretensión *política* de justicia". Denominaré "pretensión política de justicia" a la norma, el acto, la micro- o macro-estructura, la institución o sistema políticos que hayan cumplido de manera *honest*a y *seria* las condiciones (o principios universales) antes enunciados. No puedo extenderme sobre estas distinciones, y por ello el análisis detenido de todas estas cuestiones será objeto de una obra en curso (una *Crítica de la razón política*). Pero se trata del acto político normativamente adecuado -"Política" *con mayúscula*, la del estadista que lucha a largo plazo por la sobrevivencia de la humanidad y por la simetría democrática de los afectados (en especial de las víctimas), y no la "política" *con minúscula*, la de M. Weber, del mero profesional al que sus víctimas le son invisibles, profesional del lucro, la fama o el mero propósito estratégico schmitteano de vencer al "enemigo"-. Todo acto político obtiene su normatividad de esta "pretensión política de justicia". Acto político que deberá ser corregido (la falibilidad de la finitud de la condición humano-política) en todo aquello en que se muestre que las condiciones necesarias de dicha "pretensión" no fueron cumplidas *hic et nunc*. Por ello, la acción política con "pretensión política de justicia" puede y debe tener toda la posible "sabiduría" política estratégica e instrumental necesaria - dentro del horizonte de lo "posible" normativamente en la lucha por la hegemonía contra los antagonistas, como expone E. Laclau-, ya que razón y eficacia política no están reñidas a largo plazo con la lucha por la vida de la comunidad (en último término de toda la humanidad) ni con la lucha por alcanzar la simétrica participación democrática de los afectados (los dos momentos normativos fundamentales).

## **2. El "sistema del derecho" y su innovación en la historia**

Como hemos indicado, en el nivel B o de las mediaciones sistémicas de la política, junto a los sistemas ecológico-económicos (materiales) y a los que posibilitan la factibilidad de lo político en cuanto tal (el sistema del Estado en último término), y en referencia a ámbito que guardan una cierta autonomía (como es la esfera de la opinión pública en el ámbito de la Sociedad Civil, que no debe confundírsela con el Estado, sociedad política para A. Gramsci), existe en el sistema político como totalidad un aspecto formal, que garantiza la legitimidad procedimental, por medio de la participación simétrica de los afectados y que pública y políticamente hemos denominado "Principio Democrático". Este principio determina por dentro la primera institucionalidad de la comunidad política originaria que, como soberanía popular, es la

---

7 Uso el concepto de "subsunción" a la manera de como Marx indicaba que el "trabajo vivo" es subsumido en el capital como una determinación interna. En este caso alienante, no así la ética en la política. En la política es una subsunción incluyente no alienante.

que "se-da-las-normas" públicas y por ello se obliga a obedecerlas. La soberanía política, entonces, debe ser entendida en el sentido que la misma comunidad (y cada miembro) se autoconstituye con el deber de cumplir la ley que ha autopromulgado democráticamente.

Así surge un "sistema del derecho", que juega dentro del sistema político una función específica que queremos determinar de manera muy general. La "pretensión política de justicia" tiene en el sistema del derecho su garantía procedimental formal de legitimidad. Es una "legítima pretensión" porque respeta un marco de decisiones institucionales que autoregulan su acción pública, en cuanto, en común acuerdo (simétrico-democrático) con todos los demás afectados, se han generado reglas, normas, una Constitución, leyes que valen<sup>8</sup> para todos los ciudadanos equitativamente. Es decir, el "sistema del derecho" juega dentro del sistema político una función específica, la de constituir la referencia formal o la institucionalización de los deberes y derechos que deben cumplir todos los miembros de la comunidad política en cuanto soberana. Se trata de la constitución de un "estado de derecho" (*Rechtstaat*). como un cuerpo diferenciado donde los derechos fundamentales institucionalizados permiten promulgar una Constitución (en cumplimiento del Principio Democrático) como referencia próxima del derecho positivo en todas sus ramas. Estas ramas se van promulgando hasta completar todos los órganos requeridos para el ejercicio del indicado "estado de derecho".

El "sistema del derecho *vigente*" riega las conductas de los ciudadanos participes de una comunidad política que ha llegado a institucionalizar históricamente el marco legítimo que permite que las acciones sean legales. Es evidente que el "sistema del derecho *vigente*" es fruto por institucionalización del ejercicio de un Poder comunicativo (diría Hannah Arendt) que ha debido contar con la hegemonía sobre la Sociedad Política (y de alguna manera también sobre la Sociedad Civil). El "estado de derecho" es así el momento en que los participantes con hegemonía *in actu* pueden actuar legalmente y cumplir sus fines (diría M. Weber desde su definición del "poder" como "dominación"). Este sistema tiene, por definición, el monopolio del uso de la coacción legítima.

### **3. Los "sin-derechos"**

La situación crítica que le interesa a la Ética (y a la Política) de la Liberación se presenta cuando ciertos ciudadanos son excluidos no-intencionalmente del ejercicio de nuevos derechos que el "Sistema del derecho" no puede todavía incluir. Estos ciudadanos con conciencia de ser sujetos de nuevos derechos se experimentan a sí

---

8 Evidentemente es un problema de "validez" (*Gültigkeit*) formal, y no de "verdad" (*Wahrheit*) material (Véanse estas cuestiones en mi *Ética de la Liberación*, 1998, caps.1-3).

mismos como víctimas<sup>9</sup>, sufriendo inevitables efectos negativos del cuerpo del derecho o de acciones políticas en el mejor de los casos no-intencionales. Es de las generaciones futuras ante los crímenes antiecológicos de las generaciones presentes; es el caso de la mujer en la sociedad machista, de las razas no blancas en la sociedad racista occidental, de los homosexuales en las estructuras heterosexuales, de los marginales, de las clases explotadas por una economía del lucro, de los países pobres y periféricos, de los inmigrantes, y aún de los Estados nacionales debilitados por la estrategia del capital global en manos de corporaciones transnacionales (a las que no se puede, por el momento, imponerle un marco legal internacional que les exigiera un servicio a la humanidad, y no el estado actual de autorreferencialidad total y de destrucción ecológica o social, por el efecto a su estrategias de aumento de pobreza en el mundo).

Las víctimas de un "sistema del derecho *vigente*" son los "sin-derechos" (o los que todavía no tienen derechos institucionalizados, reconocidos, vigentes). Se trata entonces de la dialéctica de una comunidad política con "estado de derecho" ante muchos grupos emergentes sin-derechos, víctimas de sistemas económico, cultural, militar, etc., vigentes.

Los "derechos humanos" no pueden ser contabilizados *a priori*, como lo pretendía un posible derecho natural. Por naturaleza los derechos humanos son históricos. Es decir, se estructuran históricamente como "derechos *vigentes*" y son puestos en cuestión desde la conciencia ético-política de los "nuevos" movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de su dignidad negada. No puede haber *a priori*, al comienzo de la historia, una "lista" de los derechos humanos. Al final de la historia, cuando se hubiera luchado por el reconocimiento de todos los derechos posibles que el ser humano pueda potencialmente descubrir en su largo caminar se podría obtener una tal "lista", pero sería entonces *a posteriori*. Pero esta lista final carecería completamente de sentido al final de la historia no interesaría ya el derecho -sería como pretender derechos en el momento de la muerte-. En el tiempo del transcurso de la historia nunca se pueden descubrir listas de todos los derechos humanos, sino sólo aquellos que *históricamente* se fueron descubriendo, reconociendo e institucionalizando como "derechos *vigentes*" (en los "sistemas del derecho" históricos) y fueron sucesivamente puestos en cuestión desde "nuevos" derechos de cuyos contenidos toman conciencia, en primer lugar y siempre, los "sin-derecho. Los movimientos de los "sin-derecho-todavía" (con respecto al "derecho *vigente*") comienzan una lucha por la *inclusión* de los "nuevos" derechos en la "lista" histórica de los derechos ya aceptados, institucionalizados, vigentes. La dialéctica no se establece entonces entre:

- "derecho natural *a priori* **versus** derecho positivo *a posteriori*",

---

9 Véase el cap.4 de mi referido *Ética de la Liberación* (1998).

- siendo el derecho natural la instancia crítica *a priori* del derecho positivo, reformable, cambiable, sino entre:

- "derecho vigentes *a priori* **versus** nuevo derecho *a posteriori*",

siendo el nuevo derecho la instancia crítica *a posteriori* (es decir: histórica) y el derecho vigente el momento positivo, reformable, cambiable.

En este caso el "estado de derecho" es una condición histórica y el medio (*Umwelt*) evolutivo en la historia, que se manifiesta como la tradición creciente del mundo del derecho de una comunidad política que cuenta con la macro-institucionalidad del Estado. Los "sin-derecho-todavía" cuando luchan por el reconocimiento de un nuevo derecho son el momento creador histórico, innovador, del cuerpo del derecho humano. No caemos así en el dogmatismo del derecho natural (solución fundacionista metafísica ya inaceptable), pero tampoco en el relativismo (todo derecho vale por haberse impuesto por la fuerza en una época), o el mero contingencialismo (no hay principios universales), sino la conciliación de un universalismo no-fundacionalismo que muestra que los "nuevos" derechos son los exigidos universalmente (sea en una cultura, sea para toda la humanidad, según el grado de conciencia histórica correspondiente) a la comunidad política *en el estado de su evolución y crecimiento histórico*. No era factible (por las condiciones históricas concretas) el movimiento feminista en la Edad Media (aunque hubo heroicas anticipaciones), como tampoco era posible el ecologismo antes de la revolución industrial, cuando el Planeta aparecía todavía como una fuente inacabada de recursos y los efectos negativos sobre la reproducción de la vida eran casi no medibles.

#### **4. Lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos de los nuevos movimientos sociales de la sociedad civil**

La incorporación de "nuevos" derechos al "sistema del derecho", o la explosión del "sistema del derecho" *vigente*, que ahora se transforma en "antiguo", por un *nuevo sistema del derecho* es fruto, no tanto de la explicitación de un derecho natural todavía no descubierto, sino por la institucionalización de un "nuevo" derecho descubierto por las víctimas "sin-derecho" fruto de la madurez histórica propio al desarrollo de la realidad (y de la conciencia política) del proceso civilizatorio de la comunidad política particular o de la humanidad en general. Dicho "descubrimiento" no es fruto ni de un estudio teórico ni de un voluntarismo de ciertos movimientos mesiánicos. Es fruto de la conciencia crítico-política de los grupos que sufren en su dolor los efectos negativos del estado-de-no-derecho de una dimensión humana que la madurez histórica ha desarrollada pero que el derecho no ha incluido todavía como exigencias que requieren institucionalidad pública. La negatividad material (la miseria, el dolor, la humillación, la violencia sufrida, etc.) indica al "sin-derecho" como un "hueco" negro dentro del "sistema del derecho". Es el dolor, ante la violencia

familiar y la humillación del patriarcalismo ante sus propios hijos de la propia corporalidad sufriente de la mujer oprimida por la cultura machista (en el nivel sexual, social, económico, cultural, religioso, etc.) que permite subjetiva y públicamente "descubrir" su inexistencia en el "sistema del derecho *vigente*". La lucha de las sufragistas inglesas (lo cual suponía la madurez histórico política de dar el voto al ciudadano -inexistente en la monarquías medievales-, y después extender el voto a los varones no letrados y no propietarios primero) por el "nuevo" derecho a la participación de la mujer en las votaciones de la democracia moderna, es fruto en primer lugar de la mujer misma, de la mujer sufriente (la "negatividad material" que nos recuerda M. Horkheimer) que toma conciencia de ser una "sujeto-sin-derecho. La lucha por el reconocimiento de dicho descubierto "en-negativo" es el origen histórico de los nuevos derechos del nuevo cuerpo de derecho que se agregará a la "lista" de los derechos humanos. Es, evidentemente, un descubrimiento histórico *a posteriori*; no es un derecho natural *a priori*, pero tampoco es un derecho positivo todavía. Es, simplemente, la conciencia de un "nuevo" derecho descubierto en la madurez del proceso histórico (éste derecho y no cualquier otro, lejos de todo relativismo), pero todavía no-institucionalizado, no-positivizado. La dialéctica, como hemos indicado, no es la del "derecho natural-derecho positivo", sino entre "derecho vigente-nuevos derechos históricos".

Por otra parte, el "nuevo" derecho puede encontrarse: a) en un estado de "constitución originaria" en la conciencia política de los nuevos movimientos sociales como un "derecho por el que se lucha para que sea reconocido" (es decir, un derecho existente en la conciencia del nuevo actor histórico, pero no objetivamente existente como "sistema del derecho vigente")<sup>10</sup>; b) en un estado "positivamente" institucionalizado como derecho futuro vigente (que es el objetivo de las luchas por el reconocimiento de los derechos de los nuevos movimientos sociales).

Es evidente que en el "tiempo *intermedio*", es decir, entre el tiempo a) de la autorreferencia "cerrada" sobre sí del "sistema del derecho vigente" que niega (y lanza toda la violencia monopólica del Estado contra los nuevos actores sociales)<sup>11</sup> al tiempo

---

10 No es entonces un derecho natural *a priori*, sino que es históricamente descubierto e institucionalizado.

11 Se trata ahora de "violencia" y no de mera "coacción". El Estado tiene el monopolio de la coacción legítima ante los ciudadanos y para salvaguardar el "estado de derecho" contra miembros del cuerpo político que *aceptando el sistema del derecho* cumplen actos contrario a dicho sistema (el ladrón por ejemplo). Pero cuando el feminismo se opone al patriarcalismo del sistema del derecho ya no es un simple ladrón, porque se opone al sistema del derecho en cuanto paternalismo. El sistema del derecho paternalista ha dejado de ser legítimo para las feministas. Su "crimen" no es oponerse a una ley que se afirma como legítima, sino que es un oponerse a una ley que ha perdido para ellas legitimidad en totalidad. En este caso, cuando la coacción se usa contra actores sociales que tienen clara conciencia de haber descubierto nuevos derechos, y por lo



b) del "nuevo" derecho institucionalizado, se produce, como ya hemos indicado un triple proceso: 1) por una parte, de "deslegitimación" del derecho vigente que comienza a transformarse en derecho "antiguo"; 2) por otra, de "legitimación" del nuevo derecho que desde una posición de no-vigencia y no-legítimo pasará lentamente a una situación de legitimidad triunfante; c) por último, se producirá la derogación de ciertos aspectos del derecho antiguo claramente contradictorios con el nuevo derecho. El proceso de deslegitimación es simultáneo y contrario al de legitimación del nuevo derecho. Es decir, el proceso de legitimación originaria parte inevitablemente de la ilegalidad ilegítima, así como el proceso de deslegitimación deberá ir reconociendo ante la lucha por el reconocimiento de los sin-derechos la ilegalidad creciente de su antigua legalidad.

### Esquema

#### Procesos de deslegitimación y nueva legitimación

Sistema del derecho vigente (legítimo 1)	Proceso de ----->  Deslegitimación	Ilegítimo 2 (Sistema del derecho antiguo)
Los sin-derechos (ilegítimo 1)	Proceso de -----> Legitimación	Legítimo 2 (Nuevo sistema del derecho)

El nuevo derecho vigente (legítimo 2) subsume todos los derechos anteriores (legítimo 1) que no han perdido vigencia ante el proceso de legitimación de los "sin-derechos", como movimientos de liberación. Pero, al mismo tiempo, muchos momentos legítimos del antiguo derecho se han tornado ilegítimos (ilegítimo 2). De esta manera se guarda la bipolaridad necesaria para hacer posible el momento crítico del derecho, pero sin referencia a un orden natural ahistórico, y, sin embargo, no se cae en el relativismo historicista ni en el universalismo abstracto. Hay universalidad y contingencia. La bipolaridad, del derecho vigente antiguo y el nuevo derecho vigente tiene la ventaja sobre la bipolaridad antigua (derecho natural-derecho positivo) en que, aunque ambos son históricos, sin embargo el nuevo derecho vigente ha sido el fruto de un proceso crítico-creador de los movimientos que lucharon por el reconocimiento de estos nuevos derechos -antes no institucionalizados-.

De esta manera la "pretensión política de justicia" política del que honesta y seriamente cumplía en el pasado con el derecho vigente *antiguo*, puede ahora, desde las víctimas (los sin-derechos que luchando han institucionalizado nuevos derechos),

---

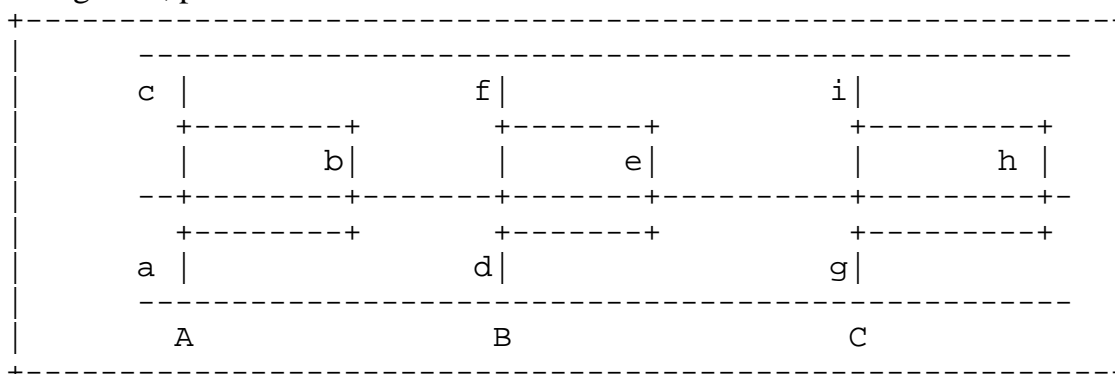
tanto encontrarse en un movimiento de legitimación del nuevo derecho (y por lo tanto de deslegitimación del sistema del derecho vigente en tanto patriarcalista), la coacción (ejercicio de la fuerza desde el derecho legítimo) se transforma en violencia (ejercicio de la fuerza contra el derecho *naciente* del otro, y por ello en un proceso de deslegitimación del orden legal desde el que se ejercía la coacción: ahora por ello mismo violencia). Todo esto lo hemos tratado en el § 6.4 de la *Ética de la Liberación* (1998).

víctima de acciones injustas (justas, *legales* y *legítimas* desde el derecho antiguo; injustas, ilegales e ilegítimas desde el nuevo derecho), corregir los errores propios de la autorreferencialidad del derecho antiguo, corrección que supone acciones diferentes desde el punto de vista del nuevo derecho. El honesto político con "pretensión política de justicia" de antaño sigue teniendo en el presente, por corrección, la misma "pretensión".

En el tiempo, en la tradición de la historia del derecho hay al menos estos tres niveles:

### Esquema

#### Derogación, permanencia e innovación en el cuerto del derecho



*Aclaración del esquema.* A. Derecho antiguo; a. aspecto innovador del derecho antiguo; b. aspecto del derecho antiguo que será derogado; c. aspecto del derecho antiguo que será subsumido en el nuevo derecho. B. Nuevo derecho; d. aspecto innovador del nuevo derecho; e. aspecto que será derogado; f. aspecto del nuevo derecho que será subsumido en el derecho futuro (la continuidad del derecho se expresa en la secuencia c-f-i, pero donde  $A < B < C$ <sup>12</sup>); C. Derecho futuro.

12 Con el signo "<" queremos indicar que A es subsumido (en parte negado y en parte integrado) en B, significando este último un momento más desarrollado de la conciencia de los derechos humanos. Del derecho romano al medieval o moderno europeo hay un proceso de desarrollo. En la actualidad hay un salto en la creatividad del derecho, como la de una época auroral de una nueva época del derecho post-burgués, derechos alternativos. Además, todo el problema de los derechos madurados en cada cultura, la nahuatl, maya o inca, la bantú, la de la India o China, el derecho musulmán, etc., nos habla del mismo problema. En el diálogo entre derechos habrá continuidad, habrá diferencias, habrá creatividad, y también habrá aspectos que serán derogados definitivamente como pertenecientes al pasado. pero el diálogo entre diversos derechos, de igual manera, negará la total inconmensurabilidad o la superioridad universal de un derecho (por ejemplo el occidental moderno) sobre los otros (los del mundo postcolonial), para tener el proyecto de un más rico derecho de gentes futuro, que fortaleciendo los Estados puedan regular internacionalmente las estrategias destructivas de las corporaciones transnacionales, con sus burocracias tecnocráticas privadas y economistas, que están poniendo a la humanidad al borde del

En realidad el pasaje del derecho antiguo (A) al nuevo derecho (B) y al futuro (C) no es un mero proceso mecánico, sino de una total reconstrucción del sentido del derecho. El derecho romano (A) fue con respecto al derecho germánico-latino medieval (B) no sólo la permanencia de algunos elementos (de *c* a *f*), sino la concepción totalmente nueva de todos los derechos, porque el mundo de la vida romana era realmente distinta al mundo cristiano, tanto por el sujeto del derecho, por su origen, su sentido, el significado de la propiedad, de la falta contra el derecho, del castigo, etc. Lo mismo acontecerá con respecto al derecho burgués (C) o a su futura superación (que estaría anticipado por la "tercera" generación de derechos, no ya políticos ni sociales, sino ecológico, feministas, etc.).

Todo esto nos indica, además, que en el cuerpo del derecho y de las instituciones del Estado, debería haber como un momento "crítico" por excelencia que dejara la puerta abierta a los "nuevos derechos" que no debieran ser impulsados sólo por luchas cruentas, difíciles, violentas de los nuevos actores sociales sin-derechos. Debería haber en la Constitución un artículo que indicara la necesidad de poder incluir nuevos derechos no incluidos en la Constitución (es decir, derechos todavía no-constitucionales), y institucionalizar un Tribunal que no sólo juzgue de la constitucionalidad de una ley o acción, sino de la necesidad de una reforma a la Constitución para la inclusión de nuevos derechos. Sería un Tribunal supra-constitucional que permitiría a la misma Constitución generar su propia autorreconstrucción crítica en el tiempo. La liberación de los sin-derechos podrían recurrir a ese momento crítico del sistema del derecho, donde se garantizara la legitimidad de las luchas por el reconocimiento de *nuevos* derechos no promulgados entre los Derechos Humanos fundamentales de la Constitución, ni regulados por ley alguna -necesariamente inexistente por tratarse de *nuevos* derechos de los cuales no se tenía conciencia en el pasado-.

Es todo un capítulo de la filosofía del derecho que la Ética y la Política de la Liberación tiene como responsabilidad desarrollar teóricamente, para que el ciudadano, el gobernante, las instituciones, y en especial el sistema del derecho y sus órganos de impartición puedan tener siempre una honesta y seria "pretensión política de justicia" en todas sus acciones, normas, subsistemas, instituciones o en el orden político en general, desde el ámbito nacional hasta el internacional. De esta manera la normatividad de la lucha por el reconocimiento como liberación tendría legitimidad anticipada, y el proceso de deslegitimación de lo que debe derogarse pierda su angustiosa apariencia y devenga un momento ya anticipado también en la necesaria imposibilidad de una legalidad o legitimidad perfectas, imposibilidad exigida por la condición humana.

---

suicidio colectivo final.

## **Teil III**



## **Menschenrechte als Herausforderung an die Politik**

1. Menschenrechte sind grundlegende Rechte, die die grundsätzliche Stellung der Menschen in der Gesellschaft und ihr Verhältnis zu dem Staat, in dem sie leben, zum Ausdruck bringen.

Menschenrechte fanden und finden sich unter Bezeichnungen wie Bürgerrechte, Grundrechte bzw. Grundpflichten in den Verfassungen der Staaten; außerdem sind sie in verschiedenen Konventionen der UNO festgelegt.

2. Wie alle Rechtsforderungen wurzeln auch Menschenrechte letzten Endes in ökonomischen und politischen Existenzbedingungen der Gesellschaft und drücken grundlegende Interessen sozialer Gruppen aus.

Wenn auch die Trägerschaft von Menschenrechten an das Leben gebunden ist, d.h. mit der Geburt beginnt und dem Tod endet, so ist ihre Geltung mit der Gesellschaft verbunden. Menschenrechte sind ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung von Staat und Recht, sie entsprechen den Bedingungen der jeweiligen Gesellschaft, ändern sich mit ihr und werden durch sie verändert.

Die konkrete Ausgestaltung der Menschenrechte ist stets Ergebnis und Ausdruck des Ringens sozialer Interessengruppen und ihres Kräfteverhältnisses zueinander.

3. Menschenrechte drücken demzufolge Interessen aus (z.B. das an einem menschenwürdigen Dasein). Interessen allein begründen jedoch keinen Anspruch, es gibt kein subjektives Recht auf sie. Um einen Anspruch zu rechtfertigen, muß jemand zur Erfüllung des Anspruchs verpflichtet sein. Rechten korrelieren generell Pflichten, weshalb es bei Menschenrechten darauf ankommt, ihnen entsprechende Menschenpflichten auszuweisen.

Menschenrechte stellen kein Geschenk dar, das Menschen sich einseitig oder wechselseitig offerieren. Menschenrechte legitimieren sich aus einer Wechselseitigkeit heraus: sie sind eine Anerkennung, die sich Menschen gegenseitig schulden.

4. Menschenrechte lassen sich nicht durch moralische Ansprüche, sondern nur im Rahmen eines demokratisch verfaßten Rechts und einer von legitimer Macht garantierten Rechtssicherheit verwirklichen.

Menschenrechte müssen als Rechte formuliert und anerkannt sein.

Damit bleibt eine Menschenrechtspolitik ebenso notwendig wie unvollständig:

solange nicht alle Menschen auf dieser Erde mindestens gleichermaßen demokratische und soziale Grundrechte genießen, sind die Rechte des Menschen ein zerbrechliches Provisorium und Ausdruck eines Defizits.

Sich mit den Menschenrechten zu befassen, bedeutet damit zugleich, die Grundrechte im Auge zu haben.

Menschenrechte wiegen weniger als Grundrechte, denn sie sind als solche nicht einklagbar. Einklagbar sind Rechte nur auf nationalstaatlicher Ebene.

Nationalstaaten sind die einzig handlungsfähigen internationalen Akteure: sie setzen Recht, sie wahren Recht, sie können Recht abgeben (z.B. in EU, Internationaler Gerichtshof).

Die politische Form des Nationalstaates ist die in der Geschichte bisher einzig bekanntgewordene Form, in der liberale Freiheiten, demokratisch legitimates Recht und soziale Sicherheit verwirklicht werden *können*. Daher ergibt sich die Notwendigkeit, bei der Betrachtung der Menschenrechte neuartig über den Nationalstaat im Rahmen der Globalisierung nachzudenken. So ist z.B. die politische Freiheit kein Menschenrecht; es gibt kein Dauerbleiberecht in einem anderen als dem Geburtsland, es ist keine Teilnahme an Wahlen in einem anderen Land möglich, da dies Staatsbürgern vorbehalten ist.

Der Gegensatz von Globalisten, die einen homogenen Weltstaat verlangen, und Kommunitaristen, die jede Weltstaatlichkeit ablehnen, ist zugunsten einer mittleren Lösung zu überwinden.

5. Die moderne politische Demokratie und die moderne Konzeption unveräußerlicher, universaler individueller und sozialer Menschen- und Bürgerrechte haben sich gemeinsam in einem geschichtlichen Entwicklungsprozeß herausgebildet, der schon in der Antike begann.

Vorstellungen von der Würde der menschlichen Person und von einer gerechten, an sittliche Werte gebundenen politischen (Herrschafts-)Ordnung waren und sind in allen Zivilisationen verbreitet.

Ihre Entfaltung zu fest umrissenen, ausformulierten Rechten und Normen ist jedoch erst das Ergebnis jenes historischen Prozesses, der zur modernen bürgerlichen Gesellschaft führte.

Die Menschenrechte wurden erstmals von der revolutionären Bourgeoisie proklamiert und in den bürgerlichen Revolutionen zur Losung und zum Ziel des Kampfes um die Befreiung von feudaler Ungleichheit und Unterdrückung. Die Bourgeoisie gab ihre Interessen für die Interessen der ganzen Gesellschaft aus und formulierte allgemeine Menschenrechte. Sie forderte die juristische und politische Gleichstellung aller Bürger gegenüber dem Staat und dem Gesetz. Gewährleistet werden sollte eine „staatsfreie“ Sphäre, in der der kapitalistische Ei-

gentümer seine auf das Kapital gegründete Herrschaft voll entfalten kann. Die bürgerlichen Menschenrechte waren die Rechte einer Gesellschaft, deren Freiheits- und Gleichheitspostulat in der Unverletzlichkeit des Privateigentums an den Produktionsmitteln zusammenfloss.

6. Die Revolutionierung der Produktivkräfte im Zuge der Industrialisierung hatte zugleich aber auch erstmals in der menschlichen Geschichte die materiellen Möglichkeiten für eine freie Entwicklung eines jeden einzelnen und damit aller Menschen geschaffen.

Die materielle Möglichkeit führte und führt aber nicht notwendigerweise zur realen Möglichkeit. Zur Umsetzung der ökonomischen Potenzen ist politisches Handeln erforderlich.

7. Die Politik als soziale Erscheinung ist verbunden mit dem Kampf um die Durchsetzung von Interessen sozialer Gruppen innerhalb des Staates und mit dessen Hilfe gegenüber der Gesellschaft wie auch gegenüber anderen Staaten.

Das System der politischen Beziehungen bildet die Grundlage für die praktische Politik der Interessengruppen, d.h. für den bewußten, organisiert geführten politischen Kampf, der die Durchsetzung und Sicherung der jeweiligen Interessen zum Ziel hat.

Da die grundlegenden Interessen sozialer Gruppen nur mit Hilfe der Politik durchgesetzt werden können, durchdringt die Politik alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens.

Politik ist eine verantwortliche Instanz in einer konfliktträchtigen weltpolitischen Lage.

8. Wenn sowohl Menschenrechte (trotz unterschiedlicher philosophischer Grundlegung) als auch Politik letztendlich interessengeleitet sind, so gilt dies auch für die Menschenrechtspolitik. Hierin sind unterschiedliche Auffassungen zwischen politisch verschiedenen Kräften als auch zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen in Hinblick auf die Menschenrechte begründet.

Zu Dissenspunkten werden dabei u.a.:

- das Verhältnis von universalen Menschenrechtsprinzipien zu Werten partikularer Kulturen
- der Widerspruch zwischen dem Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten anderer Staaten und dem Prinzip der Ächtung von Menschenrechtsverletzungen
- die Methode des Kampfes gegen Menschenrechtsverletzungen: Wandel durch Kooperation versus Boykott.



So sind letztlich der ökonomische und/oder politische Einfluß von Staaten sowie das Interesse insbesondere der ersten Welt an ihnen ausschlaggebend für die Wahl der Methoden der Ächtung von Menschenrechtsverletzungen (vgl. den Umgang mit China und Kuba).

9. Die Menschenrechtsdebatte gehört in einen interkulturellen Rechtsdiskurs. Solange der Diskurs über Menschenrechte vornehmlich von Europäern und Nordamerikanern geführt wird, können andere Nationen eine neue Art von Imperialismus, einen Rechtskulturimperialismus, befürchten.

Die Sonderstellung des europäisch-nordamerikanischen Menschenrechtsdiskurses muß in 3facher Weise im interkulturellen Diskurs relativiert werden: in der Rechtsgeschichte, in der Rechtstheorie und in der Rechtspraxis.

a) *Rechtsgeschichte*

Einerseits finden sich Ansätze von Menschenrechten in fast allen Rechtsordnungen, und andererseits gab es selbst in der europäischen Kultur, die früh einen universalen Begriff des Menschen bildete (Griechen: Vernunftbegabung; Alt-Israeliten: Ebenbild Gottes), noch Jahrhunderte elementare Rechtsungleichheit (Sklaverei; Religionskriege).

b) *Rechtstheorie*

Eine überzeitliche, d.h. eine sich nicht auf situative Rechtfertigung und partikuläre Rechtskultur berufende Argumentation kann Ansätze entwickeln, die für kulturelle Unterschiede offen sind.

c) *Rechtspraxis*

Universal gültige Grundsätze müssen behutsam verwirklicht werden, so daß unterschiedliche Kulturen ein Recht auf einen Lernprozeß erhalten, einschließlich der europäisch-nordamerikanischen Kultur. In diesem Lernprozeß muß man den universalen Menschenrechtsgedanken mit der eigenen Rechtskultur vermitteln dürfen. Eine internationale Rechtsgemeinschaft löst die Einzelstaaten nämlich nicht auf. Die Universalität allgemeiner Prinzipien bedeutet nicht Uniformität, das Recht auf Eigenart bleibt bestehen.

10. Menschenrechte sind ein kulturunabhängiges Rechtsinstitut hinsichtlich ihrer Universalität. Dennoch finden sich unter ihnen auch kulturabhängige Rechte. Kulturabhängig ist nicht nur die Legitimationsgrundlage, sondern auch die spezifische Ausgestaltung von Menschenrechten.

Der Grundgedanke der Menschenrechte darf anderen Kulturen zugemutet werden, mehr als der Grundgedanke (d.h. die Würde und wechselseitig zu gewährende Unverletzlichkeit jedes Menschen) jedoch nicht.

Für die Ausgestaltung der Menschenrechte bleibt ein hohes Maß an Freiheit, daher enthalten die Menschenrechte die Kraft einer Vision.

Die Globalisierung kann zu einer Menschheit führen, die sowohl innerstaatlich als auch zwischenstaatlich dieselben elementaren Rechtsbedingungen anerkennt und die sich andererseits nicht von einer einzigen Kultur dominieren läßt.

Die Menschenrechte erlauben der Menschheit eine Identität in Verschiedenheit.

11. Die Ausgestaltung und Garantierung der Menschenrechte sind innere Angelegenheit eines jeden Staates. Lediglich wenn eine systematische und massenhafte Verletzung von Menschenrechten in einem Staat zur Bedrohung oder Gefährdung des Friedens bzw. der inneren Sicherheit führt, können internationale Gegenmaßnahmen zur Anwendung kommen.

Hieraus resultiert eine hohe Verantwortung für die im nationalen Rahmen agierenden politischen Kräfte. Die Ausgestaltung und Sicherung von Menschenrechten ist eine Frage der politischen Machtverhältnisse und der materiellen Bedingungen in einem Staat.

Dabei geht es auf nationaler Ebene im wesentlichen nicht um die Freiheit vom Staat und der Gesellschaft, sondern um die Freiheit in der Gesellschaft und im Staat, die allseitige Einbeziehung in die Gestaltung von Gesellschaft und Staat, die umfassende Mitwirkung des einzelnen an der Entwicklung der Gesellschaft als ganzer und damit zugleich seiner eigenen Persönlichkeit.

12. In der Bundesrepublik Deutschland steht derzeit die Rettung des Sozialstaates auf der Tagesordnung. Dabei handelt es sich nicht um eine verfassungsrechtliche sondern eine machtpolitische Frage. Wenn sich Politik und Gesellschaft auf ein Arrangement mit der Massenarbeitslosigkeit einlassen, wird der Sozialstaat überfordert. Als notwendig erweist sich die Anerkennung elementarer Menschenrechte, die nicht im Grundgesetz verankert sind:

- das Recht auf Arbeit und
  - der Anspruch des Arbeiters, Eigentum am Produkt seiner Arbeit zu erwerben.
- Aber auch die Wahrung elementarer Menschenrechte ist in der BRD weiterhin durchzusetzen, wie der 2. Grundrechte-Report von 1998 belegt.

Im Report wird grundgesetzwidriges Handeln von Regierung, Behörden und Justiz bis hin zum Bundesverfassungsgericht aufgezeigt, u.a. die Verletzung des Rückwirkungsverbots für durch Gesetze/Verordnungen gedeckte Straftaten in einem Land, welches für Handlungen in der DDR nicht uneingeschränkt gilt.

Der UN-Ausschuß zur Abschaffung der Rassendiskriminierung (CERD) hat an Deutschland ebenfalls mehrere Forderungen zum Ausländergesetz und seiner Anwendung, zur gerichtlichen Klärung von Rassismusedelikten insbesondere

durch die Polizei und zur Asylpraxis gestellt. Im Jahre 1999 soll Deutschland einen aktualisierten Zwischenbericht vorlegen.

Im Kampf gegen den Rassismus in Deutschland gäbe es u.a. folgende Erfordernisse:

- Abbau der institutionellen Grundlagen, in denen Rassismus produziert wird
- Abschaffung des Ausländergesetzes
- Wiederherstellung des Asylrechts
- politische Beteiligung der Ausländer
- Reform des (völkischen) Staatsangehörigkeitsrechts
- Annahme eines Antidiskriminierungsgesetzes
- Strafbarkeit von rassistisch motivierten Delikten
- Verbot rassistischer Organisationen und Propaganda.

Zukunftsweisende Entwicklungen sind zu unterstützen und auszuweiten, wie z.B. die Musterbetriebsvereinbarung bei Thyssen Stahl Duisburg, die folgende Säulen enthält:

1. Förderung der Sprachkompetenz  
Deutsch für türkische und Türkisch für deutsche Betriebsangehörige
2. Förderung der Handlungskompetenz in multikulturellen Teams  
multikulturelles Training für Führungskräfte, Belegschaftsmitglieder, Auszubildende
3. Erörterung spezifischer Sachfragen  
Alltagshilfen für türkische Betriebsangehörige und ihre Partner/innen  
Informationen für deutsche Führungskräfte zur Ausländerpolitik
4. Angebote für Familienangehörige  
Deutschkurse, Werksbegehungen etc.  
(Vgl. Dikilitas, S. 101 f.).

13. Die Reduzierung einer Menschenrechtsstrategie auf wirtschaftliche und diplomatische Maßnahmen ist kurzsichtig. Für eine weltweite Durchsetzung von Menschenrechten ist ebenso die Mobilisierung der Macht der Ideen vonnöten. Armut muß bekämpft werden, aber ebenso sind der Glaube an Ideale und der Mut zur Einmischung, wenn Menschen unterdrückt, gefoltert und getötet werden, notwendig.

Dies ist auch eine Aufgabe von Pädagogik und damit von Bildungspolitik. Um Menschenrechte dauerhaft zu gewährleisten, ist eine Erziehung zu Menschenrechten erforderlich. Aus diesem Grunde erklärte die UN die Jahre 1995 - 2004 zur Dekade für die Menschenrechtserziehung. Selbige sollte in das formale Bildungssystem eingebracht werden.

Die UNO empfahl, daß die Prioritäten der Menschenrechtserziehung in Bezug auf die konkreten Bedingungen eines jeden Staates zu bestimmen sind.

In diesem Zusammenhang gibt es eine Diskussion um das Bildungsziel „Weltbürgerschaft“ (*Global Citizenship* - Thema einer Fortbildungsveranstaltung des Europarates im britischen Leeds). Bei dem Begriff geht es nicht um einen juristischen Staatsangehörigkeitsbegriff, sondern um die Bereitschaft, über die Welt zu lernen, an ihr teilzuhaben, mitverantwortlich zu sein und für sie zu handeln.

Im Kern geht es um die Weiterentwicklung der Ansätze der Friedens- und Umweltpädagogik sowie der interkulturellen Erziehung.

Als Bildungsziel werden dabei u.a. gesehen:

- die Sensibilisierung für soziale Ungerechtigkeit
- die Fähigkeit zu kritischem Denken
- die Fähigkeit zu friedlicher Konfliktlösung
- die Entwicklung von Einfühlungsvermögen, Neugierde, Weltoffenheit und Kooperationsfähigkeit.

Die Herausbildung einer globalen und antirassistischen ebenso wie antinationalistischen Einstellung sei dabei nur unter der Voraussetzung einer gesunden kollektiven Selbstachtung und einer gesicherten eigenen Identität möglich.

Das globale Bildungsziel „Weltbürgerschaft“ müsse alle Schulfächer durchdringen, wobei nicht so sehr die kognitiven sondern vielmehr die instrumentellen Lernziele entscheidend seien. (Vgl. Noller, S. 10)

14. Jugendforscher stellten fest, daß in Industriegesellschaften unter Jugendlichen einerseits eine starke Politik- und Parteienverdrossenheit zu konstatieren ist, daß aber andererseits gerade menschenrechtsorientierte Organisationen ein besonders hohes Vertrauen bei Jugendlichen genießen. Eine starke Ego-Orientierung gehe einher mit einer hohen Bereitschaft zum sozialen Engagement. Bedingung sei, daß dieses Engagement auch Freude mache, dem Jugendlichen etwas bringe. (Vgl. Fritzsche, S. 7)

An den Zusammenhang von Ego- und Sozialorientierung kann eine Menschenrechtserziehung anknüpfen: diese Erziehung kann Orientierungswissen und Zukunftsperspektiven für die „Kinder der Freiheit“ bieten, um sie unter den Bedingungen der Individualisierung und Globalisierung nicht völlig halt- und hoffnungslos werden zu lassen. Die Menschenrechte und die Menschenrechtsidee können eine Art Kompaß im Strudel der Moderne sein, vielleicht die letzte „große Erzählung“ der Freiheit, die überdauern kann, mit der Kraft einer nachhaltigen kulturellen und politischen Entwicklung. (Vgl. ebd.)

Menschenrechtserziehung müsste konkret folgende Aspekte berücksichtigen:

- Entwicklung von Freiheitsbewußtsein und der Bereitschaft, für den Schutz von Menschenrechten einzustehen
- Entwicklung des Bewußtseins, daß der Menschenrechtsschutz nicht abgeschlossen ist (historische Entwicklung, ausgehend von den klassischen Menschenrechten über die sozialen Leistungsrechte bis hin zu den kulturellen Rechten)
- Verdeutlichung des Kampfes um die universelle Geltung von Menschenrechten
- Entwicklung von Verantwortungsbewußtsein (Menschenrechte und *-pflichten*)
- Toleranzerziehung.

Zugleich ist eine Menschenrechtserziehung nicht zu überfordern. So unverzichtbar sie ist, so wenig hat sie exklusiven Einfluß auf die Entwicklung des Menschenrechte-Bewußtseins.

Des weiteren stehen auch Menschenrechtspädagogen vor einem Grundproblem: der Massenarbeitslosigkeit. Das Verhältnis von Freiheitsrechten und dem Recht auf Arbeit - oder wie die 1848er sagten: das Recht auf Erhaltung der Existenz - muß deshalb ein Grundthema der Diskussion werden, bevor es die Menschenrechte angemessen weiter gibt. „Die Kinder der Freiheit (in den Industrienationen - S.B.) werden zunehmend Kinder der Angst. Diese Angst zehrt den unverzichtbaren Vorrat an Grundbereitschaft, sich verantwortungsvoll oder tolerant zu verhalten und stärkt die Kräfte der Rückwendung auf die Selbstbehauptungsstrategien eines verzweifelten Egoismus.“ (Fritzsche, S. 12)

15. Die Menschenrechtsdebatte trägt ein visionäres Element in sich, das sowohl zur Orientierung als auch Identitätsfindung von Menschen beitragen kann. Die Menschenrechtsidee hat Jahrhunderte Menschen mobilisiert und vermag dieses angesichts der zahlreichen unerfüllt gebliebenen Vorstellungen noch immer.

So plädierte die „Erklärung der Menschenrechte“ des „Zweiten Demokraten-Kongresses“ vom 26. - 30. 10. 1848 in Berlin unter anderem für folgende Rechte:

- die Sorge für die Erhaltung der eigenen Existenz und Freiheit als wichtigstes Menschenrecht
- die Nichtverletzung von Sicherheit, Freiheit und Eigentum von Mitmenschen auch in Handelsbeziehungen
- die Verpflichtung der Gesellschaft, für das Auskommen aller ihrer Mitglieder zu sorgen, durch Arbeitsbeschaffung oder Sicherung der Existenzmittel bei Arbeitsunfähigkeit
- die Bereitstellung der unentbehrlichen Hilfsmittel für denjenigen, dem das Nötigste fehlt durch den, der Überfluß hat.

Für den 24. Oktober 1998, d.h. zum 150. Jahrestag dieser Menschenrechtserklärung, ist ein „Dritter Demokraten-Kongreß“ in Berlin geplant. Er steht unter dem Thema: „Die Unterlegenen der Revolution 1848/49 - die Sieger von heute? Menschenrechtsforderungen von 1848 heute und morgen“. (Vgl. Engel, S. 13)

### **Zitate**

Dikilitas, Ramazan: *Musterbetriebsvereinbarung bei Thyssen Stahl Duisburg*. In: Köhler, Gerd/Schlichter, Jürgen (Hrsg.): *Internationalisierung statt Ausgrenzung. Hochschule und Forschung gegen Rassismus*. Dokumentation des GEW-Kongresses im November 1997, Frankfurt a. M. 1998, S. 99-103

Engel, Gerhard: *Damals unterlegen, heute Sieger? Die Menschenrechtserklärung der Revolution von 1848/49*. In: Neues Deutschland, Berlin vom 28. 02./01. 03. 1998, S. 13

Fritzsche, Peter: *Für die Kinder der Freiheit: Erziehung zu Toleranz und Menschenrechten*. In: forum der unesco-projekt-schulen, Bonn 4/1997, S. 7-12

Noller, Jost F.: *Bildungsziel Weltbürgerschaft*. In: Erziehung & Wissenschaft. Zeitschrift der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft, Frankfurt a. M. 7-8/1998, S. 10

**Birgit Gerstenberg<sup>1</sup>**

## **Die Vereinten Nationen und die Universalität der Menschenrechte<sup>2</sup>**

### **Einleitende Thesen**

1. Die Evolution der Menschenrechte im internationalen Recht hat sich in den letzten 50 Jahren vor allem in und durch die Vereinten Nationen vollzogen. Dies gilt ebenfalls für ihre ethische und philosophische Dimension. Beide Aspekte, der rechtliche und philosophisch-ethische, sind im Grunde untrennbar, als der eine den anderen braucht.

Das eigentliche Problem der Verwirklichung von international anerkannten Menschenrechten ist ihre politische Umsetzung in wirksame Schutzmechanismen und einen funktionierenden Rechtsstaat demokratischen Charakters. In diesem Sinn werden in der UNO politische Kräfteverhältnisse und ideologische Konfrontationen zu ausschlaggebenden Faktoren für das Verständnis und die Umsetzung der Menschenrechte.

Nach heutiger Rechtsentwicklung sind die unmittelbarsten und wirksamsten Schutzmechanismen die, die auf nationaler Ebene funktionstüchtig sind. Internationale Mechanismen dienen vor allem für die Diagnostizierung von Situationen massiver und systematischer Menschenrechtsverletzungen in bestimmten Staaten, sprechen Empfehlungen an den jeweiligen Staat aus, unterstützen die Stärkung der nationalen Institutionen, die Menschenrechte schützen, und verurteilen politisch und moralisch menschenrechtsverletzende Politik der Staaten. Der Schutz des Individuums hingegen unterliegt bis heute umständlichen, und daher langsamen Mechanismen, die nur nach Ausschöpfung der nationalen Mechanismen zugänglich sind. Vielerorts ist der ungenügende Schutz des Individuums vor Menschenrechtsverletzungen ein wichtiges Argument, an ihrer Universalität zu zweifeln.

2. Im Schoß der UNO, in der UNESCO und vor allem auf der Weltkonferenz in Wien wurde die Universalität der Menschenrechte erneut bekräftigt und ins Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Größen gesetzt, die ihre Realisierung bedingen: Demokratischer Rechtsstaat, Entwicklung, Frieden, Ablehnung hegemonialer Praktiken, Interdependenz der zivilen, politischen sozialen, ökonomischen und kulturellen Menschenrechte, unter anderem. Insofern ist sie ein der Politik

---

1 Die Autorin arbeitet zur Zeit an der UNO Beobachtermission in Guatemala (MINUGUA) im Bereich Stärkung der zivilen Institutionen.  
2 Der Beitrag bringt die persönliche Sicht der Autorin zum Ausdruck und verpflichtet nicht den Standpunkt der Organisation der Vereinten Nationen.

zugrundezulegender Ausgangskonsens des guten Willens, dessen Problem in der Meisterung der realen Interessenkonflikte besteht.

3. Nichtsdestotrotz hat sich aufgrund des ethischen Prestiges der UNO in Menschenrechtsfragen international eine Erwartungshaltung hinsichtlich des politischen Drucks herausgebildet, den die UNO ausüben soll, die den aktuellen Möglichkeiten der UNO als Staatenorganisation nur selten gerecht wird. Die UNO hat in der internationalen Gemeinschaft der souveränen Staaten keine über den politischen Kräfteverhältnissen stehende Richterrolle inne, sondern drückt Kräfteverhältnisse in ihren Entscheidungen mehr oder weniger direkt aus. Gleichzeitig präsentiert sie aber auch in ihren Deklarationen und Resolutionen einen Kompromiß zwischen den Staaten, und auf diese Weise geht sie in Bezug auf die Menschenrechte über die Positionen einiger Staaten hinaus und bleibt hinter den Erwartungen anderer zurück. Universalität der Menschenrechte als Kompromiß bedeutet insofern ein international mögliches Minimum. Die internationale Staatengemeinschaft ist mehr als die Summe der Stimmen der Staaten, die ihr mit dem Ziel angehören, die Interessen der Gesamtheit aller Staaten durch internationale Organisationen zu vertreten. Soziale Werte, die auf die Würde und Wohlergehen des Menschen gerichtet sind, sind verstärkt Gegenstand der Bemühungen der internationalen Staatengemeinschaft seit dem Ende der kolonialen Ausbeutung und dem Wettstreit der Systeme.<sup>3</sup>

4. Die Effektivität der Menschenrechte im internationalen Rahmen ist ein direktes Ergebnis ihrer Umsetzung auf nationaler Ebene. Massive und systematische Menschenrechtsverletzungen der Staaten gehen oft einher mit der Ablehnung, Souveränität abzugeben, d.h. Beobachtungs- und Kontrollrecht internationaler Organisationen zu akzeptieren. Die Menschenrechte folgen der allgemeinen Natur des internationalen Rechts, sich auf Konventionen der Staaten und ihren souveränen Entscheidungen zu begründen. Dem steht zunehmend die Diskussion über die Einschränkung der nationalen Souveränität im Verhältnis zum Respekt gegenüber den Menschenrechten entgegen. In ihrem Kern bezieht sich diese Diskussion auf die zu anderen internationalen Verträgen unterschiedliche Modalität der Menschenrechtskonventionen: Die Klausel der Gültigkeit von Verträgen bei gegenseitiger Achtung ihres Inhalts, gilt nicht für Menschenrecht. Auch wenn der Staat X Vertrag A nicht einhält, kann der Staat Y sich nicht auf die Nichteinhaltung von Staat X berufen, um auch von seinen Verpflichtungen in Sachen Menschenrechten zurückzutreten.

---

3 Dazu: Verschiedene Autoren u. L. von González Campos, J.D., *Curso de Derecho Internacional Público*, Madrid 1998, S. 66.



5. Trotz aller Widrigkeiten hat es die UNO in, zugegeben, zeitlich langen und komplizierten Verhandlungen vermocht, nicht nur den bei ihrer Gründung bestehenden Menschenrechtskonsens im internationalen Recht zu kodifizieren, sondern entscheidende Entwicklungen auch voranzutreiben und eine internationale Menschenrechtskultur zu entwickeln. Dabei hat sie als Staatenorganisation auch der Zivilgesellschaft Platz und Stimme einräumen müssen. Das hat der Universalitätsdiskussion insofern Auftrieb gegeben, als kulturelle, religiöse und andere Unterschiede vor den Menschenrechtsverletzungen des Staates in allen Teilen der Welt zur Bedeutungslosigkeit herabsinken, wenn es um Leben, Freiheit, Überwindung der verschiedenen Formen von Diskriminierung und Mitbestimmung geht.

6. Die UNO bringt eine neue Moralität in den internationalen Beziehungen zum Ausdruck, die sich auf friedliche Konfliktregelung und internationale Sicherheit, Völkerverständnis und -Kooperation, freundschaftliche Beziehungen zwischen den Staaten und die Menschenrechte stützt. Die legitime Anwendung von Gewalt ist auf wenige Ausnahmen reduziert.<sup>4</sup> Eine Kultur des Friedens, der internationalen Sicherheit ist wesentliche Voraussetzung, um grundlegende Menschenrechte weltweit zu sichern.

7. Heute steht die UNO zunehmend der Tendenz gegenüber, daß der Staat in der unter neoliberalen Zeichen stehenden Globalisierung in seiner ökonomischen Position und politischen Macht geschwächt wird, daß neue, nichtstaatliche Akteure im internationalen Spektrum auftauchen, deren Aktionen Menschenrechtsverletzungen gleichzusetzen sind und somit die Pflicht der Einhaltung von Menschenrechten der alleinigen Hand des Staates entgleitet. Die Sicherung der Menschenrechte muß somit international koordiniert werden, vor allem in allgemein interessierenden Fragen, wie es Umwelt, Frieden, Entwicklung und internationale Verbrechensbekämpfung sind.

8. Das internationale Recht, wie es die UNO und regionale Organisationen hervorgebracht haben, bringt nur einen Aspekt zur Universalitätsdebatte der Menschenrechte ein. Ein anderer bezieht sich auf ihre politisch genutzte Interpretation, ergänzt durch ihre philosophische Begründung. Die in diesem Beitrag vertretene Position soll kurz folgendermaßen zusammengefaßt werden:

Der weltweit in Gang gekommene Universalisierungsprozeß der Menschenrechte ist nur insofern Uniformierung der verschiedenen Standpunkte, als ihm ein entsprechender *Konsens* rechtlicher, politischer und/oder moralisch-philosophischer

---

4 UNO-Charta, Art. 2.3 und 4, Kap. VII.

Art zugrunde liegt. Universalisierung heißt jedoch auch, den nach dem Zweiten Weltkrieg errungenen Ausgangskonsens durch neue Problemstellungen zu bereichern, zu erweitern und anwendungsfähig zu machen. Dabei ist das Vermögen der Menschenrechte, universell zu sein, in der grundlegenden Gleichheit und Einheit der menschlichen Spezies zu sehen. Die Möglichkeit und, darüber hinaus, die Realität des Dissens ist in der konkret ungleichen Situation von Menschengruppen und Individuen begründet, d.h. den sozialen, kulturellen, politischen, religiösen und anderen Unterschieden.

Da jedes allgemeine Existenzmerkmal der menschlichen Art in spezifische politische, kulturelle, religiöse etc. Inhalte, Formen und Interessen gekleidet ist, ist bis heute selbst in grundlegenden Fragen, wie z.B. in Bezug auf das Recht auf Leben, Integrität, Freiheit, Gleichheit, Sicherheit usw. kein universeller Konsens erzielt. Heißt das nun, daß Universalität als freiwilliger Konsens aller nicht möglich ist?

Wenn man die Universalität als Prozeß der Universalisierung versteht, rückt sie nah an den, heute in seiner linearen Interpretation abgelehnten, weil untauglichen, Fortschrittsbegriff heran. Versteht man Universalisierung der Menschenrechte als grundlegende gesellschaftliche Veränderungen, treten wir notgedrungen in die Utopiediskussion zu einer Zeit ein, in der gesellschaftliches Veränderungspotential erschöpft scheint, insofern als schon Existierendes in seiner Unvollkommenheit als universelles Modell und Ziel dargestellt wird.

Wenn man die Universalität der Menschenrechte, gerade auch in Anbetracht des Gesagten, bejaht, bedeutet dies, meines Erachtens, sowohl „Menschenrechte“ als auch „Universalität“ als ideale Größen anzusehen, d.h. in negativem Sinn, als (noch) nicht erreichte Ziele, und im positiven, als gestellte Ziele. Boutros Boutros Ghali spricht hinsichtlich der Universalität der Menschenrechtsidee von in die Zukunft „Aprojektierter Universalität“, die eng mit den Solidaritätsrechten, dem Recht auf Entwicklung, Selbstbestimmung der Völker, Schutz der Umwelt, des Friedens, der Nahrungssicherheit und des gemeinsamen Erbes der Menschheit verbunden ist.<sup>5</sup> Die Universalität der Menschenrechte als Zielstellung abzulehnen, würde konsequenterweise die große, alte humanistische Idee der Einheit des Menschengeschlechts an sich in Frage stellen. Angesichts der Realitäten und der Diskurse von Globalisierung, Integrität, Vernetzung etc. scheint mir dies absurd.

Es ist hier angebracht, die Ziel- und Mittelproblematik anzusprechen, da Universalität der Menschenrechte als Ziel niemals durch Mittel erreicht werden kann,

---

5 Boutros Ghali, B., Los derechos humanos - la quintaesencia de los valores de la comunidad humana. Eröffnungsrede auf der Weltkonferenz für Menschenrechte Wien 1993, New York 1993, S. 10. (Spanische Version)

die die Gleichheit, Freiheit, Würde und die Solidarität, als Grundwerte, die in Menschenrechten ausgedrückt sind, verletzen.

### **Der Universalismus der Menschenrechte in einer geteilten Welt**

Das Souveränitätsprinzip und der kulturelle Relativismus sind die zentralen Themen, um die auf politisch-rechtlicher und sozialphilosophischer Ebene die Nord-Süd-Diskussion um die Universalität der Menschenrechte kreist.

Das Souveränitätsprinzip: Die UNO hat prinzipiell zwei Strategien zur Einforderung der Menschenrechte, die einerseits in normativen und andererseits in Strukturveränderungen bestehen.

Die normativen Reformen beziehen sich auf die Ausarbeitung, Ratifizierung, die Kontrolle der Einhaltung und der Einrichtung von Kontrollmechanismen der internationalen Instrumente. Darüber hinaus dienen sie dazu, zu Opfern von Menschenrechtsverletzungen Zugang zu erlangen und politischen und diplomatischen Druck auszuüben.

Die Strukturreformen sind inhaltlich auf die Veränderungen der makroökonomischen und politischen Rahmenbedingungen in der internationalen Weltordnung gerichtet und vor allem im Entwicklungsrecht ausgedrückt.

Da sich diese beiden Strategien auf internationalen Konsens berufen und sich im Rechtsbereich bewegen, kann man hier schwerlich die Verletzung von Souveränität feststellen. A. Eide spricht davon, daß die Förderung der Menschenrechte auf nationaler Ebene durch die UNO nicht nur nicht eine Verletzung der nationalen Souveränität darstellt, sondern, im Gegenteil, als ein Beitrag zur Förderung der nationalen Souveränität im besten Sinn des Wortes aufzufassen sei.<sup>6</sup> In Wien, 1993, spricht deswegen der damalige Generalsekretär der Vereinten Nationen von einer „neuen Permeabilität“, die nicht von der absoluten Souveränität her betrachtet werden kann, aber auch nicht von der Seite der politischen Einmischung aus. Die Menschenrechte würden vielmehr zur Zusammenarbeit und Koordination zwischen den Staaten und internationalen Organisationen führen müssen.<sup>7</sup>

Wenn dies auch so gemeint ist, so ist der politische Gebrauch der Menschenrechte heute auch ein Hauptkampffeld um ihre Universalität in dem Sinn, als J. Pérez de Cuellar zu seiner Zeit sagte, daß die Staaten hinter der Barriere der Souveränität ungestraft Menschenrechte massiv verletzen und diese Tatsache das Souveränitätsprinzip mißbrauche und teilweise in Frage stelle.<sup>8</sup> In Wien sprach Boutros

---

6 Eide, A. National sovereignty and international efforts to realize human rights, in Human Rights in Perspective. A Global Assessment. Oslo, Massachusetts 1992, S. 15. (Die Übersetzung ist von mir)

7 Boutros Ghali, B., a.a.O., S. 13.

8 Pérez de Cuellar, J., Anarchy or Order, Annual Reports 1982-1991, Report from 1991, New York, p. 341. Ebenfalls Resolution 688 von 1991 Sicherheitsrat der Vereinten Nationen.

Boutros-Ghali die andere Seite an, wenn er darauf hinweist, „daß wir die Augen nicht davor verschließen sollten, das die Menschenrechte das konstante Objekt der Aneignungs- und Konfiszierungsversuche seitens einiger Staaten sind und somit ein Ausdruck von Kräfteverhältnissen“.<sup>9</sup>

In gewisser Weise sind hier die zwei Hauptvorwürfe zwischen Nord und Süd zusammengefaßt: Der politische Mißbrauch der Menschenrechtsidee gegenüber Ländern der sogenannten Dritten Welt seitens der Hegemonialmächte und andererseits massive Menschenrechtsverletzungen in der Dritten Welt unter dem Schutz der Souveränität.

Die Konsequenzen beider Positionen sind folgenden Inhalts: die Forderung seitens der westlichen Länder, das Souveränitätsprinzip bei Menschenrechtsverletzungen bedeutend einzuschränken und unter humanitären Gesichtspunkten eingreifen zu dürfen. Seitens der Drittweltländer wird die Bestätigung des Souveränitätsprinzips als Garantie des Selbstbestimmungsrechts der Völker angesehen und im Gegenzug die Gleichheit aller Völker und Nationen gefordert vor dem Hintergrund der Hegemonialbestrebungen bestimmter Staaten.<sup>10</sup>

Auf derselben idealen Ebene, wo die Universalität der Menschenrechte angesiedelt ist, liegt auch die Forderung nach einer gerechten Gestaltung der politischen und ökonomischen Weltordnung, die nach von der UNO proklamierten drei Jahrzehnten der Entwicklung gewissermaßen vor dem politischen Aus steht. Entwicklung als Mittel zur Realisierung der Menschenrechte. Menschenrechte als Inhalt der Entwicklungsproblematik<sup>11</sup>. Neue Weltordnung als makroökonomische und globale politische Rahmenbedingung. Menschenrechte per se gibt es demnach nicht, sondern gesellschaftliche Ordnungen, in deren Wesen Menschenrechte mehr oder weniger begründet liegen oder zum Ausdruck kommen.

Auf der Ebene des internationalen Rechts steht die „Nord-Süd“-Beziehung hinsichtlich der internationalen Menschenrechte noch vor einer anderen Debatte. Der spanische Autor Antonio Truyol y Serra macht aus historischer Sicht darauf aufmerksam, daß die Einhaltung internationaler Rechtsnormen seitens vor allem afroasiatischer Staaten in Frage gestellt wird, weil die ehemals kolonial unterdrückten Länder

- a) nicht zur kulturellen Tradition gehören, aus der das heutige internationale Recht stammt;
- b) passive Objekte des internationalen Rechts zu Zeiten der Kolonialherrschaft waren und heute Subjekte mit niederem Status sind, und

---

9 Boutros Ghali, B., a.a.O., S. 9.

10 Aycuz Hernández, H., Derechos Humanos, una aproximación a la política, La Habana, 1997, S. 23. Deklaration von Bangkok, San José und Tunes. Vorbereitungskonferenzen der Wiener Weltkonferenz.

11 Deklaration 41/128 vom 4. Dezember 1986 über das Recht auf Entwicklung.

c) daß die Regeln des internationalen Rechts ohne die Teilnahme der neuen Staaten von den Weltmächten ausgearbeitet wurden und natürlich zu ihrem Vorteil.<sup>12</sup>

Der marokkanische Ökonom und Jurist Mohammed Bedjaoui, spricht vom augenblicklichen Zustand des internationalen Rechts als einem internationalen Aneignungs- und Konfiskationsrecht, das sich in einer multipolaren Welt zu einem internationalen Partizipationsrecht entwickeln müßte.<sup>13</sup>

Zur Diskussion über Souveränität und Menschenrechte gesellt sich auf gleichartig widersprüchliche Weise die über Menschenrechte - Universalität und kulturelle Relativität. In Bezug auf die politischen Aspekte des kulturellen Relativismus sei hier lediglich gesagt, daß dieser vor allem als Gegenpol zur Universalität der Menschenrechte verstanden werden muß, wenn unter seinem Schutz Gruppeninteressen (Nationalismen, Chauvinismus, Fundamentalismus, Hegemoniebestrebungen, politische und ökonomische, etc.) gegen Menschenrechte gestellt werden. Dies muß unterschieden werden vom Kampf um kulturelle Identität, die in ihrer Wurzel aus den antikolonialen Bewegungen herrührt, mit Menschenrechten grundsätzlich vereinbar ist und ihre politisch-rechtliche Basis im Selbstbestimmungsrecht der Völker hat. Auch heute bewahrt sie ihren Sinn als kulturelle Resistenz gegen Menschenrechtsverletzungen, vor allem von Minderheiten und indigenen Völkern, gegen Entfremdung und Uniformierung, Konsumismus und westliche Coca-Cola Kultur und kulturellen Genozid.

Die Wiener Deklaration trägt dem Rechnung, wenn sie in ihrem 5. Prinzip herausstellt, daß die Menschenrechte universal, untrennbar und interdependent sind, daß die internationale Gemeinschaft sie in globaler Form und auf gerechte und equitative Weise behandeln muß, auf der Basis der Gleichheit der Staaten und des gleichen Gewichts aller Rechte. Die Bedeutung der nationalen und regionalen Besonderheiten muß beachtet werden, ebenso wie das verschiedene historische kulturelle und religiöse Erbe. Die Staaten jedoch haben die Pflicht, ganz gleich welche politischen, ökonomischen und kulturellen Systeme sie vertreten, die Menschenrechte zu befördern und zu schützen.<sup>14</sup>

Dieser Kompromiß der Wiener Erklärung stellt in vielerlei Hinsicht einen Fortschritt und eine Herausforderung dar und öffnet politische Wege der Verhandlung über die Menschenrechte, wenn man weiß, daß der Teil über die Anerkennung der kulturellen, politischen und ökonomischen Unterschiede wörtlich aus

---

12 Truyol y Serra, A., *La sociedad internacional*, Madrid 1993, S. 88.

13 Bedjaoui, M., *Hacia un nuevo orden económico internacional*, UNESCO, Salamanca 1979, S. 1 ff.

14 Abschlußdeklaration der Wiener Menschenrechtskonferenz 1993.

der Deklaration von Bangkok, im Ergebnis der Vorbereitungskonferenz der Asiatischen und Pazifik Staaten, entnommen ist.

Die Wiener Konferenz hat die Menschenrechte mit drei Faktoren verbunden, die zu ihrer Universalisierung beitragen können:

1. Dem Recht auf Entwicklung
2. Der Anerkennung ihrer Interdependenz und Gleichgewichtigkeit
3. Die Ausarbeitung spezifischer Rechte, der Präzisierung der Schutzzfelder und der besseren Bestimmung der Adressaten.

Wie deutlich wird, ist die Universalität der Menschenrechte in Wien auf politischer und rechtlicher Ebene eng an der Idee einer neuen Weltordnung orientiert.

### **Menschenrechte und Friedensmissionen der UNO**

Die Friedensmissionen der UNO haben eine fast vierzigjährige Geschichte. Ihre jüngste Entwicklung sind die Friedensmissionen "zweiter Generation", die Friedensverhandlung, -erhaltung und -konsolidierung mit Menschenrechten, Demokratie und Entwicklung verbinden. Im "Friedensprogramm", das die UNO 1995 publiziert hat, sind die neuen Aktionen der UNO zur Erhaltung von Frieden und internationaler Sicherheit analysiert und vorgeschlagen. Das Grundkonzept ist eine integrale Vision des Friedens und der regionalen und internationalen Sicherheit, jedoch gleichzeitig auch eine integrale Perspektive der Menschenrechte, die sich mit dem Aufbau der Rahmenbedingungen für ihre Verwirklichung befaßt.<sup>15</sup>

Die Friedensabkommen von El Salvador und Guatemala sind die ersten Abkommen, die klar die neue Friedenskonzeption der UNO zum Ausdruck bringen. Ihr gemeinsames Merkmal ist, daß die Abkommen über die Einhaltung und internationalen Verifizierung der Menschenrechte jeweils die chronologisch ersten Abkommen waren und die Grundlegung des Mandats der UNO-Missionen zum Inhalt hatten. So ist die Basis des Friedensabkommens in Guatemala „der nationale Konsens und die Bestärkung der Prinzipien und Normen, die die volle Gewährleistung der Menschenrechte schützen und gewähren“.<sup>16</sup>

Jeweils vor der Feuereinstellung und dem eigentlichen Friedensschluß, wurden bereits die Bereitschaft der Seiten des Abkommens verifiziert, d.h. der Regierung und Guerilla, fundamentale Rechte zu respektieren. Die Definition, welche Rechte und Freiheiten konkret in den Vordergrund gestellt wurden, hing in jedem der beiden Fälle davon ab, welches die am meisten betroffenen (verletzten) Rechte waren und welche Rechte zur Normalisierung und Lösung der Konfliktsituation beitragen können. Das waren für den ersten Fall die Rechte auf Leben, Freiheit,

---

15 Boutros Ghali, B., *Un programa de Paz*, New York 1995, S. 45 ff.

16 *Acuerdos de Paz Firmados por el Gobierno de la República de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca*, MINUGUA, Guatemala 1997, S. 416.

Integrität, Prozeßgarantien und für den zweiten Fall, die Vereinigungsfreiheit, Bewegungsfreiheit im nationalen Territorium, politische Rechte und Rechte der Flüchtlinge.

Die Missionen der UNO haben weitgehende Befugnisse, die die vertragsschließenden Seiten den internationalen Beobachtern zubilligen. Dieser Punkt ist erfahrungsgemäß außerordentlich problematisch, weil zwischen dem Verzicht auf Souveränität und der Bezeichnung, Akte politischer Einmischung zu begehen, nur ein schmaler Grat besteht. Diplomatisches Fingerspitzengefühl und außerordentliche Achtung und Respekt der Gastgeberländer, gepaart mit Unparteilichkeit, Objektivität und Konsequenz, sind notwendige Voraussetzungen, die den Erfolg der Arbeit der Friedensmission sichern.

Die Beobachter und Verifizierungstätigkeit der UNO wird in den neuen Missionen ergänzt durch konkrete Hilfeleistungen zur Stärkung und zum Aufbau der staatlichen Institutionen, die Menschenrechte schützen. Die Mission in Guatemala kann sich dabei erstmals auf ein spezielles Abkommen stützen über die Stärkung der zivilen Macht und die Funktion der Armee in einer demokratischen Gesellschaft. Die Einheit von Verifizierung und Projekten zum Aufbau der zivilen Institutionen steht in diesem Sinn für die Schaffung von neuen Bedingungen zur Achtung und zum Schutz der Menschenrechte.

Jedoch alle internationalen Anstrengungen können nicht die Bereitschaft der vertragsschließenden Seiten ersetzen, Veränderungen einzuleiten und institutionell und gesetzgeberisch abzusichern. Da mit dem Ende des bewaffneten Konflikts die unmittelbaren Angriffe auf Leben, Freiheit und Integrität beendet sind, konzentrieren sich Menschenrechtsverletzungen vor allem auf die Unzulänglichkeiten des Justizsystems, den Polizeiapparat und die sozialen Probleme (Arbeitsrecht, Landrecht). In geringerem Masse auf Grundfreiheiten. Die Fähigkeit innerhalb kurzer Zeitspannen, die in den Friedensabkommen festgelegt sind, rechtliche und institutionelle Veränderungen vorzunehmen, ist nicht nur an den politischen Willen der Regierung gebunden, sondern auch an die allgemeine politische und ökonomische Situation und Rahmenbedingungen.

Als die stärksten Hindernisse haben sich herausgestellt, die extremen sozialen Ungleichheiten und Unsicherheit, das noch schwache zivile Gewaltmonopol des Staates und der allgemeine Waffenbesitz und die Kultur der Gewalt, die auch darauf beruhende öffentliche Unsicherheit und hohe Kriminalitätsrate, der Erziehungsnotstand, die Auflösung und Zerstörung der Strukturen der Zivilgesellschaft, Diskriminierung (ethnische, soziale), rückständige ökonomische Ausbeutungsstrukturen, undemokratische und defiziente Institutionen, Mißachtung des Legalitätsprinzips, Unkenntnis und offene Gegnerschaft zu den Menschenrechten als Produkt der Doktrin der nationalen Sicherheit.

Die eingeleiteten Reformen klingen im Text der Abkommen nach tiefer gesell-

schaftlicher Umwälzung und in der Tat, gehen die realen Veränderungen von Verfassung- und radikalen Gesetzesreformen bis zur Auflösung alter und der Gründung neuer Institutionen, wie das in beiden Ländern z.B. mit der Polizei geschehen ist. Jedoch ist die Schaffung und Rekonstruktion von sowohl zivilgesellschaftlicher Strukturen, als auch die der erwähnten institutionellen und rechtlichen Reformen ein mittel- und langfristiger Prozeß, der gegen politische Mentalitäten der Intoleranz, Armut, soziale Ungerechtigkeit, neoliberale Politikdiktate, den internationalen Markt u.a. zugleich vorgehen muß. Diese Tatsache steht in einer gewissen Unverträglichkeit mit der Kurzfristigkeit der Friedensmissionen und den Chronogrammen ihrer Erfüllung. Die alte Erfahrung, daß Menschenrechte nicht oktroyiert werden können, sondern ihren Nährboden in den inneren Voraussetzungen der Staaten finden müssen, schränken von vornherein die Erwartungshaltung gegenüber den Resultaten der Missionen ein.

Unter einem anderen Gesichtspunkt sind die Friedensmissionen der UNO in ihrer heutigen Gestalt auch eindeutig als Zeichen internationaler Solidarität, Kooperation und freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Völkern zu betrachten. Sie stellen einen Versuch dar, kohärent und allseitig Menschenrechte in ihren sozialen Grundlagen zu fördern und über einen längeren Zeitraum deren Entwicklung aus der Nähe zu begleiten. Ein integraler Friedensbegriff, der die Ursachenbekämpfung der Gewalt einschließt, das Streben nach sozialer Gerechtigkeit, Demokratie und Rechtsstaat sind die Grundorientierungen der Friedensmissionen.

### **Abschlußbetrachtungen**

1. Das in der UNO erarbeitete internationale Menschenrecht schafft Universalität in dem Sinn, als ihre Moralität die internationale Gemeinschaft prägt.
2. Aus politischer Sicht schließt Universalität der Menschenrechte ein Modell oder Ideal einer gerechten internationalen Ordnung ein, und mehr noch, baut sich auf ihm auf. In dem Maße, wie sich die Realität von diesem Ideal entfernt, wird die UNO zur Positionierung gegenüber ihren Gründungsprinzipien gezwungen. Die Glaubwürdigkeit von internationalem Menschenrecht ist an gesellschaftliche Veränderung in seinem Sinn gebunden.
3. Die Universalität der Menschenrechte muß aus ihrer ethischen Perspektive offen sein für den Dialog über die Beziehungen zwischen Individuum und Gemeinschaft, Rechte und Pflichten und die Interpretation der Werte, die ihnen zugrundeliegen. Die UNO und ihre Menschenrechtsorgane sind mögliche potentielle Freiräume für diesen Dialog.
4. Menschenrechtlicher Universalismus in seiner aus dem Naturrecht stammenden Interpretation hat insofern Sinn, als er historisch moralische und politische Bedingungen und Überzeugung für den Kampf um die Verwirklichung der Men-



schenrechte geliefert hat und liefert. Die naturrechtliche Begründung der Menschenrechte ist in der politischen Praxis der UNO, vor allem aus der Sicht der Opfer und Betroffenen von Menschenrechtsverletzungen, jedoch nicht ausreichend, um ihren Anspruch auf ihre Erfüllung geltend zu machen. Die Idee einer „Weltregierung“ und ihrer Institutionen sind in der UNO angelegt.

5. Vor dem Hintergrund der Globalisierung gibt es keine Alternative zur Universalisierung der Menschenrechte. Diese ist jedoch kein unbewußter Prozeß, sondern baut auf der Fähigkeit auf, soziales Zusammenleben besser organisieren und gestalten zu wollen. In dieser abstrakten Interpretation besteht, in Worten von G. Peces-Barba, das Universale in der grundlegenden Moralität der Rechte und nicht unbedingt in den Rechten selbst.

6. Die UNO ist ein Zentrum des Kulturdialogs um die Menschenrechte. Es ist jedoch nicht zu vergessen, daß sie das Forum der Staaten ist, ein Kulturdialog aber ausgeweitet auf die Zivilgesellschaft und ihre Organisationen Standpunkte einbringt, die zuerst die demokratische Veränderung des Staates einklagen.

7. Die Idee der universalen Menschenrechte ist nicht a priori in unserer Welt verankert, sondern wird mehr und mehr zum universalen Programm derer, denen Menschenrechte verweigert werden. Universalität aber auch, daß jedes Volk und jeder Staat in den Menschenrechten seine eigenen Werte wiedererkennt und andererseits jedes Volk und jeder Staat seine Identität in Richtung auf die Sicherung der Menschenwürde bewußt weiterentwickelt. Kultur ist keine statische, ahistorische Größe, genausowenig wie das Konzept der Universalität und das der Menschenrechte.

**Guillermo Padilla**

## **Human Rights and Indian Higher Law. Comments on the Construction of Universality**

### **I. Introduction**

All cultures are relative, the result of local realities, with gender and class relations and specific economic structures. Being relative, they are incomplete by definition, and can not encompass the totality, although this does not obviate the fact that all have pretensions of truth and universality.

With this observation, the intent is not to anathematize the fact that all cultures exhibit pretensions of truth; rather, it is to underline the difficulty and the need to make possible the acceptance of the Other and the search for a minimal common denominator for the peaceful, respectful and unified coexistence of societies that are, by nature, pluricultural, multiethnic and plurilinguistic.

For the purposes of this analysis, I propose to examine the use of the concept of human rights, contrasting it with so-called customary law, also referred to as Higher Law,<sup>1</sup> or indigenous juridical normativity, questioning this as a universalizing expression that globalizes ethical imperatives, and on the basis of which are posited elements of supposed transcultural validity. I will take Colombia as my starting point, but will dwell in some detail on Guatemala. In compliance with the agreements reached through the Guatemalan peace process, the reconstruction of the nature of the State will contribute to the construction of cross-cultural relations, understanding the latter as a search for national unity, conceived in turn as the product of a free interaction between cultures based upon real equality with dignity and rights of all people, and on the recognition of the right to be different, implying a struggle against discrimination and racism and respect for the identity and specific rights of the peoples that conform the nation.

### **II. Colombia: Individuals and Subjects**

The megadiversity of Colombia refers not only to its natural splendor, threatened by ideologies that pervert it in the name of development, (the guerrilla sabotage of oil pipelines or the spraying of agent orange or other venoms under U.S. pressure, imposed on us by the “desquiciada” and pointless struggle against narcocrops); it also refers to Colombia’s cultural and linguistic diversity, with over 60

---

1 As defined by the Guambiano Manifesto of June 1980, “This is our Higher Law, above our enemies, above their writings, above their laws, above their weapons, above their “authority”. “High Law”: by virtue of being the first [people], by virtue of being authentic Americans.”

indigenous languages from at least 10 different linguistic families. The constitutional reform of 1991 characterized the Nation as ethnically, culturally and linguistically diverse, and altered the monopolies that had existed until then with respect to justice, through the delegation of jurisdictional functions to indigenous authorities, and with respect to the Spanish language, with the recognition of indigenous languages as official within their territories.

These and other reforms have increased the visibility of indigenous peoples, which is positive, particularly with regard to the construction of interculturality. Inevitably, however, with this constructive exercise comes an intensification of the State's scrutinizing gaze over traditional authorities, whose practice of Native Law is examined, especially with respect to the application of sanctions and systems of juridical decision-making, in order to ensure that these practices are compatible with "internationally recognized human rights and the national judicial system."<sup>2</sup>

This increase in State interference signifies a limitation in the exercise of the cultural principles of these peoples and thus, a restriction on the recognition of national ethnic and cultural diversity as stipulated by Article 7 of the Constitution. Given that this limitation arises in the name of human rights and their supposedly universal validity, and that to speak of universality necessarily implies a plurality of subjects, universality should therefore be viewed as a construction and a process in which its subjects are not only seen, but heard, and able to exercise their rights as subjects in the construction of this universality, with their own voices.

We are led to ask: is there a process underway in Colombia to construct an ethic common to all cultures that make up our nation? If the answer is that the process is still not fully underway, how then to ensure that the imposition of values and limitations on cultural development, in the name of the law, does not translate into the violation of indigenous peoples' human rights, especially the first and most fundamental, the right to exist?

It is not by chance that in our continent the concept of subject is used along with that of the individual. In our field experience with indigenous peoples in the Sierra Nevada and the Amazon, we have observed the relevance of differences that can be perceived intuitively between these two terms. Both the *Mamu* (spiritual guide of the indigenous peoples of the Sierra Nevada) and the *maloquero* (head of the *maloca*, the ritual-communal house in the Amazon) can only act in their capacity as authorities if accompanied by specific persons and under particular

---

2 Article 9, Convention 169 of the ILO, "On Indigenous and Tribal Peoples", ratified and in effect in Colombia and Guatemala, amongst other countries in the world and particularly in Latin America.

circumstances. In order to think clearly and act responsibly as a guide, the *Mamu* must be surrounded by his vasals, clients who follow his orientations and seek his council regarding their precise social, communal and personal functions. The *Mamu* can not act if his wife does not accompany him, preferably in the *Kankurua* (ceremonial house), and he requires access to specific sacred sites according to the type of work realized. In the same way, the *maloquero* authority needs to be seated in his chair referred to as “cure the world” (*curar mundo*) his established place beneath the four posts (*estantillos*) of his *maloca*, preferably during the night and, as with the *Mamu*, he chews coca leaves in order to “clarify his thoughts and sweeten his word,” as they themselves describe it.

These circumstances of time, method, and place problematize the concept of the individual as understood by modernity. To refer to these authorities as individuals, in the modern accepted sense as a function of the State, would not correspond to these collective subjects. We can not imagine one of these traditional authorities seated on the board of a Development Council, for example, discussing what is best for his village, in the absence of his people, without his coca leaves, far from the *maloca* and sacred sites, and without his wife who, according to the Ika metaphor, is the land where the tree takes hold, and can thus grow strong and bear fruit. In this context it is more appropriate to speak of subjects, since the concept is more broad and can embrace specific circumstances that the subject requires to be, and act as, a guide, representative, and orientor.

### **III. Guatemala: Racism, Modernity and the State**

The nature of the State in Latin America has been problematized by constitutional reforms and the recognition of diversity, in as much as its structure and composition must reflect the multiethnic, pluricultural and multilingual character of the Nation. Beyond administrative decentralization and deconcentration of power, in the context of a transcultural dialogue, this recognition of diversity implies the acceptance of conceptions, practices, and social and institutional value systems, that are not proper to modernity. Many indigenous peoples, in addition to retaining their original language, preserve their own systems of authority and law, a particular relationship with the land, a spirituality that is an essential part of their cosmovision, a system of intraethnic relations, etc. This process, which has been occurring in several Latin American states, unfolds in Guatemala under the particular circumstance of a national population that is 65% indigenous.

Indigenous people are not modern, in the sense that they do not experience the belief, particular to modernity, that the world can be changed in the image and likeness of a rational desire. What is ethically plausible in modernity, and what then signals the advancement of what is known as civilization, development and progress, is neither understood in this way, nor lived by the indigenous peoples

of the Guatemalan highlands. Rather, nature is conceived as a sacred being, with its own rights, a sanctified mother to whom is owed honor and respect, and upon whom depends our existence and survival. "...To the Mayan people, the land is our mother, because she came first, and ourselves afterwards, it is because of her that we live, and upon her that we walk, she gives us food, drink and breath."<sup>3</sup>

The construction of nationhood in Guatemala is far from culmination due to the social disarticulation and levels of violence that have accompanied this process, suggesting the need to reformulate its premises. From the beginnings of the colonial world, one constant has been the negation of indigenous cultures and the proclaimed necessity of their progressive extinction under the premise that these were idolatrous, savage, and barbarous peoples. The objective of this systematic destruction of cultures appears in numerous ordinances of colonial authorities (oidores y visitadores) like Juan de Maldonado and Lara Mogrovejo, who prohibited "under penalty of head-shaving, (trasquilamiento), whips, stocks and imprisonment - any manifestation of their culture, especially religion, language, dances or ceremonies."<sup>4</sup> The "civilizing" crusade includes, then, the replacement of the indigenous past and identity by "superior" Christian and Western values.

Later in its history, with independence and the challenge of constructing the Guatemalan nation-state, the practice of racism was converted into a reason of State: "the nation in the 19<sup>th</sup> century was a creation of the modern State, and not the inverse, as is usually supposed." (Michelet; Burckhart; Mommsen). In Guatemala, one worry of the "Criollo" (people of Spanish descent born in Latin America) elites was the place of the indigenous in the new social and political organization since, while the liberal State was the official model, the need to project an image of a "civilized" nation, hindered concession of citizenship rights to the Indigenous. "In our judgement, the inclusion or exclusion of the Indian in the new image of the nation and in the role which the Indigenous should play as citizens, subaltern or barbarous with a restricted status, will continue to be a constant pre-occupation of Criollo elites, as it was during the colonial period."<sup>5</sup> A vision of the Natives as degraded and unintelligent has been a constant throughout Guatemalan history, a racism explained by the colonial origins of the relationship between Indigenous peoples and the Spanish colonizers and later, with the Criollo elites. Racism, as Fanón says, is the result of the entire colonial process: "a colonial country is a racist country; logically, it is not possible to submit men to ser-

---

3 Excerpt from speech of a Saqb'ichil-Copmagua representative at the presentation of a statutory proposal for the establishment of the Land Fund, by the Bi-partide Commission on Land Rights of Indigenous Peoples. Guatemala, July 15, 1998.

4 Marta Elena Casaús Arzú, *La Metamorfosis del Racismo en Guatemala*, Editorial Cholsamac, Guatemala, febrero de 1998, p. 29

5 Casaús, *La Metamorfosis...*, op. cit., p. 31

vitute without making them inferior, and racism is no more than the emotional, affective and, at times, intellectual explanation of this subordination.”<sup>6</sup>

The necessity of a nascent state like Guatemala for a national language, a national culture, and a system of values and symbols consolidated into a national identity, is common to all countries in the world. In other Latin American countries, for example, this process is achieved by employing a combination of factors, such as commerce, efforts of the Catholic Church, inter-ethnic marriages, militarization of society, exploitation of military symbols, the creation of heroes, public education, and the perks and official benefits that incite and reward the exaltation of national identity.

Particular to Guatemala is the attempt to achieve this at the exclusion of the majority of the population, whose invisibility increases to the extent that the elite appear incapable of imagining a more homogenous nation, configured on the basis of mestizo identity, for example, as achieved in Mexico, or through other instruments at the disposition of the State. The unprepared visitor to Guatemala is struck by the number of sculptures and other architectural works that resemble classic Greco-Roman or European architecture. The Temple of Minerva in Quetzaltenango, the *Avendia Reforma* (Reform Avenue), *Torre del Reformador* (Tower of the Reformer) in the capital (a miniature Eiffel Tower), are examples of the desire to break with the past of Tikal and Quiriguá and to look for an identity with more affinity to Europe than Mesoamerica. “In order to whiten the nation and civilize it, it was necessary to whiten the ‘ladino’ and to reinforce the distance from and his relations of domination with, the Indian, creating a nation in the image and likeness of the Criollo elite, with some ‘ladino’ elements.”<sup>7</sup>

The imposition of a homogeneous vision of the nation, in which the prevailing values are Western and modern, is based on a partial reading with regard to the *ladino*, whom it is that must be made white; as opposed to the Native, who must remain relegated to poverty, marginalization and abandonment, guaranteeing the availability of a cheap and accessible labor force. Even today, with the emergence of new discourses regarding human rights, ethnic and cultural diversity, and democracy, powerful sectors of society have difficulty in conceptualizing the Native as a citizen with full enjoyment of rights and, in terms of the market economy, as a consumer of goods and services.

The internal armed conflict that, for Mayans, constituted the last of the holocausts referred to in their collective memory, also expressed a conflict between worldviews. An imperative for the Guatemalan state (in fact, for any state, given their foundation in a world system), especially since the 1960’s, was to

---

6 Franz Fanón, *Sociología de una Revolución*, México, ERA, 1973, p. 55

7 Casaús, *La Metamorfosis...ob. cit.*, p. 35

strengthen a system of domination rather than seeking legitimacy which, referred in other context is founded on the Rule of Law. The dominant class in Guatemala was impeded by their racist conception of society from conceiving of a ethnically diverse nation. Far from respecting the spaces for different conceptions about life which characterize the ethnic and cultural richness of Guatemala, power was maintained through a reliance on the military and extra-legal measures.

The inability of the dominant Guatemalan elites to accept the indigenous Other creates an enormous obstacle for the project of generating an inclusive nation and a more competitive one, in economic terms. The modernizing project falls behind, and with it, the country, which lags behind other states in the region that more pragmatically are able to stimulate their economies by increasing demand and thus, supply. Gramsci describes the production of ideology [the cosmovision of a class or social group], as a reflection of the contradictions that form the structure and the superstructure, introducing the concept of catharsis as the transition from the economic moment (structural) to the ethical-political (superstructural): “the articulation of both levels and their organic connection, is what leads us to consider the concept of the organic ideology of the dominant class. This is where we could locate racism as an element expressed and manifest in a cathartic manner, passing from the objective to the subjective, from structure to superstructure.”<sup>8</sup>

For some analysts, the latest internal armed conflict in Guatemala was the expression of the East-West conflict, in the version made global by the U.S. Curiously, the invisibility of indigenous resistance to State racism, exploitation and marginalization, conceals this factor from those who only see the confrontation in terms of the Cold War. The reforms introduced by the governments of Arévalo (1945-51) and Arbenz (1951-54) sought the modernization of the State in a way that would transform society, making it more competitive in terms of global capitalism. These policies formulated the industrialization of a society that need not be limited to an agricultural destiny, the nationalization of public services that were in foreign hands, and the organization of an incipient civil society that would protagonize the transformation process. Nonetheless, it was the threat of land reform proposed by Decree 900 (Agrarian Reform Law) that, in addition to affecting large landowners, would have affected “the United Fruit Company,

---

8 Casaús, *La Metamorfosis...* ob. cit., p. 105. The author exemplifies this phenomenon by contrasting the answers of landowners in Alta Verapaz, the majority of whom use epithets like torpid, stupid, lazy and drunk when describing indigenous peoples; but, when asked if they would chose “ladino” workers for their farms, the majority choose indigenous people, explaining in their answers that they are better workers, responsible, efficient, ask for less and work harder, etc.

owner of 15 thousand hectares, 90% of which was uncultivated.”<sup>9</sup> Under the baton of the U.S. government, a reaction coordinated by the affected sectors led to the military overthrow of the Arbenz government.

The fact that this project would be aborted, signified the resurgence of dictatorships and armed conflict, in addition to the end of the modernization project that was attempted in the decade from 1945-54. It is tempting to compare this intent at modernization with what is intended in the current peace process and the signing of over 400 commitments assumed by the Government and URNG.

The conflict in Guatemala also expresses the struggle against the situation of internal colonialism suffered by indigenous peoples with respect to the hegemonic elites. “From 1978 to 1984 there was an organic crisis, a power vacuum and an interoligarchic fight for hegemony, all accompanied by the massive incorporation of indigenous peoples in distinct forms of political struggle and social demands.”<sup>10</sup> Together with the crisis of the exhaustion of the agroexport model, this situation has generated reactions from an elite sector that proposed the option of ethnic cleansing. This option is manifested in the exercise of State racism which, with neo-Pentecostal religious elements, considers that “the prosperity of Guatemala is obtained through the annihilation of the Mayan tradition and the exclusion of the Mayans from that prosperity, which is legitimate since the unconverted Natives are responsible for the fact that Guatemala has never lifted its head.”<sup>11</sup>

The response of Indigenous Peoples embodies, therefore, an historical demand. When their demands are made visible, it is not only the right to life that is being demanded; rather, these demands include recognition and visibility as Peoples, as an essential part of the construction of the Nation-State model. These rights include the recognition of their identity, the officialization of their languages, the legalization of their own law, recognition of their system of authority and of their right to communal land ownership, participation in the administration of the natural resources in their territories, recognition of their spirituality, sacred sites and spiritual guides, the struggle against discrimination, defense of indigenous women’s rights, and the right to organization and political participation. These demands, embodied in the Indigenous Identity and Rights Accord, make the democratization process unique in Guatemala, distinguishing it from the Central American context, and converting it into a more profound historical and philosophical process.

---

9 Torres-Rivas, Edelberto, *Del Autoritarismo a la Paz*, Flacso, Guatemala, 1998, p. 14

10 Casaús, *La Metamorphosis...ob. cit.*, p. 36

11 *La explosiva y reaccionaria penetración neopentecostal en Guatemala*, M. Cantón, Cuatro Semanas, *Le Monde Diplomatique*, dic. 1993, citado en Casaús, *La Metamorphosis...p. 37*



This vision is precisely what defines the great difference with other peace processes that ended Central American armed conflict. Arguably, the transition in Central America from authoritarianism to a globalized political system under the guise of “democracy”, (characterized by substitution of military by civilian governments through popular elections), had as its goal, the end of the contest between traditional oligarchs and the revolutionary movements in order to avoid a more lasting and profound popular democratization. For Robinson (1998), the objective of democratic transitions was tied to the effort to achieve the region’s reinsertion into global capitalism.<sup>12</sup> The need to guarantee a controlled stability in the long term, imposed the construction of consensual modes of social control instead of the coercive tactics of old dictatorships. This process imposed, amongst other policies, demilitarization, peace talks, the institutionalization of the electoral process, and the establishment of States with a functional separation of powers between their branches.<sup>13</sup>

#### **IV. Human Rights and Globalization**

These globalizations, considered in the plural, constitute a phenomenon that can be defined not only in terms of the market and the internationalization of the economy, but that equally affects the social, political and cultural dimension. It has been defined by Boaventura de Sousa Santos as “the process through which a given condition or local identity is successful in extending its range of action throughout the globe, and in so doing, develops the capacity to designate a rival condition or entity as local.”<sup>14</sup> This author distinguishes between what he calls hegemonic and counter-hegemonic globalization, or globalization from above and from below.

In considering globalization from this perspective, with regard to human rights and the recognition of specific rights that affect the situation of indigenous peoples in Colombia and Guatemala, it is worth asking to what degree the human rights discourse constitutes globalization from above or below, or when one and when the other.

The struggle against discrimination and racism, for example, embodied in the language of human rights, obtained important achievements with the stigmatization of apartheid in South Africa that excluded the black majority, and the cen-

---

12 Robinson, William I. “Neoliberalismo, la Elite Global, y la Transición en Guatemala: Un Análisis Macroestructural Crítico,” Ponencia en el Seminario sobre “Desarrollo y Democratización en Guatemala: respuestas proactivas a la Globalización.” U. de la Valle de Guatemala, Marzo 26-28, 1998.

13 Robinson, William I. “Neoliberalismo,...op. cit. 1

14 Boaventura de Sousa Santos, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos,” en Análisis Político, Universidad Nacional de Colombia, N. 31 Agosto de 1997.

sure of massacres of indigenous peoples and communities in Guatemala. In this country, human rights have been associated with fundamental demands of the popular and indigenous sectors and consequently have been their natural allies. Once past the basic demands, equally important differences emerge, embodied in what are known as the second and third generation rights within the ideology of human rights: the so-called socioeconomic and cultural rights, and the collective rights to environment and development. The problem, however, extends beyond the indigenous demand regarding the hierarchy within this order, to the conception itself of human rights. This is especially true with respect to its position as a either a *globalized localism* (globalization from above), or what would have to occur so that rights would operate in a cosmopolitan, counter-hegemonic manner (globalization from below).

The still-incipient discussion in Guatemala about the claim to so-called customary law, better defined by Indigenous peoples as the Mayan normative system or simply Indigenous law, is replete with elements that tacitly question the presumed universality of human rights. As previously stated, relativity of culture requires that human rights be relativized. The prohibition, for example, against inhuman and degrading treatment, a human rights principle, might include the practice of exposing a repeat offender of theft to public shaming in Huehuetenango, who would be obliged under traditional law to parade through the streets of the town with a chicken on his head, if that is what was stolen, followed by musicians who would play throughout his march. Yet this same principle says nothing about prison confinement and what this implies in terms of family abandonment, and especially the impossibility of compensating the damage, an essential pillar of Indigenous law.

In general, the debate regarding prisons (non-existent in Mayan juridical norms), particularly in terms of what it can offer with regard to indigenous institutions, makes apparent the appropriateness of questioning the universality of the Western legal model and its basis in human rights principles. Indigenous norms are founded in the reestablishment of the equilibrium destroyed by the transgressor, where respect for the word is a formative element of their cosmovision, expressed in principles like composition, restitution, reparation, acceptance and payment.

In the case of Guatemala, the full legitimacy of human rights at a local level is necessarily associated with the possibility of an intercultural interpretation of human rights. It must be stated that we are not talking here of universalism versus cultural relativism, since, as we have already stated, such universalism does not exist, as all cultures are relative. "Multiculturalism, as I understand it, is a precondition for balanced and mutually reinforced relationships between global competitiveness and local legitimacy, the two attributes of a counter-hegemonic

policy of human rights in our day...[A]gainst universalism are proposed transcultural dialogues of isomorphic problems,<sup>15</sup> or beyond that, the contemplation of justice from the viewpoint of the rizomes of Deleuze and Guattari.”<sup>16</sup>

Another example, conversely, is to look not at the limits imposed on traditional law by the universalization of human rights but, rather, the lack of limits on universalization, as stated by Sieder: “There also exist distinct cultural perceptions of truth, culpability and confession. In the national legal system, confession is an indicator of guilt and is followed by punishment. For the Maya, the recognition of guilt or fault is a mitigating factor and forms an important part of conflict resolution. Nonetheless, as demonstrated by López Godínez (1976), this often jeopardizes them within the national legal system.”<sup>17</sup>

All cultures have conceptions of human dignity, but not all conceive of it in terms of human rights, much less as universal. All cultures are incomplete and problematic in their conceptions of human dignity and from this is derived the importance of generating such transcultural dialogues that would facilitate a potentially enriching and complementary interchange.

## V. Conclusion

The challenge for societies that have reformed or are in the process of reforming their constitutions in order to incorporate recognition of cultural diversity, is the inclusion of what the dominant culture managed to replace, and nearly erase, in terms of the significance of the discourse of subordinate cultures relating to their experience of human dignity, as part of a dialogue aimed at generating national, intercultural unity. This great historical opportunity can not pass unnoticed, or worse yet, be thought of as a threat to the dominant powers. It is an enormous opportunity to construct a plural society that requires the unity of cultural richness in countries of great ethnic and cultural diversity. The convocation to this dialogue should be directed not only to the labor force, to a servile labour force, or to the folklorism of a tourist brochure, but rather to the whole range of identities and wills, with the fullness of their creative capacity to generate an adequate institutional model for diversity. The existence, for example, of institutions in the Mayan juridical system based on reciprocity, equilibrium, compensation, composition, reparation, the value of one’s word and the community’s role in all of this, are concepts with a great potential to improve a justice system that, until now, has been incapable of adequately serving a society that has suffered greatly for it

---

15 Boaventura de Sousa Santos, “Hacia una...op. cit.

16 Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*, Pre-Textos, 1988, Valencia, España

17 Sieder Rachel, *Derecho Consuetudinario y Transición Democrática en Guatemala*, FLACSO, Guatemala, 1997

(119 lynchings in 24 months is pathetic evidence of this lack).<sup>18</sup>

Modernization and interculturality are not opposed concepts; on the contrary, the necessity to validate modernization demands its legitimacy and this, as has been seen, can only happen after the indigenous Other has been included. The project of State modernization also can be defined as the construction of an intercultural nation. This does not mean “modernizing the indigenous”, as this would amount to the same racism that has generated so much violence and injustice throughout history. The challenge is to recognize rizomatic and isomorphic diversity, precisely within the current characteristic of the “postmodern condition” described by Lyotard, replacing the universality, absolute truth, scientific knowledge and the other altars before which modernity has constructed its dogmas. The issue of whether indigenous Guatemalans are modern does not give rise to an impediment, rather, it is an invitation to take a leap towards the validation of subaltern knowledge in relation to official orthodoxy, establishing Guatemala as a leader in the march of utopias in the second millennium. Others will be able to see in this process the possibility of structurally improving the conditions of governability and, in this way, establish the basis for development undertaken for the benefit of the great natural and cultural riches of these countries. The construction of the democratic state of justice<sup>19</sup> is also mentioned as an alternative to the democratic Rule of Law, that contributes with affirmative action measures to elevating the socioeconomic conditions of the indigenous population, at least to the level of the rest of the population. This process is similarly defined as the search for the lowest common denominator in the construction of a multi-ethnic State, for which it is recommended to go from the general to the specific, the theoretical to the practical, the simple to the complex.<sup>20</sup> In the context of our discussion of human rights, I would like to finish with the following quote from Madarriaga which brings us to the present and positions us, taking us through the labyrinth of socioeconomic and cultural variables, to the crux of the rule of law: “The most fundamental right-obligation of man in this life is to look for and find himself, if possible, through experience; that is, to understand as far as he can, the world, himself, and the real relationship between both. This conclusion leads to the principal political right of man: the freedom to live and learn in his own way. It is a primary right, inseparable from the very fact of living.”<sup>21</sup>

---

18 An investigation undertaken by MINUGUA showed that 119 lynchings occurred between March 1996 and March 1998, for an average of 4.96 lynchings a month.

19 Perdomo, Oscar. *Conversaciones en la Franja Intercultural*, Guatemala, 1998

20 Torres Rivas, Edelberto. *Conversaciones en la Franja Intercultural*, Guatemala, 1998

21 Madarriaga: 1947, 78. Cited in Dich Ral ‘Shero, Nicolás, “Ensayo para una teoría de los derechos humanos en América. Una perspectiva constructivista.” *Antropología y Derechos Humanos*, C. Vladimir Zambrano, Ed. Universidad de los Andes, Bogotá, 1992.

## **Bibliography**

- De Souza Santos, B., 1997, Hacia una Concepción Multicultural de los Derechos Humanos, en *Análisis Político*, Universidad Nacional de Colombia, N. 31, Agosto de 1997
- Camranes, J.C., 1992, 500 Años de Lucha por la Tierra; Estudios sobre Propiedad Rural y Reforma Agraria en Guatemala, Flacso, Guatemala
- , 1996, *Café y Campesinos; los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897*
- Casaús, Martha E., 1998, *La Metamorfosis del Racismo en Guatemala*, Editorial Cholsamac, Guatemala
- Coama, 1996, *Derechos de los Pueblos Indígenas en las Constituciones de América Latina*. Disloque Ed., Bogotá
- Dallas y Guaitar, 1988, *Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, España
- Fanón, Franz, 1973, *Sociología de una Revolución*, Era, México
- Movimiento de autoridades indígenas de Colombia, 1980, *Manifiesto Guambiano*, Guambia, Colombia
- OIT, 1989, *Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales*, Número 169
- Robinson, W., 1998, *Neoliberalismo, la Elite Global y la Transición en Guatemala: Un Análisis Macroestructural Crítico*. Ponencia en el Seminario sobre “Desarrollo y Democratización en Guatemala: Respuestas Proactivas a la Globalización”, Universidad del Valle de Guatemala
- Roldan, Roque, 1994, *Fuero Indígena Colombiano*, Ministerio de Gobierno, Bogotá
- Saqb'ichil Copmagua, 1998, *Discurso de un Representante de COPMAGUA en la ceremonia de entrega del Proyecto de Ley del Fondo de Tierras*, Guatemala
- Sieder, R., 1997, *Derecho Consuetudinario y Transición Democrática en Guatemala*, Flacso, Guatemala
- Torres-Rivas, E., 1998, *Del Autoritarismo a la Paz*, Flacso, Guatemala
- Tully, James, 1995, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an age of diversity*, New York: Cambridge University Press. 1995
- Varese, S. (ED), 1996, *Pueblos Indios, Soberanía y Globalismo*. Ediciones Abya-Yala, Quito
- Zambrano, V., 1992, “Ensayo para una teoría de los derechos humanos en América. Una perspectiva constructivista.” *Antropología y Derechos Humanos*, C. Vladimir Zambrano, Ed. Universidad de los Andes, Bogotá

## **Menschenrechte in derzeitigen ökonomischen und monetären Strukturen**

Im Kontext der Individuierungsprozesse in unserer Gesellschaft und der damit einhergehenden Entbindung der Menschen aus traditionell gegebenen Kollektiven und auf dem Hintergrund der Erfahrung von Multikulturalität massenmedial vermittelter Internationalisierung und Globalisierung, deren Folgen bis in unsere Lebensformen durchschlagen, entsteht bei den Menschen ein hoher Bedarf an Orientierung.

Der weit verbreitete Wunsch nach Sinndeutung und nach Ordnung erhält auch dadurch weiteren Auftrieb, daß die Moderne ihr Versprechen für die vielen, ohne Rückgriff auf metaphysischen Schutz allein mit rationalen Mitteln das Leben deuten und sinnvoll gestalten zu können, nicht eingelöst hat. Die moderne Existenz scheint geprägt zu sein vom Bewußtsein, daß es unseren Ordnungen in Gesellschaft, Religion und Kultur an jener Eindeutigkeit<sup>1</sup>, an Endgültigkeit und an "ontosemiologischer Übereinkunft"<sup>2</sup> mangelt, aus der sich ein universaler Geltungsanspruch auf Wahrheit noch herleiten ließe. Kontingenz und Ambiguität sind zur dominanten Erfahrung in der Postmoderne geworden.

Trotz dieser Gegebenheiten und vermutlich wegen des hochgradigen Deutungsbedarfs bei den Menschen in den modernen Gesellschaften sind die Menschenrechte zum Mythos avanciert.<sup>3</sup> Mythen "erlauben, in Zeiten der Krise dem Handeln des einzelnen einen Sinn zu geben".<sup>4</sup> Sie machen gesellschaftliche Widersprüche und heterogene Interessen transparent, vermitteln Orientierung in unübersichtlicher Lage, gewähren den Menschen einen festen Halt, einen Standpunkt, von dem aus sie sich in die Transformationsprozesse in Gesellschaft und

---

1 Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 1992.

2 Jochen Hörisch, *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*, Frankfurt 1996, 26.

3 Bei Baumann lese ich dazu in seinem Buch "Postmoderne Ethik", Hamburg 1995, 13: "Ich denke, das Neue des postmodernen Ansatzes zur Ethik liegt zunächst und vor allem nicht in der Aufgabe charakteristischer moderner Moralthemen, sondern in der Zurückweisung typisch moderner Umgangsweisen mit moralischen Problemen (nämlich auf moralische Herausforderungen in der politischen Praxis mit zwanghafter normativer Regulierung zu reagieren und philosophisch-theoretisch nach dem Absoluten, nach Universalien und theoretischen Letztbegründungen zu suchen). Die großen Anliegen der Ethik - wie Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit, Balance zwischen friedlicher Kooperation und individueller Selbstbehauptung, Synchronisierung von individuellem Verhalten und kollektivem Wohl - haben nichts von ihrer Aktualität eingebüßt. Sie müssen nur anders gesehen und behandelt werden."

4 Gotthard Fuchs und Bernhard Moltmann, *Mythen der Stadt*, in: *Gotthard Fuchs/Bernhard Moltmann/Walter Prigge (Hrsg.), Mythos Metropole*, Frankfurt 1995, 9 - 19; hier: 18.

Wirtschaft einschalten und als einzeln Handelnde in Kollektiven einmischen können. Menschenrechte zeigen ein Ziel, enthalten eine Vision für ein menschenwürdiges Leben im Mitsein mit der ganzen Schöpfung und setzen ein utopisches Potential frei, sich für die Erreichung dieses Zieles zu engagieren. Aus all diesen Andeutungen wird der hohe Plausibilitätsgrad verständlich, den die Menschenrechte in der Zivilgesellschaft und im demokratischen Staat gewonnen haben.

## **I. Die drei Generationen der Menschenrechte**

Um uns die Reichweite, die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen der Menschenrechte als universaler Geltungsansprüche bewußt zu machen, ist es hilfreich, ihren Kern und ihre darauf aufruhende Entfaltung in den sogenannten drei Generationen der Menschenrechte kurz zu skizzieren und zu charakterisieren.

Zweifellos macht das "Recht auf Recht" den Kern der Menschenrechte aus, wie er im ersten Artikel der UN-Charta angesprochen wird: "Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren". Wie Hermann Pius Siller bei der Eröffnung des Symposiums von Theologie Interkulturell zum Thema "Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen" herausstellte, "ist diese unverlierbare, weil von niemandem zugestandene Rechtsfähigkeit kulturunabhängig".<sup>5</sup> Die individuellen Freiheitsrechte auf dem Hintergrund von unsäglichen Ungerechtigkeitserfahrungen<sup>6</sup> und zahllosem Leid, vor allem als Abwehrrechte vor staatlichen Übergriffen formuliert, bilden die Menschenrechte der ersten Generation. Insofern ist das Recht auf Recht auch "Ausdruck des heutigen Weltethos".<sup>7</sup> Während die Menschenrechte der ersten Generation entwickelt wurden, weil Menschen die Selbstkonstitution als rechtsfähige Subjekte bestritten wurde<sup>8</sup>, so sind die Menschenrechte der zweiten Generation auf dem Hintergrund der Erfah-

---

5 *Hermann Pius Siller*, Die Beiträge der vielen besonderen Lebensformen zu dem einen Menschenrecht, in: *Johannes Hoffmann (Hrsg.)*, Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen, Bd. 2: Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen, Frankfurt 1994, 13 - 24; hier: 14.

6 *Judith N. Shklar*, Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, Berlin 1992, 135.

7 *Johannes Schwartländer*, Menschenrechte - eine Herausforderung der Kirche, in: *Ders. (Hrsg.)*, Menschenrechte - eine Herausforderung der Kirche, Mainz 1979, 15 - 57; hier: 15.

8 *Martin Honecker*, Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte?, in: *Lothar Brock (Hrsg.)*, Menschenrechte und Entwicklung. Beiträge zum ökumenischen und internationalen Dialog, Hannover/Frankfurt 1996, 20 - 30; hier: 28. *Honecker* schreibt: "Menschenrechte setzen ein grundlegendes Recht voraus, nämlich das Recht eines jeden Menschen, Rechte zu haben (*Hannah Arendt*). Trotz aller Blockaden, auf welche die Verwirklichung einzelner Menschenrechte stößt, ist das eine Recht unteilbar, nämlich, daß jeder Mensch, rein als Mensch, Rechtssubjekt sein soll".

rung der sozialen Krisen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts entstanden, stellen die Verarbeitung dieser Krisenerfahrungen der Neuzeit dar und sind als soziale Anspruchsrechte der Individuen gegenüber dem Staat auf der Basis der Gleichheit aller Menschen formuliert. Letztere erweisen sich als kulturspezifische Problemlösungen auf bestimmte Leid- und Krisenerfahrungen eines Volkes.<sup>9</sup> Daraus folgt, daß bei den sozialen Menschenrechten dem Faktum geschichtlicher Bedingtheit Rechnung getragen werden muß und die Anpassung an kulturell unterschiedliche Kontexte erforderlich ist.<sup>10</sup> Hier spielen die gewachsenen sozialen Institutionen und Traditionen und die faktisch gegebenen ökonomischen Strukturen eine entscheidende Rolle.

Dies gilt erst recht für das Menschenrecht auf Entwicklung, das auf der 41. Sitzung in der 97. Vollversammlung der Vereinten Nationen am 4. Dezember 1986 verabschiedet wurde. "Dieses Recht" - so argumentiert Hermann Pius Siller - auf Entwicklung ist ohne Zweifel ein wichtiger Durchbruch in der Entfaltung der Menschenrechte. Allerdings wird in der Deklaration von Entwicklung im Singular gesprochen und dabei wie selbstverständlich vorausgesetzt, daß die fundamentalen anthropologischen Ausgangsbedingungen gleich sind und die Entwicklungen deshalb überall gleichsinnig verlaufen. Genau dies kann aber nicht vorausgesetzt werden ... Das Problem besteht gerade in der Unterstellung einer universalen Gleichsinnigkeit von Entwicklungen, etwa im Sinne des okzidentalen Modernisierungsprozesses".<sup>11</sup> Man täte daher gut daran, vom Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung zu sprechen.

## **II. Das Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung**

Das wirft die Frage auf, in welcher Weise wir dem Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung auf die Spur kommen können. Ich denke, Theologie Interkulturell am Fachbereich Katholische Theologie in Frankfurt hat hier seit seinem Bestehen im Jahre 1985 wichtige Forschungsergebnisse erarbeitet und z.B. an-

---

9 Brock, Menschenrechte im Nord-Süd-Verhältnis, in: *Ders. (Hrsg.)*, a.a.O., 11 - 19; hier: 16: "Das westliche Menschenrechtsverständnis begründet in erster Linie Abwehr- und Gewährleistungsrechte des Bürgers gegenüber dem Staat. Dennoch ist die internationale Menschenrechtspolitik in erster Linie Staatenpolitik. Eine Staatengruppe tritt für die Respektierung der Menschenrechte durch andere Staaten oder Staatengruppen ein. Das ist einer der Gründe für ... die Glaubwürdigkeitsproblematik in der internationalen Menschenrechtspolitik".

10 Hoffmann, Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen. Eine Problemskizze, in: *Ders. (Hrsg.)*, Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen, Bd. 1: Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen, Frankfurt 1991, 17 - 33; hier: 28f..

11 Siller, Die Frage nach kultureigenen Rationalitäts- und Entwicklungspotentialen, in: *Hoffmann (Hrsg.)*, Die Vernunft in den Kulturen. Das Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung, Bd. 3: Das eine Menschenrecht für alle und vielen Lebensformen, Frankfurt 1995, 39 - 55; hier: 39.



hand von drei interdisziplinär und international besetzten Symposien einige Hinweise geliefert.

Der Weg, den wir dabei im Dialog mit Vertretern anderer Kulturen in der Frage der Menschenrechte insbesondere in der Frage nach dem Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung gegangen sind, führte uns dazu, bei den Störungen interkultureller Kommunikation zu diesen Fragen anzusetzen. Dabei haben wir gelernt: Die erste Voraussetzung für interkulturelle Kommunikation ist das Hören.<sup>12</sup>

Ohne dem Anderen zuzuhören, können wir seine eigentlichen Fragen an uns gar nicht wahrnehmen. Wir fangen dann selber viel zu schnell an zu reden, ja auf den anderen einzureden. Der Andere, auf den wir einreden, kann oft mit unseren Ratschlägen nichts anfangen. Denn das sind ja Antworten auf Fragen, die er gar nicht gestellt hat. Statt aufzuhorchen, wenn unser Reden bei unserem Gegenüber nicht ankommt, gehen wir davon aus, daß der Andere uns nicht gut zugehört hat. Wir werden also lauter, bedrängen unseren Dialogpartner, werden dreister in unserer Überzeugungsarbeit, zwingen ihm unsere Rezepte förmlich auf und wenden schließlich Gewalt an, wenn wir mit unseren Ratschlägen, die wir für universal geltend erachten, keine Wirkung erzielen, beim Anderen nicht ankommen. Wir nehmen nicht wahr, daß in Wirklichkeit wir selbst für unüberbrückbar scheinendes Unverständnis ursächlich sind, weil wir den Anderen in seiner Andersheit gar nicht an uns heranlassen. Das Resultat unserer Vorgehensweise sind notwendigerweise Fehleinschätzungen sowohl der Wirklichkeit des Anderen wie auch unserer eigenen. Denn wir werden auch unfähig, die Fragen wahrzunehmen, die wir für andere sind. Wir tun so, als hätten wir schon immer verstanden, könnten eine Analyse präsentieren und Ratschläge geben, ohne ernsthaft dem Anderen zugehört zu haben. Aber erst "wo die eigene Rede abbricht, beginnt das Hören. Die Erwartung, die alle Berechnung vergißt, hört, zurückhaltend mit dem Wort,

---

12 Politische Konditionierung der Entwicklungshilfe, die das nicht berücksichtigt, muß von vornherein scheitern. Vgl. *Franz Nuscheler*, Menschenrechtsschutz durch Konditionierung der Entwicklungshilfe?, in: *Brock*, Menschenrechte und Entwicklung, a.a.O., 65 - 72; hier: 67f.; Bezeichnend für mangelnde interkulturelle Handlungskompetenz in der Entwicklungszusammenarbeit auf nationaler und internationaler Ebene ist, wie *Hermann Sautter*, der Leiter des Ibero-Amerika-Instituts für Wirtschaftsforschung der Universität Göttingen, schreibt: "Es ist nicht übertrieben, wenn man davon spricht, daß die Existenz und der Inhalt des Sozialpaktes den Geberorganisationen der bilateralen und multilateralen EZ lange Zeit unbekannt war; erst im Zusammenhang mit dem 'Weltsozialgipfel' im Jahre 1995 hat sich in dieser Hinsicht einiges geändert. Symptomatisch für diese Unkenntnis ist es, daß ein Mitarbeiter der Weltbank, auf den Sozialpakt angesprochen, bis vor kurzem noch sagen konnte, er hätte noch nie von diesem Pakt gehört". *Hermann Sautter*, Soziale Menschenrechte und Entwicklungszusammenarbeit: Von der Konvergenz der Ziele zur Komplementarität der Mittel, in: *Brock*, a.a.O., 181 - 193; hier: 185.

auf das Wort, das ihr zukommen wird".<sup>13</sup> Erst, wo der Widerspruch des Anderen gegen meinen Anspruch bei mir ankommt, von mir gehört wird, da beginnt Kommunikation, die den Anderen als Anderen ernst nimmt. "Dem Anderen als Anderen bin ich erst dann geöffnet, wenn ich mich in der Stille des Hörens von ihm ansprechen lasse"<sup>14</sup>, formuliert Michael Theunissen in seiner Interpretation der Orientierung am Angesprochenwerden bei Grisebach. Im Grunde setzt interkulturelle Kommunikation voraus, daß ich die Perspektive wechsele, daß ich mein Erblicken des Anderen nur als eine abgeleitete, sehr auf mich als Subjekt bezogene Erfahrung des Anderen eintausche gegen eine Erfahrung, die von meinem Erblicktwerden durch den Anderen ausgeht und mein Für-den-Anderen-Sein in den Blick kommen läßt. Sodann haben wir gelernt, daß wir durch das Hinhören die Störungen wahrnehmen, die wir für andere Länder und Kulturen seit Beginn der Moderne sind. Wir müssen uns sagen lassen, welche Verwüstungen wir Europäer im Ordnungswissen anderer Kulturen hervorgerufen haben, welche Anomien wir Europäer in funktionierenden Regelsystemen anderer Kulturen allein durch die hohen Exporte von Massenprodukten hervorgerufen haben.<sup>15</sup> Wir haben aufgrund der Wahrnehmung der Störungen, die wir für andere sind, gelernt, uns kritisch auf die kulturellen und ökonomischen Voraussetzungen unserer eigenen Entwicklung zu beziehen, den abendländischen Rationalisierungs- und Modernisierungsprozeß aus der Perspektive der Anderen in den Blick zu nehmen und daraufhin zu analysieren und zu befragen, inwieweit im Verfolg abendländischer Rationalität destruktive Potentiale freigesetzt werden und inwieweit die Folgen dieser zerstörerischen Potentiale die Grundlagen unseres sozialen Zusammenlebens auflösen und die Basis unserer natürlichen Lebensgrundlagen gefährden und auch bei uns Anomien hinterlassen, für deren Bewältigung wir noch kein Ordnungswissen erarbeitet und für deren Beherrschung wir noch keine moralischen Regelmechanismen gebildet und individuell und kulturell internalisiert haben.

Wenn wir all das sehen, werden wir fähig zu interkultureller Kommunikation. Dann lernen wir, daß interkulturelle Kommunikation, die diesen Namen verdient, in Gang kommt, wenn wir selbst mit der Dekonstruktion unserer universalen

---

13 *Eduard Grisebach*, *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle 1928, 577.

14 *Michael Theunissen*, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, 365.

15 Nach *Peter Atteslander* "bedeutet Anomie effektive oder empfundene Ausweglosigkeit, mithin einen gesellschaftlichen Zustand verhinderter oder unmöglicher Eigenentwicklung". *Peter Atteslander*, *Kulturelle Eigenentwicklung als Kampf gegen Anomie*, in: *Ders. (Hrsg.), Kulturelle Eigenentwicklung*, Frankfurt 1993, 13 - 32; hier: 13.

Geltungsansprüche beginnen, die wir bei allen interkulturellen Interessenkonflikten bewußt oder unbewußt einzufordern versuchen.

### **III. Dekonstruktion universaler Geltungsansprüche**

Wenn wir einmal auf dem Hintergrund der Diskussionen zu Menschenrechtsfragen davon ausgehen, daß sich die universalen Geltungsansprüche, die in der Charta der Vereinten Nationen bis hin zum Menschenrecht auf Entwicklung ihren Niederschlag gefunden haben, dem kulturellen Kontext des Abendlandes verdanken, dann müssen wir im Westen zunächst auf die Einsprüche hören, die vom Ordnungswissen anderer Kulturen vorgetragen werden und in Kommunikation mit signifikanten Gesprächspartnern anderer Kulturen an der Dekonstruktion der in unserer Kultur verorteten universalen Geltungsansprüche arbeiten. Alle Gesprächspartner, die auf unsere Einladung hin - trotz zahlreicher leidvoller Erfahrungen im Umgang mit dem Westen auf unterschiedlichen Ebenen - zu uns gekommen sind und sich mit uns eingelassen haben, haben sich ungeheure Mühe gegeben, uns über die verheerenden Folgen ins Gespräch zu verwickeln, die die Geltung unserer Ansprüche in den ökonomischen, kulturellen und kirchlichen Strukturen für sie, für die anderen Kulturen, hat. Sie haben uns weiter transparent gemacht, daß das destruktive Potential<sup>16</sup>, das der Rationalisierungs-, Industrialisierungs- und Modernisierungsprozeß freisetzt und unter dessen kulturzerstörender und menschenverachtender Gewalt sie selbst in ihren Gesellschaften gelitten haben und leiden<sup>17</sup>, auch vor unseren Türen nicht halt macht, wie es sich in der konsumistischen und egoistischen Gier des Götzen Markt<sup>18</sup> zeigt, einer Gier, von der wir alle erfaßt sind und die unser Verhältnis zu uns selbst, zum Mitmenschen,

---

16 *Tzvetan Todorov*, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt 1985; *Enrique Dussel*, Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne, Düsseldorf 1993.

17 *Jon Sobrino* schreibt in seinem Buch: Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen, Fribourg 1990, 55: "Ich verstehe, daß es für Bürger der Ersten Welt schwierig ist, das Ausmaß der Tragödie zu verstehen. Denn für die, die Leben und Freiheit haben, ist es natürlich schwer zu begreifen, was Armut und Repression in den Ländern der Dritten Welt bedeuten; deshalb neigen sie dazu, diese Wirklichkeit zu ignorieren, die Unbeteiligten zu spielen und zu schweigen. Vielleicht schweigen sie aber auch, weil sie ein unbewußtes Schuldgefühl haben: Man kann nicht weiter im Überfluß leben, praktisch alles besitzen und immer mehr haben wollen, während jeden Tag viele Millionen Menschen an Hunger sterben. Die Gesamtheit dieser Handlungsweisen und Unterlassungen ist es, die die Armen tötet sowie jene, die sie verteidigen. Deshalb richtet sich die Frage nach den Mördern an uns alle".

18 *Hugo Assmann/Franz J. Hinkelammert*, Götze Markt, Düsseldorf 1992; *Hinkelammert*, Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Freiburg/Münster 1985.

zur Mitwelt und zur Natur determiniert. Mir ist in den interkulturellen Dialogen und Begegnungen in der Reflexion und Bearbeitung der damit gegebenen Erlebnisse und Erfahrungen einsichtig geworden, daß wir im Westen mit der Analyse und der Dekonstruktion unserer universalen Geltungsansprüche ernst machen müssen. Ich möchte daher den Versuch unternehmen und über die Dekonstruktion der universalen Geltungsansprüche nachdenken, die mit unserem Wirtschaftssystem und unseren monetären Strukturen einhergeht.

#### **IV. Dekonstruktion der universalen Geltungsansprüche des Westens**

Der erste Bereich ist unser ökonomisches System. Im Rahmen unserer Frage nach der kultureigenen Entwicklung wurden wir auf Schritt und Tritt mit dem globalen Geltungsanspruch der Marktwirtschaft konfrontiert, unter dem wir uns selbst in die Krise manövriert haben, unter dem 4/5 der Menschheit leidet und durch dessen Fortbestand unsere Natur zerstört wird<sup>19</sup> und die ganze Welt unsäglichem Leid überantwortet wird.

Solange der real existierende Sozialismus als Staatskapitalismus noch nicht zusammengebrochen war, war ein faktisch potenter Konkurrent auf der Weltbühne da, der dem marktwirtschaftlichen Kapitalismus gegenüberstand. Auf diesen Konkurrenten blickte der Kapitalismus, mit ihm wurde er an seinen Früchten gemessen. Diese Konkurrenz veranlaßte den Kapitalismus, sich an Rahmenbedingungen zu halten, die ihm ein menschen- und umweltfreundliches Image verleihen sollten. Auf dem Hintergrund dieser globalen Konkurrenzsituation universalen Geltungsansprüche konnten die politischen Klassen und die ökonomischen Interessen unter den jeweiligen Geltungsansprüchen profitabel kommunizieren, ohne daß ihnen die politische Legitimation in ihren jeweiligen Ländern entzogen werden konnte. Die Länder der sogenannten Dritten Welt wurden mit Hilfe der Übereinkunft der politischen Klassen und ökonomischen Interessen mit den Geltungsansprüchen des kapitalistischen Systems sozusagen zum eigenen Besten überrollt, ihre Sozialgefüge und Traditionen erschüttert oder gar zerstört, sie wurden so auf der Basis des Geltungsanspruches ökonomisch expandierender Industriestaaten zu Unterentwickelten erklärt.

Das größte Hindernis für eine nachhaltige Verbesserung der Menschenrechtssituation in der Welt sind die monetären Rahmenbedingungen und Strukturen, die das neoliberale Wirtschaftssystem ausgeprägt hat. Sie sind weder vom Himmel gefallen noch unveränderlich. Sie sind Ergebnis sozialer Prozesse in den Gesellschaften der reichen Industrienationen und sie können und müssen geändert wer-

---

19 An Untersuchungen, die die dramatische Zuspitzung der sozialen und ökologischen Probleme aufzeigen, mangelt es nicht. Stellvertretend für viele möchte ich nur einen nennen: Den "Human Development Report 1992, undp, New York/Oxford 1992".

den, wenn deren Zustand von den Menschen als zerstörerisch erfahren werden und die natürlichen, sozialen und kulturellen Lebensgrundlagen gefährdet erscheinen. Es breitet sich die Erkenntnis aus, daß die heutige Form des Wirtschaftswachstums nicht mehr der Wohlfahrt der Menschen und der Erhaltung ihrer natürlichen Mitwelt dient, sondern zum Selbstzweck avanciert ist und nur noch der Vermehrung der Geldvermögen dient, den Wohlstand aber, richtig gerechnet, eher vermindert, als erhöht.<sup>20</sup>

Kultureller Druck kann die erforderlichen Anpassungsleistungen erzwingen, ein Druck, der von der Basis ausgeht, von den Benachteiligten. Sie bilden sozusagen die innovative und kreative Kraft, die die Veränderung erzwingen. In einer Gesellschaft wird Kreativität immer an ihren Rändern freigesetzt. Diese Kreativität muß im Interesse des Erhaltes des Gesamtsystems von den herrschenden Klassen in der Gesellschaft aufgegriffen und umgesetzt werden. Geschieht das nicht, dann ist das Ende des Systems programmiert. Wir müssen fragen: Wie sind die monetären Strukturen als Sollbruchstelle wandelbar? Prinzipiell sehe ich unterschiedliche Ansatzpunkte:

a) Der erste Weg: Die Tobin-Steuer

Der erste Weg ergäbe sich ganz im Rahmen der Herrschenden Strukturen. Die Rede ist von der Tobin-Steuer. Sie wurde von dem Wirtschaftswissenschaftler James Tobin vorgeschlagen, "damit die Regierungen ihre Autonomie bei volkswirtschaftlichen Entscheidungen zurückgewinnen könnten".<sup>21</sup> James Tobin, der übrigens 1981 den Wirtschaftsnobelpreis erhielt, schlug vor, den Devisenhandel weltweit zu besteuern. Dazu einige Zahlen, die den Kontext erhellen: "Nach Angaben der Bank für internationalen Zahlungsausgleich hat der Devisenhandel 1995 einen Umfang von 1300 Milliarden Dollar pro Tag erreicht (gegenüber 18 Milliarden zu Beginn der siebziger Jahre). Zum Vergleich: Die jährlich weltweit umgeschlagenen Güter und Dienstleistungen erreichen einen Wert von 4300 Milliarden Dollar. Darüber hinaus finden bei 80 Prozent der Devisengeschäfte die Hin- und Her-Transaktionen innerhalb von höchstens sieben Tagen statt, in den meisten Fällen sogar noch am gleichen Tag. In London, dem wichtigsten Devisenhandelsplatz der Welt, stehen vier Fünftel aller Transaktionen nicht mehr in direktem Zusammenhang mit Handelsbewegungen oder Investitionen".<sup>22</sup> Sie re-

---

20 *Gerhard Scherhorn et al.*, Wohlstandskosten und verantwortliches Handeln. Ergebnisbericht über eine experimentelle Studie im Forschungsschwerpunkt "Mensch und globale Umweltveränderungen" der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Arbeitspapier 68. Stuttgart (1997), Universität Hohenheim, Lehrstuhl für Konsumtheorie und Verbraucherpolitik.

21 *Ibrahim Warde*, Die Tobin-Steuer - ein wenig Sand im Getriebe, in: *Le Monde Diplomatique* die tageszeitung, 12.2.97, 1.

22 *Ders.*, ebd.

präsentieren Spekulationen, die keinerlei positive Wirkung auf Investitionen in der Wirtschaft haben, im Gegenteil den Markt und die Autonomie der Wirtschaft bis hin zu ganzen Volkswirtschaften gefährden und lediglich der Bereicherung der Spekulanten dienen, ohne diese sozial in die Pflicht zu nehmen.

Eine Besteuerung hätte einen doppelten Effekt: Einmal würde dem Grundsatz der Sozialpflichtigkeit der Geldvermögen und der daraus resultierenden Gewinne Rechnung getragen. Zum anderen würde durch eine Besteuerung des Devisenhandels der Geldfluß in die Wirtschaft erleichtert und die Umsetzung ökologischer oder sozialer Innovationen eher finanzierbar. Schließlich würden kurzfristige Anlagen reduziert und eine Entwicklung zu längerfristigen Anlagen gefördert, da die kurzfristigen durch die Tobin-Steuer am stärksten getroffen würden. Immerhin kämen ganz ordentliche Beträge heraus. "Bei einem Steuersatz von 0,25 Prozent schlugen die jährlichen Einnahmen mit etwa 290 Milliarden Dollar zu Buche".<sup>23</sup> Dennoch wird die Tobin-Steuer nicht angesetzt, obwohl sie unter den Finanzministern und Regierungschefs der G-7-Staaten bekannt ist und obwohl eine Expertengruppe die außerordentlich positive Wirkung für die Wirtschaft weltweit herausgestellt hat.<sup>24</sup> Dies ist um so erstaunlicher, als mit den durch die Tobin-Steuer gewonnenen Mitteln die Staatsverschuldung reduziert werden könnte. Statt dessen ließen Waigel, Rexrodt und Kohl es zu – und auch die neue Bundesregierung unterscheidet sich in diesem Punkt nicht –, daß weitere Begünstigung und Steuerfreistellung des Spekulationskapitals die Bundesrepublik und genauso andere Staaten zur Erhöhung der Staatsschulden und zur Senkung der Sozialleistungen zwingt.

#### b) Ethische Mindeststandards

Ein zweiter Weg wäre die Durchsetzung ethischer Mindeststandards, etwa im Vertragsentwurf des M.A.I. (= Multilateral Agreement on Investment). Es sieht so aus, als schickten sich eben diese Großinvestoren an, in Verhandlungen mit den OECD-Staaten, den 29 reichsten Industrieländern der Welt, ein Investitionsabkommen aufzuschwätzen, das den multinationalen Konzernen und den großen Investmentfondsbanken einen Freibrief zur Ausbeutung bescheren soll. In inzwischen zweijährigen Geheimverhandlungen ist ein Vertragsentwurf entstanden, der dem Freihandelspakt der NAFTA (North American Free Trade Agreement of 1994) in wesentlichen Punkten nachgebildet ist. Tony Clarke vom Kanadischen Zentrum für Politik-Alternativen (CCPA = Canadian Centre for Policy Alternatives), dem der Originalentwurf im April 1997 zugespielt wurde, schreibt in seiner Analyse u.a.: "Hauptziel des MAI (= Multilateral Agreement on Investment) ist

---

23 *Ders.*, ebd.

24 *Mahbub ul-Haq, Inge Kaul, Isabelle Grunberg, Eds.*, *The Tobin-Tax: Coping with Financial Volatility*, Oxford (Oxford University Press) 1996.

es, "ein multilaterales Investitionsabkommen auf hohem Niveau zu bekommen, das US-Investoren im Ausland schützen wird ... z.B. wird es unter dem MAI verboten sein, daß nationale Regierungen Investitionspolitik als ein Instrument benutzen, um Sozial-, Wirtschafts- und Umweltziele zu verfolgen. Während Konzerne neue Rechte und Befugnisse gewährt bekommen, werden sie keine entsprechende Verpflichtung und Verantwortung für Arbeitsplätze, Arbeiter, Verbraucher oder die Umwelt haben".<sup>25</sup> Die Investoren werden weitgehende politische Rechte haben. Sie werden "den gleichen legalen Status haben wie die Vertragsparteien, nämlich die Nationalstaaten der OECD".<sup>26</sup> Sollten sich die Nationalstaaten nach Abschluß des Vertrages erlauben, "gegen die Konzerne belastende nicht-konforme Steuermaßnahmen zu ergreifen, dann dürfen diese als schleichende Enteignung bezeichnet werden, für die sie von den Staaten Entschädigung fordern dürfen ... Dagegen bekommen Regierungen kein reziprokes Recht, im Namen ihres Volkes Konzerne auf Entschädigung für zugefügten Schaden zu verklagen".<sup>27</sup> Regierungen haben dann nur noch die Funktion "ein günstiges Klima für profitable Investitionen zu schaffen".<sup>28</sup> Da die Nationalstaaten auch Grundrechte, Sozialgesetze etc. haben, müssen sich die Regierungen verpflichten, "alle Regelungen von Nationalstaaten, die nicht mit den Prinzipien und Bedingungen des MAI übereinstimmen, einzuschränken und schließlich zu eliminieren".<sup>29</sup>

Der Entwurf des MAI zielt einerseits auf eine ungeheure Ausweitung der Rechte der TNC's (= Transnational Concerns) und deren Macht zu Lasten der Ordnungsmacht der Nationalstaaten und Demokratien und auf Kosten der Verwirklichung der Bürger- und Menschenrechte bei gleichzeitiger Freistellung von der Verantwortung für Arbeitsplätze, für soziale Sicherung, für Bewahrung der Schöpfung etc.

Mindeststandards reichen so weit, wie die jeweilige Begründung für diese Standards akzeptiert wird. Ich möchte daher zwischen säkularer und religiöser Gründung der Mindeststandards unterscheiden.

## **Die Menschenrechte als Mindeststandard**

---

25 *Tony Clarke*, MAI - Der Vertrag zur Herrschaft der Konzerne. Eine erste Analyse des Multilateralen Abkommens über Investitionen, das die globale Herrschaft der Konzerne zu konsolidieren sucht, Canadian Centre for Policy Alternatives, Ottawa 1997 (Manuskript), S. 2.

26 *Ders.*, ebd., S. 2.

27 *Ders.*, ebd., S. 3.

28 *Ders.*, ebd., S. 5.

29 *Ders.*, ebd., S. 6.

Hier sind alle drei Generationen der Menschenrechte zu beachten, also zunächst die individuellen Menschenrechte wie Leben, Freiheit, das Recht auf Recht. Ferner die sozialen Menschenrechte. Schließlich die kulturellen Menschenrechte bzw. das Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung vom 4. Dez. 1986. Alle diese Rechte werden in den Freihandelszonen der NAFTA, die ja für den Entwurf des MAI Pate gestanden hat, mit Füßen getreten. In San Salvador ist mir auf die Frage nach der sozialen und wirtschaftlichen Einschätzung der Unternehmen in den Freihandelszonen nicht nur einmal gesagt worden: "In den Betrieben der Freihandelszonen herrschen unmenschliche Arbeitsbedingungen, die Menschen werden ausgebeutet, und es gibt keine Rücksichtnahme auf Natur und Umwelt. Das widerspricht zwar unserer Verfassung, aber die Regierung schweigt." Warum die Regierung schweigt, ist natürlich klar. Sie hat die Nichteinmischung in die Arbeits- und Produktionsbedingungen in den Freihandelszonen im Vertrag zugesichert.

Eine differenzierte Auflistung von Kriterien, die zur Umsetzung von Mindeststandards bei Geldanlagen, Investitionen, Aktien, Unternehmen etc. herangezogen werden könnten, ist mit dem Frankfurt-Hohenheimer Leitfaden vorgelegt worden, den die interdisziplinär zusammengesetzte Projektgruppe "Ethisch-ökologisches Rating" erarbeitet hat.<sup>30</sup> Die Kriteriologie verfolgt als übergeordnetes Ziel "Bioüberlebendssicherheit" und untersucht und bewertet Geldanlagen nach drei Dimensionen, nämlich "Naturverträglichkeit", Sozialverträglichkeit" und "Kulturverträglichkeit". Mit diesen drei Bewertungsdimensionen werden die Investoren im Interesse von Nachhaltigkeit und Zukunftsfähigkeit der Wirtschaft in differenzierter Form auf ihre Verantwortung aufmerksam gemacht. Der Entwurf des MAI müßte, wenn er die Zustimmung von Bürgern und Staaten finden soll, durch Bestimmungen ergänzt werden, die Investoren und TNC's zur Garantie von Natur-, Sozial- und Kulturverträglichkeit auferlegt. Das wäre ein Schritt, der aus der Subventionierung der Geldvermögen herausführt und dem Investitionskapital wie der Wirtschaft mit Priorität die Aufgabe gibt, die Grundlagen für Bioüberlebendssicherheit zu schaffen, um eine Menschwerdung in Gemeinschaft in allen Kulturen zu ermöglichen.

### **Kriterien aus christlicher Perspektive**

Es scheint mir durchaus hilfreich, wenn wir uns vergegenwärtigen, in welcher Weise aus dem christlichen Verständnis vom Menschen die vorgenannten Mindeststandards fundiert werden können.

---

30 Johannes Hoffmann, Konrad Ott, Gerhard Scherhorn, Hrsg., Ethische Kriterien für die Bewertung von Unternehmen. Frankfurt-Hohenheimer Leitfaden, Frankfurt 1997.



## **Der Mensch als frei wollender Partner Gottes gewollt**

Ausgangspunkt des jüdisch-christlichen Verständnisses vom Menschen ist die Annahme, daß der Mensch als Abbild Gottes geschaffen ist (Gen 1,27). Wir sind als frei wollende Partner von Gott gewollt, befähigt zu einem Handeln als sittliche Subjekte in zweifacher Hinsicht: Zum einen sehen wir uns selbst in unserer Begrenztheit und Endlichkeit und können ob der Erfahrung von Ambivalenz und Vorläufigkeit gelassen bleiben. Wir gewinnen so die Fähigkeit, bei jeglichem Handeln von Menschen, Gemeinschaften und Institutionen mit der Unvollkommenheit, Vorläufigkeit und Fehlerhaftigkeit zu rechnen. Ja, wir werden dadurch sensibilisiert, eine kontinuierliche Analyse von Vorläufigem in Gang zu halten, weil wir ja davon befreit sind, uns an Vorläufigem als etwas Endgültigem festmachen zu müssen. Nur das generiert Hoffnung. Und genau dies scheint in einer Zeit, in der es von Täuschungen und Lügen nur so wimmelt, sehr wichtig zu sein. Wenn unserer Jugend in unserer derzeitigen sozioökonomischen Lage Hoffnung als Perspektive möglich sein soll, ist die grundlegende Voraussetzung dafür die Entlarvung der Täuschungen und Irreführungen, die in Wirtschaft und Politik inszeniert werden.

Aber noch in einer zweiten Hinsicht werden wir befähigt, als sittliche Subjekte zu handeln. Die Annahme, von Gott als frei wollende Partner gewollt zu sein und mit der eigenen Freiheit im unverfügbaren Geheimnis Gottes verankert und gehalten zu sein, befähigt uns zu Für-Sein. Seine unvorstellbare Zuwendung zu uns besteht ja darin, daß er uns mit unserer von ihm gewollten Freiheit in seiner Freiheit Raum gegeben hat. Gerade deswegen sind auch wir dazu in der Lage, in unserer Freiheit der Freiheit von Anderen Raum zu geben, Andere zu bejahen, wie wir selbst schon immer von Gott bejaht sind.

Daraus resultiert Für-Sein als Grundkonzept für eine christliche Ethik, so daß wir im Für-Sein das elementare Kriterium für unsere Verwirklichung als sittliche Subjekte sehen können. Und im Für-Sein ist damit die Weise ausgedrückt, wie wir die Verwirklichung als sittliche Subjekte gestalten sollten. Der Freiheit des Anderen in der eigenen Freiheit Raum geben, heißt dann aber konkret: Wir müssen denen mit ihrer Freiheit in unserer Freiheit Raum geben, die von sich sagen, daß ihnen in den derzeitigen sozio-ökonomischen Kontexten die Möglichkeit verwehrt wird, menschenwürdig leben zu können, an einer Menschwerdung in Gemeinschaft im Mitsein mit der Schöpfung teilzuhaben. Dies ist das materialinhaltliche Kriterium, das universale Geltung haben soll, ohne dessen Geltung menschliches Leben nicht glücken kann.

Die Berücksichtigung dieses material-inhaltlichen, universalen Kriteriums muß für diskursive Verfahren vorausgesetzt werden, da Diskurse Für-Sein im universalen Sinne nicht zum Ziele haben müssen. Einerseits sind in der Regel lediglich

die an Diskursen Beteiligten für den Grad der Verallgemeinerbarkeit maßgebend. Andererseits ist unsere soziale Wirklichkeit nicht durch Gleichheit und Symmetrie gekennzeichnet, sondern durch Asymmetrie und Ungleichheit. Auch für das Konstrukt der "Argumentationsintegrität"<sup>31</sup>, wie sie Gerhard Blickle vorgelegt hat, müßte daher das material-inhaltliche Kriterium vorausgesetzt werden. Sie könnten in die "präskriptiven Zielmerkmale" aufgenommen werden. In einer Ethik des Für-Seins muß die Perspektive der Opfer scharf gemacht werden. Den Opfern muß mit ihrer Freiheit in der Freiheit der am Diskurs Beteiligten Raum gegeben werden. Erst auf dieser Basis ist Diskurs als ethischer Diskurs möglich. Auf dem Hintergrund unserer Problemstellung muß der Perspektive der Opfer Raum gegeben werden, die aufgrund der Prioritierung des Geldes in der Wirtschaft zu Opfern gemacht werden.

### **Folgen dieser Grundannahmen aus individual- und sozialetischer Sicht**

Aus den dargelegten Grundannahmen jüdisch-christlicher Anthropologie geht klar hervor, daß der Mensch als einzeln Handelnder diesem von Gott als "freiwillender-Partner-Gewollt-sein" entsprechen muß, will er sich in seiner Identität als Mensch nicht verfehlen. Das hat zweierlei Konsequenzen: Zunächst muß er in seiner Freiheit der Freiheit z.B. des Armen oder des Schuldners Raum geben, etwa analog zur Vater-Unser-Bitte: "Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben haben unseren Schuldner" (Mt 6,12b). Es geht also hier um ein Für-Sein in der unmittelbaren Begegnung zweier Menschen. Das ist aber nur eine Konsequenz. Wir sind auch stets einzeln Handelnde in Kollektiven, z.B. im Kollektiv der Sparer, Kontoinhaber etc. Der Freiheit des Anderen in der eigenen Freiheit Raum geben, heißt dann: Dem Geldinstitut Für-Sein als ethische Perspektive zu vermitteln. Das kann etwa dadurch geschehen, daß ich für mich allein oder zusammen mit anderen, die dem Kollektiv der Sparer/Geldanleger angehören, bei meinem Geldinstitut nachfrage, was mit dem der Bank übergebenem Spargeld/Anlagekapital passiert. Ob es zur Förderung von Bioüberlebenssicherheit in der Wirtschaft bereitgestellt wird, damit die Wirtschaft sich mit all ihren Potentialen genau darauf konzentrieren kann?

### **Folgen dieser Grundannahmen aus institutionenethischer Sicht**

Christliche Gemeinschaften, Gemeinden, kirchliche institutionelle Anleger, Diözesen, Ordensgemeinschaften und im Grunde Kirche als Ganze, denen ja die Grundannahme jüdisch-christlicher Anthropologie in die Wiege gelegt ist, müssen qua Institution mit ihrem Anlagekapital denen Raum geben und deren Per-

---

31 Gerhard Blickle, Kommunikationsethik im Management, Stuttgart 1994, 10 - 20.

spektive zur Geltung bringen, die in unseren sozio-ökonomischen und monetären Strukturen zu den Verlierern gehören. Ekklesiologisch läßt sich der Anspruch, von dem unsere Kirchen und die kirchlichen Institutionen herausgefordert sind, so formulieren: Kirchen haben die befreiende, rettende und heilende Gegenwart Gottes in Jesus Christus in unseren monetären und ökonomischen Strukturen zu bezeugen.

Das bedeutet, daß es Christen, christlichen Gemeinschaften, Gemeinden, Diözesen etc. nicht gleichgültig sein kann, was mit ihrem Anlagekapital geschieht. Ja, sie müssen sich darum kümmern, sich also das Know-how verschaffen, ihr Anlagekapital in solchen Fonds, Aktien etc. zu plazieren, daß dadurch natur-, sozial- und kulturverträgliches Wirtschaften und Produzieren gefördert wird. Das Mindeste, was verlangt werden darf, ist, daß kein Geld in Bereiche fließt wie etwa Rüstung oder Atomkraft, die für die Ermöglichung von natur-, sozial- und kulturverträglicher Bioüberlebenssicherheit eher kontraproduktiv sind.

### **Die Frage nach der Umsetzung**

Da die ethische Herausforderung sich an alle richtet, sind auch alle für eine mögliche Umsetzung mitverantwortlich. Niemand kann sich zurückziehen und vielleicht resigniert die Hände in den Schoß legen und sagen: "Ich kann ja doch nichts ändern!" Die Behauptung ist falsch, ist Resultat von Bequemlichkeit und Denkfaulheit.

### **Der Mensch als einzeln Handelnder**

Zugegeben: Den Weg vom "Zuschauen" zum "Einmischen" zu gehen, verlangt eine echte Entscheidung. Sie nötigt jedem, der diesen Weg beschreiten will, ab, daß er sich den Weg ein Stück weit selbst bahnt. Er muß sich informieren, um den Kontext, in dem er lebt, zu analysieren. Vom "Zuschauen" zum "Einmischen" übergehen, bedeutet, sich aus Freiheit und ganz entschieden in den Kollektiven bewegen, denen wir angehören, z.B. im Kollektiv der Konsumenten, der Anleger, der Unternehmer, der Investoren etc.

Kultureller Druck, der eine Änderung bewirken kann, entsteht dadurch, daß alle in den unterschiedlichsten Kollektiven agierenden Männer und Frauen aus der Perspektive universaler Bioüberlebenssicherheit handeln. Dazu gehört Entschiedenheit, Bereitschaft zu Verantwortung, Mut und vor allem ein langer Atem. Wer gegen den Wind segeln will, der uns aus den monetären Strukturen entgegenbläst, die ausschließlich an den Interessen des Großkapitals und der großen Fondsbanken der USA orientiert sind, der muß sich auf diesen Gegenwind gut einstellen, ihn genau im Auge behalten. Wer im Gegenwind Kurs halten will, der muß die richtigen Manöver üben und exakt kreuzen.

Eigentlich müßten jetzt Ausführungen folgen, welche Herausforderungen sich für den einzelnen Handelnden ergeben, wenn er in diesem oder jenem Kollektiv agiert. Dafür ist hier nicht der Raum gegeben. Andererseits wäre genau das aber auch eine Aufgabe für jeden/jede von uns, selbst darüber nachzudenken, wie wir uns selbst als Subjekte in den verschiedensten Kollektiven bewegen, wodurch wir zu einem bestimmten Handeln motiviert sind, nach welchen Grundsätzen wir handeln und ob unsere Handlungskriterien ethisch zu rechtfertigen sind. Wenn wir das für uns allein tun, darüber auch mit anderen sprechen, dann befinden wir uns auf dem Wege der Einmischung.

Wenn sich möglichst viele Menschen aus ihrer Sorge um die Zukunft der Menschen und der ganzen Schöpfung in möglichst vielen Kollektiven in dieser Weise einmischen, dann könnte das zu einer Vernetzung vieler Kräfte in unserer Gesellschaft führen, die gemeinsam ins Räderwerk selbstzerstörerischer monetärer Prozesse eingreift und den festgefahrenen Karren der Wirtschaft, von einer neuen Zielsetzung getragen, wieder flott macht. Das ist nicht unmöglich, auch wenn dahinter die Idee steht, daß dadurch derzeit sich widerstreitende Interessen zusammengeführt werden sollen. Wenn Menschen in allen Kollektiven, in denen sie handeln, sich tatsächlich die Förderung und Erreichung von Bioüberlebenssicherheit zum Ziel machen, dann mündet das Handeln der vielen Menschen in den unterschiedlichsten Kollektiven in einem einzigen Strom, gegen den zu schwimmen, auch für Großkapital schwer sein dürfte, sofern es sich nicht den Mindeststandards dieses Stromes anpaßt.

Einzelne Handelnde im Kollektiv der Investoren/Anleger könnten beispielsweise dem Ziel der Bioüberlebenssicherheit auf zweierlei Weise Raum geben. Zum einen könnten sie Stiftungen machen. Laut Spiegel "beträgt der Gesamtwert aller Erbschaften der Jahre 1997 bis 2002 knapp 2 Billionen DM".<sup>32</sup> In Deutschland finden diese Erben eine vergleichsweise günstige steuerliche Situation vor. Ein Erbe bis zu 400.000,-- DM kostet dank hoher Freibeträge keine Steuer, eine Erbschaft von 500.000,-- DM = 1 %, eine von 1 Million DM = 9 %, eine von 5 Millionen DM = 17 % und eine von 10 Millionen DM = 18 %. Damit ist Deutschland im europäischen Vergleich fast ein Erbschaftssteuerparadies.<sup>33</sup>

Gerade angesichts dieser Fakten könnte die Expansionsgeschwindigkeit durch Stiftungen eingedämmt und auch Geld von der Gemeinschaft eines Staates erwirtschaftet werden, das ohne jede Eigenleistung geerbt wird, zumindest teilwei-

---

32 Das goldene Los. Die Väter des Wirtschaftswunders hinterlassen ihren Kindern in den nächsten fünf Jahren Werte in Höhe von zwei Billionen Mark. Die ohne Leistung erzielten Einkommen sind höchst ungleich verteilt und zudem für die Wirtschaft gefährlich: Sie lähmen den Pioniergeist, in: Der Spiegel, 20.4.98, Nr. 17, 78 - 96; hier: 79.

33 Der Spiegel, a.a.O., 93.

se Zwecken des Gemeinwohls wieder zugeführt werden. Sie könnten zum Zwecke der Förderung von Umwelt-, Sozial- und Kulturverträglichkeit eingesetzt werden, in der Wirtschaft, in der Wissenschaft, für die Finanzierung des Sozialstaates usw.

### **Handeln von Kollektiven**

Was von einzelnen Handelnden in Kollektiven gesagt ist, gilt natürlich Institutionen - ethisch gesehen von den Kollektiven als wirtschaftlichen Akteuren. Ich meine damit z.B. die Kirchen als ökonomische Akteure, die Diözesen, die Verbände wie etwa der Caritas-Verband oder die Diakonie, Ordensgemeinschaften, Gemeinden etc. Sie sind, wie wir angezeigt haben, als ökonomische Akteure herausgefordert, die befreiende und rettende Gegenwart Gottes in Jesus Christus in den konkreten monetären Strukturen zu bezeugen. Geld und Anlagekapital von Kirchen und kirchlichen Institutionen ist nicht verkündigungsneutral. Im Gegenteil, die finanziellen Mittel müssen so genutzt und auch so angelegt werden, daß sie dem Ziel von christlicher Verkündigung nicht nur nicht widersprechen, sondern dem Ziel der Verkündigung der Botschaft vom Reiche Gottes in unseren sozio-ökonomischen Bedingungen förderlich sind. Auch hier wächst – wenn auch unterschiedlich schnell – bei den für das große Geld der Kirchen, Diözesen, Verbänden etc. zuständigen Leuten eine gewisse Sensibilität. Dabei sagen manche: "Wir wissen gar nicht, wie das gehen soll, mit dem Geld für kirchliche Zwecke Rendite erwirtschaften und das in ausschließlich ethisch vertretbaren Anlagen/Fonds/Anleihen etc. Gibt es denn genügend Anlagemöglichkeiten, wenn man bedenkt, daß es sich dabei vielleicht um ein Volumen handelt, das im dreistelligen Milliarden-DM-Bereich liegt?" Diese und weitere Fragen sind alle berechtigt. Sie signalisieren, daß die kirchlichen Investoren, die institutionellen Anleger und ihre Vermögensverwalter nicht über das erforderliche Know-how verfügen, das sie benötigen, um ihr Geld nach Kriterien der Natur-, Sozial- und Kulturverträglichkeit verwalten zu können. Da sie aber qua Institution von ihrem Verkündigungsanspruch dazu verpflichtet sind, müßten sie sich darum kümmern und aktiv dafür einsetzen, daß sowohl für kirchliche Anleger als auch für ethisch motivierte private Investoren das Know-how geschaffen wird, das alle befähigt, ihr Geld nach ethischen Gesichtspunkten anlegen zu können. Konkret: Kirchliche Investoren müßten sich an der Gründung einer Ratingagentur beteiligen, die genau diese Voraussetzungen bietet, die die kirchlichen ökonomischen Akteure für eine ethische Anlagenverwaltung benötigen.

Ein weiterer Schritt, den kirchliche Investoren zur Förderung einer natur-, sozial und kulturverträglichen Wirtschaft unternehmen könnten, wäre, daß sich möglichst alle kirchlichen und auch alle ethisch motivierten privaten Investoren zu-

sammenschließen und sich zu einer NGO (Nicht-Regierungs-Organisation) vernetzen, die eine Gegenmacht zu den Investoren bilden, die sich ebenfalls als NGO zusammengeschlossen haben und gegenüber den Nationalstaaten auftreten, um das MAI durchzusetzen. Die an der kirchlichen Basis sich rührenden Proteste sollten für die kirchlichen Investoren ein Signal sein, sich genau zu informieren und in der Sache aktiv zu werden.

Eine natur-, sozial- und kulturverträgliche Wirtschaft fällt uns nicht in den Schoß. Aber sie ist auch keine Utopie. Daß sie Wirklichkeit wird, hängt weitgehend davon ab, ob es die Kirchen, kirchliche Verbände und Gemeinschaften und natürlich auch jeder Christ, jede Christin als prophetische Aufgabe in unserer Zeit ansehen, mit dem vorhandenen Geld der Kirchen und kirchlichen Institutionen nach ethischen Gesichtspunkten in unseren monetären und ökonomischen Strukturen zu arbeiten.

**Felix Wilfred**

**Human Rights or the Rights of the Poor?  
Redeeming the Human Rights from Contemporary Inversions<sup>1</sup>**

Like many things in real life and history, human rights are today characterized by a radical ambiguity. It is an instrumentality from which we would naturally expect the furthering of the cause of the poor and their human development. But in reality, it is being turned into a means to protect more the powerful, and least those who need it most - the poor and the marginalized. It is a curious story of inversion. Examples are legion which show how factors such as selfishness and institutionalization can invert and twist the ideals and principles in such a way that they end up supporting the very things against which they originally stood. Fifty years after the United Nations declared the universal human rights, humanity stands in need of testing this legal instrumentality and finding out what really has become of it - one more addition in the over-piled armoury of the powerful, or has it really become a “weapon of the weak”? The future of human rights lie on whether we could redeem them today to be the rights of the marginalized, to be a sure point of reference for their authentic development. It is by bringing the shelterless poor under the protection of these rights, that the human rights will acquire their true *universal* character. Human rights are not only being inverted, but the *discourse* on them is being *appropriated* by the globalizing forces. They have taken upon themselves the task of defining the meaning and scope of human rights and lay down the parameters of their operation. Curious enough, the very forces which are the most blatant violators of the rights of the poor pose themselves as the guardians and protectors. I am reminded of a Tamil proverb: ‘The wolf is shedding tears because the lamb is getting wet in the rain’! The challenge before us is to ensure that these rights become in effect the rights of the poor and that the discourse on human rights is restored back to them.

**Part I**

**The Making of a Hybrid Framework**

The immediate circumstance that led to the formulation of human rights in its contemporary form was the experience of Second World War. In particular, the horrendous experience of Nazi concentration camps, barbaric genocide, gas-chambers (euphemistically called “shower baths”!), brutal use of human beings

---

1 I wish to acknowledge my debt to the lively discussions during the conference, from which I have immensely benefited in revising the present paper for publication.

for despicable medical experiments, the practice of eugenics, etc., shook the conscience of civilized humanity.<sup>2</sup> Such experiences exposed the kind of irrationality and anti-humanism that can be engendered, ironically, under the pretext of creating an order of perfect rationality.<sup>3</sup> If the concrete experience of the war lent urgency for a set of universal human rights, the inspiration behind them derived from two sources. In the main, the modern proclamation of human rights was nourished by the liberal tradition, which, as the history of its genesis shows, was centered on the claims for civil and political rights. An important corrective to the one-sidedness of this tradition was the introduction of cultural and economic rights into the purview of human rights.<sup>4</sup> This latter tradition brought with it the experience of the many struggles and battles fought by the socialists right from the middle of the nineteenth century. In short, we have a certain *hybridity* in the articulation of human rights with two traditions not so fully integrated. The tensions experienced between these two traditions in the context of the Cold War made plain how shaky a framework it is.

### **The Shifting Scenario**

Whether it was the liberal or socialist tradition, human rights had as its main point of reference the political power. In fact, the liberal tradition is associated with the struggles to check and control the absolute sovereignty claimed by the rulers - first the monarchs and later by the sovereign states.<sup>5</sup> Individual human beings are endowed with inalienable rights against which the state cannot prevail, but should submit itself to. Similarly, in the socialist tradition, the responsibility

---

2 At the Nuremberg International Military Tribunal (1945 - 1946), army officials had to respond not only to crimes related to war, but to "*crimes against humanity*" perpetrated against innocent civilians, independent of the fact whether what they did was in obedience to a military command from higher officials.

3 Felix Wilfred, "Postmodernity and Third World Societies". A paper presented at a National Conference sponsored by the Indian Council of Philosophical Research and held in Chennai, August, 1997. (Publication along with the proceedings of the conference awaited).

4 The Universal Declaration of Human rights found their elaboration and completion in the two major covenants that followed: The International Covenant on Civil and Political Rights and the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (1966). Together they constitute the International Bill of Rights. For a very useful collection of these texts, see Ian Brownlie (ed), *Basic Documents on Human Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1997 (third edition reprint). For a comprehensive treatment of human rights issues from a global perspective, see the excellent work of Henry J. Steiner and Philip Alston, *International Human Rights in Context. Law, Politics, Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

5 We have the earliest case associated with the genesis of Magna Carta (1215) when King John was forced by the lords to acknowledge and sign that a sovereign is not above the law.



is vested with the state for providing the basic economic amenities for a dignified human life and to recognize the cultural rights of the various peoples.

The focus of human rights today is changing. This is because, the state is no more the sole violator of human rights, or the only one agency that could be held responsible for the security of the citizens. The *transnational capitalism* today with its global market and trade pervades every sector of human living. It has become a very insidious violator of human rights. In the face of the prowess of this force, the nation-states have become like mute and powerless sheep. The present human rights framework is attuned to combat the violations by the state. Approaches, strategies and mechanism have been created mainly to monitor its functioning in terms of human rights. But the fact is that the dominant development model and new transnational economic system are the ones that have caused an unprecedented serious crisis in the human rights advocacy. They violate the basic rights of the poor such as the right to food, basic medical care, primary education, etc.<sup>6</sup> Unfortunately, we do not have any adequate means to keep under check and control this new *leviathan* - the *economic absolutism*. As the present set of human rights came to be by combating the state absolutism, so too the poor today require new ways and means to protect themselves from this new economic absolutism which is causing a lot of human sacrifices.

The change is characterized also by the entry of *new interlocutors* on the arena of human rights. The gender issue has become an important human rights issue;<sup>7</sup> so too ethnic, linguistic and cultural minorities and indigenous peoples have brought about new aspects and dimensions which simply could not be deduced from a general set of human rights valid for all.<sup>8</sup> We cannot ignore the fact that in most parts of the world today, these are the burning issues of human rights. The Cold War accusations and polemics on human rights have given place to a politics of human rights between the North and the South.<sup>9</sup>

---

6 See Anuradha Mittal and Anantha Krishnan, "Politics of Hunger and Right to Food", in *Economic and Political Weekly*, February 1, 1997, pp. 200 - 204.

7 See Rebecca J. Cook (ed), *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1994.

8 See Oliver Mendelsohn and Upendra Baxi (eds), *The Rights of Subordinated Peoples*, Oxford University Press, Delhi, 1996.

9 The Vienna Human Rights Conference of 1993 was like a mirror on which one could observe the present state of human rights in the world, both in its praxis and theorizing. The shifts in focus of issues as well as the politics of human rights could be observed during this conference. For details, see G. Haragopal. *Political Economy of Human Rights*, Himalaya Publishing House, Mumbai, 1997, specially pp. 41 - 64 (reflections on Vienna Conference). In general for an overview of North-South relationships, see *The Challenge to the South. The Report of the South Commission* (under the chairmanship of Julius K. Nyerere), Oxford University Press, Oxford, 1990.

As a result of all these developments, there is also a shift of focus also on the theoretical *discourse* of human rights. The attention is shifting to new areas of discussion from the debates which once centered on such issues as the *universality* of human rights, their foundation, the inter-connection between civil and political rights on the one hand and economic, social and cultural rights on the other. We are faced with a process of a heavy ideology-building: I mean the states and the economic forces are engaged in a theory building to justify the violation of human rights. These ideological bastions in which human rights are imprisoned need to be stormed. And that adds to the complexity of the present-day scenario of human rights and the tasks before us.

## Part II

### No One Can Serve Human Rights and Market

That we live in an “*administered world*”(Th. Adorno) becomes clear to us when we observe the dominant economic system, symbolized by the market. The very structure and functioning of the global market is inherently antithetical to human rights; both are simply incompatible. This is something that needs to be explained at some length in the following pages.

The market functions with its own inner laws like the mechanical Newtonian physical world of which the clock is the symbol. Everything functions according to a “pre-established harmony” (Leibniz). In fact it is this mechanical image of economy with its own ineluctable laws and predictions that has been dominating in the neo-classical and liberal economic thought. According to it,

The economy, left to itself, is a well-functioning machine, the rationality of whose component parts is to perform in such a way as to keep the machine in working condition. The rational behaviour that neo-classical theory attributes to the ‘agents’ in its economic system is not related to any independent objective that they may have, but what these analyst imposes on them to achieve *his* objective of showing that the system is in a state of equilibrium.<sup>10</sup>

Now, as in any machine, *disturbances* could occur in its functioning, so too it could happen in the functioning of the market. These need to be removed and the system restored to its regularity. From the viewpoint of the neo-liberal economy and its capitalist market, struggle for human rights and their advocacy (one could think of the workers’ struggles) represent one such disturbance to the functioning of the market. It is logical that anything to do with human rights will be perceived as a challenge to the security of the system and the stability of the market. It follows then, that *no one can honestly serve market and human rights*. And if

---

<sup>10</sup> C.T. Kurien, *Rethinking Economics*, Sage Publications, Delhi, 1996, p. 211.

there is an appearance to the contrary, it is a clear sign of hypocrisy. This is precisely what many nations in the South point out when the nations of the North which promote transnational capitalist market, suddenly turn to be ardent preachers of human rights. Even if one may not go about it analytically, the South perceives the contradiction between the two agenda.

The so-called structural adjustment programmes imposed on the poor nations is, in fact, a means to maintain the system but at the cost of the poor and their basic human rights. And yet, these programmes are paraded as measures taken for the cause of *development*. It is well-known how such programmes are oriented precisely to undercut those areas which are very vital for the poor to survive and live with minimum human dignity.<sup>11</sup> Heavy cut on primary education, primary health-care, abolition of food-subsidies, liquidation of labour force - such measures are diametrically opposed to the protection of the poor. Worst has been the effect on women.<sup>12</sup> How, could, then market-forces and human rights could go together?

### **Equality and Profitability at Logger-heads**

Secondly, the life-breath of the neo-liberal economy and its market is the force of competition. It is a competition in which the fittest survive and the others perish. Any thing related to *equality* goes just contrary to the dynamics of this economy. For, the present economy and system of trade function on the basis of inequality which they continue to widen. In fact, this inequality is even necessary for the safety and profit-making on the part of the transnational capital and trade. On the other hand, the corner-stone of human rights is constituted by the principle of equality. It is easy to see why capitalist market and the promotion of human rights to the advantage of the poor are issues poles apart.

We see the implications of it in terms of human rights of the poor, when the market forces penetrate into societies like those in South Asia where hierarchical order of caste is the organizing principle of the society. Here is the case of an economic system fundamentally built on inequality meeting with a society in which not equality but rather hierarchy or subordination and superordination is the natural order of reality.<sup>13</sup> The union of these two brands of inequalities give birth to

---

11 For example, see K. Srinivasulu, "Impact of Liberalization on Beedi Workers", in *Economic and Political Weekly*, March 15, 1997, pp. 515 - 517.

12 For an insightful case study of its effects on women, see Akua Kueyehia, "The Impact of Structural Adjustment Programmes on Women's International Human Rights: The Example of Ghana", in Rebecca J. Cook (ed), *Op. cit.* pp. 422 - 436.

13 See Luis Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*, Oxford University Press, Delhi, 1988.

some of the worst violations of human rights. There is further the issue of profitability which the market incessantly seeks. Human rights become truly the rights of the poor when their basic necessities of life are defended and promoted. The calculations of profit by itself will never permit any commitment to human rights. For example, one may spend millions of dollars on researches on a pill like *viagra* to enhance the sexual potency - an investment that carries with it prospects of huge profits. At the same time, there is least interest in researches on many tropical diseases which kill so many millions of people in the countries of the South, and deprive them of their basic right to life. The simple reason is that there is not profitability assured in this enterprise. Whether millions are forced to part with their lives is not part of the dynamics of the capitalist market, because it is what it is because it carefully avoids risk areas to profit and gain.

### **Self-interest and the “Otherness of the Other”**

Our third consideration relates to another contradiction between market and human rights. One of the lapidary principles and driving force in global market economy is the self-interest. People act on the basis of self-interest or the benefit any transaction brings to them, and by a non-explicable process (“the invisible hands”), this acting on the basis of self-interest results in the public good. Even more, it claims to be the best mode of allocating equitably resources and services in a society. The father of classical economy, Adam Smith put the whole matter in a very concrete language when he said,

It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves not to their humanity, but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages.<sup>14</sup>

With human rights we are with a completely different principle. It is not the principle of self-love but the otherness of the other whose dignity and rights have an absolute claim on me. In other words, it is not the self-interest, but the basic well-being of the other which is the chief motive and guiding principle of action. The absolute claim of the dignity of the other and his or her rights condition my self-love and self-interest. In the thought of Kant, it is a mode of action which makes the other person never as a means but always as an end. Gandhi expressed this categorical imperative when he insisted on the rightful attention to the means. What has been said, not only shows how the principle behind the market and behind human rights are diametrically opposed to each other, but that any devel-

---

14 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Modern Library, New York, 1937 (first published in 1776), p. 14.

opment process based on the principle of self-love cannot hope to promote the cause of the disprivileged in the society.

### **Freedom - Negative and Positive**

Fourthly, freedom is an indispensable condition for any real human development and progress. There are states which are under illusion that by curbing freedom, development can be achieved fast and most effectively. Experience shows more and more that true human development can take place only in an environment of freedom. Particularly, if we understand development itself as enablement and providing of opportunities, the matter becomes all the more clear. It is not this aspect of the question which I want to address here. Our considerations go to the very *conception of freedom* on which the “free” market and its claims rest. It has been found so very important, that practically all luminaries of the liberal and libertarian tradition - John Locke, James Stuart Mill, Robert Nozick, F. A. Hayek, Murray Rothbard, Isaiah Berlin - have expressed themselves on this issue, and their views, obviously, go in the same direction.<sup>15</sup> The crux of their understanding of freedom can be summarized as freedom *from obstacles*; freedom from the *subjugation to the will of another* and freedom from *coercion*. Taken together, this freedom could be characterized as “negative freedom”. Applied to market, it means in concrete terms, that there should be no outside agency like the state or other institutions to intervene or regulate the market. Any such move would be an infringement of the freedom of the “free” market. Hayek highlights one of the dimensions of the market-understanding of freedom when he states:

It [freedom] has meant always the possibility of a person’s acting according to his own decisions and plans, in contrast to the position of one who was irrevocably subject to the will of another; who by arbitrary decision could coerce him to act or not to act in specific ways. The time honoured phrase by which this freedom has often been described is therefore ‘independence of the arbitrary will of another’.<sup>16</sup>

Human rights, obviously, presuppose a conception of freedom, but very different from the one of the market. Here freedom is not simply a space of action isolated from any external intervention. Human rights relate to situations of *unfreedom due to deprivation*. A person who has no opportunity to literacy, to health, to job

---

15 See Alan Haworth, *Anti-libertarianism. Markets, Philosophy and Myth*, Routledge, London - New York, 1994.

16 F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London, 1960, p. 12. For an useful presentation of Hayek’s conception of freedom, see Alexander H. Shand, *Free Market Morality. The Political Economy of the Austrian School*, Routledge, London - New York, 1990, pp. 97ff.

and basic necessities of life is not free. Freedom results from overcoming such deprivation and positively enabling the human person to unfold his or her potentialities. The freedom of the market does not take into account the fact that there are a lot of people who are not able to enter into market exchange because they are incapacitated. Here again we could see how the understanding of freedom of the market and of human rights go in two different directions. Consequently, an economic system built on the negative understanding of freedom is *structurally* incapable of promoting human rights and humane development.

### **Eclipse of the Subject**

Fifth, in the contemporary world, practice of human rights calls for placing the *subject* of the poor at the centre. Instead, modern economic life with the hegemony of financial capitalism operates through the *dissolution of the subject*.<sup>17</sup> Here is the case in which the accumulation of capital has no connection with the actual production and the producer. It is a capital which is the fruit of fiction and speculation, functioning all by itself without having to refer to the producing subjects. It is understandable then, why financial capitalism functioning as an autonomous entity by its own inner dynamism and logic continues to create exclusion of human subjects - more and more people without basic means and without any security. People are rendered faceless and without profile, which makes the exploitation all the more easy. The globalizing forces on their part are elusive with the consequence that it becomes difficult to fix responsibilities. Hence the oft repeated expression “the beauty of globalization is that no one is in charge of it”. Even those countries which, not long ago, proudly called themselves the “tigers” of Asia are humbled to the state of pussy cats. The catastrophic effect of this on the lives of the poor came out in the open through the protests by the farmers of Thailand and of the students in Indonesia following the East Asian economic crisis. All this has exposed the violations of human rights done to the faceless poor by a faceless international capitalism with the collusion of the ‘patriarchal states’.<sup>18</sup>

---

17 This can be witnessed in every sphere of life under the imprint of modernity. For example, in the field of culture, *orientalism*, as so well elucidated by Edward Said, was the accumulation of knowledge about the colonized and the subjugated. It was an admirable museum of knowledge, but without people, without subjects. See Edward Said, *Orientalism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978; ID., *Culture and Imperialism*, Vintage, London, 1993.

18 ‘Patriarchalism’ is an expression Anthony Woodiwiss culls out from Max Weber and employs to depict the form of authority exercised by the East Asia States. For an excellent study on the complex issue of this form of benevolent but centralized authority with the practice of human rights, see Anthony Woodiwiss, *Globalisation, Human Rights and Labour Law in Pacific Asia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

### **In-built Violence in Homogenization**

Sixth, neo-liberal economy and market rest on a particular homogenizing model of development. This model of development, tied up today with the process of globalization is an outrageous violator of human rights. Those in the South know out of experience how in the name of development the poor are deprived even of the minimum security of life they enjoyed. The story of millions of displaced indigenous peoples and tribals in the name of development will eloquently testify to the violence built into the homogenizing model of development. The transnational capital is giving out the call to the tribals, for example, that their forests and other natural resources be surrendered for better development which ultimately will lead to their integration with the global world. It is a very enticing call, of course, but woe to those who are gullible and believe it. Speaking on development issues, the Indian political scientist, Rajni Kothari notes how the homogenization in this process negates any other forms of human self-development by forcing everything and everyone into a single universal pattern:

The modernist perspective on universalization and homogenization is *colonising*., necessarily rejecting all other universals and castigating them as ahistorical and anachronistic...Every other entity or belief system is by definition illegitimate. There is only one legitimate structure of power, morality and truth. All others are invalid.<sup>19</sup>

This arrogant homogenizing project built into modern liberal economy, market and model of development is such that it just cannot be reconciled with a genuine concern and commitment to human rights. There is an inherent violence and aggression in this project which is bound to cause many victims. And that is precisely what we are assisting in the world today. The worst thing this model of development does is to close the hope for the future and creative invention of alternatives. It exhibits what N. Chomsky called, the “TINA syndrome” - **There is No Alternative**. What is worse, global capitalism and market have claimed triumph over all other ideological competitors and have proclaimed the end of history.

### **Human Rights in Defence of the Haves?**

Finally, it is a puzzling oddity that the human rights instrumentality should be turned into a means at the service of the powerful, instead of being a shield to protect the poor. A most clear instance relates to the question of *private property*. It is anomalous that we club together such basic rights as right to food of the starving children of Sudan with the right of Microsoft Corporation or Coca-Cola

---

19 Rajni Kothari, *Rethinking Development. In Search of Humane Alternatives*, Ajanta Publications, Delhi, 1990, p. 193.

company to own properties because they are *legal persons*. It does not take any special effort to understand for anyone that there is a large qualitative difference between the two. We may recall here that according to United Nations' Development Report (UNDP), "the world's 225 richest people have a combined wealth of over \$ 1 trillion, which is also the total income of 47 per cent of the poor, who number 2.5 billions".<sup>20</sup> The figures speak by themselves about the state of ownership in our present world.

Such an acrimonious accumulation of wealth is enabled by the present economic system in which large corporations have become the principal owners of world-property. The transfer of wealth takes place from real human persons and subjects as the poor are with flesh and blood, to non-persons as the corporations through a *juridical fiction* that they are '*persons*'.<sup>21</sup> And the most ludicrous situation is created when the same protection to the little possessions by the poor are extended in an aggressive way to these giant owners in the name of human rights. For the powerful, to this single right of ownership the entire human rights instrumentality is reduced. It is the hinge on which everything else moves. Universal Human rights offers a protecting umbrella to possess and dispose of properties. Of course, this right should be *universal* because they could own unhindered *anywhere* properties across national borders. In short, human rights have become rights of the big business enterprises which control the world.

The mode of ownership today is of various kinds; it is not only a question of the type of property-ownership in the traditional societies or in industrial societies. It is a *ownership by control of supply and demand and by exclusion of real people involved in actual process of production*. There is further a fictitious element in the ownership as is the case in contemporary financial capitalism. One of the worst forms of ownership claimed by global capitalism relates to the so-called Intellectual Property Rights regime. It is a case of exclusion of people and their traditional knowledge system. Their knowledge is usurped and turned into a system of property ownership. Here is a case of privatization and appropriation of what is owned by the local communities.

As we can see the question today is not like in the yester years of Cold War, a conflict between private ownership and state-ownership. The engagement in the critique of private property is not any ideological battle between liberalism and

---

20 As cited in the daily "*The Hindu*", September 10, 1998, p. 14.

21 "Corporations are juristic persons - that is, artificial entities formed by human beings to which the law attributes legal personality for the pursuit of social and economic purposes. They have no physical existence, but, as persons, they participate in legal life and are capable of holding property in their own name". *Encyclopedia Britannica* (15th edition) Macropaedia, vol. 15, "Property Law", p. 50.



socialism. The question has shifted to new grounds today from the classical terms of a dispute between two contending ideologies. With the penetration of liberal economy and expansion of global market, we are assisting at something that affect the lives of the millions of poor on the globe.

We realize this strange inversion all the more when we take into account the *raison d'etre* of this right as it developed in history. In the Western classical antiquity of Greece and Rome, the possession of property was a means of ascertaining one's identity, related to a particular locality. Property was seen in the context of the family institution and as part of the parental duty towards the progeny. It is natural then that the possession related to one's native place or region. As Stephen G. O'Kane notes with reference to Hannah Arendt,

In the classical world 'property' meant the location of the citizen and (his, not her) family rather than specific material possessions or 'wealth'. That is, the criterion for membership of the public body included a geographical element, not necessarily specified in the nineteenth-century practice of property qualifications for voting.<sup>22</sup>

Today, the possession of private property by the corporate giants transgresses all national and regional borders, and has nothing to do with local or public identity. The connection of property is with *profitability*. It is doubtful that even liberal defenders of private property like John Locke could be invoked to justify in the name of human rights the fabulous possessions of private corporations. Even though one may not find in Locke social restraint on private ownership, nevertheless, even for him private property is intimately connected with actual *use*, on which basis appropriation takes place. In the case of modern corporate possessions, it is no more a question of use, nor a legitimate space conducive to the exercise of freedom and self-expression as in the case of individuals, but simply a means for maximizing profit. Private property has become a matter of "control of a part of the material world and/or its resources".<sup>23</sup> In a situation of scarcity of resources - as in the case of the nations of the South - the unrestrained possession of wealth and property by transnational business enterprise is intrinsically an affront on the basic rights of the poor.

### **Part III**

In the face of these contradictions between market and human rights the various agencies which understand themselves as promoting human development have a very challenging role. At the theoretical level the principles and value underlying

---

22 Stephen G. O'Kane, "What Right to Private Property", in *Economy and Society*, vol. 26, no.4 (1997), p. 457.

23 See O'Kane, *art.cit.* p. 465.

the global capital system and market need to be rigorously analyzed and questioned. More importantly, human rights need to be operationalized in favour of the poor. Here the role of the state has been ambiguous, and it needs to be exposed. Further, human rights oriented to a “deprivational perspective” of development calls for historically and culturally rooted means and strategies. It requires the active involvement of the civil society and the voluntary organizations. But none of these can substitute the historical struggle of the victims themselves against the forces of globalization. This part of the essay is an attempt to address these issues against the background of the prevailing situation.

### **State, Market and Dissent Managing Strategies**

First and foremost we need to take into account the role of the state. The incompatibility of market and human rights naturally has its consequences for the state and its development vision. Any state that promotes neo-liberal economy and capitalist market and at the same time wants to be protector of human rights, obviously falls into deep contradiction. The reactions of the state and market to human-rights violations reveal how they try to *cover up* this contradiction by certain strategic measures. In the face of mounting pressure of the people clamouring for their basic human rights, the state shows a benign face, but at the same time it furthers the globalizing forces.<sup>24</sup> It hands over to these forces public properties to be made private ones. The market on its part wants to appropriate the human rights discourse so that it could steer it so as to avoid any confrontation with the mounting pressures from below. For its self-justification as promoter of development, the state requires the globalizing economic forces. On the other hand, the transnational capitalism and market seek to domesticate the state so that it is incapable of intervening effectively in the violation of human rights they continue to cause. In short, by adoption of dissent managing strategies, the state, and specially the market continue with their contradiction to human rights.

### **Historicization of Human Rights**

The human rights instrumentality is bound to remain an innocuous formula and ineffective prescription when it is not inserted into the concrete history. When something is turned into abstraction, it could easily be manipulated to serve vested interests. The inversion of human rights would happen if these rights remain an abstract legal entity. This is all the more so, when this set of rights is perceived as to have come into being through a history which the people of the South do not share. The danger of inversion and alienation in a particular society

---

24 See Manoranjan Mohanty et al., (eds), *People's Rights. Social Movements and the State in the Third World*, Sage Publications, Delhi, 1998.

could be overcome if we fill these rights with concrete social, cultural and political content drawing from the history of that particular society. But, first of all human rights should be clearly related to the “deprivational perspective” of development which places us face to face with the naked reality of poverty and misery. This is the first act of historicization. The situation of suffering caused by poverty is graphically described by the Asian Human Rights Commission:

Widespread poverty, even in states which have achieved a high rate of economic development, is a principal cause of the violation of rights. Poverty forces individuals and families, and communities into the alienation of their rights: prostitution, child labour, slavery, sale of human organs and the mutilation of the body to enhance the capacity to beg. A life of dignity is impossible in the midst of poverty.<sup>25</sup>

If poverty is a very important factor in the violation of human rights, then every effort to eradicate poverty goes towards the defence of human rights.

Historicization means also placing human rights in the context of the continuous history and culture of a people. This can be called the second act of historicization. The *historical* context is particularly important so that the human rights take root among a people. The many struggles the societies of the South have waged against oppression and domination unfold before us deeper insights into the ways in which these societies have cared to protect the human, specially those who were weak and marginalized. The need for this creative contextualization was expressed in the 1993 Bangkok Declaration:

...While human rights are universal in nature, they must be considered in the context of a dynamic and evolving process of international norm-setting, bearing in mind the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds.<sup>26</sup>

In South Asia, for example, the experience of human dignity and rights were implicitly present in the resistance to the hierarchy of caste-system, the central organizing principle of the society. Through the centuries, men and women of deep humanism were not wanting who fought virulently against the caste-oppression that went manifestly against human dignity and rights.<sup>27</sup> This has given birth to a rich body of literature which is the point of reference even today for the masses of the people when it comes to the understanding the spirit and practice of human

---

25 Our Common Humanity: The Asian Charter on Human Rights, by Asian Human Rights Commission (AHRC), Hong Kong, No. 24.

26 As quoted in Dato' Param Chumaraswamy, “The Universal Declaration of Human Rights: Is it Universal?”, in *Human Rights Law Journal*, vol. 18, no. 9-12, p. 476.

27 S. C. Malik (ed), *Dissent, Protest and Reform in Indian Civilization*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla, 1977.

rights. How this challenge to a hierarchical order of the society has been enduring in the South Asian tradition to this day comes out in a recent book based on an empirical study by Steven Parish.<sup>28</sup>

In the West, as is well-known, the beginnings of human rights tradition goes back to the effort to control and check the sovereign power of the despotic ruler, and later the absolutist state. As for the nations of the South, the experience with the issue of human rights in modern times is connected with their *struggle against the colonial powers*.<sup>29</sup> The illegal occupation of their lands and usurpation of their natural resources by the colonizers led the indigenous peoples to challenge the colonial administration and its violence. We may recall here such tragedies like the massacre of Jallianwala Bag in Punjab by the British army in which numerous innocent people were killed. Nationalist struggles against colonial rulers was the concrete form of claiming their legitimate rights as human beings who were enslaved in their own lands. This struggle for rights was not confined to certain well-known leaders and movements. There are innumerable struggles of the subaltern peoples at the local level - less known, perhaps, but significant - which broke the back of the colonial power.<sup>30</sup>

The assumption at the time of nationalist independence was that the establishment of a post-colonial state would lead to a governance that is respectful of the dignity and rights of the people. Nilanjan Dutta points out what resulted after the Independence, instead:

The reins of the state were taken up by the same people who had once championed the 'right to oppose the government'. And ironically, their perceptions had now changed. The 'infant state' they now felt, had to be protected even at the cost of some rights of the citizens. The hearts of the people, on the other hand, were filled with new aspirations. They wanted the state to immediately satisfy their hunger for not only basic human needs like food, clothing and shelter, but also rights and justice which had eluded them under two centuries of colonial rule. The interests of the state and the interests of the people stood pitted against each other.<sup>31</sup>

---

28 Steven M. Parish, *Hierarchy and Its Discontents*, Oxford University Press, Delhi, 1998.

29 See Michael R. Anderson and Sumita Guha (eds), *Changing Concepts of Rights and Justice in South Asia*, Oxford University Press, Delhi, 1998, pp. 275ff.

30 For a number of insightful case-studies, see the well-known multi-volume *Subaltern Studies*, initially edited by Ranajit Guha, Oxford University Press, Delhi, 1987; ID., *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi, 1994.

31 Nilanjan Dutta, "From Subjects to Citizens: Towards a History of Indian Civil Rights Movement", in Michael R. Anderson - Sumit Guha (eds), *Changing Concepts of Rights and Justice in South Asia*, Oxford University Press, Delhi, 1988, p. 280.

Today the story of human rights in many nations of the South is one in which the poor and marginalized are faced with repressive and authoritarian states. Further, for all practical purposes we are in the context of an economic war on the poor by the forces of globalization to which the post-colonial states have now succumbed. This new context requires appropriate means and strategies on the part of the victims to fight against the new set of violations unleashed against them. Human rights would make sense when they are placed in continuity with this historical process and tradition of resistance. The memory of these struggles are important, since they can inspire among the victims of today a sense of confidence and hope. There is less likelihood of these rights being inverted and bent so as to serve the cause of the powerful.

### **Activation of Civil Society**

Any form of authority today needs to be checked and its wings clipped, so that it does not take flight into anti-human subterfuges or practice arbitrariness and absolutism. In the present day circumstances, if the state and the economic regime are to be made accountable in terms of human rights, we require a vibrant civil society. It is an important means to protect the poor and ensure them their legitimate democratic rights. Civil society is something between the state and the individual. The issue is that of “expanding people’s space” where they could come together, inter-act, debate, take up questions of the polity.<sup>32</sup> According to Neera Chandhoke “the values of civil society are those of political participation, state accountability, and publicity of politics...the institutions of civil society are associational and representative forums, a free press and social associations”.<sup>33</sup> In short, it is the space where people interrogate the state and contest its ways going counter to their.

At a time when the state as well as the globalizing forces have turned out to be the most intransigent violators of human rights, we understand the crucial role the civil society can play. In many countries of the South there are authoritarian or ‘patriarchal’ regimes, which on the basis of the doctrine of national sovereignty imagine that they could deny with impunity the civil and democratic rights of the people. Even in countries with more open modes of governance, democracy and democratic institutions have become more a kind of empty ritual and sham. The post-colonial states of the South - both authoritarian and apparently democratic - have heightened their power in the name of development ideology. I mean to say development ideology coupled with theories of modernization (read

---

32 Felix Wilfred (ed), *People’s Space: Civil Society Today*, Jeevadhara, Kottayam, 1999.

33 Neera Chandhoke, *State and Civil Society. Explorations in Political Theory*, Sage Publications, Delhi 1995, p. 9.

economic liberalization and market). The ideology of development has become the *raison d'etat* and a convenient justification for violating the basic rights of the people. We may think of situations in which indigenous people and tribals have been displaced for the execution of so-called development projects. It is interesting to note that in several countries of Sub-Saharan Africa the ideology of development is projected as the justification for single-party system of governance.

Precisely because civil society is an important means for the enforcement of human rights, the state and the market today want to encroach upon it and appropriate it for themselves. Particularly interesting is the way, the market forces are claiming the space of civil society for its own ends. Capitalist market finds in civil society a means to weaken the state, so as to pursue its agenda of profit without the irritants of the state control. As Ananta Giri rightly points out, Civil society today is a globally valorized discourse but its contemporary valorization makes it an ally of the market, the liberated and liberalized non-state public sphere where there exists rule of law so that people can exercise their “freedom of choice”. Thus propagation of civil society through the package of market gains currency in popular consciousness when the agents of market capitalism such as the World Bank today are also the votaries of civil society.<sup>34</sup>

For this reason, civil society today needs to be closely linked to new social movements. It is this linkage that can prevent it from being hijacked by the all pervading market forces.

### **New Social Movements and Human Rights**

In a broad sense, social and autonomy movements are part of the civil society. It is through concrete and contextual social movements that the civil society acquires flesh and bone. The commitment of many social movements and Non-Governmental Organizations in taking up at the political level the issues of exploited children, victimized women, homeless refugees, discriminated migrant workers opens up large space for people's self-affirmation and participation. In spite of the many limitations, these social movements represent a hopeful sign for the defence of human dignity and rights of the poor in the countries of the South. There is another reason, why social movements are so crucial in terms of realizing the spirit and goal of human rights and genuine human development. It is a fact that the present day human rights instrumentality remains incomplete in as much as it does not reflect all the areas and spheres in which the dignity of human beings are violated in the concrete. New historical situations and social con-

---

34 Ananta Kumar Giri, “Rethinking Civil Society” Working Paper No. 152, Madras Institute of Development Studies, Chennai, 1998.

texts bring us face to face with new victims whose dignity and rights need to be defended. Social movements as struggles focussed on the new forms of human rights violations are also, then, *sources* for the formulation of new human rights. In that sense, we understand why the present day human rights instrumentality needs to be completed by the sustained struggles of the victims.

These movements also are schools for *human rights education*. Education goes beyond mere imparting of knowledge and awareness about the present set of human rights. From the victims point of view, a chief reason why rights are denied or violated is because they are illiterate. The lack of education renders the poor vulnerable. They become easy prey to violence. Experience amply proves that it is poverty and powerlessness which expose the poor to be victims of human rights violations. Equipping the poor with education would be in the line of protecting them from the violent onslaught by exploitative forces. And this education needs to take into account of the fact that the world of the poor is constituted by a culture of orality.<sup>35</sup> In other words, *education is the fundamental form of security against violation of human rights*, and this important role is performed effectively and concretely by the social movements.

## Conclusion

At the turn of the new century, humanity stands with many unanswered questions in every sphere of life. The Universal Declaration of Human Rights was supposed to be a “mark of achievement”.<sup>36</sup> Whether we stand with a sense of achievement at the turn of the century is a disturbing question. Are we not perhaps moving towards a count-down? The crisis of human rights has been caused, in the main, by the states which are becoming violators of human rights in alliance with transnational capital and market. Together they have waged a war on the defenseless poor. Countering these new avatars of injustice is a crucial and critical task before all those who are concerned and involved in genuine and humane development.

We realize the gravity and complexity of the new task when we take note that these very forces opposed to human rights are the ones trying to appropriate the discourse on them (human rights). But in reality, there is an inherent incompatibility between the market - the symbol of the dominant economy - and the prac-

---

35 Felix Wilfred, “Orality and Literacy: Contrast, Convergence and Dialectics” Key-note address delivered at a national conference held in the Folklore Resources and Research Centre, Palayamkottai, August 17 - 22, 1998. The text of the address is to appear in the forthcoming issue of South Indian Folklorist.

36 Preamble to the Universal Declaration of Human Rights, United Nations, December 10, 1948.

tice of human rights. That is why it is important that this human rights instrumentality be interpreted and lived, more than ever before, as truly the rights with a clear slant in favour of the poor; that they be interpreted with “*positional objectivity*” - to use an expression of Amartya Sen, the Indian economist who has been awarded Nobel Prize for his contribution to welfare economics.<sup>37</sup>

The restoration of human rights back to the poor is to empower them which is the very purpose all human development. From a theoretical perspective, debates on the universality of human rights and cultural particularities do still have a validity.<sup>38</sup> But more important today is that such discourses be related to the concrete social, cultural and political processes; that they be oriented to the cause of genuine human development. The more human rights are able to concretely protect the excluded and the poor, it will also grow in its universality. Similarly it is through the many struggles of the victims that human rights will get progressively more comprehensive. For, there are still far too many areas of discrimination against the victims and against their dignity. Finally, the effectiveness of these rights still in evolution, will depend upon the way in each particular society they are related to the their own stories of resistance to inhumanity. Whatever measures are taken, the crucial question remains whether we place the *sovereignty of the victims* over that of the state and of the “free market”. The key to free the human rights from inversions will depend upon this. There are miles to go.

---

37 Amartya Sen, “Positional Objectivity”, in *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, No. 2, pp. 126 - 145.

38 For a discussion on the issue, see Johannes Hoffmann (ed), *Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen*, Band II, IKO- Verlag, Frankfurt, 1994; For a more recent discussion of the issue, see Michael J. Perry, *The Idea of Human Rights. Four Inquiries*, Oxford University Press, New York, 1998, pp. 57ff.



## **Teil IV**



**Raymond Bernard Goudjo**

## **Théologie Africaine de la Fraternité, Universalité des droits de l'homme et Pluralisme culturel**

Serait-il raisonnable de dire que ce ne sont pas toutes les cultures et toutes les civilisations qui reconnaissent aux hommes et aux femmes des droits et des devoirs ayant une valeur universelle? Toute culture et toute civilisation tentent tant bien que mal d'indiquer les droits et les devoirs essentiels à la sauvegarde de l'être-ensemble. En un mot, elles ont un sens des droits de l'homme.

Mais quels critères autorisent à dire que ces droits et devoirs sont véritablement des droits de l'homme? Et qu'est-ce qui fait son universalité?

Les questions ici posées mettent en exergue la complexité du problème. En tant que théologien africain, je m'emploierai à répondre à ces questions en soulignant quelques lignes directrices sans prétendre épuiser les questions et résoudre intégralement les problèmes. Ce sont des pistes de réflexions et de recherches qui sont jutes ébauchées pour des recherches ultérieures plus approfondies.

### **1- De l'universalité des droits de l'homme?**

a) Faudrait-il conclure à une synthèse des cultures?

Nous connaissons bien le dicton, “ *la grandeur d'un fleuve se reconnaît à son estuaire.* ” Nous sommes en face d'un constat empirique et inductif. Nul n'osera de prime abord douter de cette affirmation. Le fleuve qui coule sur des kilomètres en traversant monts et vallées et en irriguant les plaines, prend de l'ampleur au fur et à mesure que ses affluents viennent le grossir. C'est majestueusement qu'il étend son lit et manifeste la puissance de ses flots avant d'aller se jeter et se fondre dans l'océan. On pourrait voir à travers cette image, l'histoire humaine qui s'écoule et se dirige vers un aboutissement certes incertain mais réel. Cette histoire ne se fait pas toute seule. Comme le fleuve a besoin de ses affluents pour grossir et impressionner par son estuaire, l'histoire humaine a besoin de l'apport des hommes, de toutes les sociétés, de toutes les cultures et civilisations, pour avoir consistance et signification. Pris dans sa globalité, l'histoire humaine ouvre au sens de l'universalité. Mais nous ne pouvons pas encore conclure que le sens de l'universel fonde l'universalité et l'intangibilité des droits de l'homme. Les cultures, en effets, reposent sur une diversité de conceptions du monde, de telle sorte que l'on serait tenté de construire des théories sur les droits de l'homme en piochant ça et là dans les cultures, pour ensuite prétendre à une certaine universalité. En réalité, cet universel ne serait qu'une synthèse des différentes cultures.

Justement, Jean Guitton nous demande de nous méfier du piège hégélien: “ *On pourrait reconsidérer de ce point de vue la méthode de Hegel qui consiste à voir dans la 'synthèse' une composition de la 'thèse' et de 'l'antithèse'. Or la thèse et l'antithèse ne peuvent être mises sur le même plateau. Et la 'synthèse' hégélienne se fait au profit de l'antithèse, c'est-à-dire de la négation... Aux yeux d'un disciple marxiste de Hegel, le maître représente la thèse, l'esclave l'antithèse, le prolétaire est en apparence le type d'une synthèse. Mais ce troisième terme est sur la pente de l'antithèse, et le prolétaire est (au fond) l'esclave devenu maître et au sens le plus pur et le plus profond, 'l'homme révolté'.* ”<sup>1</sup>

Nos conceptions des choses et notre langage ne font généralement pas l'unité, ils exacerbent les différences, accentuent les discussions, font camper sur des positions inconciliables et recherchent, de guerre lasse, un moyen terme dit du compromis. En fait de compromis, il a nécessairement fallu que l'un se contente et que l'autre soit contenté. Sous certaines apparences, le compromis ressemble fort bien à une synthèse. Nous sommes, en réalité, en présence de deux approches certes historiquement et culturellement compréhensibles, mais inconciliables.

Dans les sociétés occidentales, l'expression du moi est plus importante que le nous commun. La communauté n'a de sens que si l'individu est radicalement sauvegardé et protégé dans ses droits. La raison de la communauté paraît être essentiellement intéressée ; c'est comme un surajout dont l'individu pourrait s'en passer s'il le pouvait. La Convention européenne pour la protection des droits de l'homme et de leurs libertés essentielles met un accent particulier sur la liberté de l'individu. L'article 5 § 1 stipule: “ *Chaque individu a droit à la liberté et à la sécurité. L'individu ne sera privé de sa liberté que dans les cas et aux conditions dûment prescrits par la loi.* ”<sup>2</sup> Tous les autres articles de loi de cette convention tournent autour de l'article 5 en étudiant sous tous les angles comment les droits de l'individu doivent être absolument protégés. On pourrait dire que sans l'affirmation de l'individu comme être total de liberté, la communauté serait inutile, voire négation de l'être.

Le monde africain met l'accent sur le nous commun. Ceci ne veut pas dire qu'il oublie ou nie tout simplement l'individu. Il ne reconnaît à l'individu qu'une liberté au sein de la communauté. La liberté communautaire déteint sur l'attitude propre de l'individu et le contraint à une action qui a pour visée d'abord le groupe. La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, comme son titre le montre

---

1 Guitton, Jean: l'absurde et le mystère. Paris 1984, p. 110.

2 In Grundgesetz und Landesverfassung sowie Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten, Mainz 1985. La présente citation de l'article 5 § 1 a été traduite par nous-même. Elle pourrait ne pas totalement correspondre au texte officiel français; mais l'idée essentielle s'y trouve.

déjà, n'échappe pas à la règle. L'individu et les peuples sont liés comme un tout indissociable. Si l'individu a des droits que nul ne saurait lui refuser, il l'a à l'intérieur de l'ensemble social. L'article 18 § 1 de la Charte stipule : “ *La famille est l'élément naturel et la base de la société. Elle doit être protégée par l'État qui doit veiller à sa santé physique et morale.* ”<sup>3</sup> Cette conception du droit se démarque radicalement de la mentalité occidentale qui semble avoir pris le bien-être de la famille en aversion. En Afrique, l'État ne devrait pas en principe détruire les familles, mais inciter les familles à être de véritables espaces d'expression et de développement humains de l'individu. Les §§ 2 - 4 du dit article montrent que, bien avant l'État, la famille est la toute première gardienne de la morale et de toutes les valeurs humaines ; c'est en son sein que la femme et l'enfant doivent recevoir protection et assistance ; c'est aussi elle qui a charge de s'occuper du bien-être des personnes, surtout celles qui sont âgées, malades et handicapées. Les articles 27 et 29 de cette charte n'hésitent pas à dire que le devoir premier de l'individu est de mettre toute son intelligence et toutes ses forces au service de sa famille, de sa société et de sa patrie pour favoriser leur développement harmonieux. La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples semble ainsi rejoindre la pensée thomassienne qui dit que “ *le bien commun est beaucoup plus divin que le bien d'un seul. C'est pourquoi, pour le bien commun d'une communauté spirituelle, il est vertueux de risquer sa vie.* ”<sup>4</sup>

Entre ces deux conceptions que je dénomme 'liberté du moi' et 'liberté du nous', il n'y a pas de synthèse, ni de compromis éventuels possibles. Le choix doit être radical. Ou bien c'est l'individu qui est pris comme centre incontournable de toute l'histoire de l'humanité, ou bien c'est la communauté qui est reconnue comme le nombril de toute l'expression humaine.

On pourrait aussi être tenté de chercher un juste milieu pour réconcilier les deux conceptions certes imparfaites, mais non complémentaires. En réalité, il faudrait donner priorité, dans la recherche du moyen terme, à l'un sur l'autre ou à l'autre sur l'un sans qu'ils s'opposent radicalement l'un et l'autre et s'excluent. Mais un choix prioritaire s'impose. Au sujet du juste milieu, Jean Guitton manifeste une grande réserve et invite à la prudence. Il est impossible dans l'expression des concepts d'être mi-figue mi-raisin. “ *Et je me pose alors la question constamment subtilement, passée sous silence chez les penseurs comme chez les politiques et les moralistes : y a-t-il vraiment un juste milieu, à égale distance de deux valeurs contradictoires ? J'ose contester cet équilibre trompeur, cette fausse prudence. Parce qu'en vérité comme en pratique (et dans la profondeur de nos choix), les deux positions limites ne sont jamais symétriques. Elles sont structurées, c'est-à-*

---

3 In Revue de la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples, 1991.

4 Thomas d'Aquin: Somme théologique II II, 31, a. 3.

*dire différentes en valeur, en hauteur, en poids et en prix. Et nous nous trompons nous-mêmes, nous trompons nos semblables en les plaçant au même niveau et sur le même plan. Il faudrait avoir l'audace de rectifier Aristote.*”<sup>5</sup> L'universalité des droits de l'homme ne peut se concevoir à partir des points de vue différents, disons opposés que l'on essaierait d'équilibrer en déposant des portions de concept de part et d'autre de la balance jusqu'à ce qu'il y ait égale répartition. Il faut donc chercher ce qui fait de prime abord et empiriquement l'unité de la personne humaine. Nous venons de poser ainsi la question de la source du droit.

## **2- La source du droit**

### a) La conscience naturelle du droit

Prenons le dicton sus cité à contre-pied. “ *La grandeur d'un fleuve se reconnaît à sa source.* ” Nous partons ici d'un constat empirique et déductif. Il est clair qu'un raisonnement cartésien trouverait cette logique illogique. Il faudrait, en effet, d'abord voir la source s'écouler, devenir ruisseau puis progressivement un grand fleuve avant de tirer une conclusion. Tous les grands fleuves ont généralement des estuaires impressionnants. Mais la grandeur de ces fleuves dépendent d'une source - d'un commencement - si petite et si insignifiante soit-elle. Plus la source jaillit des plateaux les plus élevés, plus il est probable que le fleuve sera grand, majestueux et impressionnant ; et ses affluents n'en seront qu'abondants jusqu'à la plaine. Mais plus basse est la source, moins il aura d'importance. Il est dit que tout fleuve prend ses sources des monts et plateaux pour se jeter dans la mer. Les grands fleuves les plus prestigieux d'Afrique, le Congo, le Niger, le Nil et le Zambèze, prennent leurs sources dans les plateaux les plus élevés avant de se mettre à défier les milieux les plus austères de la nature, désert et forêts vierges. Cette image nous aide à comprendre que la source du droit ne peut pas se trouver originellement dans des causes historiques et culturelles. L'histoire et les cultures sont marquées par le temps, ils appartiennent à un moment du temps. C'est ce qui, entre autres, amène aux différentes conceptions du droit qui sont essentiellement liées aux expériences situées. Selon les cas, on voit que des peuples ont développé le concept du droit, tandis que d'autres en vivent sans avoir eu besoin de le structurer, voire de l'occidentaliser.

L'expérience de l'Institut des droits de l'homme de Lyon dans le Nord-Bénin est frappante. Après que le directeur du dit institut a longtemps parlé des droits de l'homme à un groupe de jeunes nord-béninois, ceux-ci se sont demandés comment dire ‘*droits de l'homme et égalité en droit*’ dans leur langue. Certes la réalité était présente, mais le concept faisait défaut. Il fallut se résoudre à un long tra-

---

5 Guitton, Jean. Op. cit. p. 106.

vail pédagogique qui dura près de trois ans avant de trouver un proverbe qui soit en mesure de bien traduire cette notion d'égalité en droit de toute personne devant la loi. Le proverbe bariba l'exprime en ces termes : “ *Nous sommes tous sortis d'un même trou et nous retournerons tous dans un même trou.* ” Autrement dit nous naissons tous de la même manière, c'est-à-dire d'une femme, et nous serons tous mis sous terre. Isaac Nguéma dit justement : “ ... *dans nos droits ancestraux, l'essence du droit est encore contenue dans la chaleur et la force des paroles qui l'extériorisent ; la force du droit n'est pas encore détachée de son mode d'expression... Il n'y a pas encore de distorsion entre ce que l'on vit et ce qui se proclame par la parole, entre le fond et la forme, entre l'essence et l'existence...* ”<sup>6</sup> L'auteur continuera sur sa lancée pour montrer que, dans le cas du Gabon, son pays natal, la structure du droit renvoie à l'image d'un puits de pétrole en exploitation. Ce qui sort du puits de pétrole c'est une boue visqueuse qu'il faudra décanter et purifier. Ainsi en est-il des coutumes juridiques qui se confondent à tout un ensemble hétérogène nécessaire au bien-être du corps social.<sup>7</sup>

Si les Afriques politiques n'ont pas senti le besoin de structurer le droit et d'en vivre à l'occidental, si les africains sont pour la plupart insensibles aux énoncés du droit contemporain, ceci est dû à leur histoire. Nos sociétés africaines ne s'étaient pas constituées en ‘*État*’. Mais chacun connaissait son devoir et ses droits au sein du groupe. Il n'était pas nécessaire d'en faire un texte de loi, le griot était chargé de raviver leur mémoire à travers contes, légendes et mythes. Il se faisait aussi porte parole du roi ou du chef de village ; il avait le devoir de rappeler aux générations futures, souvent à travers des contes, les circonstances ayant poussé le roi à prendre des décisions ayant modifié la tradition ancestrale.

La notion de justice est imprimée au cœur de l'homme et des peuples puisqu'elle est liée à celle du bien et du mal. Car au fur et à mesure que des groupes sociaux se sont donnés des chefs, voire des rois, il fallut bien penser à l'harmonisation de la société pour stimuler la justice, favoriser la paix et rendre la vie sociale plus cohérente. Cependant ce n'était pas à la manière occidentale. La plupart des rois africains ont voulu préserver l'ordre social en consolidant la cellule familiale, puis le royaume. Selon un proverbe fon du Sud-Bénin, “ *l'effondrement du pays n'est pas synonyme de l'effondrement de la famille.* ” Une forme d'expression des droits de l'homme en pays fon, fut que le roi d'Abomey, Agonglo, décréta que tous les enfants d'esclaves - produits des guerres ou des tributs - soient reconnus comme citoyens à part entière du royaume du Danhomè, ils devaient porter le nom de leur maître et étaient reconnus comme ses fils et ses filles légitimes ; en

---

6 Nguéma, Isaac: L'Afrique, les droits de l'homme et le développement. In Revue de la Commission des droits de l'homme et des peuples, vol. 1, 1991, p. 24.

7 Ibidem, pp. 25-26.

un mot, *'tous fils du terroir'*.<sup>8</sup> Nous pouvons en partie comprendre à présent, pourquoi la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples valorise la famille pour le respect des droits de l'homme.

Tous les peuples ont une conscience naturelle des droits de l'homme. Leurs expressions du droit ne répondent malheureusement pas au schéma occidental, mais elles partent nécessairement d'une même source. Quelle est cette source?

b) La source du droit

Nous partons tous d'une source commune que nous exprimons différemment. Car en vertu de sa nature sociale, l'homme a toujours eu besoin de vivre ensemble, en société. Mais il a toujours su par lui-même d'abord, et par expérience ensuite que la vie sociale ne peut être réellement vécue sans un minimum de règles. Pour garantir la paix et améliorer la qualité de la vie sociale, tous les peuples désirent que règne la justice, ils ont d'une manière ou d'une autre énoncé les droits et les devoirs des leurs. Même le dictateur ne dit jamais à son peuple qu'il va le dominer, l'exploiter et le détruire. Il part toujours de l'idée de justice qu'il enveloppe de promesses fallacieuses : son devoir de protéger son peuple, son désir de le voir grandir, devenir riche et puissant. Il emploie des termes qui correspondent certes à des événements historiques, culturels et sociaux, à des situations concrètes, mais qui rejoignent le désir fondamental de tout homme : la paix et le bonheur. Ces termes correspondent en général à l'intime désir de la personne humaine et peuvent aveugler les voies et moyens justes pour atteindre ses nobles aspirations. La notion de droit se trouve principalement en l'homme, c'est-à-dire dans le siège le plus intime de son être, sa conscience. L'homme a naturellement conscience de la justice parce qu'une loi supérieure et non encore structurée s'impose à lui et lui dit d'accomplir ce qui est raisonnable, c'est-à-dire ce qui ne contrarie pas la nature humaine et qui plutôt l'élève. Il y a en l'homme comme une prescription divine inscrite au plus intime de son cœur qu'il se doit d'observer pour s'ordonner à sa fin ultime.<sup>9</sup> Saint Augustin la désigne par la présence de Dieu qui en moi, est *"plus intime à moi que moi-même"*, *"interior intimo meo."*<sup>10</sup>

Si la source du droit est à situer en l'homme lui-même, dans sa conscience, on ne peut donc pas conclure que l'homme peut se donner un droit à sa convenance, l'amender et le modifier comme il l'entend en tenant seulement compte des situations historiques et concrètes. Ce qui fait l'universalité du droit, c'est qu'il n'ap-

---

8 Cf. Goudjo, Raymond: La liberté en démocratie. L'éthique sociale et la réalité politique en Afrique. Frankfurt, 1997, p. 125.

9 Cf. Utz, Arthur: Sozialethik. II. Teil: Rechtsphilosophie. Heidelberg, 1963, p. 71 ss.

10 Cf. Saint Augustin: Confessions, III, 6, 11. Voir aussi Jean-Paul II: Lettre encyclique Dominum et vivificantem - DV -. L'Esprit Saint dans la vie de l'Église et du monde, du 18 mai 1986. DV 54.



partient pas en propre à l'homme ; la personne humaine le reçoit comme elle se reçoit elle-même comme personne. “ ...'Cette capacité de commander le bien et d'interdire le mal, inscrite dans l'homme par le Créateur, est la propriété caractéristique du sujet personnel. Mais en même temps, au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne se donne pas lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir'. La conscience n'est donc pas une source autonome et exclusive pour décider ce qui est bon et ce qui est mauvais ; au contraire, en elle est profondément inscrit un principe d'obéissance à l'égard de la norme objective qui fonde et conditionne la conformité de ses décisions aux commandements et aux interdits qui sont à la base du comportement humain... ”<sup>11</sup>

Mais comment exprimer cette norme objective qui fonde l'universalité et le pluralisme culturel? A cette question, le théologien africain de la fraternité sait qu'il n'y a pas de réponse philosophique unitaire. La réponse qu'elle apporte, part toujours d'une confession de foi et y aboutit toujours.

### **3- Recherche de l'unité fondamentale**

#### a) L'aspiration fondamentale du comportement humain

Les comportements humains sont différents; ils sont cependant toujours identifiables, car ils transpirent une certaine unité qui se trouve en l'homme et le surpasse en même temps. En l'homme en effet, il ne faudrait pas uniquement considérer l'historique, le situé et le changeant. Il ne faudrait pas non plus hypertrophier l'origine, la destinée et le permanent. “ ... il ne s'agit pas de mépriser et de condamner le corps qui, avec l'âme spirituelle, constitue la nature de l'homme et sa personnalité de sujet... ”<sup>12</sup> C'est dans sa totalité qu'il faudrait considérer la personne comme sujet responsable. C'est un être impliqué dans le temps qui se réalise à travers l'histoire. C'est en même temps un être dont le désir va au-delà de l'histoire, la surplombe et le plonge dans l'infini divin. L'homme aspire de tout son être au bonheur qui certes, ne peut pas s'accomplir sans l'histoire, mais qui à travers cette même histoire, transcende le vécu pour aspirer à une vie sans fin. Il se projette dans l'éternité. “ *Etre heureux, dira Thomas d'Aquin, est ce que personne ne peut ne pas vouloir.* ”<sup>13</sup>

C'est attiré par ce profond désir de bonheur sans fin que l'homme, dans toutes les sociétés, sait que la vie humaine est à absolument protéger et que cette protection de la vie ne peut jamais être tributaire de considérations et excuses historiques et culturelles. Ce que recherchent essentiellement les droits de l'homme, c'est l'unité et la paix entre tous les hommes garantissant une vie prospère et bonne. “ *Car*

---

11 Jean-Paul II, DV 43.

12 Jean-Paul II, DV 55.

13 Cf. Thomas d'Aquin: Sur la royauté (De Regno) I, 8, 45.

*comme un homme ne peut bien agir en rien si l'on ne suppose d'abord l'unité de ses membres, ainsi la multitude des hommes à qui manque l'unité de la paix est empêchée de bien agir, étant en lutte contre elle-même.*”<sup>14</sup>

La paix et l'unité tant recherchées par les droits de l'homme ne doivent pas être minées de l'intérieur par l'orgueil humain. Pour protéger par exemple la vie humaine, il faut rejeter toute prétention individuelle qui vienne troubler la sérénité sociale. Les sociétés ne peuvent pas proclamer le droit de tous à la vie et se contredire au même moment en condamnant les sans-voix. Au nom du droit à la vie, il y a une levée de bouclier pour que la peine de mort soit abolie, mais au nom du droit de la femme à disposer librement de son corps, le fœtus, un être sans voix, est irrémédiablement voué à la peine capitale. Cette contradiction flagrante montre combien l'homme affectionne les extrêmes. Si le droit à la vie peut être considéré comme un ferment possible d'unité, il n'y a pas entente sur le concept même de vie. Il s'impose donc de trouver une norme qui soit à la fois signe et principe d'action.

#### b) Le sacrement efficient de l'unité

La théologie africaine de la fraternité sait que les droits et devoirs de la personne sont essentiels à la paix et à l'épanouissement de l'homme total. Mais face à l'incomplétude de l'action humaine, elle ose s'ouvrir à un signe qui soit à la fois don de la grâce divine et ouverture à autrui. Elle n'est pas en contradiction avec la culture et la tradition africaine qui confesse Dieu comme le Maître de la vie, le Créateur, et l'homme comme son intendant.<sup>15</sup> Elle se trouve plutôt entraînée dans le désir d'universalité qui ne s'exprime que mieux à travers un signe vivant de communion qui se veut action de grâce ou eucharistie. C'est en entrant dans le sacrement de l'eucharistie que le mystère de l'unité du genre humain se comprend mieux, que l'on saisit que la paix est un don qui se reçoit et qui se partage indéfiniment.<sup>16</sup> En effet, pour demeurer fidèle à la mission qui lui est d'office confiée, l'homme a le devoir de ne pas se considérer comme absolument autonome. Certes, il bénéficie d'une autonomie qui n'est pas synonyme de sa toute puissante volonté, mais elle lui est reconnue par Celui qui lui intime d'avoir des actes libres et responsables. La théologie africaine de la fraternité n'est pas non plus en porte à faux avec le désir intime de l'homme qui recherche toujours un plus dans toutes ses activités. La course effrénée vers le progrès prouve que l'homme est un assoiffé insatiable. Mais jusqu'à quand devra-t-il courir indéfiniment après un matérialisme historique ? L'homme court après un grand soir; assez nébuleux, paraît-

---

14 Ibid, I, 9, 50.

15 Cf. Agossou, M. Jacob : Gbètô et Gbédotô : l'homme et Dieu Créateur chez les Sud-Dahoméens. Paris, 1972.

16 Cf. Jean-Paul II, DV 62.

il! Y perçoit-il vraiment l'horizon des valeurs et des fins essentielles de la personne humaine ? La théologie africaine de la fraternité part, dans sa réflexion, d'un principe efficace d'unité et de paix et y revient toujours. Son devoir est de marcher avec autrui comme si ensemble nous voyons l'invisible. En réalité, elle voit l'invisible, car elle se fonde sur ce qui fait l'unité des chrétiens, l'eucharistie avec le message évangélique qui y est inclus: “ *A ceci l'on reconnaîtra que vous êtes mes amis, c'est de vous aimer les uns les autres... il n'y pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime.* ”<sup>17</sup> Elle se donne pour devoir de partir de ce grand sacrement ou signe d'unité et d'y revenir en permanence. En célébrant l'unité désirée et retrouvée dans le Christ, elle comprend que son devoir est d'aller porter témoignage de l'amour de Dieu en œuvrant au bien-être spirituel et social de tout l'homme et de tout homme. Dans son mouvement, elle ne prend pas l'homme et la société à contre-courant. Elle rentre au contraire dans le dynamisme de la vie sociale en lui donnant un sens passant infiniment l'imagination humaine et répondant infiniment à son intime aspiration. La fraternité va au-delà de la solidarité et de la justice, mais elle ne les nie pas. Elle en tient compte tout en visant la perfection des relations humaines. Elle languit après un cœur à cœur avec Dieu et tous les hommes. Seul le sacrement de l'unité, l'eucharistie, répond parfaitement à ce désir profond de rencontre des hommes entre eux pour s'unir en Dieu.

Seul le regard posé par Jésus Christ transcende toutes les cultures et civilisations sans jamais les mettre en cause quant à leur raison être. Mais il appelle à l'interrogation permanente, à la metanoïa, à la conversion du cœur. Car ce que l'intelligence perçoit et exprime avec des mots limités, le cœur contrit et converti ne l'intériorise que mieux pour œuvrer au bien de toute l'humanité. Au delà de la signification immédiate des droits de l'homme, c'est la fraternité humaine, c'est l'amour fraternel qui est désiré.

---

17 Cf. Jn 15, 12-17.

## **Gruppenarbeit zur Begründungsproblematik der Menschenrechte**

Begründen meint in bezug auf Menschenrechte zweierlei:

Zunächst kann damit der Versuch gekennzeichnet werden, die Denkvoraussetzungen transparent zu machen, aus denen die Menschenrechte hergeleitet werden. Es kann aber auch der Versuch gemeint sein, vernünftige Gründe in einer logischen Reihe zusammenzutragen, damit eine Aussage oder eine sittliche oder rechtliche Norm im Diskurs zustimmungsfähig und verallgemeinerbar wird.<sup>1</sup> Dabei kann es sich um verschiedene Dimensionen der Begründung handeln. Da ist zunächst die rein normenlogische Begründung zu nennen, bei der „die logische Übereinstimmung mit einer bestimmten Moral, die Konsistenz mit einzelnen Prinzipien“<sup>2</sup> aufgezeigt wird.

Hier wäre also die Frage zu klären, inwieweit die Menschenrechte in kulturell differierenden Ethos-Formen enthalten sind und ob es kulturspezifische Begründungen gibt.<sup>3</sup> Daneben interessiert in unserem Zusammenhang natürlich die Frage der Letztbegründung von Menschenrechten.<sup>4</sup> Hier soll es vorrangig um die theologische Begründung von Menschenrechten gehen. Das bedeutet, daß der Mensch als sittliches Subjekt in seiner Transzendenzverwiesenheit gesehen wird. Genau auf dieser Perspektive sollen hier einige Thesen zur Begründung der Menschenrechte zur Diskussion gestellt werden:

1. Angesichts der Erfahrung von Begrenztheit, von Endlichkeit oder auch der Erfahrung von Ambivalenz beschleicht viele Menschen das Gefühl von Ohnmacht, und es wird ihnen ihre Hilflosigkeit, ihre Erlösungsbedürftigkeit bewußt. Der

---

1 Vgl. Hans Julius Schneider, „Der theoretische und der praktische Begründungsbegriff“, in: Friedrich Kambartel, Hrsg., *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt 1974, S. 212 – 222. Ferner: *Philosophie und Begründung*, hrsg. vom Forum Philosophie Bad Homburg, Frankfurt 1987.

2 Konrad Hilpert, *Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität*, Düsseldorf 1991, S. 178.

3 Dieser Frage ist Theologie Interkulturell in Frankfurt in drei interdisziplinär und international angelegten Symposien nachgegangen. Vgl. Johannes Hoffmann, Hrsg., *Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen*, Bd. 1: *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Frankfurt 1991; Bd. 2: *Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen*, Frankfurt 1994; Bd. 3: *Die Vernunft in den Kulturen. Das Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung*, Frankfurt 1995.

4 Wolfgang Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München 1985; Karl-Otto Apel, „Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants“, in: Raúl Fornet-Betancourt Hrsg., *Ethik und Befreiung*, Aachen 1990, S 10 – 40.

Mensch beginnt an der Verlässlichkeit der eigenen Selbstbehauptung zu zweifeln, weil er „in sich keinen tragenden Grund findet, sich und anderen zum Leben zu verhelfen“.<sup>5</sup> Anders ausgedrückt: Auch wenn, wie Karl Rahner es formuliert hat, „die Heilsgeschichte und Offenbarungsgeschichte einschließlich der christlichen Theologiegeschichte auch eine Geschichte der thematischen Selbstreflexion des Menschen auf sich als Freiheitswesen“<sup>6</sup> ist, so bleibt theologisch der Mensch in seiner Freiheit auf Gott als seinen tragenden Grund verwiesen. Und das heißt letztlich, wir glauben, daß unsere Freiheit im Geheimnis Gottes gründet. Wir glauben, daß Gott aus Freiheit andere Freiheit geschaffen hat, um dieser anderen Freiheit in seiner Freiheit Raum zu geben. Theologisch gehen wir also von der Annahme aus, daß das Recht auf Freiheit, auf Leben, auf Gleichheit, auf Recht, also die Menschenrechte, ihren letzten Grund darin finden, daß sie dem Menschen von Gott zugesprochen sind.

2. Die Tatsache, daß wir daran glauben, daß wir als frei wollende Partner von Gott gewollt sind, befähigt uns zu einem Handeln als sittliche Subjekte. Zum einen sehen wir uns selbst in unserer Begrenztheit und Endlichkeit und können ob der Erfahrung von Ambivalenz und Vorläufigkeit gelassen bleiben.

Die Annahme, von Gott als frei wollende Partner gewollt zu sein und mit der eigenen Freiheit im unverfügbaren Geheimnis Gottes verankert und gehalten zu sein, befähigt uns darüber hinaus zu Liebe, zu Für-Sein. Der Grund liegt in der Erfahrung, von Gott geliebt zu sein. Seine unvorstellbare Zuwendung zu uns besteht ja darin, daß er uns mit unserer von ihm gewollten Freiheit in seiner Freiheit Raum gegeben hat. Gerade deswegen sind auch wir dazu in der Lage, in unserer Freiheit der Freiheit von anderen Raum zu geben, Andere zu bejahen, wie wir selbst schon immer von Gott bejaht sind und Andere zu lieben, weil wir schon immer von Gott geliebt sind.<sup>7</sup>

3. Daraus resultiert Für-Sein als Grundkonzept für eine christliche Ethik und damit ein Menschenrechtsverständnis und eine Begründung, die ihre Wurzeln im Für-Sein Gottes für die Menschen hat.

4. Dieses ist der Grund dafür, daß wir im Für-Sein das elementare Kriterium für unsere Verwirklichung als sittliche Subjekte sehen können. Und im Für-Sein ist damit die Weise ausgedrückt, wie wir die Verwirklichung als sittliche Subjekte angehen können und sollen. Der Freiheit des Anderen in der eigenen Freiheit

---

5 Hermann Pius Siller, „Das Unbewältigbare ausdrücklich machen. Zu einer Pragmatik des Geheimnisses“, in: Edmund Arens, Hrsg., *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*, Paderborn 1997, S. 181.

6 Karl Rahner, „Theologie der Freiheit“, in: Ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 6, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, S. 215.

7 Vgl. auch: Peter Penner, „Die absolute Alterität Gottes“, in: *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen 15/1989, S. 27 – 37.

Raum geben, heißt dann aber konkret: Wir müssen denen mit ihrer Freiheit in unserer Freiheit Raum geben, die von sich sagen, daß ihnen in den derzeitigen sozioökonomischen Kontexten die Möglichkeit verwehrt wird, menschenwürdig leben zu können, an einer Menschwerdung in Gemeinschaft im Mitsein mit der Schöpfung teilzuhaben. Dies ist das material-inhaltliche Kriterium, das universale Geltung haben soll, ohne dessen Geltung menschliches Leben nicht glücken kann. Indem wir den in unserer Gesellschaft Bedrängten, den Armen, den Ausgegrenzten das geben, worum sie uns in unserer Freiheit bitten, nämlich Hilfe zur Selbsthilfe und Würde, dann verwirklichen wir uns als Menschen, die dafür einstehen, daß Gott alle Menschen in ihrer Würde bejaht hat.<sup>8</sup>

5. Die Berücksichtigung dieses material-inhaltlichen, universalen Kriteriums muß für diskursive Verfahren vorausgesetzt werden, da Diskurse Für-Sein im universalen Sinne nicht zum Ziele haben müssen. Einerseits sind in der Regel lediglich die an Diskursen Beteiligten für den Grad der Verallgemeinerbarkeit maßgebend. Andererseits ist unsere soziale Wirklichkeit nicht durch Gleichheit und Symmetrie gekennzeichnet, sondern durch Asymmetrie und Ungleichheit. In einer Ethik des Für-Seins muß die Perspektive der Opfer scharf gemacht werden. Den Opfern muß mit ihrer Freiheit in der Freiheit der am Diskurs Beteiligten Raum gegeben werden. Erst auf dieser Basis ist Diskurs als ethischer Diskurs möglich.

6. So gesehen ist Moral Begegnung mit dem Anderen als Antlitz. Den Anderen respektieren, sagt Emmanuel Levinas: „heißt nicht, sich vor dem Gesetz verbeugen, sondern vor einem Sein, das mir eine Handlung gebietet“<sup>9</sup>, dessen Blick mich in seiner Ausgesetztheit, Ausgeliefertheit, Wehrlosigkeit gegenüber den Strukturen trifft.

7. Christliche Ethik ist daher zuerst eine Ethik des Für-Seins, eine Ethik der Nähe, der Vertrautheit, der Begegnung, des individuellen Austausches. Daher ist es eine Grundbedingung für die Praxis von Christen, die rettende und heilende Gegenwart Gottes in Jesus Christus für die Menschen und die Welt in Nähe zum Anderen zu bezeugen, also Menschenrechte zu realisieren, jedem/jeder Anderen zuzugestehen. Für-Sein bedeutet, daß Menschen, Christen, Beauftragte von Gemeinden bereit sind, der Freiheit des Anderen, des Bedrängten in der eigenen Freiheit Raum zu geben, um so die rettende, befreiende und heilende Gegenwart Gottes für den Anderen erfahrbar zu machen.

---

8 Enrique Dussel, „Zur Architektonik der Befreiungsethik. Über materiale Ethik und formale Moral“, in: R. Fornet-Betancourt, Hrsg., *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen 1996, S. 61 - 94.

9 Emmanuel Levinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995, S. 52.

Dies hat sowohl individual-ethische wie auch institutionenethische Konsequenzen für die Kirche.

8. Es gilt nicht nur, auf der Basis einer Ethik der Nähe die Notwendigkeit autonomer moralischer Entscheidung und moralischer Selbststeuerung der Menschen in den sozioökonomischen Prozessen unserer Gesellschaft zu fördern und einzufordern.

Wir brauchen auch eine Ethik der Gemeinschaften, der Institutionen. Institutionenethik ist der Versuch, Für-Sein durch institutionelles Mit-Sein zu unterstützen, das institutionelle Handeln so zu gestalten, daß es das Für-Sein individueller Hilfe ermöglicht, fördert und kurz-, mittel- und langfristig erfolgreich macht.<sup>10</sup> So gesehen, können sich Institutionen wie Caritas, Diakonie, Kirche oder Gemeinden nicht einfach der ehren- und/oder hauptamtlichen MitarbeiterInnen als Emissäre bedienen, damit dem Anspruch einer Ethik des Für-Seins durch die individuelle Beratung und Hilfe entsprochen wird. Vielmehr müssen sich die Institutionen dazu herausgefordert sehen, die eigenen Strukturen so zu gestalten und nötigenfalls in dem Maße zu ändern, daß sie in individueller Hilfe und in unmittelbar helfender Begegnung von Mensch zu Mensch nachhaltig ihr Ziel erreicht, nämlich die rettende, heilende und versöhnende Gegenwart Gottes in Jesus Christus zu bezeugen. Damit meine ich: Die im Für-Sein unmittelbarer Begegnung erkannten Herausforderungen sind auf ihre strukturellen Ursachen hin zu gewichten und zu analysieren. Es ist nach den strukturellen Ursachen z.B. für Armut oder Überschuldung zu fragen und an der Beseitigung der strukturellen Ursachen durch die Gemeinschaft der Christen zu arbeiten.

Gleichzeitig mit der konkreten Hilfe müssen die Ursachen der physischen und psychischen Verelendung aufgedeckt werden und die ökonomische Kolonialisierung der Lebenswelt bewußt gemacht und bewußt gehalten werden. Ohne eine solche Opposition gegen die Armut, Arbeitslosigkeit und Umweltzerstörung verursachenden strukturellen Gegebenheiten entsteht großer Schaden. Denn, wenn die strukturellen Bedingungen nicht geändert werden, werden nicht nur immer mehr Menschen in physischer und psychischer Verelendung enden. Darüber hinaus kann ohne kraftvollen Einsatz gegen Unrecht generierende Strukturen, konkrete Hilfe von den Empfängern nicht als Hilfe zur Selbsthilfe benutzt werden.

---

10 Zygmunt Baumann, *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1995, S. 276f.

**Zur Begründungsproblematik der Menschenrechte aus politischer Sicht - Ein Bericht über die Gruppenarbeit**

Folgende Impulse, die sich aus den bisherigen Beiträgen und Diskussionen ergaben, bildeten den Ausgangspunkt für unsere Gruppenarbeit:

I. In Anlehnung an die Diskussion vom Vormittag wurde die von Enrique Dussel<sup>1</sup> eingeführte Unterscheidung zwischen alten und neuen Rechten aufgegriffen. Bei dieser Unterscheidung geht es mehr als nur um die Einbeziehung der neuen Rechte von sozialen Bewegungen, deren Anhänger Opfer des derzeitigen Rechtssystems sind. Diese gewandelte Sicht verlangt ein neues Rechtsverständnis, das über eine mögliche Reform des Rechtsstaates hinausgeht, um den Konflikt zwischen den offiziell anerkannten Rechten und den neuen Rechten zu lösen.

II. Desweiteren wurde die Debatte um die Beziehung zwischen kultureller Identität und Kulturrelativismus einerseits und Universalismus andererseits vertieft. Gibt es überhaupt ethische Werte, die universal gültig und anwendbar sind? Zur Konstruktion eines universalen Menschenrechtskonzeptes müßte von den verschiedenen ethischen Modellen der einzelnen Kulturen ausgegangen werden.

Die Probleme bei der Realisierung dieses Ansatzes zeigen sich bereits auf nationaler Ebene im Zusammenhang mit der Frage nach Anerkennung von alternativen, wie z.B. den indianischen, Rechten<sup>2</sup>, die auf mündliche Überlieferungen beruhen. Der Prozeß um die Anerkennung dieser inoffiziellen Rechte steht erst noch am Beginn und stellt die derzeitige Definition von nationaler Rechtsstaatlichkeit in Frage.

Angesichts dieser Erkenntnisse wurde die institutionelle Schwäche von Staat und Nation auch im Hinblick auf die zunehmende Globalisierung festgestellt. Die Debatte um die Funktion von Staat und Nation erhält auf nationaler als auch internationaler Ebene neue Brisanz. Ein Staat schafft zwar eine Nation. Er muß sich aber auch durch die Gesetzgebung und ihre Umsetzung, z.B. im Hinblick auf den Schutz von Menschenrechten, vor der Nation rechtfertigen können.

Das Länderbeispiel Guatemala zeigt, daß der Staat dieser Verpflichtung bisher nur unzureichend Folge geleistet hat. Erst der 1996 eingeleitete Friedensprozeß brachte die Einführung des sozialen Rechtsstaates und eine Interaktion zwischen

---

1 Siehe den Beitrag von Enrique Dussel zu dem Thema "Die Menschenrechte und die Philosophie der Befreiung" in diesem Band.

2 Zur Weiterführung dieses Themas siehe den Beitrag "Human Rights and Indian Higher Law. Comments on the Construction of Universality" von Guillermo Padilla in diesem Band.



Staat und Nation, die bis dahin nicht existierte. Dieser Aufbruch wurde zu einem neuen Projekt für die Zukunft, dessen Ziel es sein soll, die Vielfalt der in Guatemala existierenden ethnischen Nationen zu vereinen, ohne sie zu universalisieren. Es wurde deutlich, was Neudefinition des Begriffes Nation, der bezogen auf die ethnische Vielfalt dieses Landes im Grunde genommen eine künstliche und unrealistische Konstruktion ist, überhaupt bedeutet. Denn den Maya-Nationen wurde mit der Unabhängigkeit eine kreolische Nation übergestülpt, d.h. diese Nationen wurden dadurch offiziell durch eine einzige substituiert. Es kam zur Staatsgründung und damit zu Unterdrückung und Ausbeutung und nicht zur Anerkennung der indianischen Rechten.

Im derzeitigen Friedensprozeß geht es deshalb darum, diese Situation wieder umzukehren. Die Nation soll die Koexistenz von verschiedenen Völkern in einem Land auf der Basis von Interkulturalität ermöglichen. Notwendig dafür ist die verfassungsmäßige Umsetzung der Anerkennung der Völker Guatemalas als Rechtssubjekte und folglich die Gewährleistung von daraus resultierenden Partizipationsmöglichkeiten in den Bereichen der Politik, Wirtschaft etc.

Durch die Ratifizierung des ILO-Abkommens 169 1996 und die Beteiligung der Maya-Völker an der Realisierung der Friedensvereinbarungen z.B. in der Agrarpolitik sind erste Schritte hin zur Verwirklichung des "Eisbergs" getan worden: In diesem vorgeschlagenen und anzustrebenden Bild entspricht der Eisberg der gesamten Nation, und die Völker stellen das zum größten Teil nicht sichtbare, aber tragende Fundament, d.h. die Zivilgesellschaft, dar. In diesem Sinne sind administrative Dezentralisierung und Machtverteilung weitere unabdingbare Maßnahmen, um die Koexistenz von kulturellen Diversitäten zu ermöglichen.

Die Einwände und Widerstände, die sich gegen eine solche Neudefinition erheben, da sie zu einer Spaltung der nationalen Einheit führe könnte, sind angesichts der radikalen Veränderungen und Konsequenzen zuungunsten der machthabenden Elite groß. Im Grunde sind sie jedoch bedeutungslos, wenn man bedenkt, daß es sowohl in Guatemala als auch in den anderen lateinamerikanischen Ländern noch nie eine einzige Nation gab. Diese Tatsache birgt nicht nur radikale Konsequenzen für die Situation innerhalb der einzelnen Länder, sondern ihre Implikationen gehen über die Landesgrenzen hinaus. Der Chiapas-Konflikt könnte z.B. zu einem grenzübergreifenden Konflikt werden, da die nach der Zeit der Unabhängigkeit künstlich gezogenen Grenzverläufe nicht den Lebensräumen der einzelnen Maya-Völker, die im heutigen El Salvador, Honduras, Guatemala und Mexiko leben, entsprechen.

Die Neubestimmung des Begriffes Nation und damit einhergehend die notwendige Fragmentierung von nationaler Souveränität sollte deshalb in einer plurinationalen Verfassung festgelegt werden. Dies bedeutet, die Rechte der kulturell ver-

schiedenen Identitäten anzuerkennen, ohne jedoch dadurch neue Mikrostaaten zu schaffen. Die guatemaltekeische Nation sollte das Dach für die einzelnen Nationen im Sinne von Montesquieu bilden.

Als weiteres Beispiel wurde Nicaragua angesprochen: Die Einführung des sozialen Rechtsstaates und die Verpflichtung zu politischem Pluralismus im Rahmen der Verfassungsreform 1987 brachte positive Konsequenzen mit sich. Zum einen wurden die Personen, die bis dahin keine Rechtsträger waren, anerkannt. Die Partizipationsmöglichkeiten der Zivilbevölkerung zum anderen verbessert.

Bei der Debatte wurden die zwei historischen Kategorien von Menschenrechtsempfängern nochmals deutlich: Die eine Gruppe sind die Individuen und die andere das Volk. In Lateinamerika steht die Anerkennung der Völker als Rechtssubjekte jedoch erst noch am Beginn, wie die beiden Beispiele zeigen.

Im Verlaufe der Diskussion wurden die Unterschiede zwischen Lateinamerika und Europa im Hinblick auf das Projekt Nation klar: Während von einem europäischen Teilnehmer aufgrund der historischen Belastung vorgeschlagen wurde, von den Rechten der Geschlechter anstelle von Völkerrechten zu sprechen, ist der bisher ignorierte ethnokulturelle Charakter für die Neudefinition von Nation in Lateinamerika von fundamentaler Bedeutung z.B. auch für die Lösung von sozialen Problemen in den einzelnen Ländern.

## Verzeichnis der Mitarbeiter

1. Sybille Bachmann, Dr. phil., Mitarbeiterin an der Universität Rostock
2. Heiner Bielefeldt, Dr. phil., Dozent an der Universität Bielefeld
3. Norbert Brieskorn, Professor für Rechts- und Sozialphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München
4. Enrique Dussel, Professor für Ethik an der Universidad Autónoma Metropolitana in Mexiko-Stadt, Mexiko
5. Raúl Fornet-Betancourt, Wissenschaftlicher Referent am MWI/Missio-Aachen und Professor für Philosophie an der Universität Bremen
6. Birgit Gerstenberg, Dr. phil., UNO-Mitarbeiterin in Guatemala
7. Antonio González, Professor für Philosophie an der Universidad Centroamericana in San Salvador, El Salvador
8. Raymond B. Goudjo, Dr. theol., Leiter der Kommission Gerechtigkeit und Frieden in Cotounou, Bénin
9. Franz J. Hinkelammert, Direktor des Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI) in San José, Costa Rica
10. Johannes Hoffmann, Professor für Moralthologie an der Universität Frankfurt am Main
11. Thomas Kesselring, Professor für Philosophie an der Universität Bern, Schweiz
12. Guillermo Padilla, Dr. rer. pol., UNO-Mitarbeiter in Guatemala
13. Gregor Paul, Professor für Philosophie an der Universität Karlsruhe
14. Hans Jörg Sandkühler, Professor für Philosophie an der Universität Bremen
15. Elisabeth Steffens, Mitarbeiterin am MWI/Missio-Aachen
16. Felix Wilfred, Professor am Department of Christian Studies an der Universität Madras, Indien