

Gleiche Menschenrechte für Alle - Kulturimperialismus oder politisch durchsetzbarer Universalitätsanspruch?

Wer für die Entwicklung einer 'gerechten' Weltgemeinschaft im Zuge der Globalisierung der Finanz- und Warenwirtschaft auch soziale und juristische, weltweit gültige Menschenrechts-Standards einfordert, macht sich schnell einer Gleichmacherei-Gesinnung verdächtig, mit der gewachsene kulturelle Differenzen 'weggebügelt' werden sollen. Nun sind allerdings die Menschenrechte kein "Exportartikel" wie so mancher abendländische 'Kulturmüll', mit dem wir kassenklingelnd die 'Rest-Menschheit' beglücken, sondern eine argumentativ begründbare ethische Universalie, die sich im interkulturellen Diskurs mit dem Gleichberechtigungsanspruch anderer Kulturen in Einklang bringen lassen kann.

Im folgenden Essay plädiert Otfried Höffe, Professor für Politische Philosophie an der Universität Tübingen, für die stärkere Einbeziehung einer kulturneutralen, philosophisch reflektierten Argumentation in den politischen Diskurs, um die Erfolgsaussichten für eine weltweite "gleich gültige" Umsetzung der Menschenrechte zu verbessern.

Aus Prinzip gleichgültig

Wer den Vorwurf des „Kulturimperialismus“ entkräften will, muss die Menschenrechtsidee aus ihrer Entstehungsgeschichte lösen - von Otfried Höffe

Einige Kritiker sehen in den Menschenrechten eine subtile Form von Imperialismus: einen Rechtskulturimperialismus, der anderen Kulturen fremde Werte aufzwingt. Tatsächlich gehören die Menschenrechte ihrem Anspruch nach zu jener universalistischen Rechtsmoral, die vom Westen nicht entdeckt, sondern lediglich in größerer Radikalität gedacht wurde.

Der plakative Vorwurf „Kulturimperialismus“ tritt vor allem in zwei Gestalten auf. Erstens seien die Menschenrechte mit gutem Grund anderen Kulturen unbekannt. Denn man brauche sie nur unter den Bedingungen des Abendlandes, einerseits wegen dessen individualistischen Menschenbildes, andererseits weil es – etwa mit der religiösen Intoleranz, dem Absolutismus, der Sklaverei, der Kolonialisierung und dem Imperialismus – unter jenen Pathologien leidet, für deren Therapie die Menschenrechte notwendig werden. Zweitens komme den anderen Kulturen ein Recht auf Nichteinmischung zu, das dem Abendland verbietet, die Menschenrechtsidee anderen Kulturen aufzuzwingen.

Um den doppelten Vorwurf zu entkräften, bedarf es statt einer einseitigen Belehrung eines interkulturellen Gesprächs. Dieses findet nicht schon dort statt, wo man sich gegenseitig die eigenen Ansichten vorträgt, bestenfalls noch Rückfragen erlaubt. Da das Gespräch die Legitimationsfrage aufwerfen muss, geht es notwendigerweise in einen interkulturellen Diskurs über.

Zu führen ist er beispielsweise mit den islamischen Staaten. Schon die relativ frühe [*Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam*](#) (1981) bestätigt eine Reihe von Rechten und führt für sie Belegstellen aus dem Koran, aus der Tradition des Propheten und dem Verhalten der ersten Kalifen an. Von Traditionalisten verfasst, richtet sich die Erklärung aber nicht gegen die Ungleichheit von Mann und Frau und setzt sich nur ungenügend für die Religionsfreiheit und gegen Körperstrafen ein. Außerdem sieht sie nicht das für veritable Menschenrechte unverzichtbare Element vor, eine einklagbare Garantie, verbunden mit Instrumenten für ihre Durchsetzung.

Aus Fairnessgründen darf man allerdings folgende drei Gesichtspunkte nicht übergehen: Erstens musste sich ein wesentliches Element des Abendlandes, das Christentum, die philosophische Einsicht erarbeiten, dass zwischen der Grundlage der Menschenrechte, einem bestimmten Freiheitsbewusstsein und der Grundlage der Religion, der Orientierung auf Gott, kein Widerspruch besteht. Zusätzlich bedürfte es der politischen Einsicht, dass die Religion zu ihrem eigenen

Wohlergehen keine Verquickung von Staat und Kirche benötigt, ihr im Gegenteil die Einheit von Thron und Altar sogar schaden kann. Damit auch der Islam diese doppelte Einsicht gewinnt, kommt er nicht um die Aufgabe herum, jene Sakralisierung von Gesellschaft und Politik zurückzunehmen, die der genuin religiösen Grundlage, dem Koran, ohnehin nur aufgepfropft ist. Lösen muss er sich vom Ideal eines durch göttliche Autorität geleiteten Gemeinwesens, in dem Religion und Politik derart ineinandergreifen, dass die religiösen Gesetze fast das gesamte soziale, kulturelle und politische Leben unmittelbar bestimmen. Stattdessen gilt es, Geschichte, Recht und Staat zu entsakralisieren, so wie umgekehrt die Religion von allem Juridischen freizumachen ist. Zweitens wird die erforderliche Modernisierung durch den Umstand erschwert, dass die koloniale Expansion Europas den islamischen Raum politisch, wirtschaftlich und vor allem kulturell tief verletzt hat. In dieser Hinsicht trägt für die heutige Lage Europa – freilich nicht pauschal, sondern lediglich der Teil der im Mittelmeerraum führenden Kolonialmächte – eine beachtliche Mitverantwortung.

Diskurs mit den Abwesenden

Schon die gewöhnlichen interkulturellen Diskurse sind schwierig. Noch schwieriger gestalten sie sich mit grundsätzlich Abwesenden. Für die eine Gruppe, die zukünftigen Generationen, beginnen wir sensibel zu werden; ohnehin wird die einschlägige Sensibilität dadurch erleichtert, dass sich deren Interessen mit unseren überlappen. Aus demselben Grund, der partiellen Koinzidenz von Gerechtigkeit und Selbstinteresse, ist zu hoffen, dass zunächst die Theorie der Menschenrechte, dann auch ihre Praxis jene zweite Gruppe einschließt, mit der ein direkter Rechtsdiskurs – man muss es so deutlich sagen – tödlich wäre. Völker wie die Amazonas-Indianer und die Regenwaldbewohner werden nur dann überleben (in physischer wie in kultureller Hinsicht), wenn sie vor Außeneinflüssen so gut wie vollständig geschützt werden. Die willkommene, egoistische Nebenfolge: Gelingt es, den Lebensraum dieser Völker für sakrosankt zu erklären, so erhalten alle anderen Völker einen ökologischen Vorteil.

Die Menschenrechte sind schon vom Begriff her für interkulturelle Diskurse prädestiniert. Denn was die einschlägige Rhetorik sagt, dass nämlich niemand wegen seines Geschlechts, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache... benachteiligt oder bevorzugt werden darf, bedeutet mehr als eine lediglich erste Stufe von Universalismus, jene kulturinterne Universalität, derzufolge die Rechtsgleichheit nur innerhalb einer Kultur, etwa der westlichen Rechtsgesellschaften, gelte.

Wenn die Menschenrechte ihren Namen verdienen, dann erheben sie den größeren Universalitätsanspruch, weder aufs Abendland noch auf dessen Neuzeit festgelegt zu sein. In welcher Gesellschaft und welcher Epoche der Mensch auch immer lebe – bloß deshalb, weil er Mensch ist, soll er gewisse Rechte besitzen. Infolgedessen ist jene beliebte Entlastungsstrategie menschenrechtsfeindlicher Regime hinfällig, die Menschenrechte seien, weil an eine bestimmte Kultur gebunden, nur für diese und nicht für die anderen Kulturen verbindlich. Die in Wahrheit weiter reichende Verbindlichkeit erlaubt, Verstöße gegen Menschenrechte in den verschiedensten Rechtskulturen, sowohl in westlichen als auch östlichen, sowohl in religiösen als auch in säkularisierten Gemeinwesen, zu kritisieren. Die Kritik darf freilich weder mit leichtfertiger Ignoranz noch aus politischem Kalkül erfolgen.

Angesichts des Vorwurfs des „abendländischen Kulturimperialismus“ kann sich die Philosophie nicht auf den Begriff der Menschenrechte zurückziehen. Vielmehr leiht sie, obwohl selber ein Produkt des Abendlandes, den nichtabendländischen Kulturen ihre Stimme. Sie tut es nicht in der heute beliebten Form einer Mutation, die aus Philosophen eine Art von Fundamentelethnologen macht: Theoretiker der Weltgesellschaft, die aus Angst, andernfalls die Eigenart fremder Kulturen zu erdrücken, einen puren Relativismus vertreten.

Die Philosophie beginnt mit einer Entkräftung der Angst. Dem, was man drastisch die „Tyrannei des Allgemeinen“ nennt, liegt ein Missverständnis zugrunde, die Verwechslung von Universalität mit Uniformität oder die Gleichsetzung universaler Rechtsgrundsätze mit dem Einebnen sozialer und kultureller Unterschiede.

Das Prinzip sprachlicher Gleichberechtigung beispielsweise bedroht nicht die Existenz der betreffenden Sprachen, sondern gewährleistet deren Koexistenz, das Miteinander des Verschiedenen. Die Gefahr eines „Kulturimperialismus“ geht nicht von seiten universaler Rechtsgrundsätze, sondern von anderem aus, etwa vom „Export“ von Verhaltensmustern, Konsumgewohnheiten und fremder Kultur (von der Popkultur über Bildungsgüter bis hin zur Sprache). Ohne Zweifel kann der entsprechende Import die eigene Kultur bereichern; er kann aber auch auf der einen Seite Hegemonietendenzen befördern und auf der anderen Seite Identitätskrisen heraufbeschwören.

Weiterhin transformiert die Philosophie den Vorwurf des Kulturimperialismus in eine philosophische Aufgabe, das heißt in eine Frage, deren Antwort tatsächlich noch aussteht; es ist die doppelte Grundfrage eines interkulturellen Rechtsdiskurses:

(1) Wieso darf ein Rechtsinstitut, das im Abendland, zudem sehr spät, entsteht, trotzdem jeder anderen Kultur und jeder anderen Epoche zugemutet werden?

(2) Wie ist das Rechtsinstitut zunächst zu denken, dann zu realisieren, dass es der befürchteten Tyrannei des Allgemeinen entgeht und das Besondere, statt es im Allgemeinen verschwinden zu lassen, in seiner Besonderheit anerkennt?

Sprache der anderen Kulturen

Das Rechtsinstitut der Menschenrechte kann seine interkulturelle, weil universale Geltung nur dann beanspruchen, wenn es die Legitimation von den Entstehungsverhältnissen abkoppelt. Soll der Mensch tatsächlich bloß als Mensch über gewisse Rechte verfügen, können die abendländischen Erfahrungen zwar eine heuristische Bedeutung haben; die Kraft der Rechtfertigung kommt aber nur abendlandunabhängigen, interkulturell gültigen Argumenten zu.

Obwohl sich die Bedingung argumentationslogisch gesehen von selbst versteht, wird ihre Reichweite gern unterschätzt. Man muss nämlich von der vertrauten Geistes- und Begriffsgeschichte der Menschenrechte abstrahieren, auch von ihrer Rechts- und Sozialgeschichte. Wenn es Menschenrechte geben soll, dann nicht erst deshalb, weil die neuzeitliche Wirtschaftsform, der Kapitalismus, eines globalen Rechtsschutzes bedarf. Im Übrigen ist mit einem globalen Rechtsschutz verträglich, was der Menschenrechtsidee widerspricht und trotzdem noch lange praktiziert wird: die Sklaverei und die Leibeigenschaft, die Ungleichheit von Mann und Frau, die Rechtlosigkeit von Kindern und die Kolonialisierung.

Zugunsten einer ahistorischen, genuin systematischen Legitimation kann man auch strategisch argumentieren. Um Kulturen, denen das Rechtsinstitut relativ fremd ist, trotzdem zu überzeugen, sucht man eine Rechtfertigung, die gegen die Differenz der Kulturen indifferent ist.

Ein zweites strategisches Argument ist didaktischer Natur: Wer die Menschenrechtsidee verständlich machen will, muss sie, wenn nicht schon in der Sprache der anderen Kulturen, dann zumindest in einer neutralen Sprache formulieren.

Entscheidend ist aber der weitere, nicht strategische, auch nicht politische Grund, dass die kulturenneutrale Argumentation schon wegen des Anspruchs vonnöten ist, den das Rechtsinstitut erhebt. Die Erfolgsbedingungen eines interkulturellen Rechtsdiskurses koinzidieren mit den Erfolgsbedingungen der Legitimation selbst.

Aus der Idee der Menschenrechte, also in Antizipation des Beweiszieles, folgt ein flankierendes Argument. Es verbindet den normativen Kerngehalt des Rechtsinstitutes, die Gleichberechtigung, mit dem anthropologischen Befund, dass jeder Mensch in eine Kultur oder auch Mischung von Kulturen hineingeboren und von ihr tiefgreifend geprägt wird.

Wenn zutreffen soll, was die Menschenrechte postulieren: dass niemand wegen seiner Abstammung benachteiligt werden darf, dann ist eine Diskriminierung der Mitglieder fremder Kulturen verboten. Nun gibt es ohne die jeweilige Kultur nur abstrakte Individuen, keine konkreten Menschen.

Folglich muss, damit die Individuen gleichberechtigt sind, für ihre soziale Heimat, ihre Kultur, ebenfalls eine Gleichberechtigung existieren.



Otfried Höffe

ist Professor für Philosophie und Leiter der Forschungsstelle Politische Philosophie an der Universität Tübingen, seit Juni 2009 auch Präsident der Nationalen Ethikkommission der Schweiz. Er hat zahlreiche Essays und Bücher v. a. über Ethik, Rechts-, Staats- und Wirtschaftsphilosophie sowie Kant und Aristoteles verfasst. Sein Buch *Politische Gerechtigkeit* wurde in neun Sprachen übersetzt.

Otfried Höffe
Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat
Suhrkamp Taschenbuch 512 Seiten / ISBN-13: 978-3518284001

Crosspost Juli 2010 aus
“Philosophische Schnipsel“ - <http://oxnzeam.de>
& „der Freitag“ - <http://www.freitag.de/kultur/1028-aus-prinzip-gleichg-ltig>