



Daniela Ringkamp | Christoph Sebastian Widdau (Hrsg.)

Menschenrechte im Konflikt

Kulturkampf
Meinungsfreiheit
Terrorismus

λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/4572>

Schriften der Arbeitsstelle Menschenrechte
der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg

Band 1

Schriften der Arbeitsstelle Menschenrechte
der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg

Band 1

ISSN 2626-0301

Herausgegeben von
Daniela Ringkamp und Christoph Sebastian Widdau
Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg
Bereich für Philosophie

Daniela Ringkamp, Christoph Sebastian Widdau (Hrsg.)

Menschenrechte im Konflikt

Kulturkampf, Meinungsfreiheit, Terrorismus

Logos Verlag Berlin



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg.

Satz: Tim Haberstroh
Lektorat: Heike Winter

Umschlagabbildung: Eleanor Roosevelt and United Nations Universal Declaration of Human Rights in Spanish Text, 11/1949
Quelle: The National Archives and Records Administration, ID 195981

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2018

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-4572-7

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
D-10243 Berlin
Germany

Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90

Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92

<http://www.logos-verlag.de>

Inhalt

Einleitung	7
<i>Daniela Ringkamp / Christoph Sebastian Widdau</i>	
Menschenrechte und Gerechtigkeit	13
<i>Georg Lohmann</i>	
Terrorismus und Folter	37
<i>Stephanie Willeke</i>	
Die Freiheit der Opfer und die Freiheit der Täter	65
<i>Daniela Ringkamp</i>	
Gibt es eine Pflicht zur humanitären Intervention?	85
<i>Christoph Sebastian Widdau</i>	
Die Menschenrechte im neuen Kampf der Kulturen	101
<i>Jörn Knobloch</i>	

Einleitung

Daniela Ringkamp / Christoph Sebastian Widdau

Zur Regulierung von politischen und sozialen Konflikten werden Menschenrechte oft als normative Leitidee ins Spiel gebracht. Dabei hat sich insbesondere in den letzten beiden Jahrzehnten gezeigt, wie heterogen die Aufgaben sind, zu deren Bewältigung Menschenrechte herangezogen werden. So ist die globale Politik spätestens seit den 1990er-Jahren angesichts der Jugoslawienkriege und des internationalen Terrorismus mit Problemen der Legitimität humanitärer Interventionen konfrontiert. Konflikte, die aus absoluter Armut und menschenunwürdigen Lebensverhältnissen resultieren, haben zugenommen. Weitere gesellschaftliche Herausforderungen, die Menschenrechtsfragen tangieren, zeigen sich vermehrt. Soziale Spannungen, kulturelle Identitätsbehauptungen und neue Formen der Meinungsäußerung durch soziale Medien bedingen jeweils eigene Dynamiken, die mit einer Gefahr für die zwischenmenschliche Garantie von Menschenrechtsansprüchen einhergehen können. Hinzu kommt, dass es auch die Menschenrechte selbst sind, die Konflikte auslösen oder vertiefen. Dies wird u. a. anhand der Frage deutlich, ob die Souveränität eines Staates eingeschränkt werden darf, wenn dieser gravierende Menschenrechtsverbrechen begeht.

Der vorliegende Band versammelt Beiträge, die die Anwendungsrelevanz der Menschenrechte in Situationen des inner- und zwischenstaatlichen Widerstreits aus interdisziplinärer Perspektive diskutieren und folgende Fragen thematisieren: Warum bedingen Menschenrechte Kulturkämpfe und wie können jene mithilfe der Menschenrechte beendet werden? Gibt es angesichts von systematischen und massiven Menschenrechtsverletzungen eine Pflicht zur humanitären Intervention? Wie weit reicht das Menschenrecht auf Meinungsäußerungsfreiheit und unter welchen Bedingungen ist deren Einschränkung noch men-

schenrechtskonform? In welchem Verhältnis stehen Menschenrechte und Gerechtigkeit? Welche Prinzipien sind als normative Grundlagen des internationalen Menschenrechtsregimes anzusehen und inwiefern werden sie von dessen Vertreterinnen und Vertretern – etwa durch die Anwendung staatlicher Folter – selbst unterminiert? Mit Blick auf solche vordringlichen politisch-philosophischen und politisch-theoretischen Fragen zeigen die Autorinnen und Autoren aus den Fachgebieten Philosophie, Politologie und Germanistik die Relevanz von Menschenrechten im Konflikt auf und verdeutlichen, weshalb jene selbst Gegenstand des Konflikts sind.

Georg Lohmann beschäftigt sich in seinem Beitrag „Menschenrechte und Gerechtigkeit“ mit deren wechselseitigem Verhältnis, wobei Ernst Tugendhats Konzeption der Menschenrechte als minimale Gerechtigkeit den Ausgangspunkt bildet. Als inhaltlicher Maßstab der Gerechtigkeit erweist sich die Unparteilichkeit, die Grundlagen für die Festlegung von Ausgleichs- und Verteilungszuständen bestimmt. Gerechtigkeitsüberlegungen sind notwendig, um metatheoretische Probleme der Philosophie der Menschenrechte wie jenes des Verhältnisses von Menschenrechten und den ihnen entsprechenden Pflichten anzugehen. Die kontextuelle Relevanz von Gerechtigkeitsüberlegungen erweist sich nicht zuletzt in Vorstellungen von der Menschenwürde, die in Auseinandersetzung mit historischen Kriegs- und anderen Unrechtserfahrungen einen fundamentalen Rechtsstatus für alle Menschen einfordert. Wie dieser Rechtsstatus gesichert werden kann und welche Aufgabe dabei moralischen und politischen Menschenrechtskonzeptionen zukommt, zeigt *Lohmann* abschließend in einer Gegenüberstellung kosmopolitischer und internationaler Gerechtigkeitstheorien.

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive analysiert *Stephanie Willeke* in ihrem Artikel „Terrorismus und Folter – Reflexionen der Gegenwartsliteratur am Beispiel von Christoph Peters' *Ein Zimmer im Haus des Krieges* und Dorothea Dieckmanns *Guantánamo*“ das Spannungsfeld zwischen Terrorismus und Folter als Herausforderung für die Menschenrechte. Dabei unterstreicht sie die Relevanz einer deutenden

Funktion von Literatur, die Menschenrechtsverstöße thematisch aufarbeitet, oppositionelle Kategorien wie Täter und Opfer, Gut und Böse, Recht und Unrecht hinterfragt oder das Verhältnis von Schmerz und Sprache aufgreift. Bezugspunkte sind die Romane *Ein Zimmer im Haus des Krieges* und *Guantánamo*, in denen jeweils die Perspektive einer des Terrorismus verdächtigten Person eingenommen wird. In der Auseinandersetzung mit Folterpraktiken, die im *Krieg gegen den Terror* als vermeintlich legitime Maßnahmen zur Aufklärung und Prävention terroristischer Verbrechen eingesetzt werden, behandelt der Beitrag nicht nur asymmetrische Machtverhältnisse und den Verlust der Ich-Identität der Protagonisten, sondern vermittelt auch Anknüpfungspunkte an den philosophisch-politischen Diskurs, etwa indem die Definition von Terrorismus literarisch problematisiert und der mangelnde Erkenntnisgewinn durch Folterpraktiken bestimmt werden.

Daniela Ringkamp untersucht in „Die Freiheit der Opfer und die Freiheit der Täter – Meinungsäußerungsfreiheit im Spannungsfeld zwischen Handlungsfreiheit und Freiheit des Selbstausdrucks“ das Spannungsverhältnis in der politischen Durchsetzung des Rechts auf freie Meinungsäußerung, das sich dann ergibt, wenn mit der Ausübung der Meinungsäußerungsfreiheit einer Person die Gefahr besteht, die Menschenrechte anderer Personen einzuschränken. Ein Ausgangspunkt ist die Auseinandersetzung mit der Position Thomas Scanlons. Scanlon argumentiert für einen weiten Rahmen der Meinungsäußerungsfreiheit, in dem rassistische und andere diskriminierende Hassreden toleriert werden sollten, da durch ihr Verbot die Möglichkeit, solche Meinungen öffentlich zu widerlegen, nicht gegeben sei. Relevant ist auch der Unterschied zwischen Meinungs- und Handlungsfreiheit: So gilt eine Einschränkung der Meinungsfreiheit als weniger relevant, weil eine rassistische Meinungsäußerung nicht mit einem tätlichen rassistischen Übergriff gleichgesetzt werden kann und die Freiheit der Opfer nicht direkt tangiert wird. Unter Bezug auf die Position des Deutschen Instituts für Menschenrechte wird diese Sichtweise kritisiert: Weil rassistische Meinungsäußerungen darauf abzielen, einzuschüchtern und

zu demütigen, stellen sie sehr wohl einen Angriff auf die autonome Lebensführung der Opfer dar und schränken diese womöglich in ihren Handlungsmöglichkeiten ein.

In Anbetracht aktueller und höchstwahrscheinlich nächstens eintretender systematischer sowie massiver Menschenrechtsverletzungen wird oftmals gefordert, diese mit militärischen Mitteln im Rahmen humanitärer Interventionen zu verhindern oder sie wenigstens zu minimieren. Bisweilen wird das Eingreifen in den besagten Nothilfefällen als eine Pflicht, gar als eine *Menschenpflicht* erachtet – die Geltung dieser These ist allerdings umstritten. In seinem Text „Gibt es eine Pflicht zur humanitären Intervention?“ beantwortet *Christoph Sebastian Widdau* diese Frage verneinend. Ausgehend von der Annahme von Menschenrechten lasse sich eine Verpflichtung zur humanitären Intervention, die trotz menschenrechtlich bester Absichten u. a. eine Inkaufnahme von Menschen als *bloße Mittel* impliziere, nicht folgern. Die These von der Pflicht zur humanitären Intervention speise sich aus einer problematischen, weil unverträglichen Vermengung der Menschenrechtsidee, des Nothilfgedankens und einer konsequenzialistischen Handlungs- und Entscheidungsbegründung.

In seinem Beitrag „Die Menschenrechte im neuen Kampf der Kulturen“ analysiert *Jörn Knobloch* politische Konfliktlinien, die angesichts des erstarkenden Populismus sogenannte *Kulturkämpfe* bedingen – wobei er trennscharf zwischen der klassischen Form, nämlich der von Samuel Huntington in den Diskurs eingebrachten Form des *Kampfes der Kulturen*, und einer neuen Form, jener des *Kampfes um Kultur*, differenziert. Eingedenk dieser politisch-theoretisch relevanten Unterscheidung behauptet *Knobloch* vor dem Hintergrund einer konstruktiven Politischen Theorie und einer empirischen Theorie der Normativität, dass die Menschenrechte als, wie er schreibt, „wohl wirkungsmächtigste normative Leitidee der Gegenwart“ in ihrer variablen Einsetzbarkeit zum einen *Kulturkämpfe* hervorzurufen imstande sind, zum anderen ein zweckdienliches Instrument zur Zivilisierung und Aufhebung jener Kämpfe, die sich aus divergierenden Kulturverständnissen ergeben, sein könnten.

Die Aufsätze dieses Sammelbandes basieren auf öffentlichen Vorträgen, die im Rahmen einer Veranstaltungsreihe der Arbeitsstelle Menschenrechte im Sommersemester 2017 und im Wintersemester 2017/2018 an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg gehalten wurden. Die Arbeitsstelle Menschenrechte, die im Jahr 2006 von den Philosophen Prof. Dr. Georg Lohmann und Prof. Dr. Arnd Pollmann sowie dem Politikwissenschaftler Prof. Dr. Karl-Peter Fritzsche an der Magdeburger Universität gegründet wurde, bündelt und koordiniert menschenrechtsbezogene Aktivitäten in akademischer Forschung und Lehre sowie außeruniversitäre Projekte und Veranstaltungen. Sie ist situiert am Schnittpunkt zwischen akademischen und öffentlichen Menschenrechtsdiskursen.

Die Herausgeberin und der Herausgeber des vorliegenden Bandes bedanken sich bei der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg und insbesondere bei Prof. Dr. Héctor Wittwer, Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Philosophie, für die Unterstützung des Drucks. Sie bedanken sich zudem bei allen Beitragenden und hoffen, dass der Band und dessen geplante Nachfolger einen Beitrag zu den Menschenrechtsdiskursen leisten werden.

Menschenrechte und Gerechtigkeit¹

Georg Lohmann

1 Einleitung

Auf den letzten beiden Seiten seines großartigen Buches *Vorlesungen zur Ethik* kommt Ernst Tugendhat auf die Frage zu sprechen, „wie sich die Problematik der Menschenrechte und die der Gerechtigkeit zueinander verhalten“². Sein Vorschlag lautet: „Das Konzept der Menschenrechte ist ein Konzept der minimalen Gerechtigkeit.“ Ich werde diese These aufnehmen und in einigen Hinsichten sowie etwas anders als Tugendhat erläutern. Dazu will ich zunächst umreißen, was ich unter *Gerechtigkeit* und *Menschenrechten* verstehe (2) und dann klären, inwiefern unsere Vorstellung, dass alle Menschen Menschenrechte haben, durch Gerechtigkeitsüberlegungen begründet werden kann (3). Ich will dann fragen, welche Arten von Gerechtigkeitsforderungen erfüllt sind, wenn die Menschenrechte verwirklicht werden und damit das *dialektische* Verhältnis zwischen Menschenrechten und Gerechtigkeit charakterisieren (4).

2 Begriffliche Vorüberlegungen: Gerechtigkeit und Menschenrechte

Der ältere und wohl auch umfassendere Begriff ist jener der *Gerechtigkeit*. Seit Platon und Aristoteles scheint sich eine relativ stabile Bedeutung eines allgemeinen Begriffs von Gerechtigkeit historisch durchgehalten zu haben. Tugendhat gibt Platons Definition aus dem ersten Buch des *Staates*³ wie folgt wieder: „Gerecht ist eine Handlung,

1 Der Aufsatz geht auf eine Residenz-Vorlesung an der Universität Würzburg (2014) zurück.

2 Ernst Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, S. 389–390.

3 „to proshekon hekasto apodidonai.“ Platon: *Der Staat*, 1. Buch, 331e, 332b–c. Ulpian nimmt diese Bestimmung in seiner erweiterten Bestimmung von Gerechtigkeit auf: „Honeste

wenn sie jedem gibt, was er verdient.“⁴ Umschreibungen dieser weiten Bedeutung von *verdienen* sind *was ihm zukommt* oder *was wir ihm schuldig sind*. Von Aristoteles' Behandlung der Gerechtigkeit in der *Nikomachischen Ethik*⁵ ist besonders seine Unterscheidung zwischen *Gerechtigkeit im Allgemeinen* und *speziellen Gerechtigkeiten* auch heute noch von Bedeutung: die Unterscheidung zwischen der Verteilung (distributive Gerechtigkeit), dem Ausgleich (korrektive Gerechtigkeit) und der Billigkeit. Wie besonders von Aristoteles hervorgehoben wird, bezieht sich Gerechtigkeit erstens auf zwischenmenschliche Verhältnisse; dabei setzt er zweitens eine je bestimmte Bewertung derjenigen voraus, zwischen denen es gerecht zugehen soll, und den je besonderen normativen oder moralischen Regeln, nach denen bestimmt werden kann, was jemand verdient oder was ihm zukommt. Gerechtigkeit ist demnach eine Art *Zweitbewertung* von vorausgesetzten Erstbewertungen (bei Aristoteles ist sie eine Metatugend, die die angemessene Ordnung der anderen einzelnen Tugenden regelt⁶). Tugendhat erläutert den internen Maßstab dieser die Gerechtigkeit charakterisierenden Zweitbewertung so: „Die ausschließliche Rücksicht [...] auf das, was auf Grund dieser Tatbestände und Regeln gemäß jeder *verdient*, macht das aus, was mit Unparteilichkeit gemeint ist.“⁷ Wir können diesen Punkt allgemeiner fassen und sagen: Gerecht sind zwischenmenschliche Verhältnisse dann, wenn sie sich durch ein unparteiliches Urteil oder aus der Perspektive der Unparteilichkeit begründen lassen, d. h. negativ, wenn die Verhältnisse nicht parteilich, zugunsten einer Partei, geregelt

vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere“ („Ehrenhaft leben, andere nicht schädigen, jedem das Seine zugestehen“). Ulpian: *Institutionen* (Inst. 1.2.3); *Digesten* (D. 1, 1, 10, 1).

4 Tugendhat, *Vorlesungen*, S. 367.

5 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch V. Siehe dazu Günther Bien: „Gerechtigkeit bei Aristoteles“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, S. 135–164.

6 Vgl. Tugendhat, *Vorlesungen*, S. 368–369.

7 Ebd.; dies ist übrigens eine Deutung von Unparteilichkeit nach dem Richtermodell. Vgl. Georg Lohmann: „Unparteilichkeit in der Moral“, in: Klaus Günther / Lutz Wingert (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 2001, S. 434–458, hier S. 447–448.

sind, und positiv, wenn eine objektive Begründbarkeit beansprucht wird, die impliziert, dass dieses Urteil für Begründungen offen ist und d. h. auch, durch neue Tatbestände oder zu akzeptierende Bewertungen geändert werden kann. Unparteiliche Urteile erheben daher keinen absoluten, ewigen Geltungsanspruch.⁸

Versteht man Gerechtigkeit im Allgemeinen in diesem Sinne, können auch die besonderen Gerechtigkeitskonzeptionen als Anwendungen oder Realisierungen von Unparteilichkeit konzipiert werden: Eine Verteilung von Gütern oder anderem ist gerecht, wenn sie sich aus einer unparteilichen Perspektive rechtfertigen lässt; eine Zumesung von Strafen durch einen Richter ist gerecht, wenn er unparteilich urteilt; und ein Ausgleich von erlittenen Schädigungen ist gerecht, wenn unparteilich ausgeglichen wird. Selbst eine durch parteiliche Billigkeit korrigierte Rechtsanwendung, die zwar formal korrekt, aber im Ergebnis ungerecht erscheint, beansprucht, im Vergleich mit anderen, allerdings ähnlich gelagerten Fällen, unparteilich zu sein. In all diesen Fällen ist zu beachten, was schon Adam Smith hervorgehoben hat, nämlich, dass unparteiliche Urteile *leer* sind, wenn sie nicht bestimmte wertende Urteile (über moralisch relevante Sachverhalte oder anzuwendende Regeln) voraussetzen. Bei Smith sind es solche der Sympathie, die ihrerseits willkürlich sind, wenn sie nicht unparteilich begründet werden können.⁹ Nun können aber auch diese jeweils vorausgesetzten Wertungen, z. B. über den moralischen Status oder über die moralisch relevanten Eigenschaften des Wohls einer Person, oder die Regeln, die angemessen angewandt werden sollen, ihrerseits daraufhin befragt werden, ob sie aus einer unparteilichen Perspektive gerechtfertigt werden und insofern als gerecht gelten können. Das *Unparteilichkeitsprinzip* hat insofern eine subversive Wirkung, als es

8 Siehe dazu auch Georg Lohmann: „Ethik der radikalen Endlichkeit“, *Information Philosophie* 1 (2014), S. 5–11.

9 Siehe Georg Lohmann: „Sympathie ohne Unparteilichkeit ist willkürlich, Unparteilichkeit ohne Sympathie ist blind. Sympathie und Unparteilichkeit bei Adam Smith“, in: Christel Fricke / Hans-Peter Schütt (Hg.), *Adam Smith als Moralphilosoph*, Berlin 2005, S. 88–99.

vorausgesetzte Konzeptionen des Guten, die den vorausgesetzten Wertungen oder Regeln entsprechen, unter Rechtfertigungsdruck stellt. Auch so zeigt sich, dass Unparteilichkeit eine anti-absolute Stoßrichtung hat. Es ist, wie Tugendhat formuliert, ein „offenes Prinzip“, das eine „dynamische Struktur [hat], die sich für die jeweiligen normativen Meinungen autodestruktiv“¹⁰ auswirken kann.

Diese, man könnte sagen, *Unparteilichkeitsdynamik* charakterisiert auch die moralischen Forderungen nach Gerechtigkeit. Ich will dafür zwei für die Menschenrechtsproblematik wichtige Punkte ansprechen. Als ungerecht beklagen wir oft Situationen, in denen Menschen ungleich behandelt werden oder in denen nur einige und nicht alle moralisch berücksichtigt werden. Moderne Konzeptionen von Gerechtigkeit scheinen Gleichheit und Universalität zu erfordern. Aus der Perspektive der Unparteilichkeit stellen sich diese Sachverhalte aber differenzierter dar. Wenn z. B. in einer konkreten Verteilungssituation keine unparteilich akzeptablen Gründe für eine Ungleichbehandlung der Verteilungsadressaten vorliegen, dann ist Gleichbehandlung geboten. Und wenn es keine unparteilich akzeptablen Gründe für einen Ausschluss einiger oder eine Partikularität der Adressaten gibt, dann ist die Einschließung aller oder Universalisierung geboten. Die unparteilich begründete Gerechtigkeit ist daher nicht selbst schon identisch mit Egalität und Universalität, sondern lässt durchaus unparteilich gerechtfertigte Ungleichbehandlungen oder nur partikulare Regelungen zu.¹¹ Diese Präsumtion von Gleichheit und Universalität ist sicherlich erläuterungsbedürftig,¹² doch hoffe ich, dass diese Vorverständigung über Gerechtigkeit ausreicht, um ihre Rolle für die Menschenrechte zu behandeln.

10 Ernst Tugendhat: *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, S. 102–103.

11 Ausführlich dazu Wilfried Hinsch: *Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Berlin / New York 2002.

12 Zur Diskussion der *präsumtiven Gleichheit* siehe W. K. Frankena: *Analytische Ethik*, München 1994, S. 66–67. Siehe auch Stefan Gosepath: *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*, Frankfurt am Main 2004, S. 200–211.

Freilich ist das, was mit *Menschenrechten* gemeint ist, ebenfalls recht kompliziert und bedarf einer Vorklärung. Die Menschenrechte sind keine ewige (absolute) Idee. Sie sind vielmehr in unterschiedlichen Situationen *historisch erkämpfte* Antworten auf gravierende Unrechts-erfahrungen oder drohende Gefährdungen einzelner Menschen. Sie sind in gemeinsamen Entscheidungen *politisch erklärte* und *gewollte*, *rechtlich verfasste* und *moralisch begründbare* Rechtskonstruktionen. Sie sind daher durch Überlegungen und Sachverhalte in den unterschiedlichen Dimensionen der Politik und Historie, des Rechts und der Moral zu behandeln.¹³ Wir finden sie in der Geschichte in differierenden Ausprägungen vor. Man kann drei historisch und systematisch unterschiedliche *Konzeptionen* der Menschenrechte unterscheiden: Von den *nationalen Konzeptionen* des ausgehenden 18. Jahrhunderts (Virginia, amerikanische Unabhängigkeitserklärung, Französische Revolution) unterscheiden sich die heute dominierende *internationale Konzeption* des internationalen Rechts und eine im Zuge der Globalisierung zu fordernde *transnationale Konzeption*.¹⁴ Aus ihnen lässt sich hermeneutisch ein allgemeines *Konzept*¹⁵ der Menschenrechte gewinnen.

Auf diese Weise verstehen wir unter Menschenrechten besondere Rechtskonstruktionen, die in der Form von subjektiven Rechten alle Menschen als Individuen in der gleichen Weise und nur, weil sie Menschen sind, schützen. Sie sind daher *universell*, *egalitär*, *individuell* und *kategorisch*. Sie sind spezialisiert auf den Schutz aller Menschen als einzelne, schützen nicht Gemeinschaften, Umwelt, Natur oder Religion als solche, sondern den jeweils individuellen Menschen in seinen *fundamen-*

13 Ausführlicher dazu Georg Lohmann: „Zur moralischen, juristischen und politischen Dimension der Menschenrechte“, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg 2010, S. 135–150.

14 Zu diesen Konzeptionen siehe ausführlicher Georg Lohmann: „Menschenrechte und transnationale Demokratisierungen. Überforderungen oder Erweiterungen der Demokratie?“, in: Michael Reder / Mara-Daria Cojocaru (Hg.), *Zukunft der Demokratie*, Stuttgart 2014, S. 64–77.

15 Georg Lohmann: „Different Conceptions and a General Concept of Human Rights“, *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences* 8/3 (2015), S. 369–385.

talen Belangen, zu denen *natürlich* z. B. seine Gemeinschaftsbeziehungen gehören. Was genau mit dem graduellen Charakteristikum *fundamental* gemeint ist, wird zunächst in den höchst unterschiedlichen Inhalten der einzelnen Menschenrechte¹⁶ formuliert, ist historisches Resultat sozialer und politischer Kämpfe sowie Entscheidungen und bedarf rechtlicher Fassung und Feinjustierung sowie moralischer Begründung. Menschenrechte sind ihrer vollen Bedeutung nach legale Rechte, benötigen daher eine politische, jetzt internationale (und nationale) Rechtssetzung, um zu gelten. Dabei beanspruchen sie – anders, als rein politische Auffassungen der Menschenrechte dies unterstellen – für ihre normativen Implikationen sehr wohl moralische Begründungen. Aber sie existieren nicht schon allein aufgrund einer moralisch akzeptablen Begründung, wie es einige, von mir als moralfundamentalistisch titulierte Positionen meinen. Und sie sind ebenso wenig auf eine ausschließlich rechtliche Bedeutung zu reduzieren. Während Recht und Politik letztlich durch erreichte Entscheidungen prozessieren und auf kollektiven Entscheidungen basieren oder darauf hinauslaufen, bewegt sich die Moral in der *Welt der Gründe*. Zugespitzt formuliert: Das moralisch Richtige ist von Begründungen, nicht von Entscheidungen abhängig.¹⁷ Deshalb können die moralischen Begründungsansprüche, die die normativen Implikationen der Menschenrechte erheben, nicht schon durch rechtliche Fassungen oder politische Entscheidungen eingelöst oder gar ersetzt werden. Sie sind aber auch nicht unabhängig von den rechtlichen Fassungen und politischen Entscheidungen zu behandeln, so, als ob die Frage der Menschenrechte allein eine Frage ihrer moralischen Begründung sei.¹⁸

16 Siehe Georg Lohmann: „Die unterschiedlichen Menschenrechte“, in: Karl-Peter Fritzsche / Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, Würzburg 2000, S. 9–23.

17 Damit vertrete ich eine kognitive Auffassung von Moral, kann aber auf die weitreichenden Probleme, die damit zusammenhängen, hier nicht eingehen.

18 Siehe dazu Georg Lohmann: „Nicht zu viel – nicht zu wenig!‘ Begründungsaufgaben im Rahmen der internationalen Menschenrechtskonzeption“, in: Margit Wasmaier-Sailer / Matthias Hoesch (Hg.), *Die Begründung der Menschenrechte. Kontroversen im Spannungsfeld von positivem Recht, Naturrecht und Vernunftrecht*, Tübingen 2017, S. 181–205.

Ich gehe davon aus, dass wir heute einen Pluralismus möglicher Begründungen für die normativen Aussagen der Menschenrechte akzeptieren sollten, was freilich auch heißt, dass man einen Begründungsweg zeigen muss, mit dem man *in Rom ankommt*.

Rechte generieren Pflichten (was übrigens umgekehrt nicht gilt: Pflichten generieren nicht *eo ipso* Rechte). Deshalb ist bei den Menschenrechten nicht nur interessant und strittig, wer welche Rechte hat, sondern insbesondere, wer zu was verpflichtet ist. Mit den Menschenrechten der internationalen Konzeption verbunden sind erstens der Art nach *Rechtspflichten* im kantianischen Sinne, d. h. erzwingbare Pflichten, die sich auf äußeres Verhalten beziehen. Diese sind, *inhaltlich* gesehen, Pflichten des Respekts, des Schutzes und der Hilfe oder Gewährleistung.¹⁹ Zweitens haben wir *gestaffelte Adressaten*: Adressaten sind zunächst der jeweilige Staat (und seine Vertreter) des Menschenrechtsträgers, dann, wenn dieser seine Verpflichtungen nicht angemessen erfüllt, subsidiär die anderen Vertragsstaaten der internationalen Menschenrechtspakte, in einigen Fällen durch Gewohnheitsrecht (*jus cogens*) auch alle Staaten, und schließlich haben in der Weise eines *horizontalen Effekts* oder einer *Drittwirkung* der jeweilige Staat und alle Staaten die Verpflichtung, dafür zu sorgen, dass die Menschen in ihren zivilen Verhältnissen sich menschenrechtskonform verhalten. Wozu genau eine in dieser Weise gestaffelte Verpflichtung besteht, wird einmal durch den konkreten Inhalt eines Menschenrechts bestimmt, dann durch die rechtliche Institutionalisierung in nationalen Verfassungen und internationalen Verträgen konkretisiert, in Rechtskommentaren spezifiziert und in den beteiligten, der Idee nach auch kritischen Öffentlichkeiten kontrolliert, diskutiert und ggf. politisch geändert.²⁰ Für die

19 Zu dieser *Pflichtentrias* siehe Corinna Mieth: „Unterlassungs-, Schutz- und Hilfspflichten“, in: Arnd Pollmann / Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart / Weimar 2012, S. 224–228.

20 Siehe Georg Lohmann: „National and International Public Spheres and the Protection of Human Rights“, in: Hans Feger / Xie Dikum / Wang Ge (Hg.), *Yearbook for Eastern and Western Philosophy* 1/2016, Berlin / Boston 2016, S. 219–229.

beiden Fragen „Wer hat welche Rechte?“ und „Welche Pflichten ergeben sich für wen daraus?“ sind nun Begründungen, die sich auf Gerechtigkeitsüberlegungen im obigen Sinne beziehen, einschlägig und hilfreich.

3 Warum sollen alle Menschen gleiche Menschenrechte haben?

Zunächst ist in Erinnerung zu rufen, dass nach dem normativen Verständnis der Menschenrechte nicht alle Menschen irgendwelche unterschiedlichen Rechte haben, sondern alle gleiche Rechte haben sollen und die einzige Bedingung dafür ist, dass sie unter die Kategorie *Mensch* fallen. Es handelt sich also um den Anspruch eines besonders qualifizierten, egalitären Universalismus, der begründet werden muss.²¹

Die nationalen Konzeptionen des 18. Jahrhunderts begründeten ihn moralisch durch eine naturrechtliche, Kant durch eine vernunftrechtliche Argumentation. Menschenrechte galten als vorstaatlich begründete Rechte, die aus einer als absolut konzipierten Instanz, nämlich *Natur* oder *Vernunft*, gewissermaßen *vertikal* abgeleitet werden konnten und die der Verfassungs- und Gesetzgebung extern vorschreiben, was diese beschließen können. Tatsächlich aber waren die Erklärungen der Menschenrechte zugleich politische Akte einer revolutionären, nationalen demokratischen Verfassungsgebung, in der die gleichgestellten Bürger einer neuen Demokratie sich an die Menschenrechte durch ihre Verfassung gewissermaßen *horizontal* banden. Politisch und rechtlich verbanden sie dadurch das Haben von Menschenrechten mit dem Status des Bürgerseins. Auf diese Weise wohnte den Menschenrechten der nationalen Konzeptionen von Beginn an eine Spannung zwischen dem *vertikal* behaupteten Universalismus und dem für eine demokratische Verfassungsgebung notwendigen Partikularismus eines Volkes inne. Diese normative Spannung zeigte sich faktisch in der höchst selektiven Sicht, wer hier als Träger von Menschenrechten und als gleicher Bürger

21 Ich übernehme im Folgenden überarbeitete Teile aus Lohmann, „Nicht zu viel – nicht zu wenig!“.

akzeptiert wurde: Frauen, Farbige, Ureinwohner und sozial und ökonomisch Unselbstständige sowie Sklaven zählten in dieser Hinsicht nicht als Bürger und als *Menschen* mit der Folge, dass sie nicht als Träger von Menschenrechten galten. Auch deshalb erschienen den Kritikern der Menschenrechte die naturrechtlich, absolut und vertikal begründeten Rechte als „Unsinn auf Stelzen“ (Bentham) oder als ideologischer „bloßer Schein“ (Marx), als ein leeres, wirkungsloses Versprechen.

Erst die Befreiungsbewegungen des 19. und noch des 20. Jahrhunderts erkämpften die Universalisierung und Egalisierung der Trägerschaft von Menschenrechten für alle Menschen, zumindest der rechtlichen Form nach. Die Beteiligten, die für ihre gleichen Rechte kämpften, waren empört über die selektive und ungleiche Zuschreibung von Rechten. Es erschien ihnen ungerecht, dass nur weiße alte Männer (mit Bart) und besitzende Bürger Grundrechte haben sollten, dass es zwei oder mehr Klassen von Bürgern und unterschiedliche Menschenklassen geben sollte, und sie forderten ein, was ihnen nach ihrer Meinung zustand: bürgerliche Gleichheit und gleiche Rechte für alle. Diese Kämpfe lassen sich daher als *Forderungen nach Gerechtigkeit* rekonstruieren. In ihnen sind freilich unterschiedliche Gerechtigkeitsvorstellungen relevant gewesen, die sich zugleich auf starke Wertungen gestützt haben. In den Parolen der Französischen Revolution hieß es: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit; in den Arbeiterbewegungen: ein Leben in Würde und Solidarität; in den abolitionistischen Bewegungen waren affektive Stimmungslagen wie z. B. Empörung über die Grausamkeiten der Sklaverei und Mitgefühl mit ihrem *unmenschlichen Los* bedeutsam; und sicherlich waren auch religiöse Motive einer von Gott bestimmten Gerechtigkeit wirksam.

Diese motivationalen und argumentativen Hintergründe schienen aber nicht auszureichen, als die Völker der Welt nach der Barbarei der zwei Weltkriege, im Entsetzen über die „Verbrechen gegen die Menschheit“ der Nazis und denen anderer Diktaturen, aber auch (zumindest in den entsprechenden Ländern) über die Grausamkeiten der Kolonialmächte, nach einer neuen normativen Basis für eine neue, nun *internationale Deklaration der Menschenrechte* suchten. Die Überzeugungs-

kraft naturrechtlicher Positionen war inzwischen durch philosophische Kritik und marxistische Ideologiekritik erschüttert, aber noch nicht vollständig geschwunden. Gesucht wurde eine Wertbasis, die für alle Kulturen und alle Völker der Welt akzeptabel erschien. So kann man erklären, dass 1945 in der Präambel der *Charta der Vereinten Nationen* zum ersten Mal in der Geschichte die Idee der Menschenrechte mit der Idee der Würde des Menschen verbunden wird. In der AEMR von 1948 werden zunächst noch Würde und Rechte nebeneinander gestellt (Präambel und Art. 1), aber in den beiden ersten, völkerrechtlich verbindlichen *internationalen Pakten über bürgerliche und politische Rechte* und *über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* von 1966 formulieren die Vertragsstaaten die Erkenntnis „daß sich diese Rechte aus der dem Menschen innewohnenden Würde herleiten“ (Präambel)²². Das klingt zunächst noch sehr naturrechtlich. Das historisch Neue wird noch in der tradierten, quasi naturrechtlichen Sprache formuliert (man redet von „angeborenen Rechten“ und „innewohnender Würde“), doch lässt es sich, rückblickend, in einer nicht absoluten Weise rekonstruieren. Ich versuche das, indem ich das oben erläuterte Verständnis einer durch Unparteilichkeit begründeten Gerechtigkeit verwende.

Für die souveränen Staaten galt bisher, dass sie nur diejenigen als Träger von Rechten akzeptierten, die sie als eigene Bürger wertschätzten und anerkannten. Nun sollen sie aber auch Nichtstaatsbürger, Bürger fremder Staaten oder Staatenlose, im Extremfall Menschen, die auf ihre nackte körperliche Existenz reduziert worden sind, als Träger von Rechten kategorisch anerkennen. *Kategorisch* hat hier die Bedeutung von *unbedingt*, zugleich aber ist jetzt damit Folgendes gemeint: Wenn ein Wesen unter die Kategorie *Mensch* fällt,²³ und wenn ihm damit Würde

22 Beide Pakte sind wieder abgedruckt in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, Bonn 1999, hier S. 59 und S. 70.

23 Und nicht: Wenn ein Mensch eine bestimmte, ihn (z. B. gegenüber den Tieren) heraushebende Eigenschaft hat. Siehe hierzu Georg Lohmann: „Was muss man wie bei den ‚Menschenrechten‘ begründen?“, in: Daniela Demko / Gerd Brudermüller / Kurt Seelmann (Hg.), *Menschenrechte. Begründung – Bedeutung – Durchsetzung*, Würzburg 2015, S. 23–43.

innewohnt, dann sind ihm ohne weitere Bedingungen Menschenrechte zuzusprechen. Es handelt sich also um eine gewissermaßen paradoxe Bestimmung einer „bedingten Unbedingtheit“²⁴. Die *internationale Konzeption* der Menschenrechte kann für die Auflösung dieses Paradoxons nicht mehr auf absolute Prämissen setzen. Es gibt keine irgendwie geartete höhere, absolute Instanz, aus der die Menschenrechte *abzuleiten* wären, auch nicht aus einer absolut gesetzten „Würde“²⁵, sondern die normativen Behauptungen, die mit Menschenrechten verbunden sind, müssen sich auf einer Ebene zwischen den Menschen, durch Argumentationen, in denen jeder in der gleichen Weise als Argumentationspartner (und Bürger) zählt, begründen lassen.²⁶

Nun ist es meines Erachtens nicht zwingend, den historisch *neuen* Begriff der *Menschenwürde*, der sich von den vielen unterschiedlichen Begriffen einer sozialen, *besonderen* Würde und von Begriffen einer (zumeist ethisch oder theologisch verstandenen) *allgemeinen* Würde unterscheidet²⁷, in einem absoluten Sinne zu verstehen. Meines Erachtens macht die immer noch naturrechtlich klingende Verwendung des Wortes *innewohnend* (*inherent*) unkenntlich, dass es sich hier in Wahrheit um einen performativen Akt handelt, durch den eine politisch erklärte, vertragsrechtlich verfasste Wertschätzung jedes Menschen in Kraft gesetzt wird, die für das Haben von Menschenrechten ohne weitere Bedingungen *bürgen*²⁸ soll. Sie kann als eine Selbstbindung

24 Siehe auch Georg Lohmann: „Die Menschenrechte fordern eine bedingte Unbedingtheit. Eine Replik auf Raymond Geuss“, *Zeitschrift für Menschenrechte* 1 (2014), S. 160–167.

25 Das aber ist die These von Positionen, die die Gleichwertigkeit aller Menschen aus einem *absoluten* Wert des Menschen oder seiner Würde folgern, so z. B. Gregory Vlastos: „Justice and Equality“, in: Jeremy Waldron (Hg.), *Theories of Rights*, Oxford 1994, S. 41–76.

26 Ähnliche Überlegungen kennzeichnen auch den *nachmetaphysischen* Ansatz in: Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992, S. 151–153; siehe auch Lohmann, „Ethik der radikalen Endlichkeit“.

27 Siehe zu diesen Unterscheidungen Georg Lohmann: „Was umfasst die ‚neue‘ Menschenwürde der internationalen Menschenrechtsdokumente?“, in: Daniela Demko / Kurt Seelmann / Paolo Becchi (Hg.), *Würde und Autonomie. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beihefte 142, 2015, S. 15–39.

28 Vgl. Georg Lohmann: „Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde. Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945“, *Zeitschrift für Menschenrechte* 1 (2010), S. 46–63.

zwischen Gleichen verstanden werden, die in Übereinstimmung mit der obigen *Unparteilichkeitskonzeption* von Gerechtigkeit rekonstruiert werden kann.

Methodisch ist dafür wieder das negative Verfahren einer Präsumtion von Gleichheit leitend. Die Annahme der wertmäßigen Gleichheit aller Menschen ergibt sich negativ, d. h. als Resultat des Ausschlusses von Argumentationen, die eine *grundlegende* ungleiche Wertigkeit der Menschen behaupten oder begründen wollen. Bezogen auf den Bereich der universellen Achtungsmoral spricht Tugendhat in einer ähnlichen Weise von dem Ausschluss einer „primären Diskriminierung“²⁹, für die keine akzeptablen Begründungen mehr möglich scheinen. Würde man nämlich eine grundlegende Ungleichwertigkeit akzeptieren, so würde man eine parteiliche Bevorzugung einiger gegenüber allen anderen in Kauf nehmen, und genau das wird aus der Perspektive der Unparteilichkeit als unbegründet abgelehnt. Ich kann daher die Eingangsfrage jetzt so beantworten: Es wäre ungerecht und aus einer Perspektive der Unparteilichkeit nicht zu begründen, nicht allen Menschen, wofür ihre Menschenwürde bürgt, gleiche Menschenrechte zuzusprechen.

Freilich, auch das zeigt Tugendhat, ist diese durch Unparteilichkeit begründete Ablehnung einer *primären Diskriminierung* mit unparteilich begründbaren *sekundären Diskriminierungen* vereinbar. Deshalb muss nun angegeben werden können, auf welche Inhalte sich denn diese *primäre Diskriminierung* im Unterschied zu erlaubten oder möglichen *sekundären Diskriminierungen* bezieht. Das diskursive Medium, in dem diese Unterscheidung zwischen *primären* und *sekundären* Diskriminierungen sich abspielt und festgestellt wird, sind die argumentativen Verständigungen darüber, welche schwerwiegenden Verletzungen und Gefährdungen des Menschen seine *Menschenwürde* betreffen. Nun

29 Tugendhat, *Vorlesungen*, S. 375–377. Siehe auch Ernst Tugendhat: „Macht und Antiegalitarismus bei Nietzsche und Hitler“, in: ders., *Aufsätze 1992–2000*, Frankfurt am Main 2001, S. 225–261.

wendet Tugendhat selbst ein, dass in traditionellen Moralkonzeptionen sehr wohl eine wertmäßige prinzipielle Ungleichheit zwischen den Menschen behauptet worden ist. Diese Ungleichheit implizierenden Konzeptionen sind daher nur dann zu erschüttern, wenn man zeigen kann, dass diese Wertungen selbst zu Ungerechtigkeiten führen. Hier zeigt sich der subversive Sinn von Unparteilichkeit, der solche Bastionen von wertmäßiger Ungleichheit erschüttern kann. Fragt man sich, welche Ungleichwertungen in Bezug auf welchen Inhalt ausgeschlossen sein sollen, so gibt Art. 2 der AEMR eine ausführliche Antwort: Auszuschließen sind alle Unterscheidungen „wie etwa nach Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, nach Vermögen, Geburt oder sonstigem Status“, durch die eine prinzipielle Ungleichheit und damit ein Ausschluss von Rechten begründet werden soll. Die Liste wird in Art. 2 fortgesetzt, doch ist schon jetzt hinreichend verständlich, dass man sie als eine Liste historischer Unrechtserfahrungen interpretieren kann, derentwegen um die rechtliche Gleichwertigkeit und Gleichstellung von Menschen gekämpft worden ist. Mit der deklarierten Anerkennung der *Menschenwürde* wird daher mit der präsumierten grundlegenden wertmäßigen Gleichheit aller Menschen auf ihren grundlegenden gleichen Rechtsstatus als Träger von Rechten geschlossen.³⁰

Dies hat weitere Folgen: Der Status, der mit der deklarierten Anerkennung der gleichen Menschenwürde aller Menschen jedem einzelnen Menschen zugeschrieben wird, ist nicht nur *Rechtsfähigkeit* in der Bedeutung eines Status gleicher *Rechtsunterworfenheit* („a person

30 So auch Jürgen Habermas: „Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte“, in: ders., *Zur Verfassung Europas*, Frankfurt am Main 2011, S. 13–38, hier S. 21–22; schon 1970 hatte Feinberg formuliert: „What is called ‚human dignity‘ may simply be the recognizable capacity to assert claims.“ Joel Feinberg: „The Nature and Value of Rights“, *Journal of Value Inquiry* 4 (1970), S. 243–260, hier S. 252. *Menschenwürde* ist daher die gesuchte Begründung für die Forderung von Hannah Arendt nach einem „Recht, Rechte zu haben“; siehe dazu Georg Lohmann: „Menschenwürde als ‚Basis‘ von Menschenrechten“, in: Jan C. Joerden / Eric Hilgendorf / Felix Thiele (Hg.), *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlin 2013, S. 179–194, hier S. 182–183.

before the law“³¹) und nicht nur gleiche *Rechtsträgerschaft* oder *Rechtspersonalität*, sondern eben auch mit dem Anspruch³¹ auf gleiche Autorenschaft für das Haben von Rechten, d. h. gleiche Mitwirkung bei der Rechtssetzung, verbunden.³² Da in den Prozessen der wechselseitigen Anerkennung der Rechtsträgerschaft und in den Prozessen der Setzung des Rechts keiner der Beteiligten ungleich gewertet wird, weil alle einen prinzipiell gleichen Wertstatus und gleiche Rechte haben, folgt als Forderung nach Gerechtigkeit daraus, dass jeder nicht nur in der gleichen Weise wie alle anderen Adressat des Rechts ist, also als rechtsfähig dem Gesetz unterworfen ist, sondern auch, dass jeder in der gleichen Weise wie alle anderen Autor des Rechts und der Gesetze sein kann. Letzteres wird traditionell der aktiven Rolle des Staatsangehörigen oder Bürgers (*citoyen, nationality*) zugeschrieben. So zeigt sich, dass die supponierte Wertschätzung der gleichen Würde aller Menschen in der internationalen Konzeption der Menschenrechte doch weit über den moralischen, allgemeinen Begriff von *Würde* hinausgeht:

31 Stephan Kirste formuliert hierfür die Unterscheidung zwischen der *Rechtssubjektivität*, die durch die Menschenwürde begründet wird, und der *Rechtsperson*, die die Trägerin konkreter Rechte ist. Siehe Stephan Kirste: „Menschenwürde in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes“, in: Jan C. Joerden / Eric Hilgendorf / Felix Thiele (Hg.), *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlin 2013, S. 241–264, hier S. 254.

32 Mit diesem republikanischen Verständnis gehe ich auch über das Verständnis des mit *dignity* verbundenen *status* hinaus, wie ihn Waldron versteht. Seine These besagt, dass dieser Rechtsstatus eine Generalisierung des ehemals privilegierten Status des Adels ist und sich in der Fähigkeit, ein „self-directing agent“ zu sein, ausdrückt. Siehe Jeremy Waldron: „Dignity and Rank“, *European Journal of Sociology*, 48 (2007), S. 201–237; siehe dazu auch Charles R. Beitz: „Human Dignity in the Theory of Human Rights: Nothing But a Phrase?“, *Philosophy & Public Affairs* 3 (2013) S. 259–290, hier S. 288–289; Stoecker weist darauf hin, dass schon Schiller „Würde“ als „universalisierte[n] Adel“ versteht. Ralf Stoecker: „Die Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten“, *Zeitschrift für Menschenrechte* 1 (2010), S. 98–117, hier S. 108–110. Gegen diese These spricht aber, dass dem adeligen Rang von vornherein eine Höherstellung gegenüber anderen Menschen gemäß ihren sozialen Ständen *begrifflich* innewohnt. Deshalb ist diese These in sich widersprüchlich. Die mit dem Statusbegriff begrifflich notwendigen Bedeutungselemente der *Hochgeschätztheit* und *Vorziehenswürdigkeit* werden im Begriff der *Menschenwürde*, wie auch bei den *allgemeinen* Würdekonzptionen, nicht innerhalb der Menge der Menschen verstanden, sondern eben in Bezug auf andere, nicht menschliche Lebewesen. Freilich: Menschen wird nicht eine Würde zugeschrieben, *weil* sie sich über andere Lebewesen stellen! Siehe dazu auch Habermas, „Das Konzept der Menschenwürde“, S. 27–28 und Georg Lohmann: „Allerlei Würden“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66 (4) (2018), S. 558–572.

Sie hat einen republikanischen Impetus und opponiert gegen jede Art von Paternalismus, nach dem ein Menschenrecht von einer höheren Instanz wohlwollend verliehen wird.

4 Zum *dialektischen* Verhältnis von Menschenrechten und Gerechtigkeit

Die Menschenrechte der internationalen Konzeption unterlaufen einen moralischen Totalitätsanspruch und sind auf den ersten Blick in Art und Umfang enger als begründbare moralische Verpflichtungen. Da ihnen nur erzwingbare Rechtspflichten entsprechen und unmittelbare Adressaten gerade nicht alle Menschen, sondern Staaten sind, entfallen alle moralischen Verpflichtungen, die sich auf innere Einstellung und Überzeugungen beziehen, wie sie für eine gelingende zwischenmenschliche Kommunikation typisch sind. Es entfallen alle schwachen Tugendpflichten; z. B. gibt es kein Recht auf Dankbarkeit. Und der umfassenden Verpflichtung, nicht zu lügen, korrespondiert kein Recht, nicht belogen zu werden. Also ist einerseits nicht alles, wozu wir aus der Perspektive der moralischen Gerechtigkeit verpflichtet sind, von den Pflichten abgedeckt, die den Menschenrechten korrespondieren. Andererseits, so hatten wir gesagt, ist mit den Menschenrechten eine *Pflichtentrias* verbunden: „to respect, to protect and to help or fulfill.“ Dies sind negative und positive Verpflichtungen, die sich auch aus der Perspektive einer rein moralischen Gerechtigkeitskonzeption ergeben. In dieser Hinsicht besteht also eine Art Deckungsgleichheit zwischen Menschenrechten und Gerechtigkeit. Weil die Menschenrechte universell und global gelten, konkurrieren sie mit Versionen *globaler Gerechtigkeit*. Hier wird nun deutlich, dass sich die moralisch begründbaren globalen Gerechtigkeitsforderungen strukturell und dem Umfang nach von der Verwirklichung der Menschenrechte unterscheiden. Dies wird freilich von den Positionen übersehen oder verdeckt, die die Menschenrechte *rein* als moralische Rechte auffassen. Um diesen Punkt zu verdeutlichen, betrachte ich zunächst die Unterscheidung zwischen einer *kosmopolitischen* und einer *internationalen Gerechtigkeit*.

Mit dem Begriff einer *kosmopolitischen Gerechtigkeit* beziehen wir uns auf die Frage gerechter Verhältnisse zwischen allen Menschen auf der Welt, auf die dabei als einzelne Personen Bezug genommen wird. In dieser Perspektive abstrahieren wir von den unterschiedlichen sozialen und politischen Mitgliedschaften in einzelnen Staaten oder Institutionen, in denen die einzelnen Menschen sich vorfinden oder die sie eingehen. Gerecht sind die Verhältnisse dann, wenn alle Menschen unparteilich berücksichtigt werden. Dabei kann zunächst offen bleiben, welche Gerechtigkeitskonzeption im Besonderen (z. B. eine utilitaristische oder vertragstheoretische oder kantianische)³³ zugrunde gelegt wird. Mit dem Begriff *internationale Gerechtigkeit* beziehen wir uns hingegen auf die Beurteilung der Verhältnisse zwischen einzelnen Staaten und internationalen Organisationen. Seit der schrittweisen und *revolutionären* Aufnahme der Menschenrechte in das Völkerrecht ändern sich allerdings die Anforderungen an diese internationale Gerechtigkeit. Nun wird beachtet, wie die Menschenrechte im internationalen Recht gefasst und verwirklicht werden. Die Staaten müssen ihre *westfälische Souveränität* zugunsten einer internationalen Kontrolle, ob sie die Menschenrechte in ihrem Machtbereich verwirklichen, einschränken.

Aus dem weiten Feld der hier zu behandelnden Fragen beschränke ich mich zunächst auf die Thematisierung einer Verteilungsgerechtigkeit im globalen Umfang. Aus einer kosmopolitischen Gerechtigkeitsperspektive haben wir, in der Nachfolge von John Rawls, eine Reihe von Theorieansätzen, die insbesondere als Theorien globaler Gerechtigkeit zu beachtlichen Ergebnissen gekommen sind.³⁴ Beschränkt auf eine mehr oder weniger rein moralische Betrachtungsweise (die, wenn von

33 Siehe exemplarisch Peter Singer: *Praktische Ethik*, Neuausgabe, Stuttgart 1994, S. 278–280; Thomas Pogge: *World Poverty and Human Rights*, Cambridge 2002; Stefan Gosepath: „The Global Scope of Justice“, *Metaphilosophy* 31 (2001), S. 145–168.

34 Siehe die Textsammlung Christoph Broszies / Henning Hahn (Hg.): *Globale Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2010. Siehe auch Georg Lohmann: „Globale Gerechtigkeit, Menschenrechte und korrespondierende Pflichten. Eine Skizze“, in: Hans-Helmuth Gander (Hg.), *Menschenrechte. Philosophische und juristische Positionen*, Freiburg / München 2009, S. 35–58.

Rechten, dann immer nur von *moralischen* Rechten spricht) können sie weitreichende moralische Pflichten rechtfertigen, die hinsichtlich der sozialen Gerechtigkeit eine wechselseitige und universelle Verpflichtung aller Menschen zu einer gerechten Verteilung von Gütern, zu einer fairen Gleichbehandlung in Tauschbeziehungen und zur Hilfe in Notsituationen begründet fordern können.

So fordern in kosmopolitischen Auffassungen von globaler Gerechtigkeit z. B. Charles R. Beitz³⁵ und Thomas Pogge³⁶ eine weltweite Verteilungsgerechtigkeit von Gütern zur Ermöglichung eines gerechten Lebensstandards für alle Menschen. Beitz und Pogge wenden dabei die Unparteilichkeitsargumentation von Rawls, das Modell einer rationalen Wahl in einer *ursprünglichen Situation*, die Rawls selbst zunächst ausdrücklich auf innerstaatliche Verhältnisse beschränkt hatte, auf die Verhältnisse der Staaten untereinander an. Der hypothetische Urzustand wird auf globale Verhältnisse ausgedehnt und der *Schleier der Unwissenheit* verdeckt, zu welchem Staat (arm oder reich) die rationalen Entscheider im Urzustand gehören. Die kontraktualistische Rechtfertigungsprozedur fordert dann nicht nur gleiche individuelle und politische Freiheiten für alle, sondern auch die globale Gültigkeit des Differenzprinzips, sodass eine Umverteilung von Gütern erfolgen muss, um die Position der global am schlechtesten gestellten Personen zu verbessern.³⁷ Auch wenn Pogge betont, dass er die Menschenrechte so versteht, dass die ihnen korrespondierenden Pflichten an eine internationale institutionelle Ordnung adressiert sind, so entspringen doch die sich für diese internationale Ordnung ergebenden Pflichten einer rein moralischen Betrachtungsweise. Zwar unterscheidet sich Pogges institutionell vermittelter Ansatz von Peter Singers Konzeption einer globalen Gerechtigkeit, derzufolge die Menschen weltweit unmittelbar

35 Charles R. Beitz: *Political Theory and International Relations*, Princeton 1979 (Neuaufgabe 1999).

36 Pogges erste zusammenfassende Darstellung seines Ansatzes findet sich in: Pogge, *World Poverty and Human Rights*.

37 Siehe Thomas Pogge: „Rawls and Global Justice“, *Canadian Journal of Philosophy* 18 (1988), S. 227–256, hier S. 233.

wechselseitig zur Hilfe und Umverteilung verpflichtet sind,³⁸ aber im Resultat ist es allein eine moralische, kontraktualistische Überlegung, die den Inhalt und Umfang der sich aus den Menschenrechten ergebenden Pflichten bestimmt.³⁹

Solche kosmopolitischen Gerechtigkeitstheorien haben durchaus ihren eigenständigen und auch politischen Wert. Ihre Forderungen nach Gerechtigkeit sind aber umfassender als die anders ausgerichtete *internationale Konzeption* von Gerechtigkeit als Verwirklichung von Menschenrechten. Hier sind es besonders die sozialen Rechte, genauer die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte, wie sie im *Internationalen Pakt für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (IPwskR)⁴⁰ festgelegt sind, die Art und Umfang der menschenrechtsspezifischen Gerechtigkeit bestimmen. Die Menschenrechte generieren Verpflichtungen nur bezogen auf die Sicherung fundamentaler Interessen; sie sichern ein Leben in Würde, aber nicht eine darüber hinausgehende Konzeption eines guten Lebens. Insbesondere fordern sie nicht, dass Ungleichheiten, die über dem Level eines angemessenen Lebensstandards liegen, ausgeglichen werden müssen. Für eine rein moralische Betrachtung wäre das aber zu fordern, wenn gezeigt werden könnte, dass aus der Perspektive der Unparteilichkeit solche Ungleichheiten nicht zu rechtfertigen sind.

Darüber hinaus dämpft die international-rechtliche Institutionalisierung der *sozialen* Menschenrechte den Charakter der korrespondierenden Verpflichtungen: Sie schwächen sich von in (nur einigen!) Verfassungen verankerten, subjektiv einklagbaren sozialen Grundrech-

38 Siehe statt anderer Stellen Singer, *Praktische Ethik*, S. 278–280.

39 So auch die Kritik von Wolfgang Kersting: „Globale Rechtsordnung oder weltweite Verteilungsgerechtigkeit?“, *Politisches Denken. Jahrbuch 1995/96*, S. 197–246, hier S. 226–227; Beitz und Pogge haben ihre ursprünglichen Argumentationen inzwischen verändert. Beitz vertritt jetzt – meines Erachtens – eine in politischer Hinsicht einseitige Auffassung der Menschenrechte (Charles R. Beitz: *The Idea of Human Rights*, Oxford 2009). Pogge hat durch Konkretisierungen einzelne Probleme seiner Auffassung weiterentwickelt (Thomas Pogge: *World Poverty and Human Rights. Second Edition*, Cambridge 2008).

40 Abgedruckt in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, Bonn 1999, S. 59–69.

ten innerhalb eines Sozialstaates⁴¹ bis zu in Konventionen völkerrechtlich vereinbarter programmatischer *Zielnormen* der jeweiligen Staaten ab, die für den Einzelnen nicht einklagbar sind. Im *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* verpflichten sich die Staaten nur, „Maßnahmen zu treffen, um nach und nach mit allen geeigneten Mitteln, vor allem durch gesetzgeberische Maßnahmen, die volle Verwirklichung der in diesem Pakt anerkannten Rechte zu erreichen“⁴². Die völkerrechtlichen WSK-Rechte verpflichten daher nur die an der Konvention beteiligten Staaten, in ihrem Rechtsgebiet Maßnahmen einzuleiten, durch die diese Rechte zunächst für ihre jeweiligen Staatsbürger und dann für alle sich auf ihrem Staatsgebiet aufhaltenden Personen verwirklicht werden können.⁴³ Es gibt aber keine internationale Instanz, die die Durchsetzung und Erfüllung der entsprechenden Rechtspflichten erzwingen könnte. Lediglich ein in den Menschenrechtspakten vorgesehenes Berichtssystem⁴⁴ konfrontiert in höchst ungenügendem Maße Staaten mit möglichen Versäumnissen oder mangelhaften Erfüllungen ihrer Zielnormen. *Rechtstechnisch* wird zwar argumentiert, dass die Staaten durch diese Menschenrechtspakte *Erga-omnes-Verpflichtungen*⁴⁵ eingehen, ein Vertragsstaat sich daher gegenüber allen anderen Vertragsstaaten verpflichtet, die sozialen Rechte seiner Staatsbürger zu sichern und zu erfüllen. Damit, immerhin, entfällt die Möglichkeit des klassischen Völkerrechts, internationale

41 Siehe Georg Lohmann: „Soziale Menschenrechte und die Grenzen des Sozialstaats“, in: Wolfgang Kersting (Hg.), *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Velbrück 2000, S. 351–371; Georg Lohmann: „Über die Zurechnung von Pflichten bei sozialen Grund- und Menschenrechten“, in: Matthias Kaufmann / Joachim Renzikowski (Hg.), *Zurechnung als Operationalisierung von Verantwortung*, Frankfurt am Main 2004, S. 123–134.

42 So im IPwskR Art. 2, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Menschenrechte*, S. 60. Siehe auch die ernüchternde Bilanzierung der WSK-Rechte in Gerd Seidel: *Handbuch der Grund- und Menschenrechte auf staatlicher, europäischer und universeller Ebene*, Baden-Baden 1996.

43 IPwskR Art. 2.3 räumt den Entwicklungsländern einen Entscheidungsspielraum ein, wie weit sie Nichtstaatsbürger zu berücksichtigen haben.

44 IPwskR, Art. 16–25, S. 66–67.

45 Siehe Brun-Otto Bryde: „Verpflichtungen Erga Omnes aus Menschenrechten“, in: *Bericht der deutschen Gesellschaft für Völkerrecht, BerDGV* Bd. 33, (1994), S. 165–166.

Beschwerden über eine Nichterfüllung im eigenen Land als unzulässige *Einmischung in die inneren Angelegenheiten* abzuwehren. Da aber internationale Exekutivorgane fehlen, kann nur öffentlicher Druck in den Arenen der internationalen Weltöffentlichkeit Staaten bewegen, entsprechende Maßnahmen zu ergreifen.

Die Weltöffentlichkeit ist aber keineswegs nur auf (völker-)rechtliche Argumentationen im engeren Sinne beschränkt, sondern sie kann und sollte durchaus alle Dimensionen und Argumentationen des Problems zur Geltung bringen. Der *republikanische Stachel* der Menschenwürde und die Beachtung der übrigen Menschenrechtsklassen, insbesondere der politischen Mitwirkungsrechte, begründen *politische Forderungen*, die sich intern auf moralische Argumentationen, d. h. auf Konzepte moralischer, globaler Gerechtigkeit stützen können, die Art und den Umfang der Verwirklichung der WSK-Rechte zu verbessern. Wichtig ist hierbei ein politisches Verfahren zur Durchführung der Konkretisierung der positiven Pflichten.

Solange es keine transnationale Menschenrechtskonzeption gibt, operieren die Lösungen, die hier vernünftigerweise anzustreben sind, mit unterschiedlichen Konzepten einer „moralischen Arbeitsteilung“⁴⁶, mit deren Hilfe oder in deren Rahmen festgelegt wird, wie weit wem wie geholfen wird. Alle sind verpflichtet, die negativen Pflichten zu beachten. Bei den positiven Verpflichtungen wird eine moralische Arbeitsteilung angestrebt, in der es insbesondere um die Verrechtlichung und Spezifizierung der unbestimmten positiven Pflichten geht. Zunächst geht es hier um eine *innermoralische* Abwägung zwischen der Zweckmäßigkeit und der Beziehungsabhängigkeit von positiven Pflichten, sodann aber auch um eine Abwägung zwischen konfligierenden Pflichten, die sich aus möglicherweise entgegenstehenden Rechten anderer (z. B. der Beachtung von Eigentumsrechten) erge-

46 Siehe Peter Koller: „Der Geltungsbereich der Menschenrechte“, in: Stefan Gosepath / Georg Lohmann (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 1998, S. 96–123, hier S. 104–105.

ben, und nicht zuletzt geht es um eine Beachtung von völkerrechtlichen Prinzipien und Verträgen (erinnert sei nur an die humanitäre Intervention zur Bekämpfung von Hungersnöten in Somalia). Diese Abwägungen müssen sich im politischen Raum vollziehen – aber nach welchen Kriterien?

An dieser Stelle ist es wichtig, sich den inneren Zusammenhang der komplexen Menschenrechte zu vergegenwärtigen. Alle drei inhaltlichen Klassen der Menschenrechte (liberale Freiheitsrechte, politische Teilnahmerechte und soziale Teilhaberechte) sind intern aufeinander bezogen. Die für die Abwägungen angemessenen Maßstäbe zur Bestimmung der positiven Pflichten können daher nicht einfach moralische sein, weil sie ergänzt werden müssen durch empirische Einschätzungen von Ressourcen, notwendigen Bedürfnissen, Wertskalen und wirtschaftlichen Notwendigkeiten. Sie verlangen auch die Beachtung privatrechtlicher, öffentlich-rechtlicher und völkerrechtlicher Regelungen. Sie können aber auch nicht durch einen *unmittelbaren* Konsens aller Betroffenen ermittelt werden. Dies aus vielen Gründen: Weil viele der Bedürftigen ja gerade so in Not sind, dass sie nicht mitstimmen können, weil die Bewertungsmaßstäbe zu unterschiedlich sind, weil die Lebensstile zu sehr differieren, sodass noch nicht einmal eine Liste von Grundgütern die Zustimmung aller finden könnte, und schließlich, weil es keine ausreichenden oder nur unzureichende globale und demokratische Entscheidungsprozeduren gibt. Die angemessenen Maßstäbe können aber auch nicht einfach im Rahmen der gegenwärtigen internationalen Strukturen (UN-Vollversammlung, Sicherheitsrat) durch einen politischen Beschluss festgelegt werden. Dieser würde wahrscheinlich die realpolitischen Machtverhältnisse widerspiegeln, aber nicht die Vermutung der Unparteilichkeit und damit den Gerechtigkeitsanspruch erfüllen. Auch aus dieser Sicht ist daher ein Weltbürgerrecht mit politischen Entscheidungsstrukturen, die den liberalen Freiheitsrechten und den politischen Menschenrechten entsprechen, notwendig. Solange das aussteht, bleiben wohl nur stellvertretende und partikuläre politische Entscheidungen möglich,

die freilich dem Urteil der Weltöffentlichkeit ausgesetzt sind. Es ist daher anzunehmen, dass bis auf Weiteres diese Maßstäbe politisch nur als Forderungen oder als Absichtserklärungen erhoben werden und daher nur zu fordern ist, dass hierbei die politischen Mitwirkungsrechte aller weitestgehend beachtet werden. Was die notwendigen Abwägungsprozesse als nicht willkürlich auszeichnen würde, wäre dann die Vermutung, dass sie Unparteilichkeit unter Bedingungen prozeduraler Gerechtigkeit anstreben, d. h. unter Beachtung der anderen beiden Klassen der Menschenrechte zustande kommen.

Kosmopolitische Gerechtigkeitstheorien sind daher auf der einen Seite zu stark, auf der anderen zu vage. Sie fordern, verglichen mit den sich aus den Menschenrechten ergebenden Pflichten, zu viel, weil sie eigentlich eine optimal gerechte Verteilung der für ein gutes Leben relevanten Güter fordern müssen und eine Einschränkung auf minimale Standards unbegründet und kontingent erscheint. Sie bleiben aber zu vage, weil sie in ihrer rein moralischen Betrachtungsweise die notwendige politische Mitbestimmung bei der Umsetzung von moralischen Gerechtigkeitsforderungen und bei der Bestimmung der Lebensstandards nicht angemessen beachten können und zudem die Probleme der notwendigen Durchsetzungs- und Kontrollmechanismen vernachlässigen. Bei den international institutionalisierten Menschenrechten ist es genau umgekehrt: Sie fordern auf der einen Seite zunächst zu wenig, weil sie die korrespondierenden Pflichten der sozialen Menschenrechte, sowieso schon eingeschränkt auf minimale Standards eines „angemessenen Lebensstandards“ (AEMR, Art. 25.1; IPwskR, Art. 11.1), bis zur Unkenntlichkeit abschwächen. Auf der anderen Seite resultieren aber aus Versuchen, diese Mängel zu beheben und den systematischen Zusammenhang aller Menschenrechte zu beachten, weitergehende und die gegenwärtige internationale Konzeption der Menschenrechte transzendierende Forderungen nach einer *transnationalen Konzeption* der Menschenrechte, die zu einer transnationalen Demokratisierung und einer *Konstitutionalisierung des Völkerrechts* führen müsste. Da diese (normativ berechtigten) Forderungen solche einer

„realistischen Utopie“⁴⁷ sind, können und müssen sie (gegenwärtig) durch die politisch unabhängigen und weitergehenden Forderungen moralischer Gerechtigkeitstheorien *ergänzt* werden.

Prof. em. Dr. Georg Lohmann, 1996–2013 Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Philosophie an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg; 2006 Gründer der Arbeitsstelle Menschenrechte an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg.

47 Siehe Georg Lohmann: „Impliziert die Entwicklung der Menschenrechte einen normativen Fortschritt?“, in: Smail Rapic (Hg.), *Die Entwicklungslogik der Normativität*, Freiburg 2018 (im Erscheinen).

Terrorismus und Folter

Reflexionen der Gegenwartsliteratur am Beispiel
von Christoph Peters' *Ein Zimmer im Haus des Krieges*
und Dorothea Dieckmanns *Guantánamo*

Stephanie Willeke

1 Überlegungen zum Verhältnis von Terrorismus und Folter

Ein typisches konstruiertes Szenario für die Grundlage einer Diskussion um die potenzielle Anwendung von Folter lautet: Ein Terrorist hat eine Bombe versteckt, deren Detonation viele unschuldige Menschen töten wird. Darf der nun festgesetzte Terrorist gefoltert werden, um herauszufinden, wo die Bombe versteckt ist? An solchen in vielfältigen Variationen und Ausprägungen auftretenden Gedankenspielen zur sogenannten *Rettungsfolter* sind neben der Suggestivkraft, die sie entfalten,¹ vor allem zwei als konstitutiv gesetzte Aspekte bemerkenswert. Zunächst gibt es eine grundlegende Gegenüberstellung von Gut und Böse: unschuldige Zivilisten vs. willkürlich tötende Terroristen. Dieser mit moralischen Konnotationen verbundenen Opposition ist stets eine Bewertung inhärent, die die Möglichkeit einer potenziellen Folter auch in einem Diskurs, der das Folterverbot absolut setzt, sagbar werden lässt.² Der zweite Aspekt betrifft die Prämisse, dass durch Folter

1 Vgl. zum *Ticking-Bomb*-Szenario bspw. Heiner Bielefeldt: „Die Absolutheit des Folterverbots. Über die Unabwägbarkeit der Menschenwürde“, in: Gerhard Beestermöller / Hauke Brunkhorst (Hg.), *Rückkehr der Folter. Der Rechtsstaat im Zwielicht?*, München 2006, S. 109–114.

2 Es gibt verschiedene Studien, die mittels qualitativer und quantitativer Umfragen unter Kindern und Erwachsenen versuchen, das Verhältnis zu der sogenannten Rettungsfolter zu ermitteln. Vgl. z. B. Stefan Weyers / Nils Köbel: „Folterverbot oder ‚Rettungsfolter‘? Urteile Jugendlicher über Moral, Menschenrechte und Rechtstaatlichkeit angesichts eines realen moralischen Dilemmas“, *Zeitschrift für Pädagogik* 56 (2010), S. 604–626. Ein besonderes mediales Echo erfuhr die langjährige Studie des Erlanger Strafrechtsprofessors Franz Streng, der seine Studierenden zu Folter und Todesstrafe befragte. Die 2014 veröffentlichten Ergeb-

wahrheitsgetreue Aussagen – z. B. das Versteck der Bombe oder der Zeitpunkt der Detonation – hervorgebracht werden. Ausgehend von der Beobachtung, dass Menschen durch die Zufügung von Schmerzen potenziell jegliches Geständnis ablegen würden, kann diese Prämisse als ein zumindest äußerst problematischer Zusammenhang charakterisiert werden.³ Diese Informationsübermittlung ist es hingegen, die auch als Legitimation nicht nur in konkreten Fällen, um die es bei den Gedankenexperimenten der *Rettungsfolter* zumeist geht, sondern auch generell im Kontext geheimdienstlicher Erkenntnisse, aus denen sich dann präventive Handlungen ableiten lassen, argumentativ in Stellung gebracht wird.⁴ Bemerkenswert an diesen Gedankenspielen ist darüber hinaus, dass das am 10.12.1984 in die UN-Charta aufgenommene *Übereinkommen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe* ein *ius cogens* darstellt und damit unter keinen Umständen – Artikel 2, Abschnitt (2) führt verschiedene Beispiele an, genannt werden u. a. explizit Krieg und Kriegsgefahr – eingeschränkt

nisse zeigten, dass nicht nur fast ein Drittel der Studienanfänger der Rechtswissenschaften für die Wiedereinführung der Todesstrafe votiert, sondern auch, dass beinahe die Hälfte, zumindest unter gewissen Umständen, die Folter als zulässig ansieht. Dagegen lehnen nur 42 Prozent der Befragten die Folter kategorisch ab. Vgl. dazu: Fatina Keilani: „Deutschlands Jurastudenten sind für die harte Linie“, *Der Tagesspiegel online* 22.10.2014 <<http://www.tagesspiegel.de/weltspiegel/todesstrafe-deutschlands-jurastudenten-sind-fuer-die-harte-linie/10876098.html>> (letzter Zugriff: 6.3.2018); Martin Klingst: „Gnadenlose Jurastudenten“, *Zeit online* 27.10.2014 <<http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2014-10/todesstrafe-juristen-studie-deutschland>> (letzter Zugriff: 6.3.2018).

3 „Historisch mochten es überwiegend praktische Gründe gewesen sein, die zur Abschaffung und zum Verbot der Folter führten. Aussagen unter Folter waren nicht besonders glaubwürdig, die Gefolterten waren zu vielem bereit, auch zum Gestehen einer gar nicht von ihnen begangenen Untat, wenn sie damit nur ein Ende der Tortur herbeiführen konnten.“ Klaus Günther: „Darf der Staat foltern, um Menschenleben zu retten?“, in: Gerhard Beestermöller / Hauke Brunkhorst (Hg.), *Rückkehr der Folter. Der Rechtsstaat im Zwielflicht?*, München 2006, S. 101–108, hier S. 106. Manfred Nowak, der als Sonderberichterstatter bei der UNO die Folterpraktiken gänzlich verurteilt, führt hingegen aus, dass die tabuisierte Effektivität der Folter nicht von der Hand zu weisen sei, da Folter letztlich der Informationsbeschaffung dienen kann. Daher müsse die Folter mittels anderer Argumente bekämpft werden. Vgl. Manfred Nowak / Karin Harrasser: „Herausforderungen an das Folterverbot im 21. Jahrhundert. Ein Interview mit Manfred Nowak, Sonderberichterstatter über Folter bei der UNO, Oktober 2006“, in: Karin Harrasser / Thomas Macho / Burkhardt Wolf (Hg.), *Folter. Politik und Technik des Schmerzes*, München 2007, S. 27–40, hier S. 30–31.

4 Vgl. ebd., S. 31.

werden kann. Damit ist das Folterverbot ein absolutes und notstandsfestes Menschenrecht und wird „als nicht derogierbar definiert, das heißt, es darf auch in Krisensituationen nicht relativiert werden“⁵. Artikel 1 des Verbotes definiert die Folter als Handlung, die sowohl körperliche als auch seelische Schmerzen zufügt, z. B. mit der Zielsetzung, ein Geständnis zu erlangen oder um zu strafen, und zwar ausgeführt von der staatlichen Seite oder mit ihrem Wissen. Allerdings, so sollte an dieser Stelle erwähnt werden, wurde die Praxis des Folterns keineswegs durch die Ratifizierung des Übereinkommens gegen Folter gänzlich aufgegeben. So stellt Clemens Breuer fest, dass es eine Kluft gebe „zwischen den schriftlich verfassten Texten zum generellen Folterverbot auf der einen Seite und den faktischen Folterpraktiken in zahlreichen Ländern auf der anderen Seite [...]“. Wenngleich die Folter formell abgeschafft und – im Vergleich zu früheren Jahrhunderten – auch vielfach reduziert wurde, verschwand sie niemals vollständig.⁶ Dennoch gehört das Folterverbot zum „menschenrechtlichen Weltkonsens“⁷ und aufgedeckte Verstöße werden von den Staatengemeinschaften distanzierend verurteilt.

Ein signifikanter Einschnitt im Verhältnis zu dem absolut gesetzten Folterverbot ist hingegen durch den vom damaligen US-amerikanischen Präsidenten George W. Bush im Echo der Anschläge am 11. September 2001 auf das World Trade Center in New York und das Pentagon in Washington D. C. ausgerufenen *Krieg gegen den Terror* zu verzeichnen. Seither können verschiedene, auf eine Umgehung des Folterverbots abzielende Bemühungen ausgemacht werden. Man-

5 Karin Harrasser / Thomas Macho / Burkhardt Wolf: „Schmerzgrenzen: Politik, Technik und mediale Dramaturgie der Folter. Zur Einführung“, in: dies. (Hg.), *Folter. Politik und Technik des Schmerzes*, München 2007, S. 9–26, hier S. 10.

6 Clemens Breuer: „Das Foltern von Menschen. Die Differenz zwischen dem Anspruch eines weltweiten Verbots und dessen praktischer Missachtung und die Frage nach der möglichen Zulassung der ‚Rettungsfolter‘“, in: Gerhard Beestermöller / Hauke Brunkhorst (Hg.), *Rückkehr der Folter. Der Rechtsstaat im Zwielicht?*, München 2006, S. 11–23, hier S. 12.

7 Matthias Hong: „Das grundgesetzliche Folterverbot und der Menschenwürdegehalt der Grundrechte – eine verfassungsjuristische Betrachtung“, in: Gerhard Beestermöller / Hauke Brunkhorst (Hg.), *Rückkehr der Folter. Der Rechtsstaat im Zwielicht?*, München 2006, S. 24–35, hier S. 24.

fred Nowak nennt hier u. a. die Einengung der Folterdefinition, die bestimmte körperliche Misshandlungen nur dann als Folter bezeichnet, wenn sie zu „einer ernsthaften Einschränkung körperlicher Funktionen, Organversagen oder Tod“⁸ führen oder den Versuch, die Folter territorial auszulagern, bspw. in das Gefangenenlager Guantánamo Bay auf Kuba, um die US-amerikanische Gerichtsbarkeit zu umgehen – dass dieses Verfahren nicht zulässig ist, hat der Oberste Gerichtshof der USA bereits 2004 geurteilt.⁹ Bemerkenswert daran ist die zugrundeliegende Argumentation, dass in einem internationalen bewaffneten Konflikt die Menschenrechtsverträge sowie das Völkerrecht nicht zur Anwendung kämen, da es sich bei den Inhaftierten um illegale feindliche Kämpfer handele, die kaum unter dem Schutz der Genfer Konventionen stünden.¹⁰ Tatsächlich bestimmt das humanitäre Völkerrecht im Zuge der durch die Gegenseitigkeitserwartung geprägten Symmetrie der Kriegsparteien vornehmlich Staaten als Kriegakteure.¹¹ Die darauf basierende zentrale Distinktion zwischen Kombattanten und Zivilisten legt auch fest, dass Kriegsgefangene, die z. B. durch die Genfer Konventionen unter besonderem Schutz stehen,¹² damit regulären Armeen zugeordnete Soldaten sind, nicht Angehörige terroristischer Organisationen. Hier kommt also eine Definitionsproblematik zum Tragen, die um die Frage kreist, ob es sich bei Terroristen um Streitkräfte, Milizen oder Kriminelle – und damit Zivilisten – handelt.¹³

8 Manfred Nowak: „Die Aushöhlung des Folterverbots im Kampf gegen den Terrorismus“, *Zeitschrift für Menschenrechte* 1 (2007), S. 55–70, hier S. 57.

9 Vgl. ebd., S. 59–60.

10 Vgl. ebd.

11 Vgl. Stephan Hobe: „Der asymmetrische Krieg als Herausforderung der internationalen Ordnung und des Völkerrechts“, in: Hans-Joachim Heintze / Knut Ipsen (Hg.), *Heutige bewaffnete Konflikte als Herausforderung an das humanitäre Völkerrecht*, Berlin / Heidelberg 2011, S. 69–86, hier S. 70.

12 Vgl. dazu und zu der mangelhaften Umsetzung der Regeln des Genfer Abkommens: Stefan Oeter: „Terrorismus und Menschenrechte“, *Archiv des Völkerrechts* 40 (2002), S. 422–453, hier S. 442.

13 Im Zuge der innerhalb der Politikwissenschaft geführten Diskussion, die sich um eine Definition des Terrorismus bemüht, wird versucht, das Verhältnis bzw. die Abgrenzung von Terroristen und Kriminellen zu bestimmen. Einleuchtend erscheint hier die von Jutta Bako-

Die damit zusammenhängende Unschärfe des Begriffs kann auf das Phänomen des islamistisch motivierten Terrorismus, das spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 eine besondere mediale Aufmerksamkeit erfährt, selbst zurückgeführt werden. Eine der entscheidendsten Folgen dieses Anschlags war der bereits erwähnte Aufruf Bushs zum *Krieg gegen den globalen Terror*. In diesem Kontext folgten die Verpflichtungen etlicher Staaten, darunter auch Deutschland, zur Solidarität mit den USA und damit verbunden zur Unterstützung jeglicher Vorhaben gegen terroristische Netzwerke sowie die Kriege gegen das Taliban-Regime in Afghanistan 2001 und gegen den Irak 2003. Bushs Aufruf zu einem Krieg ist auf verschiedenen Ebenen bedeutsam: Zum einen erscheint Krieg nun „als Antwort auf eine neue Dimension des Verbrechens, er wird als Mittel zur Verteidigung nicht allein der Freiheit einer Nation, eines Staates, sondern der Zivilisation per se angerufen“¹⁴. Zum anderen impliziert der *Krieg gegen den Terror* einen definierbaren Gegner, beinhaltet aber vielmehr den Aufruf zum Krieg gegen ein Abstraktum. Der Feind muss erst näher bestimmt und definiert werden, um ihn zu bekämpfen, denn erst durch diese spezifizierende Eingrenzung ist Kriegsführung praktikierbar. Damit ist ein zentraler Aspekt des Terrorismus angesprochen: Eine eindeutige Definition des Terrorismus zu finden, erscheint wie die sprichwörtliche Suche nach der Nadel im Heuhaufen. Dies liegt insbesondere in

nyi vorgeschlagene Trennung aufgrund der Motivation für die Handlung: „Das Gemeinsame und zugleich der Wesenskern von Terrorismus und Krieg liegt zweifellos in der geplanten und organisierten Anwendung von *politisch* motivierter Gewalt gegen einen zum Feind definierten Anderen. [...] Durch die Bestimmung der Gewalt als *politische* sollen rein kriminelle Gewalttaten, die dem unmittelbaren persönlichen Interesse des Gewaltakteurs, zumeist dem Ziel der persönlichen Bereicherung dienen, ausgeschlossen werden.“ Jutta Bakonyi: „Terrorismus, Krieg und andere Gewaltphänomene der Moderne“, in: dies. (Hg.), *Terrorismus und Krieg. Bedeutung und Konsequenzen des 11. September 2001* (= Arbeitspapier 4 (2001) Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, Universität Hamburg), S. 5–20, hier S. 6. <http://edoc.vifapol.de/opus/volltexte/2011/3357/pdf/ap4_01.pdf> (letzter Zugriff: 6.3.2018). Vgl. dazu auch Hobe, „Der asymmetrische Krieg“, S. 74–75.

14 Markus Kotzur: „Krieg gegen den Terrorismus‘ – politische Rhetorik oder neue Konturen des ‚Kriegsbegriffs‘ im Völkerrecht?“, *Archiv des Völkerrechts* 40 (2002), S. 454–479, hier S. 456.

dem facettenreichen, heterogenen und sich ständig weiterentwickelnden Wesen des Phänomens begründet, das einer einheitlichen und klar eingrenzenden Definition des Terrorismus entgegensteht, und in diesem Sinne werden unter dem Schlagwort *islamistischer Terrorismus* viele, ganz unterschiedliche Gruppierungen subsumiert, die sich deutlich in Größe, Zielsetzung, Kampfstrategie, Zusammensetzung, aber auch der Reichweite des Operationsgebietes etc. unterscheiden. Neben dem Aspekt, dass diese Organisationen vornehmlich verdeckt aus dem Untergrund heraus operieren, wird eine klare Zuordnung auch durch die Entwicklung vom nationalen zum inter- bzw. transnationalen Terrorismus, der sich durch den Zusammenschluss zu netzwerkartigen Strukturen charakterisiert, erschwert.¹⁵ Neben der Tatsache, dass die Gruppen von unterschiedlichen Anführern geleitet werden, belegt auch der Umstand, dass sich die Organisationen teilweise gegenseitig bekämpfen, die Schwierigkeit, verschiedene terroristische Gruppierungen einfach zusammenzufassen.¹⁶

Trotzdem können einige wesentliche Merkmale terroristischer Gruppierungen ausgemacht werden, wie z. B. ein zweifach wirkendes politisches Moment der übergeordneten Zielsetzung: Terroristische Gruppen wenden sich gegen eine bestehende politische Ordnung und verfolgen dabei eigene politische Ziele, wie die Errichtung eines *gottgefäl-*

15 Siehe zum Begriff des transnationalen Terrorismus Ulrich Schneckener: *Transnationaler Terrorismus*, Frankfurt am Main 2006.

16 Ein Beispiel für die Unterschiede, die die Gruppen in der Öffentlichkeit auch untereinander deutlich markiert wissen wollen, ist die Distanzierung der Taliban von dem IS (Islamischer Staat): Als Anhänger des IS im Juni 2015 im Osten Afghanistans mehrere Menschen töteten und im Anschluss daran ein Video des Attentats veröffentlichten, äußerten sich die Taliban auf einer ihrer Webseiten dazu, dass es entsetzlich sei, Dorfälteste und andere Bewohner, nachdem sie gefangengenommen wurden, so zu behandeln. Dies sei ein Verbrechen des IS, das unter dem Deckmantel des Islam begangen worden sei. Neben der Tatsache, dass die Taliban mit ähnlichen Methoden arbeiten, die sie an dem IS kritisieren, ist die Motivation einer derartigen Kritik interessant, denn die Taliban und der IS stehen in einem starken Konkurrenzkampf um die geografische Vorherrschaft am Hindukusch und um ihre Anhänger, denn zahlreiche Mitglieder der Taliban sind vom IS abgeworben worden. Vgl. „Taliban verurteilen Brutalität von IS-Kämpfern“, *Zeit online* 12.8.2015 <<http://www.zeit.de/politik/ausland/2015-08/afghanistan-taliban-islamischer-staat-islam>> (letzter Zugriff: 6.3.2018).

ligen Staates.¹⁷ Zudem werden terroristische Strategien von relativ kleinen Gewaltverbänden präferiert, um die mit der personellen und waffentechnologischen Überlegenheit der Gegenseite einhergehende asymmetrische Konfliktsituation auszugleichen.¹⁸ Auch die Nutzung der Medien ist ein zentrales Merkmal terroristischer Gruppierungen, wozu schriftliche Kommentare und vor allem von ihren Anschlägen angefertigte Videos gehören, die dazu dienen, ihre Botschaften global zu verbreiten. Hier sieht der Soziologe Peter Waldmann das Hauptcharakteristikum terroristischer Attentate: Ihnen ist immer eine Kommunikationsstrategie inhärent, deren Empfängerseite sich aus zwei Bereichen speist – dem Eigenen und dem Anderen. So geht es zum einen darum, Sympathisanten, die laut Waldmann eigentliche Zielgruppe, „um deren emotionale Beeinflussung und entsprechende Verhaltensreaktionen es in erster Linie geht“¹⁹, anzuwerben und für einen gemeinsamen Kampf zu mobilisieren. Auf der anderen Seite bezieht sich die Kommunikationsstrategie auf Personen aus dem Raum der zum Feind Deklarierten mit dem Ziel, Furcht und Schrecken mittels eines permanenten Bedrohungsszenarios hervorzurufen. In diesem Sinne hält auch der Politologe Herfried Münkler fest:

Terroristische Strategien zielen [...] nicht auf die unmittelbaren *physischen*, sondern auf die *psychischen* Folgen der Gewaltanwendung; sie sind weniger an den materiellen Schäden [...] interessiert, die von den Anschlägen verursacht werden, als an dem Schrecken, der dadurch verbreitet wird, und den Erwartungen und Hoffnungen, die mit diesen Anschlägen als Zeichen der Verletzbarkeit eines scheinbar übermächtigen Gegners verbunden werden können.²⁰

17 Vgl. u. a. Peter Waldmann: *Terrorismus. Provokation der Macht*, Hamburg ²2005, S. 12–13; Bakonyi, „Terrorismus, Krieg und andere Gewaltphänomene der Moderne“, bes. S. 6; Schneckenener, *Transnationaler Terrorismus*, S. 21; Bruce Hoffmann: *Terrorismus – der unerklärte Krieg. Neue Gefahren politischer Gewalt*, Frankfurt am Main ²2007, S. 23.

18 Vgl. Waldmann, *Terrorismus*, S. 13.

19 Ebd., S. 36.

20 Herfried Münkler: *Die neuen Kriege*, Reinbek bei Hamburg ²2005, S. 177.

Das bedeutet, dass terroristische Aktionen bewusst eingesetzt werden, um mittels „symbolischer Gewalt“²¹ bestimmte Ziele zu erreichen, und damit sind sie keinesfalls, wie in manchen Berichterstattungen zumindest implizit konstatiert wird, irrational oder unorganisiert, ganz im Gegenteil, sie sind zumeist gut geplant und sollen eine möglichst große mediale Wirkung erzeugen.²²

Ein weiteres Merkmal, das zugleich für die definitiven Schwierigkeiten mitverantwortlich ist, erscheint auf den ersten Blick recht banal: Terroristen bezeichnen sich nicht selbst als Terroristen, vielmehr nennen sie sich *Gotteskrieger* oder *Kämpfer*. Terrorismus indes weisen sie häufig Staaten zu, die ihrer Meinung nach Staatsterrorismus begehen würden.²³ Mit der zuordnenden Klassifizierung von Gruppierungen oder Staaten als *terroristisch* werden Bewertungsmechanismen angestrebt, die das so Bezeichnete in die Sphäre der Illegalität verweisen und damit ihr Verfolgen und Bekämpfen rechtfertigen. Das bedeutet also, dass die Bezeichnung einer Gruppe als *Terroristen* oder ein Attentat als *terroristisch* nicht unbedingt falsch, aber stets eine mit politischen Implikationen verbundene Zuschreibung von außen ist, die oftmals nicht mit der Selbstwahrnehmung übereinstimmt.²⁴ In diesem Zusammenhang steht übrigens auch der Begriff *Selbstmordattentäter*: Ein Attentäter, der sich bspw. mittels eines Sprengstoffgürtels in die Luft sprengt, würde dies zuvor nie als *Selbstmord* bezeichnen, denn Suizid ist Moslems, ebenso wie Christen, strengstens untersagt²⁵ – er würde sich wahrscheinlich

21 Waldmann, *Terrorismus*, S. 83.

22 Dies zeigte sich bspw. an den Anschlägen in Paris am 13. November 2015 während des Freundschaftsspiels Frankreich gegen Deutschland. Nicht nur die beinahe zeitgleich ablaufenden Anschläge sind ein Indiz für die präzise Organisation, sondern auch der Zeitpunkt: durch das Fußballspiel waren besonders viele Medienakteure in Paris, wodurch eine sofortige und internationale Berichterstattung gewährleistet wurde. Vgl. u. a. Karin Finkenzeller: „Die Horrornacht von Paris“, *Zeit online* 14.11.2015 <<http://www.zeit.de/politik/ausland/2015-11/paris-anschlaege-terror>> (letzter Zugriff: 6.3.2018).

23 Vgl. Hoffmann, *Terrorismus*, S. 53–54.

24 Vgl. ebd., S. 54.

25 Vgl. Josef van Ess: *Dschihad gestern und heute*, Berlin u. a. 2012, S. 24.

eher als *Märtyrer* bezeichnen.²⁶ Auch dies zeigt, dass der Begriff des *Selbstmordattentäters* primär eine Zuschreibung von außen darstellt bzw. den Versuch, etwas tendenziell Unverständliches in das Ordnungssystem des Eigenen zu integrieren und damit potenziell erklärbar oder zumindest greifbar zu machen.

In der Diskussion um die mögliche Anwendung von Folter bei (vermeintlichen) Terroristen stellt sich u. a. die Frage, ob die Institution Staat an die Menschenrechte und andere internationale Übereinkommen gebunden ist, wenn ein zentrales Moment der Strategie terroristischer Organisationen doch gerade in der Verkehrung dieser Menschenrechte liegt, z. B. indem sich ihre Attentate dezidiert gegen Zivilisten wenden. Auf der anderen Seite fokussieren die Menschenrechte den „Einzelmenschen in seinem Eigenwert“ und erheben ihn „zum Maß und Bezugspunkt aller staatlichen Gewalt“²⁷ – wenn die Menschenrechte für Terroristen nicht gelten, spricht man ihnen damit nicht gleichsam ihr Menschsein ab? Und würde man den unbedingten Anspruch auf Geltung, der den Menschenrechtskodifikationen innewohnt, nicht unterlaufen, wenn man ihn vom „verfassungsmäßigen

26 Sigrid Weigel zeigt auf, dass der Begriff des Märtyrers im Zusammenhang mit islamisch-terroristischen Aktionen für Europäer nur schwer nachzuvollziehen ist, da Märtyrer im Christentum primär mit „Figuren des Erleidens“ konnotiert sind, die das Leiden Christi bezeugen und für diese Zeugenschaft auch in den Tod gehen würden. Während die Märtyrer im islamischen Glauben von Anfang an für den *rechten Glauben* gekämpft haben, waren die frühchristlichen Märtyrer, zumeist Frauen, tatsächlich vor allem Zeugen, was sich jedoch mit den Kreuzzügen, in denen der Märtyrer zum „*Soldaten Christi*“ wurde, änderte. Auch im Krieg gefallene Soldaten starben für etwas vermeintlich Sinnhaftes, nämlich für das Vaterland, „nachdem sie meist zuvor schon, beim Auszug ins Feld, den priesterlichen Segen für ihre militärische Mission – und ihren möglichen Tod – erhalten hatten.“ Sigrid Weigel: „Schauplätze, Figuren, Umformungen“, in: dies. (Hg.), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzügen und heiligen Kriegern*, München 2007, S. 11–40, hier S. 11–13. Heinrich Kaulen postuliert, dass es sich bei den Märtyrer-Figuren um die „Renaissance eines unserer eigenen Kultur sehr wohl vertrauten, aber von ihr in den letzten Jahrzehnten erfolgreich verdrängten Handlungsmusters, also um die verstörende Begegnung mit dem Eigenen im Spiegel des Fremden, und zum anderen um eine Verletzung des semantischen Codes, den die Gegenwartsgesellschaft mit Begriffen wie ‚Krieg‘, ‚Kämpfer‘ oder ‚Opfer‘ verbindet“, handelt. Heinrich Kaulen: „Heilige Krieger. Fundamentalistische Gewalt im Spiegel der Gegenwartsliteratur“, in: Carsten Gansel / Heinrich Kaulen (Hg.), *Kriegsdiskurse in Literatur und Medien nach 1989*, Göttingen 2011, S. 263–274, hier S. 263.

27 Oeter, „Terrorismus und Menschenrechte“, S. 430.

Wohlverhalten[...]“²⁸ des jeweiligen Menschen abhängig machen würde? Zugespitzt formuliert: „Darf der Staat *im Namen* der Menschenrechte gegen die Menschenrechte verstoßen?“²⁹

2 Literarische Reflexionen zum Verhältnis von Terrorismus und Folter

Die im Folgenden diskutierten Romane, die hier grundsätzlich als Kulturprodukt verstanden werden, die gesellschaftliche Diskurse und Ereignisse aufnehmen und fiktional mit spezifischen ästhetischen Verfahren verarbeiten, können durch ihre Thematisierung gegenwärtiger kriegerischer Auseinandersetzungen und von Terrorismus der politischen Literatur zugeordnet werden. Doch auch wenn die Romane außerliterarische Staaten und Räume benennen oder Namen von realhistorischen Personen anführen, heißt das dezidiert nicht, dass sie in dokumentarischem Gestus eine wie auch immer geartete Wirklichkeit bzw. Realität zeigen. Vielmehr werden literarische Reflexionen dargestellt, die darauf verweisen, wie bestimmte Phänomene im öffentlichen Diskurs gedeutet werden, wie sich diese Texte dazu positionieren, welchen Wahrnehmungsmustern die Realität unterliegt, aber auch, welche Darstellungsmöglichkeiten die Literatur bietet, um bestimmte Diskurse zu verarbeiten.³⁰ Gerade im Zusammenhang dieser wertenden und deutenden Funktion von Literatur ist die thematische Aufarbeitung von Menschenrechten, die im Kontext von Kriegen und Terrorismus in Stellung gebracht wird, bedeutend. Obwohl die Themenfelder Krieg und Folter seit der Antike als Motive zu verzeichnen sind, wenn auch in unterschiedlicher Intensität,³¹ kann

28 Christoph Menke / Arnd Pollmann: *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg 2007, S. 54.

29 Ebd., S. 53.

30 Siehe dazu auch Manuel Köppen: *Das Entsetzen des Beobachters. Krieg und Medien im 19. und 20. Jahrhundert*, Heidelberg 2005.

31 Vgl. Sven Kramer: „Folterschmerz und Literatur. Überlegungen im Anschluss an Texte aus dem 20. Jahrhundert“, in: Karin Harrasser / Thomas Macho / Burkhardt Wolf (Hg.), *Folter. Politik und Technik des Schmerzes*, München 2007, S. 203–221, hier S. 203.

festgestellt werden, dass sie besonders seit der Involvierung der deutschen Bundeswehr in Auslandseinsätzen, vor allem im Kontext des *Krieges gegen den Terror*, zunehmend Eingang in die deutschsprachige Literatur finden.³²

Zu diesem Korpus zählen auch die im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehenden Romane, die eine spezifische Verbindung zwischen Terrorismus und Folter herstellen: *Ein Zimmer im Haus des Krieges* von Christoph Peters³³ und *Guantánamo* von Dorothea Dieckmann³⁴. Gemeinsam ist ihnen die eingenommene Perspektive des Anderen, des (vermeintlichen) Terroristen. Während ersterer jedoch in der Fluchtlinie von politischem Diskurs und Folter eine Verbindungslinie zu ziehen versucht, die oppositionelle Kategorien von Gut und Böse als fragwürdig markiert, geht es in Dieckmanns Roman primär um die Darstellung der Foltertechniken und damit verbunden um das Verhältnis zwischen Schmerz und Sprache sowie um die Problematik der Vermittelbarkeit von traumatischen Schmerzerfahrungen.

Christoph Peters: *Ein Zimmer im Haus des Krieges*

Der Roman *Ein Zimmer im Haus des Krieges* von Christoph Peters spielt im Jahr 1993³⁵ in Ägypten. Im Zentrum stehen zwei männliche Figuren – der zum muslimischen Glauben konvertierte Jochen Sawatzky und der in Ägypten arbeitende deutsche Botschafter Claus Cismar –, an denen auch die zwei Teile des Romans orientiert sind: Der erste Teil ist aus

32 Vgl. zur literarischen Verarbeitung gegenwärtiger Kriegsgeschehen Stephanie Willeke: *Grenzfall Krieg. Zur Darstellung der neuen Kriege nach 9/11 in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Bielefeld 2018.

33 Christoph Peters: *Ein Zimmer im Haus des Krieges*, München 2008. Diese Ausgabe wird im Folgenden mit der Sigle HK und der entsprechenden Seitenzahl zitiert.

34 Dorothea Dieckmann: *Guantánamo*, Stuttgart 2004. Diese Ausgabe wird im Folgenden mit der Sigle G und der entsprechenden Seitenzahl zitiert.

35 Obwohl die Handlung dem Jahr 1993 zugeordnet ist, ist das 2006 erschienene Werk ein exemplarisches Beispiel für ein „Produkt seines Jahrzehnts“, da sich „die Problematik des Geschehens in ihrer Brisanz erst aus der Konstellation der traumatischen Jahre im Gefolge von 9/11“ ergibt. Arata Takeda: „Inkorporierte Kulturkonflikte. Interaktion der Kulturen im Körper des Terroristen am Beispiel von Christoph Peters' *Ein Zimmer im Haus des Krieges* (2006)“, *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 3 (2012), S. 25–38, hier S. 29.

der Perspektive Sawatzkys geschildert, der mit einer Gruppe islamistischer Terroristen ein Attentat auf eine als touristisches Ziel besonders beliebte Tempelanlage in Luxor geplant hat, der zweite Teil des Romans fokussiert insbesondere die Bemühungen des Botschafters Cismar, das Sawatzky nach seiner Festnahme drohende Todesurteil zu verhindern. Hier deutet sich bereits an, dass gerade der Handlungsschauplatz zentral für die Justierung des Verhältnisses von Terrorismus und Menschenrechten ist. Der literarische Raum Ägypten ist hauptsächlich durch Terroranschläge und die daraus resultierenden Sondergesetze, die sich auf den Ausnahmezustand stützen, semantisiert. Auf die prekäre Situation wird in dem Roman an verschiedenen Stellen hingewiesen, besonders prägnant am Anfang des zweiten Teils mittels einer dreiseitigen Liste von terroristischen Anschlägen, die einen Bericht des Botschafters an das Auswärtige Amt schließt (HK 90–92). Diese Liste versinnbildlicht auf der einen Seite, dass es sich bei dem verhinderten Anschlag der terroristischen Gruppierung um Sawatzky nicht um einen singulären Fall handelt, wodurch er in einen übergeordneten Kontext eingebettet wird, auf der anderen Seite führt die Liste aber auch das Problem des Terrorismus dem Rezipienten deutlich vor Augen, sodass die strenge Handhabung des Staates gegen derartige Gruppen gerechtfertigt oder zumindest verständlich erscheint. In diesem Sinne ist auch Cismars Kommentar zu verstehen, wenn er die Härte der Staatsanwaltschaft gegen muslimische Fanatiker anspricht, die sich „[n]icht immer im Rahmen international geltenden Rechts“ bewege, wofür er manchmal Verständnis habe (HK 94). Im Rahmen dieser Sondergesetze müssten laut dem ägyptischen Innenministerium auch „ungewöhnliche Wege beschritten“ und „strittige Maßnahmen ergriffen“ werden, „um das Übel samt Wurzel auszureißen“ (HK 123).

Der im Roman aufgegriffene juristische Diskurs hat in dem hier entfalteten Zusammenhang mehrere Konsequenzen, die literarisch reflektiert und ausgelotet werden: das Praktizieren der Folter, die Verlegung der Gerichtsverhandlung vor das Militärgericht und die Definition von Terrorismus. Um Letzteres zu beleuchten, soll es zunächst um das

geplante Attentat und die im ersten Teil des Romans besonders deutlich werdende Darstellung des Terroristen gehen. Dieser Teil beginnt *in medias res* mit dem Tag des Anschlags. Sawatzkys Begründung für sein Handeln wird direkt zu Beginn des Romans dargelegt: „Ich bin ein Werkzeug. Die Schalen mit Gottes Zorn sind voll. Seine letzte Gemeinschaft hat sich abgekehrt, ist in die Zeit der Unwissenheit zurückgefallen, bis auf wenige. Der Rest befindet sich im Krieg. Wir haben ihn nicht gewählt, er wurde uns aufgezwungen. Wir verteidigen das Haus des Islam, das der Präsident und seine Clique verkaufen, für Dollarmillionen“ (HK 15). Das Wort „Dollarmillionen“ verweist, gemeinsam mit Sawatzkys Hinweis, dass es bei dem Anschlag amerikanische und deutsche Tote geben wird (HK 15), zum einen auf eine mehrfach erwähnte vermeintliche westliche Vorherrschaft in Ägypten, die es zu bekämpfen gilt, und zum anderen auf die im Folgenden eine zentrale Rolle spielende internationale politische Ebene. Um auf den vermeintlichen Verrat der ägyptischen Regierung adäquat zu reagieren, soll das Ziel des Attentats der wirtschaftliche Motor Ägyptens – der Tourismus – sein, der, einmal sensibel getroffen, das Volk verarmen ließe, was dazu führen würde, dass es sich gegen die Regierung auflehnt, was dann eine Etablierung der „Herrschaft Gottes“ (HK 25) zur Folge hätte. Der Anschlag wird von der Figur mit dem Satz: „Manchmal ist man gezwungen, Schlechtes zu tun, um dem Guten zum Sieg zu verhelfen“ (HK 56) gerechtfertigt, der dem Wortlaut eines Arguments, das innerhalb der Diskussion von muslimischen Juristen um das Jahr 1000 bezüglich der Legitimation des Dschihad angeführt wurde, gleicht: „Krieg (*ḥarb*) ist also Mittel oder Ausdrucksform des Dschihad, und der bewaffnete Dschihad ist deswegen nicht gut an sich, sondern ‚gut, weil etwas anderes gut ist‘ (*ḥasan li-ḥusni ġairih*), nämlich die Befreiung der Welt vom Unglauben.“³⁶ Diese Argumentation ist prototypisch für die Darstellung der terroristischen Gruppierung in Peters’ Roman, in dem gezeigt wird, dass die Gruppe aus einer bestimmten Logik heraus argumentiert und daraus ihre Handlungen ableitet, von deren Zielsetzung sie

36 Van Ess, *Dschihad gestern und heute*, S. 70.

überzeugt ist, dass es das Richtige, also der Wille Gottes sei. Damit wird ein starkes Gegengewicht zu den Maßnahmen des ägyptischen Staates installiert – die beiden Seiten stehen sich unversöhnlich gegenüber und befinden sich mittels Reaktion und Gegenreaktion in einer scheinbar endlosen Überbietungsspirale.³⁷ Konstitutiv hierfür ist auch die gegenseitige Beschuldigung, Terrorismus zu praktizieren; ein Aspekt, der auch für den außerliterarischen Terrorismus festgestellt wird. In diesen Kontext kann auch das Gespräch zwischen Cismar und Sawatzky eingeordnet werden, das die Antagonisten bei ihrem ersten Aufeinandertreffen im Gefängnis führen. Auf die Frage Cismars, ob Sawatzky bestreite, an dem Terroranschlag beteiligt gewesen zu sein, antwortet dieser:

„Ich bestreite, daß es ein Terroranschlag in Ihrem Sinne war.“

„Sondern?“

„Eine militärische Operation, die fehlgeschlagen ist. Leider. In der gegenwärtigen Situation haben wir keine andere Wahl als den bewaffneten Kampf. Unser Kampf ist gerecht. Wir verteidigen das Haus des Islam. Gott verlangt diesen Einsatz, solange Ungläubige über unser Land herrschen“ (HK 132).

Auffällig ist, dass Sawatzky zur Beschreibung seines Selbstbildes Begriffe aus dem Semantikfeld des Militärs verwendet, was nochmals unterstreicht, dass er sich selbst nicht als Terrorist definiert. Cismar hingegen wirft er vor, den „ägyptischen Staatsterrorismus“ durch seine bloße Anwesenheit und durch sein Schweigen trotz der Kenntnis rechtswidriger Handlungen zu unterstützen (HK 134). Dass sowohl Sawatzky als auch Cismar von Verstößen Ägyptens gegen internationale Abkommen, vor allem gegen das Verbot der Folter, wissen, zeigt sich bereits

37 In diesem Sinne resümiert der Botschafter Cismar bspw.: „Der Präsident versucht, die Islamisten auszumerzen. Großrazzien, Schauprozesse, Hinrichtungen sollen Entschlossenheit demonstrieren, potentielle Täter abschrecken. Die Militärs setzen jeden Befehl um, solange ihre Privilegien nicht in Gefahr sind. Es gibt spektakuläre Einsätze mit dem Ziel, die Öffentlichkeit zu beeindrucken, und geheime Kommandooperationen. Nichts hilft. Binnen kurzem werden die Gefangenen, die Gehenkten durch neue Kämpfer ersetzt, die noch genauer planen, noch brutaler agieren“ (HK 101).

vor ihrem ersten Aufeinandertreffen. Während Cismar auf der einen Seite in einem Gespräch mit dem Leiter der ägyptischen Abteilung zur Terrorismusbekämpfung sich die sogenannten Bemühungen der Verhörenden gar nicht vorstellen mag (HK 106), referiert er an anderer Stelle eine ganze Liste möglicher gewalttätiger Verhörmethoden, die von „Drohungen, Prügel, Dauerbeschallung, Schlafentzug“ bis zu „Elektroschocks“ (HK 120) reichen. Auch Sawatzky reflektiert bereits vor seiner Festnahme verschiedene Foltermethoden (HK 60–62), woran zweierlei abgelesen werden kann: Zum einen zeigt die von Sawatzky dargelegte Option der Folter, dass es sich hier nicht um einen naiven Menschen handelt, sondern es unterstreicht nochmals die Rationalität, mit der die Planung vorgenommen wurde; zum anderen zeigt sich gerade durch die nüchterne und detaillierte Betrachtung, dass die Folter integrativer Bestandteil normaler politisch-militärischer Handlungen in Ägypten darstellt – sie wird nicht als potenziell zutreffendes AngstszENARIO präsentiert, sondern als das, was unmittelbar auf die Festnahme folgen wird. Diesen proleptischen Andeutungen folgend, wird der Anschlag bereits im Vorfeld durch ägyptische Streitkräfte vereitelt, wobei es zu einer gewalttätigen Auseinandersetzung der Terroristen mit dem ägyptischen Militär kommt. Bereits mit der Festnahme beginnt Sawatzkys Tortur:

„Don't move!“ lautet die Anweisung, gefolgt von einem stechenden Schmerz, als er mir das Gewehr über dem Herz in die Rippen stößt. „Motherfucker!“ Ein anderer öffnet seine Hose, packt das Glied aus, pißt mir ins Gesicht. „Be sure German asshole you will die, too.“ [...] Sie zerren mich hoch. Ich bin benommen, meine Knie finden in sich keinen Halt. Ich kotze Magensäure, halbverdautes Brot auf Soldatenstiefel, Soldatenhände. Die mich gegen einen Baum pressen. So fest, daß mir die Wirbel brechen, ihre Splitter in die Eingeweide gedrückt werden (HK 73–74).

Durch die körperlichen Übergriffe der Soldaten wird das mit einer starren Grenzziehung einhergehende binär konnotierte Denkschema Staat = rechtmäßig vs. Terrorist = unrechtmäßig bereits an dieser Stelle

infrage gestellt. Signifikant ist in diesem Zusammenhang, dass sich die geschilderten Misshandlungen nicht nur auf die konkrete Situation des Kampfes und die unmittelbar darauffolgende Ergreifung beschränken, sondern sich in der staatlichen Institution des Gefängnisses fortsetzen. Beim ersten Treffen zwischen Cismar und Sawatzky sieht der Botschafter seine Befürchtungen einer Misshandlung des Inhaftierten kaum bestätigt, obwohl er bei Sawatzky Hämatome und Schwellungen im Gesicht sowie eine merkwürdige Körperhaltung wahrnimmt (HK 129), aber auch wie beiläufig bemerkt, dass der Terrorist noch alle Fingernägel habe, im Gegensatz zu einem fehlenden Eckzahn (HK 130). Auf seine konkrete Frage, ob Sawatzky misshandelt worden sei, antwortet dieser, dass er sich dazu nicht äußern möchte (HK 130). Die Beschreibung des zweiten Treffens beginnt hingegen mit den Worten: „Cismar erschrickt, als Sawatzky hereingeführt wird: Das Gesicht blau geschwollen, der Gang unsicher, seine Augen haften am Boden“ (HK 179). Auch wenn die Techniken des Folterns, anders als in dem Roman *Guantánamo*, selbst ausgespart werden, sind sie sowohl durch die im Vorfeld von Cismar und Sawatzky angeführten Überlegungen als auch durch die offensichtlichen körperlichen Folgen für den Gefangenen präsent. Allerdings wird der Schmerz allein von außen, durch die Beobachtungen Cismars, vermittelt, der in dem zweiten Romanteil vorherrschende extern fokalisierte Erzähler hat keinen Einblick in das Innenleben der Figur. Zu dem Verhältnis zwischen Sprache und Folter macht sich Sawatzky indes bereits vor seiner Festnahme Gedanken: „Ich weiß nicht, welche Version meiner Geschichte wahr ist. Ich muß mich für eine entscheiden, sonst werde ich mich in Widersprüche verstricken. Was wollen sie hören? Was wissen sie bereits? Welche Lügen werden sie glauben, welche Bestrafung folgt, wenn sie herausfinden, daß ich gelogen habe? Welche Konsequenzen hat Schweigen?“ (HK 80) Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist der mehrfach dargelegte Hinweis, dass Sawatzky keine Aussage außerhalb der Angaben zu seinem Namen, dem Geburtsdatum und seiner Staatsangehörigkeit gemacht hat (HK 131). Während der Rezipient aus dem ersten Teil des Romans um Sawatzkys bereits im Vorfeld

zurechtgelegte Methode weiß, sich ins Innere zurückzuziehen und auf Gott zu vertrauen, deutet der Botschafter sein Verhalten in seinem Bericht an das Auswärtige Amt dahingehend, dass zum einen seine Persönlichkeitsstruktur, vor allem sein Stolz, nahelegen würden, die durch die Folter hervorgerufenen Demütigungen zu leugnen, und zum anderen stellt er die Vermutung an, dass Sawatzky unter Druck gesetzt wurde, die Misshandlungen zu verschweigen (HK 207–208). An dieser Fehldeutung seines Verhaltens werden nicht nur die gegensätzlichen Denkstrukturen von Cismar und Sawatzky offenbar, sondern es zeigt sich insgesamt, dass die Foltermethoden ihren Zweck – Informationen über „Hintermänner, Struktur, Finanzierung und das weitere Vorgehen seiner Organisation“ (HK 258) zu sammeln – nicht erfüllen. Aus den Strategien der Machtausübung, die sich auf physischer und psychischer Ebene (vgl. z. B. HK 231) manifestieren, resultieren keine Ergebnisse, sodass sowohl die Folter als auch der daraus resultierende Schmerz und potenzielle Wahrheitsaussagen in diesem Roman gerade nicht zur Anschauung gebracht werden.

Allerdings wird die Folter im politischen Diskurs konkret wirksam, indem Cismar in einem der amtlichen Schreiben eine die Foltervorwürfe kategorisch zurückweisende Aussage des ägyptischen Innenministers wiedergibt: „Die Justizvollzugsbeamten des Landes hätten strikte Anweisung, sich gemäß der UN-Menschenrechts-Charta und der Genfer Konvention zu verhalten [...]“ (HK 204). Mit dem Verweis auf zwei der bedeutsamsten internationalen Abkommen, die spezifische Regeln für die Behandlung von Kriegsgefangenen festschreiben, wird Folterung also von offizieller Seite abgelehnt. Der zweite Teil des Satzes unterminiert diese Aussage jedoch unmittelbar: „[W]iewohl es sich nach Überzeugung seiner Regierung bei den Festgenommenen keineswegs um Kriegsgefangene, sondern vielmehr um Kriminelle handele“ (ebd.). Die Definition der Inhaftierten als Kriminelle ist besonders bemerkenswert, da die vom Minister zuvor angeführten internationalen Abkommen genau an dieser Stelle nicht mehr greifen. Zwar werden in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

Grundlagen für den Umgang mit jeglichem menschlichen Leben vorgegeben, die Entscheidung über die staatliche Praxis im Umgang mit Kriminellen liegt in letzter Instanz jedoch bei dem einzelnen Staat. Im Kontext der vorherigen Aussage des Ministers, dass in Ägypten seit zwölf Jahren der Ausnahmezustand bestehe, der Sondergesetze zur Terrorbekämpfung beinhalte (HK 122–123), zeigt sich hier prägnant, dass offenbar festgeschriebene Rechte und Gesetze, aber auch internationale Abkommen keine Tragweite in Bezug auf den Umgang mit Terroristen haben. Die Schwierigkeiten der Bezeichnungspraxis im Hinblick auf Kriegsgefangene, Terroristen oder Kriminelle werden durch die Divergenz zwischen der Fremdzuschreibung des Staates und Sawatzkys Selbstbezeichnung als Kämpfer noch verschärft. An dieser Stelle wird literarisch vorgeführt, dass die Definition von Terrorismus markant davon abhängt, aus welcher Perspektive das Geschehen bewertet wird und zugleich, dass ein einfaches binäres Denkschema in dieser unübersichtlichen Situation kaum noch greifen kann. Somit ist nicht nur Terrorismus an sich schwer zu definieren und geht stets mit einem asymmetrischen Machtverhältnis einher, sondern auch dem Vorgehen des Staates haftet der Charakter des Uneindeutigen an, was vor allem durch den deklarierten Ausnahmezustand unterstrichen wird. Grundlegend erscheint die Perspektive, aus der heraus zu definieren versucht wird und die fortwährend einer bestimmten Motivation unterliegt – hier als die politische Rechtfertigung für die Behandlung der Inhaftierten. Das Paradoxon der Bezeichnung und damit einhergehend der Umgang mit den Gefangenen zeigt sich in der scheinbar willkürlichen Definition der Gruppe der Terroristen: In der Folter rechtfertigenden Definition wird auf der einen Seite den Islamisten der Status eines unter dem Schutz der internationalen Abkommen stehenden Soldaten aberkannt, auf der anderen Seite sollen Sawatzky und die anderen Gefangengenommenen vor ein Militärgericht gestellt werden, das *ad nomine* nur für Kombattanten zuständig ist, wodurch sowohl ein sehr viel schnelleres Gerichtsverfahren ermöglicht wird, als auch ein Sonderrecht zum Tragen kommt, das die zeitnahe Hinrichtung

der Inhaftierten ermöglicht. Damit wird in dem Roman die mit Machtstrukturen einhergehende uneindeutige Benennungspraxis inszeniert, die sich auf politischer und juristischer Ebene entfaltet. Und so endet der Roman auch mit einem Bericht an das deutsche Auswärtige Amt, der über die Vollstreckung des Todesurteils Sawatzkys informiert.

Dorothea Dieckmann: *Guantánamo*

Der 2004 erschienene Roman *Guantánamo* von Dorothea Dieckmann behandelt ebenfalls einen Inhaftierten, der sich in dem titelgebenden Hochsicherheitsgefängnis befindet. Anders als in dem literarischen Text von Christoph Peters wird hier allerdings kein vorausgehendes Verbrechen geschildert, sondern der Protagonist Rashid gibt an, im Zuge einer Reise lediglich zufällig bei einer Demonstration in Pakistan gewesen zu sein, die vom Militär gewaltsam aufgelöst wurde. Im Fokus von *Guantánamo* steht das durch spezifische Machtstrukturen, die sich sowohl auf sprachlicher als auch auf physischer Ebene manifestieren, geprägte Leben Rashids in Gefangenschaft. Bevor einzelne Textstellen, die explizit Folterpraktiken darstellen, herangezogen werden, sollen zunächst einige Aspekte zum Verhältnis von physischer Gewalt bzw. Schmerz und Literatur dargelegt werden. Konstitutiv sind diese Überlegungen erst hier, denn der Roman *Ein Zimmer im Haus des Krieges* stellt zwar die Folgen der Folter – die körperlichen Gebrechen von Sawatzky – dar, aber lediglich aus einer beschreibenden Fremdperspektive des Botschafters, sodass weder die Folter selbst noch der daraus resultierende Schmerz so zur Anschauung gelangen.

Zur Darstellung der Folter gehören zum einen die Techniken bzw. Praktiken der Folter und zum anderen damit unweigerlich verbunden der durch die Folter hervorgerufene Schmerz. Der Ausgangspunkt in dem Verhältnis von Schmerz und Sprache ist das Schmerzempfinden eines Individuums, das mittels einer Transformation in Sprache überführt werden muss. Dabei treten häufig bestimmte narrative Strukturen auf, z. B. Als-ob-Beschreibungen oder auch die Verwendung von Meta-

phern, die dann als *Agenten* bzw. Referenten herangezogen werden.³⁸ Ziel derartiger narrativer Verfahren ist, den Schmerz intersubjektiv vermittelbar zu machen und damit zu objektivieren, allerdings können diese transformatorischen Verfahren den Schmerz per se nicht in seinem Wesen ausdrücken, die sprachliche Vermittlung kann nur auf der Oberflächenstruktur des Vergleichs bleiben. Darüber hinaus verschärft die Folter noch den Problemzusammenhang zwischen Sprache und Schmerz, da hier die beiden Ebenen unweigerlich aufeinandertreffen, weil, so macht Elaine Scarry deutlich, „das Verhör zur inneren Struktur der Folter [zählt]“³⁹, wobei diese von den Beteiligten gänzlich unterschiedlich wahrgenommen werden:

Für den Folterer ist die schlichte Tatsache unmenschlicher Pein unsichtbar geworden, und die moralische Tatsache, daß er diese Pein hervorruft, wird durch die vorgebliche Dringlichkeit und Wichtigkeit der Fragen neutralisiert. Für den Gefangenen verlieren die Fragen angesichts der überwältigenden Erfahrung seiner Qualen jegliche Bedeutung, und die Welt, auf die diese Fragen gemünzt sind, wird unsichtbar. Intensiver Schmerz tilgt die Welt aus.⁴⁰

Durch die Zerstörung der Verbindung zur Welt wird gleichsam das Ich, die Identität des Subjekts ausgelöscht, was wiederum einhergeht mit der Auslöschung der eigenen Sprache, die maßgeblich für die Ich-Identität und zur Selbstversicherung ist. Sowohl der Verlust der Sprache als auch der der Foldersituation eingeschriebene Aspekt des Machtgefälles – denn der Gefolterte ist der Folter ausgeliefert, er kann keinen Einfluss auf die Situation nehmen, wohingegen derjenige, der foltert, im Besitz der gesamten Macht ist, er bestimmt über den physischen und psychischen Schmerz und über die Dauer der Situation – potenziert

38 Vgl. dazu Elaine Scarry: *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt am Main 1992, bes. S. 28–34.

39 Ebd., S. 46.

40 Ebd., S. 46–47.

die Problematik der Schmerzdarstellung. Aus diesen Überlegungen lassen sich drei zusammenhängende Bereiche ableiten, die im Folgenden beleuchtet werden sollen: Erstens stellt sich die Frage, wie der Roman *Guantánamo* die Folterpraktiken aus der Perspektive des Gefolterten darstellt, zweitens, wie hier das Verhältnis von Schmerz und Sprache ausgelotet wird und dies in einem literarischen, also per definitionem sprachlichen Text, und drittens, welche Konsequenzen die Folter in Bezug auf die Ich-Identität der Figur hat.

Grundlegend für die Darstellung von Folter und Schmerz ist in dem Roman *Guantánamo* die interne Fokalisierung des Erzählers, durch die er Einblick in die Gedanken- und Gefühlswelt des Protagonisten Rashid hat, wodurch nicht nur seine Handlungen und Äußerungen, sondern eben auch der empfundene Schmerz erzählt werden können. Diese Möglichkeit wird zu Beginn des Romans, der auch die erste dargestellte Schmerzerfahrung beinhaltet und somit richtungsweisend für den weiteren Handlungsverlauf ist, in sein Extrem getrieben. Beschrieben wird, wie Rashid in Analogie zu einem Paket, wehrlos und ohne das Ziel zu kennen, in das Gefangenenlager transportiert wird (G 11). Zentral ist hier die inszenierte Passivität der Figur, das Erdulden und Erleiden fremdbestimmter Handlungen, die neben dem Schmerz ein zentraler Hinweis auf Rashids künftiges Leben in Guantánamo, das ihm nicht mehr selbst gehört, sondern vollkommen durch die Lagerstrukturen determiniert wird, sind. Neben die Analogie zu einem Paket tritt ein weiterer Vergleich, der sich aus der Assoziation seines imaginierten Aussehens mit Schutzbrille, Ohrenschützern und Atemmaske speist: Er sei ein Alien (G 13). Mit dieser Bezeichnung wird nicht nur das Aussehen vermittelt, es verweist auch auf die Positionierung des Protagonisten, denn das lateinische Adjektiv *alienus* bedeutet sowohl *einem anderen gehörig* als auch *fremd*. Ersteres ist deutlich durch das fremdbestimmte Handeln markiert, Rashid ist nicht dazu in der Lage, selbst zu handeln. Fremd ist der Protagonist zudem einerseits in der Umgebung, in der er sich befindet und die er nicht wahrnehmen kann – in einer ironischen Spiegelverkehrung wird die Deprivation hervorgerufen durch Gegen-

stände, die eigentlich dem Schutz dienen. Andererseits wird er sich durch die Schmerzerfahrung auch selbst fremd, vor allem in Bezug auf seinen eigenen Körper.

Er darf sich nicht rühren. Er muß warten, atmen, warten, atmen. Das Gewicht ist falsch verteilt, im Gewicht sitzt der Schmerz, also ist der Schmerz falsch verteilt. Zu viel Schmerz sitzt in den Knien, zu wenig Schmerz in den Füßen. Nur nicht bewegen. Aber die Füße schmerzen, und die Knie noch mehr, die Knie kämpfen gegen die Füße, die Füße gegen die Knie. Es ist ein Kampf um die Neigung der Schenkel, den Schwerpunkt des Rumpfes, ein Entscheidungskampf. Das Gewicht verlagern, ja oder nein, den Schmerz verteilen, ja oder nein. Der Kampf wird härter, doch keiner entscheidet. [...] Die Füße schreien, die Knie schreien, alles schreit. Nie ist es still. Keiner hört, niemand ist da. Nur er ist da (G 20–21).

Körper und Schmerz sind keine getrennten Bereiche mehr, sie fließen zusammen und bedingen einander: Der Körper ist Schmerz und Schmerz ist der Körper. Das Verharren in einer bestimmten Haltung über einen langen Zeitraum, ohne die Möglichkeit, sich zu bewegen, nennt man *Stressposition* und wird oft im Zusammenhang der euphemistischen Formel der *sauberen* oder *weißen Folter*⁴¹ genannt. Besonders perfide ist diese Methode, weil der Schmerz seinen Urheber nicht außerhalb hat, sondern der Körper selbst den Schmerz zufügt, wodurch die Folter auch mit einer psychologischen Komponente arbeitet: mit einer mentalen Desorientierung, die die Schuld für das Erleiden des Schmerzes dem Körper selbst zuschreibt.⁴² Neben der Verkehrung des Schuldgefüges weisen diese vom Körper selbst zugefügten Schmerzen auch spezifische

41 Siehe zu einer kritischen Auseinandersetzung mit diesen Termini u. a.: Carola Hilbrand: *Saubere Folter. Auf den Spuren unsichtbarer Gewalt*, Bielefeld 2015; Günther, „Darf der Staat foltern, um Menschenleben zu retten?“, S. 101–108.

42 „Die mentale Desorientierung besteht in der Perversion von Schuld. Denn in der Erzeugung jener Schmerzen sind die Techniken darauf ausgerichtet, den Körper des Opfers als sein eigenes Folterinstrument in Szene zu setzen und ihn zur leiblichen Quelle des Schmerzes zu erklären.“ Hilbrand, *Saubere Folter*, S. 232.

Konsequenzen für die Versprachlichung des Schmerzes auf, denn es fehlen, gleichsam als beweisendes Zeugnis der Qualen, Spuren und Narben dieser Tortur und damit jede „Äußerlichkeit des Schmerzes“⁴³.

Der Schmerz konstituiert eine Wirklichkeit der Schuld des Folteropfers an seiner eigenen Folterung, was nicht als Perversion anerkannt und reflektiert werden kann und damit auch nicht sagbar ist. So bleibt es innerlich eingeschlossen und kann nicht veräußert und vermittelt werden. Die Verkapselung bewirkt nicht nur die Unsagbarkeit der Folter, sondern auch die Unmöglichkeit der Reflexion, denn das Trauma in einer Kapsel zu verorten bedeutet auch, beides – das Trauma wie die Kapsel – als unerkennbar zu denken.⁴⁴

Der literarisch inszenierte Ausweg dieser Undarstellbarkeitsproblematik der traumatischen Erfahrung besteht in *Guantánamo* darin, den Kampf des Körpers gegen sich selbst zu versprachlichen und zwar mittels antithetischer Strukturen, die die Ausweglosigkeit, aber zugleich auch die zeitliche Ausdehnung der Situation deutlich machen, wie z. B. der Entscheidungskampf, der nicht entschieden wird, oder die sich als rhetorische Frage entlarvende binäre Option ja oder nein, die nicht beantwortet wird. Das Bild der schreienden Knie und Füße veranschaulicht darüber hinaus den omnipräsenten Schmerz, der von niemandem außerhalb des eigenen Körpers wahrgenommen wird. Rashid ist mit seinem Schmerz allein.

Die Identität des Protagonisten wird im Verlauf der Romanhandlung, die zwar ohne Zeitangaben, aber in ihren Grundzügen chronologisch verläuft, langsam zerstört. Ursächlich dafür ist zum einen die zeitliche Ausdehnung des Aufenthalts in Guantánamo. Dies betrifft nicht nur das subjektive Zeitempfinden von Rashid, das durch das Nichtstun, Ausharren und die rigide Lagerordnung geprägt ist, sondern auch die

43 Ebd., S. 234.

44 Ebd.

tatsächliche Option, wieder freigelassen zu werden, denn Rashid weiß nicht, wie lange er inhaftiert sein wird und erhält diese Information auch nicht (G 56–57). Damit wird zumindest indirekt auf den juristisch-politischen Diskurs verwiesen, der zeigt, dass der Aufenthalt nicht auf ein gerichtliches Verfahren hinausläuft, sondern im Zusammenhang des Ausnahmezustands, der nach den Anschlägen vom 11. September 2001 ausgerufen wurde und den *Krieg gegen den Terror* legitimiert, potenziell unendlich ist. So wird, einem Ausspruch Judith Butlers folgend, das „Nachkriegsgefängnis zum fortgesetzten Schlachtfeld“⁴⁵. Die Informationsverweigerung kann durchaus auch als Strategie in dem Konglomerat der Folterpraktiken angesehen werden, denn sie nimmt natürlich maßgeblichen Einfluss auf die psychische Verfasstheit der Inhaftierten. Zu der Zerstörung der Identität des Protagonisten tragen auch die physischen Techniken der Folter bei, die mit den Verhören einhergehen und sich von sensorischer Desorientierung über die Verabreichung von nicht näher bestimmten Injektionen bis hin zu Schlägen, Stößen und anderen Gewaltanwendungen erstrecken. Deutlich wird hierbei das ästhetische Verfahren, das den Roman insgesamt durchdringt: Trotz der internen Fokalisierung verharren die Beschreibungen der Misshandlungen doch merklich auf einer Außenperspektive, in der Metaphern oder Als-ob-Satzkonstruktionen nur selten Verwendung finden. Eine intersubjektive Vermittelbarkeit der Schmerzerfahrung wird in diesem Sinne gar nicht versucht. Die Grausamkeit wird aber gleichsam dadurch verstärkt, dass die Imagination des Lesers aktiviert wird. Somit erhält der Erzähler eine spezifische Funktion innerhalb des ästhetischen Geflechts, das in dieser Form nur in narrativen Medien möglich ist: Er fungiert als Stellvertreter des Gefolterten und indem diese Instanz von der Grausamkeit berichtet, wird die Sprachlosigkeit des Protagonisten zugleich ausgestellt. Damit füllt der Erzähler gleichsam eine Leerstelle, die durch das Erzählen diese Sprachlosigkeit selbst zur Anschauung bringt.

45 Judith Butler: „Unbegrenzte Haft“, in: dies., *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt am Main 2005, S. 69–120, hier S. 99.

Die Folterpraxis hat noch weitere Auswirkungen auf die Sprache Rashids: Während er zu Beginn der Verhöre noch versuchte, auf die Fragen einfach „richtig [zu] antworten“ (G 67), stellt sich schnell heraus, dass die Geschichte der Verhörenden viel stringenter und wahrscheinlicher ist als seine eigene, sodass er diese nach und nach übernimmt. Gezeigt wird mithin, dass die praktizierte Folter nicht nur grausam und brutal ist, sondern eben auch keine wahren Erkenntnisse hervorbringt, mehr noch: Die falschen Geständnisse werden durch die Ausübung totaler Herrschaft zu „Insignien der Macht“⁴⁶. Verdeutlicht wird dies durch die Darstellung der Antworten von Rashid, die sich dadurch charakterisieren, dass sie sehr vage mit der Konjunktion *oder* konstruiert sind, z. B. „sie wollten Panzerminen und Granatenwerfer über die Grenze transportieren, im Pickup oder auf Eseln oder beides“ (G 85) sowie direkte Widersprüche beinhalten: „Er ist ein islamischer Kämpfer, aber er kennt die Befehle nicht. Er hat Attentate geplant, aber er weiß nicht, welche. Er kann nicht mehr reden. Er ist kein Tourist. Er ist Terrorist. Er will es beweisen, aber er hat den Krieg nicht gesehen“ (ebd.). Diese Aussagen zeugen von dem Mechanismus, der die Ich-Identität und den Weltbezug und damit auch die Sprache zerstört. Rashid behauptet, ein islamistischer Terrorist zu sein und versucht sogar, diese Aussage glaubhaft darzulegen und verzweifelt daran, dass er es nicht kann. Die Techniken der Folter haben den Protagonisten dahingehend beeinflusst, dass er „sich nicht mehr aus[kennt]“ (ebd.).

3 Schlussbetrachtung

Die literarischen Verarbeitungen gegenwärtiger Kriege und des islamistisch motivierten Terrorismus stehen in Konkurrenzkampf mit anderen (Massen-)Medien.⁴⁷ Ein deutliches Abgrenzungsmoment liegt in dem

46 Kramer, „Folterschmerz und Literatur“, S. 207.

47 Siehe dazu auch Christa Karpenstein-Essbach: „Zur Präsenz von Neuen Kriegen in der Literatur und ihren Gattungen“, *Weimarer Beiträge* 56 (2010), S. 5–29.

Versuch, eine Gegenwirklichkeit zu entwerfen, die nicht auf schnelle Informationsvergabe abzielt, sondern vielmehr die Hintergründe von Krieg und Terror beleuchtet. Dabei nehmen die beiden vorgestellten Romane die Perspektive derjenigen ein, die sowohl in vielen journalistischen Berichterstattungen als auch im politischen und öffentlichen Diskurs mit der Distinktionen hervorbringenden Metapher des *absolut Bösen* markiert werden. Die dadurch evozierte Distanzhaltung wird in den Romanen durch spezifische Verfahrensweisen der Produktion und Rezeption gebrochen. In diesem Sinne werden erstens keine psychisch Kranken oder abgrundtief schlechten Menschen dargestellt, vielmehr werden zwei literarische Figuren gezeigt, die eine, die aufgrund ihrer Überzeugung kämpft, wobei es an keiner Stelle um Entschuldigungs- oder Verteidigungsstrategien geht, die andere, die offenbar ohne eigenes Verschulden in die durch den *Krieg gegen den Terror* etablierten Mechanismen gelangt ist. Zweitens wird eine Distanzhaltung mit der Figur Sawatzky als *homegrown terrorist* aufgehoben, die direkt auf den Kulturraum der Rezipienten verweist. Zur Anschauung gelangt somit, dass der Ursprung des Terrorismus und des Krieges nicht auf etwas zurückgeht, das abseits einer aufgeklärten Zivilisation liegt, sondern der Ursprung verweist, wie Jan und Aleida Assmann gezeigt haben, vielmehr auf die Kulturen selbst, indem sie eben nicht nur Verständigung, sondern auch Gewalt hervorbringen.⁴⁸ Durch den Fokus der Romane auf diese Figuren eröffnet sich für den Rezipienten ein mit einer Perspektivverschiebung einhergehender neuer Blickwinkel auf das Geschehen: Der Terrorist, der Täter, wird durch die Anwendung der Folter zum Opfer staatlicher Gewaltausübung, wodurch sich die binäre Opposition von Staat handelt gesetzeskonform vs. Terrorist handelt rechtswidrig auflöst. Dabei geht es nicht darum, das eine Unrecht gegen das andere aufzuwiegen, sondern vielmehr um eine kritische Reflexion dieses binären Denk-

48 Vgl. Aleida Assmann / Jan Assmann: „Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns“, in: Jan Assmann / Dietrich Harth (Hg.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt am Main 1990, S. 11–48, hier S. 13.

schemas und die Hinterfragung auch der Praktiken des Staates, also derjenigen Seite, die in der symbolischen Ordnung mit der Einhaltung geltenden Rechts und internationaler Übereinkommen wie der Menschenrechte konnotiert ist und die mit euphemistischen Redewendungen wie *sauberer Krieg* oder *weiße Folter* operiert. Durch die Darstellung der grausamen Foltertechniken und zugleich den Verweis darauf, dass dadurch das etwaige Ziel einer Erkenntnisfindung gerade nicht hervorgebracht wird, schreiben sich die Romane nicht nur dezidiert in das Spannungsverhältnis des öffentlichen Diskurses von Folterverbot und *Rettungsfolter* ein, sondern beziehen auch eine deutlich kritische Position zu den Techniken der Folter insgesamt. Ausgehend von dieser Erkenntnis könnte eine zur Reflexion anstoßende Frage lauten, welche kulturellen Werte, die sich auch in den Menschenrechtskonventionen manifestieren, gegen terroristische Organisationen verteidigt werden, wenn diese in dem Raum des Eigenen nicht aufrechterhalten werden. Der Völkerrechtler Walter Kälin konstatiert, dass die Menschenrechte auch immer ein Stachel im Fleisch einer Kultur seien, die die eigenen Traditionen und Gewohnheiten als angenehm empfindet.⁴⁹ Indem die Literatur der *anderen* Seite eine Stimme gibt und die klandestine Praktik der Folter durch die Perspektive der Terroristen bzw. Gefangenen zur Anschauung bringt, kann sie dazu beitragen, dass dieser Stachel noch ein bisschen unangenehmer wird.

Dr. Stephanie Willeke, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Neuere deutsche Literatur an der Universität Paderborn, Redakteurin der Zeitschrift für deutsche Philologie (ZfdPh).

49 Vgl. Walter Kälin: „Menschenrechte in der kulturellen Vielfalt“, in: Stefan Batzli / Fridolin Kissling / Rudolf Zihlmann (Hg.), *Menschenbilder. Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt*, Zürich 1994, S. 17–22, hier S. 20.

Die Freiheit der Opfer und die Freiheit der Täter

Meinungsäußerungsfreiheit im Spannungsfeld zwischen Handlungsfreiheit und Freiheit des Selbstausdrucks

Daniela Ringkamp

Das Recht nicht nur auf freie Meinungsbildung, sondern auch auf freie Meinungsäußerung gilt als ein grundlegendes, politisch hart erkämpftes Recht, das im Zuge der neuzeitlichen Religionskriege und der Auseinandersetzung zwischen kirchlicher und staatlicher Macht im 17. und 18. Jahrhundert Eingang in die aufklärerischen Menschenrechtsdeklarationen gefunden hat und in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 als basales Menschenrecht aufgelistet wird. Ihm geht die gleichermaßen pragmatische wie moralische Ansicht voraus, dass die Übernahme religiöser Lehren und metaphysischer Weltanschauungen nicht durch rechtlichen Zwang hergestellt werden kann und soll. Wie es in einem bekannten Volkslied heißt, sind es „vergebliche Werke“, Andersdenkenden fremde Weltanschauungen aufzuzwingen: Aus dem formalen Vollzug bestimmter religiöser oder kultureller Praktiken geht nicht hervor, ob die entsprechenden Glaubensinhalte tatsächlich befürwortet werden. In den Worten Pierre Bayles gilt dementsprechend:

Die einzig rechtmäßige Weise, die Religion zu erwecken, ist, in der Seele bestimmte Urteile [...] und Willensregungen in Bezug auf Gott hervorbringen. Da [...] aber Drohungen, Gefängnisse [...], Stockschläge und [...] alles, was allgemein in der wörtlichen Bedeutung von Zwang enthalten ist, in der Seele keine Willensurteile in Bezug auf Gott hervorbringen kann [...], ist klar, dass dieser Weg, eine Religion aufzubauen, falsch ist [...].¹

¹ Pierre Bayle: *Toleranz. Ein philosophischer Kommentar*, Berlin 2016, S. 102.

Diese Sicht wird begleitet von einer ideengeschichtlichen Aufwertung der Freiheit des Individuums, die sich auch in der freien Meinungsbildung zeigt: Ausgehend von liberalistischen Grundlagen erfahren die selbstgewählte Übernahme moralischer Einstellungen sowie die eigenständige Ausbildung von Weltanschauungen eine grundlegende Wertschätzung. Das Recht auf freie Meinungsäußerung versteht sich als eine Art Weiterführung dieser Wertschätzung: Es wird nicht nur als gut betrachtet, eine eigene Meinungsbildung zu vollziehen; vielmehr ist es zentral, diese Meinung auch öffentlich vertreten bzw. einen frei übernommenen Glauben öffentlich ausleben zu können. Um einen weiteren Gedanken des bereits zitierten Volksliedes aufzunehmen: Es genügt eben nicht, nur „in der Still und wie es sich schicket“ zu seiner eigenen Meinung zu stehen. Vielmehr ist es ein zentraler Aspekt der *Handlungsfreiheit* eines Individuums, seine eigenen Anschauungen vertreten zu dürfen, so zu leben, wie es ihm oder ihr gefällt und dabei vor staatlichen Übergriffen und Zwangsmaßnahmen geschützt zu sein. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte hält daher in Artikel 18 fest, dass das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit die Freiheit einschließt, die eigene Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.

Gleichwohl gilt das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit nicht absolut, sondern begibt sich in seiner Durchsetzung in einen fundamentalen, nicht auflösbaren Widerspruch, der die Rechtstheorie und -philosophie beschäftigt. Denn wie nahezu alle Menschenrechte ist das Recht auf freie Meinungsäußerung egalitär: Es bezieht sich auf alle Menschen gleichermaßen und steht in der Pflicht, die Äußerung unterschiedlicher, divergierender Meinungen aufeinander abzustimmen und dafür zu sorgen, dass niemand in der Ausübung seiner eigenen Freiheit unverhältnismäßig stark eingeschränkt wird. Die Garantie des Rechts auf Meinungsäußerung als fundamentalem Freiheitsrecht ist daher nur durch seine Einschränkung möglich, sofern die Meinungsäußerung des einen zum Schaden des anderen wird und diesen in der Ausübung

seiner eigenen Freiheit behindert. Diesen Grundsatz formuliert John Stuart Mill direkt am Anfang seiner Freiheitsschrift, einem der wichtigsten Grundlagentexte des politischen Liberalismus: „[D]er einzige Zweck, um dessentwillen man Zwang gegen den Willen eines Mitglieds einer zivilisierten Gemeinschaft rechtmäßig ausüben darf, [...] ist: die Schädigung anderer zu verhüten.“² Noch vor seiner umfassenden Verteidigung der Meinungsäußerungsfreiheit spricht Mill damit die *Grenzen* an, die der öffentlichen Ausübung individueller Meinungen gesetzt sind. Die Durchsetzung eines individuellen Rechts auf Meinungsäußerung verbindet sich damit mit der Frage nach der Toleranz und ihren Grenzen: Wann ist die Äußerung einer Meinung mit der Freiheit der anderen vereinbar, wann werden die Willensbildung und Handlungsfreiheit anderer Personen so stark eingeschränkt, dass eine Meinungsäußerung unterbunden werden sollte? Welche Meinungsäußerungen sollten toleriert werden, welche nicht, und wie rechtfertigt sich die Grenze zwischen beiden Bereichen – dem des Tolerierbaren und dem des Nicht-Tolerierbaren?

Durch Rückgriff auf verschiedene Positionen des philosophischen Toleranzdenkens werde ich in diesem Beitrag versuchen, den Bereich des Tolerierbaren, der zugleich den Möglichkeitsraum für eine Ausübung des individuellen Rechts auf freie Meinungsäußerung absteckt, genauer zu bestimmen. Ziel ist es dabei nicht, den Widerspruch aufzuheben, der dem Recht auf freie Meinungsäußerung innewohnt. Vielmehr soll durch eine Auseinandersetzung mit dem moralphilosophischen und rechtsethischen Vokabular, das im Rahmen der Theorien freier Meinungsäußerungen verwendet wird, auf Möglichkeiten hingewiesen werden, wie dieser Widerspruch verhandelt werden kann. Dazu werde ich zunächst zwei Grundfragen liberalistischer Toleranztheorien diskutieren, in denen die Grenzen des Rechts auf freie Meinungsäußerung und der Handlungsspielraum des Liberalismus in Auseinandersetzung mit diskriminierenden Äußerungen verhandelt

2 John Stuart Mill: *Über die Freiheit*, Stuttgart 2001, S. 16.

werden. In einem zweiten, ausführlicheren Schritt werden Optionen aufgezeigt, wie mit anti-liberalen, schadenverursachenden oder auch mit rassistischen Äußerungen umgegangen werden kann. Bezugspunkt ist also nicht die Frage religiöser Toleranz, wie sie in der Neuzeit erörtert wurde, sondern die für uns aktuell sicher dringlichere Frage, welchen politischen Umgang wir hinsichtlich diskriminierender und rassistischer Rhetorik, die längst nicht mehr nur die Randbereiche der sozialen Medien betrifft, wählen sollten. Dabei werde ich neben einer Stellungnahme des Deutschen Instituts für Menschenrechte die Position Thomas Scanlons aufgreifen, der zugunsten eines sehr weiten Bereichs von zu tolerierenden Meinungsäußerungen argumentiert. In einer kritischen Auseinandersetzung mit Scanlon werde ich im dritten Teil des Beitrags einerseits auf die Grenzen seines Ansatzes hinweisen, Scanlons Position in bestimmter Hinsicht jedoch auch aufwerten. Es zeigt sich, dass liberale Toleranztheorien zur Gewährleistung von Toleranz und zum Schutz der Betroffenen vor diskriminierenden Äußerungen gelegentlich dezidiert anti-liberal sein müssen. Gleichzeitig muss eine angemessene Realisierung des Rechts auf freie Meinungsäußerung jedoch einen bestimmten Bereich der Meinungsäußerungsfreiheit, der die Artikulation von Persönlichkeitsmerkmalen eines Individuums betrifft, unangetastet lassen.

1 Zwei Grundfragen

Wenn in öffentlichen Debatten die Ausübung von Meinungsfreiheit problematisiert wird, geht es oft um mehr als bloß um die Freiheit, eine bestimmte Weltanschauung zu artikulieren oder sich mit ihr zu identifizieren. Meinungsfreiheit beinhaltet nicht nur die sogenannte *freedom of expression*, also die Freiheit des Selbstausdrucks als Vermögen, die eigene Persönlichkeit, individuelle Charakteristika und Präferenzen zu zeigen. Meinungsfreiheit im Rahmen der politischen Öffentlichkeit geht darüber hinaus oft mit dem Bestreben einher, andere davon zu überzeugen, die eigenen Weltanschauungen

zu übernehmen. Dabei bleibt es nicht immer bei verbalen Überzeugungsversuchen. Richard M. Hare etwa definiert einen Fanatiker nicht nur als jemanden, der seine eigenen, auf diskriminierender Ungleichheit basierenden Ideale als überlegen gegenüber den Idealen anderer betrachtet. Es ist die rücksichtslose *Umsetzung* seiner Ideale, die den Fanatiker charakterisiert. Als Paradebeispiel eines Fanatikers gilt Hare ein überzeugter Anhänger des Nationalsozialismus. In der Auseinandersetzung mit einem solchen Fanatiker müsse, so Hare, zwischen Einstellungen und Handlungen unterschieden werden: Es sei „eine Sache, wenn der Nazi glaubt, Juden gehörten zu den niedrigeren Exemplaren der Menschheit und eine andere Sache, wenn er systematisch versucht, sie auszurotten. Was den Liberalen vom Nazi unterscheidet, ist die Moralität der Handlungsweise, nicht das bloße Vertreten einer Meinung.“³ Hare nennt hier zwei Aspekte, die genauerer Betrachtung bedürfen. Zum einen ist dem Liberalismus, der ja ebenfalls auf bestimmten Idealen und Weltanschauungen beruht, zum Erreichen seiner Ziele nicht jedes Mittel recht; vielmehr orientiert er seine Handlungen an bestimmten moralischen Grundsätzen. Und zum anderen scheint die Äußerung einer Meinung für Hare *nicht primär* in den Bereich der Handlungsfreiheit zu fallen: Wer seine Ansichten lediglich äußert, auch wenn diese radikal diskriminierend sind, begeht keine Handlung im strengen Sinne, die andere Personen schädigen kann. Diese beiden Aspekte bilden auch den Kern der beiden Grundfragen, die im Folgenden genauer analysiert werden sollen. Diese Grundfragen lauten:

Erstens: Welche Mittel kann der politische Liberalismus einsetzen, um seine Ziele, auch in Auseinandersetzung mit abweichenden Weltanschauungen, zu verfolgen, ohne seine moralischen Grundlagen zu verletzen, d. h. ohne das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit Andersdenkender unverhältnismäßig stark zu begrenzen?

3 Richard M. Hare: „Toleranz und Fanatismus“, in: ders., *Freiheit und Vernunft*, Frankfurt am Main 2016, S. 177–206, hier S. 187.

Zweitens: Ist das Äußern diskriminierender Weltanschauungen tatsächlich weniger gravierend als diesen Anschauungen gemäße Handlungen, oder anders formuliert: Verursacht das Äußern diskriminierender Inhalte einen geringeren, zumutbaren Schaden als diskriminierende Handlungen und ist daher zu tolerieren?

Weil die Antwort auf die zweite Frage mögliche Anhaltspunkte zur Beantwortung der ersten Grundfrage liefert, werde ich im Folgenden zunächst die zweite Frage betrachten.

2 Meinungsfreiheit und Handlungsverbote – die Kontroverse zwischen *freedom of speech* und *freedom of action*

In einem Kommentar zu Artikel 4a der UN-Anti-Rassismuskonvention, der sich mit dem Verbot rassistischer Diskriminierung beschäftigt, unterscheidet das Deutsche Institut für Menschenrechte zwischen drei Kategorien, die im Kontext des Artikels 4a von Bedeutung sind:

- (i) Dissemination of ideas based upon racial superiority or hatred;
- (ii) Incitement to racial discrimination;
- (iii) Incitement to acts of violence against any race or group of persons of another colour or ethnic origin.⁴

Rassistisches Gedankengut ist, so die Stellungnahme, in allen drei Kategorien gegeben, und alle drei Kategorien werden mit der Anti-Rassismuskonvention unter Strafe gestellt. Dennoch bestehe ein Unterschied zwischen der ersten und den beiden anderen Kategorien: Während in den Fällen II und III *Anstiftung* zu Diskriminierung aus rassistischen Gründen bzw. *Anstiftung* zur Ausübung rassistischer Gewalt vorliege,

4 Written Contribution by the German Institute for Human Rights to the Thematic Discussion of the Committee on the Elimination of Racial Discrimination on Racist Hate Speech <https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/uploads/tx_commerce/contribution_gihr_to_the_thematic_discussion_of_the_CERD_on_racist_hate_speech_aug_28_2012.pdf> (letzter Zugriff: 8.6.2018).

so kalkuliere die Kategorie I lediglich die *Verbreitung* von Ideen, die auf rassistischem Hass und der Überlegenheit bestimmter Bevölkerungsgruppen über andere beruhen. Der Handlungsbezug ist hier, so lässt sich ergänzen, geringer, da kein Aufruf bzw. keine Anstiftung zum Begehen rassistischer Gewalttaten artikuliert wird. Das Deutsche Institut für Menschenrechte sieht daher in den Fällen II und III eine Menschenrechtsverletzung, urteilt mit Blick auf Fall I jedoch zunächst zögerlicher, indem betont wird, dass kontroverse Meinungen nicht verboten, sondern öffentlich diskutiert werden sollten: „[I]n principle, ideas should not be banned but should be put to public debate where they can be countered and their dangerousness exposed.“⁵ Diese Forderung wird gestützt durch die zentrale Bedeutung, die der Meinungsäußerungsfreiheit als grundlegendem Menschenrecht zukommt: „Freedom of expression is a pivotal human right; it is the prerequisite for the free development of the individual, the foundation of a free democratic society, and it ensures the promotion and protection of all human rights.“⁶ Meinungsäußerungen, so fahren die Verfasser mit Verweis auf ein Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte fort, müssten auch dann toleriert werden, wenn sie unbegründet sind, wenn sie „offend, shock or disturb“, denn: „They are covered by the freedom of expression because this is required by ‚pluralism, tolerance and broadmindedness without there is no ‚democratic society‘.“⁷ Dennoch übernimmt das Deutsche Institut für Menschenrechte letztendlich die Position der Anti-Rassismuskonvention und bestätigt, dass unter der Bedingung der Verhältnismäßigkeit der Strafen die Sanktionierung von „all forms of expressions which spread, incite, promote or justify hatred based on intolerance is not a violation of freedom of expression“⁸. Das Verbot rassistischer Hassreden ist dementsprechend kein Verstoß gegen das Recht auf freie Meinungsäußerung,

5 Ebd., S. 2.

6 Ebd., S. 4.

7 Ebd., S. 5.

8 Ebd.

denn die Ausübung der freien Meinungsäußerung geht mit speziellen Pflichten und Verantwortlichkeiten einher, zu denen auch das Verbot des Verbreitens rassistischen Gedankenguts, wie es im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte heißt, gehört. Gleichzeitig betonen die Verfasser der Stellungnahme, dass nicht jede Äußerung, die auf spezifische ethnische Gruppierungen zugeschnitten ist, verboten ist; insbesondere die positive Förderung von Gruppenidentitäten auch in Abgrenzung von anderen Gruppierungen ist nicht untersagt. Eine Stellungnahme darf daher keine andere Interpretation zulassen, sondern muss eindeutig die Absicht haben, Personen unterschiedlicher ethnischer und kultureller Herkunft zu diskriminieren.⁹

Eine von dieser Position zumindest teilweise abweichende Meinung vertritt Thomas Scanlon, der im Gegensatz zu den Verfassern der Stellungnahme zugunsten eines umfassenden Bereichs von zu tolerierenden Meinungsäußerungen argumentiert. Ausgehend von einer liberalen Perspektive müssen mit Scanlon bestimmte Äußerungen auch dann akzeptiert werden, wenn sie Schaden verursachen, und in diesen Bereich der zu tolerierenden Aussagen fallen auch politisch motivierte, propagandistische Äußerungen, die konkrete Bedrohung und Gewalt nach sich ziehen. Grundlegend ist für Scanlon dabei eine spezifische Trennung zwischen *speech* und *action*, also sprachlichen Äußerungen und Handlungen, die im Folgenden aufgegriffen wird.¹⁰ Ziel ist es, diejenigen Merkmale herauszustellen, die im Rahmen einer liberalen Theorie der Meinungsäußerung von Bedeutung sind, aber auch auf einige problematische Aspekte von Scanlons Ansatz hinzuweisen, von denen ausgehend Grenzen einer Theorie der freien Meinungsäußerung benannt werden können.

In seiner Argumentation zugunsten umfassender Meinungsäußerungsfreiheit differenziert Scanlon u. a. zwischen folgenden Fällen:

9 Vgl. ebd., S. 7.

10 Vgl. Thomas Scanlon: „A Theory of Freedom of Expression“, *Philosophy and Public Affairs* 1 (1972), S. 204–226, hier S. 207.

1. Ein misanthropisch eingestellter Erfinder entwickelt eine Möglichkeit, mit der jeder in seiner eigenen Küche aus einfachsten Zutaten ein tödliches Nervengas herstellen kann. In diesem Fall sollte, so Scanlon, der Staat mit der Sanktionsgewalt des positiven Rechts alles dafür tun, den Erfinder daran zu hindern, seine Rezeptur zu verbreiten, denn eine umfassende Kenntnis der Rezeptur bringt aller Wahrscheinlichkeit nach ein hohes Sicherheitsrisiko mit sich, da die Bürger untereinander auf sehr einfachem Wege in die Situation geraten, gegeneinander massive Gewalt auszuleben.¹¹
2. Ein ähnliches Sicherheitsrisiko kann möglicherweise auch durch die Verbreitung politischer oder religiöser Propaganda erreicht werden, mit der die Autorität der Regierung infrage gestellt oder ein theologisches Pamphlet vorgestellt werden soll, das die Spaltung einer Gemeinschaft von Gläubigen, Gewalt oder sogar Bürgerkrieg zur Folge hat. Die in diesem zweiten Fall zu erwartenden Konsequenzen rechtfertigen laut Scanlon jedoch nicht das Verbot des Pamphlets bzw. der politischen Propaganda.¹²

Scanlon begründet dies folgendermaßen: Während im ersten Beispiel der Erfinder ein *Mittel* zur Verbreitung von Unsicherheit und Gewalt zur Verfügung stellt, ist der kausale Beitrag desjenigen, der politische Pamphlete mit möglicherweise gravierenden Folgen für die innere Sicherheit veröffentlicht, geringer als im Fall des Erfinders. Zwar liefert der Verbreiter des Pamphlets mögliche *Gründe (reasons)* zur Aufwiegelung, jedoch stellt er im Gegensatz zum Erfinder weder direkt die dazu notwendigen physischen *Mittel* bereit, noch ruft er dezidiert zum Umsturz auf. Vielmehr muss der- oder diejenige, der oder die auf der Grundlage des Pamphlets handelt, die dort genannten Gründe zunächst übernehmen und als vernünftige Grundlage zur Legitimation seiner oder ihrer eigenen Handlungen betrachten, sich also autonom zugunsten der genannten Gründe

11 Vgl. ebd., S. 211.

12 Vgl. ebd., S. 212.

entscheiden.¹³ Die primäre Verantwortung für das Begehen möglicher politischer Verbrechen liegt daher bei den Tätern, nicht bei denjenigen, die die ideelle Grundlage verbreiten, auf der die Täter handeln. Es obliegt jedem Einzelnen, sich auf der Grundlage seiner eigenen Meinungsbildung zu politischer oder religiöser Propaganda zu positionieren und danach zu handeln oder nicht. In den Worten Scanlons:

A person who acts on reasons he has acquired from another's act of expression acts on what *he* has come to believe and has judged to be a sufficient basis for action. The contribution to the genesis of his action made by the act of expression is, so to speak, superseded by the agent's own judgment. This is not true of the contribution [...] by a person who knowingly provides the agent with tools [...] or with technical information [...] which he uses to achieve his ends.¹⁴

Zentral ist, dass die Größe und die Wahrscheinlichkeit des Eintretens einer Gefahr *nicht* die Grundlage dafür sind, die Bereitstellung der Information zum Erstellen von Giftgas im Fall A zu verbieten, die Artikulation von politischer Propaganda im Fall B hingegen zuzulassen. Von Bedeutung ist vielmehr die Verantwortungszuschreibung an die jeweiligen Akteure, und hier sieht Scanlon die größere Last bei demjenigen, der eine Handlung ausführt, und nicht primär bei demjenigen, der bestimmte Handlungsgründe bereitstellt:

It is a difficult matter to say exactly when legal liability arises in these cases, and I am not here offering any positive thesis about what constitutes being an accessory, inciting, conspiring, etc. I am interested only in maintaining the negative thesis that whatever these crimes involve, it has to be something more than merely the communication of persuasive reasons for action.¹⁵

13 Vgl. ebd., S. 213.

14 Ebd.

15 Ebd.

Nicht das Bereitstellen und/oder Verbreiten bestimmter Anschauungen trägt die Hauptlast beim Zustandekommen eines Verbrechens, sondern die Bereitschaft eines Akteurs, gemäß bestimmter Anschauungen zu handeln. Würde der Staat bereits Anschauungen und Meinungen sowie das Äußern dieser Anschauungen und Meinungen sanktionieren, würde er sich zu stark in die Meinungsbildungsprozesse eines autonomen Individuums einmischen: „An autonomous person cannot accept without independent consideration the judgement of others as to what he should do.“¹⁶ Dies gilt auch dann, wenn der Staat dieser Person bestimmte Denkweisen auferlegt oder untersagt: Autonome Bürger „could not regard themselves as being under an ‚obligation‘ to believe the decrees of the state to be correct, nor could they concede to the state the right to have its decrees obeyed without deliberation.“¹⁷ Das für das jeweilige Individuum Problematische mit Blick auf die Grenzen der Meinungsäußerungsfreiheit besteht mit Scanlon darin, dass der *Staat* die Frage beantwortet, wann eine Meinungsäußerung einen so großen Schaden darstellt, dass sie unterbunden werden sollte. Gleichzeitig artikuliert der Staat über das Verbot bestimmter Meinungsäußerungen, welche Anschauungen ihm zufolge legitim sind und welche nicht. Diese Festlegung von Interessen, Präferenzen und Weltanschauungen durch den Staat ist mit der individuellen Meinungsbildung und Meinungsäußerung des Individuums, zu dessen Freiheit es gehört, auch von der Staatsmoral abweichende Auffassungen zu vertreten, gerade *nicht* vereinbar. Das einzelne Individuum könne, so Scanlon, dem Staat daher nicht seine subjektive Meinungsbildung übertragen:

Could an autonomous individual regard the state as having, not as part of a special voluntary agreement with him but as part of its normal powers qua state, the power to put such an arrangement into effect whenever it

16 Ebd., S. 216.

17 Ebd., S. 217.

(i. e. the legislative authority) judged that to be advisable? The answer to this question seems to me to be quite clearly no.¹⁸

Diese Lösung, die sicherlich Kritikern des pluralistischen Staatssystems entgegenkommt, stellt für liberale Toleranztheorien eine Herausforderung dar, denn schließlich entwickelt Scanlon hier einen Artikulationsrahmen, der es auch den Gegnern einer freien Meinungsäußerung (sowie den Vertretern rassistischer und diskriminierender Auffassungen) ermöglicht, ihre Auffassungen öffentlich kundzutun. Scanlon betont an anderer Stelle daher auch, dass die Haltung der Toleranz dem tolerierenden Staatsbürger sehr viel zumutet und abverlangt.¹⁹ Zugleich argumentiert er aus pragmatischen Gründen jedoch dafür, die öffentliche Artikulation von Äußerungen, die unter den Bereich der *hate speech* fallen, nicht zu verbieten:

I find it difficult to believe that adopting these regulations [which ban hate speech, D. R.] would do much to protect the groups in question. But *proposing them*, just because it challenges accepted and valued principles of free expression, has been a very effective way to bring issues of racism and sexism before the minds of the larger community (even if it has also had its costs, by giving its opponents a weapon in the form of complaints about „political correctness“).²⁰

Scanlon betont, dass die Opfer rassistischer oder sexistischer Propaganda die entsprechenden Meinungsäußerungen nicht als weitere unter anderen, von der eigenen Auffassung abweichende Meinungen verstehen können; und aus Gründen der politischen Sensitivität mag es

18 Ebd., S. 219. Scanlon spricht hier eine Regelung (*arrangement*) an, derzufolge das Individuum in bestimmten Aspekten seine subjektiven Meinungen komplett durch den Staat festlegen lässt.

19 Vgl. Thomas Scanlon: „The difficulty of tolerance“, in: ders., *The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy*, Cambridge 2003, S. 187–201, hier S. 190.

20 Ebd., S. 199.

sinnvoll sein, *hate speech* in bestimmten Situationen zu unterbinden. Dennoch betrachtet er die Herausforderungen, die durch die öffentliche Artikulation von *hate speech* entstehen, als die beste Möglichkeit, Unterstützung für die Opfer diskriminierender Hassreden zu erhalten. In der öffentlichen Auseinandersetzung mit Hassreden, so die Kalkulation, werde sich der Wert liberaler Einstellungen, die die Freiheit und Gleichheit aller Individuen betonen, manifestieren. Ähnlich wie Mill setzt Scanlon hier auf die Macht des freien Diskurses, in dem sich moralisch angemessene Anschauungen zu verteidigen wissen oder, in den Worten Mills, die Wahrheit durch Auseinandersetzung mit dem Irrtum deutlicher hervortritt.²¹

Wie können die oben aufgeführten Grundfragen unter Hinzuziehung der Theorie Scanlons beantwortet werden? Scanlon würde die zweite Grundfrage sicherlich bejahen. Es besteht ein Unterschied zwischen der bloßen Artikulation von politischer Propaganda oder rassistischer *hate speech* und dem Aufruf zu sowie dem tatsächlichen Begehen von Handlungen, die auf propagandistischen oder rassistischen Einstellungen beruhen. Es darf, so ließe sich im Anschluss an Scanlon sagen, keine *Denkverbote* geben, wohl aber ein Verbot, auf der Grundlage ideologischer, rassistischer Denkakte zu handeln. Diese Lösung kommt einer streng liberalen Grundhaltung, die den Wert öffentlich ausgeübter Meinungsbildungs- und Meinungsäußerungsfreiheit betont, entgegen: Der Schaden, der aus der Ausübung umfassender Meinungsäußerungsfreiheit resultiert, ist verglichen mit dem Schaden, der aus einem Kommunikationsverbot entsteht, zu verkraften. Nicht zu verkraften und nicht zu tolerieren sind hingegen rassistische Übergriffe oder Übergriffe, die auf politischer Propaganda beruhen; an diesem Punkt sieht ein strenger Liberalist wie Scanlon die Grenzen der Toleranz erreicht. Das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit bleibt durch ein Verbot rassistischer oder propagandistischer *Handlungen* unangetastet, die anfangs genannte Aporie, derzufolge Meinungsäu-

21 Mill, *Über die Freiheit*, S. 48.

ßerungsfreiheit in bestimmten Fällen nur durch ihre Einschränkung garantiert werden kann, wird eingeebnet. Die Äußerung rassistischen Gedankenguts beschneidet nicht die Meinungsäußerungsfreiheit derjenigen, die dieses Gedankengut nicht teilen. Auch die Einschätzung des Deutschen Instituts für Menschenrechte, der gemäß das Verbot der Verbreitung rassistischer Inhalte legitim ist, um „respect for the equal dignity for all human beings“²² zu sichern, greift aus Scanlons Perspektive sicherlich nicht.

3 Hassreden und die Handlungsfreiheit der Opfer

Auch wenn die unterschiedliche Gewichtung der Äußerung von Anschauungen und von Handlungen, die auf diesen Anschauungen beruhen, aus liberaler Perspektive zunächst überzeugen mag, so möchte ich am Ende, wiederum durch Einbeziehung der Positionierung des Deutschen Instituts für Menschenrechte, auf einen Unterschied hinweisen, der bei Scanlon nicht adäquat berücksichtigt wird. Scanlon spricht sich dafür aus, weder die öffentliche Verbreitung von politischer Propaganda noch die Kommunikation von *hate speech* zu unterbinden. Auch wenn er staatliches Handeln in einem Möglichkeitsraum verortet, der ein Verbot rassistischer Hassreden in manchen Situationen durchaus als sinnvoll betrachten mag, so argumentiert Scanlon nicht grundsätzlich zugunsten eines Verbots der Verbreitung rassistischer Meinungen: In einer öffentlichen Auseinandersetzung mit diskriminierenden Ansichten sieht er neben der Wahrung der autonomen Meinungsbildung der Sprecher auch das beste Mittel, um die Opfer rassistischer Hassreden zu schützen.

In seiner Stellungnahme weist das Deutsche Institut für Menschenrechte indirekt jedoch auf einen Aspekt hin, der ein zentrales Unterscheidungsmerkmal zwischen *abstrakter* politischer Propaganda und rassistischer *hate speech* benennt, und dieses Merkmal betrifft die

22 Contribution by the German Institute for Human Rights, S. 5.

Involviertheit der Opfer: Denn rassistische Hassreden negieren, auch wenn in ihnen nicht direkt zu diskriminierenden *Handlungen* aufgerufen wird, die Freiheit und Gleichheit der Menschen und „deny them the respect as an autonomous individual that forms the basis for human interaction“²³. Die Verfasser der Stellungnahme fahren fort: „This constitutes an assault on the very foundation of human rights, and is thus of particular severity. It excludes human beings from society and from societal interaction.“²⁴ Die Äußerung von Weltanschauungen, die die politische Gleichheit der Menschen abstreiten, stellt einen Missbrauch des Rechts auf Meinungsfreiheit dar und tangiert die allgemeine Geltungsgrundlage der Menschenrechte. Diese konkrete Diskriminierung bestimmter Personen, ihr Ausschluss aus dem Bereich der Gesellschaft, ist in der Verbreitung politischer Propaganda zumindest nicht direkt gegeben. Die von Scanlon diskutierte Verbreitung politischer Propaganda zielt darauf ab, die Stabilität des Staates zu unterwandern, eine Veränderung der politischen Machtverhältnisse zu erreichen oder ein anderes Staatssystem durchzusetzen. Damit kann auch die Unterdrückung anderer verbunden sein, jedoch ist dieses Ziel nicht primär, sondern nur indirekt gegeben. Primäres Ziel ist der Sturz des Staates oder die Änderung politischer Machtverhältnisse. Damit wird die Gleichheit der Menschen untereinander zumindest nicht in einer derart expliziten Weise negiert wie in der Verbreitung rassistischer Anschauungen, die einzelne Individuen konkret angreifen und dadurch ein massives Bedrohungsszenario für die betroffenen Bevölkerungsgruppen aufbauen: Die Herabsetzung bestimmter Bevölkerungsgruppen ist in diesen Fällen eine *Konsequenz* politischer Umsturzprozesse, die akzeptiert, in Kauf genommen und in vielen Fällen von den verantwortlichen Parteien sicherlich auch begrüßt wird. Dementsprechend ist keinesfalls ausgeschlossen, dass politische Propaganda in vielen Fällen mit rassistischer Ideologie einhergeht. Dennoch sind beide Strategien zunächst unter-

23 Ebd., S. 3.

24 Ebd.

schiedlich ausgerichtet – die eine zielt auf eine Veränderung staatlicher Herrschaftsprozesse, die andere auf eine Herabwürdigung einzelner Bevölkerungsgruppen und Personen.

Hinzu kommt ein weiterer Aspekt: Wer wie Scanlon zugunsten einer weitreichenden Meinungsäußerungsfreiheit argumentiert, die Beleidigungen und Hassreden dann zulässt, wenn nicht explizit zu rassistischen Handlungen aufgerufen wird, läuft Gefahr, Handlungskontexte in ganz anderer Hinsicht zu übergehen. Hassreden negieren die moralische Gleichwertigkeit bestimmter Personengruppen. Auch wenn die Sprecher sich zurückhalten und ihren Worten keine Taten folgen lassen, so werden die Bedingungen für eine autonome Handlungsführung der Opfer dennoch massiv eingeschränkt. Hassreden sind auf Einschüchterung ausgerichtet, sie zielen darauf ab, ihre Adressaten nicht nur zu beleidigen, sondern vor allem zu demütigen. Demütigungen aber – dies verdeutlicht sich in zahlreichen Auseinandersetzungen mit dem Begriff der Menschenwürde²⁵ – sind Angriffe auf die Selbstachtung von Personen und erschweren es den Opfern oftmals, eine autonome Lebensführung aufrechtzuerhalten. Wer aufgrund seiner religiösen Einstellungen, seines Geschlechts oder seiner sexuellen Orientierung massiven verbalen Angriffen ausgesetzt ist, hat gute Gründe dafür, sich auch in seinen Handlungsmöglichkeiten eingeschränkt zu sehen. Das zeigt: Bereits dann, wenn die Opfer auf die Einschüchterungen mit Rückzug aus der Öffentlichkeit reagieren, bestimmte Orte meiden oder Handlungsalternativen ausschlagen, führen Hassreden zu moralisch problematischen Handlungskontexten. Auf diese Weise haben Hassreden, auch wenn sie aufseiten der Sprecher nicht zu Taten führen, dennoch eine große handlungsbezogene Relevanz: Wenn, wie bei Scanlon, dafür argumentiert wird, Hassreden zuzulassen, damit sie

25 Siehe dazu vor allem Avishai Margalit: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlin 2013; darüber hinaus u. a. Peter Schaber: „Menschenwürde und Selbstachtung. Ein Vorschlag zum Verständnis der Menschenwürde“, in: Emil Angehrn (Hg.), *Menschenwürde. La dignité de l'être humain*, Basel 2004, S. 93–106; Ralf Stoecker: „Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung“, in: Ralf Stoecker / Angela Augustin (Hg.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, Wien 2003, S. 133–151.

im öffentlichen politischen Diskurs widerlegt werden können, wird nicht nur die Kraft des politischen Diskurses überschätzt, sondern auch vergessen, welche Konsequenzen *hate speech* für das Selbstbild und die Autonomie der Opfer mit sich bringt.

Aus diesen Gründen ist es nachvollziehbar, dass die Stellungnahme des Deutschen Instituts für Menschenrechte die Verbreitung rassistischer Äußerungen als eine Menschenrechtsverletzung betrachtet. Denn eine Auseinandersetzung mit dem Geltungsbereich des Rechts auf freie Meinungsbildung und Meinungsäußerung kann nicht unabhängig von der gleichzeitigen Berücksichtigung anderer Menschenrechte und ihrer Legitimationsgrundlagen erfolgen. Es hat jedoch zuweilen den Anschein, als ob Scanlon genau dies tut, seine Argumentation zugunsten der Zulassung auch rassistischer Meinungen zwar die Autonomie der Sprecher berücksichtigt, der Schaden, den die Opfer rassistischer Reden erleiden, indem ihnen ihre moralische Gleichheit abgesprochen wird, jedoch nicht angemessen mitbedacht wird. Die Konklusion des Deutschen Instituts für Menschenrechte, die die Äußerung diskriminierender Ansichten nicht als durch das Recht auf Meinungsfreiheit geschützt betrachtet, ist daher berechtigt.

4 Die Freiheit des Selbstaudrucks

Dennoch ist in der Auseinandersetzung mit Scanlon ein zentraler Aspekt deutlich geworden, der in der formalen Abwägung der Grenzen der Meinungsfreiheit bisher nicht immer Beachtung findet. Denn in der konsequenten Aufwertung der Meinungsfreiheit auch desjenigen, der die liberalen Grundwerte nicht teilt, zeigt sich ein Respekt vor Autonomie, der letztendlich auch die Stärke und Dynamik liberalistischer Positionen im Gegensatz zu anti-liberalen Grundsätzen verdeutlicht. Dieser Respekt vor der autonomen Meinungsbildung besteht bei Scanlon darin, die persönlichen Anschauungen einer Person sowie deren offene Artikulation dem Zugriff des Staates auch dann zu entziehen, wenn diese Anschauungen dezidiert anti-liberal und diskriminierend

sind. Auch „abscheuliche Verächtlichmachungen“²⁶ sollten aus dieser Perspektive toleriert werden. Welche moralischen Folgeprobleme mit dieser Position verbunden sind und warum es legitim ist, diskriminierende Meinungsäußerungen situationsspezifisch zu untersagen, ist gerade dargelegt worden. Dennoch hat, und darauf macht wiederum Hare aufmerksam, das Ausleben eigener Weltanschauungen nicht nur eine moralische, sondern auch eine gewisse ästhetische Dimension, in der die Vorlieben für die eigene Lebensgestaltung und die Persönlichkeit eines Individuums artikuliert werden. Gemäß dieser Sichtweise ist die Darstellung eigener Anschauungen eine Form des Selbstaudrucks, die festlegt, wie eine Person ihr Leben ausgestalten möchte. Kommt es zum Konflikt zwischen der ästhetischen und der moralischen Dimension, so ist es mit Hare jedoch essenziell, dass die Moral die Ästhetik übertrumpft. Übertragen auf ein Beispiel könnte man Folgendes sagen: Ist eine Person der Ansicht, dass konservative Geschlechterrollen oder die Kultivierung einer nationalistischen, völkischen Lebensweise mit den damit verbundenen Traditionen und Riten ein angemessener Ausdruck für ihre weltanschaulichen Präferenzen ist, so ist dies aus liberaler Perspektive zu tolerieren. Nicht zu tolerieren ist hingegen, wenn die Ausübung der eigenen Lebensweise mit einer Diskriminierung Andersdenkender einhergeht und die moralische Gleichheit der anderen verbal und/oder physisch durch konkrete Handlungen bestritten wird – wenn z. B. öffentlich proklamiert wird, Menschen von bestimmter ethnischer Herkunft seien unterlegen gegenüber anderen Bevölkerungsgruppen oder physische Übergriffe erfolgen, die durch entsprechendes rassistisches Gedankengut motiviert sind. Gestärkt wird auf diese Weise die sogenannte *freedom of expression*, also die Freiheit des Selbstaudrucks als Möglichkeit, das eigene Leben allein oder in Gemeinschaft mit anderen gemäß den eigenen Wertvorstellungen zu

26 Georg Lohmann: „Liberaler Toleranz und Meinungsfreiheit“, in: Matthias Kaufmann (Hg.), *Integration oder Toleranz? Minderheiten als philosophisches Problem*, Freiburg / München 2001, S. 88–105, hier S. 105.

leben. Auch das Deutsche Institut für Menschenrechte betont, dass die Kultivierung von Gruppenidentitäten als solche, auch in Abgrenzung zu anderen Gruppierungen, keine *hate speech* darstellt und daher nicht verboten werden dürfe.²⁷ Zwar können Vertreter des demokratischen Rechtsstaats verdeutlichen, warum bspw. völkische Ideologien aus liberaler Perspektive abzulehnen sind; ihre Kultivierung kann aber so lange nicht untersagt werden, wie die Auslebung der jeweiligen Weltanschauungen nicht zur konkreten Diskriminierung Andersdenkender führt. Wann die Freiheit des Selbstausdrucks möglich ist und wann mit dieser Auslebung die Handlungsfreiheit anderer eingeschränkt wird, muss dabei von Fall zu Fall abgewogen werden.

Mit Blick auf die erste der beiden Grundlagenfragen ließe sich abschließend somit Folgendes sagen: Das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit darf dezidiert nicht eingeschränkt werden, wenn es um die Auslebung des eigenen Lebensstils im Sinne einer *freedom of expression* geht. Der Staat hat es, und das betont auch Bernard Williams, zu tolerieren, wenn Bürger staatlich unterstützte Lebensweisen nicht annehmen und sich dezidiert davon abgrenzen – wenn etwa im Privatbereich traditionale Geschlechterrollen ausgelebt werden und alle beteiligten Personen mit dieser Rollenteilung einverstanden sind.²⁸ Der Staat hat es auch zu tolerieren, wenn Bürger ihre Kritik an bestehenden Lebensweisen öffentlich artikulieren und darlegen, warum die von ihnen gewählte Lebensweise ihrer Ansicht nach die bessere ist. Sobald diese Kritik nicht mehr abstrakt vorgetragen wird, sondern mit der konkreten moralischen Abwertung, Beleidigung und Diskriminierung

27 Vgl. Contribution by the German Institute for Human Rights, S. 7.

28 Williams betont, dass staatliche Zwangsgewalt nicht eingesetzt werden darf, um die Lebensweise der Bürger zu beeinflussen. Vgl. dazu Bernard Williams: „Toleranz – eine politische oder moralische Frage?“, in: Rainer Forst (Hg.), *Toleranz: Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt am Main / New York 2000, S. 103, 118, hier S. 112. Auf den berechtigten Einwand, welche Bedingungen gegeben sein müssen, damit eine solche Zustimmung tatsächlich autonom erfolgt, und ob alle Personen, deren Leben von diesen Rollenbildern geprägt ist, überhaupt die Möglichkeit haben, autonom zuzustimmen, werde ich an dieser Stelle nicht eingehen.

von Bevölkerungsgruppen einhergeht, ist es legitim, diese Äußerungen staatlich zu sanktionieren und zu unterbinden – erst recht, wenn die Diskriminierung nicht nur verbal, sondern durch tätliche Übergriffe erfolgt. In diesen Fällen muss der Staat seine liberalen Grundlagen verlassen, um die Handlungsfreiheit derjenigen zu schützen, die Opfer derartiger Diskriminierungen sind. Eine Sanktionierung ist jedoch nicht gestattet, sofern es bei einer bloßen Kritik bestehender Lebensweisen, kultureller Praktiken oder politischer Maßstäbe bleibt. In diesen Fällen hat der Staat zwar das Recht, darzulegen, warum diese Kritik ausgehend von einer liberalen Perspektive problematisch ist, der Staat sollte dies auch dezidiert tun. Dennoch muss er akzeptieren, wenn nicht jede Person für sich selbst eine liberale Lebensweise übernimmt. Damit zeigt der politische Liberalismus schlussendlich auch, dass er stärker ist als illiberale Gegenmodelle und mit Konflikten so umzugehen weiß, dass sie nicht zu permanenten Bedrohungsszenarien ausufern. Denn, so betont auch Scanlon: Eine homogene Gesellschaft gibt es nicht; auch eine mögliche, homogene Gesellschaftsform, die die Gegner des Liberalismus anstreben, wird niemals eine reine Geschlossenheit aufweisen. Es ist daher, sowohl aus moralischen als auch aus Gründen politischer Stabilität, gut und klug, politischen Gegnern zunächst mit Toleranz zu begegnen.

Dr. Daniela Ringkamp, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Philosophie der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg, Leiterin der Arbeitsstelle Menschenrechte an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg.

Gibt es eine Pflicht zur humanitären Intervention?¹

Christoph Sebastian Widdau

Die Frage, ob humanitäre Interventionen moralisch gerechtfertigt sind, ist bislang nicht einstimmig beantwortet worden. Einige Autorinnen und Autoren erachten humanitäre Interventionen – unabhängig von der konkreten Rechtslage und von politischen Kalkülen – als kategorisch moralisch falsch, andere als unter gewissen Umständen moralisch richtig.² *Moralisch falsch* impliziert, dass die Durchführung einer humanitären Intervention *verboten* ist; *moralisch richtig* kann Unterschiedliches implizieren: dass es a) moralisch *erlaubt* ist, zu intervenieren (die zur humanitären Intervention fähigen Akteure *dürfen* intervenieren), b) moralisch *geboten* ist, zu intervenieren (die zur humanitären Intervention fähigen Akteure *sollten* intervenieren, sind aber nicht in der *vollkommenen* Pflicht, dies zu tun), c) moralisch *verpflichtend* ist, zu intervenieren (die zur humanitären Intervention fähigen Akteure *sollen* intervenieren und sind in der *vollkommenen* Pflicht, dies zu tun). Bisweilen ist Letztgenanntes formuliert worden: dass es eine *Pflicht zur humanitären Intervention* (im Sinne einer *vollkommenen* Pflicht) gebe, somit die Pflicht, Menschenrechte – wenn *nötig* – militärisch zu schützen.³ Mittels des

1 Für Diskussionen über die Philosophie von Krieg und Frieden danke ich insbesondere der jüngst verstorbenen Sibylle Tönnies und Olaf L. Müller.

2 Beispiele hierfür sind *auf der einen Seite* (kategorisch moralisch falsch) Rüdiger Bittner: „Humanitäre Interventionen sind Unrecht“, in: Georg Meggle (Hg.), *Humanitäre Interventionsethik. Was lehrt uns der Kosovokrieg?*, Paderborn 2004, S. 99–106, und *auf der anderen Seite* (unter gewissen Umständen moralisch richtig) Ulrich Steinvorth: „Zur Legitimität der Kosovo-Intervention“, in: Georg Meggle (Hg.), *Humanitäre Interventionsethik. Was lehrt uns der Kosovo-Krieg?*, Paderborn 2004, S. 19–30.

3 Die Formulierung dieses Satzes ist angelehnt an den folgenden Titel: Wilfried Hinsch / Dieter Janssen: *Menschenrechte militärisch schützen: ein Plädoyer für humanitäre Interventionen*, München 2006; was *nötig* im Kontext bedeutet, ist offenkundig umstritten.

vorliegenden Beitrages versuche ich, diese These, die zur These verleitenden Annahmen und die inkludierten Folgerungen zu verstehen und zu zeigen, dass die Rede von der Pflicht zur humanitären Intervention auf der *Korrespondenzbasis* von Menschenrechten nicht eilfertig und leichtfertig zu halten ist – letztlich, dass sie *unter gewissen Umständen* überhaupt nicht gehalten werden sollte.

In einem ersten Schritt (1) werde ich bündig explizieren, was eine humanitäre Intervention ist, welchem *Zweck* sie dient und welcher Anspruch an sie geknüpft ist; in einem zweiten Schritt (2) werde ich den Zweck genauer zu bestimmen sowie einzugrenzen suchen und auf das eingehen, was meines Erachtens als notwendige, allerdings nicht als hinreichende Zweckerfüllung ausgezeichnet werden sollte, nämlich die individuell-konkrete Bewahrung des *Menschenrechtsminimums*; in einem dritten Schritt (3 und 4) will ich zeigen, warum einige Autorinnen und Autoren der Ansicht sind, dass, ausgehend von dem genannten Zweck, somit auf dessen Grundlage, mittels einer humanitären Intervention auf bestimmte Handlungen und Ereignisse zu reagieren sei. *Konventionell* wird die Durchführung unter bestimmten Bedingungen als *konsequenzialistisch* plausibel erachtet, bisweilen verpflichtend gefordert; in einem vierten Schritt (5) sind Probleme, die mit dieser Pflichtannahme einhergehen, aufzuweisen. Eingedenk dessen wird der Fall der humanitären Intervention genauer analysiert: Wessen Ansprüche konfliktieren wie angesichts der *Absicht zur Zweckerfüllung* und was bedeutet die Antwort auf diese Frage für die These, dass es eine Pflicht zur humanitären Intervention gebe?

1 Was ist eine humanitäre Intervention und welchem Zweck dient sie?

Diejenigen, die dafür optieren, in einem bestimmten Gebiet eine humanitäre Intervention⁴ durchzuführen oder durchführen zu lassen,

4 Bei Hinsch / Janssen (*Menschenrechte militärisch schützen*, S. 31) findet sich die Bestimmung, dass von einer humanitären Intervention genau dann zu sprechen sei, wenn „ein Staat, eine

begründen dies damit, dass in diesem Gebiet massiv und systematisch Menschenrechte gebrochen werden und diese schwerwiegendste Art Verletzung von Menschen durch Menschen deswegen mit militärisch-kriegerischen Mitteln unterbunden werden soll, weil zum Zweck der Unterbindung keine anderen zweckdienlichen Mittel (mehr) zur Verfügung stehen.⁵ Wenn für ein militärisch-kriegerisches Interventieren in einem bestimmten Gebiet mittels anderer Gründe optiert werden würde, dann läge nicht der Fall einer humanitären Intervention vor, sondern z. B. der des sogenannten Angriffskrieges: Eine humanitäre Intervention liegt in dem hier zugrunde gelegten Verständnis *dann und nur dann* vor, wenn der Grund der so benannten Intervention darin besteht, den massiven und systematischen Bruch

Gruppe von Staaten oder eine internationale Vereinigung Militär in ein fremdes Staatsgebiet entsendet, um die Bevölkerung des fremden Staates vor schweren Menschenrechtsverletzungen zu schützen.“ Mit Schmelzle sei nüchtern ergänzt, dass es sich hierbei um „eine Form von Krieg handelt“; bisweilen wird die humanitäre Intervention als eine Form des Gerechten Krieges erwogen. Schmelzle ist überdies, so denke ich, in Folgendem zuzustimmen: „Da militärische Interventionen durch die Wahl der Mittel, humanitäre Interventionen durch das Interventionsziel definiert sind, sind auch nicht-militärische humanitäre Interventionen möglich. Gleichwohl spielen sie praktisch eine vernachlässigbare Rolle, da der effektive Schutz von Menschenrechten auf dem Territorium eines fremden Staates in konkreten Notlagen kaum ohne den Einsatz militärischer Mittel möglich sein dürfte.“ Cord Schmelzle: „Militärische Interventionen, ›failed states‹, ›Schurkenstaaten‹“, in: Arnd Pollmann / Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart / Weimar 2012, S. 410–418, hier S. 410. Für weitergehende Versuche und Debatten zur begrifflichen Bestimmung der humanitären Intervention siehe z. B. Bernhard Rinke (mit Olivia Formella / Mathias Ludemann): „Interventionen, Militärische Interventionen und Humanitäre Interventionen – Terminologische Differenzen in einem umstrittenen Begriffsfeld“, in: Bernhard Rinke et al. (Hg.), *Interventionen Revisited. Friedensethik und Humanitäre Interventionen*, Wiesbaden 2014, S. 87–114.

- 5 Michael Walzer, um an dieser Stelle nur einen Bezugsautor zu nennen, hat darauf hingewiesen, dass nicht jede individuelle Verletzung eines Menschenrechts Rechtfertigung für eine humanitäre Intervention ist (sowie jene in der Praxis auch nicht damit legitimiert wird) und bestimmte Konflikte per se innerhalb von Gesellschaften und Staaten ohne äußere Intervention zu befrieden sind. Fälle von ethnischer Säuberung oder des systematischen Massakrierens von Gemeinschaften seien hingegen solche, die in die Menge der Fälle, die eine humanitäre Intervention anweist, gehören: „The stakes are too high, the suffering already too great. Perhaps there is no capacity to respond among the people directly at risk and no will to respond among their fellow citizens. The victims are weak and vulnerable; their enemies are cruel; their neighbors indifferent. The rest of us watch and are shocked. This is the occasion for intervention.“ Michael Walzer: „The Argument about Humanitarian Intervention“, in: Georg Meggle (Hg.), *Ethics of Humanitarian Interventions.*, Frankfurt am Main / Lancaster 2004, S. 21–36, hier S. 23.

von Menschenrechten und dessen Fortsetzung zu verhindern. Wenn der Bruch der Menschenrechte massiv und systematisch war, aber nicht massiv und systematisch fortgeführt wird oder zu werden droht, dann würde für eine nachträgliche juristische Sanktion, nicht aber für eine humanitäre Intervention optiert: Jene ist kein Vergeltungsschlag, sondern eine auf die Gegenwart und auf die Zukunft gerichtete *Nothilfeaktion*. Zudem: Wenn eine humanitäre Intervention durchgeführt wird, dann handelt es sich mit ihr um das militärisch-kriegerische Eingreifen eines Staates oder eines Staatenverbundes in das Gebiet eines anderen Staates oder Staatenverbundes, weil jener seine Bevölkerung oder Teile seiner Bevölkerung menschenrechtlich relevant massiv und systematisch verletzt oder eine solche Verletzung auf seinem Gebiet nicht zu unterbinden imstande oder bzw. und nicht willens ist. Letztlich handelt es sich dann allerdings um den Fall der Verletzung von Menschen durch andere Menschen und folgend, mit der humanitären Intervention, um einen militärisch-kriegerischen Eingriff, der in der Regel die Verletzung und Tötung von Menschen inkludiert, und dies im Zuge des Bezweckens, die Verletzung dieser und anderer Menschen zu unterbinden. Wenn hier davon die Rede ist, dass keine anderen zweckdienlichen Mittel mehr zur Verfügung zu stehen scheinen, dann ist damit gemeint, dass kein diplomatisches Bestreben, die Verletzung der Menschenrechte zu verhindern, als erfolgversprechend erachtet wird. Bisweilen mag man dann von einer *Ultima Ratio*, vom letzten geeigneten Mittel, sprechen.

Die humanitäre Intervention kann eingedenk dessen als ein *Noteinsatz* interpretiert werden, als ein *Eingriff* mit dem Zweck der *Nothilfe*. Dass realgeschichtlich Fälle aufgezeichnet werden könnten, in denen bloß vorgeblich Nothilfe der Zweck des Intervenierens ist und trotzdem vonseiten der Entscheidenden und Handelnden von einer humanitären Intervention gesprochen wird, ist gewiss möglich, politisch-taktisch nicht unwahrscheinlich. Dies würde allerdings nicht den Begriff der humanitären Intervention tangieren und auch nichts an dem Zweck, der an das Begriffene geknüpft ist. Würde ein solcher Fall *bloß vorgebli-*

cher Nothilfe zu verzeichnen sein, dann wäre dies ein zu diskutierender Beleg für einen praktischen Missbrauch, in Handlungen wie in der die Handlungen flankierenden Rhetorik – die humanitäre Intervention als solche wäre deswegen nicht diskreditiert.

2 Humanitäre Interventionen und das Menschenrechtsminimum

Humanitäre Interventionen sollen dem Zweck dienen, Menschen zu schützen und ihre Menschenrechte angesichts einer spezifischen konkreten Gefährdung zu verteidigen. Das Ansinnen der Verteidigung gründet in der mitnichten selbstverständlichen Annahme, dass Menschenrechte anzuerkennen sind, somit Menschen staats- und nationenunabhängig Rechte haben, und zwar aufgrund der bloßen Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Menschen.⁶ Was Menschenrechte sind⁷, ob sie unabhängig von realhistorischer Geltung stets – in kulturell-praktischer Hinsicht – angelegt gewesen sind⁸ und ob stets ein Staat als menschenrechtsverletzendes bzw. menschenrechtsbewahrendes politisches Gebilde involviert sein muss, damit bei der Gegebenheit eines spezifischen Rechtsbruchs von einem Menschenrechtsbruch gesprochen werden darf⁹, dies sind einige philosophische Fragen, die sich stellen lassen, wenn Menschenrechte in Genese und Geltung untersucht werden. Unabhängig davon, wie derlei Fragen beantwortet werden: Dass es sich in derjenigen Konstellation, die eine humanitäre Intervention inkludiert, um eine solche des Bruchs und der angestrebten Verteidigung von Menschenrechten handelt, dies ist begrifflich gesetzt.

6 Als Überblickswerk zum Thema Menschenrechte mit seiner Vielzahl an Subthemen ist zu empfehlen: Arnd Pollmann / Georg Lohmann (Hg.): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart / Weimar 2012.

7 Ob moralische Rechte, politische Rechte oder moralisch oder nicht moralisch zu begründende politische Rechte, dies ist umstritten.

8 Siehe Christoph Sebastian Widdau: „Menschenrechte als Bedingung der Sozialkonstruktion – ein sozialtranszendentaler Ansatz“, in: Jörn Knobloch / Thorsten Schlee (Hg.), *Unschärfelationen: Konstruktionen der Differenz von Politik und Recht*, Wiesbaden 2018, S. 17–31.

9 Siehe Daniela Ringkamp: *Menschenrechte zwischen moralischer Begründung und politischer Verwirklichung: Eine Neubetrachtung der Adressierung von Menschenrechtspflichten*, Paderborn 2015.

Über die Art und Anzahl der Rechte, die als Menschenrechte auszuzeichnen sind, herrscht kein Konsens. Das Minimum *scheint*, wenn man zu der Annahme von den Rechten des Menschen überhaupt bereit ist, naheliegend bestimmbar zu sein.¹⁰ Das *Extrem des Menschenrechtsminimums* besteht darin, dass *im Prinzip* jedem Wesen der Gattung Mensch ein Existenzrecht eigen ist, das nicht willkürlich aufgehoben werden darf, wie es in Artikel 3 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ausgedrückt ist: „Jeder hat das Recht auf Leben [...]“;¹¹ das *Extrem des Menschenrechtsmaximums* mag darin gesehen werden, dass jedem Wesen der Gattung Mensch ein *gutes Leben* zusteht und die sich daraus ergebenden Ansprüche zu erfüllen sind – worin dies, das *Gute* an diesem Leben, genau besteht, ist strittig. Wie auch immer genau das Extrem des Menschenrechtsmaximums bestimmt werden mag, dessen Erreichbarkeit ist notwendig abhängig von der positiven Berücksichtigung des Extrems des Menschenrechtsminimums. Dies ist trivial: Ein gutes Leben zu haben und zu führen ist nur dann möglich, wenn man lebt (und in diesem Leben das Potenzial steckt, ein gutes Leben haben und führen zu können). Dass in dem Fall, der zu einer humanitären Intervention führen kann, Menschenrechte relevant sind, liegt mindestens daran, dass das Minimum und die Attacke auf den minimalen Menschenrechtsanspruch vorliegen: Das Leben von Menschen wird von anderen Menschen willkürlich genommen oder

10 Angesichts des Ansatzes von Hannah Arendt, die nur das *Recht, Rechte zu haben*, als Menschenrecht anspricht, und des Ansatzes von Rainer Forst, demzufolge das *Recht auf Rechtfertigung* als wesentlich hervorzuheben sei, mag die Debatte um das *Rechtsminimum* letztlich doch komplizierter scheinen. Siehe Hannah Arendt: „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht“, in: Christoph Menke / Francesca Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin 2011, S. 394–411; Rainer Forst: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2007.

11 Universal Declaration of Human Rights (German / Deutsch) <www.ohchr.org> (letzter Zugriff: 1.7.2018). Diese Formulierung eines Anspruchs birgt offenbar Schwierigkeiten, insofern sie festzulegen trachtet, dass jede und jeder nicht willkürlich um ihr bzw. sein Leben gebracht werden soll, und zwar prinzipiell. Unter welchen Bedingungen der Anspruch nicht gelten soll und unter welchen Bedingungen Willkür nicht mehr vorliegt, ist Anstoß des Diskurses und Streits. Unbrauchbar ist die Formulierung dessentwegen allerdings nicht: Sie schafft einen *Diskursraum*, indem sie eine Grenze zu ziehen sucht.

bedroht; es liegt eine existenzielle Gefährdung vor. In den Fällen, die zu einer humanitären Intervention führen können, geht es *in erster Linie* um nichts weniger als die Existenz derjenigen Wesen, die als Menschenrechtsinhaber zu berücksichtigen sind. Insofern spricht aus der Sicht eines Entscheidungsträgers und Handelnden, der zum einen in der Lage wäre, eine humanitäre Intervention durchzuführen oder durchführen zu lassen, und zum anderen Menschenrechte als normativ verbindlich annimmt, *auf den ersten Blick* etwas dafür, für eine humanitäre Intervention zu optieren. Er würde das grundlegende Menschenrecht der betroffenen Menschen auf Existenz zu bewahren suchen; ob in Anbetracht des grundlegenden Menschenrechts auch etwas gegen eine humanitäre Intervention spricht, bleibt zu untersuchen. Die Wendung *etwas spricht dafür* ist philosophisch allerdings unbefriedigend, insofern sie ungenau ist: Soll dies im gegebenen Fall heißen, dass eine humanitäre Intervention angesichts von Menschenrechten nicht verboten (also *erlaubt*), *geboten* oder *streng vorgeschrieben* ist und warum ist dies so?

3 Die moralische Pflicht zur humanitären Intervention?

In der öffentlich geführten Diskussion über humanitäre Interventionen ist nicht nur der Gedanke an die Pflicht, sondern sogar das Wort *Menschenpflicht* ins Spiel gebracht worden: Es sei in manchen Fällen von Konflikt Menschenpflicht, humanitär zu intervenieren oder eine entsprechende Intervention durchführen zu lassen; es sei moralisch falsch, dies nicht zu tun. So gebrauchte der Herausgeber der vergleichsweise auflagenstarken deutschen Wochenzeitung *Die Zeit*, Josef Joffe, in einem Beitrag ausdrücklich dieses Wort, um gemäß seiner Einschätzung beim Namen zu nennen, was der Gegner des militärisch-kriegerischen Eingreifens, der sich humanitären Interventionen widersetzt *absolute Pazifist*, wie er dort genannt wird, moralisch nicht erfüllt: „Willentlich oder nicht sagt der absolute Pazifist, dass er bereit sei, alle anderen Werte zugunsten der Gewaltlosigkeit

zu verraten: Menschenpflicht, Beistand, wo geholfen werden kann, Notwehr gegen Bluttrunst.“¹² Der Pazifist (in diesem Sinne) missachte letztlich, sofern ich Joffe nicht missverstehe, diverse Werte, etwa jenen der Menschenpflicht. Wie Joffe den Begriff *Wert* definiert und was er unter dem Begriff zu fassen bereit ist, dies sei hier nicht spekulativ unterstellt. Auch eine mögliche Bestimmung der Unterscheidung zwischen *absoluten* und *nicht absoluten Pazifisten*, die in dem Zitat nahegelegt wird, sei an dieser Stelle nicht berücksichtigt und auszuarbeiten. Entscheidend sei hier hingegen, dass das Wort *Menschenpflicht* (als naheliegendes Pendant des Wortes *Menschenrecht*) gesetzt worden ist. Derjenige, der nicht bereit sei, angesichts der massiven und systematischen Verfolgung und Tötung von Menschen, also im Fall des Bruchs ihrer Menschenrechte, zu militärisch-kriegerischen Mitteln zu greifen, um den Verfolgten und mit dem Tode Bedrohten zu helfen (*in Notwehr*), der handele schließlich, so suggeriert es die zitierte Formulierung angesichts des flankierenden Textes, unverantwortlich. Wenn damit gemeint wäre, dass jede und jeder, dass jeder Mensch unbedingt die Pflicht habe, entsprechend zu helfen, dann wäre dies offenkundig nicht vernünftig behauptbar, weil es nicht jeder und jedem möglich ist, entsprechend zu helfen – nicht jede und jeder verfügt über die hierfür effektiv einsetzbaren Mittel. Es wäre irrational, jeder und jedem dies als Pflicht aufzuerlegen, somit *von außen*, oder berechtigt zu erwarten, dass jede und jeder dies als Verpflichtung aus sich selbst heraus begreift, somit *von innen*. Joffe ist mutmaßlich daran gelegen, zu behaupten, dass Staaten und Staatenbünde bzw. die ihnen vorstehenden und ausführenden Akteure verpflichtet seien, derlei Nothilfe zu leisten. Wenn das Wort *Menschenpflicht* als Pendant des Wortes *Menschenrecht* strukturell-analog ernst genommen werden würde, hätten wir es wohl mit der vollkommenen Pflicht jeder und

12 Josef Joffe: „Der Mut, der nur so tut. Im Angesicht des Bösen ist Pazifismus das Gegenteil von Moral“, *Zeit online* (28.8.2014) <zeit.de/2014/36/kaessmann-pazifismus-moral> (letzter Zugriff: 28.5.2017).

jedes Einzelnen zu tun – unabhängig davon, ob sie oder er einem Staat oder einem Staatenbund vorsteht und über effektive Mittel zum Zweck der Beendigung der Verfolgung und Tötung verfügt. Die Rede von der Menschenpflicht würde somit, wenn jene als vollkommene zu begreifen sei, per se als *überzogen* gelten müssen.

Allerdings stellt sich die Frage, ob diejenigen, die über effektive Mittel zum Zweck der Beendigung der massiven und systematischen Verfolgung und Tötung verfügen, moralisch dazu verpflichtet sind, *Nothilfe* mittels einer humanitären Intervention zu leisten. Der Philosoph Michael Walzer hat formuliert, dass er geneigt („inclined“) sei, zu sagen, dass die Durchführung humanitärer Interventionen mehr als ein Recht ebendieser Personen („more than a right“) und mehr als eine unvollkommene Pflicht („more than an imperfect duty“) sei; bloß für Individuen – man wird hier sagen dürfen: *Privatakteure* – bleibe die Pflicht, in geringfügig möglichem Maße zu intervenieren, eine unvollkommene („for individuals the duty remains imperfect“).¹³ Für Entscheidungsträger und kollektive Akteure, die zur humanitären Intervention konkret fähig seien, sei es – vermutlich – eine vollkommene Pflicht. Dies würde bedeuten, dass es sich in einem Fall x mit moralisch richtiger humanitärer Intervention nicht um den handelt, der eine Erlaubnis zur humanitären Intervention bedingt („Du darfst eine humanitäre Intervention durchführen oder durchführen lassen“) oder ein Gebot hervortreten lässt („Du solltest eine humanitäre Intervention durchführen oder durchführen lassen, machst dich allerdings moralisch nicht schuldig, wenn du es nicht tust“). Vielmehr habe man es im Fall dieser Akteure mit einer moralischen (vollkommenen) Pflicht zu tun („Du sollst eine humanitäre Intervention durchführen oder durchführen lassen“). Sind bestimmte reale, faktische Bedingungen erfüllt (nämlich der systematische und massive Bruch von Menschenrechten und die fortwährende Gefährdung), dann könnte dieser

13 Walzer, „The Argument about Humanitarian Intervention“, S. 26–27.

moralische Imperativ in Konsequenz seine Gültigkeit beanspruchen.¹⁴ Was sollte allerdings dazu veranlassen, ebendiesen Imperativ anzuerkennen und welche Begründung wäre hierfür anzugeben? Insofern die humanitäre Intervention auf der Annahme der Menschenrechte gründet, sollte sich der Imperativ entweder *unmittelbar* aus dieser Annahme speisen („Weil wir Menschenrechte anerkennen ...“) oder, wenigstens, dürfte die Veranlassung nicht eine solche sein, die mit der Annahme der Menschenrechte *mittelbar* nicht vereinbar ist („Weil zugegeben ist, müssen wir Nothilfe leisten, und dies ist vereinbar mit den Menschenrechten ...“). Die humanitäre Intervention ist zudem auf die Gegenwart und die (vermeintlich) überschaubare Zukunft gerichtet: Es handelt sich, so die Absicht, um die Verhinderung nahenden und zukünftigen Menschenrechtsbruchs; die Intervention soll *prima facie* verhindern, dass alles *noch schlimmer* wird. Eingedenk dessen, so scheint mir, speist sich der Gedanke der Pflicht zur humanitären Intervention aus einer Vermengung der Annahme von Menschenrechten, des Nothilfedankens und einer *konsequenzialistischen* Handlungs- und Entscheidungsbegründung. Jene ist jedoch nicht leichthin, und zwar aus prinzipiellen Erwägungen, als kompatibel mit der Annahme von Menschenrechten auszuzeichnen.

4 Die humanitäre Intervention in konsequenzialistischer Perspektive

Wenn ich als Konsequenzialist¹⁵ im Fall x für eine humanitäre Intervention optiere, dann tue ich dies, weil ich davon überzeugt bin, dass

14 Über das Problem der Bestimmung *realer* und *faktischer* Bedingungen im Kontext siehe Olaf Müller: „Chaos, Krieg und Kontrafakten. Ein erkenntnistheoretischer Versuch gegen die humanitären Kriege“, in: Barbara Bleisch / Jean-Daniel Strub (Hg.), *Pazifismus. Ideengeschichte, Theorie und Praxis*, Bern / Stuttgart / Wien 2006, S. 223–263; Olaf Müller: „Was wissen Sie über Kosovo? – Fallstudie über Pazifismus, Propaganda und die Verquickung von Fakten mit Werten“, in: Georg Meggle (Hg.), *Humanitäre Interventionsethik. Was lehrt uns der Kosovo-Krieg?*, Paderborn 2004, S. 53–90.

15 Siehe hierfür z. B. das Kapitel zum Konsequenzialismus in: Dieter Birnbacher: *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin u. a. 2003.

das durch die Befriedung und Verhinderung schwerster und systematischer Menschenrechtsverletzungen entstehende Gut das durch das militärisch-kriegerische Eingreifen hervorgerufene Übel insgesamt überwiegt. In der erwarteten Konsequenz, somit in der erwarteten Auswirkung, muss sich das militärisch-kriegerische Intervenieren als nützlicher erweisen als das Nichtintervenieren – andernfalls interveniere ich als Konsequentialist nicht (die Frage des *Gleichstands* lasse ich außen vor). Als Konsequentialist richte ich mein moralisches Entscheiden und Handeln exklusiv nach den erwartbaren Folgen des Entscheidens und Handelns aus und bewerte das moralische Entscheiden und Handeln anderer ebenfalls exklusiv im Lichte der Folgen. Offenkundig können nicht alle Folgen und somit alle Wirkungen, die das Entscheiden und Handeln als Ursachen bedingen, überblickt und vorausgesehen werden: Was sich auf der Basis von Erfahrungen und wohlbegründeten Annahmen und Voraussagen mutmaßen lässt, dies ist ins Kalkül zu ziehen. Möglicherweise bedingen mein Entscheiden und mein Handeln auch Übel – für einzelne Personen und Personengruppen kaum erträgliche oder nicht erträgliche Übel. Wenn aber die Folgen des Entscheidens und Handelns insgesamt einen positiven Ertrag erbringen, dann sind die eingewobenen Übel in Kauf zu nehmen. Worin das Positive am Ertrag, das Gut, besteht und worin das Übel auszumachen ist, sind augenfällig Standardprobleme für die Konsequentialisten. Im gegebenen Fall könnte man, je nach Kenntnisstand über den Fall und je nach den Bedingungen des Falls, die These allgemein so formulieren, dass das Gut eines Gebietes ohne massiven und systematischen Menschenrechtsbruch das Übel, das einige *Kollateralschäden* umfasst, überwiegt.

Nehmen wir für den Fall x, in dem man für eine humanitäre Intervention optieren könnte, vereinfacht und behelfsweise an, dass in ihm fünf Akteure und Gruppen zu berücksichtigen sind: (a) man selbst als potenziell Eingreifender (somit als womöglich Verpflichteter), der eine humanitär-interventionistische Handlung und Menge an Handlungen ausführen oder gegenüber seinen Gefolgsleuten anordnen

könnte;¹⁶ (b) der Akteur Q, der mit seinen Gefolgsleuten und unmittelbaren Unterstützern¹⁷ initiativ als Aggressor gilt und Menschenrechte von einzelnen Personen einer bestimmten Personengruppe massiv und systematisch bricht und brechen lässt; (c) die Gruppe, die aus den Personen Z1–Zn besteht und von dem Akteur Q sowie seinen Gefolgsleuten und unmittelbaren Unterstützern massiv und systematisch und brutalst attackiert wird; (d) die Gruppe, die aus den Personen Y1–Yn besteht und weder der potenziell Eingreifende noch die Gefolgsleute des potenziell Eingreifenden noch der Akteur Q noch dessen Gefolgsleute noch seine unmittelbaren Unterstützer noch die Gruppe aus Z1–Zn ist und deren Gruppenmitglieder mit einer hohen Wahrscheinlichkeit umkommen würden, wenn man als potenziell Eingreifender tatsächlich eingreifen und somit humanitär-interventionistisch entscheiden und handeln lassen würde; (e) die Menge derjenigen Personen, die nach einer humanitären Intervention zu verzeichnen sein wird – hierunter fallen mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auch Personen, die unter (a) bis (d) gefasst worden sind.

Eine konsequenzialistische Reflexion könnte im Fall x wie folgt lauten: (P1) Es ist abzusehen, dass die Personen Y1–Yn durch eine von mir zum Zweck des Menschenrechtsschutzes und der Rettung von Z1–Zn sowie der Hilfe für mittelbar weitere Personen¹⁸ ausgeführten oder angeordneten Handlung h umkommen würden. (P2) Es ist abzusehen, dass Z1–Zn von Akteur Q und seinen Gefolgsleuten und unmittelbaren Unterstützern umgebracht werden, wenn ich nicht die Handlung h ausführe oder anordne, durch die Y1–Yn umkommen würden. (P3) Wenn ich die Handlung h ausführe oder anordne, dann nehme ich

16 Der potenziell Eingreifende im Kontext ist jemand, der *tatsächlich eingreifen kann*, insofern er über effektive Mittel verfügt. Vgl. Walzer, „The Argument about Humanitarian Intervention.“

17 Zu unterschiedlichen Einschätzungen, wer hierzu zählt oder zählen könnte, siehe Bittner, „Humanitäre Interventionen sind Unrecht“ und Wilfried Hinsch: *Die Moral des Krieges. Für einen aufgeklärten Pazifismus*, München 2017.

18 Hierunter können folgende Generationen oder andere Gruppen, die jeweils als Minderheit attackiert werden könnten, fallen.

Y1–Yn, die nichts bis kaum etwas mit der elendigen Lage von Z1–Zn zu tun haben, als *bloße Mittel*¹⁹ in Kauf, um dem Zweck, Z1–Zn zu retten und mittelbar weiteren Personen zu helfen, zu entsprechen. (P4) Bisweilen – in Fällen wie dem von x – ist es notwendig, Menschen als bloße Mittel in Kauf zu nehmen, nämlich genau dann, wenn dadurch ein Gut erzeugt wird, das ein Übel überwiegt. (P5) Um abschätzen zu können, ob die Handlung h oder die Nichthandlung nonh ein solches Gut befördert, bedürfen wir zuverlässiger, unabhängiger Quellen, die uns über den Zustand – die Faktenlage und den Sachstand – und die voraussichtliche Zukunft im Anschluss an die Handlung h oder die Nichthandlung nonh Auskunft geben. (P6) Wenn wir mit ziemlicher Sicherheit davon ausgehen dürfen, dass die Handlung h hinsichtlich der Auswirkungen vorzugswürdig gegenüber der Nichthandlung nonh ist, dann ist die Handlung h auszuführen oder anzuordnen. (P7) Wir dürfen in dem gegebenen Fall x davon ausgehen, dass die Handlung h vorzugswürdig ist, sich mit ihr der Nutzen steigern lässt. (K) Also ist die Handlung h auszuführen oder anzuordnen.

Wenn wir annehmen, dass (P6) im Fall x gegeben wäre, dann würde es der Konsequentialist für seine Pflicht halten, einzugreifen. Denn vereinfacht lautet sein Entscheidungsimperativ: „Du sollst eine Handlung dann ausführen oder anordnen, wenn durch sie Gut vergrößert oder gar maximiert werden kann.“ Die durch die Handlung h einbezogenen, ja von ihr verursachten Übel wären beklagenswert, aber der Nutzen einer humanitär-interventionistisch bedingten Befriedung wäre ungleich größer, als diese Übel nicht in Kauf zu nehmen. Man will diese Übel nicht; man übt eine Handlung nicht deswegen aus, um sie zu verursachen – aber sie sind eine Nebenfolge des Agierens, um etwas anderes zu erreichen, das man will. Obwohl man das Umkommen der Personen Y1–Yn nicht beabsichtigt, weiß man, dass die eigene Handlung oder

19 Diese Wendung ist auf Kant zurückgehend. Dabei ist das Element *bloße* wichtig, insofern wir (offenkundig) Menschen *auch* als Mittel einsetzen, um Zwecke zu erfüllen – aber *nicht* als *bloße* Mittel einsetzen sollen.

die angeordnete Handlung das voraussehbare Umkommen ebendieser Personen bedingen wird. Insofern ist die konsequenzialistisch gerechtfertigte Verantwortung für deren Umkommen gegeben.

5 Probleme der Annahme einer Pflicht zur humanitären Intervention

Einiges spricht dafür, in Fällen, die eine humanitäre Intervention bedingen könnten, konsequenzialistisch zu argumentieren – alleine der Impuls, leidenden Menschen helfen zu wollen und, sofern anderes zur Aufhebung ihres Leids erfolglos unternommen worden ist und diplomatisch-friedliche Bestrebungen aussichtslos scheinen, *endlich* wirksam zu helfen. Allerdings ist das eng umgrenzte Interesse des vorliegenden Beitrags dieses: ob sich eine Pflicht, humanitär zu intervenieren, aus den Menschenrechten ableiten lässt oder die humanitäre Intervention wenigstens nicht im Widerspruch zu der Annahme von Menschenrechten steht. Eingedenk des bislang Formulierten sehe ich nicht, wie sich konsequenzialistisch aus den Menschenrechten eine Pflicht, im Fall x (unter Einbeziehung von (P6)) humanitär zu intervenieren, ableiten lässt. Vielmehr noch: Die konsequenzialistische Annahme und jene der Menschenrechte konfliktieren *wesentlich*. Sollte das vordem angesprochene *Minimum*, nämlich das Existenzrecht jedes einzelnen Menschen als gültig und als zu respektieren erachtet werden, dann wäre, so vermute ich, eine Nothilfe zum Zweck der Rettung von jemandem nur dann als verpflichtend ausweisbar, wenn die Wahrscheinlichkeit, einen anderen oder andere dafür nicht als *bloße Mittel* in Kauf zu nehmen, nicht gegeben wäre bzw. es tatsächlich nur als ein Unfall denkbar wäre, dass ich die Existenz eines anderen oder anderer mit meinem Entscheiden und Handeln beenden würde. Im gegebenen Fall müsste ich allerdings mit *allzu hoher Wahrscheinlichkeit* von der Aufhebung der Existenz derjenigen ausgehen, die, um es in eine gebräuchliche Alltagswendung zu bringen, *mit der Sache nichts zu tun haben*. Man mag ein Nichteingreifen als politisch unklug bezeichnen

oder als *regelutilitaristisch* (um eine konsequenzialistische Spielart, die sich im Kontext aufdrängt, zu nennen) falsch, insbesondere, weil die Zahl der Kollateralopfer vielleicht nicht sehr hoch ausfallen dürfte. Allerdings: Die genaue Anzahl derjenigen, die als *bloße Mittel* in Kauf genommen werden würden, zählt nicht.²⁰

Die zur globalpolitischen Relevanz tendierende Formulierung für die Wahrung der Einzelnen findet sich in dem bereits zitierten Artikel 3 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: „Jeder hat das Recht auf Leben [...]“. Jede und jeder hat *prima facie* das Recht, von mir nicht seines Lebens beraubt zu werden – dass ein Mensch das Leben eines Menschen beendet, ist nicht in jedem Fall menschenrechtsbasiert zu sanktionieren. In manchen *Unfällen* mag dies so sein; auch die Tötung eines mich oder einen anderen Attackierenden als Resultat eines Falls von *Notwehr* und von *Nothilfe* würde ich als ein Solches begreifen, das nicht zu sanktionieren wäre; auch kann im Zuge eines – in aller Regel höchst kurzfristig auszuführenden – Notwehr- oder Nothilfeinsatzes ein Unbeteiligter getötet werden. Allerdings behaupte ich, dass sich angesichts des *Menschenrechtsminimums* ein potenziell Eingreifender nicht dazu verpflichtet lässt, andere als *bloße Mittel* in Kauf zu nehmen, weil noch ein anderer wiederum andere Menschen in vollem Bewusstsein systematisch und massiv attackiert. Womöglich ließe sich – allerdings auch nur mit zu erörternden Brückenthesen – die unmittelbare Tötung des Akteurs Q und seiner Gefolgsleute und unmittelbaren Unterstützer auch eingedenk des Artikels 3 rechtfertigen, insofern Missachtende der Menschenrechte im Zuge von Nothilfeaktionen womöglich nur mit *wirklich punktuellen* militärisch-kriegerischen oder polizeilichen Mitteln gestoppt werden könnten – aber eben nur mit *unmittelbar* auf sie gerichteten Mitteln. Ob sich dies als Pflicht, Gebot oder Erlaubnis formulieren lassen würde, bleibe hier dahingestellt. Aus dem *Recht auf Leben* des Menschen a lässt sich im Kontext aber keine *Pflicht zur Opferung* des Menschen b ableiten.

20 Vgl. Bittner, „Humanitäre Interventionen sind Unrecht“, S. 101–102.

Eine konsequenzialistisch begründete Pflicht zur militärisch-kriegerischen Intervention ließe sich womöglich aus dem Gedanken, der sich in Artikel 28 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte finden lässt, aus einer *Pflicht zur Schaffung und Bewahrung einer sozialen und internationalen Ordnung*, in der die Menge der Artikel der Erklärung eingehalten werden würde, bestimmen²¹ – wenn Artikel 3 nicht wäre, dessentwegen diese Pflicht ihre intern gesetzten Schranken hat. Der Philosoph Wilfried Hinsch hat jüngst, sofern ich seinen Ansatz zutreffend interpretiere, in diese Richtung formuliert, wenn er für einen *aufgeklärten Pazifismus* plädiert und diesen von einem *radikalen Pazifismus* (dies mag, im Sinne Joffes, ein variiertes Ausdruck von *absoluter Pazifismus* sein) abzugrenzen sucht: „[...] unter realweltlichen Bedingungen kann eine Welt ohne Kriege nur dann verwirklicht werden, wenn die Mitglieder der internationalen Gemeinschaft prinzipiell bereit sind, gegen diejenigen, die den Frieden einer gerechten internationalen Ordnung stören, nötigenfalls auch mit militärischer Gewalt vorzugehen. Ein Pazifismus, der diese empirisch-politische Einsicht berücksichtigt, kann in dieser Hinsicht als aufgeklärt gelten.“²² Dann lassen sich die Menschenrechte allerdings nur unter konsequenzialistisch grundierter (und selektiver) *Aushöhlung* des Kerns von Artikel 3 und somit der, wie ich meine, Basis der Menschenrechtserklärung begreifen.

Dr. Christoph Sebastian Widdau, Lehrkraft für besondere Aufgaben am Lehrstuhl für Praktische Philosophie der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg, Leiter der Arbeitsstelle Menschenrechte an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg.

21 Artikel 28 lautet: „Jeder hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in der die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können.“ Universal Declaration of Human Rights (German / Deutsch) <www.ohchr.org> (letzter Zugriff: 1.7.2018).

22 Hinsch, *Die Moral des Krieges*, S. 147–148.

Die Menschenrechte im neuen Kampf der Kulturen

Jörn Knobloch

1 Menschenrechte und Populismus

Die Ruhe ist vorbei im „Zeitalter des Populismus“¹, weil der „populistische Zeitgeist“² die überkommenen Erwartungen in den westlichen Gesellschaften radikal herausfordert, somit die politische Stabilität dieser Ruhepole der Welt zur Disposition stellt. Es fällt auf, wie eigentlich einträchtig politische wie politikwissenschaftliche Zugänge den Begriff des Populismus zum zentralen Namensgeber dieser Situation auserkoren haben.³ Dabei ist nicht zu übersehen, dass es im Wesentlichen darum geht, dem Ganzen das Stigma der kurzzeitigen Abweichung vom Normalen zu geben. So lässt sich die veränderte politische Landschaft als Repräsentationskrise definieren, die im Laufe der Zeit überwunden werden kann. Gleichzeitig liefert die Kritik am Populismus Argumente dafür, dass so lediglich die Symptome benannt werden, ohne die eigentlichen Ursachen aufzuklären. Doch was könnte die gesellschaftliche Ursache des Populismus, die in der Forschung ungenau problematisiert wird,⁴ sein?

Im folgenden Beitrag wird die Politisierung der Kultur als wesentliche Ursache für den Aufstieg des Populismus identifiziert. Nach der

1 Reinhard Wolf: „Die Selbstgefälligkeit der Intelligenz im Zeitalter des Populismus“, *APuZ* 67 (2017), S. 44–45.

2 Eike-Christian Hornig: *Mythos direkte Demokratie. Praxis und Potentiale in Zeiten des Populismus*, Opladen 2017.

3 Siehe Jan-Werner Müller: *Was ist Populismus. Ein Essay*, Berlin 2016; Dirk Jörke / Oliver Nachtwey: „Das Volk gegen die (liberale) Demokratie? Die Krise der Repräsentation und neue politische Herausforderungen“, *Leviathan* 45 (2017), S. 7–17.

4 Vgl. Jörke / Nachtwey, *Das Volk gegen die (liberale) Demokratie*, S. 8.

eingehenden Charakterisierung dieses Wandels werden die sich daraus ergebenden politischen Konfliktlinien systematisiert, die zu einem neuen Kampf der Kulturen führen können. Im Sinne einer konstruktiven Politischen Theorie werde ich anschließend nach Konfliktlösungen suchen, die zu einer Entschärfung beitragen können, womit ich zur Idee der Menschenrechte komme. Diese wohl wirkungsmächtigste normative Leitidee der Gegenwart könnte mit ihrem Freiheitspostulat eine Zivilisierung des Konfliktes erreichen, doch ist sie selbst durch den Kampf der Kulturen korrumpiert. Dementsprechend muss über den Status der Menschenrechte in den Zeiten des Populismus aufgeklärt werden, nicht nur, um die Geltung der Menschenrechte in der von neuen Konflikten geprägten politischen Auseinandersetzung zu hinterfragen, sondern auch mit dem Ziel, in konstruktiver Absicht zu erörtern, ob die Menschenrechte ein sinnvolles Instrument zur Zivilisierung sein können.

2 Die Struktur der Leitidee der Menschenrechte

Die Geschichte ist bekannt: Nach der Implosion des staatssozialistischen Experimentes in Ost- und Mitteleuropa verloren jegliche Alternativen zu den liberalen Demokratien und ihren kapitalistischen Wirtschaftssystemen ihre Legitimation. In Erwartung einer neuen, friedlichen und prosperierenden Epoche der Menschheit wurde die universale Gültigkeit des eigenen Menschenbildes in Form der Menschenrechte ausgerufen.⁵ Das proklamierte „Zeitalter der Menschenrechte“⁶ sollte diese fortan als global gültige normative Leitidee transzendieren, wodurch die lange „Revolution der Menschenrechte“⁷ ihren vorläufigen End-

5 Vgl. Stefan Gosepath: „Universalität der Menschenrechte – Ein Erklärungsansatz“, in: Günter Nooke / Georg Lohmann / Gerhard Wahlers (Hg.), *Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen*, Freiburg 2008, S. 195–203.

6 Norberto Bobbio: *Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar?*, Berlin 1998.

7 Christoph Menke / Francesca Raimondi (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin 2011.

punkt erreichte. Die unpolitischen Menschenrechte waren das richtige Angebot für die Orientierung in einer Zeit ohne Ideologien.⁸ „Nach dem Wegfall bisheriger Leitideologien füllen die Menschenrechte eine Leerstelle – zumindest erhoffen sich viele dies und sorgen für eine bis dahin ungekannte Konjunktur gesellschaftspolitischer Auseinandersetzungen, die entlang menschenrechtlicher Kriterien geführt werden.“⁹ Diese Konjunktur hat eine umfassende und in vielen Feldern eigens konnotierte, theoretisch wie politisch geführte Debatte ausgelöst. Die Linse, durch welche die Politische Theorie auf diese Debatte schaut, verbindet *erstens* die Normativität mit der Wirklichkeit und *zweitens* die Theorie mit der Praxis.

Erstens: Ebenso wie für die Philosophie spielen Fragen der Geltung der Menschenrechte für die Politische Theorie eine wichtige Rolle. Doch anders als die Philosophie muss die Politische Theorie die z. T. idealen Begründungen der Menschenrechte mit der Wirklichkeit in Beziehung setzen. Ihre Funktion als *Wirklichkeitswissenschaft* liegt in der konstruktiven Aufklärung der normativen Gründe von politisch relevanten Leitideen, ihrer Konfrontation mit normativen Ansprüchen der sozialen Wirklichkeit und der sich daraus entwickelnden Kritik. Normativität bildet sich hierbei in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit, wobei die Differenz von Norm und Wirklichkeit einen Realismus produziert, der nicht Wunsch und Wirklichkeit verwechselt.¹⁰ Als normative Orientierungswissenschaft vermittelt die Politische Theorie zwischen Philosophie, Geschichte und Kultur auch mit dem Ziel, Leitideen so theoretisch aufzuarbeiten, dass sie für den politischen Diskurs relevant werden können.¹¹

8 Vgl. Hansjörg Bay / Christof Hamann (Hg.): *Ideologie nach ihrem Ende: Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne*, Opladen 1995.

9 Daniel Bogner: *Das Recht des Politischen. Ein neuer Begriff der Menschenrechte*, Bielefeld 2014, S. 17.

10 Vgl. Raymond Geuss: „Realismus, Wunschdenken, Utopie“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010), S. 419–429, hier S. 428.

11 Vgl. Julian Nida-Rümelin: „Politische Theorie in der Demokratie“, in: Volker Gerhardt et al. (Hg.), *Politisches Denken. Jahrbuch 2010*, Berlin 2010, S. 21–29.

Zweitens: Die Politische Theorie vermittelt weiterhin zwischen den akademischen Debatten und den politischen Auseinandersetzungen. Sie kann sich nicht damit begnügen, Leitideen in ihrer konzeptuellen Stringenz zu verfeinern, um ihre theoretische Geltungskraft zu erhöhen, sondern muss sich mit deren Status in politischen Konflikten reflexiv auseinandersetzen. Die Wirklichkeit als Ergebnis menschlicher Praxis ist veränderbar und dynamisch. Der Wandel der Wirklichkeit erfolgt jedoch nicht beliebig, denn alle am Wandel Beteiligten, auch die wissenschaftlichen Beobachter, handeln im Hinblick auf bestimmte Interessen und bestimmte Ideen. Politische Theorie muss daher stets beides im Blick haben und pragmatisch bleiben, d. h. sie bezieht sich auf das menschliche Handeln und Handelnkönnen.¹² Politische Theorie ist auf diese Weise Teil politischer Handlungen, ohne darin vollständig aufzugehen.

Aus einer solchen Perspektive, die sowohl Ideal und Wirklichkeit als auch Theorie und Praxis im Fokus hat, ist der Diskurs der Menschenrechte in der Gegenwart das Ergebnis einer nicht von der Idee selbst verursachten Entwicklung. Nach dem Ende der Geschichte, dem Ende der Utopien bzw. dem Ende des ideologischen Zeitalters reüssierten die Menschenrechte als einzige auch politisierbare Leitidee, weshalb sich die Legitimität politischer Ordnungen nicht mehr auf das Ideal einer besseren Gesellschaft – als Zukunftsvision für den Wandel der Gegenwart – projizieren lässt. Stattdessen orientiert sich die Legitimität allein an der Fairness und Gerechtigkeit existierender Ordnungen. Die Menschenrechte bilden demzufolge das moderne normative Optimierungsprogramm für die politischen Ordnungen. Da bietet es sich an, dass sie als abstrakte Idee variabel einsetzbar sind. Diese Idee transzendiert den Einzelnen zum exklusiven Zentrum der politischen Ordnung und weist die Bedeutung anderer kollektiver oder übersubjektiver Legitimationsquellen für die Politik zurück. Und obwohl dieser Ansatz simpel

12 Vgl. Heinz Kleger / Jörn Knobloch: „Konstruktive und konstruktivistische Politische Theorie“, in: Renate Martinsen (Hg.), *Spurensuche. Konstruktivistische Theorien der Politik*, Wiesbaden 2014, S. 157–177.

erscheint, bietet er – und davon nähren sich ja der politische wie auch der wissenschaftliche Diskurs – genug Raum für Streit. Denn „weder ist nämlich geklärt, woraus sich die Geltung der Menschenrechte speist, worin ihre Legitimation gründet, noch ist geklärt, welche möglichen und in der Geschichte bereits erprobten Rechtssätze als dem Katalog der Menschenrechtssätze zugehörig auszuzeichnen sind oder als zugehörig ausgezeichnet werden sollen“¹³.

Entsprechend der beiden Vermittlungsleistungen der Politischen Theorie lassen sich zwei Bereiche der Umstrittenheit der Menschenrechte herausstellen, die zusammen ein realistisches Bild der Menschenrechte konstituieren. Der erste Bereich bezieht sich auf die Geltung im Kontext der praktischen Implementation. Jede (auch theoretisch eindeutige) Konstruktion der Menschenrechte verliert bei der *Konkretisierung* ihre Klarheit. Die Konkretisierung erfolgt durch Politisierung in drei Bereichen:¹⁴

- Eine *Politik der Definition* des Menschen der Menschenrechte als deren wesentliche normative Quelle, wobei es umstritten ist, ob dieser Mensch universal und natürlich existiert oder aber, wie es die kritische Theorie der Menschenrechte herausarbeitet, wieder nur Ausdruck eines hegemonialen Menschenbildes ist. In der Gegenwart wird die Definition des Menschen der Menschenrechte durch die enorme Vielfalt der Kontexte dynamisiert.
- Eine *Politik der Institution*, die mit der notwendigen Sanktionierung der Menschenrechte einhergeht. Neben der Einsicht, dass Rechte nur wirksam sind, wenn sie durch eine Instanz geschützt werden, tritt hierbei zunehmend der Staat als die sie schützende Instanz selbst in das Spannungsfeld der Politik der Institution ein. Ansprüche an den Staat von außen oder aber von den Bürgern, die bestehende Rechte verändern wollen, umreißen ein dynamisches Politikfeld.

13 Christoph Sebastian Widdau: *Cassirers Leibniz und die Begründung der Menschenrechte*, Wiesbaden 2016, S. 14.

14 Vgl. Kolja Möller / Francesca Raimondi: „Mensch, Institution, Revolution. Zur Politik der Menschenrechte“, *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 28 (2015), S. 38–46, hier S. 40–42.

- Eine *Politik der Revolution*, in der Menschenrechte nicht nur ein neues Ideal zur Orientierung darstellen, sondern einen generellen Bezugspunkt der Kritik an allen Macht- und Herrschaftsverhältnissen bereithalten.

Die Konkretisierung der Menschenrechte öffnet ein Feld für die politische Auseinandersetzung um ihre Ausdeutung, Institutionalisierung und ihr kritisches Potenzial. Es geht dabei auch um die Geltungsfragen ihrer Formulierung, Fixierung und Instrumentalisierung, die durch eine kritische, mit der Politik der Menschenrechte rückgekoppelte Theorie der Menschenrechte beantwortet werden.¹⁵

Der zweite Bereich der Umstrittenheit der Menschenrechte ist ihre Genese, d. h. ihre inhaltliche Begründung. Die Menschenrechte sind eine normative Leitidee, die grundlegende Ziele, Werte und Prinzipien von politischen Ordnungen transportiert und die kritische Reflexion der Legitimation solcher Ordnungen erlaubt.¹⁶ Solch normative Leitideen werden diskursiv gebildet und anschließend in politischen Kämpfen zur gegenseitigen Differenzierung und gemeinsamen Mobilisierung genutzt. Der ideologische Kern der Menschenrechte ist der Schutz des Individuums und seine Separierung von anderen. Dies impliziert den Schutz vor Zugriffen der Öffentlichkeit und politischer Institutionen. „Die Herausbildung der Menschenrechte im Laufe der europäischen Geschichte kann, ja muss begriffen werden als die Herausbildung von Grenzen, die klar definieren, an welchen Punkten das Zugriffsrecht des Staates, der Herrschaft, der Polizei, aber auch von Privatpersonen an eine Grenze stößt, also nicht weiter toleriert werden kann.“¹⁷ Die Überzeugungskraft dieses Anspruchs resultiert zum einen aus der Best-Practice-Erfahrung kollektiver Regelbefolgung. Die kollektive Regelbefolgung wiederum ist

15 Vgl. ebd., S. 39.

16 Vgl. Gerhard Göhler / Matthias Iser / Isa Kerner: „Entwicklungslinien der Politischen Theorie in Deutschland seit 1945“, *Politische Vierteljahresschrift* 50 (2009), S. 372–407, hier S. 375.

17 Konrad Paul Liessmann: *Lob der Grenze. Kritik der politischen Urteilsfähigkeit*, Wien 2012, S. 37–38.

eine kontingente Erfahrung der republikanischen politischen Ordnung in Europa und den USA. Erst die Republik setzt die politische Ordnung im Kollektivmodus um. In einer Gesellschaft, die ihre Ordnung im Kollektivmodus organisiert, wird der geordnete Zusammenhang durch die vorhandenen Fähigkeiten der situativen Dekontextualisierung und Identifizierung von Regeln geschaffen.¹⁸ Diese Fähigkeiten ermöglichen die Wirksamkeit einheitlich geltender Regeln in einer durch die politische Praxis eng miteinander verbundenen Gemeinschaft, in der durch die Involvierung aller Akteure sichergestellt ist, dass sie Regeln gemeinsam dekontextualisieren können. Dies schafft Sicherheit für alle und damit die Grundlage für den Schutz des Einzelnen, wobei sich aus dem funktionierenden Schutzsystem ein normativer Individualismus herausbilden kann.

Die Genese der normativen Leitidee der Menschenrechte basiert aber nicht allein auf ihrer historischen Konkretisierung in einer funktionierenden politischen Praxis, die später als Narrativ des Erfolges wieder und wieder abgerufen wird. Ihre überzeugende Entwicklung verdankt sie auch ihrer Transzendierung durch eine spezifische Religion, die von der universellen Gleichheit der Menschen vor Gott ausgeht.¹⁹ So transzendiert kann die Idee der Menschenrechte, als Schutzannahme eines universalen Menschen, zur Zivilreligion werden. Diese fungiert als informale Metastruktur eines politischen Gemeinwesens zwischen einem unverfügbaren Glauben und den konkret verfügbaren, zumeist schriftlich fixierten Grundlagen der politischen Ordnung, wie sie bspw. in den Präambeln der Verfassungen zum Ausdruck kommen. Es sind zeitlich robuste höchste Werte, die das Selbstverständnis des politischen

18 Vgl. Jörn Knobloch: *Normativität und Know-how Politischer Ordnung*, Weilerswist 2016.

19 Jüngst (2017) wurde dieser Zusammenhang auch von dem Schriftsteller Karl-Heinz Ott in der *NZZ* formuliert: „Während der Neuzeit transformiert sich der paulinische Universalismus in eine Zivilreligion, die ohne kirchliche Dogmen auskommt, jedoch religiös unterströmt bleibt, ob man es wahrhaben will oder nicht. Der christliche Gleichheitsgedanke mündet in eine Moral, die sich autonom dünkt und ohne Rekurs auf ein göttliches Absolutum auszukommen meint. Die Vernunft tritt an die Stelle Gottes, ein rein weltlich tickendes Gewissen an die Stelle des Glaubens.“

Gemeinwesens präsentieren und ordnen. Die zivilreligiöse Informalität ist eine nicht fixierte Orientierungsstruktur, die aus impliziten, unverfügbaren Glaubensgrundsätzen und einem formulierbaren allgemeinen Universalkonsens besteht. Dabei handelt es sich nicht um eine sanktionierbare Struktur. Die Zivilreligion ist keine Institution, der man sich zugehörig oder nicht zugehörig fühlen kann, weshalb ihre Orientierungen auch keine vor Instanzen zu verantwortende Disziplin auferlegen.²⁰ Weil sie nicht verfasst ist, kann sie entsprechend schwer eingegrenzt werden; jedoch mindert dies nicht, so der Hinweis von Lübke, die Kraft ihrer Wirkung. Allerdings bedingt die Unschärfe der Zivilreligion, dass ihre Wirkung ebenfalls nur schwierig nachzuvollziehen ist.²¹ Hinter dem Freiheitspostulat der Menschenrechte steht ein zivilreligiös begründeter Glaube an die universale Gleichheit der einzelnen Menschen. Doch die Idee der Menschenrechte unterbricht die Kontingenz ihrer Genese, also das Wissen um ihre religiöse Fundierung, indem sie mit einem universalen Geltungsanspruch kokettiert. Diese beiden zusammengehörenden, sich aber widersprechenden Eigenschaften – Kontingenz ihrer Genese und universaler Geltungsanspruch – zeichnen den ambivalenten Charakter der Menschenrechte aus.

Ich will meinen programmatischen Blick auf die Menschenrechte zusammenfassen: Der duale Vermittlungsansatz der Politischen Theorie zeigt, dass die Menschenrechte im Hinblick auf ihre Geltung und Genese umstritten sind. Auf der Grenze zwischen Theorie und Praxis sowie in der Verknüpfung unterschiedlicher Diskurse eröffnet die normative Leitidee der Menschenrechte einen interdependenten Pro-

20 Vgl. Hermann Lübke: „Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität“, in: Heinz Kleger / Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, Münster 2011, S. 195–220, hier S. 203.

21 „Orientierungswirksamkeit und legitimatorische Kraft der im politischen System präsenten religiösen Gehalte kann nicht größer sein als die Lebendigkeit wirklich vorhandener Religionen oder Konfessionen, und ihnen gegenüber ist dann die sogenannte Zivilreligion eben nichts als der im politischen System unterstellte und dann auch bis auf die Verfassungsebene hinauf tatsächlich herausgestellte religiöse Universalkonsens“ (Lübke, „Staat und Zivilreligion“, S. 204).

zess der Konkretisierung und Begründung. Die Konkretisierung ringt mit der Formulierung, Fixierung und Instrumentalisierung der Menschenrechte. Gleichzeitig verbindet der Streit über die Begründung der Menschenrechte die informale, unverfügbare und religiöse mit der formalen, verfügbaren und politischen Seite der Menschenrechte. Und weil die Ereignisse beider Arenen in einem un abgeschlossenen Prozess begriffen sind, ist es notwendig, die Idee der Menschenrechte außerhalb theoretischer Begründungen als ein diskursives Kontinuum zu verstehen, welches verschiedene Kategorien vereint. In diesem diskursiven Prozess interagieren ambivalente Elemente, die antagonistische Positionierungen ermöglichen, wenn etwa nur eine Kategorie der Heuristik für wichtig erachtet wird und alle anderen Kategorien als zu vernachlässigen bzw. konkurrierend eingestuft werden. Daraus können sich unterschiedliche Konzepte der Menschenrechte entwickeln, die miteinander konkurrieren, wie die folgende Heuristik veranschaulicht.

Schema 1: Heuristik der kategorialen Struktur der Menschenrechte

Begründung	Zivilreligion	Politik
Konkretion		
Formulierung	Diffuser Glaube	Bestimmte Normen
Fixierung	Informale Regeln	Formalisiertes Recht
Instrumentalisierung	Kollektiv	Einzelner

Die kategoriale Struktur der Idee der Menschenrechte ist *eine* konzeptuelle Grundlage für eine empirische Theorie der Normativität und wird für die Diskussion über den Status der Menschenrechte in den aktuellen politischen Konflikten in diesem Beitrag angewendet.

3 Die Politisierung der Kultur

Vor wenigen Jahren konzentrierte sich die Kritik an der Gegenwart in Form wissenschaftlicher Evaluationen auf den Diskurs zur Aushebelung der Demokratie. Postdemokratie war das Stichwort dieser

diskursiven Verarbeitung neuer sozialer Ungleichheiten im Mobilisierungsprozess, trotz funktionsfähiger demokratischer Institutionen und einem vergrößerten Angebot politischer Partizipationsmöglichkeiten.²² In der Gegenwart hat sich die Kritik auf das Phänomen des Populismus und hier insbesondere auf den Rechtspopulismus verschoben.²³ Die Postdemokratie konstatierte eine Ungleichheit entlang bestimmter Interessengruppen und ihres Einflusses auf die Politikproduktion, wobei eine Spaltung von Eliten und Demos herausgearbeitet wurde. Doch erst das Konzept des Populismus radikalisiert die Spaltung von Eliten und Volk, um sie als eine existenzielle Krise des Repräsentationsprinzips der Demokratie herauszustellen. Zuzüglich einer wiedergewonnenen Schärfe der Rechts-Links-Differenz bei der Bearbeitung des Repräsentationsproblems sieht die Kritik des Populismus eine enorme Gefahr für die liberale Demokratie durch eine fremdenfeindliche, anti-elitäre Bewegung und deren Fokussierung auf den Nationalstaat. Dabei bedient sich die Kritik der Gegenwart in Form der Populismusforschung stark normativer Bezüge und formuliert eine primär moralisch fundierte Gegenposition zu populistischen Bewegungen. Doch läuft diese Kritik und ihr „Flüchten ins Normative“²⁴ analytisch an den Ursachen der politischen Auseinandersetzungen vorbei, denn sie vermag nicht, die Trennungslinien zwischen den politischen Gruppen genauer zu benennen.

Ein erster Schritt zum besseren Verständnis der neuen Konflikte liegt in der Aufklärung der identitären Verschiebung politischer Positionierungen. Bereits in den politischen Revolten der späten 1960er-Jahre war der Trend vom *Wir zum Mir* und seiner Losung „Das Private ist politisch“ angelegt. Mark Lilla nennt diese Bewegung einen Romantizismus, der auf die Identitätskrise der 1950er-Jahre reagierte:

22 Vgl. Colin Crouch: *Postdemokratie*, Frankfurt am Main 2008.

23 Siehe Katrin Priester: *Rechter und linker Populismus. Annäherung an ein Chamäleon*, Frankfurt am Main / New York 2012; Müller, *Was ist Populismus?*

24 Dirk Jörke: „Moralismus ist zu wenig. Kommentar zu Jan-Werner Müllers Essay ‚Was ist Populismus?‘“, *Zeitschrift für Politische Theorie* 7 (2016), S. 203–208, hier S. 205.

„The romantic wants to create a world where he or she will possess a fully integrated, unconflicted identity – where the answers to the questions Who am I? and What are we? are exactly the same.“²⁵ Aus diesem romantischen Moment heraus entwickelt sich eine Identitätspolitik, die sukzessive zum Instrument der linken Gesellschaftskritik theoretisiert wird. Diese verbindet den moralisch legitimierten Kampf um Anerkennung mit der Identität des Subjekts.²⁶ Die aktive Identitätsbildung wird zur politischen Aufgabe, die soziale Fragen zunehmend an den Rand drängt. Durch die „teilweise Ersetzung von Marx durch Freud als Gesellschaftstheoretiker wurde der Sadismus anstelle der Selbstsucht zum Hauptangriffsziel der Linken“²⁷. Aus diesem epistemologischen Wandel entsteht die „Politik der Differenz“ bzw. die „Politik der Identität“ als Aktionsfeld einer linken Bewegung, die sich mehr mit dem „Stigma als mit dem Geld, mehr mit tiefliegenden und verborgenen psychosexuellen Motiven als mit prosaischer und offensichtlicher Habsucht“ beschäftigt.²⁸ Die sich so verstehende „kulturelle Linke“ verlagert nach Rorty ihr Aktionsfeld auf akademische Auseinandersetzungen über die Chancen und Notwendigkeiten einer eher pädagogischen, quasi unbegrenzten Vermittlung der Anerkennung von Anderssein.

Dieser politischen Bewegung folgt in einem weiteren Schritt die Kulturalisierung des Sozialen, welches als unpolitische Kategorie zur Beschreibung der Einheit der Gesellschaft erst in der Moderne entwickelt wurde.²⁹ Auslöser sind drei Prozesse, die zu einer Dominanz des Kulturellen als strukturbildende Form der westlichen Gesellschaften

25 Mark Lilla: *The Once and Future Liberal. After Identity Politics*, New York 2017, S. 72.

26 Vgl. Craig Calhoun: *Critical Social Theory. Culture, History, and the Challenge of Difference*, Cambridge 1995; Nancy Fraser / Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main 2003.

27 Richard Rorty: *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Frankfurt am Main 1999, S. 75.

28 Ebd.

29 Vgl. Peter Wagner: *Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity*, Cambridge 2008, S. 238.

der Gegenwart geführt haben:³⁰ *Erstens* eine soziokulturelle Authentizitätsrevolution, bei der die neue Mittelklasse das eigene Selbst in seiner Besonderheit entfaltet, indem die Suche nach der authentischen Erfahrung zum Leitmotiv wird. Diese von Reckwitz identifizierte Revolution führt dazu, dass das Ideal einer Politik der Identität der kulturellen Linken aus der randständigen Gegenkultur heraus zu einem gesamtgesellschaftlichen Orientierungsrahmen erweitert und damit profan wird.³¹ *Zweitens* die Entstehung einer postindustriellen Ökonomie der Singularitäten, worunter Reckwitz den tiefgreifenden Strukturwandel der kapitalistischen Ökonomie hin zu einer Wissens- und Kulturökonomie versteht. Boutang sieht in diesem Wandel die Entstehung eines neuen Typus kapitalistischer Akkumulation: „a mode of accumulation in which the object of accumulation consists mainly of knowledge, which becomes the basic source of value, as well as the principal location of the process of valorisation.“³² Im Zentrum des kognitiven Kapitalismus bzw. der Kulturökonomie steht nicht mehr die Industrie, sondern die *creative economy*, die zusammen mit dem *dritten* Prozess, der Digitalisierung, einen kulturell-kreativen Komplex bildet.³³ Alle drei Prozesse laufen zwar autonom ab, verschränken sich aber und dynamisieren sich gegenseitig. Schließlich entwickelt sich, in Abgrenzung zur Rationalität der organisierten Moderne, die Kultur zum wichtigen Leitprinzip gesellschaftlicher Orientierungen. Kultur ist folglich nicht mehr Teil einer elitären Hochkultur, die bestimmten Kreisen vorbehalten war und die genau zwischen Produzenten und Publikum differenziert hat, sondern, obwohl primär von der neuen Mittelklasse getragen, weitgehend egalisiert. Kultur geriert zum allge-

30 Vgl. Andreas Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017, S. 103–105.

31 Reckwitz nimmt hier auch das von Lilla benannte romantische Ideal auf: „Das umfassende Kulturalisierungs- und Singularisierungsprogramm der Romantik, das historisch nur ein subkulturelles Phänomen war, avanciert so erstmals zur Zentralkraft des Lebensstils eines gesellschaftlichen Leitmilieus.“ Ebd., S. 105.

32 Yann Moulier Boutang: *Cognitive Capitalism*, Cambridge 2011, S. 57.

33 Vgl. Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 105.

meinen Modus einer gelungenen Selbstverwirklichung des Einzelnen. Damit entwickelt sie sich zur „Hyperkultur“, in der „potenziell alles, was die globale Gegenwart und die Geschichte bereithalten, flexibel als Kultur valorisiert werden“ kann.³⁴ Der Begriff der Valorisierung ist hier zentral und bezeichnet einen Prozess des Zuschreibens von Werten, wobei die dadurch betriebene Zertifizierung von Dingen, Menschen und Orten als einzigartig diese von nicht einzigartigen Dingen etc. differenziert.³⁵ Erst diese einzigartigen Dinge sind erstrebenswert, was wiederum andere als weniger bzw. gar nicht erstrebenswert deklariert. Auf der Basis dieser für das Selbstverständnis der Gesellschaft systemisch werdenden Valorisierungen entstehen „komplexe Valorisierungstechniken“ wie die Kunstkritik und „Valorisierungsdiskursuniversen“, mit deren Hilfe die Differenzierung von Singularität und Profanem stetig gesellschaftlich mitkommuniziert wird.³⁶ Dieser Prozess der Valorisierung wertet die Kultur zu einem wesentlichen Prinzip der Gesellschaft auf, wobei Kultur zum Leitmotiv beliebiger Kompositionen und Arrangements von kulturellen Gütern wird, durch die sich Menschen in der Gegenwart, wenn sie es sich leisten können, ausdrücken und von anderen abgrenzen. „Tatsächlich ist es vor allem diese kompositorische Logik, die der spätmodernen Kultur die Fabrikation des massenhaft Besonderen ermöglicht.“³⁷

Avanciert die Kultur in der Form der Hyperkultur zum strukturbestimmenden Leitbild der Gesellschaft, wird sie zwangsläufig normativiert. Nach der Kulturalisierung des Sozialen erfolgen die Kulturalisierung der Politik und anschließend die Politisierung des Kulturellen, wenn es um die Ausformulierung und Positionierung gesellschaftlicher Konflikte geht. Als Hyperkultur zieht sie ihre Normativität aus der Möglichkeit, die Optionen auf Kombination kultureller

34 Ebd., S. 108.

35 Vgl. ebd., S. 66–67.

36 Vgl. ebd., S. 67.

37 Ebd., S. 108.

Güter stetig zu vergrößern. Dafür wird eine Identitätsvorstellung als normatives Programm für das Subjekt in der Gesellschaft formuliert, indem das Agieren auf kulturellen Märkten nicht als bloßer Narzissmus, sondern als Prozess der individuellen Emanzipation verstanden wird. Ein solches normatives Programm, welches die Totalisierung der Kultur als Modus der Wertzuweisung des Einzelnen in der Gesellschaft befürwortet, ist wiederum in einen politischen Paradigmenwechsel eingebettet. Hierfür wird auf der einen Seite das Programm der kulturalistischen Linken in eine Identitätspolitik fortgeschrieben, die den Kampf um Anerkennung von Identitäten als gesamtgesellschaftliches Handlungsfeld begreift: „Identity politics have more generally been basic to a whole range of movements that sought to use the public sphere to challenge existing arrangements or bring forward new possibilities in religion, sexual relations, the human relation to nature, community life, work and economics, and a host of other dimensions of sociale life.“³⁸ Auf der anderen Seite erfolgt eine wirtschaftspolitisch orientierte neo-liberale Reorganisation der Gesellschaft, die den Koordinationsmodus des Wettbewerbs und der Konkurrenz auf sämtliche soziale Bereiche ausdehnt.³⁹ Beide Bewegungen kumulieren in einem neuen politischen Ordnungsmodell, welches Reckwitz als „apertistisch-differenziellen Liberalismus“ bezeichnet, dessen Absicht die maximale Öffnung, Deregulierung und Entgrenzung des Sozialen ist.⁴⁰ Hieraus hat sich durch politische Steuerung und soziale Kooperationen ein gesellschaftliches Selbstverständnis entwickelt, in dem die Prinzipien von „Innovation, Wettbewerbsfähigkeit, Persönlichkeitsrechten und Diversitäten“⁴¹ normativ aufgeladen und als Konventionen kollektiver Orientierung gesetzt werden. Dieser Paradigmenwechsel erlaubt, dass der eigentlich

38 Calhoun, *Critical Social Theory*, S. 215.

39 Vgl. Heinz Bude: „Die Erbschaft des Neoliberalismus für die Gesellschaftstheorie“, in: Michael Haus / Sybille de la Rosa (Hg.), *Politische Theorie und Gesellschaftstheorie. Zwischen Erneuerung und Ernüchterung*, Baden-Baden 2016, S. 73–90.

40 Vgl. Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 375.

41 Ebd., S. 376.

unpolitische Begriff der Kultur normativiert und zu einer politischen Leitkategorie aufgewertet wird. Fortan legitimiert sie soziale Strukturen, sie kann aber ebenso welche delegitimieren. Dementsprechend steckt die Kultur ein neues Feld politischer Auseinandersetzungen ab: den Kampf *um* Kultur.

4 Die Anatomie des neuen Kampfes der Kulturen

Mit dem Bekenntnis zur Legitimität der Kultur als Modus erfolgreicher Subjektbildungen wird eine andere Position gleichsam delegitimiert. Dabei handelt es sich um ein alternatives Kulturverständnis, in dem Kultur nicht denselben flexiblen Status erhält wie bei der Hyperkultur. Die Gegenposition versteht die Kultur nicht als „unendliches Spiel der Differenzen“ in einem offenen Markt, auf dem sich die Subjekte bedienen können.⁴² Stattdessen wird die Kultur als exklusiv kollektives Gut gesehen, welches zwischen den Mitgliedern und den Nicht-Mitgliedern des Kollektivs differenziert. Sie ist für die Distinktion der sich ethnisch, national, religiös oder völkisch verstehenden Kollektive essenziell, weil sie einen intrinsischen Eigenwert bekommt und dem Individuum wie auch den anderen Trägern des Sozialen (Objekte, Räume, Zeitlichkeit) eine Bedeutung nur in Relation zum Kollektiv zuweist.⁴³ Die konstruktive Bedeutung der Kultur, ihr essenzieller Wert für ihre kollektiven Träger, verändert sich nicht, denn sie neigt zur Stabilität durch die Fixierung ihrer Distinktionsleistung. „Für die Valorisierung der kulturellen Gemeinschaften ist daher charakteristisch, dass sie nicht die Form dynamischer und unberechenbarer Auf- und Abwertungen in einer expansiven Kultursphäre annimmt, [...] sondern man versucht, den Wert auf Dauer zu stellen.“⁴⁴ Genau in dieser Absicht zur stabilen Fixierung von Distinktionen

42 Andreas Reckwitz: „Zwischen Hyperkultur und Kulturessenzialismus“, *soziopolis* <soziopolis.de/beobachten/kultur/artikel/zwischen-hyperkultur-und-kulturessenzialismus/> (letzter Zugriff: 13.12.2017), S. 1–10, hier S. 6.

43 Vgl. Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 395.

44 Ebd., S. 386.

steht der Kulturessenzialismus im krassen Widerspruch zur Hyperkultur. Auf der einen Seite findet sich ein Kulturverständnis, welches Kultur als Ordnungsbegriff der Subjektwerdung des Einzelnen voraussetzt, während auf der anderen Seite die Kultur als normative Leitidee antizipiert wird, die erst in und durch das Subjekt sichtbar wird. Der kollektive Kulturbegriff ermöglicht Subjektbildung, indes die Kultur im nicht essenziellen, hyperkulturellen Sinne erst durch das Subjekt individuell produziert und damit erst nach der Subjektbildung manifest wird.

Die Differenz von Ordnungsbegriff und normativer Leitidee bildet zunächst eine konzeptuelle Inkommensurabilität, die im Kontext der Politisierung von Kultur in der Gegenwart problematisch wird, denn sobald die Elemente politisiert werden, geraten sie in der Demokratie in die Öffentlichkeit. Sie haben keine Möglichkeit, *unter sich zu bleiben*, sondern konkurrieren in der Öffentlichkeit um Anerkennung und Geltung, wodurch sie auch Positionierungen von Akteuren im Streit um ihre Identitäten erlauben.⁴⁵ Die Strukturierung politischer Auseinandersetzungen zur Kultur entlang des inkommensurablen Verständnisses projiziert einen Antagonismus, der wegen seiner Unlösbarkeit eine Radikalisierung des Konfliktes wahrscheinlich werden lässt. Die Unlösbarkeit ergibt sich aus der Unmöglichkeit, diesen Konflikt mittels Ressourcentransfers zu befrieden. Zwar lassen sich viele Konflikte in der Demokratie so lösen, aber eben nicht alle. Jenseits reiner Verteilungskonflikte, in denen es um ein Mehr-oder-Weniger geht und die mittels Verteilung des Sozialprodukts zwischen verschiedenen Gruppen befriedet werden können,⁴⁶ existieren weiterhin Entweder-Oder-Konflikte, zu denen auch die Konkurrenz der Kulturverständnisse gehört. Weil die antagonistischen Verständnisse von Kultur für sich normativ die Wahrheit beanspruchen, entwickelt sich bei ihrem Aufeinandertreffen ein Kampf um Deutungshoheit.

45 Vgl. ebd., S. 400.

46 Vgl. Albert O. Hirschman: „Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society“, in: ders. (Hg.), *The Essential Hirschman*, Princeton 2013, S. 345–362, hier S. 356.

Um diesen Kampf in seiner Konfliktdimension richtig einschätzen zu können, ist es sinnvoll, an der Kulturkampfthese anzuknüpfen.⁴⁷ Deren konzeptueller Kern besteht zunächst in der Annahme, dass Kultur eine für die jeweilige Gesellschaft umfassende und bestimmende Bedeutung hat. Kultur ist hier „die Gesamtheit der typischen Lebensformen einer Bevölkerung, einschließlich der sie tragenden Geistesverfassung und Werteinstellungen“⁴⁸. Dementsprechend essenziell ist die Kultur für ihre Träger und sorgt für eine deutliche Differenzierung zwischen ihnen und denjenigen Menschen, die nicht Träger dieser Kultur sind. Kultur wird zu einem fundamentalen Ordnungsbegriff der Gesellschaft, der nicht auf künstlerische oder rein geistige Praktiken eingeengt werden kann.

Kultur ist in diesem Kontext, wo es um den Entwurf und Gegenentwurf öffentlicher Ordnungen geht, nicht einfach eine Dimension neben anderen Dimensionen, sondern im Kern der Inbegriff der politischen Ordnung, weil entsprechende Vorstellungen die aktive Gestaltung der diversen Lebenssphären zum Ziel haben.⁴⁹

Konkurriert diese normativ integrierende Form der Kultur durch ihre Träger mit anderen, dann handelt es sich um einen Kulturkonflikt oder, politisch gesprochen, „um einen Kulturkampf“⁵⁰. Die Konfliktdimension, welche dieses Konzept des Kulturkampfes entwirft, arbeitet auf der Ebene von politischen Ordnungsbegriffen, die, *erstens*, scharfe Distinktionen von innen und außen entwickeln – also eindeutige Regeln der Inklusion und Exklusion – sowie, *zweitens*, diese Distinktionen

47 Es geht hier nicht darum, die Konfrontation der Kulturverständnisse automatisch zum Kampf hochzustilisieren, sondern darum, aufgrund der scheinbaren Unlösbarkeit des Konfliktes zunächst von einer Radikalisierung der Positionen auszugehen.

48 Dieter Senghaas: „Die Wirklichkeit der Kulturkämpfe“, *Leviathan* 23 (1995), S. 197–212, hier S. 198.

49 Ebd., S. 200.

50 Ebd., S. 198.

normativ durch eine mit einem Wahrheitsanspruch operierende Unterscheidung von legitim und illegitim aufladen.

Eine der bekanntesten Verarbeitungen dieser Konfliktdimension legte Samuel P. Huntington vor.⁵¹ Er definiert die Kultur als Ordnungsrahmen einer Gesellschaft und weist ihr einheitliche normative Orientierungen zu.⁵² Diese Kultur wiederum ist Teil eines umfassenderen Kulturkreises als größte kulturelle Einheit, die sich aus Elementen wie Sprache, Geschichte, Religion, Sitten, Institutionen sowie subjektiven Identifikationen herausbildet und die „allgemeinste Ebene kultureller Identität des Menschen“ darstellt.⁵³ Damit bieten Kulturkreise eine wichtige Identifikations- und Distinktionsleistung an: „Kulturkreise sind das umfassendste ‚Wir‘, in dem wir uns kulturell zu Hause fühlen, gegenüber allen anderen ‚Sie‘ da draußen.“⁵⁴ Das Aufeinandertreffen dieser Kulturkreise vollzog sich historisch in drei Phasen. Nach einer Phase der Begegnung, die zum Teil friedlich, aber auch durch Eroberungen und Ausrottung gekennzeichnet war, folgte die Phase des Aufstiegs des Westens, bei der es 400 Jahre darum ging, die anderen Kulturen der westlichen anzupassen.⁵⁵ Erst im Laufe des 20. Jahrhunderts endete der einseitige Impact und es begann eine „Phase intensiver, anhaltender und vielseitiger Interaktionen zwischen allen Kulturen“⁵⁶. Diese sich in der Gegenwart intensivierenden Interaktionen bilden ein multikulturelles System, in welchem es zu Konflikten kommt. Nach Huntington sind diese Konflikte in das System eingeschrieben, weil mit den Kulturen unterschiedliche Kernstaaten um exklusive Zugriffe auf Ressourcen und die Durchsetzung ihrer spezifischen Interessen ringen. Zwischen den Kulturen wird die

51 Vgl. Samuel P. Huntington: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996.

52 Vgl. ebd., S. 51.

53 Ebd., S. 54.

54 Ebd.

55 Vgl. ebd., S. 62–64.

56 Ebd., S. 70.

ganze Partitur von Streitfragen internationaler Konflikte zum Tragen kommen: Einfluss, militärische und wirtschaftliche Macht, der Schutz oder die Diskriminierung von Menschen, die Propagierung eigener Wertvorstellungen und Kultur in anderen Kulturen sowie schließlich auch der Streit um Gebiete.⁵⁷ Solche Konflikte sind nicht neu, werden aber zwischen den Kulturen durch die Kulturen verschärft, was nach Huntington zu kulturellen „Bruchlinienkonflikten“ und schließlich auch zu Kriegen führen kann, wobei beides die künftigen internationalen Beziehungen prägen wird.

Die Konfliktdimension des Kulturkampfes von Huntington ist umstritten. Insbesondere werden seine Fixierung auf die Kultur, die Art seiner Konstruktion von Kulturen wie auch der Antagonismus als unterkomplex, reduktionistisch und eindimensional kritisiert: „Die Frage, ob denn tatsächlich ‚Kulturen miteinander kämpfen‘ beruht ja auf der Annahme, dass die Menschheit in erster Linie in ausgeprägte und klar voneinander abgrenzbare Kulturen unterteilt werden kann und dass es irgendwie möglich ist, die Beziehungen zwischen verschiedenen Menschen ohne größeren Erkenntnisverlust auf Beziehungen zwischen den verschiedenen Kulturen zu reduzieren.“⁵⁸ Gleichzeitig macht die Kritik deutlich, dass es ihr weniger um den analytischen Wert der kulturellen Konfliktdimension geht, sondern vielmehr generell um die erkenntnistheoretischen Grundlagen, die sie in den Mittelpunkt einer Interpretation der Wirklichkeit stellt. Im Kontext der oben beschriebenen Politisierung der Kultur ist es jedoch hilfreich, auf Huntingtons Entfaltung der Konfliktdimension zu rekurrieren. Ausgehend von der Annahme, dass die westliche Kultur sich selbst als universal versteht, identifiziert er drei „interkulturelle Streitfragen“, die das Verhältnis der Kulturkreise zueinander herausfordern:⁵⁹ *Erstens* die Steuerung der Rüstungsexporte und -entwicklungen, um die militärische Überlegenheit

57 Vgl. ebd., S. 354–355.

58 Amartya Sen: *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München 2007, S. 27.

59 Vgl. Huntington, *Kampf der Kulturen*, S. 295–296.

des Westens zu sichern; *zweitens* die Achtung und Sanktionierung des westlichen Verständnisses von Menschenrechten sowie die Expansion des Herrschaftsmodells der liberalen Demokratie; *drittens* die Kontrolle und die Steuerung von Einwanderung und Flüchtlingen in die westlichen Gesellschaften. Es sind diese interkulturellen Streitfragen, die Huntingtons Konfliktdimension der Kultur – jenseits ihrer konzeptuellen wie auch theoretischen Schwächen – für die Analyse der Politisierung der Kultur in der Gegenwart interessant machen.

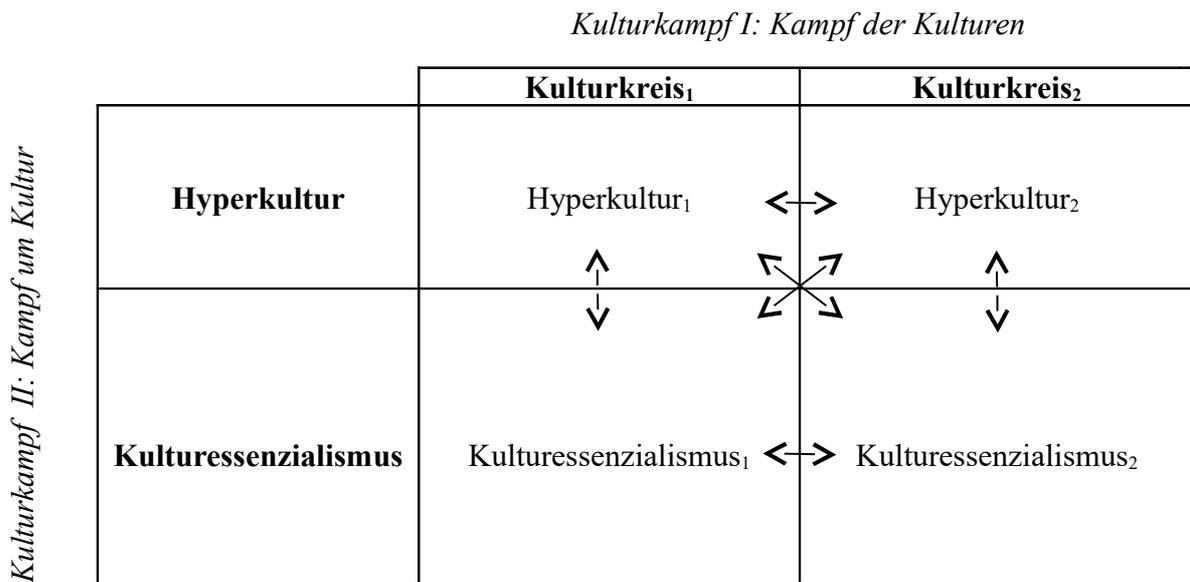
Trotz der Relevanz dieser Konfliktdimension der Kultur, die ich als klassischen Kulturkampf im Sinne eines Konfliktes zwischen den Kulturkreisen bezeichnen möchte, wird auch deutlich, dass diese Dimension die neue Politisierung der Kultur infolge der Kulturalisierung des Sozialen konzeptuell nicht abdeckt. Vor allem zwei Veränderungen fallen ins Auge: Zunächst unterläuft der neue Antagonismus zwischen den Kulturverständnissen die Differenzierung von Kulturkreisen. Es handelt sich nicht um Konflikte zwischen differenten Religionen, Wertegemeinschaften oder Zivilisationen, wie sie von Huntington in dem Gegeneinander des Westens gegen den Rest synthetisiert werden. Die Spaltung durchzieht hier die Kulturkreise selbst und bricht die einfachen Inklusions-Exklusions-Regeln auf. Des Weiteren haben sich in der Kultur des Westens nunmehr zwei verschiedene Ansätze des Kulturverständnisses entwickelt, welche seine Einheit desavouieren, indem sie die Frage der Kultur selbst in den Fokus stellen. Mit anderen Worten zeichnet sich der neue Konflikt der Kultur als eine Auseinandersetzung um die Kultur selbst aus, da umstritten ist, ob Kultur überhaupt als Begriff der politischen Ordnung reüssiert. Die Träger des hyperkulturellen Verständnisses verneinen dies und interpretieren Kultur als eine normative Leitidee, welche die erfolgreiche Subjektbildung anleitet. Kultur ist Ziel und Modus für den Einzelnen, wenn er sich erfolgreich erfinden will, und erst sie erlaubt es ihm, bestimmte Erfahrungen für weitere Kulturalisierungen zu machen. „Subjektive Persönlichkeitsentfaltungen und der Markt kultureller Güter stehen einer Homogenisierung von Gemeinschaften, die hybride

Kombinierbarkeit der Kultur der Voraussetzung einer strikten Ingroup-Outgroup-Differenz gegenüber.“⁶⁰ Die erweiterte Konfliktdimension der Auseinandersetzungen zwischen den Kulturen kristallisiert sich auf einer fundamentalen Ebene als der von Huntington heraus, denn der Kampf *um* die Kultur kontrastiert die Deutung der Kultur als Ordnungsbegriff mit der Deutung der Kultur als normative Leitidee. Der Konflikt strukturiert sich hier als Widerspruch zweier Sprachspiele, die jeweils Kultur konzeptuell anders verorten und zunächst inkommensurabel sind. Diese Inkommensurabilität kann soweit radikalisiert werden, dass sich daraus politische Freund-Feind-Differenzierungen ableiten lassen, die dann, je nach Perspektive, Abwertungen wie die antizipierten Feinde der offenen Gesellschaft oder den Dekadenzvorwurf gegenüber dem Westen ermöglichen.

Insoweit nun die klassische Konfliktdimension des Kulturkampfes durch die neue Politisierung von Kultur nicht obsolet geworden ist, jedoch mit dem Kampf *um* die Kultur ein weiterer Konflikt hinzugekommen ist, will ich beide Dimensionen in einem Schema der Anatomie des neuen Kampfes der Kulturen zusammenführen. Das Schema dient allein dazu, das *analytische Potenzial* des Konfliktes der Kulturen für die Gegenwart zu systematisieren. Durch die Erweiterung der Konfliktdimensionen lässt sich eine komplexe Heuristik entwerfen, in deren Spalten die Antagonismen der Kulturkreise des Huntingtonschen Kulturkampfes aufgeführt sind. Die Zeilen differenzieren zwischen dem Kulturverständnis der Hyperkultur und dem des Kulturessenzialismus als den beiden konkurrierenden Positionen im neuen Kampf der Kulturen. Beide Verständnisse kommen theoretisch in allen Kulturkreisen vor, doch werden der Übersicht halber hier nur zwei differente Kulturkreise aufgeführt. Natürlich lässt sich dies auf eine unbestimmte Anzahl von potenziell konkurrierenden Kulturkreisen ausdehnen, wobei die neue Konfliktdimension davon ausgeht, dass überall Träger von verschiedenen Kulturverständnissen existieren können.

60 Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 420–421.

Schema 2: Anatomie des neuen Kulturkampfes



Analytisch lassen sich aus dem Schema Spannungsfelder für den Kulturkonflikt identifizieren. Der konzeptuelle Fokus liegt aber in der Synthese beider Konfliktdimensionen, weshalb die Antagonismen innerhalb der jeweiligen Kultur gestrichelt dargestellt werden. Sie sind zwar relevant, doch geht es hier um die Projektion der Grenzüberschreitung zwischen den Kulturkreisen. Dementsprechend sind drei Spannungsfelder im neuen Kulturkampf von besonderer Bedeutung:

- Das *erste* mögliche Spannungsfeld umfasst die Interaktion zwischen den Trägern einer Hyperkultur aus verschiedenen Kulturkreisen, die aber nur wenig Konfliktpotenzial besitzt. Man interagiert gemeinsam in kulturellen Märkten bzw. auf dem kulturellen Weltmarkt. Die Kultur ist hier nur eine normative Leitidee, funktionalisiert für Genese und Manifestierung des Subjekts. Die Lust am Konsumieren und Komponieren kultureller Güter und Artefakte sorgt für eine primär erlebnisorientierte Interaktion zwischen den Kulturen. Jedoch kann es über den Mechanismus der Konkurrenz bei einer unterstellten Knappheit auch auf kulturellen Märkten zu Spannungen kommen. Die Spannungen können wiederum Reaktionsweisen nach sich ziehen, wie sie Hirschman in seiner Arbeit zum Leistungsabfall von

Organisationen systematisiert hat.⁶¹ So wäre eine Monopolbildung auf kulturellen Märkten möglich, die höhere Preise, weniger Wettbewerb oder ein eingeschränktes Angebot zur Folge hätte. Dadurch wären manche Träger der verschiedenen Hyperkulturen gezwungen, die Exit-Option zu wählen und den Markt zu verlassen, weil sie nicht über genügend Ressourcen verfügen. Natürlich könnten sie auch einen Widerspruch formulieren und der Voice-Option folgen. Das würde, zumindest theoretisch, weitere Konflikte in kulturellen Märkten auslösen. Indes ist es von Bedeutung, ob die interagierenden Individuen sich deskriptiv oder normativ als Individuen verstehen. Ein deskriptiver Individualismus kommt ganz ohne überindividuelle Ganzheiten aus, während der normative Individualismus sich voll und ganz dem Einzelnen sowie dem Verständnis, das jeder ein Einzelner ist, verpflichtet fühlt.⁶² Diese Differenzierung bestimmt, ob neben der Konkurrenz und einem hedonistischen Egoismus auch Solidarierungen in der Hyperkultur möglich sind.

- Das *zweite* Spannungsfeld umfasst die Beziehung zwischen den Trägern eines Hyperkulturverständnisses und den Vertretern des Kulturessenzialismus. Dabei ist es letztlich unerheblich, ob die Träger der Hyperkultur auf die Anhänger der Vorstellung eines Kulturessenzialismus der eigenen oder anderer Kulturkreise treffen. Das oppositionelle Verständnis von Kultur beider Seiten birgt die Gefahr einer Konfrontation und die Dynamik einer schärferen gegenseitigen Abgrenzung. Entscheidend für die Spannungen dieser Dimension ist die unterschiedliche Verortung des Kulturbegriffs. Während die einen die Kultur als normative Leitidee im Dienste des Einzelnen begreifen, schreiben die anderen der Kultur den Status eines Ordnungsbegriffs zu, der Wahrheit beansprucht. Dieser existenzielle Ausgriff verschärft die Auseinandersetzung, weil hier etwas kon-

61 Vgl. Albert O. Hirschman: *Abwanderung und Widerspruch: Reaktionen auf den Leistungsabfall bei Unternehmungen, Organisationen und Staaten*, Tübingen 1974.

62 Vgl. Heiner Hastedt: *Der Wert des Einzelnen. Eine Verteidigung des Individualismus*, Frankfurt am Main 1998, S. 26–27.

kurriert, was eigentlich nicht konkurrieren kann. Ich habe bereits auf die verschiedenen Ebenen des Sprachspiels verwiesen, in denen die Kulturbegriffe hier operieren. Infolgedessen kann es passieren, dass die Verständigung ins Leere läuft. Die einen reklamieren die Kultur für jeden Einzelnen, personalisieren und privatisieren sie, während die anderen sie dem persönlichen Zugriff entziehen wollen. Und indem beide in ihrem Sinne darauf zugreifen, auch zunächst in vermittelnder Absicht, düpieren sie einander und verschärfen den Konflikt. Solch ein Eskalationsszenario kann etwa in der Auseinandersetzung im Kontext des Islam mit z. B. den Mohammed-Karikaturen nachvollzogen werden.

- Im *dritten* Spannungsfeld treffen die Anhänger des Kulturessenzialismus der verschiedenen Kulturkreise aufeinander, was ebenfalls Konfliktpotenzial birgt. Da die Kultur als politischer Ordnungsbegriff eine wichtige normative Funktion für das Selbstverständnis ihrer Träger und ihrer Verortung in der Wirklichkeit besitzt, führt eine Konfrontation schnell zur aggressiven Selbstbehauptung gegenüber anderen. Sollte dann noch der Fall eintreten, dass die Legitimität der anderen Kulturen aufgrund der Annahme der eigenen Überlegenheit generell infrage gestellt wird, kann es zu einer kulturellen Expansion kommen. Der Friedensforscher Johan Galtung hat diesen Modus des Kulturkonfliktes bereits früh beschrieben, wobei der Kern des Konfliktes die jeweilige, durch die Kultur geprägte Art und Weise der Organisation von Raum, Zeit, Wissen sowie persönlichen und unpersönlichen Beziehungen ist.⁶³ Ein Aufeinandertreffen von okzidental-expansiver Kultur mit anderen Kulturen führt so immer zu *Durchdringungsversuchen*, Ausrottung oder Krieg.⁶⁴ Die interkulturellen Konflikte der Vergangenheit und Gegenwart zeigen, dass die normative Identifikation mit der eigenen Kultur in der essenziellen Variante nicht nur zur Differenzierung von

63 Vgl. Johan Galtung: *Peace and the World as Intercivilization Interaction*, New Jersey 1986.

64 Vgl. ebd., S. 14.

anderen Kulturen beiträgt, sondern auch zur Hierarchisierung und damit Herabwürdigung anderer Kulturen neigt. Abwertungen bilden zumeist den ersten Schritt einer Eskalation, die, weil die Kultur als politischer Ordnungsbegriff normativ aufgeladen ist, sich radikal verschärfen kann.

5 Zivilisierungsstrategien und die Menschenrechte

Nach der Entfaltung der Anatomie des neuen Kampfes der Kulturen, der Darstellung seiner Struktur und der Identifikation der potenziellen Konfliktlinien soll nun der Status der Menschenrechte analysiert werden. Die Leitfrage, die mich dabei im Wesentlichen interessiert, ist die, ob die Menschenrechte als Idee in der Lage sind, diesen Konflikt zu zivilisieren. Diese Frage stößt aber zunächst auf ein Paradox, denn es sind ja gerade die Menschenrechte, die als Motor die Politisierung von Kultur vorantreiben. Huntington hat die Menschenrechtsfrage als jene interkulturelle Streitfrage identifiziert, die das Verhältnis des Westens zu den anderen Ländern bestimmt.⁶⁵ Aus der Sicht des Westens sind die Menschenrechte der normative Kern seines kulturellen Selbstverständnisses, welches seine globale Expansion rechtfertigt. Zudem sind die Menschenrechte auch diejenige Leitidee, welche die Hyperkultur des Liberalismus politisch legitimiert, denn sie schützt „in der nationalen und internationalen Politik die Besonderheit, die besondere Identität der einzelnen Persönlichkeit wie auch ganzer kultureller Gruppen“⁶⁶. Folglich scheint es zweifelhaft, ob die solchermaßen politisierten Menschenrechte in dem von ihnen mitpolarisierten Konflikt zwischen und um die Kulturen vermitteln können. Gleichzeitig ist zu akzeptieren, dass, rein empirisch, der Status der Menschenrechte im Kulturkampf eine analytische Auseinandersetzung mit ihnen in diesem Kontext notwendig macht. Als Teil des Kulturkampfes ist es unmöglich, die Men-

65 Vgl. Huntington, *Kampf der Kulturen*, S. 295.

66 Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 379.

schenrechte bei der Analyse desselben einfach zu ignorieren. Weil die hier gewählte Perspektive der Politischen Theorie sich darüber hinaus mit Normativität beschäftigt, stellt sich die Frage nach der empirischen Dimension der Normativität der Menschenrechte. Mit anderen Worten begründet die Instrumentalisierung der Menschenrechte deren analytische Relevanz; indes rückt der normative Inhalt der Menschenrechte in den Mittelpunkt. Der inhaltliche Kern der Menschenrechte ist, unabhängig von der theoretischen Begründung oder der praktischen Konkrektion, immer der Schutz der Freiheit des Einzelnen. Die gewünschte Freiheit des Einzelnen erhält ihre Normativität aus dem Umstand, dass im konkreten Handeln der Menschen eben dies nicht unbedingt umgesetzt werden muss, wohl aber dem Einzelnen bewusst ist, dass die Freiheit und ihr Schutz im Handeln beachtet werden können. Wo aber das Handeln nicht vollkommen durch Wollen oder Müssen determiniert ist, d. h. Menschen so oder auch anders handeln können, besteht die Chance, dass eine Verbindung von Müssen und Wollen hergestellt wird, woraus sich ein Aktionshorizont für die Praxis ergibt.⁶⁷ Wenn Menschen darüber nachdenken, was sie tun wollen, können sie sich auf der Basis rationaler oder irrationaler Argumente für oder gegen eine bestimmte Handlung entscheiden, wobei die Gründe wie auch die Relation von Müssen und Wollen immer *ontologisch subjektiv* sind, d. h. jeder muss für sich selbst entscheiden, ob er und wie er Normativität akzeptiert, interpretiert und verfolgt.⁶⁸ Da die Menschenrechte die Freiheit des Einzelnen einfordern und dementsprechend der Einzelne diese Freiheit insoweit auch will, dass er seine Handlungen danach ausrichten muss, können sie – allein mit ihrem normativen Inhalt – zur Zivilisierung und Entspannung von Konflikten beitragen.

Im Sinne einer empirischen Theorie der Normativität lässt sich konstatieren, dass die Menschenrechte sowohl polarisierender Motor des Kulturkampfes als auch eine mögliche Zivilisierungsnorm für diesen

67 Vgl. Peter Stemmer: *Normativität. Eine ontologische Untersuchung*, Berlin 2008, S. 102.

68 Vgl. ebd., S. 101–103.

sind. Zur Einschätzung der zweiten Möglichkeit geht es nicht um die *Gründe* für die Relation von Müssen und Wollen, die häufig zur Suche nach einem unabhängigen Sollen animieren, sondern allein um die *realistische Bewertung* der Verbindung von Müssen und Wollen. Analytisch stellt sich die Frage, welche Bedingungen für eine Nutzung der Menschenrechte zu einer friedlichen Vermittlung im Kampf der Kulturen erfüllt sein müssen. Dazu wenden wir die oben entwickelte Heuristik zur kategorialen Struktur der Menschenrechte auf die identifizierten Spannungslinien des neuen Kulturkampfes an.

Spannungsfeld I: Zwischen den Trägern eines hyperkulturellen Verständnisses aus unterschiedlichen Kulturen ist die universale Idee eines freien Agierens und Interagierens auf kulturellen Märkten für ihr kollektives Handeln konstituierend. Grundlage hierfür sind einfach ausformulierte, bestimmte Normen als sanktionierte Regeln, deren Träger der einzelne Kulturkonsument ist. Demzufolge sind westliche, dem liberalen Konstitutionalismus entsprechende rechtliche Regelsysteme sinnvoll, um die Stellung des Einzelnen im globalen Kulturmarkt zu sichern. Dieser Markt ist nicht organisch offen und frei. Restriktionen, Sanktionen und Monopolisierungen sind möglich und würden dazu beitragen, dass bestimmte Personen ihre Subjektivität nicht durch die Kultur ausdrücken können. Hier helfen die Menschenrechte und ihr Schutz der Freiheit des Einzelnen, die kulturellen Märkte bzw. den globalen Kulturmarkt für alle gleichermaßen zu öffnen. Der Zugang zu Kulturmärkten, auf denen Menschen konsumieren möchten, macht diese zu einem Gegenstand eines Wollens, welches an bestimmte Bedingungen des Müssens gebunden ist. Dazu gehört die raumzeitlich unabhängige Akzeptanz der Freiheit des Einzelnen, wie sie die Menschenrechte garantieren. In diesem spezifischen Anwendungsfall ist die Annahme der Universalität entscheidend. Nur die strukturelle Kategorisierung von Menschenrechten als bestimmte, sanktionierte Normen in der exklusiven Verfügung des Einzelnen ist in der Lage, die Universalität des Freiheitsschutzes zum Gegenstand eines Wollens und Müssens zu machen. Dafür ist es notwendig, dass die Kontingenz dieser Annahme,

z. B. der christliche Glaube, ausgeblendet wird. Universale Rechte lassen sich nur zum Gegenstand des Müssens verschiedener Träger von Hyperkultur machen, wenn sie die Kontingenz ihrer Genese negieren. Beanspruchen sie Geltung jenseits ihrer spezifischen Genese, dann sind sie in der Lage, ohne Voraussetzung Solidarierungen zwischen völlig fremden Akteuren auf den Kulturmärkten zu stiften.

Spannungsfeld II: Treffen Kulturessenzialisten auf Träger der Hyperkultur über kulturelle Grenzen hinweg, so sind die größten Spannungen wahrscheinlich. Die Anschläge von Paris oder der Versuch, die Demokratie als Herrschaftsform in anderen Ländern zu implementieren, zeugen von der Explosivität dieses Kulturkonfliktes. Doch wie können Menschenrechte hier zivilisierend wirken? Das Haupthindernis einer gegenseitigen Verständigung liegt in der oben herausgearbeiteten unterschiedlichen Verortung beider Kulturverständnisse. Die einen sehen Kultur als konstruiert und beliebig kombinierbar an. Sie ist Ausdruck eines gelungenen Lebens und die Art der Kombination verheißt Glück. Derart avanciert Kultur zur kontrollier- und instrumentalisierbaren normativen Leitidee, die sich radikal von der essenziellen Bedeutung der Kultur als Ausdruck einer nicht konstruierten Ordnung unterscheidet. Letztere ist eben nicht kontrollierbar, sondern wird qua Schicksal einem mitgegeben. Wie aber kann die Kluft zwischen denjenigen, für die Kultur eine unabhängige bzw. unkontrollierbare Größe ist, und denjenigen, die Kultur bewusst für das subjektive Glück instrumentalisieren, entstehen? Die Herausforderung liegt in dem Vermeiden der oben angesprochenen Situation des gegenseitigen Düpierens. Es muss folglich versucht werden, das eigene Kulturverständnis beizubehalten, ohne das andere zu delegitimieren. Diese Vermittlung ist möglich, darauf weist Reckwitz hin,⁶⁹ indem die Anhänger beider Kulturverständnisse versuchen, die jeweils anderen Standpunkte insoweit zu akzeptieren, als sie der eigenen Perspektive beigelegt werden. Das bedeutet aber nicht Toleranz, sondern vielmehr Adaption, denn der

69 Vgl. Reckwitz, „Zwischen Hyperkultur und Kulturessenzialismus“, S. 79.

alternative Zugriff auf die Kultur wird als eine spezifische Form, eine abweichende Möglichkeit des eigenen Kulturverständnisses verstanden. Aus der Perspektive der Hyperkultur würde das bedeuten, dass sie den Kulturessenzialismus als Option der Selbstverwirklichung versteht, bei der traditionelle kulturelle Güter den Mittelpunkt der subjektiven Kultur ausmachen und die Träger selbst nicht auf kulturellen Märkten aktiv werden wollen. Der essenzielle Ordnungsbegriff wird zu einer Leitidee und dann dem freien Spiel der Kräfte überlassen, wie es etwa der Multikulturalismus gefordert hat. Hingegen würde die Adaption aus Sicht der Kulturessenzialisten so aufgefasst werden, dass die ihnen fremden pragmatischen Ästhetisierer von Kultur eine Form partikularer Identitäten sind, die keinen Anspruch auf Universalität besitzen. Der Wunsch nach Repräsentation der subjektiven Einzigartigkeit durch Kombination kultureller Güter ist Teil einer essenziellen Kultur der Hyperkultur. Und solange diese nicht versucht, den Status quo der Partikularität aufzugeben, kann man sich arrangieren, weil die Hyperkultur als kulturelle Ordnung begriffen wird und nicht mehr als manipulierbare Leitidee.

Die Menschenrechte sollten diese Adaption ermöglichen, indem sie die Einordnung des anderen Kulturverständnisses in den eigenen kategorialen Apparat erlauben. Hierfür sollte die Freiheit zu einem anderen Kulturverständnis, welches man verfolgt, als Ausdruck eines Rechtes zur eigenen Lebensführung verstanden werden. Ein dies leistender komplexer Menschenrechtsansatz erfordert die Gleichzeitigkeit seiner kategorialen Bereiche. Dementsprechend dürfen die Menschenrechte nicht reduzierend verstanden werden, also nur eine kategoriale Ausrichtung zulassen. Sind sie allein als scharfe, ausformulierte Normen relevant, als sanktionierte Rechte für den Schutz des Einzelnen, dann sind sie nicht in der Lage, die gewünschte Adaption zu legitimieren. Wird stattdessen ihre pluralistische kategoriale Struktur akzeptiert, können sie die Differenz von Kultur als Ordnungsbegriff und normativer Leitidee vermitteln, indem sie den Schutz der Freiheit des Einzelnen wie auch des Kollektivs simultan integrieren. Die Idee

der Menschenrechte macht etwa deutlich, dass jedes ausformulierte und normierte Freiheitsrecht für den Einzelnen einen diffusen und eben nicht ausformulierten kollektiven Glaubenshintergrund besitzt, der die sprachlichen Verdichtungen von Normen erlaubt. Ebenso sollte bewusst gemacht werden, dass erst ein diffuser Glaube, religiös oder zivilreligiös fundiert, die Korrelation von Wollen und Müssen mit Sinn versorgt und damit Normativität möglich macht. In einem komplexen Menschenrechtsverständnis wird die andere Seite also immer mitgedacht, wenn etwa davon ausgegangen wird, dass erst lokale Glaubenskollektive die Freiheit des Einzelnen ermöglichen, jedoch ebenfalls bekannt ist, dass diese Idee zur Norm einer Ökumene transzendiert wird. Diffuser Glaube und scharfe Norm bilden eine Einheit, bedingen einander und können nicht voneinander separiert werden. Solch ein Kontext existiert auch bei informalen Regeln und sanktionierten Rechtsregeln. Jedes positive Rechtsverständnis, welches durch eine Instanz oder Institution geschützt und verteidigt wird, hat informale Regeln als Vorläufer oder als Ergänzung, denn die formalisierten Regeln sind nur die Spitze des Eisberges existierender sozialer Regeln.⁷⁰ Indes erlaubt das komplexe Menschenrechtskonzept trotz seiner pluralistischen Struktur auch die situative Ausblendung der anderen Seite. Egal, ob man nun den Glaubensaspekt und damit die Freiheit lokaler kollektiver Identitäten betont oder die universale Norm der Freiheit des Einzelnen hervorhebt – in beiden Fällen wird exklusiv nur ein Aspekt der Menschenrechte angesprochen, ohne jedoch den anderen Aspekt zu ignorieren. Es ist also möglich, nur eine Seite durch eine *Fiktion der Eindeutigkeit* zu beachten, ohne die andere kategorisch auszuschließen. So gehe ich davon aus, dass bei der Anwendung formaler Rechtsregeln keine informalen Regeln mitwirken; ich kann mich also daran orientieren und die Ergebnisse als gerecht bzw. ungerecht definieren.

70 Vgl. Michael Brie / Erhard Stölting: „Formal Institutions and Informal Institutional Arrangements“, in: Thomas Christian / Christine Neuhold (Hg.), *International Handbook on Informal Governance*, Cheltenham / Northampton 2012, S. 19–39.

Anschließend hebe ich die Fiktion auf und gehe selbstverständlich von informalen Regeln aus, die jedoch in dieser Situation nichts bewirken. Die Gleichzeitigkeit des scheinbar Ungleichzeitigen wirkt hier durch Konzentration auf eine Seite und die kurzzeitige Ausblendung der anderen Seite der Kategorien der Menschenrechte. Auch bei der Zurechnung von Regeln ist dies möglich. Regeln sind immer kollektiv geteilt und erlauben dem Einzelnen, sich als subjektiver Exponent der Regeln von den anderen abzugrenzen. Zwar hebt sich der Einzelne durch die Schutzrechte vom Kollektiv ab, doch erst das Kollektiv schützt diese Rechte – das sollte er nicht vergessen.

Ein Menschenrechtsverständnis, welches die Simultanität beider Seiten voraussetzt, deckt den Schutz der Freiheit zur kollektiven wie individuellen Verortung. Ein so offener und integrierender Ansatz der Menschenrechte gibt dem Kulturessenzialisten die Chance, sich auf die diffuse Fundierung, informale Absicherung und die kollektive Dimension seiner Freiheitsrechte zu berufen, um seine Kultur zu legitimieren. Er gibt dem Träger der Hyperkultur die Möglichkeit, auf der Basis von Normen, die rechtlich sanktioniert sind und dem Einzelnen zur Verfügung stehen, sein Agieren auf kulturellen Märkten, bei dem er seiner Individualität durch kulturelle Ästhetisierung Ausdruck verleiht, zu sichern. Dieser Menschenrechtsansatz macht aber auch beiden deutlich, dass die jeweils andere kulturelle Praxis in ihrer Freiheit geschützt ist.

Spannungsfeld III: In der Konfrontation von Kulturessenzialisten muss der Wille zur Missionierung eigener kultureller Werte kritisch gesehen werden, da andere Kulturen delegitimiert werden. Um dem zuvorzukommen, können die Menschenrechte ein System der gegenseitigen Toleranz und Koexistenz aufbauen. Der Schutz der Freiheit kultureller Kollektive resultiert aus einem Wissen um die kulturell distinkte, religiöse Fundierung, die Bedeutung informaler Regelungen (bis hin zum *Common sense*) sowie die kollektive Dimension der Freiheitsrechte. Nehmen Kulturessenzialisten diesen Kontext für die eigene Kultur an, schließt dies missionarische Tätigkeiten aus, da auch andere Kulturen

diese Verbindung von Glauben, Informalität und Kollektivität aufweisen. Die implizite Betonung der Kontingenz dieser Verbindung schließt eine legitime Hierarchisierung zwischen den Kulturen aus.

Es lässt sich resümieren, dass die Idee der Menschenrechte im Kulturkampf positiv instrumentalisiert werden kann. Die Anhänger eines essenziellen Kulturverständnisses können den Schutz ihrer Kultur durch die Menschenrechte einfordern, denn sie haben ein Recht auf ihre Eigenart. Dieses Recht haben dann auch die Träger der Hyperkultur, wenn sie auf eben jene kollektive Kultur verzichten. Für die Anhänger einer Hyperkultur schützen die Menschenrechte ihre Freiheit, zwischen kulturellen Gütern auszuwählen. Die Menschenrechte leiten sie ebenso an, die Existenz der Kulturessenzialisten zu akzeptieren, denn sie üben nur das individuelle Recht auf kulturelle Selbstverwirklichung aus. Damit wäre eine Zivilisierung des Kampfes der Kulturen erreichbar.

PD Dr. Jörn Knobloch, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Politische Theorie der Universität Potsdam.

Zur Regulierung von politischen und sozialen Konflikten werden Menschenrechte oft als normative Leitidee ins Spiel gebracht. Insbesondere in den letzten beiden Jahrzehnten hat sich gezeigt, wie heterogen die Aufgaben sind, zu deren Bewältigung Menschenrechte herangezogen werden: Sie reichen von der Bedrohung des internationalen Terrorismus über die kulturelle Identitätsbehauptung als Bestandteil sozialer Spannungen bis zu neuen Formen der Meinungsäußerung durch soziale Medien. Hinzu kommt, dass es auch die Menschenrechte selbst sind, die Konflikte auslösen oder vertiefen. Der Band versammelt Beiträge, die die Anwendungsrelevanz der Menschenrechte in Situationen des inner- und zwischenstaatlichen Widerstreits aus interdisziplinärer Perspektive diskutieren: Wie lösen Menschenrechte Kulturkämpfe aus und wie können diese mit ihnen beendet werden? Gibt es eine Pflicht zur humanitären Intervention? Unter welchen Bedingungen darf das Menschenrecht auf Meinungsäußerungsfreiheit eingeschränkt werden? Welche Prinzipien sind die normativen Grundlagen des internationalen Menschenrechtsregimes? Mit Blick auf solche Fragen zeigen die Autorinnen und Autoren die Relevanz von Menschenrechten im Konflikt auf und verdeutlichen, weswegen jene selbst Gegenstand des Konflikts sind.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-4572-7

ISSN 2626-0301