**Zeitschrift:** Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik
**Herausgeber:** Widerspruch
**Band:** 18 (1998)
**Heft:** 35

**Artikel:** Warum keine Deklaration von Menschenpflichten? : Zur Kritik am Inter-Action Council
**Autor:** Lohmann, Georg
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-651652

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 13.10.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

Georg Lohmann

# Warum keine Deklaration von Menschenpflichten?

## Zur Kritik am Inter-Action Council

Der InterActionCouncil (IAC), ein Zusammenschluß ehemaliger Staatsmänner und -frauen unter dem Ehrenvorsitz von Helmut Schmidt, hat eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“[1] zum 50. Jahrestag der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ der Generalversammlung der Vereinten Nationen zur Verabschiedung vorgeschlagen. Dem Abdruck in der Hamburger Wochenzeitung *Die Zeit* hat der Alt-Bundeskanzler eine Einführung vorangestellt: „Zeit, von den Pflichten zu sprechen! Ein gewaltsamer Zusammenprall der Kulturen kann vermieden werden“. Die Einführung erweckt nicht nur im Untertitel den Eindruck, als ob die Menschenrechte, wie sie 1948 deklariert worden sind, nicht nur nicht ausreichen, um den befürchteten Kampf der Kulturen zu verhindern, sondern – schlimmer noch – den Verdacht nahelegen, ihn zu befördern.

Die „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“ (AEMpf) ist an die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ (AEMr) angelehnt, sie möchte sie „erneuern und verstärken“. Ich will sie zunächst kurz vorstellen.[2] Sie umfasst neunzehn Artikel. Die Präambel enthält Formulierungen der AEMr, ergänzt um einige Aktualisierungen, auf die ich noch zurückkomme. Die folgenden Artikel sind in fünf Gruppen unterteilt: Art. 1-4 enthalten „fundamentale Prinzipien der Humanität“, z.B. die Pflicht einer jeden Person, „alle Menschen menschlich zu behandeln“ (Art. 1), die „Pflicht, unter allen Umständen Gutes zu fördern und Böses zu meiden“ (Art. 3) und „im Geist der Solidarität Verantwortung (zu) übernehmen gegenüber jedem und allen“ (Art. 4); Art. 5-7 Pflichten der „Gewaltlosigkeit und Achtung vor dem Leben“ ; Art. 8-11 Pflichten der „Gerechtigkeit und Solidarität“: z.B. die Pflicht, „sich integer, ehrlich und fair zu verhalten“ (Art. 8), „die Pflicht, ernsthafte Anstrengungen zu unternehmen, um Armut, Unterernährung, Unwissenheit und Ungleichheit zu überwinden“ (Art. 9). „Alle Menschen haben die Pflicht, ihre Fähigkeiten durch Fleiß und Anstrengung zu entwikkeln“ (Art. 10); Art. 12-15 sind überschrieben als Pflichten der „Wahrhaftigkeit und Toleranz“, sie fordern aber insbesondere eine Einschränkung von Freiheiten. So wird betont, daß z.B. Wissenschaftler und Künstler nicht „von allgemeinen ethischen Maßstäben entbunden“ sind (Art.13) und daß „die Freiheit der Medien ... mit Verantwortung und Umsicht gebraucht werden“ muß (Art. 14); schließlich fordern die Art. 16-18 Pflichten der „gegenseitigen Achtung und Partnerschaft“, insbesondere fürsorgliche Partnerschaft zwischen Männern und Frauen (Art. 16) und „vernünftige Familienplanung“ (Art. 18). Der Schlußartikel 19 enthält schließlich Auslegungsvorschriften wie der Art. 30 der AEMr, wiederum mit einer entscheidenden Abweichung.

Der „Pflichtencocktail“[3] ist unterschiedlich, einige Artikel sind plausi-

bel, andere mißverständlich oder irreführend. Dabei fällt auf, daß es insbesondere *Pflichten gegen sich selbst, positive Hilfs- und Schutzpflichten gegen andere* und *Pflichten gegenüber Gemeinschaften* sind, die den Ton angeben. Schon dadurch wird die Stoßrichtung der Pflichtenerklärung deutlich, die sich gegen die individuellen Freiheitsrechte der AEMr wendet und sie eben nicht nur ergänzen, sondern korrigieren will. Über die Absichten und Motive der AEMpf informiert Helmut Schmidt in seinem Begleitartikel. Ich fasse sie in vier Thesen zusammen; und indem ich mich nacheinander mit ihnen auseinandersetze, will ich gleichzeitig ein kritisches Licht auf die Menschenpflichtenerklärung werfen. Ich will dann in zwei Gegenthesen Punkte aufnehmen, die mir durchaus diskutabel erscheinen, auch wenn ich insgesamt zu einer anderen Einschätzung als die Verfasser der AEMpf komme.

*I. Die zeitdiagnostische These: In der Gegenwart, und durch die Menschenrechte verstärkt, kennen die einzelnen Menschen nur Rechte, keine Pflichten.*

Ausgangspunkt der Besorgnis des IAC, die wohl überhaupt zu dem Unternehmen Menschenpflichten geführt hat, ist die Einschätzung, heute herrsche ein „exklusive(s) Bestehen auf Rechten" (Präambel) vor, zunehmend verfolge jedermann „ausschließlich seine eigenen Rechte" und akzeptiere „keinerlei Pflichten und Verantwortlichkeiten" (Schmidt). Das ist ein sehr gängiger Punkt konservativer Zeitdiagnosen, die sich gegen „rücksichtslos egoistische *Selbstverwirklichung*" wenden, beseelt von der Furcht, die „Vernachlässigung von Menschenpflichten" führe zu „Gesetzlosigkeit und Chaos" (Präambel). Als eine empirische These könnte man diesen Befund diskutieren, aber hier wird so getan, als ob die Menschenrechte diese Entwicklung förderten und begrifflich implizierten. Systematisch gesehen ist aber die Behauptung, es gäbe Rechte ohne Pflichten, widersinnig, da es zum Begriff von Rechten gehört, daß damit Pflichten korrelieren. Wenn eine Person A ein Recht auf B (etwas) hat, dann folgt daraus, daß zumindest irgendeine andere Person C die einklagbare Pflicht hat, A an B nicht zu hindern oder A in bezug auf B zu fördern. Und da die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte ausdrücklich betont, daß alle Menschen hinsichtlich ihrer Menschenrechte gleich sind, ergibt sich logisch, daß Rechte und Pflichten wechselseitig und gleich verteilt sein müssen (einige spezielle Rechte z.B. in Eltern-Kind-Beziehungen ausgenommen). Die Vermischung eines möglicherweise zutreffenden empirischen Befundes mit einer augenscheinlich widersinnigen begrifflichen These scheint mir die ganze Schieflage der AEMpf zu erklären. Wir bedürfen nicht einer zusätzlichen „Erklärung" von Pflichten, bloß weil die erste Erklärung sich angeblich nur auf Rechte beschränkt. Die Erklärung der Menschenrechte ist ohne einen impliziten Bezug zu Pflichten, die sich eben aus den jeweiligen Rechten sachlich und begrifflich zwingend ergeben, gar nicht verstehbar, und in der Rechtsprechung wird diese Verknüpfung auch durchgängig deutlich.[4]

Nun kann man dem IAC vielleicht zugutehalten, daß das ja gar nicht seine

These sei, daß die Autoren vielmehr beklagen würden, daß der wechselseitige Zusammenhang von Rechten und Pflichten heutzutage gestört sei, daß diese faktisch ungleich verteilt seien und einige nur Rechte und andere nur Pflichten wahrnehmen würden. Aber dann müßten ja nicht neue Pflichten, sondern nur die gleiche Beachtung der Pflichten gefordert werden, die mit den Menschenrechten korrespondieren. Deshalb scheint mir, daß hinter der zeitdiagnostischen Klage, daß „heute Rechte in höherem Kurs als Pflichten" (H. Schmidt) stehen würden, sich ein ganz anderes Motiv verbirgt: nämlich die Absicht der Verfasser, daß *andere* Pflichten zur Geltung kommen sollen als die, die den Menschenrechten korrespondieren. So wenigstens läßt sich das kommunitaristische Motiv verstehen, das diese Erklärung durchzieht: Die individuellen Freiheitsrechte und die ihnen korrespondierenden Pflichten sollen durch gemeinschaftsbezogene Pflichten korrigiert werden.

Überlagert wird dieses Motiv noch durch eine andere, allerdings völlig einseitige Auffassung der Menschenrechte, nach der diese nur individuelle Abwehrrechte gegen staatliche Willkürakte enthalten. So versteht man z.B. die Rechte, nicht gefoltert zu werden, nicht willkürlich verhaftet zu werden, nicht willkürlich getötet zu werden, so, daß ihnen nur Unterlassungspflichten des Staates entsprechen. Pflichten würden danach nur auf der Seite des Staates, Rechte nur auf seiten der Individuen auftreten. Korrigieren könne man diese angebliche Unausgewogenheit nur dadurch, daß der Staat gewissermaßen Rechte gegen seine Bürger bekäme, diese also ihm gegenüber auf ein Staatswohl verpflichtet seien. Eine solche Auffassung tritt häufig bei autoritären Staaten auf: der Staat als Autorität, der von seinen Bürgern als Untertanen bestimmte, am Gemeinwohl orientierte Pflichten fordert.

Ich will diesen Punkt nur ganz kurz ansprechen. Schon ein Blick in die Verfassungsgeschichte von Menschen- und Bürgerpflichten hätte dem IAC deutlich machen können, in welch gefährliche politische Gefilde man gerät, wenn man Menschenpflichten durch staatliche Instanzen deklarieren und verrechtlichen will. Seit dem Wiener Kongreß (1814/15) ist die Rede von Menschenpflichten und Bürgerpflichten eine Reaktion autoritärer und undemokratischer Institutionen und Staaten auf das revolutionäre Pathos der allgemeinen Menschenrechte. Und noch in Erinnerung wird sein, daß die sozialistischen Verfassungen Grundrechte fast immer im Verbund mit Grundpflichten gewährten. „Res publica suprema lex" ist daher gerade keine „gute Orientierung" (H. Schmidt), weil der Vorrang der Res publica gerade nicht gesetzlich, durch staatliches Recht und Gesetz gefordert werden darf. Wahrscheinlich ist das der Grund, warum, was Helmut Schmidt beklagt, die deutschen Staatsrechtler sich nicht entschließen konnten, „Grundpflichten im Rahmen des Grundgesetzes" zu formulieren.

Bei den Menschenrechten unterscheiden wir *inhaltlich* neben den *negativen Freiheitsrechten*, die vornehmlich Abwehrrechte gegen Gewalteinwirkungen durch den Staat und durch einzelne umfassen, *positive Teilnahmerechte*, die die politische und gesellschaftliche Meinungs- und Willensbildung betreffen, von *sozialen Teilhaberechten*, die die Gewährung von gleichen und angemessenen Lebensbedingungen sichern.[5] Allen drei Klas-

sen von individuellen Menschenrechten korrespondieren nicht nur negative Unterlassungspflichten, sondern auch positive Hilfs- und Schutzpflichten. Und Adressaten dieser Verpflichtungen sind zunächst alle einzelnen (oder bei einigen Rechten spezielle einzelne Personen), und dann, wenn diese Pflichten von den einzelnen aus einem vernünftigen Grund so nicht erfüllt werden können, sind alle gemeinsam verpflichtet. Demnach sind es dann entweder gemeinsam gebildete Institutionen und Organisationen, z.B. die Welthungerhilfe, oder aber der jeweilige Staat oder schließlich Internationale Vereinigungen, die die entsprechenden Pflichten wahrnehmen. Die Beachtung der Pflichten, die sich aus den Menschenrechten ergeben, fordert also dazu auf, wenn alle einzeln sie nicht erfüllen können, gemeinsame oder staatliche Organisationen zu bilden, um diese Pflichten angemessen erfüllen zu können. Keineswegs hat daher der Staat nur Pflichten und haben die Individuen nur Rechte.

*II. Die moralisierende These: Zur Lösung der anstehenden Weltprobleme sind nicht Menschenrechte, sondern allgemeine Menschenpflichten geeignet.*

Die IAC-Vertreter und Helmut Schmidt zählen eine Reihe von drängenden Weltproblemen auf: die noch gar nicht absehbaren internationalen Konflikte durch die Globalisierung, die Probleme einer Zähmung der internationalen Konzerne (Schmidt spricht vom „Raubtierkapitalismus" der Global Players), die „Vergiftung" der Menschen durch Gewaltdarstellungen in den Medien und schließlich die Gefahren des politischen und religiösen Fundamentalismus. Die Autoren unterstützen ihre Forderung nach mehr Moral mit der spekulativen Geschichtsdiagnose Samuel P. Huntingtons. Bekanntlich behauptet dieser, nach dem Wegfall des alles vereinfachenden und domestizierenden Ost-West-Konfliktes drohe ein *clash of civilizations*. Diese simplifizierende Reduzierung aller Probleme auf solche religiös verstandenen Kulturgegensätze ist freilich schon häufig kritisiert worden.

Unabhängig von dieser speziellen Schwachstelle fällt an Diagnose und Therapievorschlag erstens eine Einseitigkeit auf: So fehlen in der Liste der Weltprobleme die Umweltproblematik, die Probleme der Armut in den armen und der Arbeitslosigkeit in den reichen Ländern und die Gefährdungen des Weltfriedens durch diktatorische Staaten. Einseitig ist die Reduzierung dieser unterschiedlichen Probleme auf *eine* wert-kulturelle Dimension. Es fällt aber auch zweitens die edle Einfalt auf, mit der suggeriert wird, daß es nur noch um die Vermittlung der richtigen Moral, um ein „Minimum weltweit gemeinsamer anerkannter ethischer Standards" (H. Schmidt) gehe, um die Welt vor diesen Gefahren zu retten. Und schließlich drittens: Wieso sollen diese Weltgefahren gerade durch diese vorgeschlagene Pflichtenmoral abgewendet werden können? Den ersten Einwand muß ich hier auf sich beruhen lassen, die beiden anderen aber will ich etwas verdeutlichen.

Vergleicht man die *funktionalen* Eigenschaften von Recht und Moral, so ist ganz unwahrscheinlich, daß die Moral *allein* die Steuerungs-, Kontroll- und Regelungsleistungen erbringen kann, die für die Lösung zumindest

einiger dieser globalen Probleme notwendig sind. Der soziale Druck auch einer globalen Moral ist auf immer erneuerte, öffentlich adressierte Äußerungen und Aktualisierungen von Mißbilligungen, moralischem Tadel und Empörung angewiesen. Es müßte eine permanente, in öffentlichen Kampagnen sich äußernde Moralisierung der Weltöffentlichkeit geben, eine moralische Dauermobilisierung. Und ernsthaft wird niemand hier globale Tugendwächter der Moral wünschen wollen. Das Recht hingegen kann bindende Entscheidungen über ausgedehnte Handlungs- und Zeiträume hinweg durchsetzen, es ist generalisierbar und zugleich für spezifische Organisationen anschlußfähig. Wegen seiner reflexiven Struktur kann eine normative Steuerung globalisiert und auf Dauer gestellt werden. Die wichtigen Unterschiede zwischen den funktionalen Eigenschaften von Moral und Recht legen daher nicht ein Ersetzungsverhältnis nahe, sondern fordern ein Ergänzungsverhältnis von Moral und Recht.[6]

Wenn einmal akzeptiert ist, daß funktional gesehen das Recht ein weiter reichendes Steuerungsmedium ist, so ergibt sich auf dieser Basis gleichwohl eine Nachfrage nach Moral. Das Recht selbst ist von normativen Vorgaben abhängig: es sollte moralischen Anforderungen genügen. Und es produziert durch die rechtstypische Praxis einen spezifischen moralischen Korrekturbedarf. Das Recht regelt, indem zugleich ungeregelte Handlungsmöglichkeiten entstehen. Deshalb bleibt eine angemessene Regelungsleistung des Rechts auf nichtverrechtlichte Moralüberzeugungen angewiesen, die korrigierend einwirken können oder sollen, wenn die funktional notwendigen Freiräume des Rechts zum Problem werden.

Was die moralischen Vorgaben der Rechtsnormierung betrifft, kann man in der reflexiven Anwendbarkeit des Rechts auf das Recht eine besondere *funktionale Normierungschance* der Menschen*rechte* sehen. Weil sie schon im Rechtscode formuliert sind, können die Menschenrechte viel eher in dieser rechtsinternen, reflexiven Steuerung operieren als ein Katalog postulierter Menschen*pflichten*. In dieser Hinsicht, aber auch in Hinsicht auf den externen moralischen Korrekturbedarf ist es dann die Frage, ob für diese moralischen Steuerungs- und Einflußmöglichkeiten einer politisierten Öffentlichkeit der ethische Gehalt der allgemeinen Menschenrechtserklärung geeigneter ist als der des Katalogs der allgemeinen Menschenpflichten. Das müßte sich am unterschiedlichen normativen Inhalt zeigen.

### *III. Die Parallelitätsthese: Allgemeine Menschenpflichten können wie die allgemeinen Menschenrechte deklariert werden.*

Ist es überhaupt sinnvoll, moralische Pflichten *deklarieren* zu wollen? In einem schönen Aufsatz hat Jürgen Habermas[7] gezeigt, daß der Sinn von „Deklaration" in der amerikanischen und der französischen Erklärung der Menschenrechte jeweils ein anderer war: Während die amerikanische *declaration* z.B. in der *Bill of Rigths* von Vergina 1776 sich als eine öffentliche Bekräftigung einer schon (in England) praktizierten anerkannten Rechtspraxis verstehen läßt – allerdings mit der zusätzlichen Bedeutung, daß durch eben diese *declaration* eine neue rechtliche und verfas-

sungsmäßige Basis eines demokratischen Staates geschaffen wurde – , beanspruchte die französische *déclaration* der Menschenrechte von 1791 eine die öffentliche Meinung verändernde und die politischen Institutionen revolutionierende Verkündigung von neuen, grundlegenden Rechten aller Menschen. Beide Bedeutungen wirken in der Menschenrechtserklärung der UN von 1948 nach, sollen doch vor dem Hintergrund der historischen Erfahrungen der Nazi-Barbarei die internationale Völkergemeinschaft und die Beziehungen der Menschen untereinander auf eine *neue* und *allgemein akzeptable*, rechtliche Basis gestellt werden, die als „zu erreichende(s) gemeinsame(s) Ideal" (Präambel) verkündet wird, und mit der Maßgabe versehen wird, zunehmend national und international in geltendes Recht transformiert zu werden.

Eine parallele Bedeutung kann man sich bei einer „Deklaration" moralischer Pflichten schwer vorstellen. Die angezielte Verrechtlichung ist, wie wir noch sehen werden, kontraproduktiv. Und Neuschöpfungen waren in der Moral außerordentlich selten. Selbst Kants revolutionärer *kategorischer Imperativ* beanspruchte nicht, eine Neuheit zu sein, sondern nur verständlich zu explizieren, was wir alltäglich als moralische Pflicht praktizieren. Und gegenwärtig würde wohl kein ernsthafter Moralphilosoph behaupten, daß man moralische Pflichten politisch deklarieren kann, sondern es geht schlicht um die Frage, ob sie und welche von ihnen begründet werden können. Es macht daher überhaupt keinen Sinn, moralische Pflichten in diesem Sinn *deklarieren* zu wollen.

Rechte hingegen *muß* man in einem gewissen Sinn deklarieren, da sie nicht schon dann gelten, wenn sie gut begründet sind, sondern nur dann, wenn ein dazu legitimiertes Gremium sie beschließt und öffentlich in die Welt *setzt*. An dieser begrifflich sich ergebenden Notwendigkeit können sich auch die Menschen"rechte" nicht vorbeidrücken, selbst dann nicht, wenn man sie zunächst *nur und in einem schlichten Sinn moralisch versteht.* Anders als oft geglaubt wird, *haben* wir zwar moralische Verpflichtungen, aber Menschen*rechte haben* wir nur, wenn wir sie uns *geben, d.h. wenn sie im Rahmen einer Moral gestiftet werden.*[8]

Es ist die Moral der universellen und gleichen Achtung aller, die in diesem Sinne den Menschenrechten zugrunde liegt. Allerdings sind die Menschenrechte, wenn sie bloß als moralische Rechte verstanden werden, unvollständig bestimmt, sie müssen noch verrechtlicht, d.h. in legale Rechte transformiert werden. Dies entspricht auch dem Sinn ihrer „Deklaration": Die allgemeinen, moralisch verstandenen Menschenrechte sollen in positives Recht verwandelt werden, als verfassungsmäßige Grundrechte beschlossen und in international gültiges Recht überführt werden.

Dabei ist nun ein Aspekt von Bedeutung, der zur nächsten These überleitet. Die universelle Achtungsmoral, von der auszugehen ist, und die Rechtsinstitution „subjektiver Rechte", als die die Menschenrechte verrechtlicht werden, setzen beide (wenn auch mit Unterschieden) eine wechselseitige Wertschätzung der Selbstbestimmungsfähigkeit jeder Person voraus. Diese Hochschätzung individueller Selbstbestimmung oder auch

Autonomie ist ein typisches Produkt der liberalen westlichen Kultur, die so in vielen, z.B. asiatischen Kulturen genuin nicht anzutreffen ist. Ist damit nicht aber der Universalismus der Aufklärungsmoral ohne wirkliche Begründung? Hat damit die kulturrelative Skepsis, die das IAC bewegt, nicht recht? Ich glaube, daß diese Bedenken entkräftet werden können. Ich will sie aber zunächst in der Form vorstellen, wie das IAC sie formuliert.

*IV. Die kulturrelativistische These: Die allgemeinen Menschenrechte sind imperialistisch und durch die westliche Kultur bestimmt, insbesondere fördern sie liberalistisch-egoistische Auffassungen und ignorieren Gemeinschaftswerte, wie sie besonders in asiatischen Kulturen gepflegt werden.*

Auch diese These wirft wiederum Richtiges und Falsches, Empirisches und Begriffliches durcheinander. Helmut Schmidt erklärt den Vorstoß des IAC zur Festschreibung einer globalen Pflichtenmoral u.a. damit, daß die universellen Menschenrechte „von einigen westlichen Politikern, zumal in den USA, als Kampfbegriff und als aggressives Instrument der Außenpolitik benutzt" würden, und zwar „durchaus selektiv" und einseitig je nach „ökonomischen und strategischen Interessen". So richtig die Beobachtung ist, daß der internationale Druck zur Einhaltung der Menschenrechte „zwar gegenüber China, Iran oder Libyen, nicht aber gegenüber Saudi-Arabien, Israel oder Nigeria" vornehmlich sich richtet, so ist das keineswegs ausreichend, um sie als „Instrument zur Verlängerung westlicher Vorherrschaft" zu denunzieren. Helmut Schmidt unterstützt diese Kritik an der bloß selektiven Beachtung der Menschenrechte, die in klarer Weise mit dem universellen Anspruch der Menschenrechte in Konflikt steht, aber noch mit einer augenscheinlich zustimmenden, kulturrelativistischen Kritik: „Die Human Rights" werden „von manchen Muslimen, Hindus und Konfuzianern als ein typisch westliches Konzept aufgefaßt", schreibt er. „Darüber hinaus hören wir besonders in Asien den ernstzunehmenden, ernsthaft begründeten Vorwurf, das Grundrechtskonzept vernachlässige oder verkenne gar die Notwendigkeit von Tugenden und von Pflichten und Verantwortlichkeiten des einzelnen gegenüber der Familie, der Gemeinde, der Gesellschaft oder dem Staat. Manche Asiaten meinen, einen prinzipiellen Gegensatz zu erkennen zwischen westlicher und asiatischer Auffassung von der Würde des Menschen".[9] Hier verbindet sich die berechtigte Kritik an der bloß selektiven Umsetzung der Menschenrechte mit einer grundsätzlichen und zugleich spezifischen kulturrelativistischen Skepsis. Auf diese kulturrelativistischen Einwände lassen sich drei Reaktionen unterscheiden:

*Entweder* wird der universelle Anspruch der Menschenrechte aufgegeben, und es erfolgen kulturspezifische Menschenrechtserklärungen, wie etwa die afrikanische Menschenrechtserklärung (Banjul Charta von 1982), die Erklärung der Menschenrechte im Islam (Kairo 1990) oder die asiatische Erklärung der Menschenrechte (Bangkok Declaration, April 1993). Auch die Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte von 1950 ist keineswegs eine deckungsgleiche Umsetzung der Allgemeinen

Menschenrechte der UN auf den europäischen Raum, sondern enthält inhaltlich besondere Veränderungen, man könnte sagen, Europäisierungen. Gegen diese Tendenzen zur *Regionalisierung der Menschenrechte* ist weltweit insbesondere von Gruppierungen zum Schutz der Menschenrechte Protest erhoben worden, und die Wiener Menschenrechts-Konferenz der UN von 1993 hat den universellen Anspruch gegen Regionalisierungsbestrebungen noch verteidigen können.[10]

*Oder* die als individualistisch angesehenen Menschenrechte werden durch gemeinschaftsbezogene Pflichten korrigiert; diesen Weg wählt die *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten*. Das kann bedeuten, daß man einen Vorrang der Gemeinschaftsinteressen vor den Interessen des einzelnen vertritt. Daraus folgt so etwas wie eine globale *Partikularisierung der Menschenrechte*, da nun jede kulturelle Gemeinschaft ihre Art von Vorrangregelung vertreten kann. Insbesondere die Vertreter einiger asiatischer Staaten, China, Singapur u.a., haben diese Position eingenommen, und sie werden unterstützt vom Vatikan und von den fundamentalistischen islamischen Staaten, so z.B. auf der UN-Konferenz für die Rechte der Frau in Peking (1996). Schließlich ist aber auch eine Reaktion denkbar, bei der versucht wird, a) den universellen Anspruch der Menschenrechte zu verteidigen und b) die berechtigten kommunitaristischen Motive in ein verbessertes Verständnis der allgemeinen Menschenrechtserklärung aufzunehmen. Diese *reformistische Lösung,* die von vielen NGOs und einigen Vertretern westlicher Staaten favorisiert werden, werde ich im folgenden weiter erläutern.

Nach diesen kritisch ausgerichteten Erörterungen will ich nun einige Gedanken und Fragen aufgreifen und mehr positiv skizzieren, wie ich die mit der AEMpf angesprochenen Probleme sehe. Ich nehme zunächst die gerade gestellte Frage nach dem Universalismus auf und behaupte:

*V. Der Universalismus der Menschenrechte ist mit der Position eines schwachen (kulturellen) Relativismus vereinbar.*

Daß alle Menschen in der gleichen Weise Anspruch auf Menschenrechte haben, folgt aus der nicht-traditionellen Moral der universellen und gleichen Achtung aller. Sowohl die universelle Moral wie das ihr entsprechende, moderne Recht sind aber kulturell spezifische Errungenschaften der europäischen Kultur. Aus diesen kulturellen Herkünften ergeben sich aber nicht notwendig Einwände gegen den moralischen Universalismus der Menschenrechte. Die hier relevanten Gegensätze sind ja nicht Relativismus und Universalismus, sondern zum einen Universalismus oder Partikularismus, zum anderen relativistische oder absolute Auffassungen. Auch wenn daher eine absolute Begründung des Universalismus der Menschenrechte, wie er z.B. noch von Kant vertreten wird, nicht mehr haltbar erscheint, ist damit nicht impliziert, daß auch eine (schwach) relativistische Begründung unmöglich ist (siehe unten). Ich nehme ferner an, daß die rechtliche Institutionalisierung der Menschenrechte sich in der Tat nur unter bestimmten soziokulturellen Voraussetzungen verwirklichen läßt, und insofern

ziemlich weitgehende Veränderungsprozesse, insbesondere in außereuropäischen Kulturen, erforderlich sind.

Die dabei auftretenden Probleme sind aber heutzutage nicht mehr Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen Kulturen, sondern mehr oder weniger jeweils *kulturinterne* Auseinandersetzungen. Die dem moralischen Universalismus der Menschenrechte angemessene rechtliche Institutionalisierung wird daher sicherlich bestimmte interne Veränderungen nichteuropäischer Gesellschaften erfordern, und zugleich müssen globale, rechtliche Institutionen der Weltgesellschaft, wie z.B. ein internationaler Gerichtshof für Menschenrechtsverletzungen und vieles anderer mehr, geschaffen werden. Durch diese Wandlungsprozesse wird aber nicht eine vollständige Gleichheit aller Kulturen angestrebt oder nötig, sondern eine bestimmte Art von Pluralismus der Lebensformen wird bestehen bleiben oder neu entstehen. Diese Änderungen sind, das ist meine These, nicht mehr nur durch äußere Einwirkungen (wie der Vorwurf des westlichen Kulturimperialismus unterstellt) erzwungen, sondern geschehen zu einem großen Teil auf Grund von innerem Druck.

Eine solche kulturinterne Auseinandersetzung kann eine schwach relativistische Position zur Verteidigung des Universalismus beanspruchen. Nach ihr wird nicht behauptet, daß alles relativ ist, sondern daß einige Aspekte der inhaltlichen Voraussetzungen der universalistischen Moral relativ zu einer bestimmten Kultur zu verstehen sind, während andere durchaus in andere Kulturen übersetzbar und auch verstehbar gemacht werden können. Diese Position behauptet daher nicht die Inkommensurabilität von je für sich geschlossenen Kulturen, vielmehr hebt sie die strikte Differenz von Interkulturellem und Intrakulturellem auf;[11] fremde Kulturen sind uns nicht generell weniger vertraut als Teile unserer eigenen Kultur. Eine solche argumentative Verständigung ist möglich, weil die rationalen Begründungen in *jeder* Kultur einen kontextüberschreitenden Anspruch erheben.[12]

Versteht man eine relativistische Position in dieser, hier nur skizzierten, schwachen Bedeutung, so läßt sich eine indirekte Verteidigung der universalistischen Moral (im engeren Sinne) vortragen. Ich stütze mich dabei auf einen Vorschlag von Ernst Tugendhat, nach dem der egalitäre Universalismus der Aufklärungsmoral nicht direkt begründet wird, sondern die gegenteilige Auffassung unter Begründungszwang gesetzt wird.[13] Zu fragen ist also: Kann eine moralisch legitime Ungleichbehandlung und eine nur partikulare Anerkennung von Menschenrechten begründet werden? Eine solche Auffassung müßte Gründe für eine „primäre Diskriminierung" geben, die annimmt, „daß es eine vorausgehende Wertunterscheidung zwischen den Menschen gibt".[14] Es ist nun zu beobachten, daß in den Ländern, die insbesondere von offizieller Seite den Vorrang von Gemeinschaftspflichten vor individuellen Rechten betonen, es kulturinterne Auseinandersetzungen gerade um diese Fragen gibt. Insbesondere entzünden sich diese an den Fragen der Gewichtung der traditionellen Kultur in den gleichzeitig ablaufenden, vielfältigen Modernisierungsprozessen. Offen-

bar bewirken die internationalen Rechtskontakte und die sozialen und kulturellen Veränderungen im Gefolge der Industrialisierung, daß zunehmend eine Liberalisierung, Demokratisierung und in Ansätzen eine Individualisierung der jeweiligen Gesellschaften zu beobachten ist.[15] Offenbar wird es zunehmend unplausibel, für eine „primäre" Ungleichbehandlung und ungleiche Rücksichtnahme zu argumentieren.[16] Unterstützt werden diese Prozesse durch soziale Bewegungen, wie die für freie Gewerkschaften, für die soziale und rechtliche Gleichstellung der Frauen, und nicht zuletzt durch die lokal und weltweit operierenden NGOs (nichtstaatliche Menschenrechtsorganisationen).[17]

Diese Diskussion sollte verdeutlicht haben, daß der moralisch begründete universelle Anspruch der Menschenrechte, obwohl er eine kulturspezifische Voraussetzung in der Hochschätzung individueller Autonomie hat, gleichwohl in einer zunächst historisch ganz anders gestalteten Kultur durchaus für die Beteiligten verständlich und akzeptabel sein kann. Wie und wann freilich der Streit zwischen dem Vorrang von Gemeinschaftsverpflichtungen und individuellen Ansprüchen entschieden wird, das ist zu einem großen Teil eine empirische Frage. Aber im Prinzip ist dies jetzt eine kulturinterne Auseinandersetzung, und keine Kultur hat Anspruch auf so etwas wie Artenschutz, der einen bestimmten Zustand gegen den Willen ihrer Mitglieder einfriert. Politisch gesehen ist es wohl so, daß dieses Argument, verborgen unter der Forderung nach Nicht-Einmischung, zumeist politischen Eliten dient, die damit ihre illegitime Herrschaft vor Veränderungen oder sich vor Entmachtung schützen wollen. Das ist eine nur ideologische Argumentation, die man nicht akzeptieren sollte. Ich komme damit zu meiner abschließenden These:

*VI. Es ist kontraproduktiv und politisch gefährlich, gemeinschaftsorientierte Pflichten und Pflichten gegen sich selbst rechtlich erzwingen zu wollen; kommunitaristische Werthaltungen lassen sich am besten auf der Basis einer liberalen Rechtsordnung, die freilich nicht liberalistisch verkürzt verstanden werden soll, indirekt fördern.*

Es ist deutlich geworden, daß ich für eine direkte rechtliche Implementierung gewisser Pflichten, die den Verfassern der AEMpf am Herzen liegen, nur Gegengründe sehe. Aber man könnte ihre berechtigten Kritikpunkte aufnehmen und zunächst eine verbesserte oder unverkürzte Interpretation der Menschenrechte fordern. Versteht man die Menschenrechte nicht nur als liberale Abwehrrechte, so erhalten auch die politischen und sozialen Menschenrechte ein stärkeres Gewicht.[18] Insbesondere kommen damit positive (Hilfs- und Schutz-) Pflichten ins Spiel, deren Adressaten zunächst alle einzelnen, dann alle gemeinsam und entsprechend alle Staaten und internationalen Organisationen sind (siehe oben). In diesem verbesserten Verständnis würde eine Mehrbeachtung insbesondere der sozialen Rechte viele Probleme lösen können, die als Gemeinschaftsaufgaben von den Kommunitaristen auf Solidaritätsbasis gelöst werden sollen, und die die AEMpf durch rechtlich bindende Gemeinschaftsverpflichtungen lösen will.

Mit den individuellen Menschenrechten ist auch durchaus vereinbar, daß die einzelnen ein Recht haben, daß ihre Gemeinschaften, denen sie verbunden sind, besonders geschützt und gefördert werden, solange das mit dem gleichen Recht aller anderen vereinbar ist. Eine solche Argumentation ist aus der Debatte um die Minderheitenrechte bekannt.[19] Ein solcher Ansatz hat den Vorteil, daß die Frage: „Wer bestimmt die gemeinschaftsorientierten Pflichten und ihr Verhältnis zu individuellen Rechten?" von allen Beteiligten in egalitärer Weise beantwortet werden muß.[20] Damit vermeidet man die Gefahr, daß eine politische Elite sich die Bestimmungshoheit über die Gemeinschaftswerte aneignet und eine solche Usurpation der Definitionsmacht, mit allen politischen und sozialen Folgen, nicht mehr rückgängig gemacht werden kann.[21] Gemeinschaften sind, wie man weiß, selten harmonische Gartenlaubenvereine, sondern viel häufiger Macht- und Unterdrückungsgebilde, aus deren Klauen sich ein einzelner, wenn er will, oft nur schwer befreien kann.

Eine solche, nicht liberalistisch verkürzte, sondern durchaus sozialliberale Auffassung hat zur Grundlage, daß die prinzipielle Freiheit des einzelnen, auf deren Hochschätzung die AEMr sicherlich aufbaut, nicht durch den angeblichen Eigenwert seiner Gemeinschaft oder irgendeiner Gemeinschaft eingeschränkt werden darf, sondern nur in bezug auf die gleichen Freiheiten aller anderen Personen, dem auch der republikanische Prozeß egalitärer Willensbildung entsprechen muß. Diese Basis wird verlassen, wenn, wie Amitai Etzioni das vorschlägt, eine *Neue Goldene Regel* für das Verhältnis vom Einzelnem und Gemeinschaft gelten soll: „Respect and uphold society's moral order as you would have society respect and uphold your autonomy".[22] Zu kritisieren ist, daß in ihr individuelle Autonomie und gemeinschaftliche Moral in ein grundlegend gleichgewichtiges Verhältnis gesetzt werden, die Bestimmung der Gemeinschaftsmoral aber offen bleibt und die Verhältnisse der Individuen untereinander dadurch einen zweitrangigen Charakter bekommen. Das hat insgesamt den Effekt, daß die Individuen sich einer vorausgesetzten Gemeinschaftsmoral anpassen müssen. Und auch die etwas vorsichtigere Frage: „Welches Maß von Respekt muß das Individuum der sozialen Ordnung zollen, von der es eine Garantie seiner sozialen Rechte erwartet?" [23], in die Hans Joas dieses Problem kleidet, läßt gerade offen, wie denn das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft gewichtet werden soll, und ist deshalb gegen den oben monierten Mißbrauch nicht gefeit.

Eine liberale *und* soziale Lösung muß vielmehr anerkennen, daß zu solidarischem Handeln und zur Förderung seiner selbst[24] die einzelnen *rechtlich und institutionell nicht gezwungen* werden können. Das ist auch deshalb plausibel, weil, neben den einklagbaren, korrelativen Pflichten sozialer Rechte, die hier relevanten Pflichten zu einem großen Teil solche sind, denen keine einklagbaren Rechte einzelner oder anderer gegenüberstehen, die also entweder schwache moralische Pflichten, supererogatorische Pflichten und/oder Tugenden sind.[25] Zu ihnen kann, freilich mit guten Gründen, geraten werden, in ihnen drückt sich die ethische Solidarität einer

Lebensgemeinschaft aus, und wir sind (vielleicht) in einem moralischen Sinn zu ihnen verpflichtet. Sie können aber nicht rechtlich erzwungen werden, sondern *mit den Mitteln des Rechts nur indirekt gefördert* werden. Vorschläge in diese Richtung findet man bei Ulrich Beck[26] und als tagespolitische Umsetzung z.B. bei Herta Däubler-Gmelin.[27] Gerade weil hier nur hypothetische Imperative möglich (und sinnvoll) sind, ist eine globale Deklaration von Menschenpflichten, die in bindendes Recht umgesetzt werden will, und sei sie auch noch so gut gemeint, überflüssig und irreführend.

## Anmerkungen

1 Dies ist die überarbeitete Version eines Vortrags vom Dezember 1997 im Willy-Brandt-Haus, Berlin, dessen ursprüngliche Fassung jetzt abgedruckt ist in: *perspektiven ds,* Heft 2/1998, Schrift der Hochschulinitiative Demokratischer Sozialismus, Schüren Presse-Verlag Marburg, 1998.

2 Abgedruckt ist die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" in *Die Zeit* vom 3.Okt. 1997, Hamburg.

3 Vom „Cocktail der Pflichten" spricht kritisch Constanze Stelzenmüller: „Die gefährlichen achtzehn Gebote". In: *Die Zeit* v. 10.10.97.

4 Siehe die Ausführungen in Seidel, Gerd, 1996: Handbuch der Grund- und Menschenrechte auf staatlicher, europäischer und universeller Ebene, Baden-Baden.

5 Siehe zu diesen Unterscheidungen und zum folgenden, Georg Lohmann, 1998: Menschenrechte zwischen Moral und Recht. In: Stefan Gosepath/ Georg Lohmann (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/M. (Erscheint Herbst 1998)

6 Siehe dazu Jürgen Habermas, 1992: Faktizität und Geltung, Frankfurt/M., S. 135 ff.

7 J. Habermas, 1967: Naturrecht und Revolution. In: Ders., Theorie und Praxis, 2. Aufl., Neuwied a. Rhein

8 Zum folgenden siehe ausführlich Georg Lohmann, 1998, a.a.O.

9 Alle Zitate siehe Helmut Schmidt: Zeit, von den Pflichten zu sprechen! In: *Die Zeit*, 3.10.97, S.17. Die Debatte ist jetzt dokumentiert in: Die Zeit (Hrsg.), 1998: Menschenrechte – Menschenpflichten. Zeit-Dokument 1/98, Hamburg.

10 Siehe Manfred Nowak, (ed.), 1994: World Conference on Human Rights: Vienna, June 1993. The Contribution of NGOs. Reports and Documents, Wien.

11 Richard Rorty, 1988: Solidarität oder Objektivität, Stuttgart, S. 21.

12 Siehe hierzu Albrecht Wellmer, 1992: Konsens als Telos der sprachlichen Kommunikation? In: H.J. Giegel, (Hg.), Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften, Frankfurt/M., S. 24 ff.

13 Ernst Tugendhat, 1993: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/M., S. 373 ff.

14 Siehe Tugendhat, 1993, S. 375.

15 Belege dazu nur in Auswahl: Sebastian Heilmann, 1993: Die Fremdsprache der Menschenrechte. Chinas zögernde Anerkennung von individuellen Freiheiten und Grundrechten. In: FAZ v. 27. Sept. 1993; Seven-Uwe Müller, 1997, Konzeptionen der Menschenrechte im China des 20. Jahrhunderts, Hamburg; H.D. Oehlschleger u.a., 1994: Individualität und Egalität im gegenwärtigen Japan. Monographie aus dem dt. Institut für Japanstudien der Philipp-Franz-von-Siebold-Stiftung; Georg Lohmann, 1997: Zu Problemen der Institutionalisierung von Menschenrechten in Japan. In: P. Koller, K. Puhl (Hrsg.), Current Issues in Political Philosophy: Justice in Society and World Order. Hölder-Pichler-Tempsky, Wien; Tore Lindholm, Kari Vogt (eds.), 1992: Islamic Law Reform and Human Rights. Challenges and Rejoinders, Oslo.

16 Siehe für die Kompliziertheit dieser Prozesse am Beispiel des Grundrechts auf Religionsfreiheit: Junichi Murakami, 1992: Die Glaubensfreiheit und die Trennung von Staat und Religion. In: H. Coing, R. Hirano u.a. (Hg.), Die Japanisierung des westlichen Rechts, Tübingen, S. 27ff.

17 Siehe die Berichte aus den unterschiedlichen Regionen in Manfred Nowak (ed.), 1994.

18 Im einzelnen siehe hierzu die Beiträge von Tugendhat, Gosepath, Onora O'Neill, Henry Shue, Thomas Pogge und meinen eigenen Beitrag in: Stefan Gosepath/ Georg Lohmann (Hrsg.), 1998. Siehe auch H. Shue, 1980: Basic Rights. Subsistence, Affluence and U.S.Foreign Policy. Princeton University Press, New Jersey.

19 Siehe statt anderer die Diskussion bei Will Kymlicka, 1995: Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights. Clarendon Press, Oxford.

20 Insofern halte ich eine liberale *und* republikanische Position für erstrebenswert und auch für begründbar – siehe Georg Lohmann, 1998.

21 Insbesondere Artikel 4, 14 und 15 der AEMpf schließen diese Gefahr nicht aus, bzw. lassen sich so verstehen, daß diese Möglichkeit gerade von den jeweiligen Machthabern gewählt wird. Siehe auch die Kritik von Thomas Kleine-Brockhoff: Pflichten gibt es sowieso. In: *Die Zeit* v. 17. Okt. 1997.

22 Amitai Etzioni, 1996: The Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society. New York.

23 Hans Joas, 1997: Die Entstehung der Werte. Frankfurt/M., S. 292.

24 Pflichten gegen sich selbst fordert insbesondere der Artikel 10 der AEMpf; kritisch dazu Susanne Gaschke, Die Ego-Polizei. In: *Die Zeit* v. 24. Okt. 1997.

25 Diese Auffassung vertritt entschieden Onora O'Neill, 1996: Tugend und Gerechtigkeit. Berlin; siehe dazu auch Georg Lohmann, 1998: Von Pflichten und von Rechten, Antrittsvorlesung an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg, Magdeburg (i.E.).

26 Ulrich Becks Vorschlag zur Bürgerarbeit findet man in: *Die Zeit* v. 28. Nov. 1997; zur Diskussion um diesen nicht unumstrittenen Vorschlag siehe die Debatte in der *Zeit*, z.B. *Die Zeit* v. 8. April 1998.

27 Ihre Devise „Tu was für die Gemeinschaft – sie tut auch was für dich." will ja durchaus ehrenamtliche und freiwillige Bürgerarbeit im sozialen Bereich fördern, z.B. über Steuererleichterungen, Bonussysteme etc., und sie appelliert ja durchaus an das Eigeninteresse der Bürger. Aber sie appelliert eben und fordert nicht, bewehrt mit rechtlichem Zwang. Siehe Herta Däubler-Gmelin, in: FAZ v. 4.12.1997.


**Seit seiner Gründung 1936 hat sich das SAH immer für Verfolgte eingesetzt und für die Erhaltung der Menschenwürde gekämpft.**

**Mit einem Mitgliederbeitrag von Fr. 30.- jährlich erhalten Sie die Zeitung «SOLIDARITÄT» kostenlos.**

**Spendenkonto 80-188-1**

**Schweizerisches Arbeiterhilfswerk SAH**
**Œuvre suisse d'entraide ouvrière OSEO**
**Soccorso operaio svizzero SOS**

Quellenstr. 31 Postfach 2228 CH-8031 Zürich
Telefon 01/271 26 00 Fax 01/272 55 50
e-mail: sahcomm@access.ch