

Interkultureller Dialog und Menschenrechte

Studien zur Interkulturellen Philosophie

Studies in Interculturell Philosophy

Etudes de philosophie interculturelle

19

Begründet von

Heinz Kimmerle und Ram Adhar Mall

Herausgegeben von

Henk Oosterling und Hermann-Josef Scheidgen

Verlag Traugott Bautz

Nordhausen 2010

**Thomas Nawroth,
Philipp W. Hildmann (Hrsg.)**

Interkultureller Dialog und Menschenrechte

Verlag Traugott Bautz

Nordhausen 2010

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.

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2010
ISBN 978-3-88309-496-0

Inhaltsverzeichnis

Vorwort von <i>Philipp W. Hildmann</i> und <i>Thomas Nawrath</i>	7
------------------------------------------------------------------	---

A. Grundlagendiskurse

<i>Thomas Nawrath</i> Interkultureller Dialog und Menschenrechte. Philosophische Aspekte einer paradoxen Situation	13
<i>Michael Reder</i> Interkulturalität in der politischen Philosophie. Systematische Anmerkungen und eine Konkretisierung	23
<i>Ulrich Gaier</i> Interkulturalität, Menschenrecht und Mythos. Beispiel Hölderlin	45

B. Menschenrechtsdiskurse

<i>Norbert Brieskorn</i> Universalität und Differenz. Eine Problemskizze zu den Menschenrechten	65
<i>Richard Heinzmann</i> Religiöse und weltanschauliche Voraussetzungen der Menschenrechte	83
<i>Markus Kotzur</i> Universalität als Prozess. Das Universalisierungspotential interkultureller Menschenrechtsdialoge	95
<i>Elmar Nass</i> Materiale Menschenwürde ist objektiv. Überfällige Ergänzungen zur UN-Menschenrechtscharta	113

C. Anwendungsdiskurse

<i>Sarah Lohmann</i> The Compromise of Faith and Law in the War on Terror. A Study on the Rewriting of Human Rights Standards	127
<i>Mathias Robe</i> Islam und Menschenrechte. Konfliktlinien und Lösungsansätze	141
<i>Christoph Böhr</i> Göttliches Wort und menschlicher Alltag. Islamisches Denken und europäische Vernunft	169
Autorenverzeichnis	177

Vorwort

von Philipp W. Hildmann / Thomas Nawrath

Nicht erst mit den Attentaten des beginnenden 21. Jahrhunderts von New York bis Mumbai wurde deutlich, dass die Welt keine kulturelle Homogenität kennt. Bereits seit den Anfängen politischer Reflexion gehört diese Erkenntnis zum klassischen Themenkanon. Die Antworten auf die Frage, wie mit dieser kulturellen Heterogenität und ihren mitunter unheiligen Folgen umzugehen sei, variieren allerdings ebenso stark, wie die Umstände, unter denen sie im Laufe der Geschichte jeweils formuliert wurden. Von der wie selbstverständlich behaupteten Überlegenheit der eigenen Kultur bis hin zur Degradierung aller Kulturen unter ein absolutes Maß finden sich hier diverse Argumentationsmuster, die immer wieder auch dazu gedient haben, politische Strategien gegenüber anderen Kulturen zu rechtfertigen. Blickt man auf die aktuell in diesem Themenfeld geführten Debatten, dann kreisen diese elliptisch insbesondere um die beiden Brennpunkte „interkultureller Dialog“ und „Menschenrechte“; um zwei inflationär gebrauchte Schlagworte also, die häufig als Eckpfeiler der internationalen Beziehungen bezeichnet werden. Die gemeinsame Signatur dieses Doppelgestirns findet sich dabei einerseits in der individuellen, andererseits in der kollektiven Auslegung dessen, was denn konkret die „Würde des Menschen“ sei.

Diesen inneren Zusammenhang kennt auch das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, dessen Artikel 1 mit den bekannten Worten beginnt:

„Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“

Weniger häufig zitiert wird dann der darauf folgende zweite Absatz, der die konkreten Folgerungen aus dem damit niedergelegten Postulat der Unantastbarkeit der Menschenwürde zieht:

„Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“

Dieser zweite Absatz bedeutet eine Anerkennung vorstaatlicher, nicht erst durch die Verfassung gewährter Menschenrechte.

„Diese stehen für niemanden zur Disposition und werden deshalb als unverletzlich und unveräußerlich bezeichnet. Sie dürfen von keinem angetastet werden und sind weder verzichtbar noch verwirkbar.“¹

Mit dem Wesen der Menschenrechte, wie es das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verstanden wissen will, ist also der Anspruch auf ihre universale Gültigkeit verbunden. Dieser verbindliche Anspruch hat allerdings nur dann eine Chance auf Anerkennung, wenn die Gültigkeit der Menschenrechte eben gerade nicht nur auf staatlicher Setzung als positiv und ausdrücklich formuliertes Recht beruht. Folgt man Martin Thurner, genügt es auch nicht,

„wenn die Verbindlichkeit der Menschenrechte allein auf vorherrschenden moralischen Konventionen basiert oder gar auf dem momentanen Mehrheitswillen. Für die Durchsetzung des Geltungsanspruches der Menschenrechte müssen vielmehr tiefere Gründe angegeben werden. Von daher ist die Frage nach der Begründung der Menschenrechte fundamental.“²

Ebenso wie die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die von der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 verkündet wurde und die Menschenrechte „als normatives Fundament der internationalen politischen Nachkriegsordnung neu kodifiziert[e]“³, beruft sich auch das am 8. Mai 1949 beschlossene Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland bei deren Begründung auf die Menschenwürde. Damit greift es einen Gedanken auf, der zur Zeit der Entstehung des Menschenrechtsgedankens in den Diskursen über politische Einsätze für die Abwehr-, Leistungs- und Partizipationsrechte insbesondere in der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts im Mittelpunkt stand.⁴

Mit Nennung der Begriffe „Europa“ und „Aufklärung“ ist damit zugleich eine der Hauptschwierigkeiten für die universale Akzeptanz der Menschenrechte benannt. Denn unter dieser eurozentristischen Perspektive gerät der Anspruch universeller Geltung der Menschenrechte in der heutigen Welt leicht in den Ver-

¹ *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Taschenkommentar.* Hg. v. Dieter Hömig, mitbegründet v. Karl-Heinz Seifert. Baden-Baden: Nomos 1999; S. 54.

² Martin Thurner: Die Menschenrechte, die Menschenwürde und das Christentum. In: Richard Heinzmann, Mualla Selçuk, Felix Körner (Hg.): *Menschenwürde. Grundlagen in Christentum und Islam.* Stuttgart: Kohlhammer 2007; S. 78-87; hier S. 81.

³ Konrad Hilpert: Die Menschenrechte – ein christliches Erbe? In: Klaus M. Giradet, Ulrich Nortmann (Hg.): *Menschenrechte und europäische Identität – Die antiken Grundlagen.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2005; S. 147-160; hier S. 158.

⁴ Vgl. Norbert Brieskorn: Die Idee der Menschenrechte im Kontext der europäischen Rechtsphilosophie. In: Reinhard C. Meier-Walser, Anton Rauscher (Hg.): *Die Universalität der Menschenrechte.* München: Hanns-Seidel-Stiftung 2005; S. 9-16; hier S. 9f.

dacht, ein illegitimes „kulturimperialistisches“⁵ Projekt – oder innenpolitisch gewendet: ein Versuch leitkultureller Hegemonie – darzustellen. Weitet man die Perspektive über unseren engeren Kulturraum hinaus, begegnet man insbesondere in der islamischen Welt rasch dem Vorwurf, die Menschenrechte seien nur ein Produkt der christlich-westlichen Welt und könnten daher gar keine universale Geltung beanspruchen; es handele sich bei ihnen um die Verabsolutierung einer besonderen, einseitigen und dazu mitunter gefährlichen Tradition. Diesen Anwürfen begegnet etwa Ottfried Höffe mit dem Hinweis:

„Wenn wir die Menschenrechte allen Kulturen zumuten wollen, dann darf sich die Rechtfertigung nicht auf Prämissen stützen, die nur unsere Kultur anerkennt; sie muß im Gegenteil [...] interkulturell gültig sein.“⁶

Damit tritt nun auch der zweite Brennpunkt der Ellipse in den Fokus der Betrachtung, der „interkulturelle Dialog“, der auf der prinzipiellen Gleichrangigkeit aller menschlichen Kulturen fußt und auf dieser Basis ein Leben in wechselseitiger gleichwertiger Anerkennung einfordert. Welch große Bedeutung diesem Thema gerade auf politischer Ebene zukommt, zeigte sich nicht zuletzt daran, dass die Europäische Union das Jahr 2008 auf Initiative von Europakommissar Ján Figel⁷ explizit zu einem „Jahr des interkulturellen Dialogs“ ausgerufen hatte.⁷ Sie trug damit der eingangs genannten Erkenntnis Rechnung, dass Europa, dass die Welt keine kulturelle Homogenität kennt. Mit dem Signal, das von diesem Themenjahr auszugehen versprach, wollte die Europäische Union deshalb die Bürger Europas dazu anregen, interkulturelle Kenntnisse und Fähigkeiten zu erwerben, die sie benötigten, um mit einem zunehmend offenen und komplexen Umfeld zurecht zu kommen; zugleich wollte sie die Bürger Europas dazu animieren, ihrer eigenen kulturellen Identität wieder verstärkt gewahr zu werden, um in den interkulturellen Dialog von einem festen und glaubwürdigen Standpunkt aus eintreten zu können.

Auch in diesem Zusammenhang kommt der Menschenrechtsfrage eine zentrale Bedeutung zu. Denn:

⁵ Heiner Bielefeldt: Menschenrechtlicher Universalismus ohne eurozentristische Verkürzung. In: Günter Nooke, Georg Lohmann, Gerhard Wahlers (Hg.): *Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen*. Freiburg/Br.: Verlag Herder 2008; S. 98-141; hier S. 103.

⁶ Ottfried Höffe: Die Menschenrechte im interkulturellen Diskurs. In: Walter Odersky (Hg.): *Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung*. Düsseldorf: Patmos 1994; S. 119-137; hier S. 119.

⁷ Vgl. <http://www.interculturaldialogue2008.eu> (Stand: 1. Januar 2009).

„Wenn Menschenrechte universal gültig sein wollen, dürfen sie nicht Opfer kultureller Differenzen sein.“⁸

Wenn Menschenrechte universal gültig sein wollen, wie können dann Kulturen, die einen hiervon abweichenden oder gar überhaupt keinen Menschenrechtsbegriff herausgebildet haben, als auch nur im Prinzip gleichwertig anerkannt werden? Wenn Menschenrechte einen Ort markieren, der zumindest aus westlicher Sicht einen „status confessionis“ darstellt, der unter keinen Umständen aufgegeben werden darf, wie kann es dann noch einen Dialog unter gleichrangigen Kulturen geben? Impliziert die Rede von den Menschenrechten also tatsächlich, wie es den westlichen Staaten im Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen immer wieder vorgeworfen wird, dass sie einen subtilen Kolonialismus verwalten? Und dass Kulturen, welche die Menschenrechte nicht in der Interpretation der westlichen Welt anerkennen, folglich in einem Zustand minderwertiger Unreife verfangen wären?

Wissend, dass einfache Antworten auf diese hochkomplexen Fragen und die damit einhergehenden Herausforderungen nicht möglich, sondern geradezu verdächtig sind, suchte noch im ausgehenden „Jahr des interkulturellen Dialogs“ eine gemeinsame interdisziplinäre Expertentagung der Münchner Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ, und der Akademie für Politik und Zeitgeschehen der Hanns-Seidel-Stiftung zumindest in einzelnen Teilsegmenten nach tragfähigen Lösungsansätzen. Ergänzt und erweitert durch weitere Beiträge versammelt der vorliegende Band „Interkultureller Dialog und Menschenrechte“ die im Rahmen dieser Expertentagung gehaltenen Vorträge nun in überarbeiteter Form, wobei der gewählte Untertitel „Problemdemarkationen von der Grundlagendiskussion bis zur politischen Anwendung“ zugleich die inhaltliche Weite der in ihnen hochkarätig verhandelten Themen benennt.

* * *

Den Abschnitt *Grundlagendiskurse* eröffnet Thomas Nawrath mit der Feststellung paradoxer Zustände, wenn es um das Verhältnis zwischen Menschenrechten und interkultureller Sensibilität geht. Einige grobe Schlaglichter auf den situativen Bestand erlauben es ihm, ein *Universalismus-Dilemma im interkulturellen Dialog* zu formulieren. Anhand davon wird ein *interkulturelles Dilemma* entwickelt, das es gestattet, Scheinlösungen des Problems interkultureller Wirklichkeit zurückzuweisen. Vor diesem Hintergrund gelangt er dann dazu, eine *Propädeutik* zur Lösung des philosophischen Problems interkultureller Wirklichkeit vorzutragen.

⁸ Elmar Nass: Solidarische Globalisierung. Internationale Interventionen auf dem Prüfstand. In: *Die Politische Meinung* 6 (2008); S. 59-61; hier S. 60.

Michael Reder geht in seinem Beitrag darauf ein, wie sich der *Cultural Turn* auf die politische Philosophie ausgewirkt hat, und verfolgt die Linie von der Kulturalität zur Interkulturalität angesichts des Faktums des kulturellen Pluralismus. Dort diskutiert er die Möglichkeiten von Ansätzen, die eine Relationalität und interkulturelle Hermeneutik betonen. Den Schwerpunkt hierbei bildet die Idee einer *Global Governance*, die in verschiedenen Varianten vorgestellt wird. Von hier aus skizziert er dann eine zeitgemäße *politische Ethik* im interkulturellen Kontext, die vor den Themen *Klimawandel als Menschenrechtskonflikt* und *die Bedeutung von Religion* nicht zurückweichen darf.

Worin der transzendente und transkulturelle Urgrund aller Werke und Taten bestehen mag, untersucht Ulrich Gaier mit Blick auf Hölderlins Begriff des *Bildungstrieb*s. Hierzu werden dessen *vier Strategien* der Kompensation, Konfrontation, Rekonstruktion und Reduktion aufbereitet und analysiert. Damit erscheint es möglich, die komplexe Vielfalt der *Humana*, die ebenso wenig monolithisch sind wie die Sprachen, zu begreifen und lebensweltlich zu verstehen. Darin entdeckt Gaier mit Hölderlin die Bedingung der Möglichkeit für die *Unabhängigkeit eines kultivierten Menschen*, für *reife Humanität* und *freie Individualität*.

Im Abschnitt *Menschenrechtsdiskurse* problematisiert Norbert Brieskorn die Spannung von Universalität und Differenz, indem er zunächst auf die Diskussionen der Begriffe *Mensch* und *Recht* eingeht. Das ihnen zugrunde liegende umstrittene *Staatsverständnis* darf durchaus als höchst umstritten gelten, gibt es doch die Interpretationsrichtung vor, wie man die Spannungen zwischen aus den Menschenrechten erwachsenen *Pflichten* und *Rechten* lösen könnte. Ein Blick auf die Soziologie signalisiert am Ende eine entscheidende Hilfestellung, wie das Recht durch die Grautöne der pluralen Welt hindurch den Weg des Sittlichen beschreiten kann.

Einen Rückblick auf die historischen Etappen, wie sich die Katholische Kirche zu den Menschenrechten verhalten hat, gibt Richard Heinzmann. Freilich belässt er es nicht bei einer solchen bloß darstellenden Betrachtung, sondern fragt weiter nach dem Menschenbild, das den Menschenrechten vorausgeht. Die Unterscheidung *Exemplar vs. Person* erlaubt ihm die Zuspitzung, dass *Menschenrechte* keine Abart des *Artenschutzes* darstellen, sondern einen Anspruch sui generis zum Ausdruck bringen wollen. *Menschsein* – *Menschenwürde* – *Menschenrechte* gestatten daher keine beliebigen rechtlichen Implementationen, sondern verlangen dezidierte Konsequenzen für das Staatswesen, die sich auf das Verständnis der Religionsfreiheit und spirituellen Toleranz auswirken.

Markus Kotzur wechselt die Perspektive weg vom Anspruch, hin zu einer Betrachtung der realen *Prozesse interkultureller Menschenrechtsdialoge* und dem ihnen entwachsenen *Universalisierungspotential*. Mit einem Blick auf die beteiligten Akteure analysiert er deren *Welterfahrungen* als Postulate menschenrechtlicher Universalität.

Diese Genese exemplifiziert er daraufhin am *interreligiösen Dialog*, bevor er ein *juristisches Fazit* derartiger Universalisierungsmechanismen zieht.

Inwiefern die Menschenrechte gegenwärtig bereits vollständig begriffen werden, fragt Elmar Nass und fordert eine *Ergänzung der UN-Menschenrechtscharta* um Aspekte, die die Menschenwürde material ausbuchstabieren. Hierzu rekonstruiert er die verschiedenen Menschenrechtsbegründungen aus der *Menschenwürde*, aus dem *Nutzen*, aus dem *Gesetz Gottes* oder aus der menschlichen *Autonomie*. Das oberste Prinzip der *Freiheit*, das er als Ergebnis seiner Analyse findet, führt ihn dann zu den *Materialisationen der Menschenrechte* und der Frage nach *Interventionen*.

Im Rahmen der *Anwendungsdiskurse* zeigt Sarah Lohmann anhand einer Analyse der als *Folter* gewerteten Verhörmethoden, wie sich die reale Lage der Menschenrechte durch den *Kampf gegen den Terror* verändert hat. Besonderen Reiz gewinnt ihre Betrachtung durch das Wechselspiel der Darstellung offizieller Stellungnahmen von *U.S. Behörden* einerseits und der Aufnahme durch die amerikanische und die deutsche *Zivilbevölkerung* andererseits. Der Rolle der *Kirchen* auf beiden Seiten des Atlantiks kommt dabei der Status eines Verständnisschlüssels zu.

Den Blick auf die Frage nach Islam und Islamismus wendet Mathias Rohe mit seiner Frage nach möglichen *Kollisionsbereichen* und etwaigen *Akteuren*, die entsprechende Kollisionen herbeizuführen bemüht sind. Exemplarisch diskutiert er hierzu die *Gleichberechtigung der Geschlechter* und zeigt, dass der Kurzschluss „Türke – Eheschließung mit Partnerin aus der Türkei – Zwangsheirat“ ebenso irrig ist wie die pauschale Verdrängung der Problematik. Weitere Themen wie *Religionsfreiheit*, *Koranisches Strafrecht* oder die *Haltung zum säkularen demokratischen Rechtsstaat* führen ihn dann zu einer Besprechung hervorstechender Idealtypen: *Alltagspragmatiker*, *Islamgegner*, *Islamisten*, *Traditionalisten* und *einheimische Muslime*.

Zum Schluss führt Christoph Böhr diesen Gedankengang weiter, indem er nach den grundlegenden Verschiedenheiten im formal gemeinsamen Verständnis von *Glaube und Vernunft* fragt. Während er im Abendland einen *erkenntnistheoretischen Dualismus* entdeckt, den sich das Christentum vollständig zueigen gemacht habe, sieht er beim Islam einen Monismus, der die *menschliche Freiheit zur Auslegung des Korans* unterdrücke. Diese tiefgreifende Differenz macht Böhr dafür verantwortlich, dass sich in den islamischen Gesellschaften reformatorische Bemühungen nicht durchsetzten und insgesamt kaum entwickelten konnten. Daher kommt er zu dem Ergebnis, dass der Islam eine *kulturprägende Kraft* ausübe, die zu einem erweiterten Verständnis von interkulturellem Dialog nötige.

Interkultureller Dialog und Menschenrechte. Philosophische Aspekte einer paradoxen Situation

von Thomas Nawrath

1. Einige grobe Schlaglichter auf den situativen Bestand

Die Globalisierung kennt keine Grenzen. So könnte eine Beschreibung dessen lauten, was Globalisierung überhaupt ist. Es wäre freilich keine Definition, noch nicht einmal eine exakte Bestimmung. Aber es wäre ein Hinweis auf die *Entelechie* dessen, was gemeinhin unter 'Globalisierung' firmiert.

Tatsächlich kennt die Globalisierung sehr genau die Grenzen, die es in der Wirklichkeit gibt. Denn sie reißt sie hinweg. So ist es oftmals genau dieses Aufrechterhalten von Grenzen, was zu ökonomischen oder auch kulturellen Asymmetrien führt,¹ die dann als die schmerzhaften Folgen der Globalisierung beschrieben werden und die zu demjenigen Komplex gehören, auf dem Phänomene wie der räumlich entfesselte Terrorismus zu ernsthaften Problemen der Zeitgeschichte und vielleicht sogar der Menschheitsgeschichte erstarken konnten.

Eine Hoffnung in diesem Feld findet sich nun darin, dass die prinzipielle Grenzenlosigkeit der universalen Menschenrechte die enteleologische Grenzenlosigkeit der Globalisierung inspirieren soll, so dass die realen Asymmetrien dergestalt geschliffen würden, dass man nur noch von kleinere Kompromissen auf dem 'Weg in die gemeinsame Zukunft' sprechen bräuchte. Der Konfliktjargon des 'Clash of Civilizations'² würde so zu einem Kooperationsvokabular des interkulturellen Dialogs transmaterialisiert.

Das Hauptaugenmerk liegt bei einer solchen Perspektive freilich auf dem Aspekt der *Transmaterialisation*, die nicht nur in einer *Transformation* verebben darf, wie sie die Instrumente und Institutionen des Völkerrechts, auf sich allein gestellt, immerhin anstreben.³ Eine bloße Formation würde die normative Kraft des

¹ Martin Albrow: *Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im Globalen Zeitalter*. Frankfurt (M): Suhrkamp 1998.

² Obgleich es nicht seine Intention gewesen sein dürfte, einen Konflikt heraufzubeschwören, steht Samuel Huntington mit seinem Werk *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster 1998) hierfür Namenspate.

³ Man denke etwa an die Charta der Menschenrechte oder den International Criminal Court, deren dynamisches Zusammenwirken vieles versprechen würde. Nur kann sich diese Dynamik eben nicht entfalten, da sie beide von den Mitgliedstaaten entweder nach deren eigenen Maßgaben umgesetzt werden (und vor allem findet jede rechtsverbindliche Evaluation dieser Umsetzung durch die jeweiligen Staaten selbst statt) oder gar nicht erst anerkannt wurden.

Faktischen übersehen, die als geltungsubstituierende Kraft eben jene Asymmetrien energetisiert. Umgekehrt spielt eben diese Kraft des Faktischen auch den Bemühungen um interkulturelle Verständigungen in die Hände, da sie nicht nur normativ, sondern zumal auch normierend begriffen werden kann und muss. Der Austausch von ökonomischen Gütern, Handhabungen und somit auch von Gewohnheiten ergänzt die mediale Präsenz westlicher Lebensgewohnheiten via Satellitenfernsehen oder Internet. Pragmatisch entdeckt sich hierin eine unschätzbar mächtige Wirkung zur schleichenden Annäherung und Öffnung für bestimmte Aspekte des westlichen Lebens und der im Westen in Form kultureller Zitate nachgebildeten Lebensweise außerwestlicher Kulturen.

Allerdings ist dies bei genauerer Betrachtung weder ein Grund zur Freude, noch auch nur zur Hoffnung. Denn wenn das Bild erscheint, der Westen bestünde ausschließlich aus Männern wie George W. Bush oder Homer J. Simpson bzw. Frauen wie Paris Hilton, muss es fraglich erscheinen, ob man die faktische Annäherung an gewisse westliche Lebensstile aufgrund der ihnen zugrunde liegenden Missrepräsentation tatsächlich begrüßen möchte.⁴ Aber neben diesen Fragen nach der richtigen Repräsentation der westlichen Kultur, die die Binnenkomplexität zwischen den einzelnen zum Westen zählenden Nationalstaaten mitsamt ihren komplexen Binnenkulturen und -ethnien noch gar nicht angeführt hat, muss man insgesamt fragen, ob Menschenrechte auf diese Weise überhaupt angemessen repräsentiert werden können: Kann man eigentlich von Menschenrechten sprechen, wenn sie einer pragmatisch-systemischen Zwangsannäherung, der stillen oder schleichenden *Kolonialisierung der Lebenswelt*, folgen?⁵

2. Übergang zum Problem interkultureller Wirklichkeit

In der gegenwärtigen Diskussion treten nun zwei Formen der Argumentation hervor, die sich im Anschluss an die explizite Beachtung der Opfer von Kolonialisierung, Sklaverei oder Vernichtungskrieg verstärkt als ideelle Eckpfeiler der internationalen Beziehungen herauskristallisiert haben: Das sind zum einen die *Menschenrechte*, die nicht nur als nationale Grundrechte deklariert und gewährt

⁴ Derartige Missrepräsentationen gibt es natürlich von und bei allen Kulturen. Angesichts der soziologischen Notwendigkeit, ein gewisses Maß an Vorurteilen verwalten zu müssen, um sich in einer Gesellschaft zurechtfinden zu können, bedarf der Mensch vereinfachender und vermutlich ungenauer bzw. unscharfer Repräsentationen des Anderen und Fremden. Gefährlich wird dieser Aspekt jedoch insbesondere dann, wenn die verfälschende Umdeutung zu Missrepräsentationen aktiv gesucht wird, wie dies am stärksten in ideologischen Systemen im Rahmen der Propaganda zutage tritt.

⁵ Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt (M): Suhrkamp 1987.

werden, sondern als universale Rechte den unumgänglichen Maßstab realer Politik darzustellen beanspruchen; zum anderen der *interkulturelle Dialog*, der die prinzipielle Gleichrangigkeit aller menschlichen Kulturen betont und somit ein Leben wechselseitiger Achtung einfordert. Die gemeinsame Signatur beider Ansätze findet sich in der einmal individuellen und ein andermal kollektiven Auslegung dessen, was die *Würde des Menschen* sei.

Dabei kommt es jedoch zu dem Problem, dass Kulturen, die keinen oder einen vom Universalismus abweichenden Menschenrechtsbegriff herausgebildet haben, angesichts einer solchen Einführung des Würdebegriffs nur noch schwierig als gleichwertig anerkannt werden können. Es entsteht eine Situation, die als *Universalismus-Dilemma im interkulturellen Dialog* bezeichnet werden soll:

Wenn eine Kultur universalistisch denkt, kann sie mit nicht-universalistischen Kulturen nicht dialogieren.

Und wenn eine Kultur den Universalismus nicht teilt, dann kann sie mit universalistischen Kulturen nicht dialogieren.

Denn die nicht-universalistische Kultur erschiene jeweils darin als zu begrenzt, wen sie als Menschen im vollen Sinne anerkennen würde, als dass sie selbst im vollen Sinne anerkannt werden könnte. Die Extremfrage nach dem Kompromiss, was Menschen erleiden dürften, wäre zu sehr Verhandlungssache, als dass er mit dem Universalismus der Menschenrechte vereinbar wäre.

Darin kommt eine Signatur der Mission zum Ausdruck, die scheinbar auf der subtilsten Ebene den Kolonialismuskritik erneut evoziert. Das berühmte

Hier steh' ich nun, ich kann nicht anders.⁶

wird so von einem statischen Schutzanspruch zu einer aktiven Dynamik pervertiert, da der interkulturelle Kontakt nicht vermeidbar ist. Dies ist er zum einen nicht wegen der Faktenlage der Globalisierung, die als eine enteleologische Entgrenzung eingeführt wurde; zum anderen aber aus prinzipiellen Gründen, die im Folgenden erläutert werden sollen.

⁶ Dieser Satz wird Martin Luther zugeschrieben, obgleich er historisch nicht belegt werden kann. Ungeachtet seiner Herkunft zeigt er ziemlich deutlich an, was Menschenrechte von einem verlangen: dass der Kompromiss mit den Anforderungen der Wirklichkeit Grenzen kennt, die *unbedingt* gelten. Die Definitionshoheit besteht dabei darin, dass diese Grenzen mit derselben Wirklichkeitsmächtigkeit, wie man selber ist, gilt und nicht vom Realitätsgrad dessen abhängt, was einen Kompromiss anbietet bzw. ihn abverlangt. Es wird im Folgenden zu fragen sein, wer oder was diese Definitionshoheit über den Wirklichkeitsgehalt verbürgt bzw. ausübt.

3. Scheinlösungen des Problems interkultureller Wirklichkeit

Betrachtet man die aufgeworfenen Schwierigkeiten einmal aus der Gegenperspektive, kommt es dazu, dass das Eigenrecht der Kulturen in den Vordergrund tritt. Gewissermaßen als Gegenstück zum inhaltlich gesättigten Universalismus-Dilemma entsteht das auf die Methodologie zielende *interkulturelle Dilemma*:

Entweder gibt es eine verbindliche Aussage über Kulturen, dann ist die Theorie nicht differenzempfindlich genug.

Oder es gibt keine verbindliche Aussage über Kulturen, dann ist es keine wissenschaftsfähige Theorie.

Was bedeutet es nämlich, wenn man Kulturen als Dialogpartner ernst nehmen will? Zumindest dieses, dass sie eigenständige Gehalte verkörpern, die nicht von einer bestimmten, ihnen äußerlichen Position aus im Vorhinein schon gelöst werden könnten. Jede Kultur hat so im Prinzip *ein* gleiches Recht, nämlich das Recht, selbst wahrheitsfähig zu sein.

Das heißt dann aber, dass jede Kultur auch prinzipiell irrtumsanfällig sein kann. So eben auch diejenige, aus der heraus bzw. in der eine bestimmte Theorie über interkulturelle Kontakte formuliert wird. Kommt es also dazu, dass eine solche Theorie exakt vorgetragen wird, könnte man prinzipiell immer abwinken und darauf verweisen, dass sie nur eine Gestalt subtiler Kolonialisierung wäre – ob nun von westlicher oder von anderer Seite.

Bevor das Problem näher gefasst und so ggf. einer Lösung zugeführt werden kann, sollen einige Scheinlösungen angesprochen werden, die in der öffentlichen Diskussion immer wieder vorgetragen werden.

a) Zunächst sei auf das weit verbreitete Missverständnis verwiesen, dass interkultureller Dialog ein Synonym für Toleranz wäre. Toleranz kann niemals als Prinzip dienen, da dann ihre analytisch gegebene Paradoxie, auch gegenüber der Intoleranz tolerant sein zu müssen, nicht mehr aufgefangen werden könnte.⁷ Toleranz mag eine taugliche Strategie sein, aber damit gleitet sie in die Akteurssphäre ab und kann nicht mehr als allgemeines Prinzip dienen. Der Toleranzbegriff kann somit allenfalls sekundär, also in Abhängigkeit vom Begriff des interkulturellen Dialogs gefasst werden, um dann ein reales Dialoggeschehen auszulegen, zu stimulieren oder für weitere Anwendungsbereiche zu öffnen.

b) Gleichfalls ist ein strenger Pazifismus niemals ein Synonym für interkulturellen Dialog. Das Prinzip des strengen Pazifismus ist letztlich wiederum nur ein

⁷ Entscheidend ist, dass nicht die Toleranz aufgegeben werden soll, sondern dass die ihr notwendig zukommende Paradoxierung nicht mehr ohne einen methodologischen Selbstwiderspruch aufgefangen werden könnte.

weiterer politischer Monismus. Er ist so weder mit der liberalen Gesellschaft, wie sie das Stichwort wehrhafte Demokratie beschreibt, noch mit den Anforderungen kultureller Divergenz kompatibel. So schließt übrigens auch Toleranz den strengen Pazifismus aus, da Liberalismus Gewalt als legitimes Mittel der öffentlichen Sicherstellung von Schutzrechten anerkennen und zu handhaben wissen muss. Moderate Ansprüche wie Rechtsstaatlichkeit und Augenmaß damit zu verbinden, bleiben hiervon freilich unberührt. Und auch die Forderung nach Pazifismus als das langfristige Ziel interkulturell sensibler Politik gilt es zu stärken. Aber darin ist Pazifismus eben ein Ziel, das von einer Kultur erst anerkannt werden müsste, und das man nicht zu einem Prinzip stilisieren darf und auch nur um den Preis des Toleranzbegriffs maximieren könnte.

c) Die Vorstellung von einem Weltethos gilt es ebenso zurückzuweisen.⁸ Denn ein solches Weltethos würde darin bestehen, dass man von den Besonderheiten der vielen Kulturen (wenigstens ein Stück weit) *absieht*. Wohin man dann sieht, ist aber fraglich, da man mit seinem Sehen schließlich immer noch in der eigenen Kultur stehen bleibt und lediglich das Wohin auszutauschen versucht.⁹ Methodisch ist dieses Problem auch bekannt als das Subtraktionsproblem.¹⁰ Es ist ein Komplementärfall zum Additionsproblem im Utilitarismus, das fragt, was man denn addieren wolle, um das Glück der größten Zahl zu ermessen. Universalismus kann nicht dadurch begründet werden, dass man von den Verschiedenheiten *abstrahiert*, gerade wenn es doch um diese Verschiedenheiten geht. Subtraktions- wie Additionsmodelle können allenfalls einen *modus vivendi* und die dazugehörigen Kompromisse beschreiben.

⁸ Hans Küng: *Projekt Weltethos*. München: Piper 1990.

⁹ Zum Grundproblem des *Absehens* vgl. Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Kritische Gesamtausgabe, Abteilung 6, Bd. 2. Berlin/New York: deGruyter 1968.

¹⁰ Eine Einführung und einen Überblick hierüber bieten die Beiträge in dem Sammelband *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Hg. v. Hartmut Kaelble und Jürgen Schriewer. Frankfurt (M): Campus 2003. Zum Subtraktionsproblem gehört ferner auch die Dekontextualisierung, wonach kulturelle Situationen durch Einbettung in einen anderen Kontext neu ausgerichtet werden müssten, somit bestehende Legenden der Lebenswelt durchbrechen und daher befreiend wirken können. Eine solche Zerschneidung kultureller Kontexte ist traditionell aus der Kritik an der gegenaufklärerischen Rhapsodie (dem Zusammennähen kultureller Gewebe, i. e. "Texte") bekannt; vgl. bereits Platon: *Ion*, st530c. Dabei wird regelmäßig übersehen, wenn nicht sogar bewusst ausgeblendet, dass dieses Verfahren eben nur als Dekonstruktion legitimiert ist, als Heuristik allenfalls ungesättigte und als Konstruktion gar keine Gehalte liefern kann.

d) Um nur bei den populären Vorurteilen zu bleiben, soll schließlich noch als letztes auf eine Vorstellung eingegangen werden, die vielen anderen Meinungen zugrunde liegt. Es handelt sich dabei um die Annahme, man könne sich die Kulturen als einen Normen- und Verhaltenskomplex denken, der um einen Kern menschenrechtlicher Grundwerte angesiedelt ist. Hierbei zeigt sich ein Doppelproblem: Zum einen wird ein Modell von Zentrum und Peripherie angelegt, das erläuterungsbedürftig bleibt; zum anderen werden die zentralen Werte nicht nur von den peripheren unterschieden, sondern aufgrund eines obskuren Kontingenzkriteriums gegenüber diesen privilegiert. Wenn man nun nicht auf die Tautologie verfallen will, dass die zentralen Werte genau diese unantastbaren Werte sein sollen, müsste man also erklären, was Kultur und kulturelle Normativität sind. Angesichts der möglichen interkulturellen Diversität kann es an dieser Stelle jedoch kein Prinzip geben, das man ohne die Voraussetzung eines entsprechenden Kerns an Wissen bilden könnte.

Nach der exemplarischen Kritik an einigen Missverständnissen in der Begründungsdebatte, worin interkultureller Dialog bestehen kann, zeichnet sich nun auch der nächste Schritt ab, dass es nicht nur kein Prinzip zu geben scheint, das angegeben werden kann, ohne in ein Dilemma oder einen Zirkelschluss zu geraten. Das hieße dann nämlich wiederum, dass es im Prinzip nicht entscheidbar wäre. Vielmehr zeigt es sich, dass interkulturelle Herausforderungen aufgrund der möglichen Diversität zwischen allen denkmöglichen Kulturen sogar überprinzipiell unentscheidbar bleiben. Mit diesem Schritt von einer prinzipiellen zur überprinzipiellen Lösungsschwierigkeit wird man schließlich zu einer philosophischen Fassung der Situation genötigt.

4. Propädeutik zur Lösung des philosophischen Problems interkultureller Wirklichkeit

Indem der direkte Bezug auf Prinzipien in der Theorie ausgeschlossen zu sein scheint, da ihnen stets eine argumentativ gleichmächtige Skepsis entgegengehalten werden könnte, ist nach einem indirekten Weg zu suchen. Das ist der Schritt weg von einer Lösung und hin zu dem, was ich eine Unlösung nennen möchte. Die Probleme werden so nicht gelöst, sondern zunächst in ihrer Komplexität nochmals vertieft. Ob dabei eine Lösung herauskommt, muss freilich für den Moment offen bleiben, so dass es sich auch nicht um eine Zwischen- oder Vorlösung handeln darf.

Um die Komplexität zu erhöhen, kann bislang nur an den Begriff vom interkulturellen Dialog angeknüpft werden, dessen Arbeitsdefinition wie folgt zusammenzufassen ist: Hierbei sollte es sich um einen Dialog handeln, an dem alle möglichen Kulturen partizipieren könnten, wobei der Begriff der Kultur selbst darin erst gefasst werden dürfte. Es handelt sich also erstens, will man die mögli-

chen Einwände in ihrer Mächtigkeit ernst nehmen, immer um ein wenigstens partiell geschlossenes System der Kultur, das sich selbst hervorbringen muss.¹¹ Zweitens muss dem Einwand, alle möglichen Kulturen im interkulturellen Dialog berücksichtigen zu können, a fortiori auch die Forderung folgen, dass auch unsere eigene Kultur darin erscheinen können muss. Um also die Einwände gegen einen westlich nostrifizierenden interkulturellen Dialog aufrecht halten zu können, muss man auf der Theorieebene immer auch den Westen in diesen Dialog miteinbeziehen können.

Dieser letzte Schritt entspricht dabei einem transzendentalen Argument.¹² Ein transzendentales Argument bedeutet, dass auf dasjenige zu achten ist, was jeder Unterscheidung an konkreten Dingen zugrunde liegt. Die Retorsion bedeutet, dass es sich hierbei zugleich um Unterscheidungen handelt, die man überhaupt nicht vermeiden kann. Logisch betrachtet ist das der schwerste Schluss, den man ziehen kann: Der Schluss auf etwas Unmögliches. Unmöglichkeit ist ein metaphysisches Prädikat. Logisch ist es zunächst eine universale Negation. Der Schluss auf ein Negatives ist hierbei schon selbst ebenso problematisch wie der Schluss aufs Allgemeine, denn das Allgemeine kann nur aus Allgemeinem erschlossen werden, so dass man schon wissen müsste, was es Allgemeines gibt. Man müsste also bereits wissen, was das Universale ist, wenn man es über die Negation retorsiv begründen wollte. Daher wurde an dieser Stelle der Doppelcharakter des Retorsiven und des Transzendentalen festgehalten, denn es gilt zu sehen, was jeder dieser Hypothesen zum Interkulturellen zugrunde liegt.

Das einzige aber, was wir hier festhalten dürfen, ist, dass wir es sind, die diese Hypothesen vortragen. Wir sind es, die einen Begriff des Interkulturellen vermuten und nun analytisch suchen. Die logisch problematische Retorsion bestünde also darin, dass das Interkulturelle direkt als eine materiale Bestimmung dessen gefunden werden müsste, die dem Fragen – unserem eigenem Fragen – zugrunde liegt. Und das transzendentale Argument besteht dann insgesamt darin, in dem Wir, das hier fragt, die Interkulturalität zu entdecken.

Das leistet nun der Theoriebegriff der Dialogizität. Und zwar in der spezifischen Form einer *transzendentalen Dialogizität*. Wenn interkultureller Dialog immer umfassen muss, dass auch wir daran teilnehmen können müssten, dann muss es

¹¹ Dieses Argument entspricht im groben den erfolgreicherer Lösungen der Frage nach dem *Ursprung der Sprache*, wie sie exemplarisch Johann Gottfried Herder in seiner gleichnamigen Preisschrift vorgetragen hat.

¹² Transzendente Argumente sind selbst in der westlichen Philosophie keineswegs unumstritten. Daher werde ich es in der Variante vortragen, dass es zugleich einen direkt retorsiven Charakter annimmt. In der modernen Philosophie dürfte dies freilich jedes transzendentale Argument teilen.

möglich sein, interkulturellen Dialog auch von einer westlichen Herkunft her zu entwickeln. Inwiefern man dabei die westliche Perspektive schleifen müsste, ist eine andere Frage. Doch auch genau diese stünde schließlich ebenfalls an, wenn dieses fragende Wir untersucht werden soll. Dabei steht eine solche transzendente Dialogizität zugleich in einem doppelten Anspruch. Denn es handelt sich zum einen um die Bemühungen um den interkulturellen Dialog; zum anderen wird sie dabei immer auch den realen Dialog im Auge behalten müssen, indem sie als transzendente Argumentation die Möglichkeit des Konkreten ausweisen will. Es kann sich hierbei also weder um eine abstrakt-theoretische *Minima Moralia*,¹³ noch um einen theoretisch bestimmten Konsens handeln. Sondern es geht um den Aufweis, dass selbst in der schärfsten Kritik am interkulturellen Dialog noch immer der Grund zum Dialog liegt, der zudem zum realen Dialog auffordert.

5. Menschenrechte und interkulturelle Wirklichkeit

Interkultureller Dialog stellt dann allerdings zugleich eine Klärung der eigenen Position dar, die es zu vertreten gilt. In diesem Sinne führt transzendente Dialogizität direkt zum Begriff einer *Globalen Aufklärung*, in der alle realen Kulturen den Prozess der Klärung der eigenen realen kulturellen Dialogfähigkeit beschreiten müssten. Wie man in der Praxis diesen Weg beschreitet, kann hierbei ebenso wenig vorweggenommen werden, wie ein Idealdialog gebildet werden könnte. Man kann freilich hoffen und sich bemühen. Aber eine (im überkulturellen Sinn) prinzipiell beste Lösung, eine Art superkulturellen Masterplan, kann es nicht geben.

Und auch Menschenrechte sind folglich kein Substitut hierfür. Wenigstens nicht die Menschenrechte im üblichen Sinn. Denn in einem anderen Sinn finden sich so sehr wohl Momente, die als Menschenrechte im vollen universalen Sinn verstanden werden können. Dies ist die transzendente Dialogizität selbst bzw. die Fähigkeit, in einen (interkulturellen) Dialog treten zu können. Menschenrechte sind so verstanden nicht in ihrer materialen Gestalt universal, sondern in dem kulturellen Prozess dialogierenden Austauschs. Hiervon abgeleitet kann man sicherlich über die zum Dialog notwendigen Voraussetzungen spekulieren. Aber derartige Spekulationen sind gerade nicht mehr universal, sondern bedienen nur den jeweils vorhandenen eigenen Dialogbegriff, was jemand bräuchte, um an konkreten Diskursen teilnehmen zu können. Demgegenüber bleiben die universalen Menschenrechte auf der Ebene des Abstrakten stehen, deren Konkretion erst

¹³ Auch für dieses geflügelte Wort steht ein Werktitel Namenspate, nämlich Theodor W. Adornos *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951; Frankfurt (M): Suhrkamp, Gesammelte Schriften Bd. 4). Ebenso wie im Falle Huntingtons (s. Anmerk. 2) missachtet das Vulgärgizität jedoch die eigentliche Intention des Autors.

durch ein propädeutisches Argument wie die transzendente Dialogizität gefunden werden kann.¹⁴

Damit lässt sich abschließend beiden Seiten der Eingangsfrage ent- und widersprechen. Nein, es gibt niemals definitive universale Menschenrechte, die man von einer bestimmten Kultur aus denken könnte, ohne den Begriff des interkulturellen Dialogs zu beschädigen. Und ja, es gibt universale Menschenrechte, die nicht im Widerspruch zum interkulturellen Dialog stehen, sondern untrennbar von diesem aufleuchten. Die so gefundenen tatsächlich universalen Menschenrechte verweisen von sich aus auf Realisierungsbedingungen, die man als Menschenrechte zweiter Ordnung bezeichnen könnte – und deren Geltungsanspruch, etwa als Schutzrechte, keineswegs geringer erscheinen muss, als es die in der Tradition politischer Philosophie ethisch begründeten so genannten `universalen` Menschenrechte wollen. Damit eröffnet sich gleichsam die Argumentationsbühne, auf der einzelwissenschaftliche, politische und zivilgesellschaftliche Diskurse stattfinden und einander begegnen können – ohne dass Philosophie ihnen irgendein Ergebnis vorwegnehmen oder gar diktieren könnte.¹⁵

¹⁴ Hierzu ausführlicher Thomas Nawrath: *Globale Aufklärung. Sprache und interkultureller Dialog bei Kant und Herder*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2009.

¹⁵ Einige Teile der diesem Beitrag zugrunde liegenden Forschung wurden durch die Vergabe eines Begabtenstipendiums der Hanns-Seidel-Stiftung e. V. aus Mitteln des BMBF ermöglicht.

