

# Suhrkamp Verlag

## Leseprobe



Galtung, Johan

**Menschenrechte – anders gesehen**

Aus dem Englischen von Georg Günther

© Suhrkamp Verlag

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1084

978-3-518-28684-5

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 1084

Dieses Buch ist all jenen ungezählten Millionen gewidmet, deren Menschenrechte, vorsätzlich oder nicht, verletzt worden sind; als ein winziger Beitrag zur großen Tradition der Menschenrechte.

Das Konzept der Menschenrechte ist nicht unproblematisch: Es entstammt einerseits der Rechtstradition der westlichen Zivilisation, versteht sich selbst andererseits aber als universal.

Das erste Kapitel legt die historischen und kulturellen westlichen Prägungen der Menschenrechte offen; zugleich werden konkrete Vorschläge entwickelt, wie die Menschenrechte universeller gemacht werden können. Thema des zweiten Kapitels: Die Unfähigkeit unserer Rechtstradition, auch solche Probleme zu erfassen, die nicht in juristischen Personen und Individuen liegen, vielmehr struktureller und kultureller Natur sind. Gal-

tungs Alternativ-Vorschlag stellt (im dritten Kapitel) die menschlichen Grundbedürfnisse in den Mittelpunkt, entwickelt (im vierten Kapitel) ein strukturelles Konzept und betont bei der Weiterentwicklung des Programms der Menschenrechte sehr stark die Rolle von sozialen Prozessen (fünftes Kapitel). Das Buch schließt mit einem Dialog zwischen den verschiedenen Ansätzen.

Johan Galtung, geb. 1930 in Norwegen, ist Professor für Friedensforschung. Er lehrt u.a. an den Universitäten von Hawaii und Oslo, an der Fernuniversität Hagen und an der Friedensuniversität Schlaining in Österreich. Er ist Begründer des internationalen Netzwerkes TRANSCEND für Frieden und Entwicklung und erhielt 1987 den Alternativen Nobelpreis, 1993 den Gandhi-Preis.

Johan Galtung  
Menschenrechte  
anders gesehen

Übersetzt von  
Georg Günther

Suhrkamp

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.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1084

Erste Auflage 1994

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1994

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28684-5

4 5 6 7 8 9 – 14 13 12 11 10 09

# Inhalt

Vorwort . . . . .	7
1 Menschenrechte und die westliche Tradition . . . . .	9
1.1 Menschenrechte, Normen und Normtriaden . . . . .	9
1.2 Menschenrechte: eine historisch-strukturelle Perspektive . . . . .	13
1.3 Menschenrechte: eine zivilisatorisch-kulturelle Per- spektive . . . . .	27
1.4 Die Probleme: zehn Wegweiser in die Zukunft . . . . .	35
2 Menschenrechte und die Rechtstradition . . . . .	46
2.1 Ist die Rechtstradition strukturblind? . . . . .	46
2.2 Ist die Rechtstradition kulturblind? . . . . .	65
2.3 Ergänzung der Rechtstradition: Bedürfnisse, Struktur, Prozeß . . . . .	79
3 Menschenrechte und menschliche Bedürfnisse . . . . .	91
3.1 Die allgemeine Natur von Rechten und Bedürfnissen . . . . .	91
3.2 Welche Rechte sind mit welchen Bedürfnissen zu vergleichen? . . . . .	112
3.3 Menschliche Bedürfnisse ohne entsprechende Rechte . . . . .	115
3.4 Menschenrechte ohne entsprechende Bedürfnisse . . . . .	129
3.5 Wie sich Bedürfnisse gegen Rechte richten können . . . . .	140
3.6 Wie sich Rechte gegen Bedürfnisse richten können . . . . .	149
3.7 Wegweiser in die Zukunft: die Bedürfnisse/ Rechte-Dialektik . . . . .	160

4	Menschenrechte und soziale Strukturen . . . . .	165
4.1	Menschenrechte und die Struktur der Entwicklung	165
4.2	Nahrung, Gesundheit und Energie . . . . .	175
4.3	Das Recht auf geistige Gesundheit . . . . .	187
4.4	Die internationale Struktur der Folter . . . . .	192
4.5	Menschenrechte und die Struktur des ökologischen Gleichgewichts . . . . .	199
4.6	Menschenrechte und die Struktur des Friedens . .	204
4.7	Wegweiser in die Zukunft: die Institutionen/ Struktur-Dialektik . . . . .	209
5	Menschenrechte und soziale Prozesse . . . . .	215
5.1	Das Staatensystem, das System der Konzerne und die bürgerliche Gesellschaft . . . . .	215
5.2	Blaue, rote und grüne Rechtsgenerationen – und was dann? . . . . .	223
5.3	Hin zu einem Regenbogen von Rechten – ein Dialog . . . . .	231
	Anhang: Eine Bedürfnisse/Rechte-Matrix . . . . .	235

## Vorwort

Für einen Friedensforscher ergibt sich das Interesse an Menschenrechten ziemlich natürlich. Die Gemeinsamkeit in der Wertorientierung ist offensichtlich: Menschenwürde, der Gebrauch normativer Macht anstelle des Knüppels oder des Scheckbuchs, das Streben nach einer Verringerung direkter Gewalt. Mein Enthusiasmus für diese Tradition, Hoffnungsschimmer selbst für den gefoltertesten und einsamsten Gefangenen, wird in diesem Buch überall zu spüren sein – auch wenn ich, wie sich das für einen wahren Freund gehört, mein Augenmerk in konstruktiver Absicht auf die möglichen Defizite zu richten suche.

Ich habe vielen zu danken, mit denen zusammen ich in den letzten zwanzig Jahren über Menschenrechtsprobleme gearbeitet habe: Anders Wirak am Lehrstuhl für Friedens- und Konfliktforschung der Universität Oslo; Peider Könz vom Inter-University Centre in Dubrovnik; Philip Alston, Steven Marks und Christian Bay aus dem Projekt »Entwicklungs-Ziele, Prozesse & Indikatoren« der Universität der Vereinten Nationen; Asbjorn Eide vom norwegischen Institut für Menschenrechte in Oslo und Bernt Hagtvet vom Chr. Michelsens Institut, Bergen; und Jon Van Dyke und Maivan Lam von der Universität von Hawaii, Honolulu. Sehr hilfreich waren auch die Einladungen zur Durchführung von Seminaren über Menschenrechte am Istituto Europeo Universitario, Florenz, an der Universität Bern und an der Universität des Saarlandes, Saarbrücken. In diesem Zusammenhang danke ich besonders Antonio Cassese, Wolf Linder und Georg Meggle; ebenso den vielen Diskutanten an diesen Orten; sowie Dieter Kinkelbur, Allan Rosas, Torsten Eckhoff und Kuno Lorenz für ihre Hilfsbereitschaft.

Dieses Buch ist all jenen ungezählten Millionen gewidmet, deren Menschenrechte, vorsätzlich oder nicht, verletzt worden sind; als ein winziger Beitrag zur großen Tradition der Menschenrechte.

Versonnex und Honolulu, November 1993



## Menschenrechte und die westliche Tradition

## 1.1 Menschenrechte, Normen und Normtriaden

Dieses Kapitel soll einen Beitrag zur derzeitigen Debatte über die Menschenrechte (MR) liefern. Die Fragestellung: Inwieweit sind die Menschenrechte etwas *Westliches*?<sup>1</sup> Und was könnte man tun, um sie *universaler* zu machen? Was immer zur westlichen Zivilisation gehört, vom Christentum angefangen über einige Kolonialsprachen, westliche Wissenschaft und Technologie bis hin zu westlichen Geschichts- und Entwicklungsmodellen im allgemeinen, wird in der Regel als etwas Universales angesehen. Die Macht des Westens ist so groß, daß solche Ideen wie »Westliche Geschichte ist gleich Universalgeschichte« und »Westliche Kultur ist gleich universale Kultur« nicht nur bei Angehörigen des Westens zu finden sind. Der hohe Grad der Akzeptanz westlicher Entwicklungsmodelle (»Modernisierung«) beinhaltet auch eine Akzeptanz des Modellcharakters sowohl der westlichen Geschichte als auch der westlichen Kultur. In eher hegelianischen Begriffen formuliert: Nicht nur früher, sondern auch heute noch wird stillschweigend angenommen, daß der Westen so etwas wie einen Kristallisationspunkt für eine frühe Selbstverwirklichung der Menschheit darstellt. Die Folge davon: Die Auffassung »westliche MR = universale MR« fand nahezu automatisch Akzeptanz.

1 »Westlich« bzw. »West-« wird hier im Sinne von »okzidentalisch« im Gegensatz zu »orientalisch« interpretiert, nicht als »westlich« bzw. »West-« im Gegensatz zu »östlich« bzw. »Ost-« wie in »Osteuropa«. »Okzidentalisch« wird dann durch Rekurs auf die drei abrahamitischen/semitischen Religionen, das Judentum, das Christentum und den Islam definiert. Deren wichtigste gemeinsame Merkmale sind Transzendentalismus, Monotheismus (Trinität für das Christentum), Singularismus (Gültigkeitsmonopol), Universalismus (universelle Gültigkeit, nicht für den Judaismus), Individualismus (durch ein abtrennbares und weiterexistierendes Selbst, das in der Seele verankert ist) und Unsterblichkeit (durch eine unumkehrbare Wanderung der Seele nach dem Tod; weniger bedeutsam im Judaismus). Keines dieser Merkmale findet sich im Hinduismus und Buddhismus.

Doch wie stark diese Tradition auch immer sein mag, so gilt doch: Daß etwas als universal ausgegeben wird, heißt nicht, daß es deshalb schon in irgendeiner operationalen oder sinnvollen Weise universal ist. Der Menschheit wird ein schlechter Dienst erwiesen, wenn in allen Schuhfabriken nur Schuhe von der Größe 40 produziert werden und in allen Autofabriken nur Autos für Rechts­händer. Setzen wir vereinfachend »universal = westlich + nicht-westlich«, so gibt es hier in Wirklichkeit drei Probleme. Nämlich nicht nur das Problem, daß Westliches dem Nicht-Westlichen auch dann übergestülpt wird, wenn es gar nicht paßt. Und nicht nur das Problem, daß der Nicht-Westen aus seiner eigenen MR-Tradition keinen Nutzen ziehen kann. Es gibt auch das Problem, daß der Westen selbst aus der nicht-westlichen Tradition nichts gewinnt. Die ganze Welt ist das Opfer des fehlenden Dialogs.

Die Reaktion bzw. Überreaktion auf die gegenwärtige Asymmetrie könnte leicht zu einer Asymmetrie mit den drei folgenden entsprechenden Problemen führen: Nicht-Westliches wird dem Westen übergestülpt; der Westen gewinnt aus seiner eigenen Tradition nichts; und der Nicht-Westen gewinnt aus der (liberalen) westlichen Tradition nichts. Letzteres wird oft als ein Argument nicht nur gegen jedwede Veränderung verwendet, sondern auch dagegen, daß man sich mit dem Problem überhaupt auseinandersetzt. Wer die These vertritt, daß die MR-Tradition westlich ist, gilt als jemand, der gegen die MR-Tradition im allgemeinen argumentiert, so als würde er, sei es nun absichtlich oder nicht, auch repressive Regimes unterstützen. Die hier vertretene Position ist jedoch die der Offenheit gegenüber allen sechs Problemen. Angesichts des westlichen Hintergrundes, den die MR-Tradition nun einmal hat, ist die direkt anstehende Aufgabe die, diese Tradition zu analysieren und dann den Nicht-Westen ins Spiel zu bringen.

Die Hauptstichworte für die Diskussion dieses Problems sind: *Zeit* im Sinne von Geschichte als einer grundlegenden, d. h. strukturellen Veränderung, und *Raum* im Sinne der Kultur. Wie sehen die historischen Ursprünge der MR aus?

Wie haben sich diese strukturell entwickelt? Und welche Art von kultureller Prägung führt die MR-Tradition mit sich? Einige begriffliche Klärungen zu den MR sind jedoch zunächst unverzichtbar. Ein *Menschenrecht* wird hier als eine Norm aufgefaßt, welche die Grundlagen der menschlichen Existenz betrifft, ja diese schützt. Es gibt eine Verbindung zu menschlichen Grundbedürf-

nissen, wodurch sich Menschenrechte möglicherweise ohne zeitliche und räumliche Grenzen auf Menschen anwenden lassen. Wie bei allen Normen gibt es einen Norm-Sender (S), von dem die Grenze zwischen dem Vorgeschriebenen, dem Indifferenten und dem Verbotenen gezogen wird. Es gibt Norm-Empfänger (E); akzeptieren diese die Norm (d. h. haben sie die Norm nicht nur registriert, sondern auch *angenommen*), so beinhaltet dies, daß das Vorgeschriebene in ihr Handlungsrepertoire aufgenommen und das Verbotene aus diesem Repertoire ausgeschlossen wird. Schließlich gibt es Norm-Objekte (O) – im Prinzip das Zentrum der Konstruktion –, für welche ein Menschenrecht gegenüber den Norm-Empfängern, wenn diese die vorgeschriebenen Akte unterlassen und/oder die verbotenen Akte begehen, einen Anspruch impliziert.

Die Norm-Empfänger sind heute die Staaten; der Norm-Sender, der Norm-Produzent, ist für allgemeine Menschenrechte die Staatengemeinschaft (die Vollversammlung der Vereinten Nationen); und die Norm-Objekte sind die menschlichen Individuen.<sup>2</sup> Die S-E-O-Triade hat einen relativ steilen Gradienten, beginnend bei einer einzigen UN-Vollversammlung und dann zu 189 UN-Mitgliedstaaten (MS) bis zu bald über 6 Milliarden menschlichen Individuen ansteigend. Man kann und sollte sich auch alternative S-E-O-Triaden vorstellen; einige davon werden im letzten Abschnitt diskutiert werden. Letzlich sind jedoch Menschenrechte in den Norm-Objekten, den individuellen Menschen, verankert.

Andere S-E-O-Triaden in dem UN-Vollversammlung/MS/Menschen-Dreieck sind möglich und sinnvoll. Individuell oder kollektiv senden Menschen diese oder ähnliche Normen an den Staat als einen potentiellen Norm-Empfänger: »Du darfst mich ohne rechtmäßigen Prozeß nicht ins Gefängnis stecken!«, »Du sollst mich mit Arbeit und Einkommen versehen!« usw. In der Tat besteht eine der Säulen der Demokratie als einem Vertrag zwischen »uns, dem Volk«, und dem Staat eben darin, daß der Staat solche Normen empfängt. Dies ist der Hintergrund für die MR-Tradition in der englischen (1688), der amerikanischen (1776-1787) und der französischen (1789) Revolution. Die UN-Vollversammlung be-

2 Zu dieser Konzeptualisierung der Menschenrechte siehe Johan Galtung und Anders Wirak, »Human Needs and Human Rights – A Theoretical Approach« in *Bulletin of peace proposals*, Vol 8,3, 1977, S. 251-258.

nutzt als Norm-Sender für im wesentlichen die gleichen Normen in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) einen von oben (dem Westen) nach unten verlaufenden Erweiterungsmechanismus für MR für Länder, die über keine MR-Tradition verfügten, weil es bei ihnen ähnliche (konservative bzw. liberale) Revolutionen oder evolutionäre Prozesse gar nicht gegeben hatte oder weil sie andere revolutionäre Prozesse hatten (Kämpfe für die Unabhängigkeit von England, den Vereinigten Staaten und Frankreich; sozialistische revolutionäre oder evolutionäre Prozesse). Heute gelten nur Staatenorganisationen als legitime Norm-Sender für nicht nur verhandelbare, sondern auch ratifizierbare MR-Instrumente wie zum Beispiel die in der *Internationalen Charta der Menschenrechte* (*International Bill of Human Rights*) gesammelten Instrumente. (*Hierin sind enthalten: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AE); Weltpakt für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (WSK) und Weltpakt für bürgerliche und politische Rechte (WBP) mit dem Fakultativprotokoll.*) Dies führt zu den zwei anderen Triaden mit Sendern von unten: Individuen, Gruppen und Staaten, die MR-Normen an die UN-Vollversammlung senden – und zwar mit der Erwartung, daß die UN-Vollversammlung selbst zu einem Norm-Sender für neue, von unten propagierte Normen wird.

Im folgenden werden hier keine harten, positivistischen Annahmen über die »Natur« von Menschenrechten vertreten. Die einzige Annahme ist die, daß Menschenrechte letztlich menschlichen Grundbedürfnissen dienen sollen. Die *Internationale Charta der Menschenrechte* ist eine herausragende Leistung; wir werden den darin enthaltenen Normen jedoch weitere Normen hinzufügen und einige herausnehmen. Bei diesem Prozeß werden andere normative Quellen wie menschliche Bedürfnisse und Werte aus anderen Zivilisationen ins Spiel kommen. Und es mag sein, daß weder die UN-Vollversammlung auf ewig ihr Monopol als Norm-Sender allgemeiner Normen, noch die Staaten ihr Monopol als Norm-Empfänger behalten werden. Kurz, das Gebiet der MR ist weiterhin offen. Und das bedeutet: Die Tradition der Menschenrechte ist weiterhin lebendig.

## 1.2 Menschenrechte: eine historisch-strukturelle Perspektive

Nationale Menschenrechte lassen sich als Teil einer Übereinkunft bzw. eines Vertrages zwischen dem Staat und den Menschen/Bürgern auffassen. Für internationale MR ist ein dreischichtiger Weltkontext mit drei Konstrukten nötig: *Individuen*, *Staaten* und *Gemeinschaften/Organisationen von Staaten*. Diese spezielle soziale Konstruktion hat sich nach dem Verfall des Mittelalters nach und nach herausgebildet. Das westfälische *System* von 1648 und das europäische Konzert von 1815, das Auftauchen internationaler Regierungs- und Völkerorganisationen und das Entstehen des internationalen Rechts (das Hager System) im 19. Jahrhundert, die zu einer *Gemeinschaft* von Staaten führten, sowie die *Organisationen* des Völkerbundes (1919) und die Vereinten Nationen (1945) können hier als wichtige Meilensteine und nützliche Orientierungspunkte einer Prozeßanalyse dienen. Wenn Geschichte das Protokoll sozialer Veränderung ist und soziale Veränderung als strukturelle Veränderung interpretiert wird, dann gibt es hier nicht nur Geschichten (im Sinne einer *Story*) zu erzählen, sondern eine Geschichte (eine *Historie*) und zwar eine, die schon oft und oft erzählt worden ist. Ich möchte mich an einer makrohistorischen Version versuchen, die sich auf die Prozesse konzentriert, die für das Verständnis der MR relevant sind.

Um an einem Punkt zu beginnen: *Reziproke Systeme von Rechten und Pflichten* (Verpflichtungen) müssen so alt sein wie die Menschen selbst. Der konkrete normative Gehalt wechselt, wobei die *lex talionis* – und zwar in positiven oder negativen Formulierungen oder eben in beiden – oft als eine Metanorm diene. In der *lex talionis* ist das Verhalten gegenüber sich selbst der Punkt, an dem sich das Verhalten gegenüber anderen orientiert. Die Kernfrage hinter allen ethischen Bewertungen ist hier: Was ist es, was mir letztlich selbst nützt? Die Meta-Norm ist, mit anderen Worten, egozentrisch: »Sei zu den Andern so, wie Du willst, daß sie zu Dir sind!«

Es gibt aber auch einen gotteszentrischen Ansatz von wahrscheinlich gleicher Universalität. Die Frage ist: Welche Art von Gott, welche Art von Theologie im Gegensatz zu der der *lex talionis* unterliegenden Anthropologie? Die Unterscheidung, die ich verwenden werde, ist die zwischen einem immanenten Gott in uns,

der uns Menschen (im Buddhismus alle »empfindungsfähigen Wesen«) mit geheiligter Substanz erfüllt, und einem transzendentalen Gott außerhalb von uns, sogar außerhalb des Planeten Erde (Du, der Du bist im *Himmel*). Im immanenten Fall wären die Rechte des Anderen und die Pflichten des Selbst nicht nur im Geheiligtsein des Anderen verankert, sondern auch in der Einheit-der-Menschen; durch die Annahme, daß, wer einem Anderen Schmerz zufügt, damit dem eigenen Selbst Schmerz zufügt, kommt hier die *lex talionis* gleichsam durch die Hintertür wieder ins Spiel. In dem transzendentalen Fall leiten sich die Rechte des Anderen und die Pflichten des Selbst aus den Pflichten gegenüber einem transzendentalen Gott ab, wie diese zum Beispiel in den jüdisch-christlichen *Zehn Geboten* formuliert sind (Exod. 20.2-17, Deut. 5.6-21). Es gibt auch hier eine horizontale Reziprozität: aber nicht im Sinne einer nützlichen, bereits gut geprüften Verkehrsregel für menschliches Verhalten oder nur deshalb, weil die Einheit-des-Lebens eine Symbiose beinhaltet. Die Gebote sind unsere Pflicht gegenüber Gott in einer vertikalen bzw. transzendentalen Ethik im Unterschied zu einer horizontalen bzw. immanenten Ethik.

Diese Logik ist mit apodiktischer Klarheit in Matthäus 25 : 40 (positive Version) und in Matthäus 25 : 45 (negative Version) ausgedrückt: Was Du meinen Brüdern tust, das tust Du mir. Was Du dem geringsten meiner Brüder nicht tun willst, das tust Du auch mir nicht. Oder in der lateinischen Version: *Quandi non fecistis uni de minoribus his, nec mihi fecistis.*

Dieses horizontale Verhalten ist ethisch vertikal verankert.

Doch wer ist der Richter? Letzlich *DU*, der Du im Himmel bist. Aber vor diesem letzten Urteilsspruch dessen Stellvertreter, die klerikale Hierarchie. Sie stehen einem transzendentalen Gott am nächsten; und so war auch ihr Platz in der sozialen Hierarchie an der Spitze, als sich der Feudalismus während des »Mittelalters« herauskristallisierte. (Ein ziemlich seltsamer Ausdruck für eine Zivilisation, die sich selbst als christlich bezeichnete; der Ausdruck meinte unter anderem das Dazwischenliegen zwischen zwei Perioden mit starken staatlichen Gebilden und einer Herrschaft durch zeitlich begrenzte Mächte.) Die abstrakte Pflicht gegenüber dem Vater im Himmel spiegelte sich wider in der konkreteren Pflicht gegenüber dem Vater in der Kirche.

Und nun zum schnell erzählten Rest der Geschichte. Es ist im we-

sentlichen die Geschichte eines strukturellen Beharrungsvermögens bzw. eines *zeitlichen Isomorphismus*. Es kam zu zwei logisch zusammenhängenden Prozessen: An der Spitze der sozialen Hierarchie ersetzte die Aristokratie den Klerus. Dem Aristokraten an der Spitze, dem König bzw. dem Kaiser, kamen gottähnliche Eigenschaften zu; er wurde mehr und mehr allgegenwärtig, allwissend und allmächtig (aufgeklärte Monarchie – Absolutismus). Dies heißt nicht, daß in der durch die Aristokratie und den König konstituierten zeitlichen Ordnung der Klerus und Gott an nunmehr zweiter Stelle kamen, sondern daß sie durch (und manchmal für) sich selbst eine spirituelle Ordnung konstituierten, auf einem Abstellgleis. Die relative Signifikanz der zwei Ordnungen wird dann zum Mittelpunkt der Politik. Die Entwicklung geht in Richtung Säkularisierung, welche eine zunehmende Marginalisierung sowohl des Klerus als auch von Gott selbst implizierte bis hin zu dem Punkt, wo letzterer für tot oder zumindest als im Sterben begriffen erklärt wird. Begreiflicherweise ist es genau das, was in der Sowjetunion unter der Perestroika passierte; die zweite ideologische Ordnung, die Partei, wurde marginalisiert; die Geschichte, das Homologon zu Gott, rückte in den Hintergrund, und Gott betritt wiederum die Szene.

Übergangsformeln wurden gefunden und sind immer noch in Gebrauch. Der König wurde *rex gratia dei* und die Theologie (Luther) brachte die Lehre von den zwei Reichen, den *zwei Regimenten* hervor. Dabei wiederholten sie mit der Ermahnung, jedem das zu geben, was ihm zustehe, im wesentlichen die raffinierte biblische Unterscheidung zwischen dem, was des Kaisers ist, und dem, was Gottes ist. Schritt für Schritt wurden dann der König und die Aristokratie durch den Staat und die Bürokratie ersetzt (Übergangsformel: *L'état c'est moi*), die ältere Ordnung, das *ancien régime*, wurde marginalisiert, soweit seine Vertreter nicht exekutiert wurden (französische und russische Revolution). Was blieb, war und ist die Essenz, die strukturelle Relation zwischen dem Staat und dem Bürger nach dem Muster der Beziehung zwischen Gott und den Christen. Wie sich in dem Drama der europäischen Geschichte deutlich zeigt, gingen diese zwei Transformationen, durch die neue Kräfte an die Stelle festverwurzelter Mächte traten, nicht leicht vonstatten. Hätte sich der Isomorphismus nicht erhalten, wären diese Transformationen beträchtlich problematischer gewesen.

*Plus ça change, plus c'est la même chose*: Die Handelnden ändern sich, aber die Struktur bleibt die gleiche. Das Wesen eines Verbrechens, wie zum Beispiel Mord, richtet sich nun nicht mehr gegen Gott, sondern gegen den Staat (oder das Volk, das durch den Staat repräsentiert wird); das Opfer kommt erst an zweiter Stelle. Der Staat ist nicht nur eine dritte Partei. Ein Vergehen richtet sich direkt gegen ihn; und wie Gott ist er völlig berechtigt, Strafen zu erlassen.

Der König war jedoch nur ein lokaler *primus inter pares* und der Staat nur einer unter mehreren. König wie Staat waren allenfalls lokale Götter – wie allgegenwärtig, allwissend und allmächtig sie auch immer gewesen sein mögen. Die Suche nach einem einzigen und universalen Überkönig und/oder Überstaat dauert immer noch an. Napoleon, der sich weigerte, sich vom Papst krönen zu lassen, und sich die Krone selbst aufsetzte, hatte versucht, die erstere Rolle an sich zu reißen. Den Vereinten Nationen wurde die letztere Rolle zugewiesen. Der US-Widerstand gegenüber der UN könnte daher nicht nur als ein Machtkampf in der zeitlichen Ordnung zwischen US und UN verstanden werden, sondern auch als eine US-Weigerung, die UN eine gottähnliche Rolle spielen und damit eine neue spirituelle Ordnung bewirken zu lassen (in der sich die USA als Gottes eigenes Land als tiefer verwurzelt vorkommen). Was die UN angeht, waren jedoch Norm-Sender und Norm-Empfänger zur Stelle – trotz der Befürchtungen von seiten der USA.

Wir müssen noch das dritte Konstrukt erklären, die Individuen, an denen, als den Norm-Objekten, die Rechte festgemacht sind. Stellen wir uns eine Jäger-und-Sammler- oder eine Hirten-oder-Nomaden-Gesellschaft vor, in der die Individuen durch vielfältige Rechte und Pflichten miteinander verbunden sind. Das Interaktionsnetz ist so, daß jeder relativ gut geschützt ist. Auch in diesem Netzwerk sind natürlich Menschen physisch bzw. biologisch erkennbar. Und je dichter das Netz gesponnen ist, um so schwieriger oder sinnloser wird es, das Individuum von dem Netzwerk zu trennen. Individuen sind, um eine nützliche Metapher bzw. ein nützliches Vokabular zu verwenden, im *Netz*, nicht nur in den *Knoten*.<sup>3</sup>

3 Siehe Raimundo Panikkar, »La notion des droits de L'homme, est-elle un concept occidental?«, *Diogenes*, 120, 1982, S. 87-115. Siehe auch

Die individualisierenden Religionen (Judaismus, Christentum, Islam) mit einem transzendentalen Gott akzentuieren die Knoten, die einheitsorientierten Religionen (Hinduismus und Buddhismus) mit einem eher immanenten Gottesbegriff hingegen die Netze. Transzendente Religionen statten die Menschen mit individuellen Seelen aus, welche mit Gott eins werden können. Immanente Religionen hängen von diesem Konzept weniger ab. Im radikalen Buddhismus wird es völlig verworfen. Aber auch die okzidentalen Religionen besitzen immanente, netzorientierte kollektivistische Aspekte. Es gab eine Legitimation von unten in der Stimme des Volkes mit den offenkundigen Übergangsformeln der *vox populi, vox dei*, wonach Gott selbst auch durch das Volk spricht. So nahm die ganze Tradition der Demokratie Gestalt an – ein Prozeß, der heute noch nicht abgeschlossen ist.

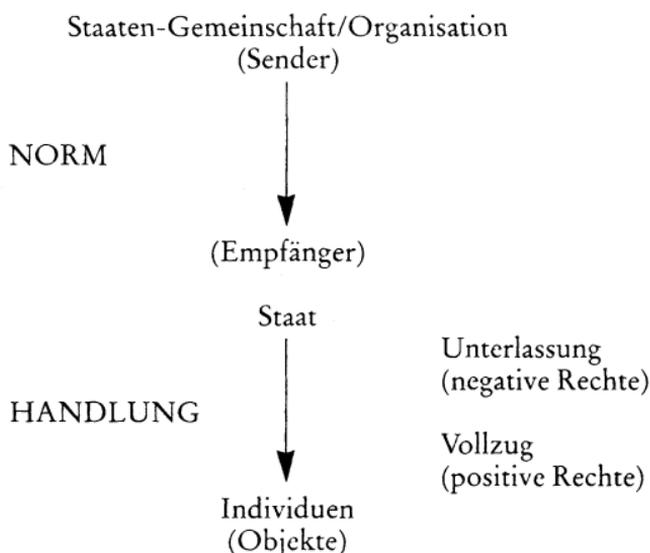
Die Beziehungen zwischen den Individuen innerhalb eines Staates wurden zunehmend durch nationale (oder »städtische«) Gesetze geregelt, und die zwischen Staaten zunehmend durch internationales Recht. Man sollte Menschenrechte in diesem Kontext be-

Pollis/Schwab, *Human Rights, Cultural and Ideological Perspectives*, New York (Praeger), 1980. Zu beachten ist, daß der in dem Begriff der individuellen Seele eingebettete Individualismus des Okzidents genau das ist, was im Sinne von Panikkar die Knoten aus dem Netz heraushebt, während der *anatta*-Begriff (keine Seele) eher für eine Netz-Perspektive und nicht für eine Knoten-Perspektive offensteht. Es mag also durchaus zutreffen, daß nur der Westen die Würde des Individuums kodifiziert bzw. spezifiziert hat. Aber das kommt vielleicht einer Tautologie ziemlich nahe, da nur der Westen so weit geht, das Individuum als etwas Abtrennbares und Dauerndes anzusehen (die zwei Merkmale, die von der buddhistischen *anatta*-Lehre gelehrt werden). Dieser Typ von Kodifizierung wäre in einem orientalischen Kontext sinnlos, wenn der »Orient« als der Teil der Welt definiert wird, der mit dem Buddhismus Berührung hat. Was kodifiziert ist, kann aber auch zerfallen, wie es mit dem Westen infolge von dessen exzessiver Fragmentierung der Fall ist, durch die das Netz zerstört wird; dadurch, daß Pflichten auferlegt werden, die die Rechte überwiegen; durch den Export solcher Strukturen wie der Sklaverei, den Kolonialismus und die rauheren Aspekte des Kapitalismus, die mit der Menschenwürde anderer stark unverträglich sind; und durch den Export von westlichen und mit individualistischen Menschenrechtskonzepten verknüpften Staatsideen in Kulturen, in denen der (exzessive) Individualismus als das Gegenteil von Würde angesehen wird.

trachten: als ein fantasievolles komplexes Konstrukt, das Elemente des nationalen und des internationalen Rechts *kombiniert*. Menschenrechte beruhen auf beiden Arten von Gesetzen und tragen zu beiden bei. In dem erwähnten Drei-Schichten-System erhalten wir somit so etwas wie Abbildung 1.1.

Die Menschenrechte sind in Abbildung 1.1 als konkrete Handlungen des Staates repräsentiert. Sie sind von zweierlei Art. Die negativen Menschenrechte konzentrieren sich auf die verbotenen Akte, von denen der Staat Abstand nehmen sollte, d. h. sie konzentrieren sich auf eine Bändigung, eine Einschränkung des Staates; sie sollen bewirken, daß sich der Staat an korrekte rechtliche Verfahren hält. Die Menschenrechte der zweiten Art betreffen nicht Verbote, sondern Vorschriften. Die negativen Menschenrechte begrenzen *l'état gendarme*. Die positiven Menschenrechte definieren *l'état providence*: Der Staat ist derjenige, der uns mit Gütern versieht, wobei die Individuen Rechte *auf* den Staat haben, nicht nur *gegen* den Staat wie bei den negativen Rechten. Die bürgerlichen und politischen Rechte werden oft als Rechte von der ersten Art betrachtet, die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte eher als Rechte von der zweiten Art. Die ursprüngliche französische *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789 und die universelle Erklärung der Menschen-

Abbildung 1.1: Die normative Struktur von Menschenrechten

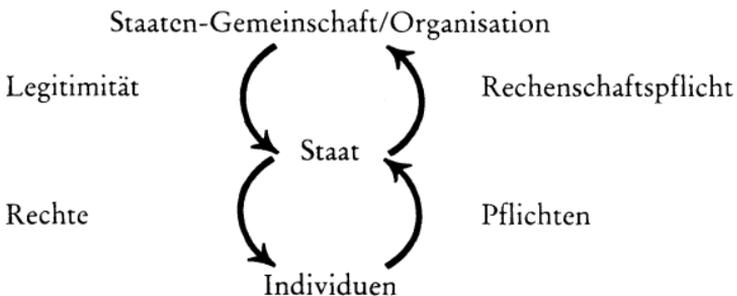


rechte vom 10. Dezember 1948 kombinieren die zwei Elemente. Das gilt auch für die zwei Abkommen vom 16. Dezember 1966. Das Gleichgewicht zwischen einer Betonung von Unterlassungsakten einerseits und aktiven Eingriffen andererseits neigte sich jedoch in Richtung der letzteren, wobei die Idee eines zunehmend interventionistischen Staates zu Hilfe kam. Die letztere Idee erweitert die vertragliche Kraft des Staates im Sinne eines Lieferanten von Gütern. Vielleicht ist dies einer der Gründe, weshalb einer dieser Verträge von der USA noch nicht ratifiziert worden ist. Und vielleicht ist das auch einer der Gründe, weshalb sich dieser Trend nunmehr (für einige Zeit) umkehren dürfte.

Dieser Unterschied ist jedoch weniger wichtig und in der Hauptsache auch rein begrifflicher Art, ähnlich wie die Unterscheidung zwischen »frei von« und »frei für« – wobei viel davon abhängt, welche Art von Wörtern man verwendet und ob negative Partikel verwendet werden oder nicht. Wichtiger ist die *soziale* Struktur eines Menschenrechts. Abbildung 1.2 versucht uns davon ein Bild zu vermitteln.

Allein schon der Begriff »Menschenrechte« lenkt unsere Aufmerksamkeit auf menschliche Individuen und auf etwas, was sich als Rechte bezeichnen läßt. Das Recht wird dann als etwas aufgefaßt, was man dem Staat abringen muß bzw. von diesem zugestanden wird, ob man es nun als »inhärent« und »unveräußerlich« bezeichnet oder nicht. Jede soziale Systemanalyse zwischen Akteuren, die in zwei oder drei Schichten organisiert ist, würde jedoch beredt nach irgendeiner Idee der Reziprozität verlangen. Wenn der Staat den Individuen »Rechte« verleiht bzw. diesen zugesteht, was haben dafür die Individuen dem Staat zurückzuge-

Abbildung 1.2: Die soziale Struktur vor Menschenrechten



ben? Und was es auch immer sein mag, könnte man das möglicherweise nicht als (Menschen-)»Pflichten« bezeichnen?<sup>4</sup> Ich werde sie in der Tat als Menschen-*Pflichten* bezeichnen, um so anzuzeigen, daß schon allein die Wendung »Menschenrechte« in Wirklichkeit eine irreführende Bezeichnung für das vollständigere, aber etwas seltsam klingende Phänomen »Menschenrechte/pflichten« darstellt. »Menschenrechte« kann man sogar als eine Propagandaformulierung ansehen, die (und dies nicht per Zufall) der Wendung relativ ähnlich ist, die in der Wirtschaftstheorie dann verwendet wird, wenn die Ökonomen von »Gütern und Dienstleistungen« sprechen, aber niemals von »Schlechtigkeiten und Dienstversagen«. Mag sein, daß sich der Staat und das Kapital beide lieber durch mystifizierende Euphemismen repräsentiert sehen. Und die Grundthese dieses Abschnittes ist die, daß jeder, der den Akzent einseitig auf *Menschenrechte* legt und nicht auch auf *Menschenpflichten*, sich wie jemand verhält, der nur die Vorderseite eines Versicherungsvertrages liest und dabei das Kleingedruckte auf der Rückseite übersieht. Im Artikel 29 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gibt es jedoch eine Warnung vor einer solch einseitigen Lesart.<sup>5</sup>

- 4 Dies ist natürlich eine allgemeine Perspektive in der Transaktionsanalyse. Es gibt ein *quid* für jedes *quo*, ein *da* für jedes *das*. »Es gibt nichts kostenlos.« – Das ist eine fruchtbare analytische Perspektive eines jeden interaktiven Systems, nicht nur ein konservativer Glaubenssatz.
- 5 Charakteristischerweise werden diese Pflichten nicht ausbuchstabiert. Aber Artikel 29 Absatz 2 gibt einen Hinweis: »Jeder Mensch ist in Ausübung seiner Rechte und Freiheiten nur den Beschränkungen unterworfen, die das Gesetz ausschließlich zu dem Zwecke vorsieht, um die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten der anderen zu gewährleisten und den gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und der allgemeinen Wohlfahrt in einer demokratischen Gesellschaft zu genügen.« Das sind sehr weiche Formulierungen für das, was Staaten ihren Bürgern alles an Pflichten aufzuerlegen sich berechtigt vorkommen. Das sollte aber keineswegs heißen, daß der Staat nicht berechtigt sein sollte, Pflichten zu definieren. Wichtig ist nur, daß der Bürger nicht nur ein Recht hat zu fragen, ob das Rechte/Pflichten-Gleichgewicht ein gutes Geschäft für ihn darstellt, sondern auch ein Recht dazu, das Geschäft durch seine Worte und sein Tun in Frage zu stellen und ein neues Geschäft zu verlangen, ja sogar einen neuen Sozialvertrag. Vor allem aber hat der Bürger ein Recht darauf zu wissen, was diese Pflichten sind, »die das Gesetz . . . vorsieht«.