

Alex Sutter*

Was kann der menschenrechtliche Universalismus vom kulturellen Relativismus lernen?

Wer in der Menschenrechtsbildung tätig ist, wird regelmässig mit der skeptischen Frage konfrontiert, ob es denn legitim sei, dass „wir“ mit den Menschenrechten „den Anderen“ ein moralisches Korsett überstülpen, welches nicht zu deren staatspolitischen und ethischen Traditionen passe. Das Argument hat selbst den moralischen Unterton, der menschenrechtliche Universalismus sei per se eine Verletzung des Grundwerts der kulturellen Autonomie und Vielfalt. Die angegriffene Menschenrechtsbildnerin gerät zwangsläufig in die Defensive und versucht gewöhnlich, mit spiegelbildlichen, moralisch aufgeladenen Argumenten, ihre Sache zu verteidigen: „Die Menschenrechte schützen die menschliche Würde, welche jenseits der kulturellen Verschiedenheit angesiedelt ist“. Oder: „Die universalen Menschenrechte sind Antworten auf universale Ungerechtigkeiten“ etc.

Die Titelfrage signalisiert eine Neudeutung der Problematik. Der Kulturrelativismus wird nicht als vernichtender Angriff auf den Universalismus, sondern als dessen hilfreicher Gegenpart aufgefasst. Meine These lautet: Der Relativismus bietet gedankliche Krücken, welche dem Universalismus helfen, seine selbst verschuldeten Schwierigkeiten zu überwinden.

Als Mitarbeiter einer Menschenrechtsorganisation habe ich zum Thema der Menschenrechte einen pragmatischen Zugang. Die internationalen Menschenrechte sind juristisch kodifiziert und insofern eindeutig festgelegt, allerdings auf einer relativ abstrakten Ebene, was in der Anwendung viel Raum für Interpretationen lässt. Die folgende Analyse versucht nicht, die Menschenrechte neu zu erfinden, sondern orientiert sich an diesem rechtlich definierten Interpretationsraum.

Universalismus als Absolutismus

Der Ausdruck „Universalität“ ist doppeldeutig. Er kann (a) die unterstellte tatsächliche Allgemeingültigkeit einer Norm oder Wahrheit meinen oder aber (b) den Anspruch auf Allgemeingültigkeit.

(a) Beginnen wir mit der Behauptung, eine bestimmte normative Position gelte für alle Menschen. Dies lässt sich wiederum auf zweifache Weise verstehen, zum einen als empirische Behauptung („Die normative Position X ist für alle Menschen handlungsleitend.“), zum anderen als dogmatische Setzung („Die normative Position X gilt für alle Menschen, ob sie nun von allen Menschen als geltende normative Position anerkannt wird oder nicht.“).

Um die erste Hypothese beweisen zu können, müsste man den empirischen Nachweis erbringen, dass die normative Position X tatsächlich für alle Menschen handlungsleitend sei. Ein solcher

* geb. 1955, Dr.phil. Philosoph. Betreibt seit 1992 ein eigenes «Büro Transkultur» mit den Schwerpunkten Kulturdiskurs, Minderheiten- und Menschenrechte. 1999-2009 Vorstandsmitglied des Vereins Humanrights.ch / MERS und bis heute Leiter der Informationsplattform humanrights.ch. Seit 2006 ausserdem Co-Geschäftsführer von Humanrights.ch / MERS. Die Publikationen sind verfügbar unter www.transkultur.ch.

Der vorliegende bislang unveröffentlichte Diskussionsbeitrag ist aus dem praktischen Zusammenhang von diversen Lehrtätigkeiten heraus entstanden. Die Argumentation stammt grösstenteils aus dem eigenen Biotop, das selbstverständlich in eine unüberschaubare Umwelt eingebunden ist. Einige theoretische Bezugspunkte werden in der Literaturliste angegeben.

Nachweis ist schlechterdings unmöglich. Die Bemühungen, transkulturelle Werturteile empirisch zu begründen, bleiben stets kümmerliche Abkürzungen angesichts der nicht zu bewältigenden grandiosen Aufgabe. Normative Universalität kann empirisch nicht bewiesen werden, deshalb ist diese Absicht illusionär – eine bloße Attitüde.

Der dogmatische Weg ist realistischer, wenn auch nicht Erfolg versprechender. Hier ist die Voraussetzung leitend, bestimmte normative Setzungen (Moralgesetze, Grundwerte etc.) würden an und für sich für alle Menschen gelten, ob sie dem nun zustimmen oder nicht. Es handelt sich um den Versuch, die „Objektivität“ bestimmter moralischer Positionen jenseits der uneinsichtigen abweichenden Meinungen zu begründen.

Ein solches Unterfangen kann nur mit Verweis auf absolut gesetzte Instanzen wie „die Vernunft“ oder „Gott“ durchgeführt werden. Wer die Ableitung aus der verabsolutierten Referenz nicht teilt, wird als gottlos, dumm, engstirnig, verrückt etc einer defizienten Menschenkategorie zugeordnet. Die soziale Ausgrenzung der Ungläubigen ist eine logische Konsequenz dieser Spielart des Universalismus. In der Folge wird versucht, die Ungläubigen zu überzeugen. Der absolutistische Universalismus äussert sich in einem arroganten missionarischen Charakter. Dadurch diskreditiert er sich selbst, denn er steht in einem unauflösbaren Widerspruch zum Ethos der individuellen Selbstbestimmung, das die Menschenrechte verkörpern.

Sowohl die empiristische Illusion wie auch der missionarische Eifer taugen nichts, um den Universalismus in einer kulturell heterogenen Welt als glaubwürdige Position zu etablieren.

(b) Der universalistische Eifer muss sich selber im Zaun halten, damit er diskussionsfähig wird. Der Ausgangspunkt dazu ist die Einsicht, dass es ein Irrweg wäre, bestimmte normative Positionen als tatsächlich allgemeingültig vorauszusetzen. Vielmehr muss man sich damit begnügen, normative Vorgaben mit dem *Anspruch* auf Allgemeingültigkeit zu setzen. Die tatsächliche Gültigkeit einer normativen Position ist offensichtlich immer eingeschränkt, denn sie ist abhängig von der realen Anerkennung, welche die normative Position genießt. Ihr Geltungsanspruch kann dennoch universal sein: Dann wird gesagt, eine bestimmte normative Position *solle* gültig sein für alle. Obwohl sie bei weitem nicht von allen Menschen anerkannt wird, gibt es in den Augen derer, welche die Position vertreten, gute Gründe, den Anspruch zu setzen, dass alle oder wenigstens die meisten Menschen ihr zustimmen sollen.

Doch greift diese gemässigte Variante nicht auf den eben abgekanzelten dogmatischen Universalismus zurück? Wird die Überzeugung, eine normative Position sollte für alle gültig sein, am Ende nicht von jener anderen Überzeugung getragen, an und für sich gelte sie für alle, nur müssten die anderen noch zur Einsicht gebracht werden?

Tatsächlich ist die Rhetorik des universalen Anspruchs in den meisten Fällen ein verkappter Dogmatismus. Zwar wird selbstkritisch die Differenz zwischen dem Ist-Zustand einer beschränkten und dem Soll-Zustand einer allgemeinen Gültigkeit postuliert, doch unter dem Vorzeichen, dass das Wissen um die Allgemeingültigkeit der vertretenen normativen Position unzweifelhaft gegeben sei. Weil die Begründung der eigenen normativen Position als gewiss erscheint, wird deren Universalisierung vorangetrieben. Im Bemühen, andere von der Allgemeingültigkeit des Gebots zu überzeugen, zeigt sich die altbekannte Selbstherrlichkeit des absolutistischen Universalismus.

Der selbstkritische Universalismus

Damit die Selbstherrlichkeit ein Ende hat, muss die eigene Gewissheit der Begründung eines Anspruchs auf universale Geltung erschüttert werden. Der entscheidende Unterschied des kritischen Universalismus liegt in der Selbstreflexion, dass auch die Begründung der eigenen Überzeugung in Traditionen befangen ist und auf Voraussetzungen beruht, welche nicht von allen Menschen geteilt werden.

Nicht nur von Menschenrechtsaktivisten/-innen, auch von religiöser und politischer Seite werden oft universelle Geltungsansprüche aufgestellt, zum Beispiel in Form von Geboten, die für alle Menschen gültig sein sollen: *Jeder Mensch muss sich den Geboten Gottes unterwerfen!* Die Begründung für solche universale moralische Vorschriften ist jedoch stets an besondere soziokulturelle Kontexte gebunden. Die Begründung in der allgemeinmenschlichen Vernunft bezieht sich ebenso auf spezifische Traditionen wie die Begründung in der göttlichen Offenbarung oder bei den Ahnen. Dies gilt auch für kantianische Begründungsmodelle. Überkulturelle, universal gültige Begründungen für moralische Positionen sind bloss eine logische, keine reale Möglichkeit.

Genau diese Reflexion hat die selbstkritische Universalistin dem Argumentarium der kulturrelativistischen Denkströmung entlehnt. Erst die Übernahme dieses Denkmotivs führt zu einem Universalismus, der ohne Absolutismus auskommt.

Der selbstkritische Universalist weiss um die Kontextgebundenheit der Begründung seiner Überzeugungen. Aus seiner Sicht verfügt er zwar über starke Argumente für den universalen Anspruch seiner Position. Dennoch muss er fähig sein, gelassen zuzugeben, dass anderen diese Argumente unter Umständen nicht einleuchten und dass es vielleicht keinen gangbaren Weg gibt, sie davon zu überzeugen. Sein universaler Anspruch lässt sich von der Hoffnung leiten, dass andere aufgrund anderer Einsichten oder Argumente zum selben Schluss kommen, nämlich die favorisierte normative Position zu teilen.

Nehmen wir als Beispiel die Begründung der Menschenrechte in der individuell gleichartigen Menschenwürde: Weltweit gibt es heute sehr viele hierarchische gesellschaftliche Kontexte, in welchen die Idee der gleichen Menschenwürde kaum jemandem evident ist und manchmal sogar den meisten als absurd erscheint. Trotzdem kann eine Menschenrechtsaktivistin auch in solchen gesellschaftlichen Kontexten auf den universalen Anspruch der individuellen Menschenrechte setzen, mit der Zuversicht, es würden sich kontextgemässe Diskurse finden, welche den Geltungsanspruch der Menschenrechte mehr und mehr Menschen als einleuchtend erscheinen lassen. Der Glaube an das Konzept der gleichartigen Menschenwürde wäre dann keineswegs eine Voraussetzung, sondern bestenfalls eine Folge des Lernprozesses, welcher diese Menschen dazu geführt hat, die Menschenrechte für moralisch relevant zu halten.

Im Bewusstsein, dass jede moralische Position nur innerhalb vorgegebener soziokultureller Kontexte und Traditionen begründbar ist, im Wissen darum, dass jede normative Position faktisch eine eingeschränkte Gültigkeit aufweist, behauptet also der selbstkritische Universalist einen universalen Geltungsanspruch für seine Position. Praktisch wirksam wird dieser Anspruch in einem unaufhörlichen kommunikativen Prozess der Universalisierung. Die grösste Herausforderung für die Universalistin liegt darin, den Prozess der Universalisierung jenseits des Musters der machtzentrierten Missionierung neu zu entwerfen.

Universalisierung im Dilemma der Macht

Die Art und Weise, wie das Ziel umgesetzt wird, eine normativen Position zu universalisieren, darf zu dieser nicht im Widerspruch stehen, wie wir im Falle des missionarischen Universalismus festgestellt haben. Doch das ist nur eine formale Voraussetzung. Auch für den selbstkritischen Zugang ungelöst ist das Machtdilemma, in das die Ansprüche auf universale Geltung in ihrer praktischen Umsetzung notwendigerweise geraten. Denn Prozesse der weltweiten Universalisierung einer normativen Position sind nur denkbar, wenn sie von mächtigen organisierten Akteuren mitgetragen werden. Mächtige Akteure aber haben die Tendenz, andere, weniger mächtige Akteure gegen deren Willen zu vereinnahmen.

Nehmen wir als Beispiel den menschenrechtlichen Universalismus. Der ethische Anspruch der Menschenrechte auf universale Geltung hat sich geschichtlich erst in dem Moment konkretisiert, als die Universalisierung der Menschenrechte zu einem zentralen Projekt einer wirkungsmächtigen Institution wurde, nämlich der im Jahre 1945 gegründeten UNO. Die Vereinten Nationen entwickelten von Anfang an ein Selbstverständnis als einer Staatengemeinschaft mit dem moralischen Kern der Achtung und des Schutzes der Menschenrechte.

Alle Staaten (ausser dem Vatikan) haben mit dem UNO-Beitritt die - wenigstens moralische - Geltung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 anerkannt. Damit sind alle Staaten aufgerufen, die internationalen Menschenrechtsverträge zu ratifizieren und sich damit auch rechtlich zu verpflichten, die Menschenrechtsnormen in ihrem Hoheitsgebiet durchzusetzen. Die fundamentalsten Menschenrechte wie das Folterverbot oder das Sklavereiverbot gehören heute zum Völkergewohnheitsrecht; sie sind theoretisch gesehen für alle Staaten unmittelbar verpflichtend. Dazu kommt, dass die rechtsverbindlichen Menschenrechtsabkommen inzwischen von sehr vielen Staaten ratifiziert wurden. In all diesen Fällen dürfte sich die Geltungsfrage eigentlich nicht mehr stellen.

Die Wirklichkeit ist allerdings vertrackter. Es gibt nicht wenige Staaten, welche die verbindliche UNO-Konvention gegen die Folter ratifiziert und dennoch nicht aufgehört haben, unzählige Häftlinge systematisch zu foltern. Trotz einer verbindlichen Institutionalisierung im internationalen Recht spielen sehr viele Staaten ein Doppelspiel mit der Anerkennung der Menschenrechte: Deren Bedeutung wird hervorgehoben, wenn es dem Staat nach aussen hin nützt, ansonsten gibt es unzählige Beispiele von Gleichgültigkeit und Missachtung. Alle Staaten – auch die westlichen – haben einen Hang, die Menschenrechte in ihrem ureigenen Interesse zu instrumentalisieren. Sogar das chinesische Informationsministerium greift inzwischen auf die Menschenrechtsrhetorik zurück, wenn es der internationalen Öffentlichkeit den Plan vorstellt, in naher Zukunft weitere 76'000 Nomaden sesshaft machen zu wollen.

Die Universalisierung der Menschenrechte ist also auch auf der Ebene der Staaten – von den privaten Organisationen und Individuen ganz zu schweigen – bisher nur formell gelungen, als aussenpolitische Kulisse auf der Bühne des internationalen Rechts, in der Regel aber nicht materiell, als innenpolitischer Wille zur Respektierung und Durchsetzung der Menschenrechte.

Wenn die Universalisierung der Menschenrechte weder arrogante Missionierung noch heuchlerisches Machtspiel sein soll, braucht es bestimmte ethische Kriterien der Umsetzung, eine Ethik der Universalisierung. Dazu lassen wir uns im Folgenden vom Gegenpart des Universalismus, dem ethischen Relativismus, inspirieren. Wie lässt sich die Universalisierung gestalten, wenn sie in einer kulturverträglichen Art geschehen soll?

Was für eine Kultur?

Wir haben uns von der Vorstellung verabschiedet, Kultur sei das Gemeinsame einer Gruppe von Menschen, welches die besondere Identität dieser Gruppe ausmache. Diese diskursive Versteinigung von Gruppenidentitäten hat sich sozialwissenschaftlich als unhaltbar herausgestellt, als eine populäre Machenschaft, um Menschen aufgrund von gefühlsbezogenen Manipulationen ihrer Gruppenzugehörigkeiten für alle möglichen Identitätspolitiken zu mobilisieren. Weshalb dieser populäre Kulturdiskurs weltweit so gut funktioniert, steht hier nicht zur Debatte. Was aber ist die Alternative?

Ein Kulturbegriff, der sich gegen die Ideologisierung sperrt, muss die als selbstverständlich vorausgesetzte Symbiose mit Gruppenbegriffen sprengen, und er muss empirisch nachvollziehbar sein. In diesem Sinne verstehe ich unter «Kultur» die von Interaktionsgruppen (z.B. sozialen Netzwerken, Verwandtschaftsgruppen, Peergroups etc.), Institutionen (Verwaltungen, Schulen, Kirchen, Gerichten etc.), Organisationen (Betrieben, Parteien, Massenmedien etc.) und Zeichenträgern (Büchern, Filmen, Denkmälern, Kunstwerken, Bauwerken etc.) vorgegebenen Standards (Vorschriften, Modelle, Muster, Schemata, Skripts, Regeln), welche Individuen in unterschiedlichen sozialen Kontexten als Instrumente der Handlungsorientierung verinnerlicht haben.

Diese Begriffsbestimmung lässt es zu, «Kultur» sowohl aus der Perspektive der handelnden Individuen mit ihren lebensgeschichtlich erworbenen und verinnerlichten Fähigkeiten wie auch auf der Ebene der institutionellen Kulturträger zu konkretisieren, welche die Handlungsfelder, individuellen Verhaltensweisen oder Vorstellungswelten in ihrem Machtbereich normativ regulieren. Beispiele für Letzteres sind die Familien, die Bildungsinstitutionen und die kirchlichen Organisationen als Sozialisationsagenturen.

Inhaltlich bezieht sich auch dieser Kulturbegriff auf die klassischen Gegenstandsbereiche des weiten sozialwissenschaftlichen Kulturverständnisses: auf symbolische Formen und Zeichen (u.a. verbale Sprache, Klassifikationen), auf Verhaltensnormen und Techniken (soziale Normen, Rechtsnormen, technisches Knowhow etc.) sowie auf Wertorientierungen und Glaubensvorstellungen in Politik und Religion.

Auf dieser begrifflichen Grundlage können wir uns unbefangen den kulturrelativistischen Denkmustern annähern, immer auf der Suche nach fruchtbaren Hilfsmitteln für eine Ethik der Universalisierung.

Die Menschenrechte als kulturelles Phänomen

Wie jeder Diskurs kann auch der universalistische Menschenrechtsdiskurs als kulturelles Phänomen betrachtet werden. In dieser Perspektive lauten die für uns zentralen Fragen: Welche Bedeutung, Akzeptanz, Handlungsrelevanz, Selbstverständlichkeit haben die Menschenrechte für welche Akteure? Welche kollektiven Akteure vertreten die Universalisierung der Menschenrechte auf eine glaubwürdige Weise, welche auf eine arrogante oder eine heuchlerische Weise und welche kollektiven Akteure sperren sich offen dagegen?

Die Menschenrechte sind ein kulturelles Phänomen unter vielen. Bedeutet dies, dass die kulturrelativistische Haltung geteilt werden muss, wonach die angestrebte Hegemonie des menschenrechtlichen Ethos über andere Moral- und Rechtssysteme grundsätzlich zu verurteilen sei? Ist es zum Beispiel nicht zu rechtfertigen, die diversen kulturell legitimierten Formen der

Zwangsheirat mit Verweis auf die Ehefreiheit bzw. das individuelle Selbstbestimmungsrecht zu bekämpfen?

Um diese Frage sachgerecht diskutieren zu können, ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass unter dem Label des Kulturrelativismus ganz unterschiedliche Hypothesen kursieren. Für unsere Zwecke genügt es, drei Versionen zu unterscheiden: (a) den deskriptiven, (b) den radikalen normativen und (c) den gemässigten Kulturrelativismus.

Drei Versionen des Kulturrelativismus

(a) Der deskriptive Kulturrelativismus drängt sich geradezu auf, wenn man die Tatsache der kulturellen Verschiedenheit ernst nimmt und zu reflektieren versucht. Diese transkulturelle Erfahrung lässt sich in folgendem Grundsatz zusammenfassen: *Die Gültigkeit einer normativen Position ist abhängig zum einen vom massgeblichen soziokulturellen Kontext also einem von Institutionen und Organisationen geprägten Handlungsfeld, zum andern von den Menschen, welche in diesem Feld handeln.* Mit anderen Worten: Ob ein Werturteil als angemessen gilt, ob eine Norm als verbindlich anerkannt wird, ist abhängig sowohl von der spezifischen Öffentlichkeit des soziokulturellen Kontextes, worin die normative Position vorkommt, wie auch von den für die Beteiligten geltenden moralischen Standards. Die involvierten Massstäbe stimmen nicht zwangsläufig überein. Dissonanzen sind sogar wahrscheinlich.

Der beschreibende Kulturrelativismus erlaubt es, die reale Vielfalt an massgebenden Kontexten und individuellen Handelnden angemessen zu berücksichtigen. Diese Pluralisierung führt hinsichtlich der eigenen Voraussetzungen und Haltungen zu einer heilsamen Dezentrierung, welche den Weg frei macht für eine realistische Wahrnehmung abweichender Wertsetzungen. Dies bedeutet nicht, den eigenen Bezugsrahmen aufzugeben, sondern bloss die Fähigkeit, ihn in seiner vermeintlichen Alternativlosigkeit zu relativieren.

Der Grundgedanke des deskriptiven Kulturrelativismus, wonach Wissen und Moral immer kontextbezogen sind, ist eine für ein weltoffenes Bewusstsein elementare Erkenntnis. Er richtet sich gegen alle Formen der Verabsolutierung. Allerdings hat diese Version des kulturellen Relativismus keine Antwort auf die Schlüsselfrage, ob es moralisch zulässig sei, normative Positionen, welche anderen soziokulturellen Kontexten zugehörig sind, von aussen zu kritisieren oder gar dagegen zu intervenieren. Auf diese Frage finden die folgenden zwei Versionen des Kulturrelativismus konträre Antworten.

(b) Die landläufige Polemik gegen den ethischen Relativismus richtet sich hauptsächlich gegen die Version des radikalen Kulturrelativismus. Ausgangspunkt ist eine Zuspitzung des deskriptiven Ansatzes: *Den einzigen Massstab für „richtig“ oder „falsch“ bzw. „gut“ oder „böse“ einer Norm oder Handlung bieten der kulturelle Kontext oder die kulturellen Standards, an denen sich die Handelnden orientieren.* Aus diesem Grundsatz wird dann der entscheidende normative Schluss gezogen: *Man darf eine Norm oder Handlung von aussen nicht moralisch beurteilen.* „Von aussen“ meint: von einer Position ausserhalb des massgeblichen soziokulturellen Kontextes.

Es handelt sich offensichtlich um eine moralische Nicht-Einmischungs-Doktrin, oder anders gesagt, um das Gebot einer unbeschränkten „interkulturellen“ Toleranz. Der radikale Kulturrelativismus setzt selbst eine unverrückbare moralische Forderung: Man dürfe sich nicht in fremde Angelegenheiten einmischen, da es unfair sei, von aussen die eigenen Massstäbe an das

Fremde heranzutragen. Jemand, der sich nicht an diese Nicht-Einmischungs-Forderung hält, setzt sich dem Vorwurf des „Kulturimperialismus“ aus.

Der Grundsatz des radikalen Kulturrelativismus vermag jedoch keine praktische Orientierung fürs Handeln zu geben. Das verabsolutierte Toleranzgebot, das den radikalen Kulturrelativismus kennzeichnet, schafft in der Praxis eher neue Probleme, als die bestehenden zu lösen. Denn die verabsolutierte Toleranz verlangt, jede kulturell begründete Handlung zu akzeptieren, mit der wichtigen Ausnahme des eigenen Handlungsimpulses, sobald er in seiner praktischen Anwendung vermeintliche kulturelle Grenzen zu überschreiten trachtet.

Soziokulturelle Kontexte sind jedoch keine Container mit scharfen Grenzen, sondern einander überlappende und durchlässige Formationen. Die moralische Selbstbeschränkung, welche der radikale Relativismus auferlegt, wird widersprüchlich, sobald die urteilende Person als potentiell handelnde Person in die Situation einbezogen wird: Dann sollte sie handeln und darf nicht.

(c) Es wäre unsinnig, Werturteile über Handlungen und Normen, die in anderen Kontexten auftreten, einfach verbieten zu wollen. Vielmehr ist zu akzeptieren, dass solche kontextübergreifenden Werturteile in der Erfahrungswelt laufend vorkommen. Transkulturelle Werturteile sind eine moralisch neutrale Tatsache. Die ethische Herausforderung ist es, den transkulturellen moralischen Impuls in einer Weise zu handhaben, dass er nicht verletzend oder eben „kulturimperialistisch“ wirkt. Der gemässigte Relativismus baut auf dem deskriptiven auf und formuliert eine Ethik der begrenzten Toleranz. Diese mahnt zur Zurückhaltung und erinnert an die Regeln des respektvollen Dialogs.

Die erste Forderung des gemässigten Kulturrelativismus lautet, die jeweils eigene normative Position nicht zu verabsolutieren, sondern sich darauf zu besinnen, dass die eigene Position wie alle anderen auch kontextabhängig ist. Insbesondere muss man sich bewusst sein, dass sich transkulturelle Werturteile immer nur unter Berufung auf soziokulturell lokalisierbare Massstäbe begründen lassen. Der Grundsatz sei wiederholt: Es gibt keine überkulturellen Begründungen für moralische Urteile, selbst wenn diese einen Anspruch auf universale Geltung haben. Eine solche Selbstrelativierung fördert die Fähigkeit, eine kritisierte Norm oder Handlung aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus verstehen zu können (wobei verstehen bekanntlich etwas anderes ist als akzeptieren).

Im ersten Teil dieses Beitrags wurde aufgezeigt, wie der selbstkritische Universalist diese Denkfigur des Relativismus nachvollzieht. Es war dies die erste Impfung gegen die Selbstherrlichkeit des absolutistischen Universalismus.

Die zweite Forderung lässt sich als Toleranzgebot umschreiben. Das heisst: Transkulturelle Werturteile dürfen im Rahmen des Tolerierbaren nicht in eingreifendes Handeln umgesetzt werden. In diesem zu erduldenen Spannungsbereich darf man sehr wohl aus der eigenen Warte heraus (ver-)urteilen, jedoch keine Machtmittel zur Durchsetzung des eigenen Urteils anwenden. In der praktischen Anwendung ist dies der Bereich der menschenrechtlichen Kritik ohne Sanktionen.

Die Toleranz endet dort, wo jemand die moralische Selbstachtung verlieren würde, wenn sie nicht versuchte, eingreifend zu handeln. In diesem Fall müssen also schwer wiegende moralische Güter auf dem Spiel stehen. Dass es eine solche Grenze gibt, ist offensichtlich. Wo sie genau anzusetzen ist, lässt sich jedoch nicht allgemein festlegen, sondern bedarf der Situations- und Fallanalyse.

Es gibt Beispiele, die als kaum lösbare Dilemma-Situationen im Raum stehen. Etwa das Beispiel aus Australien, wo neue Studien zum Schluss kamen, dass die Misshandlung und der sexuelle Missbrauch von Kindern gerade in den autonom verwalteten Aborigines-Regionen ein unerträgliches Ausmass angenommen habe, mit der Empfehlung, die Selbstverwaltung zu sistieren, um wirksame Kinderschutzmassnahmen durchsetzen zu können. Dies vor dem bekannten Hintergrund der „Lost Generation“, die ja ein Opfer eines vorgeblichen Kinderschutzes geworden war. Dass man in einem solchen verkachelten Fall zu keinem eindeutigen Entscheid kommt, ist nachvollziehbar, obwohl es theoretisch doch ein klarer Fall wäre.

Denn wenn die Grenze der Toleranz erst einmal ausgereizt ist, so ist eine angemessene Intervention geboten. Ein Eingriff führt zwangsläufig zum Konflikt, der entweder unter dem Vorzeichen des gegenseitigen Respekts als dialogische Auseinandersetzung oder unter dem Vorzeichen des Rechts des Stärkeren als Machtkampf ausgetragen wird. Ein vernünftiger Dialog, der getragen wäre vom Willen zum gegenseitigen Verstehen und von der Fähigkeit zum Perspektivenwechsel, ist in der Praxis die Ausnahme. Und selbst in diesem unwahrscheinlichen Fall ist kaum zu erwarten, dass der Dialog zu einer praktischen Lösung des Wertkonflikts führt, die für alle Beteiligten zufrieden stellend wäre.

In der Regel werden in einem Wertkonflikt Argumente und Machtmittel kombiniert eingesetzt, sei es, um die unerträgliche Situation nachhaltig zu verändern, sei es, um den als Übergriff wahrgenommenen Vorstoss abzuwehren. Wie zum Beispiel Projekte für die Abschaffung der genitalen Verstümmelung von Mädchen in Subsahara-Ländern zeigen, schafft dies eine offene Situation: Mal setzt sich die eine Seite durch, mal die andere, einmal die Einsicht in die Notwendigkeit der Linderung des Leidens, das andere Mal die Macht der überlieferten sozialen, emotionalen und kognitiven Muster, das eine mal der lokale Diskurs, das andere Mal der urbane.

Für uns bleibt festzuhalten, dass der gemässigte Relativismus zwar die Schwelle für eingreifendes Handeln erhöht, es aber nicht ausschliesst. Der gemässigte Relativist findet sich pragmatisch damit ab, dass es Fälle gibt, die es gerechtfertigt erscheinen lassen, kulturell verortete, aber als inakzeptabel eingestufte Praktiken mit nicht nur diskursiven Machtmitteln zu bekämpfen.

Fazit

Die gemässigte Kulturrelativistin und der selbstkritische Universalist kommen von verschiedenen Seiten her zum selben Resultat. Beiden ist das Bewusstsein gemeinsam, dass das eigene moralische Urteil, auch wenn es mit einem transkulturellen Geltungsanspruch auftritt, nicht überkulturell begründet werden kann. Beide unterscheiden zwischen kontextgebundener Begründung, tatsächlicher Gültigkeit und dem universalen Geltungsanspruch. Und auch die praktische Konsequenz ist für beide dieselbe: Transkulturelle Werturteile mit Anspruch auf universale Geltung sollen mit der gebührenden Zurückhaltung geäussert werden. Doch es gibt Fälle, da sieht man sich moralisch verpflichtet, sie nicht nur zu äussern sondern auch in eingreifendes Handeln zu verwandeln. Auch in solchen Ausnahmesituationen besteht allerdings erst einmal eine Verpflichtung, auf die zivilisierten Formen des Dialogs zu setzen, welche nur in Fällen des Scheiterns um Zwangsmittel ergänzt werden dürfen.

Das heisst für die menschenrechtlichen Universalistin, die relativistisch geimpft ist: Es ist durchaus legitim, gewisse durch die Scharia vorgeschriebene Bestrafungsformen als grausam und unmenschlich zu qualifizieren. Diese kommunikative Handlung des Verurteilens lässt sich begründen mit dem universalen Anspruch der Kriterien, welche für „human“ angesehene Bestrafungsformen zu erfüllen haben, zum Beispiel das Verbot der Verletzung der körperlichen

Integrität der Straffälligen. Nur darf die menschenrechtliche Universalistin nicht erstaunt sein, auf die Gegenwehr eines ebenso universal konzipierten religiösen Diskurses zu stossen, dessen Begründung sie ebenso wenig teilt wie die ihre von der Gegenseite geteilt wird. Und wenn sich Dialogversuche als aussichtslos herausgestellt haben, so wäre es meines Erachtens legitim, dass unsere Universalistin die zuständigen UNO-Gremien dringend auffordern würde, auf jene paar Staaten, welche die Bestrafungsformen der Auspeitschung und der Amputation von Gliedmassen anwenden, massiven Druck auszuüben mit dem Ziel, diesen Praktiken ein Ende zu setzen.

Die Analyse hat gezeigt, dass der selbstkritische Universalismus den wohlverstandenen Relativismus nicht zu fürchten braucht. Im Gegenteil, beide sind nicht nur kompatibel und ergänzen einander, sie benötigen einander gegenseitig, um sich vor der Gefahr der je eigenen Verabsolutierung zu schützen: vor dem arroganten Missionieren ebenso wie vor dem blinden Partikularismus. Der selbstkritische Universalismus und der gemässigte Relativismus sind zwei Seiten derselben diskursiven Haltung, welche es erlaubt, die Universalisierung der Menschenrechte in einer „kultursensitiven“ Weise zu betreiben, ohne vor den soziokulturellen Gegebenheiten zu kapitulieren.

Ausgewählte Literatur

Kettner, Matthias

2002: Kulturrelativismus oder Kulturrelativität? In: Dialektik 2/2002, S. 17-38.

Meiland, Jack W., and Michael Krausz (Hrsg.)

1982: Relativism - Cognitive and Moral. Notre Dame/ London: Univ. Notre Dame Press.

Rippe, Klaus Peter

1993: Ethischer Relativismus. Seine Grenzen, seine Geltung. Paderborn: Schöningh.

Sutter, Alex

2000: Ist das Personenkonzept der Menschenrechte kulturell voreingenommen? In: Menschenrechte interkulturell. Hrsg. von J.-C. Wolf. S. 226-241. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.

Tilley, John J.

1999: Moral Arguments for Cultural Relativism. In: Netherlands Quarterly of Human Rights 17/1. S. 31-41.

Walzer, Michael

1996: Lokale Kritik - globale Standards. Hamburg: Rotbuch Verlag.