

³ Siehe als Beispiel Jean Porter, *Chastity as a Virtue*, in: *Scottish Journal of Theology* 58 (2005/3), 285-301.

⁴ Der Impuls, das Naturrecht auf eine Liste zunehmend verfeinerter, unveränderlicher Normen zu reduzieren, ist modern, nicht mittelalterlich, siehe William C. Mattison III, *The Changing Face of Natural Law: The Necessity of Belief for Natural Law Norm Specification*, in: *The Journal of the Society of Christian Ethics* 27 (Summer 2007/1) 251-277. Thomas glaubte jedoch, dass die meisten Veränderungen bei den Schlussfolgerungen des Naturrechts Fragen der weiteren Spezifizierung oder Anwendung waren; Wegnahmen - Umkehrungen früherer Folgerungen - geschehen nur „in einem einzelnen Sachverhalt [...] und auch das nur selten“ (Thomas von Aquin, S.th. I-II, q. 94, art. 5, in: *Die deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 13, Heidelberg u.a. 1977, 85f.).

⁵ Lisa Tessmann, *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*, New York 2005.

⁶ Jean Porter, *At the Limits of Liberalism: Thomas Aquinas and the Prospects for a Catholic Feminism*, in: *Theology Digest* 41 (1994/4), 315-330.

⁷ Siehe die Quellen in Cristina L. H. Traina, *Touch on Trial: Power and the Right to Physical Affection*, in: *Journal of the Society of Christian Ethics* 25 (2005/1), 3-34.

⁸ *Don't Blame Your Genes: They May Simply Be Getting Bad Instructions - From You*, in: *The Economist*, 5. September 2009, www.economist.com/sciencetechnology/displaystory.cfm?story_id=14350157 - letzter Zugriff am 22. September 2009.

⁹ Für die These, dass eine postmoderne Ethik ihre Beachtung der Kultur durch Beachtung der „Natur“ ausgleichen muss, siehe Douglas Kellner, *Zygmunt Bauman's Postmodern Turn*, in: *Theory, Culture, and Society* 15 (1998/1), 73-86.

¹⁰ Christine E. Gudorf, *The Social Construction of Sexuality: Implications for the Churches*, in: Kathleen M. Sands (Hg.), *God Forbid: Religion and Sex in American Public Life*, New York 2000, 42-59, 44.

¹¹ Ebd., 47.

¹² Ebd., 44.

¹³ Siehe William C. Mattison III, *The Changing Face of Natural Law*, aaO.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Menschenrechte aus einer asiatischen Perspektive

Die Herausforderung der Vielfalt und die Grenzen der Allgemeingültigkeit

Ma. Christina A. Astorga

Das übergeordnete Thema des aktuellen CONCILIUM-Hefts dreht sich um „Naturrecht und menschliche Natur“, und in diesem Rahmen will sich der vorliegende

Beitrag an einer Antwort auf folgende allgemeine Frage versuchen: „Sind die Begriffe der menschlichen Natur, der menschlichen Güter und des Naturrechts für Asien brauchbar?“ Ich werde diese Frage jedoch nicht so weitgefasst beantworten, wie ich sie eingangs gestellt habe, sondern meinen Fokus auf die Menschenrechte beschränken und mich aus einer asiatischen Perspektive am Menschenrechtsdiskurs beteiligen. Zunächst werde ich die Beziehung zwischen Menschenrechten und Naturrecht klären und anschließend die beiden Teile dieses Beitrags entwickeln, in denen zwei Aspekte des Hauptthemas behandelt werden: erstens die Frage, wie die Lehre von den Menschenrechten und ihre theologische Bestätigung/Rechtfertigung innerhalb ihres ursprünglichen scholastischen Rahmens in die unüberschaubare Vielfalt des asiatischen Kontexts eingebracht werden können. Und zweitens die Frage der kulturellen Besonderheit und Universalität in Bezug auf einen Menschenrechtsansatz, der für sich in Anspruch nimmt, asiatisch zu sein. Insgesamt versucht der Beitrag, aus einer asiatischen Perspektive kritische Einblicke in die Menschenrechtsfrage zu geben.

Vom Naturrecht zu den Menschenrechten

Die Naturrechtslehre und die Lehre von den Menschenrechten sind keine Synonyme, und deshalb gilt es als falsch, direkt vom Naturrechtsbegriff der scholastischen Epoche zur Idee der Menschenrechte in der modernen Zeit überzugehen. Noch bis vor Kurzem hat die Menschenrechtshistoriographie die Auffassung vertreten, dass zwischen dem Mittelalter und der Moderne gerade im Zusammenhang mit der Entstehung der Menschenrechtslehre ein Bruch stattgefunden hat. Man räumte zwar ein, dass die Lehre von den Menschenrechten durchaus in ethischer und sprachlicher Hinsicht aus früheren Naturrechtstheorien geschöpft haben mochte, sah darin jedoch grundsätzlich eine unverkennbar moderne Schöpfung, die die Ansprüche des Individuums in entscheidender Weise neu betont.¹ In jüngerer Zeit hat der Mediävist Brian Tierney diese Auffassung in seinem bahnbrechenden Werk über die mittelalterlichen Ursprünge der Naturrechtslehre erschüttert. Er vertritt die Ansicht, dass Sprache und Inhalt dieser Lehre sich bis ins 13. Jahrhundert zurückverfolgen lassen.² Jean Porter beweist diese These mittels Rückverfolgung, das heißt, sie kehrt zur Naturrechtslehre zurück, nähert sich von dort her der Menschenrechtslehre und konzentriert sich darauf, wie die Scholastiker mit der Frage nach der grundlegenden Verbindung umgegangen sind, die zwischen beiden besteht. Die Entwicklung der Naturrechtstradition durch die Scholastiker war von einer breiten Palette von Blickwinkeln geprägt und umfasste klassische, jüdische und christliche Ansätze. Durch selektive Interpretation und Synthese entwickelten sie ihre Theologie auf eine neue und eigene Weise und fühlten sich insbesondere der inneren Schlüssigkeit der Schrift und ihrer Übereinstimmung mit anderen maßgeblichen Texten verpflichtet. Deswegen formulierten sie einen primären und paradigmatischen Naturrechtsbegriff und definierten das Naturrecht als inneres Vermögen oder

innere Fähigkeit, moralisch zu urteilen. Diesen Begriff hatten bereits die Stoiker vorweggenommen; sie hatten gelehrt, dass eine bestimmte Kraft innerhalb der menschlichen Person dazu imstande sei, das objektive natürliche Gesetz zu erkennen, das das gesamte Universum durchwirke. Bei den Scholastikern vollzog sich insofern eine entscheidende Bedeutungs- und Akzentverschiebung, als sie diese Kraft für etwas Inhärentes hielten: ein subjektives Vermögen oder eine subjektive Fähigkeit, die von der Vernunft auf die Autonomie des Selbsts hin ausgerichtet wird.³

Worin genau besteht diese entscheidende Verschiebung? Die Scholastiker betrachteten das Naturrecht nicht nur als eine Kraft in den Personen, die diese mit einer objektiven Ordnung verbindet und Anspruch auf ihr pflichtgemäßes Verhalten erhebt, sondern als eine Kraft, auf die die Personen selbst Anspruch erheben können, wenn sie sich, vom Imperativ der Vernunft und des Urteils gelenkt, dafür entscheiden. Diese Entscheidung macht alle Personen qua Personen gleichermaßen frei und autonom. Tierney beschreibt diese Bedeutungsverschiebung des Naturrechts aus scholastischer Sicht wie folgt:

„Wenn wir einen früheren Ursprung für die Naturrechtstheorien finden wollen, müssen wir nach sprachlichen Mustern Ausschau halten, in denen ius naturale nicht nur ein natürliches Gesetz oder eine kosmische Harmonie, sondern auch ein Vermögen oder eine Kraft oder eine Fähigkeit einzelner Personen bezeichnete, die mit Vernunft und moralischem Urteil einherging und einen Bereich der Freiheit definierte, in dem der Einzelne handeln konnte, wie es ihm gefiel, und aus dem spezifische Ansprüche und Fähigkeiten der Menschen als Menschen abgeleitet wurden.“⁴

Er macht deutlich, dass dieser Begriff des natürlichen Gesetzes nicht zwangsläufig auch eine Lehre von den Naturrechten implizierte, wohl aber den Grundstein für die Entwicklung einer solchen Lehre legte. Jean Porter fügt hinzu, dass die „entscheidende Verschiebung“, von der Tierney spricht, nicht nur durch die gesellschaftlichen Verhältnisse des 12. und 13. Jahrhunderts bedingt, sondern von der Schrift und der christlichen Theologie geprägt gewesen sei, weil dies das Licht war, in dem die Scholastiker ihre Aufgabe gesehen hätten. Die Fähigkeit der Person, sich selbst zu lenken und ihre eigenen Entscheidungen zu meistern, ist nicht einfach eine unter vielen menschlichen Fähigkeiten, sondern die Fähigkeit schlechthin, die die menschliche Person als Abbild Gottes konstituiert. Grundlage der Lehre von den menschlichen Rechten sind der nichtreduzierbare Wert und die Unverletzlichkeit jeder Person – gleich ob Mann, Frau oder Kind, gleich ob Sünder oder Gerechter oder sogar Verdammter –, deren Gottesebenbildlichkeit sich in ihrer rationalen Freiheit und Selbstbestimmtheit spiegelt.⁵

Die Herausforderung der Vielfalt – die Notwendigkeit eines perspektivischen Dialogs

Wenn man Tierney folgt, wie Jean Porter dies tut, dann sollte die Entwicklung der Menschenrechtslehre aus dem Naturrecht nicht als Bruch, sondern als Fortsetzung der Tendenzen und Strömungen des 13. Jahrhunderts verstanden werden. Anderen Vertretern der Menschenrechtslehre wäre diese These allerdings nicht sehr willkommen. Ihre Hintergründe und Kontexte stimmen sie nicht auf eine theologisch fundierte Menschenrechtslehre ein, die auf der Vorstellung beruht, dass die Person kraft ihres Menschseins, in dem sich ihre Gottebenbildlichkeit verkörpert, selbstbestimmt und autonom ist. Die theologische Begründung der Lehre von den Menschenrechten wird von den meisten zeitgenössischen Menschenrechtsforschern und -aktivisten nicht akzeptiert.

Manche Vertreter der Menschenrechte räumen zwar ein, dass diese Rechte sich historisch aus theologischen Aussagen entwickelt haben könnten, erkennen jedoch nicht an, dass die historische Verbindung notwendige Voraussetzung ihrer Entstehung ist. Sie sind nicht der Auffassung, dass die Lehre theologisch fundiert sein muss, um überhaupt gültig zu sein. Tatsächlich mag es durchaus zutreffen, dass die Lehre von den Menschenrechten sich auch aus einer ganz anderen, völlig weltlichen Grundlage hätte entwickeln können. Doch so, wie die Dinge liegen, kann ich auf der Grundlage der oben zitierten Quellen durchaus die Ansicht vertreten, dass die Lehre von den natürlichen Rechten in Westeuropa entwickelt und innerhalb eines theologischen Rahmens formuliert worden ist. Mit der Zeit wurde sie jedoch mehr und mehr aus diesem theologischen Rahmen herausgelöst und als weltlich dargestellt, um in pluralistischen Gesellschaften allgemeine Zustimmung finden zu können. Mithin hat man sich etwas angeeignet, was sich ursprünglich innerhalb eines ganz spezifischen theologischen Kontexts entwickelt hatte; man hat es an neue Kontexte angepasst und als annähernd allgemeingültiges Sittengesetz hochgehalten. Hier sehen wir, wie etwas, das ursprünglich im Kontext der europäischen Theologie und Philosophie entstanden ist, als Grundlage und Maßstab in andere Kontexte eingepasst wurde und sich mit der Zeit zu einem Erbe der Menschheit entwickelte.⁶

Doch der Kontext der Menschenrechtslehre wirft Fragen auf. Warum sollte diese Lehre, die in einem bestimmten theologischen Kontext entworfen worden ist, eine Kulturen und Religionen übergreifende allgemeine Gültigkeit beanspruchen dürfen? Wenn diese Lehre eine bestimmte religiöse Kultur repräsentiert, wäre es dann nicht eine Art religiöser oder kultureller Imperialismus,

Ma. Christina
A. Astorga

Ma. Christina A. Astorga ist die Gründungsdirektorin des Studienzentrums für katholisches soziales Denken und Professorin für Moraltheologie an der Duquesne University. Zuvor war sie Vorsitzende des Theologie-Departments der Universität Ateneo de Manila und Professorin für Moraltheologie an der Loyola School of Theology auf den Philippinen. Für ihr Buch „The Beast, the Harlot and the Lamb: Faith Confronts Systemic Evil“ (Quezon City 1998) erhielt sie den Nationalen Buchpreis der Philippinen in der Kategorie Theologie. Anschrift: 112 Washington Place, 12G, Pittsburgh, PA 15219, USA. E-Mail: astorgac@duq.edu.

auf ihrer Grundlage andere Kontexte zu kritisieren und zu reformieren? Auf welcher Grundlage steht ihr universaler Anspruch?

Besonders akut sind diese Fragen angesichts der unüberschaubaren Vielfalt des asiatischen Kontexts. Er umfasst ein riesiges geographisches Gebiet und ist die Heimat von über 60 Prozent der Weltbevölkerung. Er ist der Lebensraum unterschiedlicher Kulturen und Religionen, verschiedener politischer Einheiten (Staaten) und ungleich entwickelter oder unterentwickelter wirtschaftlicher und politischer Systeme. Diese Heterogenität erstreckt sich auch auf seine Völker, ihre soziopolitischen Praktiken und ihre ethnokulturellen Identitäten. Darüber hinaus erstreckt sich Asiens Heterogenität insbesondere auf seine Religionen, die seine Kultur weitgehend geprägt haben. Alle großen Weltreligionen sind in Asien vertreten: das Christentum auf den Philippinen, der Islam in Malaysia, der Hinduismus in Nepal und der Buddhismus in Sri Lanka und Thailand.⁷

Neben dieser großen Vielfalt an Religionen ist die Vielfalt der politischen Systeme zu nennen, die von den halbfeudalen Königtümern in Kuwait und Saudi-Arabien über die Militärsysteme in Burma und Kambodscha, die faktischen Ein-Parteien-Regimes in Singapur und Indonesien und die kommunistischen Regimes in China und Vietnam bis hin zu den Demokratien in den Philippinen, Malaysia, Sri Lanka und Indien reicht. Durch all diese Systeme ziehen sich unterschiedliche Ideologien wie Sozialismus, Demokratie oder Feudalismus, die Regierungen und Regierte antreiben. Die wirtschaftlichen Verhältnisse in den asiatischen Ländern sind ebenso vielfältig wie die religiösen und politischen Umstände. Japan, Singapur und Hongkong gehören zu den wohlhabendsten Ländern der Welt, während Bangladesch, Indien und die Philippinen bettelarm sind. Die Vielfalt der wirtschaftlichen Situationen spiegelt auch die Vielfalt der Wirtschaftssysteme wider, die in diesen Ländern herrschen und von subsistenzökonomischen Stammesstrukturen in Teilen Indonesiens über die hochentwickelte Marktwirtschaften in Singapur, Hongkong und Taiwan bis hin zu dem gemischten Wirtschaftsmodell in Indien und den chinesischen und vietnamesischen Planwirtschaften reicht.⁸

Angesichts dieser unüberschaubaren und komplexen Pluralität menschlicher Realitäten und Bedingungen in Asien ist leicht einzusehen, dass jegliche Erklärung theologisch begründeter Menschenrechte insbesondere dann fragwürdig ist, wenn sie in der religiösen Sprache einer bestimmten religiösen Tradition formuliert wird. Ebendarin besteht die Herausforderung für die Erklärungen zu Menschenwürde und Menschenrechten seitens der katholischen Kirche, wenn diese sich an Menschen unterschiedlicher religiöser Weltanschauungen und ideologischer Zugehörigkeiten richten. Hier ist ein Dialog der Perspektiven vonnöten, in den Menschen unterschiedlicher religiöser Traditionen und weltlicher Ausrichtungen ihre eigenen Vorstellungen von einem guten Leben einbringen können. In einem aktiven perspektivischen Dialog über religiöse und kulturelle Grenzen hinweg treten Menschen unterschiedlicher Weltanschauungen selbst dort in Verständnis- und Solidaritätsgemeinschaften ein, wo die Unterschiede vielleicht nicht vollständig überwunden werden können.⁹

„Was Jacques Dupuis über die providentielle Funktion der Vielfalt der Religionen

sagt, lässt sich durchaus auch auf die Vielfalt der moralischen Traditionen anwenden [...], in denen verschiedene Formen des menschlichen Gutseins bewahrt sind, die ein übergreifendes moralisches System nicht zu fassen vermag, so bewundernswert und gerecht es auch sein mag.“¹⁰ Der erwähnte perspektivische Dialog zielt darauf ab, zu einem „überzeugenden Kern gemeinsamer Werte“ zu gelangen, dessen Vokabular und Kodierung über eine sehr große Spanne von Kontexten und Weltanschauungen hinweg variieren kann. In diesem Dialog mag die theologisch begründete Lehre von den Menschenrechten durchaus einen überaus grundlegenden Wert ausdrücken, dessen Anziehungs- und Überzeugungskraft in den Herzen von Menschen einen moralischen Widerhall findet, die von anderen Voraussetzungen und erst recht von einer anderen Sprache und Ausdrucksweise ausgehen.

Grenzen der Allgemeingültigkeit von Menschenrechten – auf dem Weg zu einem kulturell inklusiven Universalismus

Die meisten werden annehmen, dass man, um die Allgemeingültigkeit von „Rechtsansprüchen“ plausibel zu vertreten, diese Ansprüche sehr allgemein formulieren muss. Wie Annette Baier bemerkt: „Listen von allgemeingültigen Rechten müssen, wenn sie sowohl stimmig sein als auch so etwas wie allgemeine Zustimmung finden sollen, so vage sein, dass sie praktisch leer sind.“¹¹ Jean Porter argumentiert ähnlich, wenn sie schreibt: „Je mehr wir spezifizieren, was wir unter einem Recht verstehen, desto schwieriger wird es, jemandem überzeugende Antworten zu geben, der die betreffenden Rechtsansprüche als nicht stichhaltig oder als moralisch nicht gerechtfertigt empfindet.“¹²

Ihrer Ansicht nach ist es kaum vorstellbar, dass jemand sich dem Grundrecht der Menschenwürde widersetzt, doch sobald dieses Recht auf die konkrete Situation angewandt und dort zum Beispiel zu dem Recht des religiösen Dissidenten wird, an seinen Überzeugungen und Praktiken festzuhalten, oder zum Recht einer Frau, ihren Schleier zu tragen oder nicht zu tragen, entsteht eine kontroverse Situation.¹³

Doch nicht nur die Spezifizierung allgemeiner Rechtsansprüche wirft Probleme und Fragen auf. Dasselbe gilt auch für die Interpretation, Anwendung und Zuerkennung dieser universalen Rechte in verschiedenen Kontexten. Die Bangkok-Erklärung von 1993 hat die normativen Universalansprüche der Menschenrechte mit einer bis dato nicht dagewesenen Radikalität in Frage gestellt. Mehrere ostasiatische Länder (Singapur, Malaysia, Indonesien und China) gewannen infolge eines beeindruckenden wirtschaftlichen Wachstums zunehmend an Selbstsicherheit und beanspruchten nun ihren Platz im globalen Menschenrechtsdiskurs. Sie warfen den westlichen Staaten Selbstgerechtigkeit vor, weil sie Menschenrechte predigten, obwohl sie doch selbst für das koloniale Erbe der Rechtsmissbräuche in den asiatischen Ländern verantwortlich seien, über die sie

nun zu Gericht säßen. Sie erklärten, die Menschenrechte müssten den besonderen wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen jedes Landes entsprechen.¹⁴ Dieser Standpunkt spiegelt sich auch im chinesischen Weißbuch wider, wo es heißt: „Infolge beträchtlicher Unterschiede im Hinblick auf den historischen Hintergrund, das Gesellschaftssystem, die kulturelle Tradition und die wirtschaftliche Entwicklung unterscheiden sich die Länder in ihrem jeweiligen Verständnis der Menschenrechte.“¹⁵

Der eigentliche Kern dieses Arguments der asiatischen Werte ist der Anspruch, dass Asien eine Alternative zum westlichen Lebensstil zu bieten habe, weil es die Gemeinschaft über das Individuum, soziale über zivile und politische Rechte und soziale Ordnung und Stabilität über Demokratie und Freiheit stelle. Dieses Gegenmodell, das der starken Hand eines weisen und wohlwollenden Patriarchen bedürfe, könne Erfolg haben, wenn es gelinge, asiatische Werte wie Gehorsam, Sparsamkeit, Fleiß, Respekt vor Älteren und Autoritäten, Wertschätzung der Familie und Impulskontrolle zu vermitteln. Außerdem sei es der „Konsens“ und nicht der Konflikt, der die asiatischen Gesellschaften vorwärtsbringe, und deshalb ziehe man es vor, die Menschenrechte durch Kooperation und nicht durch Zwangsmaßnahmen zu fördern.¹⁶ Dieser asiatische Menschenrechtsansatz definiert sich über ein Entwicklungsparadigma, das als „Freiheitskompromiss“ oder „Lee-Kuan-Yew-Hypothese“ bezeichnet wird und derzufolge die asiatischen Regierungen im Recht sind, wenn sie ihren Bevölkerungen zugunsten der gesellschaftlichen Stabilität und des Wirtschaftswachstums die zivilen und politischen Rechte verweigern.¹⁷

Diese kontroversen und provozierenden Äußerungen asiatischer Regierungen haben erwartungsgemäß eine Flut von Meinungen und Kritiken ausgelöst und das Argument der asiatischen Werte einer eingehenden Prüfung ausgesetzt. Der erste Kritikpunkt bezog sich darauf, dass diese Werte übergreifend als asiatisch bezeichnet werden, ohne die immense geographische, religiöse und kulturelle Vielfalt Asiens zu berücksichtigen. Es wird darauf hingewiesen, dass die betreffenden Werte weniger „asiatisch“ als vielmehr überwiegend konfuzianistisch seien und damit nicht für die asiatischen Länder ohne konfuzianistische Vergangenheit in Anspruch genommen werden könnten. Insofern ist der Begriff der „asiatischen Werte“ irreführend.¹⁸ Kritisiert wurde ferner, dass die Argumentation für die asiatischen Werte einerseits behauptet, die kulturelle Besonderheit dieser Werte zu schützen, dass die politischen Führer sich aber andererseits aus anderen Kulturen das herauspicken und aussuchen, was ihren Interessen diene – man denke nur an ihre bereitwillige Übernahme der kapitalistischen Marktwirtschaft und Konsumorientierung. Die Menschenrechte werden also nicht um ihres intrinsischen Werts, sondern um ihrer Zweckmäßigkeit willen hochgehalten.¹⁹ „Die sogenannten asiatischen Werte, auf die man sich beruft, um autoritäre Systeme zu rechtfertigen, sind in keiner relevanten Weise spezifisch asiatisch. Und es ist auch schwerlich zu sehen, wie sie durch die bloße Kraft der Rhetorik zur Sache Asiens gegen den Westen gemacht werden könnten.“²⁰

Das kommunitäre Argument weist mindestens zwei Schwachpunkte auf. Der eine

besteht darin, dass der scharfe Kontrast zwischen dem Individualismus der westlichen Gesellschaft und dem Primat der Gemeinschaft in den asiatischen Ländern überbewertet wird.²¹ Individualismus ist meines Erachtens unser aller Verderben, und der Wert der Gemeinschaft gehört zum Besten, was alle Traditionen weltweit zu bieten haben. Der zweite Schwachpunkt ist die einfache, aber falsche Annahme, dass die asiatischen Regierungen, also der Staat, mit der „Gemeinschaft“ identisch wären. Gemeinschaft und Staat sind unterschiedliche und nicht selten gegensätzliche Institutionen. Die Gemeinschaft wird von volkstümlichen Normen gelenkt, die durch Verhandlung, Überzeugung und Konsens zustande kommen; der Staat dagegen wird der Gesellschaft – es sei denn, er wäre humanisiert und demokratisiert, was er in den meisten asiatischen Ländern nicht ist – durch drakonische Gesetze, Militärgewalt und diskriminierende Sanktionen aufgepfropft.²²

Der „Freiheitskompromiss“, der aufgrund der besonderen sozioökonomischen Realität als asiatische Herangehensweise an die Menschenrechte dargestellt wird, ist in ethischer Hinsicht fehlerhaft und in politischer Hinsicht eine Fälschung. Er schafft ein falsches Dilemma. Die Wahrheit ist, dass ein autoritäres Regime ohne den Druck der Presse-, Rede- und Versammlungsfreiheit sein Volk ungestraft unterdrücken und aushungern kann.²³ „Die Führer, die in der Position sind, in die Rechte der Bürger auf politische Meinungs- und Redefreiheit einzugreifen, werden auch nicht dafür getadelt und zur Rechenschaft gezogen werden, dass sie die sozioökonomischen Rechte der Bürger nicht gut genug schützen.“²⁴ Ein Ende der Unterdrückung bedeutet oft die Linderung der Armut. Amartya Sen weist darauf hin, dass „es in keinem unabhängigen und demokratischen Land mit einer verhältnismäßig freien Presse jemals zu einer schwereren Hungersnot gekommen ist“²⁵. Man sieht also, dass alle Menschenrechte allgemeingültig, unteilbar und wechselseitig voneinander abhängig sind.

Zivile und politische Rechte können das soziale und wirtschaftliche Wachstum fördern. Die Ausübung von ziviler und politischer Freiheit, das Wahlrecht und das Recht der freien Meinungsäußerung ruft die Regierungen dazu auf, sich den realen wirtschaftlichen Nöten zu stellen ... Das Recht der politischen Beteiligung stärkt den öffentlichen Auftrag der Regierung, weiter für größeren Wohlstand zu arbeiten. Zivile und politische Rechte einerseits und wirtschaftliche und soziale Rechte andererseits stärken sich gegenseitig und gewährleisten gemeinsam eine größere Achtung vor der Würde und dem Wohl des Menschen.²⁶

Dieser Fall der asiatischen Wertedebatte ist ein Diskurs über die Beziehung zwischen kultureller Besonderheit und der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte. Die Lehre und die Sprache der Menschenrechte wird in der kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Geschichte eines Volks geformt – eben jenem Schlachtfeld, auf dem sein Kampf um eine gerechte und menschliche Gesellschaft ausgetragen wird. Doch es gibt einen Kernbestand menschlicher Werte, der für uns alle über die Grenzen unserer politischen Geschichte und unserer kulturellen Besonderheit hinweg verbindlich ist. Die Übernahme der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Jahr 1948 und der Millenniumsziele der Vereinten Natio-

nen im Jahr 2000 zeugen von der Wirklichkeit einer interdependenten Welt, in der wir alle in letzter Instanz an eine gemeinsame Sittenordnung gebunden sind. Dieses Gleichgewicht zwischen kultureller Besonderheit und der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte spiegelt sich in der Form der *Philippine Bill of Rights*, die sich im Laufe der Jahre herausgebildet hat und an der sich die Wendepunkte in der Geschichte des philippinischen Volkes ablesen lassen, die in der Revolution von 1986 ihren vorläufigen Höhepunkt fanden. Die Filipinos haben ihren Gesetzen und Rechten ihren eigenen Stempel aufgedrückt und sich ihr nationales Identitätsgefühl immer bewahrt. Der folgende Text stammt aus dem Jahr 1920:

*„Ungeachtet der langen spanischen Herrschaft über die Philippinen und ungeachtet der kürzeren, doch noch einflussreicheren amerikanischen Kontrolle sind einheimische Traditionen und Gebräuche im Wesentlichen unangetastet geblieben. Die äußere Form hat sich verändert, aber das innere Denken hat sich nicht verändert. Der Filipino hat sich weder in einen Spanier noch in einen Amerikaner verwandelt. Das, was wir die philippinische Seele nennen könnten, hat die jahrhundertelange Tuchfühlung mit fremden Rassen überlebt.“*²⁷

Als jedoch die 1973 von der Marcos-Diktatur geschmiedete *Bill of Rights* nicht dazu geeignet war, Menschenrechtsverletzungen zu verhindern, berief man sich auf die internationale *Bill of Human Rights*, um gegen ebendiese Verletzungen und gegen die Diktatur selbst vorzugehen. Die Allgemeine Erklärung, wonach „es notwendig ist, die Menschenrechte [...] zu schützen, damit der Mensch nicht gezwungen wird, als letztes Mittel zum Aufstand gegen Tyrannei und Unterdrückung zu greifen“, machte die *People Power Revolution* von 1986 zu einem rechtmäßigen Aufstand des Volks, das um seine grundlegenden Menschenrechte kämpfte.²⁸

Hier wird deutlich, dass beides notwendig ist: kulturelle Besonderheit und Allgemeingültigkeit. Deshalb verfallen wir weder in das Extrem eines kulturellen Relativismus, der letztlich zu ethnozentrischer Blindheit führt²⁹, noch in das Extrem des Universalismus, der zu geistloser Hegemonie führt. Was wir anstreben, ist ein kulturell inklusiver Universalismus, der es möglich macht, dass universale menschliche Werte ihre Wahrheit und Berechtigung in den Kulturen finden und kulturelle Werte auf inhärenten universalen Menschenrechten beruhen. Damit ein kulturell inklusiver Universalismus erreicht werden kann, bedarf es einer kontinuierlichen, die Kulturen übergreifenden Kommunikation und Bildung sowohl auf theoretischer wie auch auf praktischer Ebene.³⁰ All dies beruht auf der Überzeugung, dass „Menschenrechte nicht wirklich global werden können, solange sie nicht zutiefst lokal sind.“³¹ Wie die Philosophin Martha Nussbaum bemerkt, „gibt es Eigenschaften des Menschseins, die allen örtlichen Traditionen zugrundeliegen und berücksichtigt werden müssen, ganz gleich, ob sie in den örtlichen Traditionen de facto anerkannt werden oder nicht.“³² Die Aufgabe der kontinuierlichen, die Kulturen übergreifenden Kommunikation und Bildung besteht darin, diese Eigenschaften sichtbar und anerkannter zu machen.

Es gibt die Auffassung, die Menschenrechte seien spezifisch westlich und Asien habe von seinen eigenen Traditionen her wenig oder nichts dazu beizutragen. Die zunehmende Menge an Literatur über die Menschenrechte aus asiatischer Perspektive entkräftet diese falsche Vorstellung. Asiatische Forscher und Menschenrechtsaktivisten haben sowohl auf gedanklicher Ebene als auch in der Praxis ihren Platz im globalen Menschenrechtsdiskurs gefunden und ihn mit ihrer einzigartigen asiatischen Erfahrung bereichert. Was vielleicht ursprünglich tatsächlich aus dem Westen stammt, ist in Asien in neue Formen und eine neue Sprache gegossen worden. Doch lange zuvor, schon in der Antike und überall in der Geschichte, wo Menschen um ihre grundlegenden Rechte als Individuen und als kollektives Volk gekämpft haben, waren die Menschenrechte immer zuerst eine Realität und erst danach ein Begriff.

¹ Jean Porter, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids 2005, 343.

² Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, Atlanta 1997, insbes. 13-77.

³ Porter, *Nature as Reason*, aaO., 347f.

⁴ Tierney, *Idea of Natural Rights*, aaO., 54.

⁵ Porter, *Nature as Reason*, aaO., 350-351.

⁶ Vgl. Porters Diskussion, ebd., 358-377.

⁷ Xiarong Li, 'Asian Values' and the Universality of Human Rights, Internet: www.puaf.umd.edu/IPPP/li.htm, abgerufen am 17. Juli 2009, 1-7, hier 7.

⁸ Yash Ghai, *The Asian Perspective on Human Rights*, Internet: www.hrsolidarity.net/mainfile.php/1993vol05no03/2061/, abgerufen am 17. Juli 2009, 1-5, hier 1.

⁹ David Hollenbach SJ hat dieses Ringen um eine gemeinsame Vision vom guten Leben als intellektuelle Solidarität bezeichnet: „Es ist eine intellektuelle Unternehmung, denn es ruft die Bürger dazu auf, ernsthaft darüber nachzudenken, was ihr jeweiliges Verständnis vom Guten für ein Leben in einer Gesellschaft von Menschen bedeutet, die vielen verschiedenen Traditionen angehören.“ (*The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge 2002, 137f).

¹⁰ Porter, *Nature as Reason*, 378. Mit Blick auf die providentielle Rolle der moralischen Vielfalt befindet sich Porter im Gegensatz zu Lisa Cahill, die das Ideal eines universalen Gemeinwohls vertritt, vgl. Cahill, *Toward Global Ethics*, in: *Theological Studies* 63 (2002), 324-344.

¹¹ Annette Baier, *Claims, Rights, Responsibilities*, in: Gene Outka/John Reeder Jr. (Hg.), *Prospects for a Common Morality*, Princeton 1993, 149-169, hier 152.

¹² Porter, *Nature as Reason*, aaO., 359-60.

¹³ Ebd.

¹⁴ Randall Peerenboom, *Human Rights and Asian Values: The Limits of Universalism*, in: *China Review International* 7 (2000/2), 295-320, hier 295-96. Vgl. auch Daniel A. Bell, *The East Asian Challenge to Human Rights: Reflection on an East West Dialogue*, in: *Human Rights Quarterly* 18 (1996/3), 641-667.

¹⁵ Zitiert nach Chai, *The Asian Perspective on Human Rights*, aaO., 2.

¹⁶ Joanne Bauer, *The Challenge to International Rights*, Internet: www.cceia.org/resources/

articles papers rep korts/905.html, abgerufen am 17. Juli 2009, 1-9, hier 3. Vgl. auch Hurights Osaka, *Human Rights and the 'Asian' Perspective*, Internet: www.hurights.or.jp/asia-pacific/no_10/no10_asian.htm, abgerufen am 17. Juli 2009, 1-5.

¹⁷ Singapore Institute of International Affairs, *What are Human Rights? The Nature and Source of Human Rights*, Internet: www.siaonline.org/?=programmes/commentary/what-are-human-rights-the-nature-..., abgerufen am 17. Juli 2009, 1-8, hier 5-6.

¹⁸ Bauer, *The Challenge to International Rights*, aaO., 3.

¹⁹ Li, 'Asian Values' and the Universality of Human Rights, aaO., 2.

²⁰ Amartya Sen, *Human Rights and Asian Values*, in: *The New Republic*, 14.-21. Juli 1997, Internet: www.mtholyoke.edu/acad/intrel/sen.htm, abgerufen am 17. Juli 2009, 1-11, hier 10.

²¹ Ghai, *The Asian Perspective on Human Rights*, aaO., 3.

²² Ebd., 3f.

²³ Li, 'Asian Values and the Universality of Human Rights', aaO., 4.

²⁴ Ebd., 5.

²⁵ Sen, *Human Rights and Asian Values*, aaO., 2.

²⁶ Singapore Institute of International Affairs, *What are Human Rights? The Nature and Sources of Human Rights*, aaO., 6.

²⁷ George A. Malcolm, *Constitutional History of Philippines* (1920) VI (4), in: *American Bar Association Journal* 109, 112.

²⁸ Vgl. Soliman M. Santos Jr., *Of Centenaries and Centennials: A Filipino Contribution to the Australian Debate on a Bill of Rights*, in: *Australian Journal of Human Rights*, Internet: www.austlii.edu.au/au/journals/AJHR/2000/8.html, abgerufen am 17. Juli 2009, 1-30, hier 14.

²⁹ Matthew Weinberg zitiert die Arbeit von Robert Edgerton, *Sick Societies Challenging the Myth of Primitive Harmony*, New York 1992. Er schreibt: „Seine Forschung beweist, dass ganze Gesellschaften krank sind - unter Bezugnahme auf die systematische und ungerechte Behandlung bestimmter ihrer Mitglieder wie zum Beispiel der Frauen - und dass solche zerrütteten Gesellschaften unweigerlich zugrundegehen [...] ihre sozialen und entscheidungsfindenden Strukturen dienen keinem anderen Zweck als der Institutionalisierung von Ungleichheit und Ungerechtigkeit. Daher bedeutet allein die Tatsache, dass es Unterschiede zwischen den Kulturen gibt, noch lange nicht, dass sämtliche Abweichungen in sozialen oder kulturellen Praktiken richtig oder akzeptabel sind. Vor diesem Hintergrund ist auch der Relativismus selbst bereits als unmoralisch kritisiert worden.“ Matthew Weinberg, *The Human Rights Discourse: A Bahá'í Perspective*, Internet: www.info.bahai.org/article1-8-3-2.html, abgerufen am 27. Juli 2009, 1-15, hier 3.

³⁰ See Bonaventura de Sousa Santos, *Toward a Multicultural Conception of Human Rights*, in: Berta Hernández-Truyol (Hg.), *Moral Imperialism: A Critical Authority*, New York 2002; Wolfgang Koener, *Human Rights: Toward a Common Understanding*, Internet: www.dsp-psd.pwgc.gc.ca/collection-R/LoPBdP/BP/bp332-e.htm, abgerufen am 27. Juli 2009, 1-11.

³¹ Zitiert nach Elizabeth More, *The Universal Declaration of Human Rights in Today's World*, Internet: www.internationalcommunicationsjournal.com/issues/volume-11-no-2/the-universal-... abgerufen am 27. Juli 2009, 1-11, hier 1.

³² Zitiert nach Weinberg, *The Human Rights Discourse: a Bahá'í Perspective*, aaO., 4.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein