

Zur Universalität und Relativität von Ethik und Menschenrechten im Dialog mit China

Karl-Heinz Pohl

1. Universalismus *versus* Relativismus in der Menschenrechtsdebatte

Die Frage nach Wertvorstellungen, die universal gültig sind, ist nicht nur eine Kernfrage der Ethik; wie die umfassende Studie zu diesem Thema des Trierer Ethnologen Christoph Antweiler mit dem bezeichnenden Buchtitel *Was ist den Menschen gemeinsam?* zeigt, ist sie auch und gerade eine zentrale Frage der Ethnologie. Dass hierzulande selbst lange für unverrückbar und für universal gültig gehaltene Anschauungen in Bewegung geraten können, hat in jüngster Zeit in Deutschland ein Verfassungsgerichtsurteil um das Inzesttabu und die dadurch aufgeworfene Diskussion gezeigt. So liegt für einen bekannten Ethnologen wie Clifford Geertz, ein Vertreter eines radikalen Relativismus – die Essenz des Menschen in seiner kulturellen Verschiedenheit. Für Geertz ist die Verschiedenheit das Gemeinsame (abgesehen von Existenzproblemen wie Essen, Schlafen, sexueller Betätigung etc.). Wie dem auch sei, es gibt offenbar unterschiedliche Auffassungen darüber, was "den Menschen gemeinsam" ist, insofern gibt es auch unterschiedliche Universalismen. Dieser Umstand war im Jahre 2004 auch Thema einer an der Universität Tübingen gehaltenen Tagung mit dem Titel "Pluralität der Universalismen", die die kantische, rationalistische Universalismus-Tradition Europas der chinesischen, konfuzianische Tradition des "Alles unter dem Himmel" (*Tian-xia*) mit ihren unterschiedlichen "allgemein gültigen" Konzepten und Begründungsstrategien gegenüberstellte und die Frage aufwarf, ob ein Universalismus einen anderen auch gelten lassen könne. Eine Antwort auf diese Frage findet sich bereits im alten China, und zwar bei dem daoistischen Philosophen Zhuangzi (ca. 4. Jh. v. Chr.), der im Kapitel "Über die Gleichheit der Dinge" seines Buches feststellt:

Es gibt kein Ding, das nicht vom Standpunkt des Nicht-Ichs aus gesehen werden könnte. Es gibt auch kein Ding, das nicht vom Standpunkt des Ichs aus gesehen werden könnte. [...] Deshalb macht sich der Berufene frei von dieser Betrachtungsweise und sieht die Dinge an im Lichte der Ewigkeit. Allerdings bleibt er subjektiv bedingt. Aber das Ich ist auf diese Weise zugleich Nicht-Ich, das Nicht-Ich ist auf diese Weise zugleich Ich. So zeigt sich, dass von zwei entgegengesetzten Betrachtungsweisen jede in gewissem Sinne recht und in gewissem Sinne unrecht hat.¹

Hier finden wir bereits im chinesischen Altertum die Position eines radikalen Relativismus (oder Perspektivismus), demzufolge es keine kontextunabhängige Gültigkeit von Sichtweisen gibt, vorgeprägt – ein Standpunkt, der heute nicht nur von manchen Ethnologen, sondern auch von Theoretikern der Postmoderne vertreten wird.

In der Ethik steht der Universalismus für die Position, bestimmten moralischen Prinzipien eine kontextunabhängige Bedeutung zu geben. Die Gegenposition dazu ist der Relativismus,

¹ Richard Wilhelm (Übers.), *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, München 1969, S. 42-43.

der davon ausgeht, dass moralische Prinzipien nur in Bezug – also "relativ" – zur jeweiligen partikularen Kultur gesehen werden können (alternativ auch Partikularismus oder Kontextualismus genannt). Bei der in starkem Maße politisierten Diskussion um die Menschenrechte, die mit Grundfragen der Ethik eng verknüpft ist, wird immer wieder dieser Gegensatz diskutiert. So besitzt für die Universalisten der Mensch von Natur aus unveräußerliche Rechte, die ihm aufgrund seiner Würde oder seiner moralischen Autonomie zukommen. Diese Auffassung basiert auf griechisch-römischem und christlich-mittelalterlichem Gedankengut über die Natur des Menschen bzw. über ein "Naturrecht". Ausformuliert wurde sie in der Zeit der Aufklärung u.a. von John Locke, dem zufolge jedem Individuum losgelöst von einer gesellschaftlichen Einbindung das Recht auf Leben, Freiheit und Eigentum zusteht. Diese Rechte gelten als vorstaatlich, vorpolitisch und vorkulturell, d. h., sie sind unabhängig von Zeit, Ort und Kultur und somit universell und absolut gültig. Konzipiert mit der Absicht, das Individuum vor dem Zugriff staatlicher – meist tyrannischer – Gewalt zu schützen, sollten diese unveräußerlichen Grundrechte in jedem Staatswesen jederzeit einklagbar sein.

Die Gegenposition der Kulturrelativisten lautet: Das Menschenrechtsverständnis ist in erster Linie abhängig von dem Menschenbild in einer spezifischen Kultur, d. h., es ist Ausdruck eines Kultur- und Zivilisationsverständnisses. Jegliches soziales Handeln lässt sich nur verstehen und bewerten in Bezug auf die Regeln und Normen der jeweiligen Kultur. Demzufolge gibt es keinen Standard, der unabhängig von bestimmten sozialen Lebensformen gültig wäre. Das abendländische *individualisierte* Menschenrechtsverständnis wäre demnach in seiner heutigen Ausformung eine spezifisch westliche Denkfigur, die aufgrund der politischen, militärischen und wirtschaftlichen Dominanz des Westens tonangebend geworden ist; jedoch könne keine einzelne Tradition – so die Relativisten – anderen ihre Standards einfach aufdrücken. In einer offensichtlich multikulturellen und postkolonialen Welt bedeute kultureller Relativismus nichts anderes als kulturelle Gleichberechtigung.²

In diesem Zusammenhang ist auch ein Paradoxon des Menschenrechtsuniversalismus erwähnenswert:

Auf der einen Seite will dieser Universalismus die Rechte jedes anderen als anderen (in einer Formulierung von Richard Rorty) schützen, wer auch immer und wo auch immer er sei. Auf der anderen Seite ist er mit dem Anspruch konfrontiert, dass die Anerkennung des anderen auch die Anerkennung unterschiedlicher Interpretationen bedeuten soll, worin diese Rechte überhaupt bestehen.³

Wie dem auch sei, die Universalisten bezichtigen ihre Kontrahenten des moralischen Relativismus; umgekehrt werfen die Relativisten den Universalisten Anmaßung und Ethnozentrismus vor. Sie seien Ideologen und ihr Standpunkt habe in seinem Absolutheitsanspruch quasi-religiöse Züge. Die universalistische Position hat bekanntlich ihr Gewicht; nicht umsonst ist sie zum Grundstein unserer freiheitlichen Verfassungen geworden und wurde sie 1948 von den Vereinten Nationen (maßgeblich durch das Bemühen der westlichen Länder) mit gleichsam global gültigem Anspruch angenommen.⁴ Die Vorwürfe der

² Eliza Lee, "Human Rights and Non-Western Values" in Davis, S. 72-90.

³ Mark Siemons in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, 26.3.2008.

⁴ Interessanterweise gingen nach der Zeit der Aufklärung (im 19. und 20. Jh.) Vorstellungen vom Naturrecht merklich zurück, statt dessen betonte man das positive (von Menschen gesetzte) Recht. Der Gedanke vom

Relativisten sind jedoch nicht haltlos. Das Menschenrechtskonzept – zumindest in seiner westlichen individualistischen Auslegung – ist von unserer Kultur, insbesondere vom christlichen Menschenbild geprägt. Andere Kulturkreise haben andere Weltbilder und ein anderes Menschenverständnis. Allerdings sind beide Positionen anfechtbar, denn beide verkennen eine grundlegende historische Dimension in dieser Frage: Übersicht der Universalismus, dass sich Wertvorstellungen historisch in einer kommunikativen Gemeinschaft (in einem Prozess "kollektiven Lernens" und "kollektiven Erinnerns") herausbilden, d.h. innerhalb einer bestimmten Kultur über einen sich stetig entwickelnden Diskurs – also *intra*kulturell –, so springt der Kulturrelativismus zu kurz, indem er Kulturen als absolute, d.h. abgeschlossene und ahistorische Einheiten versteht. Wie wir wissen, entspricht dies ebensowenig der Wirklichkeit. Eine Monokultur gäbe es nur, wenn man das historische Werden (inklusive aller Assimilationsprozesse) außer acht ließe. Kulturen und entsprechende Wertvorstellungen bilden und verändern sich vielmehr über einen geschichtlichen Zeitraum hinweg auch und gerade durch den Kontakt mit anderen Kulturen, also *inter*kulturell. Unsere abendländische Kultur ist ein Beispiel dafür, wie bunt gemischt sich eine Kultur nach 2000 Jahren interkultureller Begegnung ausformen kann.⁵

Zu den Relativisten in der Menschenrechtsfrage gehört auch China, jedoch vertritt es explizit keinen kulturrelativistischen, sondern einen historisch-relativistischen Standpunkt, denn es betont, dass Menschenrechte nicht losgelöst von historischen, sozialen und wirtschaftlichen Umständen diskutiert werden können und verweist – angesichts einer langen Vorgeschichte von Kolonialismus und Imperialismus – auf die relativ junge Verwirklichung der Menschenrechte im Westen. Auch geht China von anderen Prioritäten aus und setzt (zusammen mit anderen asiatischen Staaten in der "Bangkok-Erklärung" von 1993) kollektive Rechte – wie soziale Rechte und Rechte auf Entwicklung – vor Individualrechte⁶, wohingegen die westlichen Länder Individual- bzw. Bürgerrechten Vorrang einräumen. So fordern z.B. die USA für China demokratische Rechte – das Recht zu wählen –, haben sich aber 1996 auf dem Welternährungsgipfel in Rom geweigert, die Erklärung "Jeder Mensch hat ein Recht auf Ernährung" mitzutragen.⁷

In der letzten Dekade hat die Diskussion um Universalismus und Relativismus noch eine weitere wichtige, jedoch hier nur zu streifende Dimension gewonnen, und zwar durch den Fall des Eisernen Vorhangs, den Zusammenbruch der Sowjet-Union und den Aufstieg der USA zur einzigen Supermacht. Die ungeheuren globalen Konsequenzen aus dieser Entwicklung werden inzwischen immer deutlicher. Mit anderen Worten, wenn wir von Universalisierung

Naturrecht bzw. von Menschenrechten lebte erst nach dem 2. Weltkrieg durch die Erkenntnis der nazistischen Greuelthaten wieder auf. Popularisiert wurde er schließlich durch die Bürgerrechts- und die sich daran anschließende Anti-Diskriminierungsbewegung in den USA. Siehe hierzu den Artikel "Human Rights" von Burns H. Weston in der *Encyclopaedia Britannica*.

⁵ Postmoderne Theoretiker gehen deshalb von der grundsätzlichen Hybridität jeglicher kultureller Formen aus – was das andere Extrem gegenüber monokulturellen Vorstellungen markiert.

⁶ Soziale Rechte gehören seit 1966 und Rechte auf Entwicklung seit 1986 zum Kanon der UN-Menschenrechte. Eine sehr ausführliche Darstellung der Menschenrechtsproblematik im Hinblick auf China im Zusammenhang der diversen UN-Menschenrechtserklärungen findet sich in Harro von Senger, "Die UNO-Konzeption der Menschenrechte und die offizielle Menschenrechts-Position der Volksrepublik China" in Gregor Paul (Hg.), *Die Menschenrechtsfrage: Diskussion über China – Dialog mit China*, Göttingen 1998, S. 62-115. Zur Bangkok-Erklärung siehe Michael C. Davis (Hg.), *Human Rights and Chinese Values*, Oxford 1995, S. 203.

⁷ China könnte z. B. mit einer gewissen Berechtigung im Sinne kollektiver Menschenrechte darauf verweisen, dass die Regierung es innerhalb weniger Jahrzehnte geschafft habe, einer – im Vergleich zu europäischen Größenordnungen – unverhältnismäßig großen und seinerzeit weitgehend verarmten Bevölkerung ein menschenwürdiges Leben und inzwischen sogar einen bescheidenen Lebensstandard zu ermöglichen.

bzw. Universalismus sprechen, bedeutet dies heute den Prozess der Globalisierung, welcher jedoch realpolitisch auf eine Amerikanisierung hinausläuft. Amerikanische Werte und (Massen-)kultur sind nämlich zu einer überwältigenden de-facto globalen Macht geworden – diese wird gestützt durch die wirtschaftliche Macht des Dollars, angetrieben durch die neueste Computer-Technologie von Microsoft und Intel, transportiert in die letzten Winkel unseres Globus durch CNN und Hollywood, abgesehen davon, dass sie auf einer militärischen Macht von stupender Komplexität beruht, welche die ganze Welt Gelegenheit hatte, vom Kosovo bis zum Irak-Krieg in Aktion zu beobachten. Diese Entwicklung erinnert an das Goethesche Wort im *Faust*: "Und hat man Macht, so hat man Recht" (auf Englisch noch prägnanter: *might is right*), oder wie der deutsche Philosoph Meyer-Abich einmal bemerkte, "Ich kenne keinen Universalismus, der nicht irgend jemandes Universalismus wäre."⁸ Überhaupt scheint die Verquickung von Menschenrechtsengagement mit Machtpolitik die Achillesferse der westlichen Menschenrechtspolitik zu sein, denn – insbesondere im Hinblick auf die Probleme im Nahen Osten – wird man nicht umhin kommen, dem "Westen" eine einseitige, selektive und interessengeleitete politische Wahrnehmung, mit anderen Worten: eine ausgesprochene Doppelmoral, zu bescheinigen.⁹

Ist das abendländische *individualisierte* Menschenrechtsverständnis also eine spezifisch westliche Denkfigur, die aufgrund der politischen, militärischen und wirtschaftlichen Dominanz des Westens tonangebend geworden ist? Ist es eine interessengeleitete Universalisierung des de facto Partikularen. Bedeutet in einer multikulturellen und postkolonialen Welt kultureller Relativismus nichts anderes als kulturelle Gleichberechtigung?

Im Folgenden soll die vom Abendland ausgegangene Menschenrechtsidee im Zusammenhang postchristlicher und postkonfuzianischer Entwicklungen in der Ethik diskutiert werden.

2. Der westliche Universalismus und seine Ursprünge

Die populäre Unterscheidung zwischen einem auf dem Christentum gründenden Westen und einem konfuzianisch orientierten Ostasien ist eine Vereinfachung, und sie ist deshalb – wie alle einfachen Dichotomien – häufig kritisiert worden. Von einem historischen Ansatz ausgehend ist sie jedoch durchaus sinnvoll, nämlich unter der Voraussetzung, dass wir Änderungen und Modifizierungen im historischen Prozess mit einbeziehen. Heutzutage sind die westlichen Gesellschaften – soweit man überhaupt derart verallgemeinern darf – weit von christlichen Gesellschaften im engeren religiösen Sinne entfernt. Wenn wir gleichwohl westliche Gesellschaften immer noch als auf das Christentum gründend bezeichnen wollen – trotz der Kritik durch die Aufklärer, Marx, Nietzsche, den Existentialismus und, *last not least*, zeitgenössischer Gleichgültigkeit –, so müssen wir eine 2000 Jahre alte Geschichte berücksichtigen, in deren Verlauf bestimmte jüdisch-christliche (vermischt mit griechisch-römischen) Vorstellungen tiefe Wurzeln in der kollektiven Psyche und den sozialen Institutionen der Europäer und ihrer amerikanischen Abkömmlinge geschlagen haben. Zweitens müssen wir den Prozess der "Entzauberung" (Max Weber) berücksichtigen, während dessen – beginnend mit der Zeit der Aufklärung – christliche Vorstellungen und Werte eine Umwandlung in politische Ideen und säkulare soziale Werte erfuhren. Wenn wir z. B. die

⁸ Klaus Michael Meyer-Abich, "Ganzheit der Welt ist besser als Einheit – Wider den Universalismus", in: *Eine Welt – eine Moral?: eine Kontroverse*, Wilhelm Lütterfelds und Thomas Mohrs (Hrsg.), Darmstadt 1997, S. 207.

⁹ Siehe hierzu Jürgen Todenhöfer, *Warum tötest du, Zaid?*, München 2008.

Werte der Französischen Revolution (*liberté, égalité, fraternité*) oder die Erklärung der Menschenrechte von 1789 näher betrachten, dann können wir feststellen, dass es sich dabei im Prinzip um säkularisierte christliche Ideale handelt¹⁰, welche – Ironie der Geschichte – gegen die politische Macht der Kirche durchgesetzt wurden.

Auf diesem Fundament christlicher Werteorientierung bildete sich eine Reihe säkularer Vorstellungen und Werte heraus: die auch als "westliche Synthese" bezeichnete Kombination von Individualismus, Rationalismus, Wissenschaftlichkeit und Fortschrittsideologie. Sie wurde die Antriebskraft für die Wandlung der Modernisierung westlichen Stils in ein Unterfangen mit enormen globalen bzw. universalistischen Konsequenzen. Im Verlaufe dieser Synthese wurde nicht nur der halbe Globus von Europäern kolonisiert, sondern es wurde der Welt mit ihrer Vielzahl von Völkern auch eine "eindimensionale Fortschrittsordnung" aufoktroziert. Wie Yersu Kim, der für das UNESCO-Projekt "Universale Ethik" zuständige Philosoph, bemerkt:

Diese Synthese hatte eine derart überragende Bedeutung im Denken der Menschen und für deren Angelegenheiten, dass Nationen und Gesellschaften die Verwestlichung praktisch einmütig als den einzigen Weg für die Sicherstellung ihrer Lebensfähigkeit in der Zukunft akzeptierten. Unter dem Banner der Modernisierung verwarfen sie überkommene Wahrheiten, Werte und Lebensweisen und betrachteten ihren Grad an Verwestlichung als Maßstab für Fortschritt und Rückschritt.¹¹

Im historischen Modernisierungsprozess geriet der kulturelle bzw. religiöse Ursprung dieser Entwicklung aus dem Blickfeld. Bei einer Diskussion interkultureller Fragen ist es jedoch wichtig zu erkennen, dass bestimmte Züge der christlichen Tradition ihre Umwandlung in ein säkulares Wertesystem überlebt haben. So wurde zum Beispiel der universelle missionarische Anspruch, der fester Bestandteil der christlichen Religion war, wie ein Staffelfstab vom christlichen Glauben an die neuen Zivilreligionen, seien es Liberalismus, Marxismus oder Kapitalismus weitergereicht. Sogar der Liberalismus ist, wie Charles Taylor einmal bemerkte, genau wie das Christentum ein "kämpferischer Glaube" (*fighting creed*)¹². Und der Menschenrechtsgedanke, dessen Wurzeln und Legitimation (die Ideen der "menschlichen Würde" und eines "göttlichen/natürlichen Gesetzes") direkt auf die christliche Tradition¹³ zurückgehen, hat sich zumindest für einige seiner eifrigsten, wenn nicht gar fundamentalistischen Vertreter zu einer neuen Form säkularer Transzendenz, das heißt, zu einer allerletzten, absoluten und quasi-religiösen Orientierungsbasis gewandelt. Wenn wir daher eine Bilanz des globalen Einflusses der auf dem Christentum basierenden westlichen Kultur ziehen wollen, so ergäbe dies ein zwiespältiges Ergebnis: Viele, die dem universalen Glauben an materiellen und sozialen Fortschritt, Wissenschaft, Demokratie, den Menschenrechtsgedanken und "freien" Handel (zwischen ungleichen Partnern) anhängen, würden diesen

¹⁰ Detlef Horster, *Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm. Moral und Recht in der postchristlichen Moderne*, Frankfurt 1995.

¹¹ Yersu Kim, *A Common Framework for the Ethics of the 21st Century*, UNESCO (Paris) 1999, S. 9.

¹² Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*, Princeton 1992, S. 62.

¹³ Charles Taylor, "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights", in: Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell, *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge 1999, S. 124. Taylor verfolgt in der Frage der Begründung der Menschenrechte einen anderen und interessanten Ansatz. Er unterscheidet nämlich zwischen Normen (über die es einen interkulturellen Konsens geben könnte) und deren Rechtfertigung, z. B. (und im Kontrast zu der hierzulande gängigen Berufung auf den Gedanken der Würde) die buddhistische Vorstellung von "Gewaltlosigkeit" oder das Streben nach "materiellem und spirituellem Wohl".

Einfluss positiv bewerten und insofern bestätigen, dass "unsere (europäische/amerikanische) Art zu denken noch überzeugender ist als unser Militär und unsere Wirtschaft."¹⁴ Doch sollten wir die Kosten dieser globalen *conquista* bzw. die "Dialektik der Aufklärung" nicht übersehen: die Opfer des Kolonialismus, des Imperialismus und der verschiedenen Stufen und Formen des Völkermordes sowie, *last not least*, Umweltzerstörungen im globalen Ausmaß wie die Klimaveränderung, die durch eine rücksichtslose Fortschrittsideologie und durch das Wirtschaftswachstum verursacht werden. Dies ist der breitere historische und zeitgenössische Kontext, in dem wir auch die Gedanken einer universalen Ethik und der Menschenrechte betrachten müssen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen:

1. Christliche Vorstellungen und Werte bilden nach wie vor die Basis westlicher Gesellschaften, wenngleich heutzutage meist in einer säkularisierten Form und daher kaum noch erkennbar; wir sollten deshalb von post-christlichen Werten sprechen.
2. Der Westen hat sein ursprünglich auf dem Christentum gründendes Wertesystem erfolgreich universalisiert. Dies wurde im Zeitalter des Kolonialismus und Imperialismus mit der Entwicklung von Wissenschaft und (Militär-)Technologie und dem damit verbundenen Eroberungsgeist erreicht.
3. Der ursprünglich religiös bedingte missionarische Eifer und Absolutheitsanspruch gilt für die universalistischen Ideale der neuen westlichen Zivilreligionen ungebrochen weiter.

3. Der chinesische Universalismus – die konfuzianische Tradition

Vergleichen wir die Rolle des Konfuzianismus in Ostasien mit der des Christentums im Westen, so erhalten wir auch dort ein zwiespältiges Ergebnis mit einer Mischung positiver und negativer Bewertung. Zunächst kann der Konfuzianismus, obwohl er keine Religion im engeren Sinne und historisch ebenso heterogen wie das Christentum ist, durchaus als funktionales Äquivalent des christlichen Glaubens betrachtet werden: Konfuzianische Werte haben China (und Ostasien) über einen Zeitraum von mehr als 2000 Jahren tiefgreifend und dauerhaft beeinflusst. Der Konfuzianismus beanspruchte auch eine universelle Relevanz seiner Lehren (erkennbar z. B. in Schlüsselsätzen wie *tianxia wei gong* "die Welt gehört allen gemeinsam" oder *tian ren he yi* "Einheit von Universum und Mensch"). Anders als dem Christentum fehlte es ihm jedoch an Missionseifer. Statt dessen verbreitete er sich in ganz Ostasien als beispielhafte Lehre einer harmonischen sozialen und moralischen Ordnung. Wenngleich der Konfuzianismus – im Unterschied zu den christlichen Kirchen – mit dem Zusammenbruch des chinesischen Kaiserreiches aufhörte, als Institution bzw. Staatsdoktrin zu existieren, so war er und bildet er als Post-Konfuzianismus zu einem gewissen Grad immer noch die ethische Grundlage der chinesischen Gesellschaft.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Konfuzianismus als dominante Ideologie nicht kritisiert wurde. Wie allgemein bekannt, gab man ihm während der 4.-Mai-Bewegung (1919) die Schuld für alle Übel der traditionellen chinesischen Gesellschaft, d. h., er wurde – von einem sozialdarwinistischen Blickwinkel aus – für die wirtschaftliche, technologische, militärische und politische Rückständigkeit Chinas verantwortlich gemacht. Trotz der im Hinblick auf bestimmte Aspekte – wie beim Christentum – gerechtfertigten Kritik musste er jedoch nie einen Säkularisierungsprozess durchlaufen, denn der Konfuzianismus war als eine Form sozialer und politischer Ethik immer säkular orientiert. Daher konnte er als

¹⁴ Meyer-Abich, S. 204.

postkonfuzianisches Wertesystem die großen antitraditionalistischen Umwälzungen auf dem Festland und bis zu einem gewissen Grad sogar die Kulturrevolution überleben.

Das chinesische Wort für "Ethik" (*lunli*), das man in China am Anfang der Moderne von Japan übernommen und eingeführt hat, bedeutet, wenn man es wörtlich zurückübersetzt "Prinzipien zwischenmenschlicher Beziehungen". Diese Vorstellung von "Ethik" entspricht also bereits von der Wortbedeutung nicht der unsrigen (griech.: *ethos* – Sitte, Gewohnheit); sie ist deshalb sehr bezeichnend für die unterschiedlichen Orientierungen in der Ethik. Dem Harvard-Philosophen Tu Weiming zufolge ist ein zentraler Gedanke des Konfuzianismus, dass das Individuum in der Mitte von teilweise konzentrischen, teilweise sich überschneidenden Beziehungskreisen steht: Diese beginnen mit der Familie, dehnen sich aus zu den Älteren/Jüngeren im Arbeitsleben, Freunden, der Gemeinde, dem Staat/Land, bis zum Universum.¹⁵ Insofern ist der Mensch im Konfuzianismus in erster Linie ein konkretes "Beziehungswesen", dem die Übernahme von Verantwortung und Pflichten in Beziehungen und Rollen in der Gesellschaft obliegt. Demgegenüber haben wir im europäisch/amerikanischen Westen tendenziell eher ein atomistisches Menschenbild, indem das Individuum (das Unteilbare) im Mittelpunkt steht. So spricht auch John Rawls als einflussreichster politischer Philosoph der Moderne in seiner *Theory of Justice* vom "*unencumbered self*", welches, um Gerechtigkeit verwirklichen zu können, seine Beziehungen außer Acht lassen bzw. mit dem "Schleier des Nichtwissens" darüber versehen sein müsse. Insofern ist das Menschenbild in der westlichen Moderne tendenziell eher das eines für sich allein stehenden, abstrakten, verrechtlichten Individuums.

Im Konfuzianismus sind die Beziehungszusammenhänge gekennzeichnet von Verantwortung, Gegenseitigkeit, Vertrauen und Verpflichtung. Das universalistische konfuzianische Postulat heißt daher (mit den Worten des großen Literaten Fan Zhongyan aus der Song-Zeit), "sich die Sorge um alles unter dem Himmel zur Aufgabe zu machen" (*yi tianxia wei ji ren*). Der Weg zu diesem Ideal sozialer, wenn nicht universaler Harmonie beginnt bei einem selbst, nämlich bei der charakterlichen Kultivierung jedes Einzelnen (insbesondere desjenigen, der sich zum Dienst für die Allgemeinheit berufen fühlt), zielt jedoch auf das Transzendieren des Selbst, wobei "Selbst" nicht nur für das Individuum, sondern auch für Familie, Klan, Gemeinde und Nation steht.

Zusammenfassend können wir den Kern der konfuzianischen Lehre als eine Ethik charakterisieren, die auf charakterlicher Selbstkultivierung, dem Transzendieren des eigenen Selbst, gegenseitiger Verantwortung sowie Familienwerten gründet. Demzufolge soll das Gute, das man für sich selbst wünscht, auch dem anderen zur Verfügung stehen: "Ein Mensch von höchster Sittlichkeit (*ren*) wünscht, indem er selbst gefestigt ist, dass auch andere gefestigt werden, und indem er selbst Erfolg hat, dass auch andere Erfolg haben."¹⁶ Dies ist die positive Version der Goldenen Regel (die negative findet sich ebenfalls in den Klassikern). Da jeder Mensch sich nur in einem Netzwerk sozialer Beziehungen verwirklichen kann, muss man, um das höchste Gut im täglichen Leben zu erreichen, "mitmenschlich" (*ren*) sein, oder besser: zum Menschen werden. Die konfuzianische Ethik ist somit im Kern eine beziehungsorientierte Rollen- und Tugendethik, in der Sorge, Güte, Mitmenschlichkeit, Überwindung der eigenen Ichbezogenheit, Wertschätzung zwischenmenschlicher Beziehungen und soziale Harmonie im Vordergrund stehen.

¹⁵ Tu Weiming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany 1985.

¹⁶ *Lunyu* 6.28.

4. Universale Ethik – Für und wider

Betrachten wir kurz die Entwicklung, die die Ethik im Westen genommen hat. Zur Zeit der Aufklärung, als der religiöse Absolutismus des Glaubens durch einen Absolutismus der Vernunft ersetzt wurde, lässt sich auf dem Gebiet der Ethik eine Tendenz in Richtung Verrechtlichung feststellen. Beginnend mit John Locke ersetzen das kodifizierte Recht (das auf die römische Tradition zurückgeht) und überhaupt die Sprache des Rechts mehr und mehr die ungeschriebenen Regeln moralischen Verhaltens. Wie Charles Taylor einmal bemerkte, "anstatt zu sagen, es ist falsch mich zu töten, beginnen wir nun zu sagen, ich habe ein Recht auf Leben."¹⁷ Die Sprache des Rechts wurde in der Zeit der Französischen Revolution, als Rechte als Ansprüche der Bürger gegenüber dem Staat verstanden wurden, noch gestärkt.

Von den frühesten Ursprüngen an haben wir auf dem Gebiet der westlichen Moralphilosophie zunächst eine Entwicklung von einer Tugendethik – über das Zwischenstadium eines "göttlichen Gesetzes" – hin zu einer formalistischen Pflichtethik. Für Aristoteles war Tugend die Fähigkeit, die Mitte zwischen zwei Extremen zu halten (z. B. die Tugend der Tapferkeit als Mitte zwischen Leichtsinn und Feigheit). Diese Fähigkeiten mussten durch Praxis eingeübt und gewonnen werden, bis sie zu natürlichen Neigungen wurden; dann konnten sie helfen, das Gute im Leben zu verwirklichen: ein glückliches Leben in der menschlichen Gesellschaft. In Kants Pflichtethik schließen sich hingegen Pflicht und Neigung gegenseitig aus. Auch spielt es für Kant keine wichtige Rolle mehr, das Gute im Handeln hervorzubringen, da ihn formale Prinzipien mehr beschäftigten: universale Gesetze und die Begründung des moralischen Handelns auf der Basis der Vernunft. Vereinfacht gesagt wurde die Goldene Regel zum kategorischen Imperativ: Die Maxime meines eigenen Handelns sollte jetzt als Basis für ein universales Gesetz dienen. Im Anschluss an Kant entwickelte sich eine utilitaristische Ethik, für die das Kriterium des Guten das "größtmögliche Glück für die größte Anzahl von Menschen" bildet, d. h. dass das Gute nun anhand seines Erfolges beurteilt wird. Heute stellen die Diskursethik und die Ethik der Rechte die neuesten Trends in dieser Entwicklungsgeschichte dar. Dabei bedeutet die Verwirklichung des Guten, die Möglichkeiten der Selbstverwirklichung des anderen nicht zu beschränken bzw. durch (wie auch immer idealistische) "herrschaftsfreie Diskurse" den Menschen zu ermöglichen, ihre betreffenden Interessen und Probleme auszuhandeln. Dies ist eine konsequente Entwicklung vom Konkreten hin zum Abstrakten, von gelebter, kontextuell relevanter Moral zu rationalen universalen Prinzipien.

Ist es also in der westlichen Tradition seit den Römern maßgeblich das Recht, das die Beziehungen zwischen den Mitmenschen regelt (*ius est ad alios*: Recht ist Ordnung interpersonaler Beziehungen), so wurde (und wird vielfach noch immer) das Verhalten der Menschen in der chinesischen Tradition durch Beziehungen sowie durch ungeschriebene Gesetze, nämlich gegenseitige Pflichten und Regeln des Anstandes und der Moral, bestimmt; und diese sollten – zumindest war dies das Ideal – durch gutes Beispiel der Verantwortungstragenden vermittelt werden. Ein bürgerlicher, politischer Freiheitsbegriff und eine Verrechtlichung der menschlichen Beziehungen sind unter diesen Voraussetzungen nur schwer vorstellbar (obwohl gerade, was den Aufbau eines Rechtswesens betrifft, in China inzwischen bemerkenswerte Anstrengungen unternommen werden). Auch ist zu bedenken, dass in der chinesischen Tradition ein Verständnis von *Recht* als "individueller Anspruch" (ein *Recht* auf etwas haben) kaum vorhanden ist. Im Chinesischen sieht man die Schwierigkeit mit

¹⁷ Charles Taylor, "Conditions for an Unforced Consensus", S. 127.

unserer Begrifflichkeit, indem "Recht" (auf etwas) mit dem Schriftzeichen für "Macht/Privileg" (*quan*) übersetzt wird – so ist also auch das "Menschenrecht" wörtlich "Menschenmacht" (*renquan*). In unserer Sprache ist die Beziehung zwischen Moral und Recht hingegen noch sichtbar indem "recht/Recht" sowohl "moralisch nicht falsch" ("recht tun") als auch "ein subjektives Recht auf etwas" bedeutet. Unser *Rechtsverständnis* findet in China somit nur eine Entsprechung im Sinne von *Gerechtigkeit* und *Recht* sprechen (Gesetzesübertretungen ahnden), und nicht *Rechte* besitzen.

Brauchen wir in einem Zeitalter der "Globalisierung" auch eine globale oder universale Ethik? Sind zentrale westliche Werte, post-christliche Werte, die säkularen Werte der Französischen Revolution oder der amerikanischen Verfassung Modellwerte und sind westliche Gesellschaften folglich Modellgesellschaften für den Rest der Welt? Oder sind die universalistischen Anstrengungen für eine universale Ethik nicht eher ein – passender – Versuch, die eurozentristische Prägung der Welt durch einen entsprechenden ethischen Universalismus zu krönen?¹⁸

Trotz derartiger Vorbehalte hat der Gedanke einer universalen Ethik eine gewisse Anziehungskraft und sollte nicht ganz fallengelassen werden. Er wäre wohl einen Versuch wert, einen passenden Mittelweg zu finden. So gibt es immer noch Tugenden, wie Wohltätigkeit und Gerechtigkeit, die universelle Bedeutung tragen; doch ironischerweise sind sie – als Tugenden – aus dem allgemeinen Diskurs verschwunden, seitdem sie die Ecksteine des modernen westlichen Wohlfahrtsstaates geworden sind. Es gibt auch bestimmte moralische Kriterien, die eine universelle Qualität besitzen; doch sind auch sie außer Sicht geraten, da es sich dabei entweder einfach um gesunden Menschenverstand handelt oder sie durch Logik und gegenteilige Beispiele widerlegt werden können. Eines dieser Kriterien ist die Goldene Regel. So hat Amitai Etzioni, der Wortführer der kommunitarischen Bewegung, kürzlich die Goldene Regel wieder in die Diskussion gebracht, indem er mit einer bedenkenswerten Erweiterung versucht, die Lücke zwischen sozialer Verantwortung und individueller Autonomie zu schließen. Seine neue Goldene Regel lautet: Respektiere die moralische Ordnung der Gesellschaft im selben Maße, wie du von der Gesellschaft erwartest, dass sie deine individuelle Autonomie respektiert.¹⁹

Des weiteren braucht Moral eine lokale Basis, um wirksam zu werden, da sie in einer bestimmten Umgebung und einer kulturellen Tradition angesiedelt ist. Der universalistische Standpunkt ist zu abstrakt, um irgendeine Art von Anziehungskraft ausüben oder ein Gefühl der Verpflichtung vermitteln zu können. Diesen Aspekt kommentiert auch Michael Walzer:

Gesellschaften sind notwendigerweise partikular, denn sie haben Mitglieder und Erinnerungen, Mitglieder *mit* Erinnerungen nicht nur von sich selbst, sondern auch von ihrem gemeinschaftlichen Leben. Im Unterschied dazu hat die Menschheit zwar Mitglieder, jedoch keine Erinnerung; deshalb kennt sie keine Geschichte, keine Kultur, keine herkömmlichen Praktiken, keine vertrauten Lebensarten, keine Feste, kein geteiltes Verständnis vom gesellschaftlich Guten.²⁰

¹⁸ Meyer-Abich, S. 203.

¹⁹ Amitai Etzioni, *The New Golden Rule – Community and Morality in a Democratic Society*, New York 1996; auf Deutsch: *Die Verantwortungsgesellschaft – Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie*, Frankfurt 1997.

²⁰ Michael Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, Ind./London 1994, S. 8.

Vor diesem Hintergrund gesehen, müssen sich Universalität und Partikularität, die globale und lokale Bedeutung von Ethik, nicht gegenseitig ausschließen, sondern können einander ergänzen. Und somit gäbe es in der Tat nicht nur in der westlichen (christlichen *und* postchristlichen), sondern auch in der konfuzianischen Tradition wichtige universale Botschaften, ganz zu schweigen von den Beiträgen anderer Kulturen. Besonders im Hinblick auf die *globale* Dominanz der westlichen säkularen Werte erfüllen sie, zumindest *lokal*, eine wertvolle ausgleichende oder ergänzende Funktion. Sowohl die sozialen Probleme in den westlichen Ländern als auch die ökologische Krise, der wir uns aufgrund der Dominanz des eurozentrischen Entwicklungsmodells gegenüber sehen, sollten uns bewusst machen, dass die ganze Welt beträchtlich von alternativen Konzepten profitieren könnte, und wir sollten daher die Beiträge von Intellektuellen aus anderen Kulturen begrüßen, wenn sie Lösungen zu den Problemen, die uns alle betreffen, anbieten. Denn für eine gute Gesellschaft und für ein Gedeihen des "Unternehmens Mensch" auf diesem Planeten sind diese nicht-westlichen Werte wahrscheinlich genauso wichtig wie die Menschenrechte. Der Punkt ist, dass einer Ethik der Rechte als minimalistischer ("dünner") Ethik einfach bestimmte wichtige Aspekte fehlen. Zum Beispiel können Anliegen wie Sorge, Liebe, Beziehungen, Ehe, Familie, Vertrauen, Verantwortung etc. nicht allein als Fragen der Rechte formuliert werden.²¹ Wenn wir dies tun (was heutzutage mehr und mehr der Fall ist), gehen wichtige Teile verloren. Sicherlich brauchen wir eine Sprache des Rechts, aber wir brauchen ebenso eine Sprache der Sorge und der Verantwortung.²² Mit anderen Worten, so wichtig eine Herrschaft des Rechts als *globales* Konzept ist, so kann sie doch nicht vollständig die *lokalen* Besonderheiten, nämlich die ethische Basis einer Gesellschaft, ersetzen.

5. Interkulturalität und Menschenrechte

Ein Mittelweg, der nicht nur für die westlichen Gesellschaften relevant wäre, läge – in Anthony Giddens Worten – möglicherweise in einer Position "jenseits von links und rechts"²³, oder, wie ihn John Gray und Amitai Etzioni anstreben, in einer harmonischen Mischung von liberalen und kommunitarischen Zielen. Praktisch hieße dies, dass westliche ethische (und politische) Ideale (z. B. die angesprochenen Schlüsselgedanken von Freiheit und Autonomie) auf eine Weise interpretiert würden, die auch östlichen Idealen Rechnung trüge. Kurzum, statt auf die *globale* Autorität einiger hochgeschätzter westlicher Konzepte zu pochen, könnten wir sie genausogut als Ausdruck besonderer, *lokaler* Lebensweisen²⁴ ansehen und so vielleicht zu der Vorstellung eines "kontextualisierten Universalismus" gelangen – ein Konzept, das auf der Begriffsebene nur so lange widersprüchlich erscheint, als wir mit einem logisch exklusiven (entweder – oder) und nicht nach einem inklusiven (sowohl – als auch) Muster arbeiten.

²¹ Taylor, "Conditions of an Unforced Consensus", S. 124-146.

²² Siehe in diesem Zusammenhang auch den Versuch einer Gruppe älterer Staatsmänner (InterAction Council) unter der Führung von Helmut Schmidt, der Erklärung der Menschenrechte eine Erklärung der Menschlichen Verantwortungen hinzuzufügen.

²³ Anthony Giddens, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, London 1994.

²⁴ Für eine Diskussion dieser Fragen siehe auch Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (ursprünglich erschienen in Kanada als *The Malaise of Modernity*), Cambridge/Mass. 1991 (auf Deutsch: *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt, 1995) und K.-H. Pohl, "Communitarianism and Confucianism – In Search of Common Moral Ground" in: K.-H. Pohl (Hrsg.), *Chinese Thought in a Global Context. A Dialogue Between Chinese and Western Philosophical Approaches*, Leiden 1999.

Was den Menschenrechtsdiskurs betrifft, so wären womöglich Begründungen weniger bedeutend, als das Miteinander-Sprechen. Ethische Werte sind *intrakulturell* über Diskurse entstanden. Deshalb hieße es, die Diskursgemeinschaft *interkulturell* auszudehnen, so z.B. China in unsere kommunikative Gemeinschaft, in unseren Prozess "kollektiven Lernens", miteinzubeziehen oder, um mit Wolf Lepenies zu reden, mit China eine "interkulturelle Lerngemeinschaft"²⁵ zu bilden. Dabei könnte man versuchen, gemeinsame Ziele abzustecken und zu vereinbaren, d.h. zu "ausgehandelten Universalien" (*negotiated universals*) zu gelangen.

Für die Idee der Menschenrechte hieße das, dass man ihnen keinen zeitlosen und quasi-transzendenten, sondern einen historisch-evolutionären Charakter zuschriebe und dass China und andere ostasiatische Staaten zu der weiteren Ausformung dieser Idee – in einer erweiterten Diskursgemeinschaft – auch einen Beitrag leisten könnten. So könnten z.B. westliche Staaten den Gedanken *kollektiver* Menschenrechte (auf Ernährung, Entwicklung etc.) ernster nehmen, als sie dies bisher getan haben. In dieser Hinsicht hat Daniel A. Bell bereits eine interkulturelle und evolutionäre Perspektive aufgezeigt:

Viele fortschrittlichen liberalen Stimmen im Westen scheinen immer noch unter dem Zwang einer Tradition universalistischen moralischen Rasonierens zu stehen, welche eine endgültige Lösung für die Frage nach der idealen Gemeinschaft vorgibt, dabei jedoch in paradoxer Weise nur auf ein moralisches Streben und auf politische Praktiken zurückgreift, die sich in westlichen Gesellschaften finden. Wenn das endgültige Ziel eine internationale Ordnung sein soll, die sich auf universell akzeptierte Menschenrechte stützen kann, dann muss der Westen anerkennen, dass Menschenrechte sich in einem Zustand dauernder Evolution befinden, und sollte er die Möglichkeit eines positiven ostasiatischen Beitrages zu diesem Prozess begrüßen.²⁶

Menschenrechte hätten demnach keine a priori Universalität, vielmehr besäßen sie ein universales Potential. Sie wären als Teil bzw. Ziel eines politischen (interessegeleiteten) Diskurses zu betrachten, und ihr Universalität läge demnach in der Zukunft.

Der Westen besitzt eine lange Tradition universalistischen Denkens. Sie spannt sich von einem religiösen Absolutheitsanspruch über einen politischen (marxistischen und liberalistischen/demokratischen) Internationalismus zu einem wirtschaftlichen Globalismus. Der damit einhergehende Missionseifer hat sich seit dem Zeitalter des Kolonialismus allenfalls vom religiösen in den politischen und wirtschaftlichen Bereich verlagert. Doch scheint die westliche Bevormundung in Fragen der politischen Ordnung in anderen Teilen der Welt zusehends als Anmaßung empfunden zu werden. Insbesondere was die Universalisierung von Menschenrechten und – damit eng zusammenhängend – des Demokratie-Modells betrifft, so wäre zu berücksichtigen, dass unsere westlichen Demokratien auf dem Zusammenwirken von Streitkultur, Gleichheitskultur und universalistischer Kultur beruhen. So ließe sich denn auch fragen, obwohl demokratische politische Verhältnisse universell wünschenswert sein mögen, inwieweit man dem Wachsen von alternativen und möglicherweise weniger liberalistischen demokratischen Strukturen, die jedoch mit den

²⁵ Wolf Lepenies, "Ende der Überheblichkeit", *DIE ZEIT*, 24.11.1995, S. 62.

²⁶ Daniel A. Bell, "The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East-West Dialogue", *Human Rights Quarterly*, 18(1996), S. 655

jeweiligen kulturellen Grundmustern (Konsenskultur, Statuskultur, partikularistische Kultur²⁷) verträglicher wären, Raum zu geben bereit ist.²⁸ Das soll nicht einer Aufgabe unserer eigenen politischen Werte das Wort reden, was vielmehr aufgegeben werden müsste, wäre der Absolutheitsanspruch, der Missionsgeist, die belehrende Attitüde, denn um es mit den Worten des bekannten US-Senator J. William Fulbright zu sagen, wir sollten die Möglichkeit einräumen, "dass andere etwas sehen mögen, das wir nicht gesehen haben, oder dass sie es genauer sehen könnten".²⁹

²⁷ Siehe hierzu Fons Trompenaars, *Handbuch Globales Managen. Wie man kulturelle Unterschiede im Geschäftsleben versteht*, Düsseldorf 1993, S. 49-72.

²⁸ Ein solches Modell (nach dem Beispiel Singapur) wurde skizziert von Daniel A. Bell u. a., *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*, Oxford 1995. Nach Bell besitzt es folgende drei Grundzüge: ein nicht-neutraler Staat hinsichtlich eines gemeinsamen Guten, Gesetze verstanden weniger als Recht, sondern als administrative, legalistische Technik sowie ein gesteuerter öffentlicher Raum mit einer nicht unabhängigen *civil society* (S. 163f). Siehe hierzu auch Simon S. C. Tay u. Poon-Kim Shee, "Economic Crisis, Accountability and the Singapore Example: Political Ethics and Law" in K.-H. Pohl und A. Müller (Hrsg.), *Chinese Ethics in a Global Context. Moral Bases of Contemporary Societies*. Leiden 2000. Darin versuchen die Autoren die Bedeutung einer politisch-moralischen Verantwortlichkeit (*accountability*) im konfuzianischen Sinne im politischen System Singapurs deutlich zu machen.

²⁹ J.W. Fulbright, *The Price of Empire*, New York 1989, S. 217.