

Peter G. Kirchschräger (Hg.)

Die Verantwortung von
nichtstaatlichen

Akteuren gegenüber den

Menschenrechten

Religionsrechtliche

Studien

—

4

EDITION **N Z N**
BEI **T V Z**



Peter G. Kirchschräger (Hg.)

Die Verantwortung von nichtstaatlichen Akteuren gegenüber den Menschenrechten

T V Z

Peter G. Kirchschräger (Hg.)

Die Verantwortung von nichtstaatlichen Akteuren gegenüber den Menschenrechten

Religionsrechtliche Studien 4

EDITION **N Z N**
BEI **T V Z**
Theologischer Verlag Zürich

Vorliegendes Buch wurde gefördert durch grosszügige Druckkostenzuschüsse der Forschungskommission der Universität Luzern und der Dr. Josef Schmid- und Amalie Schmid-Zehnder-Stiftung.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2016–2018 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Simone Ackermann, Zürich

Satz: Satzsystem metiTec, me-ti GmbH, Berlin

Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

ISBN 978-3-290-20143-2

© 2017 Theologischer Verlag Zürich

www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte vorbehalten.

Für unsere Tochter Sara Alexandra

Inhaltsverzeichnis

Zur Einleitung: Über die Begründbarkeit und Universalität der Menschenrechte ······	9
<i>Peter G. Kirchschräger</i>	
Menschenrechte zwischen (nicht-)staatlicher Deklaration und persönlicher Bürgertugend ······	27
<i>Bruno Staffelbach</i>	
Grusswort zur Tagung «Menschenrechte und Religionen» ······	29
<i>Martin Mark</i>	
Menschenrechte und Religionen – Verbündete oder Gegner? ······	33
<i>Ingeborg Gabriel</i>	
Politik der Menschenwürde? ······	53
<i>Hans Joas</i>	
Human Dignity as Key to Human Rights for Religions and World-View Based Communities ······	57
<i>Linda Hogan</i>	
Gewissen und Religionsfreiheit aus einer moralischen Perspektive ······	73
<i>Peter G. Kirchschräger</i>	
Die Menschenrechte in den Religionen ······	85
<i>Heiner Bielefeldt</i>	
Säkulare und religiöse Vernunft begründen eine pluralistische Friedensordnung gemeinsam. Kritische Überlegungen zum späten Habermas ······	111
<i>Adrian Loretan</i>	
The Individual and Collective Self-Liberation Model of <i>Ustadh</i> Mahmoud Mohamed Taha ······	149
<i>Abdullabi Ahmed An-Na'im</i>	

Verantwortung von Nichtregierungsorganisationen für die Menschenrechte – am Beispiel des Hilfswerks Fastenopfer	175
<i>Colette Kalt/Sonja Kaufmann</i>	
Unternehmen als nichtstaatliche Akteure und ihr Verhältnis zu den Menschenrechten	195
<i>Georges Enderle</i>	
Unternehmen und Menschenrechte: Gebot der Gerechtigkeit oder westlicher Rechtsimperialismus?	217
<i>Florian Wettstein</i>	
Autorinnen und Autoren	239

Zur Einleitung: Über die Begründbarkeit und Universalität der Menschenrechte

Alle Menschen sind Trägerinnen und Träger von Menschenrechten. Dabei handelt es sich nicht einfach um eine Behauptung. Auch entspricht diese Aussage nicht nur einer Intuition. Ebenfalls fasst sie nicht schlicht ein moralisches Gefühl in Worte. Die darin zum Ausdruck kommende Universalität der Menschenrechte (Kirchschläger 2011) stellt einen historischen und politischen Konsens dar, bildet eine rechtlich verbindliche Vereinbarung und lässt sich zudem moralisch begründen. Beispielsweise kann das Prinzip der Verletzbarkeit als Basis einer moralischen Begründung der Menschenrechte dienen (Kirchschläger 2013; 2015): Der Mensch nimmt sich selbst in seiner eigenen Verletzbarkeit wahr – ein *erstes* Element des Prinzips der Verletzbarkeit. Der z. B. jetzt gesunde Mensch weiss, dass er morgen krank werden könnte. Während dieses Bewusstseinsbildungsprozesses eröffnet sich *zweitens* dem Menschen, wenn seine eigene Verletzbarkeit für ihn präsent wird, ex negativo die «Erste-Person-Perspektive» (Runggaldier 2003). Diese umfasst die Wahrnehmung des Menschen, dass er zum einen als Ich Subjekt der Selbstwahrnehmung ist, die ihm einen Zugang zu seiner Verletzbarkeit bietet. Zum anderen erlebt er diese anthropologische Grundsituation der Verletzbarkeit als das Ich-Subjekt (d. h. als die erste Person Singular). Die Handlungen, die Entscheidungen, das Leiden sowie das Leben des Menschen gehen auf ihn selbst als Ich-Subjekt zurück. Des Weiteren interpretiert er diese anthropologische Grundsituation der Verletzbarkeit als das Ich-Subjekt (Honnfelder 2012: 171–172) und es erschliesst sich ihm das «Selbstverhältnis».

Die Verletzbarkeit wird *drittens* vom Menschen aus seiner «Erste-Person-Perspektive» ebenfalls für die «Erste-Person-Perspektive» selbst und das «Selbstverhältnis» wahrgenommen und ausgesagt.

Dieser Bewusstwerdungsprozess über seine Verletzbarkeit und über seine «Erste-Person-Perspektive» führt *viertens* zu einer Verortung des Menschen in einem Selbstverhältnis und in einem Verhältnis zu allen anderen Menschen. Im Zuge dieser Verortung wird ihm klar, dass er die Verletzbarkeit mit allen Menschen teilt.

Dies ermöglicht dem Menschen *fünftens* im Zuge der Wahrnehmung der eigenen Verletzbarkeit und der Verletzbarkeit aller anderen Menschen die Bewusstwerdung, dass er mit allen anderen Menschen nicht nur die Verletzbarkeit, sondern auch die je individuelle «Erste-Person-Perspektive» auf die je eigene Ver-

letzbarkeit und auf die Verletzbarkeit von allen anderen Menschen sowie das je individuelle «Selbstverhältnis» teilt: Jeder Mensch ist jeweils Subjekt seines eigenen Lebens. Die «Erste-Person-Perspektive» und das «Selbstverhältnis» erkennt der Mensch so als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch.

Weil der Mensch wahrnimmt, dass seine eigene «Erste-Person-Perspektive» und sein eigenes «Selbstverhältnis» verletzbar sind, realisiert er die gleiche Verletzbarkeit für die «Erste-Person-Perspektive» und das «Selbstverhältnis» auch aller anderen Menschen. Der Mensch, der in erster Linie überleben und als Mensch leben will, wird sich bewusst, dass die Verletzbarkeit sowohl sein und das Überleben von allen anderen Menschen als auch sein Leben als Mensch und das Leben als Mensch von allen anderen Menschen betrifft, weil die Verletzbarkeit auch vor der «Erste-Person-Perspektive» und dem «Selbstverhältnis» als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch nicht halt macht. Angesichts seiner Verletzbarkeit will der Mensch in erster Linie überleben und ein menschenwürdiges Leben führen. Überleben und menschenwürdiges Leben sollen dem Menschen nicht genommen werden dürfen. Beide müssen rechtlich durchsetzbar sein, um sich ihres Schutzes auch sicher sein zu können, und in verschiedenen Dimensionen gelten. Denn die Verletzbarkeit kann die rechtliche, die politische, die historische und die moralische Dimension erfassen. Für Überleben und menschenwürdiges Leben sollen wegen ihrer oben erwähnten höchstprioritären Bedeutung und aufgrund der Unberechenbarkeit der Verletzbarkeit keine Bedingungen und Voraussetzungen erfüllt werden müssen. Dieses Anliegen, überleben und menschenwürdig leben zu können, teilt der Mensch mit allen anderen Menschen in gleichem Masse. Denn dieses Anliegen zeichnet sich nicht durch eine individuelle Note aus, auch wenn es sich dabei um ein je individuelles Anliegen handelt, das sich dem Individuum je in seiner «Erste-Person-Perspektive» und seinem «Selbstverhältnis» erschliesst.

Da sich der Mensch seiner Verletzbarkeit bewusst ist, gleichzeitig aber nicht weiss, ob und wann sich seine Verletzbarkeit bemerkbar macht oder sich in Verletzung wandelt, entfaltet sich *sechstens* die Bereitschaft, als für ihn vernünftigste und vorteilhafteste Lösung sich selbst und damit – aufgrund der diesbezüglichen Gleichheit aller Menschen – allen Menschen die «Erste-Person-Perspektive» und das «Selbstverhältnis» zuzugestehen. Dies bedeutet, sich und alle anderen Menschen aufgrund der sogar auch die «Erste-Person-Perspektive» und das «Selbstverhältnis» umfassenden Verletzbarkeit aller Menschen mit Rechten zu schützen, die allen Menschen zustehen – d.h. mit Menschenrechten. Dieser Schutz durch die Menschenrechte zielt darauf ab, zum einen eine Transformation von Verletzbarkeit zu einer konkreten Verletzung zu verhindern oder zum ande-

ren im Falle einer eventuellen Transformation von Verletzbarkeit zu konkreten Verletzungen bzw. bei konkreten Verletzungen aktive Kompensation zu erfahren. Dabei sind sich die Menschen bewusst, dass dieser Schutz der Menschenrechte auch zu den Menschenrechten korrespondierende Pflichten umfasst, da es sich ja um keine exklusiven Rechte, sondern um Menschenrechte handelt, die allen Menschen zustehen.

Diese bisherigen sechs Punkte zum Prinzip der Verletzbarkeit machen deutlich, dass *siebtens* die Verletzbarkeit an sich keine moralische Qualität aufweist, sondern dass das Prinzip der Verletzbarkeit mit der Verletzbarkeit, der «Erste-Person-Perspektive» und dem «Selbstverhältnis» als moralischem Anspruch normativ geladen ist. Das Prinzip der Verletzbarkeit betrifft alle Menschen und unterscheidet sie von allen anderen Lebewesen. Wegen des Prinzips der Verletzbarkeit sprechen sich die Menschen gegenseitig Menschenrechte zu. Denn sie einigen sich darauf, mit Menschenrechten für sich selbst und für alle Menschen zum einen eine Transformation von Verletzbarkeit zu einer konkreten Verletzung zu verhindern und zum anderen für alle Menschen im Falle einer eventuellen Transformation von Verletzbarkeit zu konkreten Verletzungen bzw. bei konkreten Verletzungen eine aktive Kompensation vorzusehen. Es handelt sich dabei um eine Entscheidung der moralischen Gemeinschaft, dass sich die Menschen gegenseitig aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit Menschenrechte zusprechen und so alle Menschen zu Trägerinnen und Trägern von Menschenrechten machen. Demzufolge sind Menschen nicht Trägerinnen und Träger von Menschenrechten aufgrund ihrer Verletzbarkeit. Sie sind Trägerinnen und Träger von Menschenrechten, da sie sich mit ihrer Verletzbarkeit und deren Relevanz auseinandersetzen, sich der «Erste-Person-Perspektive» und des «Selbstverhältnisses» ihrer selbst und aller Menschen bewusst werden, diese als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch erkennen und weil sie sogar die «Erste-Person-Perspektive» und das «Selbstverhältnis» umfassende Verletzbarkeit aller Menschen wahrnehmen – wegen des Prinzips der Verletzbarkeit. Die Menschen etablieren wegen des Prinzips der Verletzbarkeit einen Schutz von Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz mit spezifischen Menschenrechten. Das Prinzip der Verletzbarkeit stellt daher einen Anfangspunkt der Begründung von Menschenrechten an sich und von spezifischen Menschenrechten dar.

Achtens ist es angesichts des Prinzips der Verletzbarkeit durchaus möglich, dass die Menschen neuen Leidens- und Unrechtserfahrungen ausgesetzt sind, die aufgrund ihres bedrohlichen Charakters menschenrechtlichen Schutz notwendig machen. Diese Notwendigkeit kann eine Formulierung von Rechten hervorrufen, die über die bisherigen Menschenrechte hinausgehen. Das Prin-

zip der Verletzbarkeit kann zu neuen Aktualisierungen und Präzisierungen des Menschenrechtsschutzes führen.

Diese bisherigen acht Punkte bilden den *ersten Filterungsschritt* des auf dem Prinzip der Verletzbarkeit basierenden Begründungsweges. Nicht alle Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz kommen für den Schutz durch die Menschenrechte in Frage, sondern nur diejenigen, in denen der Mensch aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit sich und alle andere Menschen schützen will.

Der *zweite Filterungsschritt* nimmt die bisherigen Überlegungen auf und präzisiert sie hinsichtlich der Schutzbereiche, auf die alle Menschen als Trägerinnen und Träger von Menschenrechten einen Anspruch besitzen. Denn der Konsens über den Schutz vor der Verletzbarkeit und ihren Folgen umfasst nicht alle möglichen Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz. Ausgangspunkt sind historische Unrechts- und Verletzungserfahrungen, denen der Mensch aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit des Menschen ausgeliefert ist bzw. sein könnte. Angesichts dieser historischen Unrechts- und Verletzungserfahrungen und aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit stimmt der Mensch zu, mit Menschenrechten zum einen für sich selbst und für alle Menschen eine Transformation von Verletzbarkeit zu einer konkreten Verletzung zu verhindern und zum anderen für alle Menschen im Falle einer eventuellen Transformation von Verletzbarkeit zu konkreten Verletzungen bzw. bei konkreten Verletzungen aktive Kompensation vorzusehen.

Jedoch gilt auch nicht allen historischen Unrechts- und Verletzungserfahrungen der Menschenrechtsschutz. Eine Auswahl von historischen Unrechtserfahrungen ist notwendig, die den Schutz der Menschenrechte verlangen. Dies wiederum bedingt Kriterien für diesen Auswahlprozess. Diese können aus der obigen Beschreibung des Menschen und der obigen Gewichtung gewonnen werden, da sich darin zeigt, wogegen sich der Mensch schützen will. Dies erlaubt es zu verstehen, welche Charakteristika dazu führen, dass eine historische Verletzungserfahrung den Menschenrechtsschutz braucht. Der Mensch will in erster Linie überleben und als Mensch leben (Fundamentalität). Denn der Mensch wird sich bewusst, dass die Verletzbarkeit sowohl sein Überleben und das Überleben aller anderen Menschen als auch sein Leben als Mensch und das Leben als Mensch eines jeden Menschen betrifft (Universalität), weil die Verletzbarkeit auch vor der «Erste-Person-Perspektive» und dem «Selbstverhältnis» als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch nicht halt macht. Überleben und menschenwürdiges Leben sollen dem Menschen nicht genommen werden dürfen (Unveräußerlichkeit). Sie müssen rechtlich durchsetzbar sein (Justiziabilität) und in verschiedenen Dimensionen gelten (Multidimensionalität), denn die Verletzbarkeit kann die rechtliche, die politische, die historische und die morali-

sche Dimension erfassen. Für Überleben und menschenwürdiges Leben sollen wegen ihrer oben erwähnten höchstprioritären Bedeutung und aufgrund der Unberechenbarkeit der Verletzbarkeit bzw. einer eventuellen Transformation von Verletzbarkeit zu Verletzung keine Bedingungen und Voraussetzungen erfüllt werden müssen (kategorischer Charakter). Dieses Anliegen, überleben und menschenwürdig leben zu können, teilt der Mensch mit allen anderen Menschen in gleicher Masse (Egalität). Denn es zeichnet sich nicht durch eine individuelle Note aus, auch wenn es sich dem Individuum je in seiner «Erste-Person-Perspektive» und seinem «Selbstverhältnis» erschliesst (individuelle Geltung). Daher bestimmen die folgenden acht Kriterien die Auswahl derjenigen historischen Verletzungserfahrungen und Verletzbarkeiten, in denen alle Menschen den Schutz durch spezifische Menschenrechte erfahren sollen: Fundamentalität, Universalität, Unveräusserlichkeit, Justiziabilität, Multidimensionalität, kategorischer Charakter, Egalität und individuelle Geltung.

Der *dritte Filterungsschritt* umfasst die Anwendung der oben erwähnten acht Kriterien mit dem Ziel, die Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz zu identifizieren, die den Schutz der Menschenrechte benötigen. So gilt es zu zeigen, ob ein spezifisches Menschenrecht diese Kriterien erfüllt.

Menschenrechte kommen aufgrund ihrer eben erläuterten moralischen Begründbarkeit allen Menschen zu – immer, überall, ohne Ausnahme.

Zu diesen Rechtsansprüchen aller Menschen korrespondieren Pflichten. Ein Recht «X gegenüber von Z» wäre ohne Verpflichtung von Z, das Recht von X zu respektieren, zu schützen und zu seiner Realisierung beizutragen, sinnlos (Tomuschat 2003: 39). Primär sind die Staaten dazu verpflichtet, die Menschenrechte zu achten, zu schützen, durchzusetzen und sie zu verwirklichen. Die Staaten haben die Menschenrechtsdeklarationen verabschiedet und die Menschenrechtsverträge vereinbart – dank ihrer Völkerrechtssubjektivität. Letztere hat es ihnen auch ermöglicht – und tut dies auch weiterhin –, Institutionen und Mechanismen zur Durchsetzung und Realisierung der Menschenrechte zu schaffen. Staatliche Akteure kennen rechtliche Menschenrechtsverpflichtungen.

Dabei handelt es sich um eine primäre, aber nicht alleinige Verantwortung, wie bereits die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948, die UN-Pakte I und II von 1966, je in Artikel 5 und die Afrikanische Charta der Menschenrechte und der Rechte der Völker von 1981, Artikel 27, 28 und 29 mit dem Verweis auf die gesamte Gesellschaft und alle gesellschaftlichen Akteure deutlich machen. Auch nichtstaatliche Akteure stehen in der Verantwortung für die Menschenrechte.

Dabei stellt sich die Frage, welche Wirkung die Menschenrechte in ihrer Universalität auf nichtstaatliche Akteure – wie z. B. Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, Unternehmen, Nichtregierungsorganisationen (NGOs) – entfalten. Dieser Klärungsbedarf ergibt sich u. a. deswegen, weil Nonstate Actors in gewissen Bereichen und Kontexten mehr Macht und Einfluss besitzen als staatliche Akteure. So ist es beispielsweise vorstellbar, dass in einem abgelegenen ländlichen Gebiet der Einfluss der lokalen religiösen Autorität grösser ist als der Einfluss der staatlichen Behörden. Oder es ist denkbar, dass ein multinationaler Konzern einen kleinen Nationalstaat oder ein sogenanntes «Entwicklungsland» an Macht und Entscheidungsgewicht übertrifft.

Im Zuge der Betrachtung der Verantwortung und der Pflichten, die für nichtstaatliche Akteure zu den Menschenrechten korrespondieren, gilt es *zum einen* den Bereich zu beachten, der sich für Nonstate Actors indirekt aus den Menschenrechtsverpflichtungen der Staaten ergibt (Kirchschläger 2017): Staaten haben die Achtung, den Schutz, die Durchsetzung und die Realisierung der Menschenrechte rechtlich verbindlich vereinbart. Diese staatlichen Verpflichtungen umfassen u. a. ebenfalls, dafür zu sorgen, dass die Menschenrechte auch durch nichtstaatliche Akteure respektiert, geschützt, durchgesetzt und verwirklicht werden. Letztlich lässt sich aus der Perspektive der nichtstaatlichen Akteure eine dementsprechende verpflichtende Wirkung der Menschenrechte feststellen. Denn aus der rechtlichen Verpflichtung der Staaten, die Achtung, den Schutz, die Durchsetzung und die Realisierung der Menschenrechte auch in Handlungs- und Einflussbereichen von Nonstate Actors zu gewährleisten, folgt implizit eine rechtliche Verpflichtung der nichtstaatlichen Akteure, diesen Ansprüchen auch Folge zu leisten.

Wie bei anderen rechtlichen Normen hängt auch im Falle von Menschenrechtsverpflichtungen ihre Geltung nicht davon ab, ob ihre Durchsetzung überwacht und allfällige Verstösse sanktioniert werden. Zum Beispiel kann man sich ja beim Parkieren eines Fahrzeugs nicht auf den Standpunkt stellen, dass das rechtliche Parkplatzregime für einen nur dann gilt, wenn dessen Einhaltung gerade von staatlichen Behörden kontrolliert wird.

Ebenfalls genügt es diesbezüglich nicht, diese sich indirekt über die entsprechende staatliche Verpflichtung ergebende Menschenrechtsverpflichtung von nichtstaatlichen Akteuren als freiwilliges Engagement zu betrachten, wie dies z. B. im Bereich von Unternehmen bei einer Verortung der Menschenrechte in die Corporate Social Responsibility geschehen würde. Denn dies würde ja bedeuten, dass den Menschenrechten aller Menschen die beliebige Wahlfreiheit seitens von Nonstate Actors entsprechen würde, diese Rechtsansprüche zu respektieren, zu

schützen, durchzusetzen und zu ihrer Realisierung beizutragen oder sie zu missachten bzw. zu verletzen. Diese beliebige Wahlfreiheit für Unternehmen, sich an die Menschenrechte zu halten oder nicht, würde den Menschenrechten als «an especially urgent and morally justified claim that a person has, simply in virtue of being a human adult, and independently of membership in a particular nation, class, sex, or ethnic, religious or sexual group» (Nussbaum 2002: 135) in keinsten Weise gerecht.

Zum anderen ist zu berücksichtigen, dass Nonstate Actors in ihrem Umgang mit Menschen alle Menschen als Trägerinnen und Träger von Menschenrechten respektieren, deren Menschenrechte schützen und durchsetzen und zur Realisierung der Menschenrechte aller Menschen beitragen müssen. So haben es beispielsweise Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, wenn sie ihren Glaubensangehörigen und allen anderen Menschen begegnen, mit Subjekten von Menschenrechten zu tun – dank der moralisch begründbaren Universalität der Menschenrechte. Anders formuliert geben Menschen an der Kirchentür, beim Betreten eines hinduistischen oder buddhistischen Tempels, beim Aufsuchen einer Synagoge oder beim Ausziehen der Schuhe am Eingang einer Moschee nicht ihre Menschenrechte ab.

Ebenso sind und bleiben weltweit Mitarbeitende, Angestellte eines Zulieferers, Gewerkschafter/-innen, Einwohner/-innen an einem Produktionsstandort oder in einem Kontext, wo Rohstoffe gewonnen werden, Konsument/-innen, Kunden/-innen, etc. auch für Unternehmen Trägerinnen und Träger von Menschenrechten – dank der moralisch begründbaren Universalität der Menschenrechte.

Wenn dem nicht so wäre, müsste ja seitens eines Unternehmens moralisch begründet werden können, warum ein Mensch bzw. gewisse Menschen in der gesamten Wertschöpfungskette bzw. davon direkt betroffene Menschen nicht mehr Trägerinnen und Träger von Menschenrechten sein sollten. Dies würde bedeuten, dass mit «guten Gründen», d. h. mit Gründen, die sich für alle Menschen – im Rahmen eines vorstellbaren Denkmodells und nicht auf dem Wege einer realen Abstimmung – nachvollziehbar und annehmbar erweisen und so Allgemeingültigkeit erlangen bzw. beanspruchen können (Koller 1990: 75), gezeigt werden könnte, warum alle Menschen, gewisse Gruppen von Menschen oder einzelne Menschen von den Menschenrechten ausgenommen sind. Dies ist aber nicht möglich, was sich exemplarisch zeigen lässt mit der Widerlegung der zehn Argumentationsmuster der Exklusion, die religions- und weltanschauungsübergreifend in gleicher oder ähnlicher Weise aufzutreten scheinen, wenn aus einer Partikularposition heraus der Versuch unternommen wird, allen Menschen, einer bestimmten Gruppe von Menschen oder einzelnen Individuen all

ihre Menschenrechte oder einzelne spezifische Menschenrechte abzusprenken (Kirchschläger 2016: 163–185). Die Widerlegung entlarvt partikulare Versuche der Unterwanderung und Aushöhlung der Menschenrechte insofern, als deren vermeintlich starker und für die Argumentation essenzieller Bezug auf den eigenen Kontext dadurch an Bedeutung verliert, dass die gleichen bzw. ähnliche Argumentationsfiguren der Exklusion in anderen Kontexten ebenfalls zum Zuge kommen, in denen ebenfalls aus einer Partikularposition heraus anderen Menschen ihre Menschenrechte abgesprochen werden sollen. Die eigene Kultur und Religion als Begründung verliert ihre Überzeugungskraft im Zuge der Bewusstwerdung, dass genau die gleichen Argumentationsfiguren von anderen Kulturen und Religionen ebenso eingesetzt werden. Dies bedeutet, dass also nicht die Einzigartigkeit des Eigenen bzw. das Eigene ausschlaggebend für die Exklusion sprechen, sondern etwas Kulturen- und Religions-Übergreifendes. Damit geraten die Argumentationsfiguren zumindest ins Wanken. Dies bedeutet, dass sich diese zehn Argumentationsfiguren eigentlich nicht auf die Einzigartigkeit des Eigenen bzw. auf das Eigene stützen, sondern auf etwas anderes. Demzufolge bauen sie auf etwas Anderes auf, als im Diskurs vorrangig behauptet worden ist. So lässt sich beispielsweise aufzeigen, dass das Argumentationsmuster «diese Exklusion entspricht unserer Kultur und Religion» in ganz unterschiedlichen kulturellen und religiösen Kontexten auf die genau gleiche Art und Weise eingesetzt wird, um den Ausschluss von Menschen von Menschenrechten vermeintlich zu legitimieren. Dabei wird aber deutlich, dass es sich um ein kultur- und religionsübergreifend auftretendes Argumentationsmuster handelt, in dessen Zentrum nicht die jeweilige spezifische Kultur oder Religion steckt, sondern die Exklusion von gewissen Menschen, der wohl andere Gründe als die jeweils spezifische Kultur und Religion zugrunde liegen. Wie liesse sich sonst die Verwendung des exakt gleichen Argumentationsmusters der Exklusion jeweils mit dem behaupteten Bezug auf das Eigene gleichzeitig in ganz unterschiedlichen Kulturen und Religion erklären? Zweifel kommen auf und die Frage nach den vermutlich eher zutreffenden Gründen der Argumentationsfiguren der Exklusion, die weniger von der Kultur und Religion, sondern eher von einem anderen einigenden, nicht kultur- oder religionsrelativen Faktor abhängen. Dieser einigende Faktor kann insofern als il-liberal bezeichnet werden, als seine Opposition zur Achtung der Menschenwürde und zur Universalität der Menschenrechte in Kauf nimmt, dass Menschen ganz oder in einem gewissen Ausmass ihre Menschenrechte vorenthalten werden. In anderen Worten besteht die Bereitschaft, alle Menschenrechte allen Menschen, alle Menschenrechte einzelnen Menschen, bestimmte Menschenrechte einzelnen oder bestimmte Menschenrechte allen Menschen abzusprenken. Dieser einigende

Faktor löst den wahrscheinlich nicht ganz unberechtigten Verdacht aus, dass die eigene Kultur und Religion so gedreht wird, dass sie den Partikularinteressen von bestimmten Menschen oder einer bestimmten Gruppe entspricht.

Ebenfalls legt die Auseinandersetzung mit dieser Argumentationsfigur der Exklusion, die auch den Widerstand und die Widerrede gegen Exklusion in den einzelnen Kulturen und Religionen wahrnimmt, offen, dass weder Kulturen noch Religionen homogene, monolithische, präzise definier- und fassbare, ewig gleich bleibende, endlos bestehende und sich nicht verändernde Entitäten darstellen. Vielmehr kennen sie eine hohe Komplexität der Zusammensetzung ihres jeweiligen Kollektivs, eine heterogene Gestalt (z.B. konservative, liberale u.a. Strömungen), Wandel und Veränderungen (z.B. Entwicklungen, Fortschritte u.a.) sowie Gründungen, Wachstum und Untergänge.

Zudem kristallisiert sich die Unmöglichkeit heraus, moralisch begründen zu können, dass einzelne, eine Gruppe von Menschen oder alle von den Menschenrechten ausgeschlossen werden angesichts eines die Menschenrechte verletzenden Unternehmens, z.B. durch sklavereiähnliche, menschenunwürdige Arbeitsbedingungen. Es ist unmöglich, ein entsprechendes Verhalten eines Unternehmens moralisch zu legitimieren, weil sich keine «guten Gründe» für die Verletzung von Menschenrechten von allen Menschen, einer Gruppe von Menschen oder von einzelnen Menschen aufführen lassen.

Ebenfalls erweist es sich als Unmöglichkeit, ein solches Verhalten in gewissen Kontexten moralisch zu legitimieren. Die in diesem Zusammenhang gerne bediente Bezugnahme auf geografische Kategorien (z.B. «Westen», «Osten», «Norden», «Süden») löst hinsichtlich ihrer epistemologischen Aussagekraft Zweifel aus. Natürlich bestehen Einflüsse durch den historischen Hintergrund, den Kontext, durch Ort und Zeit u.ä. auf Denkweisen und Ansichten. Letztere sind jedoch – falls sie sich in ihrer Begründung allein auf Herkunftsort oder Entstehungszeit abstützen – hinsichtlich ihrer normativen Geltung und ihrer argumentativen Kraft kritisch zu hinterfragen. Kategorien wie z.B. «Osten» – «Westen» stützen sich auf die Annahme bzw. Konstruktion von vermeintlich definier- und fassbaren, monolithischen und je für sich homogenen, ewig bestehenden und sich nicht verändernden, gegensätzlichen und getrennten Welten. Dabei scheint klar zu sein, worum es sich beim sogenannten Westen bzw. «Osten» handelt und welche Traditionen, Prinzipien und Werte diesen beiden Hälften der Welt zugrunde liegen. Auf dieser Grundlage kommen dann die Kategorien «Osten» bzw. «Westen» in Argumentationslinien zum Einsatz, beispielsweise in der folgenden Form: «Da die Menschenrechte im «Westen» entstanden sind, gelten sie im «Osten» nicht.» Im Zuge dieser Argumentationslinien kommt den Kategorien

«Osten» bzw. «Westen» eine begründende Funktion für eine normative Aussage («die Menschenrechte gelten nicht im «Osten»») zu. Eine grundsätzliche Kritik an der epistemologischen Aussagekraft solcher Kategorien, die gleichzeitig auch diese exemplarische Argumentationslinie schwächen, ist aus folgenden Gründen angebracht: Diesen Kategorien scheint eine tendenziell rassistische Basis zugrunde zu liegen, da sie suggerieren, dass Menschen in einem Kontext in essenziellen Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz, die der Mensch zum Überleben und zum Leben als Mensch braucht – und um nichts anderes geht es bei den Menschenrechten –, grundsätzlich anders und verschieden von Menschen ausserhalb dieses Kontexts seien.

Eine Argumentation, die sich auf diese Kategorien abstützt, geht darüber hinaus in unangemessener Weise von einer Qualität des «Westens» bzw. von einem Manko des «Ostens» aus. Beispielsweise beinhaltet die Aussage «Da die Menschenrechte im «Westen» entstanden sind [...]» auch, dass man dem «Westen» diese angebliche Innovations- und Schaffenskraft zutraut und dem «Osten» nicht (vgl. Frezzo 2015: xxi).

Diese Kategorien bleiben des Weiteren stets in wesentlichem Ausmass relativ zum Ausgangspunkt, was sich angesichts ihrer inhaltlichen Bestimmung als eigentlich geografische Kategorien als relevant erweist, sodass sich die Frage stellt, woher die Betrachtung vorgenommen wird, die dann z. B. einen Ort dem «Osten» oder dem «Westen» zuteilt; so liegt z. B. Wien von Luzern aus gesehen im Osten, würde aber wohl im üblichen Gebrauch der beiden Kategorien im Menschenrechtsdiskurs dem «Westen» zugeordnet werden.

Die Zugänglichkeit dieser Kategorien – beispielsweise des «Ostens» und «Westens» – und der den in diesem Fall beiden Kategorien je zugrunde liegenden Werte stellt sich zudem als schwierig bzw. als kaum bis gar nicht möglich heraus. Bei dem Versuch einer umfassenden Definition des «Westens» wie auch des «Ostens» sowie der Inanspruchnahme einer Kenntnis der ihnen je zugrunde liegenden Werte ist angesichts der im «Osten» bzw. im «Westen» dominierenden Pluralität, Heterogenität und Dynamik Vorsicht geboten. Ein epistemischer Zugriff muss wohl daran scheitern, dass sich diese Kategorien bis auf die Bezeichnung einer geografischen Position in letzter Konsequenz der Definitionshoheit entziehen. Denn die Wirklichkeit ist doch viel komplexer, und die vermeintlich kategorisierenden Werte – z. B. im geografischen «Osten» und «Westen» – erweisen sich angesichts der religiösen und weltanschaulichen Pluralität und Heterogenität, angesichts normativer Vielfalt und der damit zusammenhängenden unterschiedlichen rechtlichen und politischen Systeme sowie angesichts von hoher Unterschiedlichkeit in der Wirtschaftskraft als nicht zugänglich.

Ausserdem bildet die in diesen Kategorien enthaltene Schematisierung auf der Grundlage der Annahme und der Konstruktion vermeintlich definierbarer, umfassender, monolithischer, homogener, ewiger und unveränderbarer separater und einander widersprechender Welten (z. B. Ost – West, global – lokal, ...) eine Übersimplifizierung; sie verdeckt reduktionistisch die für die inhaltliche Ausrichtung der Diskussion eigentlich höchst relevante Vielfalt, die innerhalb solcher Kategorien vorherrscht. Denn die beiden vermeintlichen Pole erweisen sich in ihrer Binnenstruktur als vielfältig und heterogen, weisen verschiedene Strömungen auf (z. B. konservativ, liberal, ...), usw. Dies wäre für die Thematik der jeweiligen Diskurse, in denen diese Kategorien zum Einsatz kommen, von Bedeutung. Eine solche Schematisierung nivelliert sie mit einer Vorstellung von monolithischen, definierbaren, umfassenden, homogenen, ewigen und unveränderbaren Binnenstrukturen und vernachlässigt unterschiedliche Fundamente, Entwicklungen und die Dynamik des Wandels.

Schlussendlich vermag die Zuordnung von inhaltlichen Positionen zu einem bestimmten geografischen Ort bzw. zu einer bestimmten Gegend insofern nicht zu überzeugen, als sich jeweils eine inhaltliche Position A oder eine Strömung B sowohl im «Osten» als auch im «Westen» finden lässt, während auch die ihnen je widersprechende Position C bzw. Strömung D ebenfalls überall zu finden ist (so auch Joas 2015: 78). Denn die diesen Positionen bzw. Strömungen zugrunde liegenden Argumentationsmuster hängen nicht primär von ihrer geografischen und zeitlichen Herkunft ab, wie dies eine solche Schematisierung suggerieren möchte. Vielmehr handelt es sich z. B. um eine liberale Position, die sich selbst zusammen mit ihren Gegenpositionen an allen Orten und in allen Himmelsrichtungen finden lässt. Liberale und konservative Positionen gibt es unabhängig vom Längen- und Breitengraden. Falls ein geografischer Bezug zu einem bestimmten Ort hergestellt wird – z. B. wie dies in den Aussagen zum Ausdruck kommt: «im Osten denkt man so» bzw. «im Westen macht man das so» –, dann besteht zumindest das Risiko, dass «im Osten» bzw. «im Westen» zu einem Schirmargument wird, das alles andere – insbesondere die wirklichen Gründe und Faktoren – zu- bzw. verdeckt. Im Zuge dessen vermag das Schirmargument die Überprüfung der wirklichen Gründe und Faktoren hinsichtlich ihrer Qualität als «gute Gründe» – d. h. für alle Menschen nachvollziehbare und annehmbare, im Rahmen eines vorstellbaren Denkmodells und nicht auf dem Wege einer realen Abstimmung Allgemeingültigkeit erlangende bzw. beanspruchende Gründe (vgl. Koller 1990: 75) – zu verhindern. Diese kritische Beurteilung wäre jedoch hinsichtlich der normativen Geltung und argumentativen Kraft der wirklichen Gründe und Faktoren notwendig.

Schliesslich kann die Entscheidung, ob ein Unternehmen sklavereiähnlichen, menschenunwürdigen Arbeitsbedingungen zuschauen, sie tolerieren oder sogar bewilligen soll, nicht der Willkür und der beliebigen Wahlfreiheit von Unternehmen überlassen werden. Denn es sind Menschen mit ihrer Menschenwürde betroffen, und auf dem Spiel stehen die Menschenrechte. Beide – Menschenwürde und Menschenrechte – lassen sich moralisch begründen und müssen daher geachtet, geschützt, durchgesetzt und realisiert werden.

Beides – die indirekte Wirkung aus der Sicht der Trägerinnen und Träger von Pflichten sowie die Perspektive des Individuums als Trägerin bzw. Träger von Menschenrechten – soll im vorliegenden Buch genauer untersucht und vertieft reflektiert werden. Dabei sollen im Zuge der Auseinandersetzung mit der Geltung der Menschenrechte für und in nichtstaatlichen Akteuren auch Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen den einzelnen Nonstate Actors freigelegt werden. Damit verbunden stellt sich auch die Frage, welches Verhalten von staatlicher Seite verlangt ist, um der zu den Menschenrechten korrespondierenden Verantwortung von Nonstate Actors gerecht zu werden. Insbesondere bei Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften besteht diesbezüglicher Klärungsbedarf. Denn es scheint unmöglich zu sein, «gute Gründe» zu einer moralischen Begründung zusammenzuführen, warum Menschenrechtsverletzungen in Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften von Staaten toleriert werden sowie ohne rechtliche Konsequenzen bleiben bzw. warum Staaten hier wegschauen sollen. Denn Menschen verzichten eben nicht beim Betreten einer Kirche, eines hinduistischen oder buddhistischen Tempels, einer Synagoge oder einer Moschee auf ihre Menschenrechte, sondern sind und bleiben immer und überall moralisch begründet Trägerinnen bzw. Träger von Menschenrechten (Kirchschläger 2016: 123–162). Weder der Verweis auf die Freiheit, einer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft anzugehören oder nicht, noch die Referenz auf die kollektive Religionsfreiheit kommen als «gute Gründe» in Frage, da *Ersteres* zum einen der Besonderheit von Religion und Weltanschauung nicht gerecht wird, die eben nicht einfach so gewechselt werden kann. Zum anderen käme dies einer indirekten Zustimmung zu Menschenrechtsverletzungen durch den Rechtsstaat gleich (weil vom Opfer einer Menschenrechtsverletzung ein Austritt erwartet wird). In letzter Konsequenz wäre dies sogar eine indirekte Förderung von Menschenrechtsverletzungen bzw. von einer menschenrechtswidrigen Entwicklung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften durch den Staat, indem Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu «geschützten Bereichen» für Täter von Menschenrechtsverletzungen bzw. zu «menschenrechtsfreien