Die Menschenrechte - partikularistische Ansätze zur Begründung ihrer Universalität

Dissertation
zur Erlangung des Grades der Doktorin der Philosophie
im Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften der
Universität Hamburg

vorgelegt von
Christina Arndt
aus Hamburg
Hamburg 2000

Erstgutachter: Prof. Rainer Tetzlaff
Zweitgutachter: Priv. Doz. Dr. Frank Nullmeier
Datum der Disputation: 26.04.2000

Meinen Eltern

Ein Dankeschön an alle, die mich durch diese Phase meines Lebens begleitet haben. Ganz besonders bedanke ich mich bei Christiane, die einen Großteil dieser Arbeit gelesen hat und mir stets mit Rat und Tat zur Seite stand.

Inhalt

1. Einführung 5

1.1. Fragestellung und Überblick 20

1.2. Wissenschaftliche Literatur
22 1.2.1. Menschenrechte
22
1.2.2. Menschenrechte und kultureller Relativismus 24

1.3. Definition der Begriffe 29
1.3.1. Menschenrechte
29
1.3.2. Universalismus
49
1.3.3. Relativismus 64
1.3.4. Kultur 76

2. Der partikularistische Ansatz
83

2.1. Die amerikanische Cultural Anthropology - kurzer historischer Abriß 83
2.1.1. Terminologie
84
2.1.2. Vorbedingungen der Cultural Anthropology 88
A. Anti-Evolutionismus
91
B. Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Wurzeln
97
C. Amerikanischer Pragmatismus und Psychologie
103
D. Humanismus und Sprachphilosophie
109
E. Besondere Voraussetzungen in den USA
118
2.1.3. Verschiedene Phasen der Cultural Anthropology
119

2.2. Methoden der Cultural Anthropology 136

2.3 Der kulturelle Relativismus als Paradigma der Cultural Anthropology 142

2.3.1. Die Frage der Werturteile innerhalb der Anthropologie 150
2.3.2. Die Frage der kulturellen Universalien 158

3. Die Cultural Anthropology als Ausgangspunkt partikularistischer Menschenrechtskonzepte 170

3.1. Der radikale Relativismus 173

3.2. Der schwache Relativismus 183

3.3. Der gemäßigte Relativismus 218

3.4. Forderungen des Relativismus 250
3.4.1. Aufgabe der Universalität zugunsten einzelstaatlicher Lösungen oder regionaler Zusammenschlüsse 251
3.4.2. Korrektur der individualistisch angesehenen Menschenrechte zugunsten gemeinschaftsbezogener Pflichten 271
3.4.3. Verbindung des Universalismus mit einem schwachen Relativismus 279

4. Menschenrechtliche Perspektiven in Forschung und Politik 291

4.1. Menschenrechte und Anthropologie 291
4.1.1. Die Anthropologie als westliche Wissenschaft 296
4.1.2. Anthropologie und Menschenrechte 298
4.1.3. Forderung nach einem neuen Kulturbegriff 302

4.2. Menschenrechte und Politikwissenschaft 308
4.2.1. Souveränität und Selbstbestimmung 309
4.2.2. Wertewandel und Legitimation 338
4.2.3. Menschenrechte und Diplomatie - konstruktiver Dialog und aktives Engagement 367

5. Der kulturelle Relativismus als Ausgangspunkt der Universalisierung 386

Bibliographie
397

Abkürzungen

Abs.	Absatz
AEMR	Allgemeine Erklärung der Menschenrechte
Art.	Artikel
ASEAN	Association of South East Asian Nations
Aufl.	Auflage
Bd.	Band
BIP	Bruttoinlandsprodukt
BSP	Bruttosozialprodukt
bzw.	beziehungsweise
chin.	chinesisch
d.h.	das heißt
ders.	derselbe
Diss	Dissertion
Drs.	Drucksache
durchges.	durchgesehen
Ed(s).	Editor(s)
EMRK	Europäische Menschenrechtskonvention
erw.	erweitert
EU	Europäische Union
f./ff.	folgende (Seiten)
FR	Frankfurter Rundschau
GG	Grundgesetz
Hrsg.	Herausgeber
I.d.R.	In der Regel
i.E.	im Erscheinen
IWF	Internationaler Währungsfonds
Jg.	Jahrgang
Kap.	Kapitel
lat.	lateinisch
Masch.-schr.	Maschinenschrift
Mio.	Million
Mrd.	Milliarde
NATO	North Atlantic Treaty Organization
neubearb.	neubearbeitet
No.	Number
Nr.	Nummer
NZZ	Neue Zürcher Zeitung
o.J.	ohne Jahresangabe
o.O.	ohne Ortsangabe
rev.	revidiert
S.	Seite
sog.	sogenannt/e
SZ	Süddeutsche Zeitung
u.a.	unter anderem
überarb.	überarbeitet
UN/ UNO	United Nations (Organisation)
unveröff.	unveröffentlicht
v.a.	vor allem
veränd.	verändert
verb.	verbessert
Vgl.	vergleiche

Vol.	Volume
z.B.	zum Beispiel

1. Einführung

Unterschiedliche Auffassungen über das Konzept der Menschenrechte und ihre Universalität gibt es schon seit je her[1]. Immer wieder haben sich Wissenschaftler und einzelne Staaten darauf berufen, aufgrund ihrer kulturellen oder religiösen Anschauung eine eigene, von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (im folgenden Allgemeine Erklärung) abweichende Vorstellung zu haben. Angesichts der ideologischen Auseinandersetzung zwischen den beiden Supermächten UdSSR und USA stand die Diskussion um die kulturelle Relativität der Menschenrechte jedoch bis vor einigen Jahren eher im Hintergrund. Erst mit dem Zusammenbruch des Kommunismus und dem Aufbrechen der bipolaren Strukturen seit Ende der achtziger Jahre erlangte sie auch in der internationalen Politik verstärkte Aufmerksamkeit.

Innerhalb der westlichen Staatengemeinschaft sind kulturrelativistische Einwände gegen die universelle Geltung der Menschenrechte nur selten zu finden. Wer ihre Allgemeingültigkeit in Zweifel zieht, wird verdächtigt, repressive Praktiken totalitärer Regime verteidigen zu wollen[2]. Immer wieder wird betont, es müsse einen gemeinsamen, für alle Staaten gleichermaßen verbindlichen Katalog von Rechten geben, auf den sich die Menschen in allen Teilen der Welt berufen könnten. Die Garantie dieser fundamentalen Rechte sei ein "Gradmesser des Fortschritts und des Zivilen in Politik und Gesellschaft" (Thierse zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:804) und ein Maßstab für die Legitimation einer jeden Regierung.

In den beiden Weltkriegen Hauptargumente für das Engagement der alliierten Streitkräfte, waren es gravierende Verletzungen der Menschenrechte, die zur Gründung der Vereinten Nationen und zur Ausarbeitung einer Reihe von wichtigen Dokumenten führten. Die westlichen Industriestaaten erklärten sie zum Leitmotiv und zur Begründung ihrer Außenpolitik. Vor allem die USA - die sich selbst als Wiege der Menschenrechte sehen - verstehen die Propagierung universeller Menschenrechte als einen historischen Auftrag[3]. Die Bundesrepublik Deutschland leitet die Verpflichtung, sich weltweit für ihren Schutz und ihre Förderung einzusetzen aus dem Grundgesetz ab[4] (Auswärtiges Amt 1998:72f.).

---

[1] Neben dem ideologisch-politischen Streit um das Menschenrechtskonzept und dem theoretischen Streit um die Universalität der Menschenrechte werden der Ursprung der Menschenrechte und die Identitätsbildung erörtert. Außerdem wird der Zusammenhang von Rechten und Pflichten diskutiert (Hamm 1995:23ff.).

[2] So konstatiert Kühnhardt, bei der Auseinandersetzung um die Menschenrechte mit China gehe es um nichts weniger, als um die Frage, ob ein einheitlicher Dialog zwischen den Völkern möglich bleibe, oder ob er einem kulturellen Relativismus und einer Regionalisierung von Völkerrechtsregeln weichen müsse (1994:14). Nach Ansicht von Paul gibt es zur Universalität der Menschenrechte nur die Alternativen Machtideologie, Nationalismus, Rassismus und religiöser Fanatismus (1997:17). Nowak unterstreicht, das gegenwärtige System der allgemein anerkannten Menschenrechte sei das einzige Wertsystem, das das Potential habe, wirklich universal zu sein und als Richtschnur zur Lösung der vielfältigen Probleme zu dienen (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:19). Demgegenüber konstatiert Delmas-Marty, Rechtsprofessorin an der Universität Paris: "Zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Geschichte wäre eine einheitliche Konzeption der Menschenrechte inakzeptabel. Eine solche würde das Risiko der Hegemonie einer Kultur enthalten oder die Gefahr der imperialen Ausbreitung eines dominanten Systems, wie es das Beispiel der ökonomischen Globalisierung zeigt." (1998)

[3] Seit die USA als einzige Supermacht verblieben sind, sind die Menschenrechte als Begründung noch wichtiger geworden. Dabei spielt sicherlich auch eine Rolle, daß praktisch jede ethnische Gruppe oder Region im amerikanischen Kongreß einflußreiche Fürsprecher hat, die sich für die Rechte ihrer Landsleute einsetzen.

[4] Dort heißt es: "Das deutsche Volk bekennt sich ... zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt." (Art. 1, Abs. 2) Der besonderen Bedeutung der Menschenrechtspolitik wurde durch die Einrichtung eines eigenständigen Ausschusses für Menschenrechte und humanitäre Hilfe Rechnung getragen. Dem Ausschuß gehören 15 Abgeordnete der fünf im Bundestag vertretenen Parteien an. Unter ihnen Sabine Leutheusser-Schnarrenberger, Heiner Geißler und Christian Schwarz-Schilling, die sich bereits in den vergangenen Legislaturperioden mit den Menschenrechten beschäftigt hatten.

Die Aufnahme des Menschenrechtskatalogs in die Verfassung und deren Beachtung spielt bei der Vergabe von Entwicklungs- und Wirtschaftshilfe eine Rolle und dient als Bewertungsmaßstab beim Beitritt zu bi- und multinationalen Organisationen[5]. Verstöße gegen die Menschenrechte, so argumentieren vor allem westliche Staaten[6], rechtfertigten Sanktionen der internationalen Staatengemeinschaft.

Seit der Verabschiedung der "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte[7]" am 10. Dezember 1948 hat es eine Reihe beachtlicher Erfolge gegeben. In jüngerer Zeit sind vor allem die Schaffung des Amtes des Hochkommissars für Menschenrechte, die Errichtung zweier ad-hoc-Tribunale zur Ahndung schwerer Verbrechen gegen die Menschlichkeit und die Einrichtung eines ständigen Internationalen Strafgerichtshofs zu nennen. Als positives Ergebnis wird auch die Festnahme des ehemaligen chilenischen Präsidenten Augusto Pinochet im Oktober 1998 in London gewertet. Viele Beobachter sehen in seiner Verhaftung, die durch ein Auslieferungsgesuch der spanischen Justiz ermöglicht wurde, ein wichtiges Symbol[8]. Der deutsche Außenminister Fischer sprach von einer persönlichen Genungtuung. In Zukunft könne sich niemand, der die Menschenrechte verletze, völlig sicher wähnen[9]. Auf die präventive Wirkung wies auch der Bundestagsabgeordnete und Sprecher des Menschenrechtsausschusses, Hermann Gröhe, hin: gerade um ihretwillen sei zu wünschen, daß Pinochet vor Gericht gestellt werde. Gleiches gelte - bei aller Andersartigkeit des Konflikts - für den Führer der kurdischen Arbeiterpartei (PKK), Abdullah Öcalan (zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:810).

Das Bewußtsein der Weltöffentlichkeit für Menschenrechtsverletzungen hat in den letzten Jahren zugenommen[10]. In Deutschland hat man nach dem Einsatz der Bundeswehr im Kosovo entschieden, ein Sanitätskontingent nach Osttimor zu entsenden. Rüstungsexporte in Länder mit einer fragwürdigen Menschenrechtspraxis werden nicht mehr nur von Men-

---

[5] So stellte der deutsche Außenminister Fischer in Aussicht, sich auf dem EU-Gipfel in Luxemburg dafür einzusetzen, daß die Türkei den Status einer Beitrittskandidatin erhalte. Gleichzeitig machte er aber auch deutlich, daß v.a. im Bereich der Menschenrechte Fortschritte verzeichnet werden müßten. Von der Opposition wurde dieser Vorstoß scharf kritisiert. Der Vorsitzende des Europa-Ausschusses, Friedberg Pflüger, sagte, die Türkei habe sich in den vergangenen Jahren mit ihrer Menschenrechtspolitik selbst aus dem Kreis der Kandidaten katapultiert (NZZ vom 24./25.07.1999, S.2). Im Oktober 1999 erklärte das Europäische Parlament die angestrebte Mitgliedschaft der Türkei - die ihr bereits 1963 zugesichert worden war - mit einer äußerst knappen Mehrheit als grundsätzlich wünschenswert. Voraussetzung müsse aber bleiben, daß die von der EU festgelegten Kriterien, zu denen Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, die Achtung der Menschenrechte und der Schutz der Minderheiten gehören, gewährleistet seien.

[6] Im folgenden wird der in der Literatur inzwischen recht gängige Sammelbegriff "westliche Staaten" für die europäischen Länder und die Vereinigten Staaten in dem Bewußtsein verwendet, daß der Terminus nicht unproblematisch und durchaus umstritten ist. Da es jedoch bisher keine Alternativen gibt und eine vollständige Aufzählung der gemeinten Länder umständlich und wenig lesefreundlich ist, soll auf den Begriff nicht verzichtet werden.

[7] Im folgenden: Allgemeine Erklärung.

[8] Vgl. Hessel 1998:9. Allerdings ist zu beachten, daß es in dem derzeitigen Verfahren keineswegs um die Schuldfrage, sondern lediglich darum geht, ob der ehemalige Diktator für das ihm zur Last gelegte Unrecht in Spanien gerichtlich belangt werden soll. Nach dem jüngsten Urteilsspruch eines Londoner Gerichts steht der Auslieferung formaljuristisch nichts mehr entgegen. Es wird der britische Innenminister sein, der die von Pinochets Anwälten hervorgebrachten "humanitären Gründe" abzuwägen hat. Erst wenn Straw diese nicht anerkennt, würde ein Präzedenzfall geschaffen: Pinochet hätte sich als erster Staatsführer im Ausland für Taten, die er in seinem eigenen Land begangen hat, vor einem nationalen Gericht zu verantworten.

[9] Zit. nach NZZ vom 30.10.1998, S.3. Ob der Fall tatsächlich diese Wirkung hat, wird von einigen Beobachtern bezweifelt: So kommentierte die NZZ, daß nicht das Urteil über den greisen Ex-Diktator den opportunistischen Umgang mit solchen Personen erschweren werde, sondern der politische Wille aller Beteiligten, den Einzelfall "Pinochet" zum generell gültigen Maßstab zu erklären und auch in Zukunft danach zu handeln (NZZ vom 09./10.10.1999, S.4).

[10] Die Tageszeitung "Die Welt" spricht gar von einer beeindruckenden Sensibilisierung und behauptet, die Menschenrechtsdebatte habe einen "Quantensprung" erlebt: "Autoritäre Regierungen genauso wie Rebellen stehen unter Beobachtung. Nichtregierungsorganisationen üben Druck auf die Machthaber aus. Und der funktioniert in gewissem Umfang. Menschenrechtsklauseln haben in der Kreditvergabe der Weltbank Eingang gefunden. Multinationale Unternehmen wollen sich stärker über die Menschenrechte informieren, um nicht der Komplizenschaft mit Diktaturen bezichtigt zu werden. Die Menschenrechte sind auf dem Vormarsch." (Kneissl 1998:10)

schenrechtsorganisationen verurteilt[11]. Die Entscheidung, der Türkei einen Panzer zu Testzwecken zu überlassen, hat einen erheblichen Dissens innerhalb der Regierungskoalition ausgelöst[12]. Die Vorsitzende des Menschenrechtsausschusses im Bundestag, Claudia Roth, bezeichnete die Entscheidung als eine "Schlappe für die deutsche Menschenrechtspolitik". Es sei fahrlässig, die Türkei als unbedenklich zu stempeln (zit. nach Der Tagesspiegel vom 21.10.1999, S. 2). Demgegenüber verwies der Bundeskanzler, Gehard Schröder, darauf, daß die Türkei Mitglied der NATO sei. Innerhalb dieses Bündnisses würden auch Waffen geliefert. Die Formulierung im Koalitionsvertrag, in der von "restriktivem" Rüstungsexport die Rede sei, sei eindeutig auf Nicht-Mitglieder bezogen (zit. nach SZ vom 26.10.1999, S. 1). Bereits vor der Sommerpause war eine Änderung der "Politischen Grundsätze für den Export von Kriegswaffen und sonstigen Kriegsgütern" angekündigt worden. Einem Entwurf der Regierungskoalition zufolge soll künftig die Menschenrechtspraxis des Empfängerlandes ein wichtiges Kriterium für die Erteilung von Exportgenehmigungen sein. Außerdem ist vorgesehen, dem Parlament einmal jährlich einen "Rüstungsexportbericht" vorzulegen[13]. An einem ähnlichen Verhaltenskodex wird zur Zeit in den USA gearbeitet. Das Repräsentantenhaus hat dem Gesetzesentwurf bereits zugestimmt, die Entscheidung des Senats steht noch aus (Amnesty International 1999:49). Die Mitgliedsstaaten der Europäischen Union (EU) haben sich bereits 1998 auf einen europäischen Kodex für Rüstungsexporte geeinigt[14].

Diesen Erfolgen stehen jedoch dramatische Rückschläge gegenüber: auch fünfzig Jahre nach der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung kommt es weiterhin zu schwersten Menschenrechtsverletzungen. Erinnert sei an den Genozid in Rwanda oder an das Massaker an der muslimischen Bevölkerung in Srebrenica, die ungeachtet der Existenz zahlreicher internationaler Instrumente des humanitären Völkerrechts, der Aufstellung ausgefeilter Überwachungssysteme zur Einhaltung der Menschenrechte, der diversen Präventionsstrategien und der Präsenz von UN-Streitkräften stattfanden (van Boven 1998:20f.). Nicht minder erschreckend sind die Entwicklungen in Teilen der ehemaligen Sowjetunion (vor allem in Tschetschenien) und in der Region der Großen Seen in Afrika.

In vielen Teilen der Welt haben Ethnozentrismus und Nationalismus zugenommen. Ein großes Problem sind neue Formen des internationalen Terrorismus. Während politisch-ideologisch motivierte Attentate zurückgingen[15], stieg die Zahl der religös begründeten Anschläge an. Das Versagen des Staates, seine Bürger ausreichend zu schützen, gilt nicht mehr nur für

---

[11] Vgl. Amnesty International 1999:48, Forum Menschenrechte 1998c:10, Human Rights Watch 1998:XXIII.

[12] Noch während der Sommerpause hatte der stellvertretende SPD-Fraktionsvorsitzende Gernot Erler erklärt, er könne sich unter keinen Umständen vorstellen, daß der Bundessicherheitsrat der Bestellung eines umfangreichen Kontingents von Kampfpanzern zustimmen werde. Ähnlich kritisch äußerten sich die Entwicklungsministerin Heidemarie Wieczorek-Zeul und die verteidigungspolitische Sprecherin der Bündnisgrünen, Angelika Beer (SZ vom 24.07.1999, S. 6).

[13] Vgl. FR vom 24.07.1999, S. 1.

[14] Allerdings beklagt Human Rights Watch, das Gebot, bei der Erteilung von Exportgenehmigungen die Menschenrechtssituation im Empfängerland heranzuziehen, werde von einer Reihe von EU-Mitgliedern unterlaufen: auch nach der Verabschiedung des Kodex seien Waffen an die Türkei und nach Tunesien geliefert und Handelsverträge mit Turkmenistan und Usbekistan geschlossen worden (1998:XXIII). Aus dem Jahresbericht des Londoner Instituts für Strategische Studien (IISS) über das militärische Gleichgewicht geht hervor, daß der internationale Waffenhandel mit $55,8 Mrd. praktisch auf gleichem Niveau geblieben ist, wie im Jahr zuvor ($56 Mrd.). Die meisten Waffen gingen 1998 in den Nahen Osten und nach Afrika, gefolgt von China und Südostasien. Führend im Waffenhandel mit einem Anteil von 49% seien die USA. Es folgten Frankreich, Großbritannien und Rußland. Deutschland spiele mit 1,5% der Lieferungen nur eine untergeordnete Rolle (zit. nach FR vom 22.10.1999, S. 5).

[15] Diese Form des Terrorismus wird von einer Reihe von Staaten aktiv unterstützt. Das amerikanische Außenministerium zählt dazu Kuba, Iran, Irak, Liberia, Nordkorea, den Sudan und Syrien (Perl 1998:12). Die Aufnahme von Afghanistan, Pakistan, Jemen, Serbien, Bosnien-Herzegowina und Kroatien in die Liste wird erwogen (1998:15).

Staaten, in denen sogenannte "Befreiungsbewegungen" oder konterrevolutionäre Gruppen die Zivilbevölkerung tyrannisieren, sondern auch für westliche Industriestaaten. Die Bombenanschläge auf das World-Trade-Centre in New York (1993) und auf ein Bürogebäude der Bundesregierung in Oklahoma-City (1995) zeigten, daß auch Länder mit hohen Sicherheitsbestimmungen mit derartigen Anschlägen rechnen müssen. Der Gasanschlag auf die Tokioer Untergrundbahn (1995) machte deutlich, daß die Terroristen selbst vor dem Einsatz von Massenvernichtungswaffen nicht zurückschrecken. Mit den Bombenattentaten auf die amerikanischen Botschaften in Dar es Salaam und Nairobi (1998) dehnte sich der Tatbereich des internationalen Terrorismus, der sich bisher weitgehend auf Europa und den Nahen Osten beschränkt hatte, aus.

Experten warnen, Terroristen seien in der Lage, sich Zugang zu biologischen, chemischen und nuklearen Waffen zu verschaffen und würden diese auch einsetzen. Ideologische Motive würden durch die simple Lust am Töten verdrängt[16]. Gewalt unterhalb der Kriegsschwelle müsse künftig ein wichtiges Thema der internationalen Sicherheitspolitik sein[17]. Noch dringlicher scheint jedoch die nationale und internationale Festschreibung einer Terrorismus-Definition. Obwohl regelmäßig vom "internationalen Terrorismus" die Rede ist, ist es bislang nicht gelungen, sich auf eine Begriffsbestimmung zu einigen[18].

Trotz der rapiden Zunahme nationaler und internationaler Menschenrechtskodifikationen blieb eine ganze Reihe von Konflikten ungelöst, Hegemonie und Machtstreben konnten nicht überwunden werden. Zwischen dem universellen Anspruch der Menschenrechte und der Wirklichkeit ist es noch ein weiter Weg. Nicht selten verbergen sich hinter den menschenrechtlichen Forderungen der westlichen Industriestaaten wirtschaftliche und strategische Interessen und die jährlich veröffentlichten Menschenrechtsberichte internationaler Organisationen und Regierungen belegen, daß es auch in Staaten, die die Menschenrechte anerkennen, Menschenrechtsverletzungen gibt[19].

Nach Angaben von Amnesty International wurden 1998 in drei Vierteln aller Staaten die Menschenrechte verletzt. In mindestens 125 Ländern sei es zu

---

[16] Vgl. Kaplan, der von einer neuen Welle des Terrorismus spricht (1997:26ff) sowie die ausführliche Studie des Historikers Walter Laqueur (1998). Etwas zurückhaltender Hoffmann: es lasse sich nur schwer beurteilen, ob die gelegentlich entwickelten Bedrohungsszenarien Einfluß auf vorbeugende Maßnahmen hätten und/oder Abschreckungseffekte bei den terroristischen Gruppen erzielten, oder lediglich den Autoren Publizität verschafften (1997:5).

[17] In den USA findet derzeit eine Neubewertung der Maßnahmen zur Bekämpfung des internationalen Terrorismus statt. Nach dem Willen des Repräsentantenhauses sollen allein im kommenden Jahr $569 Mio. in die Verbesserung der Sicherheit amerikanischer Botschaften und Konsulate investiert werden. Die Clinton-Administration will in den nächsten zehn Jahren gar $11,4 Mrd. ausgeben. Im vergangenen Jahr ist im Weißen Haus ein Büro für Terrorismusabwehr eingerichtet worden, dessen Aufgabe darin besteht, Abwehrmaßnahmen gegen terroristische Risiken in den USA zu entwickeln und zu koordinieren (NZZ vom 06.08.1999, S. 6). Ein Umdenken wird auch von deutschen Beobachtern gefordert. Der religiös motivierte Terrorismus zeichne sich durch radikal unterschiedliche Wertsysteme, andere Legitimationsmechanismen und differierende Moralbegriffe aus. Gewalt sei zuerst und v.a. eine göttliche Pflicht, die durch heilige Schriften gerechtfertigt werde. Durch sie würden alle Menschen, die nicht der Religion oder dem Kult der Attentäter angehörten, zu Feinden. Politische Zugeständnisse, finanzielle Belohnungen, Amnestien und andere persönliche Anreize, mit denen bisher in der Terrorismusbekämpfung Erfolge erzielt werden konnten, seien hier weitgehend unwirksam (Hoffman 1998:56). Für Hoffmann liegen die wichtigsten Aufgaben in der nationalen und internationalen Zusammenarbeit der Behörden und in der Erforschung und Entwicklung von technischen Möglichkeiten zur Verbeugung, Ermittlung und Verfolgung (1997:5).

[18] Selbst unter den G7-Staaten ist keine Einigung darüber zu erzielen, wer als Terrorist und wer als Freiheitskämpfer einzustufen ist (Hoffmann 1997:5). In amerikanischen Regierungskreisen wird internationaler Terrorismus definiert als eine Form, "involving the citizens or property of more than one country". Terrorismus wird verstanden als "politically motivated violence perpetrated against noncombatant targets by subnational groups or clandestine agents" (Perl 1998:1). Damit werden jedoch terroristische Aktionen von Einzelkämpfern oder kleinen Gruppen, religiös motivierte Attentate und Angriffe auf die neuen Kommunikationstechnologien vernachlässigt.

[19] Schon 1979 hatte Delbrück festgestellt, daß die Effizienz des internationalen Menschenrechtsschutzes "im krassen Gegensatz zum Umfang der rechtlich verbindlichen Kodifikation der Menschenrechte steht" (1979:385). Ein wichtiger Faktor hierbei ist sicherlich die Straflosigkeit (Vgl. Amnesty International 1999:68).

Folter und Mißhandlungen von Gefangenen gekommen, in 37 Staaten seien Menschen dem "Verschwindenlassen" zum Opfer gefallen, und in 36 Staaten seien nicht nur Regierungen, sondern auch bewaffnete Oppositionsgruppen für willkürliche Hinrichtungen verantwortlich[20].

Der Rechtswissenschaftler Abdullahi An-Na'im geht sogar noch einen Schritt weiter und behauptet, keine Gesellschaft sei bisher in der Lage gewesen, die ganze Bandbreite der in den internationalen Erklärungen niedergelegten Menschenrechte abzudecken. Ganz besonders gelte dies für die sogenannte dritte Generation von Menschenrechten, wie das Recht auf Entwicklung, das Recht auf Frieden und das Recht auf eine saubere Umwelt (1990:335).

Als Ende 1998 in Paris mit großem Aufwand des 50. Jahrestages der Allgemeinen Erklärung gedacht wurde[21], äußerten sich Beobachter eher verhalten. Dem anfänglichen geradezu missionarischem Eifer, die ganze Welt unter dem Dach der UNO zu einen und mit dem neu geschaffenen Instrument der Allgemeinen Erklärung Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu verhindern, ist eine leise Skepzis gewichen. Es "klaffen Welten zwischen dem Anspruch der Erklärung und der Wirklichkeit", konstatierte der Generalsekretär der deutschen Amnesty-Sektion, Volkmar Deile. Das Jubiläum sei kein Grund zum Feiern, sondern Anlaß zum Überlegen, wie der Druck auf Menschenrechtsverletzer weltweit zunehmen könne[22]. Der deutsche Außenminister Fischer bezeichnete den Jahrestag als einen "Tag der Herausforderung an die Politik" (zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:817).

Ungeachtet dessen halten die westlichen Staatengemeinschaft und offiziellen Vertreter der UNO auch weiterhin an dem ehrgeizigen "Projekt Weltethik" fest[23]. Verwiesen wird dabei vor allem auf die zweite Weltmenschenrechtskonferenz in Wien (1993). Das dort erfolgte Bekenntnis zur Universalität der Menschenrechte wird gemeinhin als Sieg über mögliche kulturrelativistische Einwände gefeiert[24]. Noch 1998 ließ die deutsche Bundesregierung in ihrer Antwort auf eine parlamentarische Anfrage wissen, die Wiener Erklärung und ihr Aktionsprogramm (im folgenden Wiener Erklärung) sei nach der Charta der Vereinten Nationen (im folgenden UN-Charta) und der Allgemeinen Erklärung ein weiteres zentrales Dokument, das die universelle Geltung der Menschenrechte bestätige und die Förderung und Wahrung aller Menschenrechte als legitimes Mittel der internationalen Gemeinschaft anerkenne (Deutscher Bundestag 1998b:1).

Dabei wird jedoch vernachlässigt, daß dieses Ergebnis erst nach zähem Ringen erzielt werden konnte[25]. Am Ende stimmten dem Schlußdokument auch Staaten zu, die sowohl die Universalität der Menschenrechte als auch die Legitimität der internationalen Menschenrechtspraxis in Frage gestellt

---

[20] Vgl. Amnesty International 1999.

[21] Über 1.000 geladene Gästen aus aller Welt diskutierten zwei Tage lang über die Situation der Menschenrechte an der Schwelle zum 21. Jahrhundert.

[22] Zit. nach SZ vom 10.12.1998, S. 6

[23] In einer Bundestagsdebatte bezeichnete der deutsche Außenminister Fischer die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) als eines der "wichtigsten Dokumente für die Zivilisierung der Welt und für den Schutz von Menschen gegenüber Unterdrückung und Verfolgung" (zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:817).

[24] Mehr als 2.000 Regierungsvertreter aus 171 Staaten, über 3.000 Beobachter von mehr als 800 Nichtregierungsorganisationen (NGOs) verfolgten den Verlauf der Konferenz.

[25] Einige Wissenschaftler haben die These aufgestellt, nicht-westlichen Staaten hätten der Universalität nur zugestimmt, weil die westlichen Staaten im Gegenzug das Recht auf Entwicklung anerkannt hätten (Vgl. Nuscheler 1995:1 und Hamm 1995:24).

hatten[26]. Äußerungen von führenden Politikern aus jüngerer Zeit zeigen, daß viele Staaten auch weiterhin an dieser Sicht festhalten: noch heute betrachten sie Kritik an ihrer Menschenrechtspraxis als Einmischung in die inneren Angelegenheiten. Außerdem darf nicht übersehen werden, daß die Wiener Erklärung keinerlei Rechtsverbindlichkeit besitzt[27].
"Die verbalen Bekenntnisse zu universellen Menschenrechten blieben in der Menschenrechtspraxis folgenlos und diese Folgenlosigkeit verstärkte den Irrelevanzverdacht gegenüber den internationalen Deklarationen." (Nuscheler 1995:1f.)

Auf das Ende der Blockkonfrontation folgte eine weltweite "Unordnung" mit nationalen und sozialen Nachfolgekonflikten.
"Historische Zwangsgemeinschaften, nationale Egoismen oder charismatische Anführer von Volksgruppen, die einfach die Gunst der Stunde nutzten, führten zum Ausbruch innerstaatlicher Konfliktherde mit internationaler Ausstrahlung." (Sievert 1999:27)
Alte Gefüge zerfielen und in den sich neu herausbildenden Staaten ging es vor allem darum, eine nationale Identität aufzubauen. Das hatte zur Folge, das ganze Gruppen von Menschen allein wegen ihrer Zugehörigkeit zu einer ethnischen oder nationalen Gemeinschaft zu Flüchtlingen wurden[28]. Hinzu kommt die große Zahl der Rücksiedler, durch die einige der neuen Staaten vor gravierende wirtschaftliche und soziale, aber auch vor politische Probleme gestellt wurden[29]. In vielen dieser Länder ist die Frage der Staatsbürgerrechte nach wie vor ungeklärt[30].

Der eruptive Ausbruch ethno-nationalistischer Konflikte machte deutlich, daß der Druck, ein einheitliches Wertsystem zu schaffen, mit einem umso stärkeren Insistieren auf kulturelle Differenz beantwortet wird[31].

Schon lange befinden sich die Angehörigen der christlich-abendländischen Kultur in der Minderheit[32]. Die politische Relevanz dieser Tatsache wurde bisher durch die militärische und wirtschaftliche Überlegenheit der westlichen

---

[26] Zieht man die im Zuge der Vorbereitung der Konferenz entstandenen Dokumente wie die Schlußdokumente der drei Regionalkonferenzen in Tunis, San José und Bangkok heran, so wird deutlich, daß es keinerlei Einvernehmen gab (Vgl. auch Pollis 1996:331).

[27] Nuscheler spricht von "unverbindlichen Formelkompromissen" (1995:1), Pollis unterstreicht, daß es sich bei den meisten in der Erklärung festgeschriebenen Rechten um allgemeine Prinzipien handle, die für unterschiedliche Interpretationen offen seien (1996:330f.).

[28] Vgl. Gottstein 1993:159. Nicht selten kam es zu Vertreibungen, im Falle des ehemaligen Jugoslawiens, wo sich die Vorstellung von einer einheitlichen Kultur mit nationalistischen Auffassungen verband, gipfelte die Forderung nach einem eigenen, kulturell homogenen Staat in den sogenannten "ethnischen Säuberungen".

[29] Seit 1989, als die Sowjetunion das Recht auf die freie Wohnsitzwahl zugestand, sind allein 250.000 Krimtataren in ihre Heimat zurückgekehrt. Mit einer weiteren Viertelmillion wird in den nächsten Jahren gerechnet (NZZ vom 04.08.1998, S.5).

[30] Während alle bis 1991 eingewanderten Krimtataren automatisch die ukrainische Staatsbürgerschaft erhielten, sind die nach der Unabhängigkeit Zugezogenen entweder staatenlos geworden, oder immer noch Bürger ihres Herkunftlandes. Nach Erhebungen der OSZE-Mission vom März 1998 hatten von 160.000 Tataren im Wahlrechtsalter 85.000 keine ukrainische Staatsbürgerschaft, etwa 15.000 von ihnen waren staatenlos. Neben der politischen Partizipation und der für das Selbstverständnis wichtigen Anerkennung als Teil des Staates sind mit dem Staatsbürgerrecht auch andere Rechte verbunden: nur ukrainische Bürger dürfen Land besitzen, nehmen an der Coupon-Privatisierung der Staatsbetriebe teil, haben einen international anerkannten Reisepaß, können kostenlos an höheren Schulen und Universitäten studieren und im Staatsdienst Arbeit finden (NZZ vom 04.08.1998, S.5). Nach Angaben des UNHCR sind 1989 weltweit etwa 10 Mio. Flüchtlinge in ihre Heimat zurückgekehrt, wo sie meist noch weiter mit dem Nötigsten versorgt werden müssen (McHugh 1997:4).

[31] In manchen Großstädten Rußlands ist unter dem Druck nationalistischer Interessenverbände und rechtskonservativer Parteien die Verwendung fremdsprachiger Werbeslogans, Hinweistafeln oder Firmenschilder im öffentlichen Raum verboten (Ingold 1999:21). Eine Reihe von Intellektuellen kämpft gegen den "Untergang der russischen Sprache" (Vgl. etwa Solschenizyn 1994, der den Verfall der Sprachkultur mit dem gesellschaftlichen und moralischen Zusammenbruch der ehemaligen Sowjetunion in Verbindung bringt und zu dem Schluß kommt, daß die großrussische Sprache verloren sei). Der chinesische Kulturkritiker Xu Jilin spricht gar davon, daß China sich mit dem Westen im "kulturellen Kalten Krieg" befinde. Westliches Gedankengut unterhöhle die Kultur, sei imperialistisch und insgesamt für die chinesische Wirklichkeit unpassend (zit. nach Coulmas und Stalpers 1998:95).

[32] Mit 810 Mio. Menschen stellt Europa noch etwa ein Siebtel der Weltbevölkerung und dieser Anteil, so wird prognostiziert, wird noch weiter abnehmen. Allein Indien mit fast einer Mrd. und China mit 1,2 Mrd. Menschen haben Europa längst überholt (Vgl. NZZ vom 21.10.1998, S.47).

Staaten und den Ost-West-Konflikt verdeckt. Jetzt muß der Westen zunehmend feststellen, daß er nicht mehr allein die Spielregeln bestimmt[33].

Dabei ist zu beachten, daß es sich mit der Sowjetunion auf der einen und den Vereinigten Staaten auf der anderen Seite zwar um zwei divergierende und miteinander konkurrierende Systeme handelte, doch waren beide ideengeschichtlich europäischen Ursprungs. Mit der Heraufkunft asiatischer Mächte erscheint zugleich ein anderer Kulturkreis am Horizont, was den Umgang erschweren wird.

Gleichzeitig wuchsen die Staaten aber auch immer enger zusammen: zuvor noch isolierte Völker wurden durch die Integration der Märkte und die Heraufkunft neuer politischer Allianzen zusammengebacht. Der rasante Fortschritt im Kommunikations- und Transportwesen förderte den Austausch von Waren und Ideen, so daß immer öfter von einer globalen wirtschaftlichen und informationstechnischen Vernetzung die Rede ist. Die zunehmende internationale Interdependenz und Kooperation im politischen Bereich und die große wechselseitige Verwundbarkeit im ökologischen Bereich ließen neue Formen des globalen Krisenmanagements entstehen (Tetzlaff 1992:14).

In der Menschenrechtsdiskussion wurde diese Gleichzeitigkeit von "struktureller Globalisierung und kultureller Fragmentierung" (Schubert 1996:35) lange Zeit fast ausschließlich in die eine oder ander Richtung gedeutet. Während die einen von einer zunehmenden "Weltvergesellschaftung" sprachen, konstatierten die anderen eine weitreichende Regionalisierung. Universalistische und partikularistische Menschenrechtstheorien standen sich unversöhnlich gegenüber.

Von der weltweiten Handelsverflechtung wurde vielfach auf eine Universalisierung der Norm- und Wertsysteme geschlossen und die Annahme verbreitet, ein weltumspannendes Sozialsystem sei im Entstehen begriffen oder gar schon erreicht[34]. Dabei sind Termini wie "Globalisierung", "Universalisierung" und "Weltgesellschaft" in den Sozialwissenschaften weiterhin umstritten[35]. Das gilt nicht nur für das Ausmaß[36] und die Folgen[37], sondern auch für den Sinngehalt dieser Begriffe[38].

---

[33] Josef Schmid, einer der führenden Bevölkerungswissenschaftler in Deutschland, hat darauf hingewiesen, daß die demographische Entwicklung dabei eine entscheidende Rolle spielt. Sie liefere die Substanz für Ansprüche, die die Volksgruppen, Minderheiten und Völker stellten: "Bevölkerungswachstum wird den Entwicklungsprozeß verzögern und in der Zwischenzeit gefährliche Kompensationen anregen: Nationalismus, Rangkämpfe, ethnische Seperationsbestrebungen und Konflikte. Sie werden das kommende Jahrhundert prägen und es zu einem demographischen machen." (1999:11)

[34] Vgl. Heidrich 1997:194. Tetzlaff kommt zu dem Schluß, daß die Zeit der nationalen Alleingänge zur Lösung drängender politischer Aufgaben vorbei sei: "Die Welt des 21. Jahrhunderts wird nur als ganzes politisch steuerbar und gestaltbar sein. An die Stelle der Berufung auf Rechte der `nationalen Souveränität' muß die Verpflichtung zur internationalen Zusammenarbeit treten." (1992:124)

[35] Vgl. Paqué, der "Globalisierung" als ein "schillerndes Modewort" bezeichnet, das kaum definiert oder eingegrenzt werde (1995:3). Gleiches wird von dem Terminus "Weltgesellschaft" behauptet. Der Gegenstandsbereich, auf den er abziele, sei vage und umstritten. Er diene einerseits als deskriptive Kategorie zur Erläuterung der unterschiedlichen Ausprägungen eines globalen Zusammenhangs, andererseits liefere er normative Bewertungskategorien, auf die seine Beschreibung erst noch ziele (E. Richter 1990:275). Tudyka unterscheidet allein vier Bedeutungen (Vgl. 1989:504). Häufig werden die Termini miteinander vermischt. Das mag auch darauf zurückzuführen sein, daß im englischen Sprachgebrauch weniger von einer "world society", sondern eher von einer "globalization" die Rede ist, die definiert wird als "process whereby the population of the world is increasingly bonded into a single society" (Albrow 1993:248).

[36] Wirtschaftswissenschaftler machen darauf aufmerksam, daß die wirtschaftlichen Aktivitäten sich auf die westlichen Industrieländer konzentrierten (Vgl. Paqué 1995:4ff. und Dobota 1997:12). Der Anteil der Weltdirektinvestitionen lag 1995 bei den Industrieländern bei 64,5%, in Südostasien bei 20,6%. Südamerika (8,4%) und Mittel- und Osteuropa (3,8%) profitierten nur wenig, Afrika (2,7%) fast gar nicht (World Investment Report der UNCTAD von 1996 zit. nach Beyfuß/Fuest u.a. 1997:8). Afrika bildet auch in anderen Bereichen das Schlußlicht und kann somit als Verlierer der Globalisierung angesehen werden: am weltweiten Exportaufkommen partizipiert es derzeit lediglich mit 1,8%, an der globalen Wertschöpfung mit 0,3%. Der afrikanische Anteil an den zwischen 1990 und 1995 zu verzeichnenden ausländischen Direktinvestionen betrug 0,02% (NZZ vom 22.04.1999, S. 11). German weist darauf hin, daß über die Hälfte der Weltbevölkerung noch nie im Leben telefoniert habe, 75% sei der Umgang mit einem Taschenrechner fremd, ganz zu schweigen von der Benutzung eines Laptops (1995:23).

[37] Im Zusammenhang mit der Globalisierung werden v.a. der Souveränitätsverlust der Politik und die Gefährdung von heimischen Arbeitsplätzen durch die Verlagerung der Produktionsstätten in Billiglohnländer diskutiert. Ein Teil der Autoren nimmt an, daß die Globalisierung die Fähigkeit der Staaten in Frage stelle, steuernd einzugreifen (Vgl. Reinicke 1998 und Bundesverband der deutschen Banken 1999c), Brock spricht gar von einem "dramatischen Souveränitätsverfall" der Nationalstaaten (1997:12). Dieser These wird von einer Reihe von Wirtschaftswissenschaftlern heftig

Ebenso wie der Universalismus mit seiner These von der "Einheit der Welt" greift auch der Partikularismus mit seiner Voraussage zu kurz, die Welt werde sich auflösen in eine Vielzahl kleinerer Gefüge, die sich aggressiv bekämpfen[39]. Aus der Explosion der Weltbevölkerung und der zunehmenden Konzentration in Millionen-Städten resultierten Machtkonflikte, die nach dem Wegfall des Ost-West-Konfliktes unweigerlich zu Zusammenstößen führten[40]. Diese Tendenz werde durch wirtschaftliche Konkurrenzkämpfe begünstigt: Nach dem Zusammenbruch des Ostblocks und der Öffnung Chinas seien neue Absatzmärkte entstanden, um deren Erschließung es erbitterte Auseinandersetzungen geben werde. Gleichzeitig strebten diese Staaten ihrerseits nach wirtschaftlichem Aufschwung und erhöhen somit die Zahl der Wettbewerber auf dem Weltmarkt.

Ein dritter Weg, der zwischen beiden Phänomenen zu vermitteln sucht und von einer "relativen Universalität" der Menschenrechte spricht, wird bisher nur von wenigen Wissenschaftlern vertreten.

Auf der Suche nach einem Erklärungsansatz für die Rückbesinnung der Menschen auf ihre eigenen Traditionen und Werte und die Tendenz, "eigene Formen und Verhaltensstile im Politischen zu entwickeln, die man als situationsadäquater, kulturadäquater, bedürfnisspezifischer ansieht" (Mols 1997:233), rückten kulturelle Faktoren wieder vermehrt ins Blickfeld[41]. Es wuchs ein neues Verständnis dafür, daß die Kultur eine eigenständige Kraft ist und daß "wer menschliches Handeln verstehen will, nicht darum herumkommt, außer soziopolitischen Prozessen und Strukturen auch deren Repräsentationen zu untersuchen bzw. deren Einbettung in lokale Kosmologien[42]" (Wirz 1997:155). Selbst Universalisten widersprechen kaum mehr der Tatsache, daß es tiefgreifende kulturelle, soziale und politische Unterschiede gibt[43].

---

widersprochen. Ihrer Ansicht nach schaffe die Intensivierung der internationalen Arbeitsteilung Arbeitsplätze und gesellschaftlichen Wohlstand (Vgl. Beyfuß/Fuest u.a. 1997, Cohen 1998 und Clement/Vincentz 1997). Zu den Folgen der Globalisierung für die nationalen Güter-, Finanz- und Arbeitsmärkte vgl. Welzmüller 1997:20ff., zu den wohlfahrtsstaatlichen Aufgaben vgl. O. Mayer 1997:29ff.

[38] Nach einer Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach vom März 1998 gaben 18% der Befragten an, eine deutliche Vorstellung von der Globalisierung zu haben, 44% verbanden damit nur ein vages Bild, 38% wußten mit dem Begriff gar nichts anzufangen (zit. nach Institut der deutschen Wirtschaft 1998:8). Im Januar 1999 meinten 54% der Deutschen, weltweiter Wettbewerb führe dazu, daß in Deutschland die Arbeitslosigkeit weiter zunehme. Für 37% traf diese Aussage nicht zu (Institut der deutschen Wirtschaft 1999a:2). Zur Globalisierung vgl. auch den gerade von Tetzlaff herausgegebenen Reader "Weltkulturen unter Globalisierungsdruck" und die von ihm verfaßte Einführung. Dort definiert er "Globalisierung" als "einen Prozeß der nationalstaatlichen *Entgrenzung* und grenzüberschreitenden *(Neu)Verflechtung* zum Ausdruck bringt, dessen Ergebnis die moderne *Weltgesellschaft* ist" (1999:3).

[39] So scheint Kramer der Prozeß der Zivilisierung, der mit Ansätzen zur Universalisierung der Menschenrechte verbunden gewesen sei, abgebrochen. Die Nichtübertragbarkeit des industriegesellschaftlichen Kulturmodells habe andere Kulturen aufgewertet (1994:461).

[40] Auf diese Problematik hat der Politikwissenschaftler Samuel Huntington sehr eindringlich mit seiner umstrittenen These vom Zusammenstoß der Kulturen ("clash of civilizations") hingewiesen (Vgl. 1993a und 1996b).

[41] So hat Müller unlängst die Erklärungsversuche der Weltsystemtheorie um das "kulturelle Erbe" ergänzt und eine kulturelle Gliederung der Entwicklungsländer vorgenommen (Vgl. Hans-Peter Müller 1996:81ff.). Tetzlaff beschäftigt sich in einer Publikation zum Thema "Globalisierung" intensiv mit der Bedeutung des kulturellen Erbes (Vgl. Tetzlaff 1999). Ähnliche Entwicklungen sind in den Nachbarwissenschaften, aber auch in ganz anderen Bereichen zu beobachten. So z.B. in den Wirtschaftswissenschaften (Vgl. die 1999 von dem amerikanischen Wirtschaftshistoriker Landes vorgelegte Publikation, in der er die Kultur als wichtigsten Bestimmungsgrund von Leistung und Wohlstand der Nationen ansieht) oder in der Medizin. Dort setzt sich zunehmend die Erkenntnis durch, daß Patienten aus anderen Kulturkreisen ein komplexeres Krankheitsbild erfordern. Neben dem westlichen, vorwiegend krankheitsorientierten (pathogenetischen) Ansatz, müsse man auch den v.a. in Afrika und Asien vorherrschenden auf der Gesundheit beruhenden (salutogenetischen) Ansatz berücksichtigen. Die kulturelle Verschiedenheit von Gesundheitsanbietern einerseits und Patienten andererseits stellt neue Anforderungen an die ärztliche Kommunikation, die Vorstellungen über körperliche Erkrankungen und an das Denken (Scholl 1998:54). Ähnliche Stimmen gibt es auch in der Psychologie und Psychiatrie (Vgl. etwa Böttcher 1998:49 und Bond 1996). Um einen sichereren Umgang mit Menschen aus anderen Kulturkreisen zu erlernen und der Eskalation harmloser Situationen vorzubeugen, bietet die Hamburger Landespolizeischule seit Herbst 1998 Kurse an, in denen die Beamten mehr über Zentralafrika und den Nahen Osten erfahren (Lehmann 1999:9f.).

[42] Ähnlich auch Nau, der von einer "kulturalistischen Wende" spricht. Allerdings setzt er diese schon früher, nämlich nach dem Übergang vom kolonialen ins postkoloniale Zeitalter, an (1997:114).

[43] Auch die UNO hebt inzwischen die Geltung der Kultur hervor: "Cultural background is one of the primary souces of identity. It is the source for a great deal of self-definition, expression, and sense of group belonging. As cultures interact and intermix, cultural identities change. This process

Trotz der zunehmenden Relativierung des Universalitätsanspruchs der Menschenrechtspolitik gelangen nur wenige Autoren zu dem Schluß, daß die Welt "von unterschiedlichen sich teils überlappenden, teils aber nicht einmal berührenden kulturellen Horizonten überzogen (wird), welche sich nicht zu einer aufklärerischen Zentralperspektive zusammenführen lassen[44]" (Wimmer 1997:124).

Ein wichtiger Grund ist, daß Art und Ausmaß der Differenzen nach wie vor umstritten sind. Universalisten bestehen weiterhin auf universellen Normen und die weltweite Umsetzung der von den Vereinten Nationen gesetzten Standards. Dagegen behaupten Relativisten, solche Normen seien nicht vereinbar mit der kulturellen und ethnischen Vielfalt. Kulturell bedingte Unterschiede in der Begründung und Gewichtung der Menschenrechte wurden entdeckt, der universelle Geltungsanspruch durch ein "Menschenrecht auf Anderssein" (Apel 1994:1062) eingeschränkt oder gänzlich in Frage gestellt. Praktiken wie die Beschneidung junger Frauen und Mädchen in vielen afrikanischen und arabischen Ländern oder der Kampf indigener und staatenloser Völker um die Aufrechterhaltung der eigenen kulturellen Identität machten deutlich, daß es bestimmte Wertvorstellungen gibt, die mit den Menschenrechten nicht zu vereinbaren seien.

Daß Werte kulturgebunden und daher nicht oder nur in begrenztem Umfang auf andere Gesellschaften übertragbar sind, ist ein Grundsatz der frühen amerikanischen "Cultural Anthropology", die zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstand. Sie verurteilte die aus dem Evolutionismus[45] resultierenden rassistischen Tendenzen der europäischen Wissenschaft und lehnte die vorherrschende Methodik und deren Wertübertragungen ab[46]. Weil in anderen Kulturen gleiche Sachverhalte häufig anders geregelt seien, könnten die eigenen Kulturelemente - einschließlich der Menschenrechte - keinen Absolutheitsanspruch erheben[47]:
"Ideas of right and wrong, good and evil, are found in all societies, though they differ in their expression among the peoples. What is held to be a human right in one society may be regarded as anti-social by another people, or by the same people in a different period of their history." (Statement on Human Rights 1947:542).
Entwickelt wurde die Methode des kulturellen Relativismus, nach der soziale und kulturelle Phänomene aus der Perspektive des Handelnden beschrieben

---

can be enriching, but disorienting. The current insecurity of cultural identity reflects fundamental changes in how we define and express who we are today." (Ayton-Shenker 1995:1)

[44] Ähnlich auch der Heidelberger Ethnologe Haller, der sich intensiv mit dem Phänomen "Grenze" auseinandergesetzt hat. Er weist darauf hin, daß parallel zur Standardisierung gewisser Formen auch weiterhin ständige Prozesse kultureller Fragmentierung und interner Differenzierung stattfänden. Soziale und räumliche Grenzziehungen würden durch Globalisierung und Transnationalismus nicht ausgelöscht (1999:57). Vgl. auch Kross: "Wie ... die Debatten um Kommunitarismus und Liberalismus, um die Universalität von Menschenrechten sowie über die absolute Geltung ethischer Normen bis zur völligen Erschöpfung gezeigt haben, sind Prinzipien, Fundamentaloptionen, Denkgrundlagen sowie alle möglichen Geltungsansprüche gerade in ihrer Universalität doch stets perspektivengebunden. Das vermeintlich Allgemeine, die kühnen Konstruktionen von Gesellschaftsverträgen, Weltordnungen und ethischen Mindeststandards sind doch nur kulturrelativ zu verstehen, sind folglich `partikular' oder `zentristisch'." (1998:33)

[45] Es ist im folgenden vereinfachend von "dem Evolutionismus" die Rede. Natürlich ist diese Theorie nicht als einheitlicher Block zu verstehen. Vielmehr hat es unter seinen Anhängern viele Spannungen und Kontroversen gegeben, die jedoch in dieser Arbeit nicht näher diskutiert werden können. Auf die Theorie wird im folgenden noch genauer eingegangen. Hier soll zunächst der Hinweis genügen, daß seine Anhänger annehmen, daß sich die Entwicklung der Menschheit gesetzmäßig und daher in gleicher Weise, jedoch nicht in gleicher Geschwindigkeit vollzogen habe (Ganzer 1990:88).

[46] Bereits 1908 erklärt ihr Begründer, Franz Boas, in einer Vorlesung über die Anthropologie: "Owing to the breadth of its outlook, anthropology teaches better than other sciences the relativity of the values of civilization. It enables us to free ourselves from the prejudices of our civilization, and to apply standards in measuring our achievments that have a greater absolute truth than those derived from a study of our civilization alone. The differences between our civilization and another type ... appear less as differences in value than as differences in kind. This broader outlook may also help us to recognize the possibility of lines of progress which do not happen to be in accord with the dominant ideas of our times." (1908:281)

[47] Diesem subjektivistischen Bild moralischen Urteilens widersprechen v.a. Philosophen. Moralische Fragen seien keine Geschmacksfragen. "Sie unterstehen vielmehr einem Richtigkeitsanspruch, unabhängig davon, ob sich dieser Richtigkeitsanspruch in jedem Falle einlösen läßt oder nicht. Und weil sie diesem Richtigkeitsanspruch unterstehen, können wir uns in moralischen Fragen auch uneinig sein. Wären moralische Meinungsunterschiede auf unterschiedliche Einstellungen oder Gefühle zurückzuführen, könnten wir sinnvollerweise nicht von moralischen Uneinigkeiten reden." (Schaber 1998:58)

und dessen Wert- und Normvorstellungen zugrundegelegt werden müssen. Als wissenschaftliche Methode heute weitgehend akzeptiert, stößt die Theorie nach wie vor auf Widerspruch. Sie ist häufig mißverstanden und falsch widergegeben worden und zwar nicht nur von ihren Kritikern, sondern auch von ihren Befürwortern. Die Grundlagen hierfür wurden bereits in einem frühen Stadium gelegt (Renteln 1988:56). Schon 1968 klagt Rudolph über das Fehlen zusammenhängender Darstellungen und Analysen der verschiedenen Arbeiten, Ansichten und Probleme (1968:9). Das ist bis heute so geblieben:
"In the human rights literature, different relativist positions are not always distinguished from another with due care. ... Recognizing them as distinct positions - positions that say different things, that make different claims, and thus merit different responsens - is a step in the direction of clarity." (Perry 1997:508)
In der Menschenrechtsdiskussion wird "kultureller Relativismus" zumeist sehr verkürzt verwendet. Häufig dient er der Diffamierung der Gegner universalistischer Konzepte. Weil die begriffliche Eingrenzung fehlt, wurde diese Position schnell zum Sammelbecken einer Vielzahl von Ideen und Intentionen: verbrecherische Regime bedienen sich ihrer ebenso, wie angesehene Wissenschaftler.

Vor diesem Hintergrund ist in einer früheren Arbeit vorgeschlagen worden, "Partikularismus" als Antonym zum "Universalismus" zu verwenden[48]. Dieser Begriff ist nicht nur unbelastet, sondern ermöglicht auch die Einbindung weiterer Strömungen, die der Terminus "kultureller Relativismus" nicht erfaßt. Neben der Kulturgebundenheit der Werte werden auch historische, biologische und philosophische Gründe[49] gegen eine Universalität der Menschenrechte hervorgebracht.

Die Vielfalt der Menschenrechtsideen in den verschiedenen Kulturen wurde viele Jahre lang durch das Postulat der Universalität der Menschenrechte verdeckt. Erst nachdem diese Theorie in Frage gestellt und konzeptionelle Probleme aufgedeckt worden waren, konnten andere Ansichten an Boden gewinnen. Nicht zuletzt durch das Idealbild der multikulturellen Gesellschaft, in der verschiedene Kulturen friedlich nebeneinander existieren sollen, ist der kulturelle Relativismus seit den fünfziger, besonders aber seit den achtziger Jahren wieder populär geworden[50]. Anthropologen betonen zunehmend das lokale Wissen (local knowledge) und die Unmöglichkeit allgemeiner Theorien. Viele Soziologen haben sich dem angeschlossen, vor allem was die fast gänzliche Zurückweisung des (Neo-)Evolutionismus[51] betrifft (Sanderson 1997:237).

Auch in der Philosophie wird diskutiert, ob und inwieweit das philosophische Denken von kulturell bestimmten Fragen abhängig ist und ob und inwieweit transkulturelle Aussagen möglich sind[52]. Die abendländische Philosophie erkennt zwar an, daß es in anderen Kulturen eigenständige Deutungen gibt, diese werden jedoch zumeist als Mythen bezeichnet oder der Religion

---

[48] Vgl. Arndt 1995.

[49] Dazu gehören auch konzeptionelle Probleme wie z.B. die Frage, wo die "wahren" Grundlagen einer Kultur zu finden sind (Vgl. Tomuschat 1981:588).

[50] Vgl. Brown 1984, Geertz 1984, Gellner 1985, Hatch 1983, Hollis und Lukes 1982, Jarvie 1984, Lloyd und Gay 1981, Meiland und Krausz 1982, Shweder 1984.

[51] Vgl. die Arbeiten von Leslie Alvin White, Julian Steward und Gordon Childe.

[52] Diese Debatten haben eine lange Tradition. Sie reichen von Kant, Bentham und John Stuart Mill bis zu John Rawls und H.L.A. Hart. Sie haben sich als unlösbar erwiesen und sollen hier nur am Rande erörtert werden.

zugeschrieben. Als "Philosophie" gilt nur die eigene, griechisch geprägte Tradition[53].
"Ihre Praxis wird durch die Vorstellung bestimmt, daß es nur eine Wahrheit, eine Vernunft gibt und daß deshalb durch eine Reflexion auf allgemeine Prinzipien ... Kriterien gewonnen werden können, durch die die Wahrheit oder Falschheit von Aussagen in `rationaler' Argumentation - und somit in einer für jeden Menschen prinzipiell nachvollziehbaren Form - demonstriert werden kann." (Brocker 1997:3)
Dem steht die sogenannte "Postmoderne" gegenüber, die annimmt, daß die universalistische Vernunft nur ein Ereignis der (abendländischen) Geistesgeschichte darstellt. Der für diese Richtung so fundamentale Pluralismus, der in einer Inkommensurabilität der Kulturen und Philosophien gipfelt, kann als Anti-Evolutionismus und stärkste Form des Relativismus verstanden werden.

Als Vermittler versteht sich die interkulturelle Philosophie[54]. Sie plädiert für eine direkte Begegnung der Kulturen, Religionen und Philosophien und setzt den Dialog an die Stelle des Nachdenkens über das "Eigene" und das "Fremde". Durch die Erforschung der unterschiedlichen Philosophien könne die eigene Philosophie besser verstanden werden (Brocker 1997:5ff.).

1.1. Fragestellung und Überblick

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den verschiedenen kulturrelativistischen Strömungen innerhalb der Menschenrechtsdebatte. Ihr Ziel ist es zu zeigen, daß der kulturrelativistische Ansatz zu einem universellen Menschenrechtsverständnis führen kann. Die Überlegenheit dieses Ansatzes war bereits in einer früheren Arbeit herausgearbeitet worden. Die Gegenüberstellung partikularistischer und universalistischer Menschenrechtskonzepte hatte gezeigt, daß neben kulturellen Antagonismen und Unsicherheiten der Realisierung besonders die ungenügende Transparenz politischer Interessen gegen ein kulturübergreifendes Menschenrechtskonzept spricht. In der vorliegenden Arbeit, die sich auf den kulturellen Relativismus beschränkt, sollen die Erkenntnisse vertieft und die praktische Umsetzung der Theorie erörtert werden. Grundlage und Schwerpunkt bilden die Forschungsergebnisse der frühen amerikanischen Cultural Anthropology. Andere Aspekte sollen zwar einbezogen, können aber wegen der Vielfalt der Thematik nicht in ganzer Breite analysiert werden.

Für die Wahl dieses Schwerpunktes spricht, daß die Ergebnisse der Cultural Anthropology im Zusammenhang mit den Menschenrechten vor allem in der deutschen Diskussion bislang vernachlässigt wurden[55].

---

[53] So nimmt Kluxen an, daß Menschen trotz aller Verschiedenheit durch ihr Mensch-sein, d.h. durch ihre Vernunftbegabung verbunden seien. Da es nur eine Wahrheit und nur eine Vernunft gebe, seien Sätze, deren Wahrheitsgehalt demonstriert werden könne, für alle Menschen gültig. Das treffe auch auf Normen wie die Menschenrechte zu, die in ihrem Kern rational begründbar seien und daher eine universelle Geltung und Durchsetzung beanspruchen könnten (1997:11ff.).

[54] Historographie und Philosophiegeschichtsschreibung seien in Europa stets nur eurozentrisch betrieben worden. Ausgehend von einem evolutionärem Stufenmodell habe man die europäische Kultur und Philosophie als einen Höhepunkt der historischen Entwicklung betrachtet, von dem aus die Kultur und Philosophie anderer Völker als bloße Vorstufen und Frühformen erschienen. Diese Perspektive bedürfe der Korrektur, die nur eine interkulturelle Philosophie zu leisten imstande sei: es gelte, sich der Weltphilosophie ohne ethnozentristische Blickverengung zu widmen und ihre Erforschung im Sinne der Anerkennung und Toleranz zu betreiben (Vgl. Mall 1997:69ff. und Kimmerle 1997:90ff.).

[55] Das so wichtige "Statement on Human Rights" der American Anthropologist Association wird in der Literatur sowohl von Universalisten als auch von Partikularisten übergangen. Dies ist besonders bei amerikanischen Autoren verwunderlich, zumal die Anthropologie in den USA einen viel größeren Stellenwert hat.

Nach einem Überblick über die wissenschaftliche Literatur zum Thema Menschenrechte und kultureller Relativismus und einer ausführlichen Definition der Begriffe Menschenrechte, Universalismus, Relativismus und Kultur sollen die Ursprünge des kulturellen Relativismus in der Anthropologie aufgezeigt werden. Da die Argumentation der Cultural Anthropology in unmittelbarem Zusammenhang mit ihrer wissenschaftlichen Herausbildung steht, geschieht dies anhand eines kurzen historische Abrisses ihrer Entwicklung. Dies dient zusammen mit der Darstellung ihrer Methoden und Paradigmen vornehmlich dem Ziel, weitverbreitete Mißverständnisse und Fehldeutungen auszuräumen und so eine sichere Grundlage für die weitere Diskussion zu schaffen.

Im dritten Teil der Arbeit sollen die verschiedenen Strömungen in der Menschenrechtsdebatte den drei verschiedenen Formen des Relativismus zugeordnet und die Forderungen herausgearbeitet werden. Dabei geht es weniger darum zu klären, ob das westliche Menschenrechtskonzept auf andere Staaten übertragbar ist, sondern darum zu zeigen, daß eine ganze Reihe von Einwänden gegen den Universalismus hervorgebracht wurden und werden. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei der Diskussion geschenkt, die im Vorfeld der Wiener Menschenrechtskonferenz geführt wurde. Ausgewertet werden sowohl die regionalen Vorbereitungskonferenzen als auch die Stellungnahmen und Änderungsvorschläge der einzelnen Staaten zu den verschiedenen Artikeln der Erklärung[56], wobei die Beiträge der asiatischen Vertreter von besonderer Relevanz sind.

Im letzten Teil werden verschiedene Kontroversen - etwa um das völkerrechtliche Gebot der Selbstbestimmung oder um den Stellenwert des Wertewandels und der Legitimation - wieder aufgegriffen und Lösungsansätze aufgezeigt. Der Facettenreichtum des Kulturrelativismus, der bereits an seinen vielfältigen Wurzeln deutlich wird, legt nahe, daß auch in der Menschenrechtsdiskussion eine Vielzahl von Komponenten beachtet werden muß. In der Wissenschaft wird dies durch eine kaum mehr überschaubare Zahl theoretischer Diskussionen dokumentiert. Kaum mehr eine sozialwissenschaftliche Theorie steht nicht im direkten oder indirekten Zusammenhang mit der Debatte um die universelle Geltung der Menschenrechte. Hinzu kommen die Divergenzen über begriffliche Bestimmungen wie z.B. über Werte, Bedürfnisse und Kultur. Auch beschränkt sich die Diskussion nicht nur auf die Politologie und ihre Nachbarwissenschaften. Andere Wissenschaftszweige wie etwa die Linguistik, die Verhaltensforschung und die Medizin müssen ebenso einbezogen werden.

Was für die Wissenschaft gilt, gilt in gleichem Maße für die politische Praxis. Die Entscheidungen fast aller Ressorts haben Einfluß auf die Menschenrechte und eine aktive Menschenrechtspolitik hat stets Konsequenzen für andere Politikbereiche[57]. Nicht selten überschneiden sich die unterschiedlichen Zielsetzungen und Interessenlagen und es müssen Prioritäten gesetzt werden. Die koloniale Vergangenheit und die Instrumentalisierung der Menschenrechte zu wirtschaftlichen und machtpolitischen

---

[56] Dabei handelt es sich um Änderungs- und Ergänzungsvorschläge, die auf der neunten Sitzung des "Committee of the Whole" am 30. April 1993 behandelt wurden. Sie beziehen sich auf ein Arbeitspapier mit dem Titel "Consideration of the Final Outcome of the World Conference, Taking into Consideration the Preparatory Work and the Conclusions of the Regional Meetings", das am 14. April 1993 vom UNO-Generalsekretär vorgelegt wurde. Es nimmt die Empfehlungen der drei Regionalkonferenzen von Tunis, San José und Bangkok auf sowie die Vorschläge zahlreicher Regierungen und Organisationen.

[57] Nicht zu Unrecht hat der UNO-Generalsekretär den Stellenwert der Menschenrechte als "Querschnittsaufgabe" bezeichnet (Vgl. Deutscher Bundestag 1998b 2).

Zwecken haben zu einem Glaubwürdigkeitsdilemma geführt, dem sich die westlichen Staaten argumentativ nur sehr schwer entziehen können. Entscheidungen und Maßnahmen in der Außen- und Innenpolitik der einzelnen Staaten müssen daher mit den erklärten ethischen Zielen vereinbar sein. Das gilt für den Bereich der Entwicklungspolitik ebenso wie für wirtschaftspolitische Überlegungen. Inkonsistenzen in der Menschenrechtspolitik können jedoch nicht in jedem Fall als doppelte Standards oder gar als kultureller Imperialismus verstanden werden, wie der kurze Überblick über die aktuelle Politik des konstruktiven Dialoges und des aktiven Engagements deutlich machen wird.

Am Ende löst sich der scheinbare Widerspruch im Titel der Arbeit auf: es wird deutlich, daß der Kulturrelativismus eine brauchbarer und fruchtbarer Ansatz ist und eine Rückbesinnung auf partikulare Strukturen durchaus zur Herausbildung von Universalien führen kann.

1.2. Wissenschaftliche Literatur

1.2.1. Menschenrechte

Obwohl die Ursprünge der Menschenrechte bis ins Altertum zurückzuverfolgen sind, werden sie in der Wissenschaft erst seit Georg Jellineks "Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" (1875) diskutiert.

Seit der Allgemeinen Erklärung gehören sie "zu den großen Themen unserer Zeit" (Kühnhardt 1987:25). Dies läßt sich nicht zuletzt an der Vielzahl von Publikationen erkennen, die seit den vierziger und in verstärktem Maße seit den siebziger und achtziger Jahren erschienen sind. Der Großteil der Forschungen konzentriert sich auf die ideengeschichtliche Genese der Menschenrechte[58].

Dabei beschränkt sich die Auseinandersetzung keinesfalls mehr nur auf die Politikwissenschaft und ihre Nachbarwissenschaften. Beginnend mit der Anthropologie[59] werden die Menschenrechte auch in der Theologie[60], der Psychologie[61], der Verhaltensforschung[62] und in der Sprachwissenschaft diskutiert. Selbst in die Wirtschaftswissenschaften haben sie Eingang gefunden[63].

---

[58] Vgl. Maritain 1944, Voigt 1948, Oestreich 1962, Hubatsch 1962, Schnur 1964, Fritz Hartung 1972, Cranston 1973, Schwartländer 1978. In neuerer Zeit v.a. Hilpert 1991, Rager 1997, Gosepath/Lohmann 1998, Hufton 1998, Bielefeldt 1998 und Köhne 1998. Schmale kritisiert, daß die Kenntnisse über die Ausbildung der Menschenrechte trotz zahlreicher Forschungen unvollständig geblieben seien, weil man sich auf die Philosophie und die Ideengeschichte konzentriere. "Aspects of social history, of history of the mentalities, of economic and legal history ... have been neglected, as if human rights were a pattern elaborated by an elite of learned people and publicists, and adopted by society after its revolutionary publication in Britain, America and France." In Zukunft gelte es, in verstärktem Maße Presseartikel, die historische Literatur zur juristischen Praxis und die Ausbildung grundlegender Strukturen von Konzepten weiter zu erforschen (1993:18f.). Ebenso sollten Verfassungen, philosophische und theologische Schriften als auch identitätsstiftende Konzepte wie z.B. das der Nation untersucht werden (1993:21f.).

[59] Vgl. Herskovits 1949 und Benedict 1955.

[60] Vgl. Böckle 1988 und 1989, Grohs 1993, Heckel 1988, Honecker 1981, 1989a und 1989b, Honnefelder 1987, Huber/Tödt 1977.

[61] Vgl. Bauriedl 1986.

[62] Vgl. Eibl-Eibesfeldt 1995.

[63] So haben Opper und Starbatty vorgeschlagen, die normative Herangehensweise zugunsten einer analytischen Sicht aufzugeben und nach dem individuellen und gesellschaftlichen Nutzen umfassender Menschenrechte zu fragen (1999:14). Zu nennen ist außerdem der Bereich der Wohlfahrtsökonomie. Der indische Wirtschaftswissenschaftler und Nobelpreisträger Amartya Sen, der sich v.a. mit der Social-Choice-Theorie beschäftigte, ist der Frage nachgegangen, ob und wieweit die subjektiven Wertvorstellungen einzelner Mitglieder einer Gesellschaft als Grundlage für kollektive Entscheide dienen können und inwieweit gesellschaftliche Präferenzen mit den individuellen Rechten zu vereinbaren sind. Damit verlieh er der wirtschaftstheoretischen Diskussion eine ethische Dimension und führte Philosophie und Ökonomie zusammen. Sen hat außerdem einen

Innerhalb der Weltreligionen werden sie in erster Linie vom Christentum und dem Islam erörtert. In die Entwicklungspolitik fanden sie durch die Frage der politischen Konditionalität Eingang, in der internationalen Politik und im Völkerrecht werden sie im Zusammenhang mit der Frage der sogenannten "humanitären Intervention" debattiert[64]. Im Rahmen wirtschaftspolitischer Überlegungen spielen sie insbesondere seit der Öffnung Chinas eine Rolle[65].

Die Auseinandersetzung um die Universalisierbarkeit der Menschenrechte, die ihren Ursprung in der amerikanischen Anthropologie hat, begann erst nach dem Zweiten Weltkrieg. Im Zuge der Dekolonialisierung wurden Normen und Inhalte, die sich durch den westlichen Expanisionismus global verbreitet hatten, zunehmend in Frage gestellt. Die nicht-westlichen Kulturen begannen sich auf ihre eigenen Traditionen zu besinnen und zogen den von der westlichen Kultur erhobenen Universalitätsanspruch in Zweifel[66].

1947 verabschiedet die "American Anthropological Association" eine Menschenrechtserklärung, die den Vereinten Nationen (UNO) als Beratungsvorschlag zugestellt und gleichzeitig im führenden Fachorgan, dem "American Anthropologist" veröffentlicht wurde. Das sogenannte "Statement on Human Rights" hebt die Bedeutung der Kultur und der kulturellen Unterschiede hervor. Die Kommission für Menschenrechte nahm die Vorschläge der amerikanischen Wissenschaftler jedoch nicht auf. Zu tief saßen die Schrecken des Krieges und angesichts der Greultaten des Nationalsozialismus war man kaum bereit, sich über kulturelle Andersartigkeiten Gedanken zu machen. Die Bedenken gegenüber einer universellen Menschenrechtserklärung wurden von der allgemeinen Euphorie und Aufbruchstimmung hinweggetragen und traten erst Jahre später wieder in Erscheinung, als sich angesichts der anhaltenden Menschenrechtsverletzungen in allen Teilen der Welt eine gewisse Ernüchterung einstellte. Es folgte eine breite Diskussion im Völkerrecht und in den Sozialwissenschaften. Da die Universalität der Menschenrechte als selbstverständlich angenommen wurde, beschäftigten sich die Forschungen in erster Linie mit dem Fragenkreis ihrer Verwirklichung und effektiveren Sicherung. Dies geschah in der Regel in allgemeiner Form. Ausführliche Länderstudien waren eher die Ausnahme[67].

1.2.2. Menschenrechte und kultureller Relativismus

Zwar ist der Relativismus an sich schon älter, als Methode wurde er jedoch erst seit Ende des 19. Jahrhunderts von der amerikanischen Cultural Anthropology entwickelt. In Deutschland wurde ihre Ergebnisse im Rahmen des

---

Armutsindex entwickelt, um die Wohlfahrt mit wissenschaftlichen Methoden zu messen. Diese Maßeinheit geht über das landläufige Messen des Pro-Kopf-Einkommens hinaus und berücksichtigt auch die Einkommensverteilung eines Landes.

64 Vgl. etwa Blumenwitz 1994, Debiel 1996, Jürjens 1996, Brunkhorst 1998, Höffe 1999b und H. Weber 1999

65 Vgl. etwa Hirsch 1998.

66 Diese Diskussion betrifft auch und v.a. das Selbstverständnis der westlich-abendländischen Philosophie, das hier nur am Rande erläutert werden kann.

67 Hierzu gehören das 1987 von Howard und Donnelly herausgegebene "International Handbook of Human Rights", in dem die Menschenrechtssituation von 19 Ländern in Einzelstudien dargestellt wird, und die im gleichen Jahr erschienene und vielgelesene ideengeschichtliche Analyse Ludgar Kühnhardts.

regen Austauschs mit amerikanischen Anthropologen nach dem Zweiten Weltkrieg von einem kleinen Kreis von Wissenschaftlern um den Ethnologen Richard Thurnwald[68] (1869-1954) an der Freien Universität Berlin diskutiert[69]. Thurnwald hatte den Kontakt zur Cultural Anthropology bereits 1916 hergestellt (Mühlmann 1980:438). In den dreißiger Jahren war er Gastprofessor an verschiedenen amerikanischen Universitäten, u.a. auch in Yale. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die Kontakte intensiviert[70].

Die Kontroverse zwischen partikularistischen und universalistischen Sichtweisen der Menschenrechte wurde in den späten siebziger und frühen achtziger Jahren[71] (wieder-) begründet und gewinnt seit den neunziger Jahren - nicht zuletzt durch den Asianismus - erneut an Auftrieb[72]. Bei amerikanischen Autoren finden sich teilweise Verweise auf die anthropologische Diskussion der vierziger Jahre, in der Regel bleiben die Vorläufer jedoch unbeachtet.

Nur eine kleine Zahl der inzwischen kaum mehr zu überblickenden Publikationen zum Thema Menschenrechte geht ausführlich auf partikularistische Menschenrechtskonzepte ein. Veröffentlichungen, in denen ein solches Konzept vertreten wird, sind gegenüber der großen Anzahl von Publikationen, denen ein universalistisches Menschenrechtsverständnis zugrundeliegt, eindeutig in der Minderheit[73].

Ein konkreter Gegenentwurf zum Modell des Universalismus ist bisher noch nicht vorhanden. Die Autoren, die dem Partikularismus zuzurechnen sind, beschäftigen sich in erster Linie damit, universalistische Positionen zu hinterfragen und auf konzeptionelle Probleme hinzuweisen[74]. Eine weitere Gruppe untersucht die Umsetzung der Hauptvertragswerke und weist auf Schwierigkeiten bei der Umsetzung hin. Dabei wird die Analyse realpolitischer Zusammenhänge, zu denen auch machtpolitische oder strategische Überlegungen gehören, meist vernachlässigt[75]. Besonders deutlich wird dies an dem neuerlichen Diskurs über "asiatische Werte", der

---

[68] Thurnwald war ursprünglich Jurist. Nach einer Zeit als Verwaltungsbeamter in Österreich-Ungarn (1896) wandte er sich der Orientalistik, Ethnologie und Soziologie zu und wurde Assistent am Berliner Völkerkundemuseum (1901). Nach ausgedehnten Forschungsreisen habilitierte er sich 1923 in Halle. Als Professor für Ethnologie, Völkerpsychologie und Soziologie lehrte er ab 1924 in Berlin. 1925 gründete er die Zeitschrift "Völkerpsychologie und Soziologie", die ab 1950 unter dem Titel "Sociologus" erscheint. Zu seiner ethno-soziologischen Schule gehören u.a. W.E. Mühlmann und Westphal-Hellbusch (Mühlmann 1980:438).

[69] Vgl. Schoenes Dissertation "Zu einigen Grundlagen der modernen amerikanischen Ethnologie" (1955) und Rudolphs Dissertation (1958), die als Grundlage für die Veröffentlichung von 1968 diente, sowie seine Schrift "Das Problem der kulturellen Werte in den Arbeiten der neueren amerikanischen Anthropologie" von 1959.

[70] Die amerikanische Administration richtete in ihrer Besatzungszone ein Kulturzentrum mit einer umfangreichen Bibliothek ein, die ein intensives Studium der amerikanischen Wissenschaften ermöglichte. Thurnwalds Schüler an der Yale University kamen nach Berlin und unterstützten seine Forschungen. Es gab zahlreiche Gastprofessuren sowohl von deutschen Wissenschaftlern in den USA als auch von amerikanischen Professoren an der Freien Universität Berlin (Westphal-Hellbusch 1959:857).

[71] Vgl. Pollis und Schwab 1979, Khushalani 1983, Sinha 1981, Donnelly 1982a, 1982b, 1984, 1985 und 1989, Kühnhardt 1987, Renteln 1988a und 1988b. Bei Ostreich wird sie bereits angesprochen, doch nicht weiter verfolgt (1978:128f.).

[72] Vgl. Donnelly 1993, Renteln 1990 und Preis 1996. Für den deutschen Sprachraum ist v.a. der Theologe Hans May zu nennen (Vgl. May 1996:5ff.).

[73] In der 1991 erstmals und 1996 in zweiter Auflage erschienen umfangreichen "Encyclopedia of Human Rights", zu der der damalige Hochkommissar für Menschenrechte, José Ayala Lasso, ein Vorwort schrieb, findet sich unter "Kulturrelativismus" kein Eintrag (Vgl. Lawson 1996).

[74] Vereinfachend lassen sich in der Literatur drei Richtungen unterscheiden: (1) der ideologisch-politische Streit um das Menschenrechtskonzept an sich; (2) die theoretische Frage um die Universalität der Menschenrechte; (3) die Auseinandersetzung um den "Ursprung" und die Herleitung dieser Rechte (Vgl. Hamm 1995:23ff.).

[75] Zwar werden die Ansichten außerwestlicher Wissenschaftler in zunehmendem Maße berücksichtigt, doch kommen Stellungnahmen der Politiker weiterhin zu kurz. Außenpolitische Konzeptionen müssen den jeweiligen Länderstudien entnommen werden, in denen wiederum das Menschenrechtsverständnis nicht berücksichtigt wird.

von westlicher Seite zumeist abgetan wird als Ausrede für eine effektive Umsetzung der Menschenrechte[76].

Mit ihrer Kritik an der Menschenrechtssituation verschiedener Staaten dokumentieren die jährlich veröffentlichten Menschenrechtsberichte der internationalen Organisationen und verschiedener Regierungen das universalistische Menschenrechtsverständnis der westlichen Staatengemeinschaft.

Das amerikanische Department of State ist seit 1978 verpflichtet, jeweils zu Beginn des Jahres die sogenannten "Country Reports on Human Rights Practices" herauszugeben[77]. Informationen über die Menschenrechtssituation in den jeweiligen Staaten werden von den dort ansässigen amerikanischen Botschaften gesammelt. Untersucht werden die Gewährleistung der Unverletzlichkeit der Person[78], der Schutz der bürgerlichen Freiheiten[79] und der politischen Rechte, der Schutz vor Diskriminierungen[80], die Gewährleistung von Arbeitsrechten[81] sowie die Möglichkeiten internationaler und Nichtregierungs-Organisationen (NGOs), die Lage der Menschenrechte zu bewerten. Neben offiziellen Quellen werden auch Informationen von Journalisten, NGOs sowie Angaben der Opfer von Menschenrechtsverletzungen berücksichtigt. Die Beurteilung von Staaten, die über keine amerikanischen Vertretungen verfügen, erfolgt von den Nachbarstaaten aus. Das Department of State[82] überprüft die Berichte unter Hinzuziehung von Experten und nimmt gegebenenfalls Änderungen vor (Hamm 1996:5).

In Deutschland sind seit 1990 Menschenrechtsberichte in loser Folge - etwa alle zwei bis drei Jahre - erschienen[83]. Im Vergleich zu dem amerikanischen Bericht, in dem auf über 1.700 Seiten Menschenrechtsverletzungen in allen Teilen der Welt aufgeführt werden, fällt der "4. Bericht der Bundesregierung über die Menschenrechtspolitik in den auswärtigen Beziehungen" (im folgenden 4. Menschenrechtsbericht der Bundesregierung) eher mager aus: auf 93 Seiten faßt er zusammen, "was in den letzten Jahren in den auswärtigen Beziehungen auf diesem Feld wichtig war, worauf die Bundesregierung hinwirkt und was sie erreicht hat[84]" (Kinkel zit. nach Auswärtiges Amt 1998c).

---

[76] Eine Ausnahme ist die Arbeit des in Tokio lehrenden Politologen Florian Coulmas und der Journalistin Judith Stalpers (1998).

[77] Vgl. die Zusatzartikel 116(d) und 502(b) zum "Foreign Assistance Act" von 1961. Danach sind Staatenberichte für jene Länder anzufertigen, die militärische oder wirtschaftliche Hilfen von den USA erhalten oder Mitglieder der UNO sind. Über die Menschenrechtssituation im eigenen Land wird nicht berichtet. Human Rights Watch kritisiert allerdings, daß die in den Länderberichten genannten Mißstände in den anderen Foren nicht aufgegriffen würden (1998:XXV).

[78] Dazu gehören: politische und andere außergerichtliche Hinrichtungen, das "Verschwindenlassen", Folter und andere grausame, unmenschliche oder entwürdigende Behandlung oder Bestrafung, willkürliche Verhaftung, Ingewahrsamnahme oder Exil, Verweigerung eines fairen Gerichtsverfahrens, willkürliche Einmischung in die Privatssphäre, die Familie, das Heim oder den Schriftverkehr sowie die Verletzung des humanitären Rechts in innerstaatlichen Konflikten.

[79] Dazu gehören: Rede- und Pressefreiheit, Vereinigungsfreiheit, Religionsfreiheit, Freizügigkeit, Recht auf Emigration und das Recht, in das eigene Land zurückzukehren.

[80] Gemeint sind solche aufgrund von Rasse, Geschlecht, Religion, Behinderung, Sprache oder sozialer Herkunft.

[81] Dazu gehören: die Versammlungsfreiheit, die Organisationsfreiheit, das Verbot von Zwangs- und Kinderarbeit sowie die Festlegung eines Mindestalters und die Gewährleistung akzeptabler Arbeitsbedingungen.

[82] Zuständig hierfür ist das "Bureau of Democracy, Human Rights and Labor", das 1976 auf Betreiben des Kongresses eingerichtet wurde. Dem war eine intensive Auseinandersetzung um die Frage vorausgegangen, ob eine aktive Menschenrechtspolitik zum festen Bestandteil der amerikanischen Außenpolitik werden solle (Hamm 1996:2).

[83] Von einer aktiven Menschenrechtspolitik kann erst seit der Entwicklung der sogenannten "Spranger-Kriterien" in den frühen 90er Jahren gesprochen werden (Hamm 1996:2).

[84] Das "Forum Menschenrechte", ein Zusammenschluß von 37 Menschenrechtsorganisationen, hat den Bericht als unzureichend kritisiert. Er beziehe sich ausschließlich auf die Menschenrechtspolitik aus dem Bereich der Auswärtigen Beziehungen und vernachlässige andere Politikbereiche wie z.B. die Finanz- und Wirtschafts- oder die Rüstungs(export)politik. Über die finanziellen Aufwendungen im Menschenrechtsbereich werde keine Auskunft gegeben und keine Perspektive für den nächsten Berichtszeitraum aufgezeigt (1998c:4). Um einer Reduzierung der Sichtweise auf die Außenpolitik entgegenzuwirken, fordert das Forum ein ressortübergreifendes Konzept der Menschenrechtspolitik und einen ressortübergreifenden Menschenrechtskoordinator (1998c:8).

Zu den wichtigsten Organisationen, die einen jährlichen Menschenrechtsbericht herausgeben, gehören die Gefangenenorganisation Amnesty International[85] und Human Rights Watch[86].

Mit solchen prominenten Veröffentlichungen, die in hoher Auflage erscheinen und das öffentliche Interesse auf sich ziehen, können Publikationen, die sich ernsthaft mit partikularistischen Menschenrechtskonzepten auseinandersetzen, kaum konkurrieren. Abgesehen davon, daß der finanzielle Rahmen ein anderer ist und die Autoren nicht über einen ganzen Arbeitsstab verfügen können, ist auch der Zugang zu Informationen ein anderer.

Mit einer ganzen Reihe weiterer Einschränkungen müssen Wissenschaftler rechnen, die aus nicht-westlichen Staaten stammen. Veröffentlichungen, die in einer anderen als der englischen Sprache verfaßt sind und in einem kleinen Verlag oder einer Zeitschrift erscheinen, die nicht zu den weitverbreiteten und allgemein rezipierten Publikationen gehört, bleiben einem kleinen Publikum vorbehalten und werden häufig auch von westlichen Wissenschaftlern, die die Sprache beherrschen, nur wenig rezipiert[87]. Gerade in den Ländern der sogenannten Dritten Welt ist es oft sehr schwer, Bücher und Artikel zu Veröffentlichung zu bringen. Nicht wenige Regierungen verfolgen Intellektuelle, die sich mit Menschenrechten beschäftigen[88].

Hinzukommt, daß die Wissenschaft trotz internationaler Tagungen und Fachkonferenzen, trotz der immer wieder betonten Notwendigkeit, die Sichtweisen von Wissenschaftlern anderer Kulturkreise einzubeziehen, vom Westen dominiert ist. Das ist sicherlich auf die Voraussetzungen zurückzuführen, unter denen im Westen Wissenschaft betrieben wird. Die Forschungsstätten sind besser ausgestattet, die Freiheit von Forschung und Lehre wird anerkannt und Wissenschaftler sind kaum irgendwelchen Zwängen ausgesetzt. Auch in nicht-westlichen Staaten schätzt man die Arbeit amerikanischer und europäischer Kollegen.

Ein weiterer Grund für die westliche Dominanz in der Wissenschaft ist die Verbreitung des westlichen Wissenschaftsbildes durch den Aufbau von Universitäten in den ehemaligen Kolonialstaaten. Durch Gastprofessuren amerikanischer oder europäischer Wissenschaftler, aber auch durch den Aufenthalt von Studenten an westlichen Hochschulen wurde diese Tendenz verstärkt.

---

[85] Die Gefangenenorganisation Amnesty International legt den Schwerpunkt des Jahresberichtes 1999 auf die Problematik der Todesstrafe. Außerdem werden die Haftbedingungen in den einzelnen Ländern und die weltweiten Bemühungen der Organisation um die Freilassung politischer Gefangener und um die Abschaffung von Folter und Todesstrafe dokumentiert.

[86] Der neunte Jahresbericht von Human Rights Watch behandelt die Entwicklungen in 68 Ländern und deckt die Ereignisse von Dezember 1997 bis Anfang November 1998 ab. Neben den Menschenrechtsentwicklungen in den einzelnen Ländern wird auch die Haltung der globalen Akteure (der EU, Japan, der UNO, der USA) und der verschiedenen regionalen Organisationen untersucht.

[87] Bereits 1969 beklagt Sofoe im "American Behaviour Scientist" die Isolation japanischer Wissenschaftler aufgrund ihrer Sprache (1969:15ff.). Gassmann weist darauf hin, daß in China und in noch größerem Ausmaß in Japan eine bedeutende Literatur existiere, in der die Ergebnisse von Forschungen der europäischen Gesellschaften, Institutionen und Werte dargestellt würden. In umgekehrter Richtung sei vergleichsweise wenig getan worden: "Die bisherige Ausklammerung oder mangelhafte Berücksichtigung der kulturellen Werte als Strategiebausteine im europäischen und amerikanischen Geschäftsgebaren ist für viele Fehlschläge verantwortlich. ... Es ist daher unverständlich und letztlich fahrlässig, wenn das eigene Wissen über die asiatischen Partner nicht auf breiter institutioneller Basis erarbeitet bzw. gefördert und von Kreisen mit Chinakontakten genutzt wird, und zwar vom gebildeten und landeskundigen Dolmetscher bis zu den Assistierenden im Stab der Direktionen." (1998:58)

[88] So wurden z.B. der nigerianische Lyriker und Menschenrechtsaktivist Ogaga Ifowodo und der Schriftsteller Akin Adesokan im November 1997 bei ihrer Rückkehr vom Kongress der "Pan-African Writers Association" an der nigerianischen Grenze verhaftet; unter dem gefürchteten Sondergesetz, das es dem Staat erlaubt, jedermann ohne Begründung festzuhalten, saß Ifowodo bis Ende April 1998 im Gefängnis (Nwakanma 1998:23).

Aus dieser Vorrangstellung resultiert nicht selten eine gewisse Arroganz, auf die Moore für den Bereich der Anthropologie hingewiesen hat: "Anthropologists from the developing world ... may produce theoretical innovative work, but if they claim that it draws on theoretical traditions outside mainstream western social science they are likely to find that it will be denigrated as partial and/ or localized. If they are critical of the western social science, they may find that they are sidelined. Western social science consistently repositions itself as the originary point of comparative and generalizing theory." (1996:3)
"Eingeborene" stehen westlichen Wissenschaftlern bei ihren Forschungsaufenthalten als Informanten und Helfer zur Seite, bei Kongressen und Tagungen werden sie gern als Zuhörer und Rezensenten gesehen. Als Studenten sind sie in Lehrveranstaltungen häufig eher eine "exotische Auflockerung des Semesterprogramms" als gleichwertig anerkannte Mitarbeiter und akademische Gäste (Krotz 1994:313).

Afrikanische Philosophen und Theologen[89] aber auch Feministinnen weisen darauf hin, "how the analogical figure `same-as'/ `different-from' which underpins western philosophical thinking works in a persuasive and discriminatory manner to structure forms of representation and knowledge in specific contexts" (Moore 1996:3).

Sicherlich ist eine Förderung des Austausches mit Wissenschaftlern anderer Kulturkreise - gerade im Hinblick auf die Diskussion um die Menschenrechte - notwendig. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, daß zwischen Unterstützung und Bevormundung ein schmaler Grad verläuft: wenn westliche Wissenschaftler an nicht-westlichen Universitäten "Aufbauhilfe" leisten, müssen sie dies im Bewußtsein tun, daß sie damit ihre eigenen Wissenschaftssysteme übertragen. Als Teil einer Gesellschaft ist Wissenschaft immer auch Teil einer bestimmten geistigen Tradtion. Das impliziert, wie H. Fischer ganz richtig konstatiert, Anerkennung auch aus Gewohnheit (1992:5).

Die in diese Arbeit eingehenden Ergebnisse der Cultural Anthropology werden zeigen, wie wichtig sowohl eine kulturübergreifende als auch eine interdisziplinäre Zusammenarbeit ist.

1.3. Definition der Begriffe

Der folgende Abschnitt gibt einen Überblick über die breite Diskussion um die Begriffe "Menschenrechte", "Universalismus", "Relativismus" und "Kultur". Wegen der kaum mehr zu überblickenden Anzahl von Definitionen kann es hier lediglich darum gehen, eine strukturierende Übersicht zu geben. Auf eine eigene Definition der Termini wird verzichtet, weil die Kontroverse um die Begriffsbestimmungen ein wichtiger Teil der Debatte um die Menschenrechte ist.

1.3.1. Menschenrechte

[89] Moore nennt u.a.: Jean Kinyongo, Oleko Nkombe, Vincent Mulgago, John Mbiti, Alexis Kagame und Gerald Vizenor (1996:3).

Der Terminus "Menschenrechte", der vermutlich zu Beginn des 18. Jahrhunderts entstand[90] (Pietzcker 1981:7), ist begrifflich außerordentlich vielfältig besetzt und daher nur schwer faßbar.

Dafür gibt es verschiedene Gründe. Zum einen führt der Dissens über die historischen Ursprünge der Menschenrechte zu unterschiedlichen Konnotationen[91]. Termini wie Grund-, Bürger- und Freiheitsrechte werden häufig nicht eindeutig abgegrenzt, woraus Verwechslungen und unzulässige Verflechtungen resultieren[92]. Der wichtigste Grund aber ist, daß die Definition des Begriffs in engem Zusammenhang mit der jeweiligen Theorie oder der Perspektive steht, aus der heraus argumentiert wird[93].
"The conception of human rights ... is very much theory-laden, implying a general view of man and society, of individuality, politics and the ends of government. ... it is profoundly historical, expressing the aspirations and seeking to remedy the ills of particular places and times. It is thus an idea with a history, an idea that changes in both content and social function." (Kamenka 1978a:vii)
Die Unterschiede zwischen den Definitionen von Menschenrechten sind sowohl auf den kulturellen Hintergrund als auch auf die verschieden Situationen und Interessen der Menschen und Institutionen zurückzuführen, die dieses Konzept verwenden[94].

Idealtypisch lassen sich drei Kategorien von Menschenrechtsdefinitionen unterscheiden. Aus juristischer Perspektive handelt es sich um vor- und überstaatliche Rechte, die der Staat nicht nach Maßgabe seiner Verfassung verleiht, sondern die vorkonstitutionell gelten und allenfalls deklaratorisch anerkannt werden können[95]. Mit ihrer Kodifizierung in der Allgemeinen Erklärung und in zahlreichen internationalen Konventionen wurden die Menschenrechte zum Bestandteil des Völkerrechts. Historisch lassen sich die Menschenrechte einteilen in drei Dimensionen: die als "liberale Abwehrrechte" (Riedel 1989:53) oder als "politische Schutz- und Teilhaberrechte" (Heinz 1987:323) bezeichneten Menschenrechte der ersten Generation, die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte der zweiten Generation und die der dritten Generation, die sich in den Forderungen auf das Recht auf Entwicklung, Frieden, Selbstbestimmung und Partizipation artikulieren[96]. Schließlich gibt es noch eine Reihe sehr weit gefaßter Menschenrechtsdefinitionen, etwa als "statements of human

---

[90] Bei Cicero und Seneca ist bereits von einem "ius hominum" bzw. "ius humanum" die Rede und auch Thomas von Aquin benutzt diesen Terminus. Es ist jedoch umstritten, ob sie damit lediglich eine Unterscheidung zwischen den Gesetzen treffen wollten, die vom Menschen geschaffen wurden und denen, die natur- bzw. gottgeben sind. In den allgemeinen Sprachgebrauch findet die Bezeichnung erst Ende des 18. Jahrhunderts Eingang (Schmale 1993:20).

[91] Dies liegt nicht zuletzt daran, daß die Menschenrechtsidee einem Bedeutungswandel unterliegt (Vgl. Kühnhardt 1989:39). Außerdem versuchen die verschiedensten philosophischen Denkrichtungen die Menschenrechte zu systematisieren und ihnen einen Platz in ihrem jeweiligen philosophischen und gesellschaftspolitischen System einzuräumen (Ermacora 1974:28f.).

[92] Vgl. Dicke, der Menschenrechte von Grundrechten differenziert (1993:269) und Birtsch, der die Ansicht vertritt, daß Grundrechte eindeutig aus den vorkonstitutionellen, auf dem Naturrecht basierenden Menschenrechten hervorgingen (1981:16).

[93] Für Narr und Roth bedeutet das Eintreten für Menschenrechte deshalb gleichzeitig, "in den Kampf um den Begriff derselben einzutreten" (1998:120).

[94] Vgl. Schmale 1993:8.

[95] In Friedenszeiten bestimmen sie das Verhältnis von Individuum und Staat. Sie müssen unterschieden werden vom "humanitären Recht", den völkerrechtlichen Normen, die im Rahmen kriegerischer Konflikte respektiert werden müssen. Zu den Hauptelementen des humanitären Rechts gehören die vier Genfer Konventionen zum Schutz der Kriegsopfer (1949), sowie die Regeln für eine "humanitäre" Kriegsführung in einem Zusatz von 1977 (Ferencz 1998:55). Die Übergriffe auf Zivilisten und die Mißachtung ihrer Rechte dauert jedoch unvermindert an: verwiesen sei auf die Millionen von Opfern der Schreckensherrschaft der Roten Khmer, die Beschießung iranischer und irakischer Städte während des ersten Golfkrieges, die Massakrierung Hundertausender von Tutsi während des rwandischen Bürgerkrieges, die sog. "ethnischen Säuberungen" in Bosnien-Herzegowina und die Vertreibung von Hunderttausenden von Zivilisten während des Kosovo-Krieges.

[96] Das erste völkerrechtlich bindende Dokument, das alle drei Generationen zu vereinen sucht, ist die afrikanische "Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker" (im folgenden Banjul-Charta) von 1982.

needs" (Wronka 1993:22) oder als "Forderungen, die aus dem Begriff des Menschen folgen" (Schild 1978:46). Diese könnten deshalb "Rechte" genannt werden, weil sie an das positive Recht anknüpften, das wie der Begriff des Menschen nur von der Autonomie her zu verstehen sei. Allerdings sei die Autonomie als Grund nicht ausreichend, sondern bedürfe der näheren Inhaltsbestimmung durch Sitten, Institutionen und Politik.
"Deshalb gibt es keinen für alle Völker der Erde in gleicher Weise verbindlichen Inhalt, sondern die verschiedenen Formen des Zusammenlebens konkretisieren jeweils ihre eigenen Menschenrechte." (1978:46)
Juristisch gesehen umfassen die Menschenrechte Freiheit (Recht auf Gleichheit und Unversehrtheit), Eigentum, Sicherheit und das Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung. Sie stehen jedermann zu und können durch die Verfassung nicht entzogen werden (kein Gesetzesvorbehalt)[97].

Der Menschenrechtskatalog des Grundgesetzes umfaßt neben dem Gleichheitsgrundsatz (Art. 3) und dem Widerstandsrecht (Art. 20, Abs. 4), Freiheitsrechte[98], Unverletzlichkeitsrechte[99], soziale Grundrechte[100] und staatlich garantierte Einrichtungen[101].

Zusammen mit den Bürgerrechten[102] versteht das Grundgesetz die Menschenrechte als Grundrechte[103]. Als "verfassungsrechtlich gesicherte und unverbrüchlich gewährte stärkste subjektive Rechte[104]" (Model/Creifelds/ Lichtenberger 1992:95) gewähren sie dem einzelnen einen einklagbaren Anspruch gegen den Staat und schützen dessen Freiheitsraum vor der öffentlichen Gewalt. Insofern können sie als Abwehrrechte des Bürgers gegen den Staat bezeichnet werden. Weil die Grundrechte als Kern der freiheitlich-demokratischen Grundordnung angesehen werden, werden sie außerdem als Grundlage der Wertordnung der Bundesrepublik verstanden.

Den Gedanken vorstaatlicher Rechte nimmt das Bonner Grundgesetz auf, indem es sich zu "unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit" (Art. 1, Abs. 2) bekennt. Die Vorstaatlichkeit bezieht sich

---

97 Vgl. Howards Definition der Menschenrechte als "non-derogable claims against both society and the state that are not contingent upon performance of specific duties" (1993:315). Vgl. auch Narveson: "Human rights are not the rights of people we like. They are the rights of every-one, including those we detest and those who detest us as well as all those unknown individuals." (1981:178f.) Bei Kleinheyer "Rechte, die dem Menschen kraft seines Menschseins, also nicht erst auf Grund staatlicher Gewährung von Natur aus zukommen" (1984:482).

98 Freie Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2, Abs. 1 und 2), persönliche Freiheit (Art. 104); Bekenntnisfreiheit für Religion und Weltanschauuung, Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie freie Religionsausübung (Art. 4); freie Meinungsäußerung und -verbreitung in Wort, Schrift und Bild (Art. 5, Abs. 1 und 2); Freiheit von Kunst, Wissenschaft, Forschung und Lehre (Art. 5, Abs. 3), Petitionsrecht (Art. 17).

99 Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit (Art. 2, Abs. 2); Brief-, Post- und Fernmeldegeheimnis (Art. 10); Unverletzlichkeit der Wohnung (Art. 13); Eigentum und Erbrecht (Art. 14).

100 Etwa das Elternrecht (Art. 6, Abs. 2 und 3) und das Asylrecht (Art. 16, Abs. 2). In diesem sozialen Sinne versteht Kleinig Menschenrechte als "minimum conditions under which human beings can flourish ... and which ought to be secured for them, if necessary by force". Diese Minimalbedingungen der Wohlfahrt seien "more or less indispensable preconditions for the persuit and fulfilment of characteristically human interests" und würden dem Menschen ein menschenwürdiges Leben ermöglichen (1978:45).

101 Ehe und Familie (Art. 6); Eigentum und Erbrecht (Art. 14); gesetzliche Richter (Art. 101).

102 Im Unterschied zu den Menschenrechten gelten Bürgerrechte nur für Staatsangehörige. Sie umfassen alle für die Aktivbürgerschaft erforderlichen Rechte. Dazu gehören: das aktive und passive Wahlrecht (Art. 38), der gleiche Zugang zu öffentlichen Ämtern (Art. 33) und die justitiellen Grundrechte (Art. 101, 103 und 104). Außerdem gibt es noch eine Reihe von sozialen Grundrechten, die im Gegensatz zu den Freiheits- und Gleichheitsrechten Ansprüche von Bürgern begründen und vom Staat fordern, Eingriffe vorzunehmen (z.B. erfordert das Recht auf Arbeit die staatliche Lenkung des Arbeitsmarktes, was das Grundrecht auf eine freie Wahl des Berufes verletzt). Die Unterscheidung zwischen Menschen- und Bürgerrechten wird von einigen Beobachtern als ein Verstoß gegen das Diskriminierungsverbot (Art. 3, Abs. 3) gewertet. Ausländern würden so lch fundamentale Menschenrechte wie die Vereinigungsfreiheit verweigert (Vgl. Graf 1997:35).

103 Als "droits fondamentaux" findet sich diese Bezeichnung erstmals um 1770 bei den Physiokraten (Huber/Tödt 1977:129). Als Oberbegriff für Menschen- und Bürgerrechte wird sie seit der Paulskirchenverfassung (1848) verwendet. Ihre Garantie erfolgt durch die Bindung der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtssprechung (Art. 1, Abs. 3), durch den Grundsatz, daß die Grundrechte nicht geändert werden dürfen (Art. 79) und die Möglichkeit nur bestimmte Grundrechte einschränken zu dürfen (Art. 19).

104 Bei Hollerbach "verfassungsmäßige Fundamentalrechte eines Einzelnen als Mensch und als Bürger" (1987:1105); bei Rinken "Abwehrrechte und ... politische Beteiligungsrechte", die die "Autonomie des als Rechtsperson institutionalisierten bürgerlichen Subjekts" sichern. (1987:596)

allerdings nur auf die "moralische Verpflichtungskraft und die sozialethische Geltung einer Norm", ihre rechtliche Geltung hängt davon ab, "daß eine funktionierende Rechtsschutzorganisation die Durchsetzung der Norm gewährleistet" (Zippelius 1994:326f.).

Auf die Bindung der Rechtsgeltung an den Staat hat die amerikanische Politikwissenschaftlerin Hannah Arendt (1906-1975) bereits 1949 im Zusammenhang mit dem Schicksal der sogenannten "displaced persons" hingewiesen. Die Menschenrechte würden aus der Gemeinschaft heraus entwickelt und seien unmittelbar an ihre Zugehörigkeit gebunden[105]. Deshalb handele es sich im Grunde um Staatsbürgerrechte[106]. Allein das Recht eines jeden Menschen, einem politischen Gemeinwesen anzugehören, könne als Menschenrecht bezeichnet werden. Es transzendiere die Rechte des Staatsbürgers und "ist somit das einzige Recht, das von einer Gemeinschaft der Nationen und nur von ihr garantiert werden kann" (1949:770).

Die internationale Gemeinschaft ist sich der Problematik der Staatenlosigkeit bewußt[107]. Die Allgemeine Erklärung sieht vor, daß jedermann einen Anspruch auf eine Staatenangehörigkeit hat und niemandem seine Staatsangehörigkeit willkürlich entzogen, noch ihm das Recht versagt werden darf, seine Staatsangehörigkeit zu wechseln[108]. Aus diesem Anspruch leitet sich allerdings nicht die Verpflichtung der Staaten ab, jedem Menschen eine Staatsangehörigkeit zu garantieren[109]. Chan bezeichnet dies als eines der "glaring omissions in the transposition of the Universal Declaration of Human Rights into enforceable treaty obligations" (1991:4). Solange kein Staat dazu verpflichtet werden könne, die Zugehörigkeit zu seinem Gemeinwesen zu garantieren, sei das Recht auf Staatsangehörigkeit größtenteils bedeutungslos[110] (1991:3).

---

[105] "Gleichheit ist uns nicht gegeben, sondern wird durch eine vom Prinzip der Gerechtigkeit geleitete menschliche Organisation produziert. Als Gleiche sind wir nicht geboren, Gleiche werden wir als Mitglieder einer Gruppe erst kraft unserer Entscheidung, uns gegenseitig gleiche Rechte zu garantieren." (1949:764)

[106] Vgl. dazu auch Maluschke: "...einklagbar sind solche dem Menschen angeblich angeborenen Rechte nur in einem Staat, der sie als Teilmenge der Bürgerrechte anerkennt" (1986:1). Schwartländer versteht die staatsbürgerlichen Grundrechte als Gesetze der Mitwirkung, die zur rechtlichen Sicherung allermenschenrechtlichen Forderungen führten: "In diesem kritischen Begründungsverhältnis werden also die ursprünglich staatsbürgerlichen Rechte Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit zu Begründungsnormen gleichsam abgeleiteter Grundrechte (1978b:91)

[107] Die Frage der Staatenlosen wird in zahlreichen internationalen Verträgen behandelt. Vgl. das Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge (1951) und das Zusatzprotokoll (1967); das Übereinkommen zur Rechtsstellung der Staatenlosen (1954); das Übereinkommen über die Staatsangehörigkeit verheirateter Frauen (1957); das Übereinkommen zur Verminderung der Staatenlosigkeit (1961); das Internationale Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form der Rassendiskriminierung (1965) und das Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (1979). Chan stellt eine Tendenz in Richtung einer schrittweisen Anerkennung eines individuellen Rechts auf Staatsangehörigkeit fest: "Many international instruments affording protection of fundamental human rights irrespective of frontier or nationality have been ratified ...As long as nationality remains the key to the enjoyment of fundamental political rights in domestic law, recognition of a right to nationality will be an inevitable and necessary consequence." (1991:13) Gleichzeitig hebt er jedoch auch hervor, daß ein Konsens nur auf regionaler Ebene gefunden werden könne (1991:14).

[108] Vgl. AEMR Art. 15.

[109] Ein solches Recht wird einzig in Art. 24, Abs. 3 des Zivilpaktes erwähnt. Dort heißt es, daß jedes Kind das Recht habe, eine Staatsangehörigkeit zu erhalten (Chan 1991:4). Vgl. dazu auch das Übereinkommen über die Rechte des Kindes Art. 7. Viel weiter als internationale Konventionen geht die Inter-Amerikanische Konvention über Menschenrechte, die alle Unterzeichnerstaaten verpflichtet, Staatenlosen, die auf ihrem Territorium geboren sind, ihre Staatsangehörigkeit zu erteilen. Zusätzlich hat der Inter-Amerikanische Gerichtshof entschieden, daß es sich beim Recht auf eine Staatsangehörigkeit um ein Menschenrecht handele (Chan 1991:5). In der europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) findet sich ein solches Recht nicht. Die Schwierigkeit, eine einheitliche und für alle Staaten verbindliche Lösung zu finden, liegt v.a. in der unterschiedlichen Bestimmung der Staatsangehörigkeit. In einigen Staaten gilt der Abstammungsgrundsatz (jus sanguinis), in anderen wird nach der Staatsangehörigkeit der Eltern oder nach dem Territorialitätsgrundsatz (jus soli) entschieden. Chan führt das Scheitern europäischer Bemühungen, ein Recht auf Staatsangehörigkeit zu schaffen, auf politische Gründe zurück: "States are not prepared to forgo their sovereignty and submit themselves to the supervision of the European Court on Human Rights on the question of nationality. It is considered as a threat to national sovereignty if matters on nationality were to be decided by a foreign or international court." (1991:9)

[110] Offene Fragen zur Staatsbürgerschaft von Minderheiten erschweren zur Zeit in vielen Ländern die Suche nach Lösungen. Zu den problematischen Gruppen gehören die Vietnamesen in Kambodscha, die nach Nepal geflohenen Angehörigen der nepalesischen Volksgruppe in Buthan, in einigen arabischen Staaten lebende Mitglieder der kuwaitischen Beduinenminderheit sowie eine Gruppe chinesischstämmiger "Boat People" in Hongkong. Hinzukommen Menschen, die in ihren Herkunftsländern nicht als Staatsbürger anerkannt sind, wie z.B. die Roma in Tschechien, die Rohingyas in Myanmar und die Russen in Estland und Lettland (UNHCR 1995:73).

Um diese Problematik zu umgehen, wird die Vorstaatlichkeit der Menschenrechte zunehmend der Menschenwürde[111] zugeschrieben: Als "Subjekt sittlicher Verantwortung" gebe sich der Mensch selbst das Gesetz sittlichen Handelns. Aufgabe des Staates sei es, die darin innewohnende Menschenwürde mit Hilfe von Menschenrechten zu schützen[112] (Honecker 1989a:16ff.). Da der Sinngehalt der Menschenwürde offen bleibt[113], können unter Berufung auf sie stets neue Gesichtspunkte vorgetragen werden. Die politische Gesellschaft ist daher "mit der offenen Aufgabe konfrontiert, gerade diese Konfrontation auszuhalten und sie verfassungsmäßig zu bewältigen" (Vollrath 1992:231).

Bei der 1948 verabschiedeten "Universal Declaration of Human Rights[114]" - im Deutschen leider falsch als "Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" übersetzt - handelt es sich um eine rechtlich unverbindliche Erklärung[115]. Sie besitzt lediglich moralisches und politisches Gewicht. Cassesse geht sogar soweit, ihr ausschließlich einen Empfehlungscharakter zuzuschreiben (1992:31).

Die Menschenrechte sind hier nicht näher definiert, ihre Bedeutung erschließt sich aus dem Zusammenhang. Unterschieden werden zwei Kategorien von Rechten: bürgerliche und politische Rechte[116] (im folgenden politische Rechte) einerseits sowie wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte[117] (im folgenden wirtschaftliche Rechte) andererseits.

Der Rechtekatalog der Allgemeinen Erklärung diente den Gremien der Vereinten Nationen als Grundlage zur Ausarbeitung des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte (im folgenden Zivilpakt) und des Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (im folgenden

---

111 Erstmals von dem italienischen Humanisten und Philosophen Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) ins abendländische Bewußtsein gebracht (Heinrich Schmidt 1991:566f.), wird die Menschenwürde angesehen als Leitfaden der Geschichte der Menschenrechte. Als "dignitas" sei sie sowohl dem römischen Denken als auch dem gesamten lateinischen Mittelalter bekannt. In der Aufklärung sei sie zum zentralen Wesensmerkmal der Menschen geworden und im 20. Jahrhundert habe sie als grundlegende Idee der Menschenrechte Eingang in die Rechtsdokumente gefunden (Dicke 1992b:6). Einerseits bringe sie "den unbedingten, d.h. nicht ableitbaren, sondern anzuerkennenden, und durch keine kontingenten Bedingungen relativierbaren Geltungsgrund der Menschenrechte zum Ausdruck". Andererseits sei sie ein "kritischer Maßstab für die Frage, welche politischen Forderungen in philosophisch-ethischer Sicht als Menschenrechte Anerkennung finden sollen" (Dicke 1992a:164). Vor diesem Hintergrund definiert Heinz die Menschenrechte als Rechte, "die ihm unabhängig von staatlicher Anerkennung, allein aufgrund seiner Menschenwürde zustehen" (1987:323). Diese Sichtweise findet sich auch in der deutschen Rechtsprechung: für das Bundesverfassungsgericht ist die Würde des Menschen oberster Wert (Hesselberger 1996:60).

112 In diesem Sinne versteht Huber die Menschenwürde als Autorität gegenüber staatlichem Machtmißbrauch (1994:51), ähnlich bezeichnet sie Kriele als einen "Basissatz", der die naturrechtliche Idee der Menschenrechte bilde (1980:47), Tomuschat sieht die Menschenwürde als Eckpfeiler eines jeden Menschenrechtskonzeptes, aus ihr seien sowohl die Gleichheit als auch das individuelle und das kollektive Selbstbestimmungsrecht abzuleiten (1981:607). In der Menschenwürde werde der "unverfügbare Wert des Menschen als Menschen erklärt und gefordert, ihn auch in allen rechtlich-politischen Bezügen als `Zweck an sich selbst' zu betrachten" (Luf 1987a:1107). Für Lesch ist die Respektierung menschlicher Würde gleichbedeutend mit dem Eintreten für Lebensverhältnisse, die ein Existenzminimum sicherten. Sie seien vorrangig nach freiheitlichen und egalitären Prinzipien zu gestalten und verhinderten deshalb nicht die Ausprägung einer kulturellen Identität, sondern machten die Menschen dieser Kultur überhaupt erst kommunikationsfähig (1998:214). Francioni konstatiert: "Freedom from want, freedom from fear and oppression, freedom of conscience and expression are felt necessary components of human dignity all over the world." (1997:473).

113 Weder in der AEMR noch im Grundgesetz wird sie näher bestimmt. Das hängt damit zusammen, daß es sich um einen naturrechtlichen Begriff handelt, der seine geistesgeschichtlichen Wurzeln nicht in der Rechtswissenschaft, sondern in Philosophie und Theologie hat (Hesselberger 1996:69). Nach der christlichen Lehre ist der Mensch ein Ebenbild Gottes, in der Philosophie wird seit Kant die Idee von der sittlichen Autonomie des Menschen vertreten (1996:60).

114 Der Titel geht zurück auf den französischen Juristen René Cassin (1887-1976), der zu den Hauptautoren der Erklärung zählt (Hessel 1998:9). Cassin, der 1968 den Nobelpreis erhielt, war Vorsitzender der UN-Kommission für Menschenrechte und später Vorsitzender des Europäischen Menschenrechtsgerichtshofs. Die Erklärung wurde mit 48 Stimmen bei 8 Enthaltungen durch die damaligen Mitgliedsstaaten der UNO angenommen. Die Sowjetunion und mit ihr Weißrussland und die Ukraine sowie Polen, Tschechoslowakei und Jugoslawien verweigerten ihre Zustimmung zu dem Dokument. Aus anderen Gründen enthielten sich auch Südafrika und Saudiarabien der Stimme.

115 Die völkerrechtliche Unverbindlichkeit drückt sich sowohl in der Bezeichnung der Menschenrechtserklärung als "Deklaration" als auch darin aus, daß sie als "das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal" (AEMR, Präambel) und somit als "Richtschnur für alle Völker und Nationen" (Klein 1988:23) angesehen wird. Außerdem sei die Erklärung nur von einer beratenden und nicht von einer legislativen Versammlung angenommen worden (Henkin 1987:5). Ursprünglich war ein völkerrechtlich verpflichtender Vertrag mitsamt einem Weltgericht geplant (Hessel 1998:9).

116 Vgl. Art. 3-21.

117 Vgl. Art. 22-28.

Sozialpakt). Sie wurden am 16. Dezember 1966 von der Generalversammlung verabschiedet und sind heute von einer Mehrheit der Staaten ratifiziert: der Zivilpakt hat zu Zeit 140, der Sozialpakt 138 Vertragsparteien. Diese beiden Vertragswerke, die völkerrechtlich verbindlich sind[118], werden zusammen mit der Allgemeinen Erklärung als "International Bill of Rights" bezeichnet.

Die Entscheidung, zwei Vertragswerke zu schaffen, stellte einen Kompromiß zwischen den gegensätzlichen Auffassungen zwischen Ost und West dar. Die westlichen Staaten hätten es bevorzugt, das internationale Vertragswerk auf politische Rechte zu beschränken. Die kommunistischen Staaten betonten indessen die Bedeutung wirtschaftliche Rechte zur Sicherung gerechter Ausgangsbedingungen. Nach dem Ende des Kalten Krieges war die UNO bestrebt, die Unteilbarkeit und Interdependenz der Menschenrechte hervorzuheben[119]. Ein menschenwürdiges Leben erfordere es, den Menschen in seiner Ganzheit - als kulturelles, ökonomisches, politisches und soziales Wesen zugleich zu begreifen. Es sei unzulässig, einseitig einen dieser Lebensbereiche zu betonen und isoliert eine bestimmte Gruppe von Menschenrechten hervorzuheben[120]:
"One cannot pick and choose among human rights, ignoring some while insisting on others. Only as rights equally applied can they be rights universally accepted. Nor can they be applied selectively or relatively, or as a weapon with which to punish others (Annan 1997d).
Zahlreiche Konventionen schützen die Bedürfnisse besonders verwundtbarer Gruppen. Zu nennen sind beispielsweise die Konvention gegen Rassendiskriminierung (1965), die Konvention gegen die Diskriminierung der Frau (1979) oder die Konvention über die Rechte der Kinder (1989).

Die Erkenntnis, daß Erklärungen und Verträge der Völkergemeinschaft nur dann nachhaltig Wirkung zeigen, wenn Verstöße mit konkreten Sanktionsmaßnahmen beantwortet werden, hat den Ruf nach einem internationalen Gerichtshof für Menschenrechte laut werden lassen[121]. Die Vorstellung eines permanenten und weltweit tätigen Gerichtshofs geht zurück auf die Militärgerichte von Nürnberg und Tokio nach dem Zweiten Weltkrieg. Der Aufbau eines solchen Gerichts wurde jedoch lange Zeit durch

---

[118] Völkerrechtler bezeichnen die beiden Menschenrechtspakte deshalb als "hard law", die AEMR hingegen als "soft law" (Vgl. Francioni 1997:473). Dort, wo die Menschenrechtspakte ratifiziert worden seien, habe die AEMR eine geringere Bedeutung. Sie sei v.a. dort von Belang, wo es keine anderen oder besseren Instrumente des Menschenrechtsschutzes gebe (Best 1990:8).

[119] Sehr deutlich kommt dies in der Bezeichnung des seit 1993 bestehenden Hochkommissariats für Menschenrechte zum Ausdruck, dessen Amtsinhaber als "High Commissioner for all human rights" bezeichnet wird.

[120] 1996 appellierte der Hochkommissar für Menschenrechte: "We must finally and definitively put to rest the tired, old and divisive notions that some categories of rights are somehow more fundamental than others." (Ayala-Lasso 1996:13) Während des Kalten Krieges habe man so viel Zeit verloren, "wrangling over this imaginary issue". Jetzt gehe es darum, "integrierte Strategien" herauszuarbeiten, die zur Förderung aller Menschenrechte einschließlich des Rechts auf Entwicklung beitrügen (1996:14). Auch seine Nachfolgerin sieht es als wichtig an, "to have a clear balance, to be strong in relation in both sets of rights". Die Bedeutung der Unteilbarkeit und die gegenseitige Abhängigkeit der Menschenrechte sei bisher unterschätzt worden: "... I am very clear that those who live in poverty have the same desire for freedom of expression, freedom from arbitrary arrest, freedom from torture as those who don't suffer violations of their economic and social rights. In other words, rights are interdependent and we should not be holding back on civil and political rights because of issues of poverty and lack of development." (Robinson 1998:96) Human Rights Watch hat allerdings kritisiert, Robinson habe bisher noch keine länderspezifischen Vorschläge gemacht, wie die wirtschaftlichen Rechte verbessert werden könnten: "She thus failed to transform this idea into a concept of programmatic significance" (1998:XXII). Auch die deutsche Bundesregierung hat 1998 die Durchsetzung und Sicherung der ganzen Bandbreite von Rechten als das Ziel ihrer Menschenrechtspolitik bezeichnet (Vgl. Deutscher Bundestag 1998b:3). Ob die Entwicklung jedoch wirklich dahin geht, Brücken zu schlagen und die Trennung beider Rechtekategorien zu überwinden, bleibt angesichts der Tatsache, daß diese Rechte in den Industriestaaten weiterhin nicht in ihrer ganzen Breite umgesetzt werden, fraglich. Die Friedrich-Naumann-Stiftung (im folgenden: Naumann-Stiftung) hat deshalb gefordert, die ungerechte Verteilung von Armut und Reichtum im Weltmaßstab auf die Tagesordnung des interkulturellen Dialogs zu setzen. Ohne eine Komponente sozialer Gerechtigkeit blieben Menschenrechte diskreditierbar (1996:36).

[121] Der bereits bestehende Internationale Gerichtshof in Den Haag (ICJ) urteilt als ein UNO-Hauptorgan nur über Streitfälle zwischen Staaten. Er ist nur dann zuständig, wenn die beteiligten Staaten sich seiner Gerichtsbarkeit generell oder für den konkreten Fall unterwerfen. Nicht tätig werden kann er bei Verstößen gegen das humanitäre Völkerrecht. Für derartige Fälle ist derzeit ausschließlich der Sicherheitsrat zuständig. Nach Kap. VII der UNO-Charta entscheidet er, ob die Verstöße derart schwerwiegend sind, daß durch sie der Weltfrieden gefährdet wird.

den Kalten Krieg verhindert[122]. Lediglich auf regionaler gelang die Einrichtung von Gerichtshöfen[123].

Nach der Etablierung der Kriegsverbrechertribunale für Jugoslawien und Ruanda[124] (1993 und 1994) lebte der Wunsch nach einer ständigen internationalen Instanz zur Aburteilung von Einzelpersonen, die sich des Völkermords und anderer Verbrechen gegen die Menschlichkeit schuldig gemacht haben, wieder auf[125]. Entscheidend gefördert wurde dies durch eine Gruppe von mittelgroßen und kleineren Ländern aus Europa, Afrika und Lateinamerika, die auf der UN-Konferenz in Rom etwa die Hälfte der 120 Teilnehmerstaaten umfaßte. Die USA sprachen sich zwar offiziell für die Einrichtung eines ständigen Gerichtshofes aus, brachten aber zum Teil schwerwiegende Vorbehalte gegen das Organ vor[126]. Die Befürworter hingegen unterstrichen, ein solches Gericht wäre immun gegenüber dem Vorwurf der Siegerjustiz, würde potentielle Menschenrechtsverletzer von vornherein abschrecken und unterstütze die häufig noch instabilen jungen Demokratien. Außerdem könne durch die internationale Brandmarkung von schweren Menschenrechtsverletzungen ein weltweites Rechtsbewußtsein entwickelt werden[127].

---

[122] Bis heute sind machtpolitische und strategische Interessen ein wesentliches Hindernis bei dem Bestreben, Frieden und Gerechtigkeit zu schaffen. Selbst die Anerkennung von in der Vergangenheit begangenem Unrecht - ein ganz entscheidendes Element bei der Gestaltung zukünftiger Beziehungen - ist ein schwieriges Unterfangen. So wird z.B. der Genozid des Osmanischen Reiches an den Armeniern während des Ersten Weltkrieges, bei dem ein großer Teil der armenischen Bevölkerung ums Leben kam, bis heute von der Türkei geleugnet und nur von wenigen Regierungen und internationalen Organisationen anerkannt. Von einem Unterausschuß der UNO-Menschenrechtskommission 80 Jahre später zum historischen Faktum erklärt, erkannte das Europäische Parlament den Völkermord 1987 als solchen an.

[123] Vgl. den Interamerikanischen Gerichtshof für Menschenrechte in San José (Costa Rica), der 1979 entstand. Am wirkungsvollsten sind die Verfahren des 1998 reformierten Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte beim Europarat in Straßburg. Neben Staaten können v.a. Einzelpersonen Beschwerde einlegen, wenn sie sich in ihren Rechten verletzt fühlen und den Staat auf Wiedergutmachung verklagen (sog. Individualbeschwerde). Kommt ein Staat diesen Verpflichtungen nicht nach, droht ihm in letzter Konsequenz der Ausschluß aus der Staatengemeinschaft, deren Zugehörigkeit wiederum auch als Voraussetzung für die Mitgliedschaft in der EU angesehen wird. Diese Konstruktion hat in Westeuropa zu einem einigermaßen homogenen Standard bei den Menschenrechten geführt und scheint sich auch bei der Eingliederung der mittel- und osteuropäischen Reformstaaten zu bewähren. Lediglich in der Türkei haben diese Mechanismen nach mehr als 40 Jahren Mitgliedschaft wenig bewirkt. Deshalb wurde auch das Überwachungsverfahren zur Einhaltung der Mitgliedschaftsvoraussetzungen, das für die früher kommunistischen Länder geschaffen wurde, nun auf die Türkei ausgedehnt. Was für die politischen Rechte gilt, ist bei den sozialen Grundrechten jedoch noch nicht in gleichem Maße verwirklicht. Zwar gibt es seit Jahrzehnten eine Europäische Sozialcharta, diese hat jedoch für den einzelnen Bürger nur wenig Bedeutung, da aus ihren Bestimmungen keine einklagbaren Rechte abzuleiten sind. Um diesen Mißstand zu beheben, wird von der Parlamentarischen Versammlung des Europarates derzeit beraten, ob ein eigener Sozialgerichtshof eingerichtet werden soll oder der Menschenrechtsgerichtshof um eine Sozialkammer erweitert werden soll.

[124] Das Internationale Strafgericht für Rwanda (ICTR) war unter dem Eindruck der Massaker in Rwanda, bei denen extremistische Hutu und Angehörige der Sicherheitskräfte zwischen April und Juli 1994 mindestens eine halbe Mio. Tutsi und gemäßigte Hutu umbrachten, im November des gleichen Jahres vom Sicherheitsrat mit der Resolution 955 gegründet worden. Erstmals wurde hier ein Urteil wegen Genozids und wegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit mit spezifischen Hinweis auf sexuelle Gewalt gefällt. Dem Schuldspruch wegen Genozids liegt eine entsprechende internationale Konvention zugrunde, die 1948 unter dem Eindruck des Holocausts in Kraft trat. Die sexuelle Gewalt als Tatbestand des Verbrechens gegen die Menschlichkeit und als Verstoß gegen humanitäres Völkerrecht ist hingegen ein Novum (Vgl. NZZ vom 03.09.1998, S. 3). Menschenrechtsorganisationen beklagen allerdings, daß der Erfolg des Tribunals dadurch geschmälert werde, daß die Regierenden nicht in die Verantwortung genommen würden (Human Rights Watch 1999:13).

[125] Vgl. auch Art. 12 des im Vorfeld der Wiener Konferenz angefertigten Arbeitspapiers, in dem empfohlen wird, daß alle Personen, die schweren Verletzungen der Menschenrechte und des Völkerrechts beschuldigt würden, "be subjected to prosecution and trial, either before a national court or an international judicial institution". Gegen diesen Vorschlag sprach sich v.a. China aus. Der Iran wollte auch Menschenrechtsverletzungen verfolgt wissen, die aus "foreign aggression, foreign occupation and alien domination" resultierten (A Conf. 157/PC/L.32 1993:13). Ähnlich umstritten war auch Art. 28 des Arbeitspapiers, in dem ein System zur Prävention und Beantwortung von Genozid, "ethnischen Säuberungen" und systematischen Vergewaltigungen von Frauen in Kriegssituationen geschaffen werden sollte. Beobachter warnten vor einem "judicial romanticism". Die Vorstellung, ein Gerichtshof könne überall auf der Welt Recht und Ordnung schaffen und Unrecht beseitigen, sei unter Menschenrechtlern weit verbreitet: "It assigns almost magical, alchemical qualities to what a court can do, if it is only established and given the chance to context and stone-deaf to contrary experience." (Reisman 1996:54) Gerichte seien nur dann effektiv, wenn sie auf bereits vorhandene, allgemein geachtete Gesetze zurückgreifen könnten und es ein anerkanntes Verfahren gebe, um neue Normen aus allgemeinen Prinzipien abzuleiten. Die Gerichte müßten als unparteiisch angesehen und ihre Urteile sowohl von der Bevölkerung als auch von der ausführenden Gewalt anerkannt und entsprechend umgesetzt werden. In den meisten Teilen der Welt würden diese Voraussetzungen nicht erfüllt (Burdekin 1996:54).

[126] Das Gericht bedrohe die Rechte, die die amerikanische Verfassung den Amerikanern garantiere. Die Meinungsfreiheit und die Religionsfreiheit seien durch den Gerichtshof gefährdet. Das anvisierte Gericht könne sich in Fälle einmischen, die in den USA behandelt werden oder gar Untersuchungen und Strafverfolgungen gegen im Ausland agierende amerikanische Truppen initiieren. Besonders wandten sich die USA dagegen, daß Ankläger mit Ressentiments gegen die USA das Recht haben könnten, eine Untersuchung gegen die USA einzuleiten. Deshalb dürfe dem Gericht die Einleitung einer Untersuchung nur dann gestattet werden, wenn eine Klage von einem Staat oder dem UNO-Sicherheitsrat eingereicht werde. Die Staaten sollen weiterhin das Recht haben, Strafuntersuchungen des Gerichtshofes um ein Jahr hinauszuschieben (Vgl. NZZ vom 16.06.1998, S. 3).

[127] Vgl. stellvertretend für viele Peschel-Gutzeit 1998:20.

Am 17. Juli 1998 unterzeichneten die Staaten einen multilateralen Vertrag zur Schaffung eines ständigen Internationalen Strafgerichtshofs (International Criminal Court, ICC)[128]. Dem Gerichtshof sind nur die drei Kernverbrechen Völkermord, Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit unterstellt[129]. Vor den Gerichtshof kommen Individuen, nicht Staaten, dies aber auf Grund der Tatsache, daß sie Angehörige eines Staates sind, der dem Statut beigetreten ist. Möglich sind auch Verfahren gegen Straftaten, die in einem Unterzeichnerstaat begangen wurden, oder gegen Beschuldigte, die sich in einem Unterzeichnerstaat aufhalten[130]. Da die Zeichnungsfrist noch bis zum 31. Dezember 2000 läuft, hoffen die Befürworter des Gerichtshofs, daß noch weitere Staaten hinzukommen werden[131].

Durch ihre nationale Festschreibung einerseits und die internationale Kodifikation andererseits besitzen die Menschenrechte zwei Dimensionen. Dicke vesteht sie als "rechtlich garantierte Ermöglichung sinnvollen menschlichen Zusammenlebens" und damit als "Grundwert staatlicher Verfaßtheit" (1979:230) sowie als Rechte, "zu deren Wahrung der Staat auf der Grundlage völkerrechtlicher Normen verpflichtet ist" (1993:269) und in deren Achtung und Sicherung sich ein politisches Gemeinwesen legitimiere.

Ausgehend von der Interpretation der Menschenrechte als "politischer Freiheits- und Gleichheitsanspruch für jeden" (Bielefeldt 1993:166) wird in der Literatur zwischen ihren philosophischen und ihren staatsrechtlichen Wurzeln unterschieden: Ideengeschichtlich beruhten die Menschenrechte auf der antiken Philosophie der Stoa[132], dem jüdisch-christlichen Motiv der Gottesebenbildlichkeit des Menschen[133] und dem Prinzip der Rechtsbindung staatlicher Herrschaft. Im Verbund tauchten diese erstmals in den Verfassungen des 18. Jahrhunderts auf[134]. Aus diesem Grund werden die französische "Déclaration des droits de l'homme et du citoyen" (1789) und die amerikanischen Erklärungen seit der "Declaration of Independence"

---

[128] 120 Staaten stimmten zu, 21 Staaten enthielten sich, sieben (darunter China, der Irak, Israel, Libyen und die USA) stimmten dagegen. Von den USA wurde der Vertrag abgelehnt, weil die staatliche Souveränität durch das Weltgericht gefährdet werde. Diese Haltung ist sowohl von westlichen Beobachtern als auch vom UN-Generalsekretär kritisiert worden (Vgl. Badinter 1998:128, Annan 1998:5).

[129] Außerdem kann die neue Instanz nur die nach dem Inkrafttreten des Status begangenen Taten erfassen und nur dann herbeigezogen werden, wenn der nationale Strafrichter seiner Aufgabe nicht oder nur ungenügend nachgekommen ist oder diese nicht wahrnehmen konnte. Verhandelt werden Taten, die auf dem Gebiete eines Vertragsstaates oder von Angehörigen eines solchen Staates begangen wurden. Für Verdächtige, die außerhalb des Tat- oder Heimatstaates angetroffen werden, gilt die Gerichtsbarkeit nicht. Ebenso sind Bürgerkriegssituationen in Nichtvertragsstaaten ausgeklammert. Mittels Vetorecht kann der Sicherheitsrat den Gerichtshof anweisen, für die Dauer von 12 Monaten auf Strafverfolgung zu verzichten. Diese Frist kann um weitere 12 Monate verlängert werden. Das Veto eines einzigen ständigen Mitglieds des Rats kann jedoch die Ansetzung einer solchen Frist verhindern (Caftisch 1998:4).

[130] Vgl. NZZ vom 20.07.1998, S. 3.

[131] Diskutiert wird mittlerweile auch die Einsetzung eines Kambodscha-Tribunals zur Aufklärung des Terrors der Roten Khmer zwischen 1975 und 1979, denen ca. 2 Mio. Menschen zum Opfer fielen. Der Druck, ein Gerichtsverfahren wegen Genozids, Folter und Verbrechen gegen die Menschlichkeit abzuhalten, nimmt innerhalb wie außerhalb des Landes zu. Nach Ansicht einer UNO-Expertengruppe ist das Land wegen fehlender Gewaltentrennung nicht in der Lage, ein ordentliches Verfahren durchzuführen. Der Vergangenheitsaufarbeitung durch ein Gerichtsverfahren, das auch von UNO-Generalsekretär Annan gefordert wurde, stehen jedoch nicht nur das Zögern Staatspräsidents Hun Sens entgegen, sondern auch die Tatsache, daß viele Mitglieder der herrschenden politischen Elite einst den Roten Khmer angehörten. Einige Beobachter befürchten das Aufbrechen alter Wunden und ein Wiederaufflammen bürgerkriegsähnlicher Unruhen. Außerdem fehlt die notwendige Zustimmung der Staatenwelt zu einem UNO-Tribunal. Sowohl China als auch die USA bekennen sich nicht zu einem umfassenden Verfahren. Ein möglicher Ausweg könnte die Einrichtung einer "Wahrheitskommission" nach südafrikanischem Vorbild sein.

[132] Picht führt das Menschenrechtskonzept nicht direkt auf das römische Recht, sondern auf die Rezeption stoischer Philosophie zum Zwecke der Universalisierung alter Freiheitsrechte anderen Ursprungs zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert zurück (1975:292).

[133] "Während früher einerseits nur Sippen- oder Stammesangehörige, andererseits auch Tiere (Totem) und Verstorbene (Ahn) als Mensch angesehen wurden, dafür nicht Fremde, Sklaven, Kriegsgefangene, auch nicht Verbrecher (Werwolf, Hexe, Teufel), hat das Christentum zum Bewußtsein gebracht, daß Jeder, der Menschenantlitz trägt, von einer menschlichen Mutter geboren ist, in gleicher Weise Mensch (und damit Freiheit) ist." (Schild 1978:37) Der Ursprung der damit manifestierten Menschenwürde wurde der menschlichen Verfügungsgewalt entzogen und der göttlichen Macht zugesprochen. Insgesamt also auf eine "höhere moralische Ebene" (Kühnhardt 1987:60) gestellt. Es kommt zur Lösung des Einzelnen aus der Gemeinschaft unter Betonung des Individuums. Gleichzeitig wird die staatliche Gewalt als "von Gott zugunsten der Menschen eingesetzte und damit prinzipiell legitimierte Institution" (Huber/Tödt 1977:128) angesehen.

[134] Kamenka verweist zusätzlich auf die vertragsrechtliche und pluralistische Natur des europäischen Feudalismus, die Religionskriege, die Reformation, die Bildung der Städte und den Individualismus (1978:6).

(1776) gemeinhin als Ausgangspunkt der Entwicklung der Menschenrechte angesehen[135].

Als Voraussetzung dieses Prozesses werden drei Bedingungen genannt: Zum einen der "Paradigmawechsel vom ganzheitlich orientierten traditionellen naturrechtlichen Orodenken zum im Sinne der allgemeinen und gleichen Freiheit aller interpretierten, an den Einzelfreiheiten orientierten Rechtsstaatsdenken" (Müller-Schmid 1986:20)[136]. Zweitens das Verlassen des "mittelalterlich-germanische Traditionsdenken(s)" und des damit verbundenen Gedankens der in die Vergangenheit gerichteten Rechtsvorstellungen (Pietzcker 1981:18). Schließlich die Ableitung der Geltung und Herkunft der Rechte vom Naturrecht[137], womit sich diese vom staatlichen Zugriff entziehen (Fritz Hartung 1972:14).

Auch wenn betont wird, daß die in der Allgemeinen Erklärung niedergelegten Rechte nicht im Naturrecht verankert seien, sondern auf einer internationalen Übereinkunft beruhten, wird die enge Verbindung zum Naturrecht auch heute noch deutlich. So ist die Rede von "natürlichen", "vorstaatlichen" "angeborenen", "unveräußerlichen" oder "unverletzlichen" Rechten. Die Menschenrechte werden bezeichnet als "Rechte der Individuen, die ihnen unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu Staaten `von Natur aus' zukommen" (Fetscher 1989:559)[138].

Noch während der Zwischenkriegszeit bemühten sich verschiedene Organisationen darum, aus den Einzelsätzen ein internationales System zu entwickeln und die Menschenrechte darin zu integrieren[139]. In Regierungskreisen trafen sie jedoch auf massiven Widerstand. Auf diese Weise wurden die Menschenrechte erst mit der UN-Charta[140] und der Allgemeinen Erklärung als Bestandteil des Internationalen Rechts anerkannt und zum Gegenstand internationaler Verlautbarungen[141].

---

135 Vgl. Stourzh, der die "Virginia Bill of Rights" (1776) bezeichnet als den "Schlußpunkt einer sehr alten, nämlich einer aristotelischen Tradition ..., die den Sklaven nicht als Teil der politisch organisierten Gesellschaft ansah" (1987:87).

136 Vgl. auch Luf: die neuzeitliche Auffassung der Freiheit als verantwortete Freiheit und "individualrechtliche Schutzfunktion" (1987a:1106) manifestiere sich auf den gesellschaftlichen Bereich übertragen als rechtlich-politische Freiheit, deren Ziel es sei, das Verhältnis zwischen Individuum und Staat aufrecht zu erhalten. "Menschenrechte sind dann jene rechtlichen Garantien, deren zentrale Aufgabe es ist, die Selbstbehauptung des Menschen als sittlicher Person in seinen grundlegenden rechtlichen und sozialen Bezügen zu ermöglichen." (1987d:1108)

137 Dicke versteht das Naturrecht, dem er die Abwehr von "Souveränitätsanmaßungen" und den Schutz der individuellen Freiheit zuschreibt (1979:232), als eine der großen Tradtionen, die den normativen Ursprung der Menschenrechte ausmachten: "Die philosophische Basis des Naturrechts ist die Erkenntnis einer objektiven Ordnung der Welt, die auch dem Menschen seine unverrückbare Stellung im Kosmos zuweist. In diesen Ordogedanken des Naturrechts wurde das christliche Verständnis des Menschen als Person eingefügt." (1979:231) Waldstein sieht die Herkunft der Menschenrechte sogar ausschließlich im Naturrecht: "Solche Rechte können nur, sollte ihnen wirklich die Qualität `unverletzlich und unveräußerlich' zukommen, ... vorstaatlich und naturgegeben sein" (1991:32).

138 Vgl. auch Ayton-Shenker 1995:2 und Heinrich Schmidt, der Menschenrechte definiert als die "`ewigen' unveräußerlichen Rechte der Menschen auf Grund ihrer über der Tierwelt stehenden Natur" (1991:474).

139 Vgl. die Arbeit des "Institut de Droit International", einem privaten Zusammenschluß von Völkerrechtsgelehrten, und dessen "Declaration of the International Rights of Man" von 1929.

140 In der Charta finden sich grundlegende menschenrechtliche Verpflichtungen in Art. 55 und 56, diese bleiben jedoch größtenteils rudimentär: obwohl die Charta von den Staaten "die allgemeine Achtung und Verwirklichung der Menschenrechte und Grundfreiheiten" verlangt, definiert sie diese Rechte nicht. Die Verpflichtung, "gemeinsam und jeder für sich mit der Organisation zusammenzuarbeiten", um diese Verpflichtung zu erfüllen, suggeriert einen gemeinsamen Konsens und zeigt nicht, daß die Staaten sich erst über den spezifischen Inhalt oder die Bedeutung der Rechte einigen müssen. Dabei bestanden bereits unter den Gründerstaaten sehr verschiedene Ansichten über das Gewicht, das den Menschenrechten eingeräumt werden sollte (Vgl. Best 1990:7ff.).

141 Einen Überblick über Verfahren und Aktivitäten im internationalen Menschenrechtsschutz und eine Analyse ihrer Effizienz liefert Boekle: Die sogenannten "juristischen" Verfahren basierten auf völkerrechtlichen Verträgen und hätten den Vorteil klar geregelter Verpflichtungen. Es fehle jedoch eine direkte Erzwingbarkeit, so daß deren Umsetzung weitgehend von der freiwilligen Erfüllung durch die betroffene Regierung abhinge. Die "politischen" Verfahren beruhten auf den Menschenrechtsklauseln der UN-Charta und den nicht-bindenden Deklarationen und Resolutionen. Sie neigten tendenziell zu einer Politisierung, die wie die jeweiligen Delegierten an die Weisungen ihrer Regierungen gebunden seien (1998:3ff.).

Betont in der Diskussion um die Menschenrechte wird in erster Linie ihre abwehrrechtliche Komponente gegen den Staat und zugunsten individueller Selbstbestimmung[142]. Dicke bezeichnet die Menschenrechte als "Kampf- und Protestbegriffe" (1979:230) und hebt damit ihren revolutionären Charakter hervor[143]. Als "Antworten auf fundamentale Unrechtserfahrungen" seien sie ein "kritischer Maßstab für jede Gesellschaftsordnung"[144] (1992b:8). Daher sei der Menschenrechtskatalog auch niemals zeitlos gültig, sondern müsse ständig weiterentwickelt werden.

In der Literatur trifft man ganz allgemein auf eine chronologisch-thematische Einteilung der Menschenrechte in drei Generationen, nach denen die Menschenrechte im 18. Jahrhundert als individuelle Schutz- und Abwehrrechte gegen den Staat auftraten und sich im 19. und 20. Jahrhundert die wirtschaftlichen Rechte[145] und die kollektiven Rechte[146] entwickelten. Die erste Phase wird in der Regel mit der europäisch-amerikanischen Kultur verbunden, die zweite mit der Arbeiter- und Frauenbewegung und die dritte mit der UNO und der Weiterentwicklung des Bedeutungsgehalts der Menschenrechte seit 1948. Das Problem einer solchen Einteilung ist, daß die erste Phase die längste Periode der Geschichte umfaßt und sich ausschließlich auf die euro-amerikanische Ideengeschichte beschränkt. Hinzukommt, daß die Diskussion um wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte sehr viel weiter zurückreicht (Schmale 1993:8).

Vor dem Hintergrund des Ausschlusses und der Marginalisierung vieler Menschen erscheint es Senger unangebracht, in der Zeit vor 1948 von "Menschenrechten" zu sprechen. Zwar hätten die westlichen Staaten seit der Magna Charta einen "impressive body of rights" geschaffen, diese Rechte hätten jedoch lange Zeit für bestimmte Teile der Bevölkerung (Frauen, Fremde, Nicht-Weiße oder Angehörige bestimmter Minderheiten) nicht gegolten und seien auch nicht auf die außerwestlichen Völker übertragen worden (1993b:50). Bei der ersten Periode der Menschenrechte handele es sich daher eher um die "Rechte der Europäer"[147] (1993b:64), die mit der Allgemeinen Erklärung theoretisch universal geworden seien.

Bis auf wenige Ausnahmen[148] geht die Mehrheit der Autoren davon aus, daß es sich bei den Menschenrechten um ein spezifisches Produkt der

---

[142] Ermacora schließt in seine Definition der Menschenrechte auch Bedrohungen von Seiten der Gesellschaft ein: "...es sind Bedrohungen, die den Menschen als Individuen hic et nunc ans Leben gehen, die Eigenschaften von Menschen, den Menschen in seinen Kommunikationsprozessen gefährden, ihn in seinem gesellschaftlichen und persönlichen Aktionsradius treffen oder die schwächeren Gemeinschaften in machtvollere aufsaugen." (1974:26)

[143] Sie seien gegen den Widerstand kulturtragender Kräfte und Institutionen erkämpft worden und somit das Ergebnis langer schmerzhafter Auseinandersetzungen, die zum Teil noch anhielten und "derzeit vielleicht sogar mit neuer Heftigkeit ausbrechen" (Bielefeldt 1993:182).

[144] Bei Hilpert "kritische Prinzipien zur Beurteilung der Gerechtigkeit von positiven Rechtsordnungen" (1991:70).

[145] Aus der Einsicht, daß ein ungehemmter Wirtschaftsliberalismus zu sozialer Ungleichheit führt, resultierte ab dem 19. Jahrhundert die Entwicklung des modernen Sozialstaates. Aus ihm ergibt sich die Verpflichtung des Staates zum sozialen Handeln: seine Aufgabe ist es, die Lebensbedingungen zu verbessern und die Lebenschancen anzugleichen. Dabei entsteht ein Zusammenspiel zwischen der sozialen Verpflichtung des einzelnen und der sozialen Verantwortung des Staates.

[146] Dazu gehören das Recht auf Entwicklung, das Recht auf eine saubere Umwelt und das Recht auf Frieden.

[147] In einem zweiten Aufsatz behauptet Senger gar: "It is ...misleading, indeed wrong, to speak in simplistic and undifferentiated terms of `human beings' and `democracy' when refering to the period prior to 1948." (1993a:291)

[148] Einige Angehörige der arabisch-islamischen Weltnehmen z.B. an, daß der Koran die Menschenrechte lange vor dem Abendland gekannt und realisiert habe (Vgl. Schmale 1993:18 und Krämer 1995:57 sowie die Präambel der "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam") Khushalani verfolgt das Konzept der Menschenrechte bis zum Ursprung der Menschheit zurück: "All societies have human rights notions, and cross-culturally and historically manifest conceptions of human rights." (1983:404).

westlichen Geistesgeschichte handele[149]. Gleichzeitig wird jedoch davor gewarnt, die Menschenrechte "okzidental zu vereinnahmen"[150], mit traditionellen westlichen Werten gleichzusetzen oder auf ein "spezifisch europäisches Modernisierungsprojekt" zu reduzieren (Bielefeldt 1997:261): die Ursprünge des Menschenrechtsgedankens fänden sich nicht ausschließlich im christlichen Abendland, sondern auch in anderen Kulturkreisen[151].

Um eine solche "Vereinnahmung" zu vermeiden und sich dem Vorwurf zu entziehen, anderen Kulturen westliches Gedankengut aufzuzwingen, sind eine Reihe sehr weit gefaßter Menschenrechtsdefinitionen entstanden. In seiner Rede zum Menschenrechtstag an der Universität von Tehran erklärte der Generalsekretär der Vereinten Nationen, Kofi Annan[152]:
"Human rights are what reason requires and conscience commands. They are us and we are them. Human rights are rights that any person has as a human being. We are all human beings; we are all deserving of human rights. One cannot be true without the other." (1997d)
Grundlegende Menschenrechte, seien "a product of human nature indeed human life itself" (1997a), sie seien die "foundation of human existence", das, "what makes us human" und "principles by which we create the sacred home for human dignity[153]" (1997d). Als "the insistence on freedom from bondage and coercion in all aspects of life" (1997b) stellten Menschenrechte einen "hard-won consensus of the international community" dar. Sie seien eine Errungenschaft der Moderne, die für alle Kulturen neu sei. Deshalb stünden sie auch weder für eine bestimmte Kultur noch schlössen sie bestimmte Kulturen aus (Ayton-Shenker 1995:3).

Hamm umschreibt die Menschenrechte als "grundlegende Rechte, die ein Mensch allein aufgrund seines Menschseins hat" (1995:19). Sponsel spricht von Rechten, die "any person naturally deserves, merely by virtue of being human, in order to survive, enjoy well-being, and gain fulfillment". Jeder Mensch habe nicht nur ein Recht oder einen Anspruch auf diese grundlegenden Rechte, sie seien einfach richtig im Sinne der Moral oder der Gerechtigkeit. Obwohl es viele verschiedene Arten von Rechten gebe, seien

---

149 Vgl. Schnur 1984, Oestreich 1978, Pollis und Schwab 1979:8ff, Cassese 1992:31, Kühnhardt 1987. Menschenrechte seien nicht die Schöpfung einer traditionellen Kultur, sondern seit dem 18. Jahrhundert vom Westen entwickelt worden. Politische Rechte beschäftigten sich nicht mit gemeinschaftlichen oder tribalen Strukturen, sondern der Frage nach den Rechten und Freiheiten des Individuums in einem modernen Nationalstaat (A.E. Mayer 1990:148). Schmale macht darauf aufmerksam, daß zwar allgemein von der "europäischen Idee der Menschenrechte" gesprochen werde, es aber im Grunde gar keine wirklich europäische Forschung zu diesem Thema gebe. Osteuropa werde in der Regel vernachlässigt. Die Forschung konzentriere sich auf die klassischen Beispiele England und Frankreich sowie Nordamerika (1993a:20).

150 Nguéma befindet, daß die Beanspruchung auf die Urheberschaft der Menschenrechte von Seiten des Westens "eitler Wahn" sei (1990:301). In gleicher Weise formuliert dies auch Graf, der hinzufügt, die Auffassung, daß es im traditionellen Afrika keine Menschenrechte gegeben habe, "mündet in der Konsequenz in die Vorstellung von der primitiven, vorrechtlichen Gesellschaft, die schon der Rechtfertigung des Kolonialismus diente" (1997:8f.). Howard nennt die Unterscheidung zwischen nicht-westlichen und westlichen Kulturen eine unzulässige Stereotypisierung (1993:327). Eine Reihe von Autoren versucht die Herkunftsfrage zu umgehen, indem sie Menschenrechte als Resultat "konkreter Antworten auf Bedrohungen humanen Zusammenlebens" (Bielefeldt 1993:168) bzw. als "Kampf- oder Protestbegriffe" (Dicke 1979:230) verstehen. Vgl. auch Tetzlaff 1993:11, Naraman 1993:8, Bielefeldt 1992a:157 und Senghaas 1998:10.

151 Bielefeldt konstatiert, der Gedanke der Menschenwürde und der Herrschaftsbegrenzung sei allen Kulturen inhärent. Ihr eigentlicher geistig-politischer Durchbruch sei jedoch ein neues, zunächst europäisch-amerikanisches Phänomen: Hier "schießen die verschiedenen Wurzeln der Menschenrechte gleichsam zusammen und ergeben die spezifisch menschenrechtliche Verbindung eines universalen, 'weltbürgerlichen' Freiheitsethos mit dem Prinzip der Rechtsherrschaft" (1992a:156). Eine Reihe von westlichen Autoren spricht von "menschenrechtlichen Wurzeln, die sich in ganz unterschiedlichen religiösen, philosophischen und kulturellen Traditionen auffinden lassen" (Bielefeldt 1992a:154). Vgl. L. Müller 1997:27, T. Bennett 1993:276, Donnelly 1982b:303, Herzog 1996:3, Paul 1997:6f., Mayer 1995:143 sowie das deutsche Auswärtige Amt 1998a:95. Ermarcora bezeichnet die Menschenrechte als ein "Urthema gesellschaftspolitischer Problematik". Wenngleich es nicht zu allen Zeiten als solches empfunden worden sei (1974:27). Anläßlich des Menschenrechtstages erklärte Hillary Clinton 1997 vor der UNO-Generalversammlung: "The beliefs in the Universal Declaration of Human Rights were not invented 50 years ago. They are not the work of a single culture or country. They have been with us forever, from civilization's first light ... The belief that we must respect our neighbors as we would respect ourselves resides at the core of the teachings of all the major faiths of the world." (zit. nach U.S. Department of State 1998:XXV).

152 In einem anderen Zusammenhang stellt er fest: "Human rights are the expression of those traditions of tolerance in all cultures that are the basis of peace and progress ... Human rights are foreign to no culture and native to all nations. Tolerance and mercy have always and in all cultures been ideals of government rule and human behaviour. Today, we call these values human rights." (Annan 1997d)

153 Ähnlich auch sein Vorgänger Boutros-Ghali, der die Menschenrechte auf der Wiener Konferenz als "irreducible human element" und als "quintessential values through which we affirm together that we are a single human community" bezeichnete (1993a:7).

die Menschenrechte die fundamentalsten, universalen und unveräußerlichen Rechte. Von Regierungen werde erwartet, sie zu fördern und zu verteidigen (1997:248f.). Howard und Donnelly schließen sich dem zwar an[154], machen jedoch gleichzeitig darauf aufmerksam, daß "any universal list of human rights is subject to a variety of justifiable implementations." (1987:5).

Die vielfältigen Menschenrechtsdefinitionen ermöglichen zwar die Aufnahme neuer Aspekte, gleichzeitig führen sie aber zu statistischen Problemen bei der Erhebung und Analyse von Menschenrechtsverletzungen. Jede Menschenrechtsorganisation und jeder Staat setzt eigene Schwerpunkte[155], was die Vergleichbarkeit des Zahlenmaterials in Frage stellt (Spirer 1990:206). Hinzukommt, daß Menschenrechtsverletzungen in der Regel im Verborgenen geschehen. Die jeweiligen Staaten tun alles, damit ihre Versäumnisse und die teilweise fragwürdigen Methoden nicht an die Öffentlichkeit gelangen. So müssen sich Statistiker im wesentlichen auf Informationen der vor Ort arbeitenden NGOs verlassen und aufgrund dessen Schätzungen vornehmen[156].

Ein weiteres Defizit bei der Erhebung ist die ungenügende Zusammenarbeit zwischen Statistikern und Menschenrechtlern: Erstere verfügen selten über ein umfassendes Wissen über Menschenrechtsfragen, während letztere häufig nicht mit den Methoden der Statistik vertraut sind[157]. Auch reicht die reine Erhebung nicht aus, um zu brauchbaren Schlußfolgerungen zu gelangen. Die Ergebnisse müßten auch interpretiert werden[158] (Spirer 1990:205).

Weil die von der Allgemeinen Erklärung vorgegebene Definition sehr breit ist, schlägt Spirer vor, zwischen der Unverletzlichkeit der Person und den anderen Rechten der Erklärung zu unterscheiden[159]. Es geht ihm darum, "to define a limited subset of critical human rights which is likely to gain wide acceptance". Vielfach werde der Menschenrechtsbegriff derart ausgeweitet, daß er auch triviale Belange einschließe (1990:201).

---

154 "... human rights are by their essential nature universal in form. They are, by definition, the rights held by each (and every) person simply as a human being." (Howard/Donnelly 1987:5).

155 Die Menschenrechtsdefinition, die aus der AEMR hergeleitet werden kann, reicht vom Recht auf Leben bis zum Recht der Selbstverwirklichung und kulturellen Entwicklung. Die USA sehen diese Prinzipien als "universal yardstick for measuring our progress and showing what remains to be done" (U.S. Department of State 1998:XIII). Tatsächlich fördern sie jedoch hauptsächlich die politischen und vernachlässigen die wirtschaftlichen Rechte.

156 In einer Presseerklärung zum Jahresbericht 1998 teilte die Gefangenenorganisation Amnesty International mit, in gut 50 Staaten fände systematische Folter statt. Um welche Staaten es sich im einzelnen handelt, konnte die Organisation nicht konkretisieren. Der Grund sei, so der Sprecher Harald Gesterkamp, daß "die Folter-Staaten von Amnesty nicht systematisch erfaßt werden" (zit. nach Eibl 1998:7). Es gebe viele Staaten, in denen Folter nur vermutet, aber nicht bewiesen werden könne. Die Informationslage sei nicht eindeutig, weil Menschenrechtler keinen Zugang bekämen. Hinzu kämen Definitionsprobleme. So werde z.B. in Palästina gefoltert, es handele sich jedoch um keinen Staat. In Kolumbien werde nicht gefoltert, dafür aber gleich exekutiert. Ähnliche Schwierigkeiten bei der Erhebung haben auch andere Menschenrechtsorganisationen, das Hochkommissariat für Menschenrechte sowie der Folterson derberichterstatter der UNO (Vgl. Eibl 1998:7).

157 Spirer fordert deshalb eine geeignete Methodologie, für die man ggf. auch andere wissenschaftliche Disziplinen heranziehen müsse (1990:199): "The subject calls for knowledge of general and international law, human rights history and practice, geography, political science and practical politics. And in any particular case, effective work can require a thorough knowledge of another language and culture. How many statisticians have or can quickly acquire most - let alone, all - of the above attributes?" (1990:204) Diese Insuffizienz könne nur durch eine interdisziplinäre Zusammenarbeit überwunden werden (1990:208).

158 Vgl. dazu auch Hamm: "One piece of data in itself can never describe the human rights situation of a country in a sufficient manner." Die statistische Erfassung von Menschenrechtsverletzungen sei nützlich, um sich einen ersten Überblick zu verschaffen. Außerdem erlaube sie internationale Vergleiche der Menschenrechtssituation und ihrer Entwicklung. Zur Bewertung der Menschenrechtspraxis eines bestimmten Landes seien Länderstudien vorzuziehen. Statistisches Material solle nur als eine Informationsquelle unter vielen herangezogen werden (1996:3).

159 Park arbeitet mit verschiedenen Indices wie z.B. der Kindersterblichkeit, der Alphabetenrate, der Lebenserwartung und der Einkommensverteilung (Vgl. 1987:405f.). Herangezogen wird außerdem der Human Development Index (HDI), der in den frühen 90er Jahren entwickelt wurde und die sozialen Menschenrechte mißt (Vgl. den jährlich vom United Nations Development Programme herausgegebenen "Human Development Report"), der Physical Quality of Life Index (PQLI), der 1979 von Morris entwickelt wurde, und der Index von Humana, der die Umsetzung politischer Menschenrechte mißt (Hamm 1996:7). Die 1941 aus der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung hervorgegangene Menschenrechtsorganisation Freedom House hat einen eigenen Index entwickelt, um die Berücksichtigung der politischen Menschenrechte zu messen. Seit 1980 wird dieser um den von Raymond Gastil entwickelten "Political Terror Scale" (PTS) ergänzt (Hamm 1996:9).

In vielen außereuropäischen Sprachen sind zwar Begriffe wie "Mensch" und "Recht" vorhanden, die Zusammensetzung "Menschenrechte" ist jedoch relativ neu. Wissenschaftler greifen deshalb häufig auf "Werte" zurück, wenn sie Menschenrechtsfragen analysieren.

Als eines der zentralen analytischen Konzepte der Sozialwissenschaften besitzt "Wert" ein breites Bedeutungsspektrum. Das ist nicht zuletzt auch auf die unterschiedliche Abgrenzung und Verwendung in den Nachbardisziplinen, vor allem der Ökonomie und der Psychologie, zurückzuführen. Trotz einiger Ansätze zur Klärung und präzisen Festlegung des Begriffs steht die empirische Wertforschung noch in den Anfängen. Weiß führt dies unter anderem auf ihre besonderen methodischen Schwierigkeiten zurück (1989:1139), die Kaase in der theoretischen Diffusität der Forschung und in der Ambivalenz ihrer empirischen Ergebnisse sieht. Neben der Abgrenzungsproblematik gegenüber verwandten Konzepten wie Bedürfnissen (needs) oder Einstellungen (attitudes) stellten sich Fragen über den Umfang und die Dimensionalität der Werte, die bis heute nicht überzeugend gelöst seien (1989:1141).

Nach Friedrichs gibt es drei Gruppen von Definitionen: solche, die auf den Wert des Objekts abstellen (das Objekt als geschätztes oder gewünschtes Gut), solche, die den Wert als Einstellung zum Objekt behandeln[160] (gut, richtig etc.) und solche, die den Wert als Maßstab sehen, der das Handeln lenkt und Entscheidungen über Handlungsweisen ermöglicht[161] (1988:858).

Die Philosophie unterscheidet zwischen dem Wert im Sinne des Ergebnisses von Wertungen und dem Wert im Sinne von Gründen und Normen für Wertungen. Erstere können durch empirische Forschungen festgestellt werden, letztere sind Thema und Gegenstand der Philosophie im Rahmen werttheoretischer Konzeptionen[162] und ethisch-politischer Theorien.

Aus soziologischer Sicht sind Werte für das Zusammenleben der Menschen von zentraler Bedeutung: Die zwischenmenschlichen Verhaltensregeln, die die soziale Ordnung bilden, können aus Werten abgeleitet und auf diese zurückgeführt werden. Gleichzeitig können Werte aber auch selbst Normen, d.h. Verhaltensregeln sein, und als solche wesentliche Bestandteile der sozialen Ordnung bilden (Morel 1987:220f.).

Weiß grenzt Werte von Normen ab. Werte seien zu verstehen als "die allgemeinsten und leitenden Handlungsmaßstäbe für menschliche Handlungen und Handlungszwecke", Normen würden "zur Beurteilung der Zulässigkeit oder Gebotenheit bestimmter Mittel des Handelns beanspruchten Kriterien" herangezogen (1989:1137).

---

[160] In diesem Sinne definiert Marvin Werte als "standards used to evaluate what is good or bad, right or wrong, beautiful or ugly" (1995:283). Dieser Aspekt findet sich auch bei Morel, der die in den sozialen Relationen geltenden Werte als normative Denkmuster auffaßt: Wertvoll seien jede Person, jedes Objekt und jedes Prinzip, "die oder das wir unter einem bestimmten Aspekt (Schönheit, Nützlichkeit, Moralität usw.) für hochrangig, wichtig oder wünschenswert halten". Damit würden die in einer bestimmten Gesellschaft geltenden Werte zu Normen, d.h. "das Denken betreffende Verhaltensregeln ..., und als solche wesentliche Bestandteile der sozialen Ordnung" (1987:220f.). Die soziale Ordnung bildenden zwischenmenschlichen Verhaltensregeln können also direkt aus Werten abgeleitet und auf diese zurückgeführt werden.

[161] In diesem Sinne definiert Kaase Werte als "dauerhafte Orientierungen des Individuums in bezug auf das sozial Wünschenswerte". Sie besäßen eine verhaltenssteuernde, aus Verhaltensalternativen auswählende Funktion und seien somit zu verstehen als "feste, im individuellen Überzeugungssystem verankerte Dispositionen mit hoher Änderungsresistenz und hoher Reichweite" (1989:1141). Als allgemeine und grundlegende Orientierungsmaßstäbe und Handlungsalternativen geben sie den Menschen Verhaltenssicherheit. Bei Weiß steht der Begriff für den "Grad der Nützlichkeit und/oder Erstrebbarkeit von Objekten aller Art" (1989:1137).

[162] Werttheorien werden in großer Zahl gegen Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts v.a. in Deutschland vorgetragen. Ihre gemeinsame Grundüberzeugung ist, daß die eigentlichen Wertfragen moralischer, politischer oder ästhetischer Art nicht mit Mitteln der Erfahrungswissenschaft thematisiert und beantwortet werden könnten. Die Bereiche der Wirklichkeit, der Wahrheit und des Seins der Dinge werden vom Bereich der Geltung der Werte unterschieden. Zu den Vertretern gehören: H. Lotze, H. Windelband, H. Rickert, C. von Ehrenfels u.a.

Übereinstimmung besteht darüber, daß Werte gesellschaftlich bestimmt sind[163], ihren Ausdruck in zentralen gesellschaftlichen Institutionen finden und vom Individuum über die Sozialisation aufgenommen und verankert werden. Außerdem wird davon ausgegangen, daß Werte in Systemen organisiert sind, die man sich hierarchisch strukturiert vorstellt[164] (Kaase 1989:1141).

Während offen bleibt, wie groß die Zahl von Wertdimensionen ist, die eine Gesellschaft hervorbringen kann, besteht Einvernehmen darüber, daß es Raum-Zeit und kulturabhängige Unterschiede in der relativen Bedeutung spezifischer Werte gibt[165] (Kaase 1989:1141).

Historische Entwicklungs- und Differenzierungsprozesse innerhalb und zwischen den einzelnen Gesellschaften führen zu Veränderungen von Wertsystemen. Wegen der großen Bedeutung von Werten für die gesellschaftliche Entwicklung sind diese Prozesse des Wertewandels stets außerordentlich folgenreich und können zu erheblichen Anpassungskrisen führen. Die Forschung schenkt dem Problem des Wertewandels deshalb große Aufmerksamkeit. Empirische Studien sind jedoch sehr schwierig, weil erst in ausreichendem Maße Daten gesammelt werden müssen, ohne die so wichtige Probleme wie die Frage nach der individuellen Stablität von Werten oder die zentrale Abgrenzung von Lebenszyklus-, Kohorten- und Periodeneffekten nicht gelöst werden können (Kaase 1989:1141).

Morel hat beobachtet, daß alte Werte oftmals nicht durch neue abgelöst, sondern eher umgedeutet oder durch neue Bedeutungselemente bereichert würden[166]. Auch die Rangordnung der Werte könne sich ändern. Ein weiterer Typus des Wertewandels sei die veränderte Einstellung zu den Werten und den von ihnen abgeleiteten Normen. Schließlich erfolge ein Wertewandel auch im Bewußtsein der zu einer Gesellschaft oder zu einer sozialen Kategorie gehörenden Menschen im Hinblick auf die Bedingtheit der Werte und Normen. Eine offensichtliche Rolle spiele dabei die Entwicklung und Verbreitung geschichtlicher, psychologischer und soziologischer Erkenntnisse, die in vieler Hinsicht die Relativität konkret geltender Wertsysteme enthüllt hätten[167] (1987:222f.).

Als Grundbegriff sozialwissenschaftlicher Forschung fungieren Werte vor allem dann, wenn angenommen wird, daß die Koordination und Integration

---

[163] Morel unterstreicht, daß man aus der Existenz verschiedener Wertsysteme auf den sozialen bzw. gesellschaftlichen Ursprung der Geltung von Werten schließen könne. Von einer empirischen Gewißheit könne deshalb jedoch nicht gesprochen werden. Er begründet dies damit, daß die möglichen Ursachen der charakteristischen Unterschiede zwischen einzelnen Wertsystemen "wegen ihrer unüberblickbaren Quantität nicht gleichgehalten, neutralisiert, `ceteris paribus' untersucht werden können" (1987:221f.)

[164] An der Spitze dieser gesellschaftlichen Werthierarchie stehen die Grundwerte. Ihnen untergeordnet sind die sogenannten instrumentellen Werte, die der Verwirklichung von Werten mit höherem Geltungsanspruch dienen. Die Gesamtheit der gesellschaftlichen Werte bilden das für die Integration und Stabilität einer Gesellschaft bedeutsame Wertsystem, das in modernen Gesellschaften Ausprägung von Subkulturen und schicht- bzw. klassenspezifischen Wertmustern stark differenziert ist.

[165] Für Morel sind Werte "Teile und Ergebnisse gesellschaftlicher normativer Entscheidungen und in diesem Sinne bedingt und relativ" (1987:223). Sie hätten eine begrenzte Geltung, weil menschliche Gesellschaften und Gemeinschaften temporal (d.h. zu verschiedenen Zeitpunkten in derselben Gesellschaft) und lateral (d.h. in verschiedenen Gesellschaften zum selben Zeitpunkt) verschiedene Wertsysteme aufwiesen. Wertung - von Anthropologen, Psychologen und Soziologen als "Urphänomen" bezeichnet - sei allerdings in jedem menschlichen Zusammenleben vorhanden und damit ein universales Faktum (1987:224). Es sei dem Menschen unmöglich, nicht zu werten: "Zwei oder mehr Personen bilden ja erst dann eine Gemeinschaft oder einer Gesellschaft, wenn ihre gegenseitigen Beziehungen durch die Struktur normativer Erwartungen geordnet ist. Nun aber ist es unmöglich etwas zu erwarten, ohne daß das Erwartete ... für wichtig gehalten, also gewertet wird. .... `Regeln' heißt ... dasjenige `für wichtig zu halten', `zu werten', was man mit der Regelung erreichen will." (1987:224)

[166] Da der Mensch Werte als fundamentale Entscheidungskriterien seiner Handlungen erlebe, sei es für ihn schwerer, diese plötzlich als wertlos abzulegen, als sie mit neuen Inhalten zu füllen.

[167] Die rapide anwachsende Mobilität und die immer stärker werdende Auswirkung der Massenmedien hätten eine Kulturdiffusion verursacht, die den Menschen das eigene Wertsystem von vornherein als eines unter anderen betrachten ließe. In den demokratischen Systemen würden die Menschen ihre eigene Mitarbeit bei der Normenfindung erleben und würden gleichzeitig wissen, daß durch die Setzung von Normen auch das Wertsystem berührt werde (Morel 1987:223).

des gesellschaftlichen Handelns auf der festen Geltung und breiten Anerkennung bestimmter Werte beruht und daß der Zusammenhalt der Gesellschaft von einem stabilen Konsens über das jeweilige Wertsystem abhängt[168] (Weiß 1989:1139). In dieser Tradition stehen sowohl die theoretische Soziologie als auch die amerikanische Cultural Anthropology, auf deren Annahmen im folgenden Kapitel näher eingegangen wird. Die amerikanische Anthropologie hat sich erst spät mit Werten beschäftigt, dann wurden sie aber als zentral angesehen[169]. Werte werden verstanden als gemeinsame Ideale, aus denen Überzeugungen und Normen für Verhaltensweisen entstehen, mit Hilfe derer eine Gruppe ihr Zusammenleben und ihre Ziele formuliert.

1.3.2. Universalismus

Als eine Denkart oder Lehre, die den Vorrang des Allgemeinen oder Ganzen gegenüber dem Besonderen und Einzelnen betont, bildet der Universalismus eine Antithese zum Individualismus, Partikularismus und Sozialismus[170] (Fuchs/ Raab 1987:821).

Wesentlichen Einfluß auf universalistische Theorien hatten der Strukturalismus[171] und der Funktionalismus[172], die nach dem Zweiten Weltkrieg aufkamen und hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt werden sollen.

In der Politikwissenschaft werden diejenigen Theorieansätze als universalistisch bezeichnet, "die von der hermeneutischen Methode ausgehend darum bemüht sind, die soziale Wirklichkeit als Ganzheit zu verstehen"

---

[168] Kritiker mahnen, daß es dabei oft zu einer Gleichsetzung des Begriffs der Kultur mit dem gesellschaftlich dominanten Wertsystem komme. Dies vernachlässige die kognitive Seite und den offenen, dynamischen Charakter der Kultur.

[169] So versteht Herskovits den kulturellen Relativismus im wesentlichen als "an approach to the question of the nature and role of values in culture" (1973:14).

[170] Während das Adjektiv universal für "allgemein", "gesamt", "umfassend", "weltweit" bereits im 16. Jahrhundert aus lat. universalis, "zur Gesamtheit gehörig, allgemein" entlehnt wurde, entstand der Begriff Universalismus erst im 19. Jahrhundert (Duden Etymologie 1989). Im Gegensatz zu partikularistischen Werten, die nur für Objekte verbindlich sind, "die einen spezifischen Bezug zum Handelnden haben", gelten universalistische für alle Objekte mit gleichen Merkmalen (Endruweit 1988:808). Bühl definiert Universalisierung als Gegenbegriff zur Tribalisierung. Sie bezeichne die "Durchsetzung universalistischer Zurechungskriterien in der Gesellschaft (z.B.: Leistung, positives Recht) und die Zurückdrängung partikularistischer Zurechnungskriterien (z.B. Verwandtschaft, Tradition) (1988:808). In der Gesellschafts-, Staats- und Volkswirtschaftslehre, bezeichnet der Universalismus eine durch den österreichischen Nationalökonomen, Soziologen und Philosophen Othmar Spann (1878-1950) begründete Richtung, die im Anschluß an den Universalismus der platonisch-aristotelischen Philosophie, die deutsche Mystik und den deutschen Idealismus, die in Vergessenheit geratenen Lehren des Gesellschafts- und Staatstheoretikers Adam Heinrich Müller (1779-1829) aufgreift. Müller hatte sich bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts gegen die Theorien einer rationalen Gesellschaftsordnung, gegen den Individualismus und die Annahmen von Marktgesetzlichkeiten ausgesprochen und versucht, aus den Lehren von Thomas von Aquin eine Einheit der Staatswissenschaft herzuleiten. Spann entwickelte daraus eine Kategorienlehre, in deren Mittelpunkt die Ganzheit steht. Demnach ist die Gesellschaft keine Summe von Individuen, sondern das "Erstwesentliche", das Ganze. Das Individuum führe nur als Glied der Gesellschaft eine sinnvolle Existenz. Spann befürwortete eine ständische Ordnung und stuft die liberale Auffassung unbeschränkter Handlungsfreiheit als gesellschaftsschädlich ein (Fuchs/Raab 1987:821). In der Volkswirtschaftslehre zunächst von der katholischen sozialökonomischen Literatur anerkannt, von der modernen Wirtschaftstheorie jedoch kritisiert (Gabler 1988:2106), übte der Universalismus in der Gesellschaftstheorie besonderen Einfluß auf den österreichischen Konservatismus aus. Dort lieferte er zentrale Programmpunkte für den von Spann entworfenen austrofaschistischen "Korneuburger Eid" der österreichischen Heimwehren.

[171] Stukturalismus, der zurückgeht auf den schweizer Sprachwissenschaftler und Indogermanisten Ferdinand de Saussure (1857-1913), ist eine Sammelbezeichnung für verschiedene Theorieansätze in der Soziologie, Philosophie, Ethnologie, Psychoanalyse und Sprachwissenschaft, die besonders in Frankreich entwickelt wurden. Zu seinen wichtigsten Vertretern gehören der Ethnologe Claude Lévi-Strauss (* 1908), der Psychoanalytiker Jacques Marie Lacan (1901-1981) und der Philosoph Michel Foucault (1926-1984). Allen Richtungen des Strukturalismus gemein ist die Annahme, daß Phänomene nicht als Einzelerscheinungen betrachtet werden können, sondern ihre Bedeutung erst als Elemente innerhalb eines strukturierenden Systems erhalten. Alles menschliche Denken und Handeln wird von universalen Denkstrukturen bestimmt und ist unabhängig von spezifischen sozialen und historischen Bedingungen (Hasse/Rammstedt 1988:754).

[172] Beim Funktionalismus, der sich in den 20er Jahren in Großbritannien entwickelte, handelte es sich sowohl um einen ethnographischen Ansatz als auch um eine Schule innerhalb der Anthropologie, die auch unter dem Namen "Social Anthropology" bekannt ist. Parallel dazu ist Funktionalismus eine Bezeichnung für eine soziologische Schule, deren Ziel es war, Soziologie, Psychologie und Anthropologie zusammenzuführen (M. Fischer 1997a:209). Maßgeblichen Einfluß auf Herausbildung der Social Anthropology hatten die Lehren von Sir James Frazer, (1854-1941), Bronislaw Malinowski (1884-1942), Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) und Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973). Ziel funktionalistischer Analysen ist es, "kulturelle Systeme (z.B. Stammeskulturen) oder komplexe Sozialsysteme (z.B. Gesellschaft) aus ganzheitlicher Perspektive systematisch zu erfassen und zu erklären" (Rölke 1989:262).

(Weber-Schäfer 1989:1055). Ziel dieser Methode ist u.a. die Voraussetzungen für eine "sinnverstehende handlungsorientierte Kommunikation über Wesensfragen des Politischen" (Weber-Schäfer 1989:1055) zu schaffen[173].

Was die Menschenrechtsdiskussion betrifft, ist es kaum möglich, von einer einheitlichen universalistischen Postion zu sprechen. Unter den verschiedenen, dem Universalismus zuzurechnenden Autoren gibt es große Unterschiede, insbesondere was die Frage anbelangt, "what ought not to be done to, or what ought to be done for, human beings" (Perry 1997:483). In einigen Fällen gibt es sogar Berührungspunkte mit dem kulturellen Relativismus, was besonders deutlich wird an der neuerdings von einigen Autoren vertretenen Position des "relativen Universalismus".

Die Universalität der Menschenrechte wird abgeleitet aus Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung. Dort heißt es:
"Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen."
Die Vorstellung ihrer allgemeinen Gültigkeit ist bereits in ihrer Bezeichnung als "Menschenrechte" angelegt[174].
"If the adjective `human' is taken seriously, the idea of human rights must be the idea that there are certain rights which, whether or not they are recognized, belong to all human beings at all times and in all places. These are the rights which they have solely in virtue of being human, irrespective of nationality, religion, sex, social status, occupation, wealth, property, or any other differentiating ethnic, cultural, or social characteristic." (Milne 1986:1)
Die Allgemeine Erklärung unterstützt diese Argumentation[175]. Völkerrechtler erklären, die Universalität der Menschenrechte sei durch das Völkerrecht begründet und international anerkannt[176].
"Menschenrechte sind universalistisch, insoweit dies von den völkerrechtlichen Subjekten, nach wie vor Staaten ..., vereinbart ist. Das bezieht sich sowohl auf den inhaltlichen Standard der internationalen Menschenrechte als auch auf dessen Garantie durch nationale oder internationale Mechanismen oder beides." (Stuby 1998:35)
Damit falle die Achtung der Menschenrechte nicht mehr in die ausschließliche Zuständigkeit der Mitgliedsstaaten[177] (Hilpert 1991:26).

---

[173] Allerdings werden ein objektives Verstehen und eine rationale Kommunikation durch bereits vorhandenes Wissen ausgeschlossen. Um diesen "hermeneutischen Zirkel" zu durchbrechen, und eine "rationale Rekonstruktion von Sinnzusammenhängen aus der Perspektive handelnder und sinnvollkommunizierender Individuen zu ermöglichen, die auch die Gewähr verallgemeinerbarer - nicht-partikularer - Ergebnisse bietet", schlägt Habermas die Einrichtung von Diskursen vor (Weber 1989:328).

[174] Vgl. auch Maas 1996:4 und Fisch 1998a:49. Wenn es tatsächlich Gesellschaften gebe, die eine derartige Konzeption nicht einmal ansatzweise entwickelt hätten, so Weber-Schäfer, sei dies kein Anlaß zum Stolz auf eine angeblich kulturelle Eigenständigkeit (1997:242). Ebenso sei eine Unterscheidung zwischen "wichtigen" und "weniger wichtigen" Menschenrechten unangebracht (Fisch 1998a:49). Ähnlich wendet sich Falterbaum gegen die Idee sich gegenseitig verdrängender oder widersprechender Menschenrechte. Hielte man an ihrer Universalität fest, müßten die verschiedenen Menschenrechte als aufeinander bezogene Rechte aufgefaßt werden, die verschiedene individuelle, soziale und kulturelle Dimensionen der Rechte und Pflichten des Menschen beschreiben (1994:26).

[175] Vgl. Art. 2, in dem es heißt: "Jedermann hat Anspruch auf die in dieser Erklärung proklamierten Rechte und Freiheiten ohne irgendeine Unterscheidung, wie z.B. nach Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, nach Vermögen, Geburt oder sonstigem Status. Weiter darf keine Unterscheidung gemacht werden auf Grund der politischen, rechtlichen oder internationalen Stellung des Landes oder Gebietes, dem eine Person angehört, ohne Rücksicht darauf, ob es unabhängig ist, unter Treuhandschaft steht, keine Selbstregierung besitzt oder irgendeiner anderen Beschränkung seiner Souveränität unterworfen ist."

[176] Kaum jemand widerspreche ernsthaft der Tatsache, daß ein Kern grundlegender Rechte als Teil des völkerrechtlichen Gewohnheitsrechtes für alle Staaten verbindlich sei (Francioni 1997:473). Von der völkerrechtlichen Verwirklichung des universellen Anspruches der Menschenrechte könne jedoch nicht auf einen Konsens über deren Inhalt und Geltungsumfang sowie über das Verhältnis der einzelnen Normen zueinander geschlossen werden (Vgl. Schubert 1996:44). Insofern sei die Universalität der Menschenrechte konkret und einklagbar noch nicht hergestellt und könne auch von niemandem als a priori gegeben bezeichnet werden: "Es geht um Universalisierung von Menschenrechten, nicht um Begründung einer unterstellten universellen Gültigkeit von Rechten - quasi als logisch zwingende Ethiknormen. Ob daraus jemals ein Weltethos im Sinne von Hans Küng werden kann, ist vielleicht zu wünschen, ist aber zukunftsoffen." (Tetzlaff 1998b:60)

[177] Vgl. auch Annan: "It is the universality of human rights that gives them their strength. It endows them with the power to cross any border, climb any wall, defy any force." (1997c) Menschenrechte seien anerkannt als "legitimate concern of all humanity" (Human Rights Watch 1998:XIII). Selbst China habe diese Legitimität anerkannt, indem es die beiden Menschenrechtspakte unterzeichnet habe (1998:XIV).

Durch ihren universellen Anspruch, den Bielefeldt bereits in den ersten Menschenrechtserklärungen entdeckt, würden die Menschenrechte zu den Kantschen "Weltbürgerrechten" (1992a:148).

Vorstellungen von einem Weltbürgertum[178] reichen bis ins Altertum. Bereits in der antiken Philosophie war die Anschauung, daß alle Menschen allein durch ihr Menschsein Mitbürger einer die Menschheit umfassenden Gemeinschaft nach dem Grundsatz von Freiheit und Gleichheit seien, verbreitet[179]. Sie wurde vom Christentum aufgenommen und auf neue Grundlagen gestellt[180], im Humanismus und der Aufklärung verbreitet[181]. Ende des 18. Jahrhunderts werden "Weltbürger" und "Weltbürgertum" zu Schlagwörtern[182].

Der im ausgehenden 18. und 19. Jahrhundert auflebende Nationalismus drängt die aufklärerische Idee des Weltbürgertums zurück. Sie bleibt lediglich bei den Freimaurern bestehen. Ähnlich verhält es sich mit der Idee des Weltstaates als einer weltumfassenden Organisation mit Staatscharakter zur Herstellung und Sicherung eines dauerhaften Friedens[183]. Sie galt im Altertum in den Großreichen verwirklicht und wurde mit der Gründung des Völkerbundes nach dem Ersten und der Vereinten Nationen nach dem Zweiten Weltkrieg wieder neu belebt[184]. Ausgangspunkt hierfür waren wichtige Veränderungen im Völkerrecht.

---

178 Bei diesem Terminus handelt es sich um eine Lehnübersetzung von Kosmopolitismus (griech. Kosmos, "Welt" und polites, "Bürger").

179 Hier hat man jedoch zu unterscheiden zwischen aufklärerischen Modellen der Welteinheit und expansionistischen Bestrebungen der Weltmacht oder des Weltreiches, die eine Weltherrschaft anstrebten. Pläne für letztere existierten bereits in der vorchristlichen Zeit (Vgl. das Weltreich Alexanders des Großen oder das Römische Imperium). Auch im Mittelalter bleibt das Weltreich ein Ideal. Die Entdeckungen der frühen Neuzeit brachten eine gewaltige Ausdehnung der Kolonialmächte mit sich. Nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden die drei Weltmächte USA, UdSSR und China (Fuchs/Raab 1987:872). E. Richter konstatiert, daß mit dem Anspruch, eine Weltmacht zu präsentieren, ein selektives Verständnis von "Welteinheit" einhergehe, das den eigenen Herrschaftsanspruch mit einem Vertretungsanspruch für die gesamte Menschheit gleichsetze. Damit komme ein Universalismusverständnis zum Durchbruch, "das aus einem partikularistischen politischen Geltungsanspruch heraus die normative Verabsolutierung und Verallgemeinerung der eigenen Kulturidentität betreibt" (1992:15).

180 Die "Civitas maxima" trennt den weltpolitischen Herrschaftsanspruch des Kaisertums vom christlichen Universalismus des Papstums. So findet sich in Augustinus' "De civitate Dei" (398 n. Chr.) ein universales Reich Gottes auf Erden mit dem Papst als Oberhaupt. Später werden eigene politische oder normative Geltungsansprüche in den christlich geprägten Auffassungen vom Universalismus verabsolutiert (Auftrag einer "christlichen Weltmission", Kreuzzugideologie). Dantes "Pax Universalis" belebt die Kaiserschaft der assyrischen, persischen, alexandrinischen oder römischen Weltreiche aus christlicher Perspektive wieder (E. Richter 1992:16).

181 Kant entwickelt das Modell einer vernünftigen Welteinheit (ius cosmopoliticum), in dem freie und gleiche Bürger, deren Besitzverhältnisse global aneinander angeglichen sind und die mit Hilfe des kategorischen Imperativs moralische Solidarität mit allen Erdenbürgern üben (E. Richter 1992:38). In der Geschichtswissenschaft spiegelt sich die Idee durch den Anspruch wider, eine Weltgeschichte, d.h. eine Geschichte mit dem "Blick auf die konkrete Einheit der Menschheit, den Weg der Menschheit, die wechselseitigen Beziehungen der Völker, Reiche, Kulturen und Religionen und ihre inneren Gemeinsamkeiten" (Fuchs/Raab 1987:866) zu schaffen (Vgl. Herders "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", (1785-92) und Hegels "Philosophie der Weltgeschichte" (1822/23)). Wesentliche Beiträge zum Kosmopolitismus leistete auch die klassische Nationalökonomie mit ihrer Freihandelstheorie, die ideell und personell sehr eng mit der Friedensbewegung des 19. Jahrhunderts verbunden ist (E. Richter 1992:56).

182 In Berlin erscheint 1741/42 die Zeitschrift "Der Weltbürger".

183 Zu den ersten Erörterungen des Problems gehört der Plan des ewigen Friedens ("Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe") von Charles-Irénée Castel Abbé de Saint-Pierre (1658-1743). Dieser sah im Anschluß an den Frieden zu Utrecht (1713) in der Errichtung eines europäischen Staatenbundes die Grundlage zu einem beständigen Frieden. Vgl. auch die von Christian Wolf konzipierte "Civitas Maxima" (1749) als naturrechtlich begründete Gemeinschaft aller Menschen. In seiner Schrift "Zum ewigen Frieden" fordert Kant, daß die bürgerliche Verfassung in jedem Staat republikanisch oder repräsentativ sein solle, damit ohne die Zustimmung der Staatsbürger kein Krieg beschlossen werden könne. Das Völkerrecht solle auf einen Förderalismus freier Staaten gegründet werden, damit an die Stelle des natürlichen Kriegszustandes der Völker ein Bund des allgemeinen Friedens trete. Um ein friedliches Miteinander zu erreichen, forderte er ein auf Bedingungen der allgemeinen Gastfreundschaft gegründetes Weltbürgerrecht. Für die Sicherung eines dauernden Friedens sprechen sich auch Grotius, Leibniz, Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Lessing, Herder, Bentham u.a. aus. Zu den Einflüssen der Friedensbewegung auf die Idee der Menschenrechte Vgl. Arndt 1995:27ff.

184 Angeregt durch die Kundgebung Zar Nikolaus II. von Rußland fanden die Haager Friedenskonferenzen (1899 und 1907) statt. Für die Errichtung des Völkerbundes setzte sich v.a. der amerikanische Präsident Woodrow Wilson (1856-1924) ein. Allerdings traten die USA dem Völkerbund nicht bei. Die Organisation konnte zwar auf humanitärem Gebiet Bedeutendes leisten, ihr wichtigstes Ziel, der Erhalt des internationalen Friedens, scheitert jedoch an den Interessen der Großmächte. Ein neuer Versuch wurde 1945 mit der Gründung der UNO gemacht. Auf der Konferenz von San Francisco wurde der Friedensgedanke besonders von dem amerikanischen Präsidenten Truman hervorgehoben. Er bezeichnete die UN-Charta als "eine solide Grundlage, auf der wir eine bessere Welt errichten können". Sie sei ein Bekenntnis zu dem Glauben, daß der Krieg vermeidbar sei und der Weltfrieden erhalten werden könne. Kulturelle, religöse und sprachliche Unterschiede seien über der "unerschütterlichen Einheit des Willens, allen Kriegen ein Ende zu setzten" vergessen worden (zit. nach Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen, 1995a:2).

Seit dem Mittelalter parallel zur Herausbildung nationaler Staaten entstanden[185], war es bis Mitte des 19. Jahrhunderts auf Europa beschränkt und diente ausschließlich der Regelung zwischenstaatlicher Beziehungen. Mit dem Eintritt der amerikanischen Nationen, der Türkei und Japans dehnte sich die Völkerrechtsgemeinschaft auch auf außereuropäische Staaten aus, die Allgemeine Erklärung machte das Individuum zum Träger von Rechten und damit zum Rechtssubjekt. Das Individuum, so betonen Universalisten, werde Teil einer universalen Wertegemeinschaft, an der es nunmehr selbst und nicht mehr vermittelt über den Staat teilhabe.

Eine weitere wichtige Veränderung im Völkerrecht ist die Einführung des Selbstbestimmungsrechts der Völker. Es folgt aus der Lehre der Volkssouveränität, dem Begriff der Nation und des Nationalstaats und wurzelt letztlich in der Lehre der natürlichen Freiheit des Einzelmenschen, die sich zur Freiheit des Volkes erweitert[186].

Bereits 1918 vom amerikanischen Präsidenten Wilson als Grundlage der nach dem Ersten Weltkrieg abzuschließenden Friedensverträge gefordert[187], findet sich das Selbstbestimmungsrecht erstmals in der UN-Charta. Seit der Entstehung Kroatiens als ein eigenständiger Staat und der Diskussion um den Schutz indigener Völker wird es wieder besonders stark diskutiert[188].

Die zunehmenden materiellen und infrastrukturellen Verflechtungen und Dependenzen, zu denen auch der sprunghafte Anstieg des Informationsaustausches und die Intensivierung der Kommunikation gehören, sowie die Schwierigkeiten bei der Überwindung von Struktur- und Regionalproblemen mündeten in die Forderung nach globaler Verantwortung, einer "Weltinnenpolitik" und einem neuen Internationalismus[189]. Besonders seit dem Zusammenbruch des Kommunismus und dem Ende des Warschauer Paktes fordern Anhänger dieser "Makroethik der mitverantwortlichen Kooperation" (Apel 1994:1065), daß sich die Außenpolitik anstelle der Maximierung von nationaler Sicherheit und Wohlstand der Förderung des regionalen bzw. internationalen Gemeinnutzen zuwenden solle[190]. Dahinter steht die Theorie des Idealismus, nach der eine "eher aus Individuen denn aus politischen Gruppen aufgebaute kosmopolitische Gesellschaft" (Meyers 1984:193) angestrebt werden soll. Ob diese Gesellschaft sich in einem Welt-

---

185 Das moderne Völkerrecht geht zurück auf die spanischen Moraltheologen Francisco de Vitoria (1480-1546) und Francisco Suarez (1548-1617), die den Grundsatz der Gleichbehandlung der Staaten einführten. Weiterentwickelt wurde es von den protestantischen Juristen Johannes Althusius (1557-1638), Hugo Grotius und Samuel Pufendorf (1632-1694). Abweichend davon sieht Bülck den Ursprung des europäischen Völkerrechts in "dem resziproken Mit- und Gegeneinander der einfachen und verschachtelten Gentes" (1975:225), die sich zu Fehde- und Friedensverbänden zusammengeschlossen hätten. Aus dem vermutlich auf das Jungpaläolithikum zurückgehenden Tötungs- und Speiseverbot habe sich das völkerrechtliche Tötungsverbot entwickelt. "Der Krieg galt nun als etwas Vorübergehendes, mit dessen Ende die nicht verlorengegangene Rechtsgemeinschaft zwischen den Völkern erneuert wurde." (1975:233)

186 Weissbrodt führt es auf die Unabhängigkeitserklärung der USA und die Französische Revolution zurück und sieht es außerdem als einen Bestandteil der Unabhängigkeitsbewegung der lateinamerikanischen Staaten im 19. und 20. Jahrhundert sowie der Russischen Revolution (1988:6) Darin liegt jedoch zugleich die Schwierigkeit, den Inhalt näher zu bestimmen (Vgl. Münchener Rechtslexikon 1987:326).

187 Vgl. Wilsons Vierzehn Punkte. Trotz der ihm entgegengebrachten Skepzis gewannen zahlreiche Völker in Mittel- und Osteuropa Selbständigkeit in eigenen Staaten. Die Kolonialreiche blieben jedoch unangetastet, die Siegermächte wurden nicht in das System des Minderheitenschutzes einbezogen, erhebliche Gebiete der Mittelmächte anderen Staaten zugewiesen (Vgl. Partsch 1991a:746, Fuchs/Raab 1987:746). Um Spannungen abzuschwächen und Konflikte zu vermeiden, baute man den sich seit der Reformation und den Religionskriegen ausbildenden Minderheitenschutz im Rahmen des Völkerbundes zu einem multilateralen System aus (Fuchs/Raab 1987:527).

188 Vgl. Kempen 1994:36 und Tücks 1993:8.

189 P. Coulmas spricht von einer "Betroffenheits- und Leidensgemeinschaft" (1994:547), Apel meint, die verschiedenen Gesellschaften und Kulturen "sind erstmals, für alle erkennbar, in einem Boot" (1994:1065).

190 Es ist die Rede von einem neuen Zeitalter der internationalen Beziehungen und einer neuen Weltordnung. Vorreiter dieses Gedankes ist der Soziologe Ralf Dahrendorf, der bereits in den 80er Jahren in Vorträgen an der Universität von Ghana von einer solchen neuen Ordnung sprach (Vgl. Roberts 1991:520).

staat oder in einer "globalen Ordnung der Menschheit, die sich ihre Diversität in einer förderalen Gliederung erhält" (P. Coulmas 1994:552) konstituiert, ist umstritten[191]. Insgesamt geht es darum, den Gesamtnutzen zu mehren. Parallel dazu sollen internationale Gremien geschaffen werden, mit deren Hilfe eine wirtschaftliche und poltische Weltordnung durchgesetzt wird, in der alle Gesellschaften gleiche Entwicklungs- und Entfaltungschancen haben[192]. An oberster Stelle steht eine auf dem Völkerrecht basierende Weltorganisation, die die herkömmliche Machtpolitik ausschaltet und Konflikte nach dem Prinzip der kollektiven Sicherheit beseitigt. Das Fernziel sei eine globale Friedenspolitik im Sinne einer "internationale(n) Kooperation zum Zwecke des Interessenausgleichs und der Erhöhung der Überlebenschancen, inspiriert durch das ethische Anliegen der Menschenrechte" (Tetzlaff 1998b:56).

Eine wichtige Rolle spielt dabei auch die weltweite Demokratisierung. Weil angenommen wird, daß von stabilen Demokratien keine Kriege ausgehen, wird die Errichtung demokratischer Herrschaftsordnungen weltweit unterstützt.

Wenn universale Bezüge auch vorerst auf einzelne Sektoren - wie Umwelt und Wirtschaft - begrenzt seien und nationale Bezüge bestehen blieben, so würden die universalen Bestimmungsmächte dennoch ihren Einfluß verstärken[193]. Das gilt in besonderem Maße für die Demokratie und die Menschenrechte: sie werden als Kräfte gesehen, die letztlich zur Ausbildung einer solchen Weltgesellschaft führen.

Das Eintreten für die Universalität der Menschenrechte könne dazu beitragen, daß "das derzeit Machbare, die Durchsetzung eines harten Kerns von Menschenrechten möglich wird" (Hamm 1995:35). Für einen solchen Minimalstandard gibt es zwei Gründe: zum einen wird er als notwendige

---

[191] Einige Autoren sehen bereits in der AEMR einen Wandel von einer universalen Staatenorganisation zur Weltgesellschaft: durch sie werde jeder Mensch zum Rechtssubjekt in einer universellen Wertegemeinschaft. Andere Beobachter bleiben eher vorsichtig und sprechen von einem "Übergangszustand der klassischen Staatenpolitik und einer sich ankündigenden universalen Ordnungsform". Man befinde sich am Ende des Zeitalters souveräner Staaten und militärischer Auseinandersetzungen um territoriale Vorteile. Statt um Teilhabe an der Souveränität gehe es in den politischen Auseinandersetzungen heute mehr und mehr um die Partizipation an Regelsystemen (P. Coulmas 1994:546). Alternativ hingegen hält die Prophezeihungen eines Untergangs des Nationalstaates für verfrüht. Zwar hätten die transnationalen Beziehungen nach dem Zweiten Weltkrieg rasch zugenommen und in vielen Bereichen nationalstaatliche Barrieren abgebaut, im Verlaufe dieser Entwicklung habe es jedoch immer wieder Rückschläge gegeben. So sei das Wachstum der transnationalen Gesellschaft z.B. durch den Bedeutungsgewinn der Länder der Dritten Welt, den Wiederaufbau Westeuropas und den Aufstieg der OPEC-Länder, nach dem Ende des Kalten Krieges gebremst worden (1980:52f.). Weil transnationale Organisationen auf Absprachen mit den Nationalstaaten angewiesen seien, werde der Nationalstaat noch lange neben der transnationalen Gesellschaft existieren. In einigen Bereichen bleibe er eine wichtige Einheit für das internationale System, in anderen nehme die zwischenstaatliche Zusammenarbeit jedoch kontinuierlich zu: "Im militärischen Sektor gibt heutzutage der Nationalismus, in der Wirtschaft der Transnationalismus und im kulturell-politischen Leben der Subnationalismus den Ton an." (1980:54) Insgesamt sei die klassische Unterscheidung zwischen Innen- und Außenpolitik schwierig geworden. Vielmehr komme es zu einer zunehmenden Verschränkung beider Sektoren: "Wegen der komplexen Interdependenz wird der Bereich der einzelstaatlichen Autonomie immer kleiner. Die traditionelle einzelstaatliche Außenpolitik sieht sich daher vor heikle Fragen gestellt. Sie kann viele Sachprobleme, wie zum Beispiel die Geldstabilität nur lösen, wenn sie diese mit einer multilateralen Diplomatie oder mit Hilfe von internationalen Organisationen angeht." (1980:55)

[192] Die Forderungen der idealistischen Schule entsprechen den Vorstellungen der Theoretiker des bürgerlichen Nationalstaates des 18. Jahrhunderts auf einer höheren Ebene: aufgrund der vernünftigen Einsicht gemeinsamer Interessen und dem notwendigen Schutz der Schwächeren komme es zu einem Weltgesellschaftsvertrag. Dabei sind drei Prozesse der Vergesellschaftung zu unterscheiden: (1) die Wertegemeinschaft, die durch kulturelle Verknüpfungen ensteht, die historischen, ethnischen und religiösen Ursprungs sind und ihre Mitglieder prinzipiell als gleiche betrachten (Weltreligionen, Menschenrechte); (2) Weltreiche, d.h. Staatsbildungen, bei denen bestehende, politisch verfaßte Gesellschaften einem Herrschaftszentrum einverleibt werden; (3) eine Weltwirtschaft als wirtschaftliche Dimension mit einer arbeitsteiligen Produktion und einem preisregulierten Marktaustausch. Älteren Theorien zufolge sind diese drei Dimensionen als Stadien anzusehen, die durch einen evolutionären Prozeß erreicht werden. Nach neueren Auffassungen kommt es zu einer Koexistenz der drei Dimensionen. Die Durchsetzung nationaler Interessen sei kein "heiliges Recht". Vielmehr müßten die "immer neu aufwallenden, aggressiven Bestrebungen gebändigt und zivilisiert werden." (P. Coulmas 1994:552)

[193] Kriegerische Auseinandersetzungen in "rückständigen Weltgegenden" (P. Coulmas 1994:551) werden als "Nachhutgefechte im Stile innereuropäischer Kriege der letzten Jahrhunderte" (1994:546) angesehen. Auf die zukünftige Gestaltung der Weltordnung hätten sie keinen Einfluß. Nationalistische Tendenzen werden damit erklärt, daß die Menschen sich durch die neue Unübersichtlichkeit überfordert fühlten. Ungeachtet dessen würden sie sich jedoch von Generation zu Generation ihrer Gemeinsamkeit bewußter. So sei in der internationalen Öffentlichkeit "das Gefühl spürbar geworden, daß eine politische Verpflichtung zu universalen Aktivitäten, beispielsweise bei der Durchsetzung der Menschenrechte und entsprechenden UN-Einsätzen, besteht" (1994:547).

Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben der Kulturen angesehen[194]. Das zweite Argument ist ethischer Natur[195]: weil die Menschenrechte universal seien, habe jeder Mensch in gleichem Maße Anrecht auf den Schutz seiner Rechte.

"Massive Menschenrechtsverletzungen gefährden oder zerstören internationale Stabilität und Sicherheit, sie schaden dem wirtschaftlichen Wohlstand der Staaten und ihrer wirtschaftlichen Zusammenarbeit. Schutz und Förderung der Menschenrechte hingegen setzen menschliche Ressourcen, Kreativität und Energien frei. Menschenrechtsschutz und -förderung liegen daher im politischen Interesse der Staaten. Menschenrechtspolitik ist insoweit auch Interessenpolitik." (Auswärtiges Amt 1998b:72)

Mit den dichter werdenden Kooperationsnetzen in Politik und Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur brauche die Weltgemeinschaft ideele Normen der allgemeinen Verständigung, deren Grundlage Tetzlaff in den Menschenrechten sieht[196]. Die Globalisierung bringe eine Tendenz zur Standardisierung von politischer Kooperation zu berechenbaren Mustern in den Bereichen Sicherheit, Handel, Kredit, Verschuldung, Technologie, Umwelt- und Klimaschutz hervor, um der Gefahr politischer Anarchie in den internationalen Beziehungen vorzubeugen[197].

"Damit legtimiert sich eine Position, die - zusätzlich zur ethisch begründbaren Wünschbarkeit von allgemeinverbindlichen Verhandlungsregeln zur Beförderung des friedlichen und gerechten Miteinanders in der Welt - die Einigung auf fundamentale Menschenrechte für notwendig hält, um so das möglichst *gewaltarme Funktionieren* von interdependenten Interessengruppen in der Weltgesellschaft zu befördern." (1998:59)

Im Zeitalter der Globalisierung scheine es sachlogisch unvermeidlich, daß ein so handelsaktiver Staat wie die Bundesrepublik, dessen Wohlstand zu einem ganz überdurchschnittlichen Anteil auf dem Export seiner Waren und Dienstleistungen im Ausland beruhe, auch seine Außenpolitik stärker internationalisieren und in Zukunft mehr Verantwortung und höhere Kostenanteile bei der Lösung globaler Herausforderungen übernehmen müsse[198] (Tetzlaff 1997:6).

---

[194] Vgl. Helmut Schmidt 1997:18, Herzog 1996:3 und 1998:26, Konrad-Adenauer-Stiftung (im folgenden Adenauer-Stiftung) 1997:6. Auf die Verschiedenartigkeit der Welt, die einer weltumspannenden Zusammenarbeit und eines gemeinsamen Bezugsrahmens bedürfe, verweisen Yeo (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:18) und Kinkel (1993:D 491). Vgl. auch die Präambel der UNO-Charta und der AEMR sowie Art. 6 der Wiener Erklärung. Dabei wird jedoch übersehen, daß die Umsetzung eines universalen Menschenrechtsstandards auch zu Unfrieden führen kann. Von China ist auf der Wiener Menschenrechtskonferenz die Ansicht vertreten worden, daß sowohl für die Verwirklichung der Menschenrechte als auch für die Lösung des Entwicklungsproblems eine friedliche und stabile internationale Umgebung notwendig sei. Deshalb solle die Völkergemeinschaft vorrangig durch fremde Aggression und Okkupation verursachte massive Menschenrechtsverletzungen aufmerksam verfolgen. Die Völker, die noch unter Fremdherrschaft lebten, sollten in ihrem Kampf um Selbstbestimmung unterstützt werden. Ebenso solle sich die Gemeinschaft für die Beseitigung regionaler Konflikte einsetzen. Um den Weltfrieden und die Stabilität zu fördern, sollten alle Länder auf der Grundlage der UN-Charta und des Völkerrechts internationale Beziehungen pflegen, die von gegenseitigem Respekt, der Gleichbehandlung, freundschaftlicher Koexistenz und der Zusammenarbeit zum Nutzen aller geprägt seien. Streitigkeiten sollten im Geiste des gegenseitigen Verständnisses und Entgegenkommens, der gleichberechtigte Konsultation sowie der Gerechtigkeit und Vernunft sowie ohne Anwendung von Gewalt geschlichtet werden. Kein Land dürfe Hegemonismus, Machtpolitik, Aggression, Expansion oder Einmischung betreiben, damit der Frieden und die Stabilität in den Regionen und auf der Welt gewährleistet seien und bewaffnete Konflikte und daraus resultierende massive Verletzungen der Menschenrechte grundsätzlich verhütet werden könnten (Liu 1993:D 496).

[195] Kritiker merken allerdings an, daß auf dem Rekurs auf das Leid nicht zwingend eine Notwendigkeit zum Handeln erwachse. Wie sonst, so fragt Afshar, wäre die organisierte Vernichtung anderer Kulturen bis unmittelbar in unsere Gegenwart hinein durchführbar (1998:49).

[196] Diese Sichtweise setzt allerdings die Moral des Individuums mit der des Staates gleich, was zu begrifflichen Schwierigkeiten führt: "Not only is there not a consensus on what is the subject of international relations, but even if a consensus existed, the situation arises wherein there is no ethical language to deal with the subject chosen." (Warner 1996:398)

[197] Ebenso Nuscheler, für den es eine Frage der politischen Vernunft und des "aufgeklärten Selbstinteresses" ist, die Menschenrechte zur Grundlage einer "Weltinnenpolitik zu machen, die den Menschenrechten unbedingten Vorrang vor Staatenrechten und Wirtschaftsinteressen einräumt (1993:93). Diese Sichtweise wird auch von den politischen Bildungseinrichtungen vertreten. "Wenn wir in einer menschenwürdigen Welt leben", so heißt es in der überarbeiteten Neuauflage der von der Bundeszentrale für politische Bildung herausgegebenen "Informationen zur politischen Bildung", "müssen wir uns alle für die Sache der Menschenrechte zuständig erklären. Wir müssen erkennen, daß es bei Menschenrechtsverletzungen ein Beiseiteschauen, ein Aufatmen, wenn man nicht unmittelbar betroffen ist, nicht geben kann" (Herrmann 1998:4). Lohmann hingegen kritisiert die "edle Einfalt", mit der suggeriert werde, daß es nur noch um die Vermittlung der richtigen Moral, um ein "Minimum weltweit gemeinsam anerkannter ethischer Standards" gehe, um die Welt vor den diversen Gefahren zu retten. Vergleiche man die funktionalen Eigenschaften von Recht und Moral, so sei ganz unwahrscheinlich, daß die Moral allein die Steuerungs-, Kontroll- und Regelungsleistungen erbringen könne, die für die Lösung zumindest einiger globaler Probleme notwendig seien (1998:17f.).

[198] "Das internationale `burden sharing' bei der Bewältigung der Zukunftsaufgaben im Geltungsbereich der 3. Generation von Menschenrechten werde künftig ein wichtiges Thema der G7-Konferenzen und ähnlicher Gipfeltreffen sein (Tetzlaff 1997:6).

Ganz in diesem Sinne hat Herzog den Kulturdialog als eine neue Dimension der Außenpolitik bezeichnet. Es sei wichtig, ständig auf die Gemeinsamkeiten zwischen den sich in der Welt entwickelnden "neuen Blöcken" hinzuweisen. Konfliktmodelle müßten durch Kooperationsmodelle ersetzt werden[199] (1998:26).

Es gibt zwar Abweichungen in den Details, insgesamt behaupten aber alle universalistischen Theorien, daß Menschenrechte auf grundlegenden menschlichen Bedürfnissen und Interessen basieren, die als Vorbedingungen der menschlichen Würde allen Menschen gleich sind. Auf eben diesen (angenommenen) Bedürfnissen und Interessen beruhen die gegenwärtigen Menschenrechtsinstrumente der Vereinten Nationen[200]:
"As `essential to human dignity', human rights are by definition those needs and interests sufficiently shared by people in all societies to justify their internationalization." (Donoho 1991:360)
In ihnen kommt die aus dem Zweiten Weltkrieg gewonnene Erkenntnis zur Geltung, daß den Staaten bei der Behandlung von Individuen Grenzen gesetzt sind und bestimmte Praktiken von der Staatengemeinschaft als moralisch nicht akzeptabel angesehen werden können. Um soziale Unruhen, Krieg und die Mißachtung gemeinsamer menschlicher Werte zu verhindern, fördern die Vereinten Nationen "die allgemeine Achtung und Verwirklichung der Menschenrechte und Grundfreiheiten für alle" (UN-Charta Art. 55) und verpflichten ihre Mitglieder, "gemeinsam und jeder für sich mit der Organisation zusammenzuarbeiten" (Art. 56).

Weil viele Staaten - aber auch die internationalen und regionalen Menschenrechtsorganisationen - dieses Ideal teilen, sind Universalisten der Ansicht, daß es sich bei den Menschenrechten um universale, gemeinsame Werte handele. Zwar gibt es eine Reihe von Völkerrechtlern und Politologen, die im Sinne der sogenannten "realistischen Schule" argumentieren und eine Einmischung in die Angelegenheiten anderer Staaten ablehnen, insgesamt dominiert jedoch das Empfinden, daß man einen Auftrag habe, sich über die eigenen Grenzen hinaus zu engagieren[201] und "(to) expand the circle of full human dignity to all people" (Hillary Clinton zit. nach U.S. Department of State 1998:XXIIf.)[202]

---

[199] Als eines der erfolgreichsten dieser Modelle bezeichnet Herzog die Europäische Union (1998:26). Vgl. auch Helmut Schmidt: "Wer den drohenden Zusammenstoß zwischen den Kulturen vermeiden will, der braucht dazu keineswegs allein wirtschaftliches und militärisches Potential, sondern er braucht eine Moral, die auch von allen anderen anerkannt werden kann." (1997:18)

[200] Vgl. auch Ayton-Shenker: "Universal human rights reflect the dynamic, coordinated efforts of the international community to achieve and advance a common standard and international system of law to protect human dignity." (1995:3) Nach Ansicht der USA liegen der Schutz und die Förderung der Prinzipien der AEMR im Interesse der gesamten Menschheit (U.S. Department of State 1998:XXV). Hillary Clinton betont, daß Ausnahmen gegenüber dem Prinzip der Universalität "threaten to undermine the human dignity of all" (zit. nach U.S. Department of State 1998:XXIIf.).

[201] Günter führt die Berücksichtigung individueller Entrechtung und individuellen Leids in der internationalen Politik auf den allgemeinen Individualisierungsschub in den westlichen Staaten zurück. Die Freisetzung und Aufwertung des Ichs habe nun auch die Moral erfaßt: "das subjektive Ethos läßt sich zunehmend schwerer mit kollektiven Verpflichtungen binden. Volk, Vaterland und Gloire der Nation sind in Europa keine Fahnen mehr, unter denen sich das gute Gewissen versammelt. Die `übergeordneten Interessen' hören auf, Grausamkeiten legitimieren zu können." (1999:33)

[202] Vgl. auch Donoho 1991:358. "Wo Menschen anders vor Unterdrückung, Willkür und Ausbeutung nicht geschützt werden können", so heißt es in einer Informationsschrift des Auswärtigen Amtes, "müssen Kontrolle, Druck und öffentliche Kritik als Mittel zur Durchsetzung der Menschenrechte zur Verfügung stehen" (1998b:72f.). Herrmann macht deutlich: "Die Massenflucht aus einem von Terror und Bürgerkrieg heimgesuchten Land Afrikas und die Folter in einem lateinamerikanischen Gefängnis dürfen uns ebenso wenig unberührt lassen wie der Völkermord auf dem Balkan oder die Ausbeutung von Kindern als billige Arbeitssklaven auf dem indischen Subkontinent. Wohl gibt es in der Bundesrepublik Deutschland keine Menschenrechtsverletzungen in nennenswertem Umfang, doch wer möchte die Garantie übernehmen, daß dies für alle Zeiten auch so bleibt?" Aufgrund ihrer Erfahrung mit zwei Diktaturen seien die Deutschen zu einem besonderen Engagement für die Menschenrechte verpflichtet (J. Fischer zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:8117 und Herrmann 1998:4). Ähnlich auch Geißler, der es angesichts der jüngsten deutschen und europäischen Geschichte als erstaunlich bezeichnet, daß die Menschenrechtsstrategien auf wirtschaftliche Beziehungen und diplomatische Hilfe reduziert würden. In Wirklichkeit brauche man für die weltweite Durchsetzung der Menschenrechte eine Mobilisierung der Macht der Ideen und der Medien (1996:4). Vgl. auch Kinkel, der in seiner Rede zum 49. Jahrestag der Poklamation der AEMR betont: "Der Einsatz für die Menschenrechte ist fester Bestandteil der deutschen Außenpolitik. Wir Deutsche haben eine besondere Verpflichtung, uns mit aller Kraft für diejenigen einzusetzen, die heute unter Gewalt, Unterdrückung und Verfolgung leiden. Dazu verpflichtet uns das Friedensgebot unseres Grundgesetzes. Auf den einzelnen Menschen kommt es an, auf die Wahrung seiner Würde und seiner unveräußerlichen Rechte. Wenn wir aufhören, uns für den einzelnen Menschen einzusetzen, geben wir die Idee der Menschenrechte auf." (zit. nach Auswärtiges Amt). Menschenrechtspolitik sei eine Querschnittsaufgabe für alle Politikbereiche, der sie die Bundesregierung national wie international - gemeinsam mit den EU-Partnern - mit nachhaltigem Engagement widme. Dies gelte insbesondere für die Friedens- und Entwicklungspolitik der Bundesregierung (Deutscher Bundestag 1998b:3). "Die Machthaber müssen in ständigen Zustand des schlechten Gewissens gehalten werden. Wir müssen die Armut bekämpfen, aber wir brauchen auch den Glauben an unsere Ideale, die Hilfe der Medien und den Mut, uns einzumischen, wenn Menschen unterdrückt, gefoltert und getötet werden." (Geißler 1996:4). Zur Rechtfertigung des Eingriffs der NATO-Truppen im Kosovo berief sich Verteidigungsminister Scharping auf das Gewissen: "Was in Kosovo geschieht, ist eine Prüfung für unser politisches Gewissen, für unsere Fähigkeit, aus beanspruchter Moral praktische Konsequenzen

Wie weit der moralische Anspruch reicht, Menschen in anderen Kulturen zu helfen, muß jedoch immer wieder neu überprüft und diskutiert werden. Die vorliegende Arbeit wird zeigen, daß zwischen Unterstützung und Bevormundung oftmals nur ein schmaler Grad verläuft. So enthält die Frage, ob man die möglicherweise sehr hohen Kosten der "kulturellen Adaption" an die Moderne akzeptieren dürfe, nicht nur eine moralische sondern auch eine politische Komponente (Schubert 1996:38f.).

Ein Blick in die neuere Literatur zeigt, daß ein kompromißloses Eintreten für universelle Normen nach westlichem Muster eher selten geworden ist. In der Regel trifft man auf Mischformen, die an der Universalität einer rationalen Moral und am Vorrang des "Richtigen" vor dem "Guten" als regulative Ideen festhalten, aber auch den Eigenwert von kulturellen Entwürfen würdigen[203]. Menschenrechte seien weniger zu verstehen als gemeinsamer Wertekanon, sondern vielmehr "im Sinne einer kulturübergreifenden Verständigung über die Spielregeln des Zusammenlebens in einer gefährdeten Welt[204]" (Tetzlaff 1997:6).

Einige Autoren meinen, daß ein solches "planetarisches Ethos" erst mit Hilfe kultureller Dialoge geschaffen werden müsse, andere sind der Ansicht, es sei bereits vorhanden, zumindest aber im Kernbestand der Menschenrechte sichtbar werde[205]. Dieser enthalte Prinzipien, die das Zusammenleben verschiedener Kulturen ermöglichten, weshalb die Menschenrechte weniger eine "Wertegemeinschaft", sondern eine "Prinzipiengemeinschaft" repräsentierten[206] (Huber 1994:56).

Zu den ersten Vertretern, die den kulturellen Relativismus mit dem Universalismus zu vereinbaren suchten und sich für eine "relative Universalität" in Bezug auf die Menschenrechte aussprachen, gehört der amerikanische Politikwissenschaftler Jack Donnelly. In einem Aufsatz von 1984 stellt er fest, die kulturelle Relativität sei ein unwidersprüchliches Faktum. Moralische Vorstellungen und soziale Institutionen würden eine erstaunliche kulturelle und historische Varibilität aufweisen (1984:400). Insgesamt kommt er zu dem Schluß:
"... we can justifiably insist on some form of weak cultural relativism; that is, on a fundamental universality of basic human rights, tempered by a recognition of the possible need for limited cultural variations. Basic human rights are, to use a appropriately paradoxical phrase, relatively universal." (1984:419)
Kultur könne eine wichtige Quelle für die Gültigkeit eines moralischen Rechtes oder einer Norm sein. Wenn auch grundsätzlich die Universalität angenommen werde, so diene die Relativität der menschlichen Natur als "a check on potential excesses of universalism" (1989:110).

---

zu ziehen." (zit. nach Güntner 1999:33) Pazifisten haben diese Verknüpfung scharf kritisiert. Mit dem Recht auf Wehrdienstverweigerung rücke das GG das "Gewissen" eindeutig in pazifistische Zusammenhänge. Die Verschiebung des Begriffsfeldes sei nur möglich gewesen, weil sich die Empfindlichkeit gegenüber den Verbrechen gegen die Menschlichkeit verändert habe (Güntner 1999:33).

[203] Stellvertretend für viele vgl. Lesch 1998:210.

[204] Ähnlich geht es Huber weniger um die rechtsethische Frage, ob die Menschenrechte eine Verständigung der verschiedenen Kulturen und Religionen ermöglichten, sondern vielmehr darum, "ob es trotz der unübersehbaren Unterschiedlichkeit ethischer Grundüberzeugungen auf der Erde Grundlinien eines gemeinsamen Ethos geben kann" (1994:56).

[205] Vgl. Hilpert 1991:71.

[206] Ähnlich Tetzlaff 1993:14 und Bielefeldt 1993:182. Für die Entwicklung absoluter Minima spricht sich auch Donoho aus (Vgl. 1991:389). Hilpert betont, mit der AEMR sei dem Thema "Menschenrechte" ein weltweites Forum gegeben worden (1991:26). Nach Francioni ist das internationale Menschenrecht ein mächtiges Instrument zur Vermittlung und Verbreitung eines weltweiten Menschenrechtsbewußtseins, selbst in Gesellschaften, in denen politische, ideologische oder kulturelle Unterschiede den Grundsätzen der menschlichen Würde widersprechen. Aber auch in Gesellschaften, in denen die Menschenrechte bereits in ausreichender Weise berücksichtigt würden, könnten internationale Normen und Grundsätze dazu dienen, nationale Garantien zu verstärken und auszuweiten (1997:473).

Aus philosophischer Perspektive scheint der Hinweis Walzers bedeutsam, daß minimalistische Bedeutungen stets in eine Maximalmoral eingebettet seien. In seinem Festhalten von stetig Wiederkehrendem sei der moralische Minimalismus partikularistisch und "aufs engste mit den Maximalmoralen verknüpft" (1994:7).

Die Hoffnung, der Minimalismus könne, sobald er begründet und erweitert worden sei, der Sache einer universalen Kritik dienen, sei trügerisch. Der Minimalismus sei einer gewissen begrenzten, jedoch wichtigen und ermutigenden Solidarität förderlich. Eine vollständige Universaldoktrin befördere er jedoch nicht.
"Das moralische Minimum erklärt, auf welche Weise wir zusammenkommen: es gewährleistet unsere Trennung. Eben durch seien Dünnheit rechtfertigt es unsere Rückkehr zu der Dicke, die unsere eigene ist. Die Moral, in die das moralische Minimum eingebettet ist und von der es nur zeitweilig abstrahiert werden kann, ist die einzige Vollblutmoral, die wir je haben können. In bestimmten Sinne muß das Minimum vorhanden sein, aber wenn es einmal vorhanden ist, steht das übrige frei." (1994:9)
Während kultureller Pluarlismus als Produkt einer "dick entwickelten liberalen Politik" eine maximalistische Idee sei, hänge Minimalismus von weniger ab. Er gründe auf gemeinsamen Erwartungen hinsichtlich des eigenen und des fremden Verhaltens. Insofern sei Minimalismus weniger das Resultat von Überzeugung, als das der wechselseitigen Anerkennung unterschiedlicher moralischer Kulturen durch die Protagonisten. Das daraus entwickelte moralische Minimum sei eine "unsolide gebaute und wackelige Angelegenheit" (1994:12).

Walzer betont, daß das Minimum nicht die Grundlage des Maximums bilde, sondern lediglich ein Ausschnitt von ihm sei.
"Der Wert des Minimalismus liegt in den Begegnungen, die er erleichtert, deren Produkt er auch ist. Diese Begnungen sind jedoch nicht ... ausreichend abgestützt, um eine dicke Moral hervorzubringen. Der Minimalismus läßt Raum für andernorts vorhandene Dicke: ja, er setzt sogar andernorts vorhandene Dicke voraus." (1994:13)
Gesellschaften, so betont Walzer, seien zwangsläufig partikulär, weil sie auf den gemeinsamen Erfahrungen ihrer Mitglieder fußten. Dies gelte nicht für die gesamte Menschheit: sie verfüge über keine Geschichte oder Kultur, über keine überkommenen Praktiken oder vertrauten Lebensweisen und auch über keine gemeinsame Schätzung gesellschaftlicher Güter. Es sei menschlich, solche Güter zu haben, aber es gebe keine einzigartige Weise, sie zu haben. Da die Menschen als Gesellschaftsmitglieder das Menschsein teilten, sei es möglich, die Lebensweisen anderer anzuerkennen und voneinander zu lernen.
"Die Forderung, daß alle in dieselbe Richtung ziehen müssen, weil es nur eine Richtung gibt, in die gutherzige ... Männer und Frauen überhaupt marschieren können, ist ein Beispiel ... für linken Kitsch. sie ist auch ein Beispiel für hohe philosophische Gesinnung. Jedoch enstpricht sie nicht unserer moralischen Erfahrung." (1994:8)
Die relative Universalität der Menschenrechte ist inzwischen auch von deutschen Politologen übernommen worden. So versteht Tetzlaff den Wunsch nach Schutz und Anerkennung der menschlichen Würde als allgemeinmenschliches Phänomen, für das es auch in außereuropäischen Kulturen konkrete Anknüpfungspunkte gebe. Was jedoch unter "Würde" verstanden werde, sei in jeder Kultur spezifisch und (noch) nicht universell[207].

[207] Ähnlich auch Lohmann 1998:19 und Wimmer 1997:134f. M. Fuchs plädiert für einen Universalismus, der Differenz respektiere (1997:141f.).

"Insofern kann die Überzeugung als stichhaltig gelten, daß es keine *kontextunabhängigen* ethischen Normen gibt oder geben kann. ... Dem steht nicht entgegen, daß gemeinsame geschichtliche Lernprozesse und existenzbedrohende Herausforderungen aller zu *kulturübergreifenden Einsichten* führen können, sie sich dann auch in Menschenrechtspakten und -konventionen völkerrechtlich niederschlagen. Sofern das gelingt, kann von `relativer Universalität' von Menschenrechtsnormen gesprochen werden." (1998b:57) Nuscheler betont, es sei zwar legitim, Despoten unter politischen Druck zu setzen, doch sei es weder legitim noch vernünftig, die Einführung bestimmter Organisationsprinzipien erzwingen zu wollen. Die Geltungskraft der Menschenrechte könne nicht von außen aufoktroyiert werden, sondern entstehe durch einen Lernprozeß. Rückschläge seien dort zu verzeichnen, wo menschenrechtliche Normen als "kulturfremd" oder "religionsfeindlich" erachtet und in Widerstände gegen "kulturimperialistische" Universalisierungstendenzen einbezogen würden. Der von Huntington vorausgesagte "Zusammenstoß der Kulturen" signalisiere, daß Universalisierungstendenzen das Pochen auf kulturelle Differenz eher verstärkt hätten und weiter verstärken würden. Insgesamt habe der kulturelle Relativismus bessere Antworten auf diese Entwicklungen als ein für kulturelle Differenzen unsensibler Universalismus. Die akzeptierte Vielfalt und Aufwertung der Differenz seien das geeignete Gegenprogramm zum Krieg der Zivilisationen (1995:8). Die "relative Universalität" gebe nicht das Ziel der Universalisierung von Menschenrechtsnormen auf, überfrachte dieses Ziel aber nicht mit Maximalforderungen, die ein unerfüllbares "Recht auf alles" begründeten (1995:14).

Über das Maß der Universalität ist bisher jedoch noch kein Konsens erzielt worden. Die Ansichten sind so vielfältig, die Fronten gelegentlich so verhärtet, daß eine Einigung darüber in absehbarer Zeit kaum möglich scheint. Es bleibt offen, zu welchem Grad die Menschenrechte absolut sind und wo genau es Abwandlungen, Ausnahmen oder Einschränkungen geben kann. Ebenso bleibt unklar, ob die mit der Allgemeinen Erklärung angestrebten Werte nur auf eine Art erreicht werden können. Wie zu zeigen sein wird, setzen außerwestliche Staaten vielfach andere Prioritäten. Eng damit verbunden ist die Frage, welche Institutionen notwendig sind, um die Menschenrechte zu schützen. Bisher gibt es auf internationaler Ebene keine Instanz, die die Umsetzung und Beachtung international anerkannter (minimaler) Forderungen beobachtet und im Zweifel auch durchzusetzen vermag[208].

1.3.3. Relativismus

Der Begriff Relativismus stammt ursprünglich aus der Philosophie. Dabei handelt es sich um eine auf die Sophisten zurückgehende erkenntnistheoretische Haltung, nach der Erkenntnisse und Werte nicht absolut, sondern relativ zu bestimmten Bezugspunkten gelten[209].

---

[208] Vgl. Donoho 1991:391.

[209] Vgl. Protagoras von Abdera: "Es gibt keine absolute Wahrheit, sondern nur eine relative: Die Dinge sind für mich so, wie sie mir erscheinen, für dich so, wie sie dir erscheinen. Jeder einzelne Mensch ist also für sich das Maß aller Dinge." (Platon zit. nach Zippelius 1991:14)

Obwohl es Vorstufen gibt[210], fand der Terminus erst im 20. Jahrhundert Eingang in die Sozialwissenschaften und zwar über die Anthropologie[211]. Nachdem sich diese von der Philosophie gelöst hatte und zur eigenständigen Wissenschaft geworden war, verband sie ihre Ansätze mit der philosophischen Konzeption des Relativismus zum Historismus und zu millieutheoretischen Interpretationen (Environmentalismus). Aus eigenständigen relativistischen Gedankengängen entwickelte sie außerdem mehr oder weniger geschlossene Theorien, denen der Biologismus, der Soziologismus und der Psychologismus sowie der kulturelle Relativismus zählen. Letzterer wird von Rudolph als "wissenschaftlich" bezeichnet, die anderen Richtungen nennt er "philosophisch" (1968:11). Diese Differenzierung ist in dem unterschiedlichen Vorgehen begründet: im Gegensatz zu anderen relativistischen Hypothesen beziehe sich der Kulturrelativismus auf den empirisch-faktischen Bereich. Nicht nur, daß Kulturphilosophen nicht an dessen Formulierung beteiligt gewesen seien, auch kulturphilosophische Momente seien allenfalls in "fragmentarischer, diffuser und wenig gewichtig betrachteter Art" vorhanden. Außerdem besitze der kulturelle Relativismus insofern eine ausgesprochen ethnologische Basis, als hinsichtlich von Fragen, die seine (relativistische) Problematik betreffen, auch Beeinflussungen von Seiten anderer anthropologischer Disziplinen nicht nachzuweisen seien.
"Wo es in der an und für sich kontaktfreudigen amerikanischen Ethnologie interdisziplinäre Zusammenarbeit mit Auswirkungen auf die Relativismusdiskussion gegeben hat, ist sie methodologischer oder inhaltlich-empirischer Art gewesen." (1968:13)
Allgemein wird in der Literatur zwischen dem ethischen, dem erkenntnistheoretischen und dem kulturellen Relativismus unterschieden.

Der ethische Relativismus[212] beschäftigt sich ausschließlich mit dem Wahrheitsgehalt moralischer Prinzipien[213]. Universale, für alle Kulturen gültige moralische Bewertungen werden als unzulässig erklärt. Sie seien von der gesellschaftlichen Anerkennung abhängig und damit das Produkt der jeweiligen Kultur. Ihre Entwicklung sei einzigartig und könne deshalb nur in ihrem jeweiligen historischen Kontext bewertet werden[214].

Der erkenntnistheoretische Relativismus[215] ist weniger klar umrissen. In der Anthropologie ist er aus den linguistischen Debatten in den frühen 50er Jahren entstanden[216] und mittlerweile zu einer Art Sammelbecken von

---

[210] Zu diesen Vorstufen gehört die nicht- bzw. vorwissenschaftliche Betrachtungsweise, nach der selbst unter Angehörigen ähnlicher Kulturen differenzierende, typische Bedingtheiten festzustellen sind (vgl. z.B. David Humes Abhandlung "Über nationale Charaktere"). Nach Rudolph gab es bereits lange vor der Ausbildung der Ethnologie als akademische Disziplin Forschungen, die dem Relativismus zuzurechnen seien. Er nennt den französischen Jesuiten Le Jeune, der in seinen Aufzeichnungen von 1633 auf die kulturelle Bedingtheit von Schönheitsstandards und sinnlichen Wahrnehmungen hinweise (1968:12).

[211] Rudolph konstatiert, daß in relativistischen Anschauungen ein "anthropologisch" zu nennendes Moment bereits im Ansatz enthalten sei, da die Definition des Relativismus nichts anderes besage, als daß Erkenntnis lediglich unter Berücksichtigung des erkennenden Subjekts, also des Menschen, interpretiert werde (1968:10).

[212] In der Literatur wird dieser Ansatz häufig auch als "moralischer Relativismus" bezeichnet.

[213] Vgl. Emmet 1968:158 und Milne 1986:148.

[214] Allgemeiner wird diese Richtung von Apel und Lutz aus philosophischer Perspektive gefaßt. Danach behauptet der ethische Relativismus, daß keine an sich geltende Wertewelt existiere, nach der sich das Subjekt in seinen Werten ausrichten könne (1976:241). Schischkoff erachtet alle Erkenntnis als relativ, weil sie bedingt sei durch den Standpunkt, den der Erkennende einnehme sowie durch den seelischen Zustand, in dem er sich befinde (1991:611).

[215] In der Literatur auch "kognitiver" oder "epistemologischer Relativismus".

[216] Vgl. die Diskussionen um die sog. "Sapir-Whorf-Hypothese": dabei ging es darum, ob die Sprache ganz oder teilweise die Erfahrung bzw. die Sicht des Einzelnen bestimme. Im Gefolge diskutierten andere, ob die Art und Weise des menschlichen Denkens universal sei. Whitaker rechnet zu dieser Richtung auch den amerikanischen Anthropologen Herskovits, der die Ansicht vertritt, daß nicht nur die Sitten, sondern auch die Wahrnehmungen Produkte der Sozialisation seien (1996:480).

Ansätzen geworden, in denen auf irgendeine Weise der Terminus "Relativismus" verwendet wird[217]. Dazu gehören die symbolische Anthropologie ebenso wie der Feminismus oder Ansätze, die den Postmodernismus und den Poststrukturalismus ablehnen. Das einzige, was diese Richtungen verbindet ist, daß sie dem Universalitätsanspruch westlicher Wissenschaft, Philosophie und Rechtsauffassung eher kritisch gegenüberstehen (Whitaker 1996:481).

Beim kulturellen Relativismus handelt es sich um eine Hypothese der amerikanischen Cultural Anthropology, nach der das menschliche Verhalten kulturell determiniert ist: Da die bereits von der Kultur geprägten Menschen die Traditionen ihren Nachkommen vermittelten, sei der Mensch von Geburt an den psychisch formenden Einflüssen seiner Kultur ausgesetzt.
"Dadurch werden seine Erfahrungen und Erkenntnisse derart kulturgeprägt, daß auch seine Erkenntnisfähigkeit weitgehend kulturell relativiert wird. Das hat eine kulturelle Standardisierung grundlegender Züge der gesamten Gefühls-, Gedanken- und Vorstellungswelt zur Folge, worunter demnach auch die Wertvorstellungen fallen." (Rudolph 1968:274).
Unterschiedliche Verhaltensweisen der einzelnen Völker sind also das Resultat kultureller und/ oder sozialer Unterschiede. Weil alle Kulturen als gleichwertig betrachtet werden[218], sollen soziale und kulturelle Phänomene aus der Perspektive des Handelnden beschieben und dessen Wert- und Normvorstellungen zugrundegelegt werden[219].

Sein Ziel ist, die vorausgesetzte Universalität von Wertvorstellungen zu hinterfragen:
"It is aimed at getting people to admit that although it may seem to them that their moral principles are self-evidently true, and hence seem to be grounds for passing judgment on other peoples, in fact, the self-evidence of these principles is a kind of illusion." (Cook zit. nach Renteln 1988b:58).
Eine genaue Definition wird dadurch erschwert, daß sich die verschiedenen Formen des Relativismus überschneiden, die Autoren sich keiner präzisen Terminologie bedienen und die relativistischen Forderungen unterschiedlich stark erhoben werden[220]. Die Pioniere der Cultural Anthropology haben nur wenig zur Begriffsbestimmung beigetragen[221]. Erörterungen hinsichtlich der Abgrenzung seiner verschiedenen Ausprägungen sind erst aus der im Zuge seines Niedergangs lauter werdenden Kritik erfolgt.

Noch schwieriger wird die Bestimmung des Sinngehalts kulturrelativistischer Positionen in der Menschenrechtsdiskussion. Differierende Bezeichnungen und Vermischungen haben ihn zu einem Sammelbecken für alle Ansätze gemacht, die den in der Allgemeinen Erklärung niedergelegten Rechten kritisch gegenüberstehen oder deren universelle Geltung in Frage stellen.

---

[217] In der Philosophie bezeichnet der erkenntnistheoretische Relativismus die Ansicht, daß jedes Urteil - selbst wenn es denselben Gegenstand meint - entsprechend den verschiedenen urteilenden Subjekten verschieden ausfällt; absolute Wahrheit also nicht erreichbar sei (Apel/Ludz 1976:240f.).

[218] Diese Gleichwertigkeit wird damit begründet, daß alle Kulturen Adaptionen an die jeweilige Umgebung darstellten und deshalb den gleichen Respekt verdienten (Ito-Adler 1997a:98).

[219] Vgl. auch Nam/Roth 1998:121. Nach Donnelly bedeutet kultureller Relativismus, "that at least some variations cannot be legitimately criticized by outsiders" (1989:109). Weil diese Haltung Empathie und Verständnis fördere, sei sie humanistisch. Weil sie eine unparteiische Beobachtung erfordere und den Versuch beinhalte, mögliche Erklärungen für Sitten und Bräuche zu liefern, sei sie gleichzeitig wissenschaftlich (Ember/Ember 1993:14f.). Demgegenüber nennt Whitaker den Kulturrelativismus einen vagen methodologischen Standpunkt und beschreibt ihn als "a conveniently sloppy framework - a kind of work-ethic, or disciplinary `common sense'- within which many anthropologists are comfortable discussing human variation" (1996:478).

[220] Vgl. Renteln 1988b:59. Zuweilen gibt es sogar verschiedene Äußerungen ein und desselben Wissenschaftlers. Aufgrund der übereinstimmenden wissenschaftlich-theoretischen Grundeinstellung gelangten jedoch alle Forscher zu inhaltlich identischen oder sehr ähnlichen Einsichten (Rudolph 1968:273f.).

[221] Vgl. Renteln 1988b:67.

Ganz allgemein geht es um die Feststellung, "that nothing is good and nothing is bad for every human being - nothing serves and nothing disserves the well being of every human being - because human beings are not all alike in any respect that supports generalizations either about what is good or about what is bad, not just for some human beings, but for every human being" (Perry 1997:468). Das bedeutet, daß wenigstens einige der Rechte, die in den Menschenrechtsdokumenten enthalten sind, für einige Länder irrelevant oder unangemessen sind.

Die von den Vereinten Nationen postulierten Menschenrechte sind für die Anhänger dieser Richtung kein Gegenbeweis. Erstens sei ihre endgültige Fassung kein Ergebnis wissenschaftlicher Analysen oder zwangloser Übereinkunft von Regierungen. Zweitens basierten sie weltanschaulich sehr weitgehend auf "westlichen" Werten und drittens sei ihre Beachtung und Förderung in vielen Gesellschaften bewußt sehr unvollkommen (Rudolph 1968:230f.).

Am Universalismus wird kritisiert, daß er ohne jede Differenzierung fordere, die Menschenrechte auf alle Kulturen zu übertragen. Der Wert der einzelnen Kulturen würde nicht berücksichtigt, kulturelle Abweichungen nicht gestattet, weil eine solche Relativierung im Chaos enden würde.
"Anyone who puts forward such a contention proves that he or she is completely ignorant of the controversy surrounding certain individual basic human rights even within the European cultural sphere." (Senger 1993a:281)
Dem Relativismus sind ebenso Autoren zuzurechnen, die den Universalismus als neokoloniale Ideologie verurteilen als auch solche, die auf eine verstärkte Berücksichtigung der Wertvorstellungen außerwestlicher Kulturen drängen.

Es bestünden große Widersprüche zwischen den normativen Prinzipienkatalogen und den weit verbreiteten Vollzugsdefiziten. Weil mit der normativen Universaliät etwas als gegeben angenommen werde, was keineswegs gegeben und auch nicht unumstritten sei, verkomme die Berufung auf universelle Menschenrechte zusehens zum moralischen Appell, der "bestenfalls als naiv, schlimmstenfalls als kulturimperialistisch abgestempelt wird" (Nuscheler 1995:5). Auch seien die Menschenrechte wiederholt für politische Zwecke instrumentalisiert worden, woraus der Vorwurf erwächst, hinter dem Postulat der Universalität verberge sich der Hegemonieanspruch des Westens.

Die Annahme der Universalität der Menschenrechte sei deshalb problematisch, weil sie auf der Vorstellung beruhe, daß alle Menschen auf ähnliche Weise denken und sich losgelöst von ihrem kulturellen und politischen Kontext rational über fundamentale Werte und Normen einigen und zu liberalen Gerechtigkeitsprinzipien gelangen könnten (Renteln 1990:50).

Häufig wird auch auf die Ausbreitung einer eurozentristischen Sichtweise seit der Kenntnis außereuropäischer Kulturen hingewiesen. Christlich-abendländische Modelle der Welteinheit hätten außereuropäisches Kulturgut zunehmend verdrängt und europäische Ansichten zum Maßstab gemacht[222].

---

[222] Besonders deutlich wird dies auf ökonomischer Ebene: Die seit dem Mittelalter zunehmenden Handelsbeziehungen haben zu einem weltweiten Geflecht wirtschaftlichen Austauschs geführt, das sich zu einer globalen kapitalistischen Weltwirtschaft entwickelt hat, die von den westlichen Industriestaaten dominiert wird. Universalität sei im Grunde "nichts anderes als der westliche Ansatz in einem anderen Gewand" (Yasuaki zit. nach Coulmas/Stalpers 1998:164): "Der zivilisatorische Prozeß ... ist bei Lichte besehen, nichts anderes als die zur Selbstartikulation kommende westliche Zivilisation, die zu dieser Versicherung ihrer selbst vieler ... Schritte bedurfte, um dann im 18. Jahrhundert, dem Zeitalter der Aufklärung, zum dem Gefühl zu gelangen, `er habe, wie plötzlich, die gesamte universalisierende und verbindende Daseinssphäre entdeckt'." (Mols 1997:227)

Die aus der Allgemeinen Erklärung abgeleitete Universalität der Menschenrechte stehe in einem engen Zusammenhang mit den Vorstellungen der Aufklärung und der Herausbildung bürgerlicher Gesellschaften. Sie sei historisch in einen bestimmten Kontext eingebunden, den nicht-westliche Kulturen nicht teilten. Viele Ethnien lehnten es ab oder seien gar nicht in der Lage, bestimmte Werte und Handlungsweisen zu übernehmen, die im Westen als "moralisch richtig" erachtet würden[223]. Der für die Universalisierbarkeit der Menschenrechte erforderliche Konsens zwischen verschiedenen politischen Kulturen mit unterschiedlichen Denk- und Rechtstraditionen sei (noch) nicht erzielt worden. Vielmehr existierten sehr verschiedene Begründungen aus Sicht unterschiedlicher Kulturen und Lebensformen[224].

Die eher allgemein gehaltenen Menschenrechtsdokumente und ihre vagen Formulierungen legen nahe, daß die internationale Gemeinschaft unterschiedliche Formen des Menschenrechtsschutzes - und damit auch einen gewissen Relativismus - duldet. Gleichzeitig werden die Staaten jedoch verpflichtet, die Werte, die diesen Rechten zugrundeliegen, zu beachten. Auf dieses Spannungsverhältnis zwischen internationaler Kontrolle und dem Prinzip der Souveränität wird im Verlaufe dieser Arbeit noch zurückzukommen sein. Hier soll zunächst eine Anmerkung des Völkerrechtlers Donoho genügen:
"Indeed, to some extent, the abdication of implementation and enforcement to the various domestic legal systems merely indicates the incapacity of the current international legal order effectively to undertake that task itself. Thus, adherence to a uniform, universal specific content of rights rather than a relativistic interpretation may more accurately reflect the obligations intended by current multilateral treaties." (1991:376)
Die kulturelle Kontextualisierung von Menschenrechten wird von der Mehrheit der Autoren nur in Bezug auf ihre Verwirklichung anerkannt[225]. Vor einer Relativierung des Menschenrechtskonzepts wird hingegen gewarnt[226]. Hamm unterstreicht, daß die Einbindung des universellen Menschenrechtskonzepts in die jeweilige Kultur (kulturelle Kontextualisierung) nicht mit der Infragestellung der Menschenrechtsidee aufgrund kultureller Unterschiede (kultureller Relativismus) verwechselt werden dürfe. Politisch Verantwortliche, die den eigenen Bürgern Rechte vorenthalten wollten, argumentierten häufig kulturrelativistisch (1995:22f.).

---

223 Die indische Kastenordnung geht z.B. von der grundlegenden Ungleichheit der Menschen aus, die durch Geburt in eine Kaste festgelegt wird. "Gleiche Rechte für alle einzufordern erscheint vor dem Hintergrund dieser Philosophie der Ungleichheit illegitim, statt dessen steht der geregelte Austausch von Dienstleistungen zwischen den Ungleichen als Idealbild einer moralischen Ordnung. Die Kastenlosen, welche auf der untersten Stufe der Hierarchie stehen, teilen zumindest in den Grundzügen diese Sicht der Welt." (Wimmer 1997:123).

224 Vgl. Nuscheler 1995:2f. und 1995:6, Kempen 1994:37, Kühnhardt 1987:230f., Fields/Belden/Narr 1992:5, sowie Galtung 1994:10. Demgegenüber betont Hamm, daß das Bekenntnis zur Universalität der Menschenrechte keinesfalls die universelle Anerkennung und Gültigkeit impliziere. Es gehe vielmehr darum, deren Notwendigkeit zu unterstreichen (1995:19). Ähnlich auch Tetzlaff 1998b:60.

225 Berg-Schlosser differenziert zwischen drei Ebenen der Übereinstimmung bzw. Verschiedenheit: (a) einer Ebene, auf denen deutliche Unterschiede bestünden, die aber weitgehend akzeptiert und nicht als besonders konfliktträchtig angesehen würden (z.B. Musik, Eßkultur); (b) einem Bereich, in dem gewisse kulturübergreifende Übereinstimmungen gefunden werden könnten (z.B. die Unversehrtheit von Leib und Leben, die Respektierung der Menschenwürde und der Privatssphäre oder das Folterverbot). Als ein solcher Minimalkonsens könne auch die formale Zustimmung zur UN-Charta und der AEMR verstanden werden; (c) die Ebene bei der die verschiedenen Dimensionen der Menschenrechte trotz ihrer angeblichen Unteilbarkeit in den jeweiligen Kulturen sehr unterschiedlich akzentuiert würden (1997:298f.).

226 Diese Position wird auch von westlichen Politikern vertreten. Vgl. etwa die Äußerungen von Christopher auf der Menschenrechtskonferenz in Wien (1993:D486 und 1993:D488). Weber-Schäfer bezeichnet die Behauptung, die Theorie der allgemeinen Menschenrechte basiere nicht auf universell begründbaren Forderungen der Ethik, sondern sei so etwas wie eine "europäische Lokalmarotte", die den Traditionen anderer Kulturkreise fremd sei, als "exkulpatorische Legende", die nicht der Wahrung eigenständiger kultureller Traditionen, sondern allein der Legitimierung einer willkürlichen Verweigerung dieser Rechte diene (1997:242). Damit werde der Relativismus zu einem gefährlichen Werkzeug von Tyrannen und machthungrigen Gruppen (Coulmas/Stalpers 1998:163). Donnelly mahnt, daß man sobald man kulturrelativistische Argumente akzeptiere, zumindest "certain types of substantive moral variability, including variability in human rights practices" hinnehmen müsse. Ein solcher "moralischer Nationalismus" könne auf unterschiedliche Weise begründet werden. "But however it is justified, at least certain choices of such moral communities demand respect from outsiders - not necessarily uncritical acceptance, let alone emulation, but, in some cases at least tolerance." (1989:111).

Überlasse man den Menschenrechtsschutz den Staaten, so werde der internationalen Gemeinschaft die Grundlage für eine kritische Überprüfung und für ein gemeinsames Handeln zur Realisierung dieser Rechte entzogen. "Relativism on this level both eliminates the critical content of human rights and obligates the international community to maintain a degree of indifference towards state practices which may actually render the right meaningless. Furthermore, it makes legitimate, informed judments about states' human rights performance ... nearly impossible, since each state will in fact have differing obligations depending upon its particular national conditions." (Donoho 1991:379)
Dies stehe im krassen Gegensatz zu den Zielen, Menschenrechtsverletzungen durch gemeinsame Anstrengungen zu beseitigen und die Situation der Menschen zu verbessern. Außerdem werde die Bestimmung der tatsächlichen Bedeutung denen überlassen, die sie verletzten.
"Given that human rights primarily seek to influence and control governments, it seems somewhat imprudent to give each government wide discretion to define for itself the boundaries of acceptable state behavior and the meaning of essential human rights. Relativism clearly has a tremendous capacity to serve as the rhetorical justification for repressive practices by ruling elites. The fact that relativism is most often supported by repressive regimes whose activities are viewed as inconsistent with prevailing human rights standards by a diverse group of states is ample grounds for a healthy skepticism regarding vague claims of cultural or ideological necessity for deviations from the specific requirements of human rights norms." (Donoho 1991:380)
Neben den historischen und ethnologischen werden auch biologische und philosophische Argumente gegen die Universaliät der Menschenrechte vorgebracht, zu denen auch das Problem der Letztbegründbarkeit[227] gehört. Bei dem in der Regel als Antonym verwendeten Relativismus handelt es sich also nur um eine mögliche Gegenrichtung zum Universalismus, weshalb in einer früheren Arbeit vorgeschlagen worden ist, "Partikularismus" als Gegenbegriff zu verwenden[228].

Anders als der Universalismus versteht dieser die Menschenrechte nicht als Grundlage einer neuen Weltordnung, sondern konzentriert sich auf einzelstaatliche Aktivitäten. Hinter dieser Sichtweise steht das (außenpolitische) Konzept des Realismus, das als Gegenbewegung zum Idealismus und als Reaktion auf die beiden Weltkriege entstand[229]. In Anlehnung an das Gleichgewichtstheorem und den Staatsräsongedanken Machiavellis sowie die Wirtschaftstheorie des Merkantilismus wird die internationale Politik verstanden als "unaufhörlicher allseitiger Machtkampf zwischen souveränen Staaten" (E. Häckel 1994:145), die als Hauptakteure

---

[227] Ein zeitloses und universalgültiges Verständnis von Menschenrechten läßt sich in letzter Konsequenz weder religös-methaphysisch noch politisch-philosophisch bestimmen. Die Begründungen der zentralen Glaubens- und Wertinhalte der großen Weltreligionen und Kulturkreise werden jeweils nur von deren Angehörigen geteilt. Für Außenstehende bleibt der Kern solcher in Offenbarungen und Überlieferungen wurzelnden Werthaltungen nicht nachvollziehbar. Auch eine Begründung eines auf der individuellen Würde und Freiheit basierenden Menschenbildes, das von allen Kulturen geteilt wird und für alle moralisch und rechtlich verbindlich wäre, gibt es nicht (Vgl. Berg-Schlosser 1997:291, Perry 1997:462f.). Delbrück hat deshalb für eine sog. "Vorletztbegründbarkeit" plädiert. Ausgehend von der juristischen (formalrechtlichen) Geltung der Menschenrechte, unter Nutzung der edukatorischen Funktion des Rechts und unter Berücksichtigung der empirisch nachweisbaren Wertvorstellungen solle eine schrittweise Konsensbildung über die Wertaussagen der Menschenrechte angestrebt werden. Dabei könne die Rationalität bzw. inhärente Vernünftigkeit der positiven Menschenrechtsnormen ein wesentliches Moment ihrer potentiellen Konsensfähigkeit darstellen (Vgl. 1979:384ff.).

[228] Vgl. Arndt 1995:12ff.

[229] Der politische Realismus, der sich zeitlich parallel mit der verstärkten Rezeption des Existentialismus in der Philosophie entwickelte, geht zurück auf den evangelischen Theologen Reinhold Niebuhr (1892-1971). Dieser war der Ansicht, daß der Mensch zwar fähig sei, sich politische Systeme vollkommener Gerechtigkeit, Friedens und Freiheit vorzustellen, jedoch nicht in der Lage sei, diese auch zu verwirklichen. Der Deutsch-Amerikaner Hans Joachim Morgenthau (1904-80) entwickelte Niebuhrs Konzept zu einem Theorie- und Analysesystem (Vgl. Morgenthaus Hauptwerk "Politics Among Nations") (Kindermann 1984:404ff.).

der Politik von ihren Eigeninteressen geleitet sind[230]. Angestrebt wird ein "offenes, multipolares Staatensystem ohne zentrale Entscheidungs- und Sanktionsinstanz" (Meyers 1994:418).

Bemühungen um eine universale Ordnung werden als illusionär angesehen. Im politischen Leben herrschten Motive, durch die eine universale Friedensordnung nur ein Wunschziel, nicht aber eine praktische Möglichkeit der Politik sein könne:
"If in fact `social' at all, the international society is exceedingly atavistic. It is ... still dominated by the law of the fang. Actions between states take on a different moral coloring altogether than do actions between persons. What might be regarded as inexcusably immoral domestically, might be well justified internationally." (M. Fowler 1987:14)
Da die internationale Gesellschaft für die Idee der Menschenrechte nicht offen sei, sei eine Politik, die die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Menschenrechte fördere, unrealistisch:
"Consequently, ... any vigorous human-rights policy ... is gravely suspect. ... a forthright policy is ineffectual in the short and the long term and is contrary to the wise persuit of more pressing national interests." (1987:17).
Zu dieser Richtung gehört auch die Theorie des bipolaren Denkens, die lange Zeit in der amerikanischen Außenpolitik vorherrschend war. Ihre Anhänger - u.a. Ronald Reagan, Henry Kissinger und Samuel Huntington - vertraten die Auffassung, daß angesichts des Strebens der beiden Supermächte um die Vorherrschaft die nationalen Interessen und damit der militärische und ökonomische Fortschritt im Vordergrund stehen. Die Menschenrechte seien ein Teil der Außenpolitik "not as a matter of humanitarian concern, but as an instrument of policy, a tactical weapon in the conflict with communism" (Hehir 1980:2).

Auch nach dem Zusammenbruch des Kommunismus herrschten weiterhin Machtstreben und Eigeninteressen vor[231]. Den Menschenrechten stünden das Souveränitätsprinzip und das Gebot der Nicht-Einmischung in die inneren Angelegenheiten gegenüber[232], das Gleichheitsprinzip werde durch die Privilegien der fünf ständigen Mitglieder des Sicherheitsrates unterminiert. Außerdem wird zu bedenken gegeben, daß die internationale Verflechtung nationale Unterschiede aufheben, gleichzeitig aber auch Auslöser für kriegerische Auseinandersetzungen sein könne. Das gelte auch für die Menschenrechte:
"Indem die Staaten ihre inneren Angelegenheiten zum Gegenstand nach außen gerichteter Verträge machen, fordern sie in besonderem Maße die Gefahr heraus, im Streit um die Vertragserfüllung in einen friedlosen Zustand zu geraten." (Kempen 1994:39)
Es gebe eine Reihe von Fällen, in denen der Streit um die Menschenrechte Anlaß für weitergehende Konflikte gegeben habe. Aus diesem Grund lehnt Kempen eine Welt-Menschenrechtsordnung, in der zwischenstaatliche Ordnungen aufgingen, ab. Das Netz internationaler Menschenrechtspakte und auch die Tatsache, "daß dem einzelnen heute in einigen Menschen-

---

230 Der amerikanische Publizist Krauthammer meint gar, die internationale Gemeinschaft sei eine Fiktion: "Länder unterscheiden sich in bezug auf Geographie, Geschichte und Machtstrukturen und haben daher radikal unterschiedliche Interessen. Zwar kann es immer wieder zu ad hoc gebildeten Interessenbündnissen kommen, Staaten können sich gelegentlich in kritischen Situationen ... zusammenschließen. Doch eine naturgegebene, dauernde internationale Gemeinschaft gibt es nicht." (1999:62) Vgl. auch Köchler (1986), der Überlegungen zur Universalität demokratischer Grundsätze anstellt und zu dem Schluß kommt, daß nach innen demokratische und nach außen antidemokratische Prinzipien propagiert würden.

231 Vgl. Roberts: "Power is still a key factor in international relations ... we still live under the omnibus shadow of nuclear weapons ... We are indeed in a new age in international relations, but we still need to heed Wight's central message: to learn form the past, and not to pretend we are in an entirely new land." (1991:525f.)

232 Schon 1979 hat Delbrück darauf hingewiesen, daß es sich bei den am Prozeß der Konkretisierung der Grundwertaussagen internationaler Menschenrechtsnormen teilhabenden Glieder um souveräne Staaten handele, die bisher auf universaler Ebene keinem sanktionsfähigen, geordnetem Verfahren der Rechtsanwendung unterworfen seien. Außerdem könne die Staatengesellschaft - anders als der funktionierende demokratische Verfassungsstaat - nicht auf ein vergleichbares Maß an Integration und Loyalität ihrer Glieder zählen (1979:396).

rechtskonventionen ... ein beschränktes `standing' zur prozessualen Durchsetzung seiner Rechte zuerkannt ist" (1994:41), ändere nichts daran, daß die Staaten nach wie vor im Mittelpunkt der Völkerrechtsordnung stünden. Davon abgesehen müsse das Staatensystem schon deshalb bestehen bleiben, weil ein Weltstaat das für die Freiheit unabdingbare Recht auf Ausreise nicht gewähren könne. Ein Teil der Realisten vertritt die These, daß Konkurrenz um Absätzmärkte und Handelspartner zu einem neuen Konflikt geo-ökonomischer Natur führen werde, dem nur durch einen Dialog zwischen den regionalen Handelsorganisationen und umfassende Regulierungsversuche weltweiter multilateraler Regime, wie z.B. die Welthandelsorganisation (WTO) begegnet werden könne. Andere sind der Ansicht, daß wirtschaftliche Interessen nicht von primärer Bedeutung seien. Die Konfliktlinien verliefen vielmehr im kulturell-zivilisatorischen Bereich.

Einer der wichtigsten Vertreter dieser Richtung ist der amerikanische Politikwissenschaftler Samuel Huntington. Erstmals 1993 trug er die These vom "Zusammenprall der Zivilisationen" (clash of civilizations) vor[233].

Huntington ist der Ansicht, daß die wichtigsten Auseinandersetzungen der Zukunft, zu denen er auch die Menschenrechte zählt, kultureller Natur seien.

Die Angehörigen der acht auf der Welt vertretenen Zivilisationen[234] hätten verschiedene Vorstellungen über das "Gute", das Verhältnis zwischen Mann und Frau, die Bedeutung von Rechten und Pflichten, Freiheit und Autorität, Gleichheit und Hierarchie. Diese seien das Ergebnis jahrhundertealter Erwägungen und viel grundlegender als ideologische und politische Unterschiede. Der zunehmende interkulturelle Austausch mache den Menschen die Unterschiede bewußt und vertiefe uralte Animositäten. Der rasche soziale Wandel und die weltweite Modernisierung ließen die Menschen nach neuen Gemeinsamkeiten suchen. Das schwäche den Nationalstaat als Quelle der Identität. Oft trete die Religion an seine Stelle. Gleichzeitig nehme auch die ökonomische Regionalisierung zu (1993a:25ff.).

Der Zusammenprall der Zivilisationen erfolge auf zwei Ebenen:"At the macro level world politics are likely to involve conflicts and shifting power balances of states from different civilizations, and at the micro level the most violent, prolonged and dangerous ... conflicts are likely to be between states and groups from different civilizations." (1993b:187)
Auf internationaler Ebene seien drei Szenarien denkbar:
"At one extreme, non-Western states can, ... attempt to pursue a course of isolation, to insulate their societies from penetration or `corruption' by the West, and .. to opt out of participation in the Western-dominated global community. ... The second alternative ... is to attempt to join the West and accept its values and institutions. The third alternative is to attempt to `balance' the West by developing economic and military power and cooperating with other non-Western societies against the West, while preserving indigenous values and institutions, in short, to modernize but not to Westernize." (1993:41).
Die dritte Variante sieht Huntington als die wahrscheinlichste an. Er glaubt, daß es langfristig zu einem Konflikt zwischen den westlichen und der

---

[233] Dem Artikel in der Zeitschrift "Foreign Affairs" folgte 1996 eine detaillierte Ausarbeitung in Buchform (Vgl. 1996b).

[234] Unter Zivilisation versteht Huntington "the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity people have short of that which distinguishes humans from other species". Sie werde sowohl durch objektive Elemente wie etwa die Sprache, die Geschichte, Religion, Institutionen, Sitten und Bräuche, als auch durch die subjektive Identifizierung der Menschen charakterisiert. Zivilisationen könnten nur einen oder mehrere Nationalstaaten umfassen. Sie könnten ineinander übergehen, sich überlappen oder Subzivilisationen enthalten. Die Grenzen zwischen ihnen seien selten scharf, weil es sich um dynamische Gebilde handele (1993:24). Insgesamt unterscheidet Huntington acht Zivilisationen: die westliche, die konfuzianische, die japanische, islamische und hinduistische, die slawisch-orthodoxe, die lateinamerikanische und die afrikanische (1993:25).

islamisch-konfuzianischen Staaten komme. Diese Prognose hat eine große Kontroverse ausgelöst, die hier nicht näher behandelt werden kann[235]. Donoho weist darauf hin, daß der Relativismus zwar grundsätzlich mit dem Ansprüchen des internationalen Systems unvereinbar sei, in der Praxis jedoch durchaus relativistische Komponenten sichtbar würden. Zum einen sei eine Überwachung der Umsetzung und Auslegung menschenrechtlicher Normen nur im begrenztem Umfang möglich[236], zum anderen gebe es eine Reihe wichtiger Gründe, die für eine gewisse Toleranzbreite bei der Auslegung dieser Normen spreche. Allerdings habe diese bestimmte Grenzen und müsse auch kontrolliert werden. Für die Rechte, über die ein gewisser Konsens bestehe, sollten daher spezifische minimale Anforderungen entwickelt werden. Verfahren, die eine Vermittlung von Rechten ermöglichen, erleichterten den Umgang mit Rechten, gegen die kulturelle Vorbehalte bestünden (1991:347).

Für den Relativismus spricht auch, daß die Menschen mit ihrer Kultur verbunden und damit in gewissem Sinne kulturrelativistisch orientiert seien[237]: die Welterklärungen und Moralvorstellungen vieler außereuropäischer Kulturen seien an gewisse mythische Plätze und Personen oder an spezifische Einzelfälle gebunden, enthielten also oft keine Anknüpfungspunkte für einen Universalismus. Die Vorstellung, daß alle Menschen gleich seien und ihre unterschiedlichen Geschichten in den gemeinsamen Strom einer einzig wahren und gerechten Ordnung einfließen sollten, nehme sich in den Augen nicht-westlicher Menschen häufig reichlich absurd aus.
"Menschenrechte können deshalb nicht im starken Sinne als universal gelten, d.h. sie entsprechen nicht dem tatsächlichen Rechtsempfinden der Mehrheit der Erdbewohner." (Wimmer 1997:123)
Versuche, das Gegenteil zu belegen, seien nicht überzeugend.

Spiro hat den kulturellen Relativismus, mit dem sich diese Arbeit schwerpunktmäßig beschäftigen soll, in drei Untergruppen eingeteilt, die nicht nur analytisch sondern auch historisch voneinander getrennt werden müßten[238].

Von der Anthropologie ist dieser Ansatz nicht aufgenommen worden[239]. In der Diskussion um die Universalität der Menschenrechte werden jedoch ähnliche Einteilungen vorgenommen[240]. Außerdem sprechen die Klarheit und die Prägnanz sowie die Möglichkeit, die verschiedenen Ausprägungen des kulturellen Relativismus zu differenzieren, für die Anwendung dieser Theorie.

---

[235] Kritiker werfen Huntington vor, die Welt in homogene Einheiten aufzuteilen und die Komplexität und Vielfalt der Kulturen nicht anzuerkennen. Einen besonders interessanten Gegenentwurf zu Huntingtons "Clash of Civilizations" hat der Politologe Harald Müller von der Hessischen Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung vorgelegt. Müller betont, daß ein globaler Friede nur möglich sei, wenn die wichtigsten Akteure der Weltpolitik Offenheit und Interesse an anderen Kulturen zeigten. Nicht der Kampf, sondern der Dialog sei der Garant für ein friedliches "Zusammenleben der Kulturen" (Vgl. Müller 1999).

[236] Nach dem internationalen Vertragsrecht können Verpflichtungen nur dann für alle Staaten verbindlich gemacht werden, wenn diese dem zugestimmt haben. Fehlt der Konsens, so kann ein Recht auch nicht international durchgesetzt werden: "Were a state to argue that it is not required to comply with any right to which it has not assented, its claim would, as a general matter, be unassailable in terms of treaty law; it is axiomatic that no state may be bound to treaty obligations it has not voluntarily accepted. Moreover, liberal use of reservations to multilateral treaties has, in practice, arguably followed the relativistic position, as states have extensively `opted out' of rights viewed as inconsistent with national conditions." (Donoho 1991:364) Ähnlich verhält es sich mit Rechten, die nicht vertraglich festgeschrieben, sondern gewohnheitsrechtlich anerkannt sind.

[237] "The cultural variability of human nature not only permits but requires significant allowance for cross-cultural variations in human rights. But if all rights rested solely on culturally determined social rules, as radical relativism holds, there could be no human rights ... This denial of human rights is perfectly coherent and has been widly practiced. Nevertheless, it is morally indefensible today." (Donnelly 1989:112)

[238] Vgl. Spiro 1992:124ff.

[239] Vgl. Ito-Adler 1997:98.

[240] Dies ist v.a. in der amerikanischen Politikwissenschaft der Fall (Vgl. Donnelly 1989:112ff., Perry 1997:500ff. und Renteln 1988b:60ff.).

1.3.4. Kultur

Der Terminus Kultur (lat. "cultura[241]") wird im Deutschen seit dem 17. Jahrhundert im Sinne von "Felderbau, Bodenbewirtschaftung" verwendet. Aus seiner zweiten Bedeutung, der "Pflege der geistigen Güter", erwuchs seine allgemeine Verwendung als Gesamtheit der geistigen und künstlerischen Lebensäußerungen einer Gemeinschaft oder eines Volkes. Damit umfaßt Kultur das Wissen, die Vorstellungen (einschließlich der Glaubenssysteme), Werte, Sitten und Bräuche, Gewohnheiten und Verhaltensweisen, die von einem Volk in einer bestimmten Gesellschaft geteilt werden[242].

Der wissenschaftliche Umgang mit dem Terminus wird dadurch erschwert, daß der Begriff vielfältig besetzt ist und deshalb oft zu Unklarheiten führt[243].

W. Fuchs nennt allein fünf verschiedene Bedeutungen: Kultur könne verstanden werden im Sinne von Verhaltenskonfigurationen einer Gesellschaft oder einer sozialen Gruppe, die durch Symbole von einer Generation zur nächsten weitergegeben würden. Diese nähmen in Werkzeugen und Produkten Gestalt an und würden in Wertvorstellungen und Ideen bewußt. Im Gegensatz zur materiellen Ausstattung (Zivilisation) werde Kultur verwendet im Sinne von Symbolgehalten einer Gesellschaft (Religion, Kultur, Wissen etc.). Außerdem stehe Kultur für die sozial entworfenen und zugelassenen Formen der Triebbefriedigung und sei gleichbedeutend mit der sozialen Struktur oder dem sozialen System (1989c:437f.).

Hinzukommen verschiedene Sichtweisen der Kultur. So geht der Funktionalismus davon aus, daß Kultur zu Stabilität führe, weil sie auf einem gesellschaftlichen Konsens basiere. In der Konflikttheorie spiegelt die Kultur die Normen und Werte der dominanten Gruppe einer Gesellschaft wider und wird benutzt, um den Status quo zu erhalten. Der Theorie der symbolischen Interaktion zufolge fußt Kultur auf gegenseitiger Zustimmung. Diese gehe aus der Kommunikation hervor und verändere sich, sobald neue Werte und Normen hervorgebracht würden.

Vergangenheitsorientierte Kulturen tendieren dazu, die Tradition hervorzuheben und die Antworten auf alle Fragen zuerst in der Geschichte zu suchen. Veränderungen werden vermieden und als zerstörerisch angesehen. Im Gegensatz dazu sehen zukunftsorientierte Gesellschaften diese als positiv an. Sie können sich ihre Nachwelt vorstellen und glauben, daß sie sie beeinflussen könnten. Die Balance zwischen beiden versuchen gegenwartsorientierte Gesellschaften zu finden: für sie ist es sowohl von Bedeutung, die Traditionen zu bewahren, als auch an die Zukunft zu glauben und deshalb, wenn nötig, Veränderungen herbeizuführen. Wichtig sind dabei auch die Einflüsse von außen: alle Kulturen nehmen solche auf und fügen sie in ihr Wertesystem ein.

---

[241] Eng verwandt mit "cultura" ist der Terminus "Kolonie" (lat. colonia). Was auf die Absicht hindeutet, die Einwohner der überseeischen Besitztümer zu "kultivieren" (im Sinne von cultus "Pflege, Bildung, Erziehung").

[242] Vgl. Marvin 1995:283, Ember und Ember (1993:6). Rosman und Rubel bezeichnen Kultur als einen Begriff, der sich auf die Art und Weise beziehe, wie ein Volk lebe. "It emphasizes the integrated totality of that way of life - including the people's behavior, the things they make, and their ideas." (1993:5) Schmale bezieht diese nicht auf ein Volk, sondern auf eine bestimmte geographische Umgebung (1993:11). Rudolph versteht Kultur im wissenschaftlich-wertneutralen und umfassenden Sinne und definiert sie als "die Gesamtheit der - jeweils bezeichnenden - materiellen und ideellen Phänomene und Prozesse, die die Daseinsgestaltung von Menschen im Hinblick auf ihre Gruppierung in ethnische, d.h. historisch gewordene Einheiten charakterisieren". Solche Menschengruppen könnten z.B. mit der Bevölkerung eines Staates identische Nationen, über Staatsgrenzen hinausgehende oder demographisch nur einen Teil von Staaten bildende Völker, Stammesverbände o.ä. sein (1968:12).

[243] Diese für Sozialwissenschaftler äußerst unbefriedigende Situation hat White zu dem treffenden Ausruf veranlaßt: "One wonders what physics would be like if it had as many and as varied conceptions of energy!" (1959:227)

An diesem vielfältigen Sinngehalt zeigen sich die Dynamik und die Pluralität von Kulturen. Sie sind nicht statisch und umfassen viele gegensätzliche Kräfte[244]. T. Bennett bezeichnet Kultur deshalb als eine politische Frage, die nicht von der Politik getrennt werden dürfe. Gleichzeitig erinnert er daran, daß es sich nicht in jedem Fall um eine erlernte Tradition handele. Eine Kultur könne auch von außen aufgezwungen werden (1993:276).

Die Cultural Anthropology übernahm zunächst die klassische Definition von Tylor (1871), die auch heute noch verwendet und von Vivelo als "totalitaristisch" bezeichnet wird (1981:50). Sie versteht Kultur als Gesamtheit der Lebensweise eines Volkes[245]:
"Culture or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and many other capabilities and habits acquired by man as a member of society." (1871:1)
Analog dazu spricht die Cultural Anthropology von der Kultur als "man-made part of the environment". In diesem Sinne sei sie "essentially a construct that describes the total body of belief, behavior, knowledge, sanctions, values, and goals that mark the way of life of any people" (Herskovits 1949:625) und umfasse alles, was Menschen haben, was sie tun und was sie denken[246]. Kultur sei eine "summation of the behavior and habitual modes of thought of the persons who, at a given time and in a given place, make up a particular society" (1949:64). In dieser Eigenschaft als komplexes Ganzes, das nur im Zusammenhang analysiert werden dürfe, sei sie flexibel und gewährleiste eine Vielfalt von Möglichkeiten[247].

Dieser Flexibilität liegt die These von der Formbarkeit des Menschen zugrunde, die sich bereits bei Tylor findet, von der Cultural Anthropology jedoch noch weiter ausgebaut wurde. Aus ihr resultiert eine große Anzahl unterschiedlicher Wertvorstellungen, Institutionen und Verhaltensweisen, die von Generation zu Generation weitergegeben werden[248].
"For culture is the sociological term for learned behaviour: behaviour which in man is not given at birth, which is not determined by his germ cells as in the behaviour of wasps or the social ants, but must be learned anew from grown people by each new generation. The degree to which human achievements are dependent on this kind of learned behaviour is man's great claim to superiority over all the rest of creation; he has been properly called `the culture-bearing animal'" (Benedict 1943:9f.)
In den allgemeinen (amerikanischen) Sprachgebrauch ging diese umfassende Vorstellung, nach der Kultur alle materiellen und geistigen Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens umschließt, erst Mitte der 30er

---

[244] Rosman und Rubel weisen auf innere Widersprüche von Kulturen hin. Außerdem dürfe eine Kultur nicht als ein monolithische Einheit aufgefaßt werden (1995:6).

[245] Einer neueren Formulierung zufolge ist Kultur "the generic term for any and all human nongenetic, or metabiological phenomena" (Weiss 1973:1396).

[246] Ember und Ember bezeichnen diejenigen Gedanken oder Verhaltensweisen als kulturell, die von einer Bevölkerung oder Gruppe mehrheitlich geteilt, zumindest aber als angemessen betrachtet würden und erlernt seien (1993:17ff.). Für Brugger ist die Fähigkeit, "sich selbst und seine Umwelt in gewissem Ausmaß zu gestalten", das, was den Menschen zum Kulturwesen mache (1986:378).

[247] Es war Sapir, der erkannte, daß das Denken und Handeln der Mitglieder einer Gesellschaft nicht zwangsläufig übereinstimmen müsse (Vgl. 1938:7ff.).

[248] In diesem Sinne hat Kultur eine transgenerationelle Qualität, sie geht über das Leben der Individuen hinaus (Rosman/Rubel 1995:6).

Jahre ein[249]. Einen entscheidenden Anteil daran hatte Benedicts vielgelesenes Buch "Patterns of Culture" (1934). Zuvor stand Kultur eher für das Interesse an der Kunst, der Musik und der Literatur[250] und weniger für "the web of context that defines human lives" (Caffrey 1991:44).

Benedict versteht unter Kultur die Ideen und Standardbegriffe, die einer Gruppe von Menschen gemeinsam seien (1955:18). Die Kultur liefere das "Rohmaterial, aus dem sich der Einzelne sein Leben aufbaut" (1955:192). Indem sie ein Werte- und Normensystem schaffe, das Antworten auf die Erfordernisse des Lebens gebe, Anpassung gewährleiste und damit das Überleben sichere, erfülle die Kultur zugleich die psychischen und biologischen Bedürfnisse ihrer Mitglieder.

Auch wenn die Cultural Anthropology die klassische Kultur-Definition übernahm, ist ihr Verständnis von Kultur ein anderes. Sie weist den im 19. Jahrhundert üblichen Zusammenhang zwischen Rasse und Kultur zurück und faßt Kultur als ein "relativistic, pluralistic, holistic, integrated, and historically conditioned framework for the study of the determination of human behavior" (Stocking 1974:19).

Tylor nahm zwar an, daß alle Menschen die gleichen biologischen Anlagen besitzen, verstand Kultur jedoch in dem Sinne, daß alle Gesellschaften eine mehr oder weniger entwickelte Variante desselben Erbes aufwiesen. Die Cultural Anthropology bestreitet die darin implizierte Überlegenheit der westlichen Zivilisation. Sie spricht von unterschiedlichen "Kulturen", die nicht anhand eines einzigen (westlichen) Standards der Entwicklung gemessen werden könnten. Vielmehr handele es sich um ganzheitliche Systeme, deren Einzelaspekte nur im unmittelbaren Zusammenhang, d.h. kulturimmanent, verstanden und interpretiert werden könnten. Sie seien das Produkt zufälliger historischer Prozesse, bei denen sich Elemente unterschiedlichen Ursprungs verbinden. Jede Gesellschaft entwickle sich unabhängig von anderen, und zwar nach einem ihr eigenen Muster, mit dem sie sich an ihre Umgebung anpaße.

Indem sie aufzeigte, daß biologische Merkmale von kulturellen zu trennen seien[251], wies die Cultural Anthropology die evolutionistische Sichtweise zurück, daß die meisten Unterschiede zwischen Menschen der Rasse und damit biologischen Merkmalen zuzuschreiben seien und daß einige Rassen primitiver seien und den Tieren näher stünden als dem Nordeuropäer. Biologische Gegebenheiten, so eine ihrer Grundthesen, würden immer erst durch die Kultur ihre Prägung erfahren und seien zugleich ein Ausdruck dieser Kultur (Dorsch/ Häcker/ Stapf 1994:418).

Bis in die fünfziger Jahre hinein operierte die Cultural Anthropology im wesentlichen mit der Tylor'schen Kulturdefinition[252]. Danach kam es zu einer

---

[249] Die Besonderheit von Benedicts Kulturbegriff ist, daß "Kultur" nicht als ein Aggregat gesellschaftlicher Einzelzüge angesehen wird, sondern als ein organisch gegliedertes Modell. Viele Einzelmodelle, z.B. des Familienlebens, der Religionsausübung oder der Wirtschaftsführung, werden im gestalthaften Gesamtmodell, eben der "Kultur" zusammengesehen (Cahnmann 1980b:29).

[250] Noch 1945 fühlt sich Linton genötigt, auf darauf hinzuweisen, daß Kultur in einem umfassenden Sinne zu verstehen sei: "(Culture) refers to the total way of life of any society, not simply to those parts of this way which the society regards as higher or more desirable. Thus culture, when applied to our own way of life, has nothing to do with playing the piano or reading Browning. For the social scientist such activities are simply elements within the totality of our culture. This totality also includes such mundane activities as washing dishes or driving an automobile, and for the purposes of cultural studies these stand quite on a par with the finer things of life. It follows that for the social scientist there are no uncultured societies or even individuals. Every society has a culture, no matter how simple this culture may be, and every human being is cultured, in the sense of participating in some culture or other." (1945:30)

[251] Vgl. Boas 1911.

[252] Low ie läßt 1920 seine bekannte "Primitve Society" mit Tylors Definition beginnen.

grundlegenden Verschiebung und Erweiterung[253]. Wie breit die Palette möglicher Begriffsbestimmungen wurde, zeigt sich 1952 an der Veröffentlichung "Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions". Die Autoren, die beiden angesehenen Anthropologen Alfred Kroeber und Clyde Kluckhohn, führen darin 175 verschiedene Definitionen auf und unterscheiden sechs Kategorien[254].

Eine der zu dieser Zeit innerhalb der Cultural Anthropology vorherrschende Auffassung, die auch von Kroeber und Kluckhohn favorisiert wurde, war die von der Kultur als Abstraktion[255]. Sie wendet sich gegen die Vorstellung von der Kultur als spezifisch menschliches Verhalten, das erlernt und von Generation zu Generation weitergegeben wird[256]. Der Anthropologe operiere mit einer "more or less mechanical sum of the more striking or picturesque generalized patterns of behavior which he has either abstracted for himself out of the sum total of his observations or has had abstracted for him by his informants in verbal communication" (Kluckhohn 1956:496). Mit den so beschriebenen Kulturen werde die Anthropologie nicht ihrem Anspruch gerecht, objektive Einheiten zu beschreiben. Ganz gleich, wie genau sie behandelt würden, "their integrations into suggested structures are uniformly fallacious and unreal".
"Cultures ... are merely abstracted configurations of idea and action patterns, which have endlessly different meanings for the various individuals in the group, and which, if they are to build into any kind of significant psychic structure, whether for the individual or the small group of the larger group, must be set in relation to each other in a complex configuration of evaluations, inclusive and exclusive implications, priorities, and potentialities of realization which cannot be discovered from an enquiry into the described patterns." (Kluckhohn 1956:497)
Allerdings wohnt dieser Konzeption auch eine gewisse Problematik inne: zum einen, weil "Abstraktion" nie näher definiert wird, zum anderen, werde Kultur dadurch "imperceptable, imponderable, and not wholly real" (White 1959:228)[257].

Die Anhänger der kognitiven Anthropologie schließlich sehen Kultur als eine Anzahl von Regeln, die eine Gemeinschaft unbewußt nutze, um das angemessene Verhalten festzulegen[258]:

---

253 Vgl. White 1959:227.

254 Die klassische Definition von Tylor wird als deskriptive Bestimmung bezeichnet. Solche, die die Tradition betonen, als historische. Normativ seien Erklärungen, die Regeln oder Wertvorstellungen unterstreichen, psychologische heben das Lernen oder die Gewohnheit hervor. Werde das Verhaltensmuster (pattern) betont, handele es sich um strukturelle. Genetische Kulturdefinitionen umfaßten solche, die die Kultur als Produkt oder Kunsterzeugnis ansehen. Zu der letzten Kategorie schließlich gehörten solche, die Ideen und Symbole betonten sowie alle übrigen Definitionen. Zu ihr habe Kluckhohn auch seine eigene Definition gezählt. Sie hebt hervor, was Kultur nicht sei, nämlich alles nicht-biologische oder das, was eher dem Menschen, als dem Tier zugeschrieben werde. Indem er auf das abgestelle, was eine Gruppe von einer anderen unterscheide, habe er eine Kontroverse der 60er Jahre vorwegenommen, die vor dem Hintergrund der intensiven Primatenforschung die Frage gestellt habe, ob es sich bei der Kultur tatsächlich um ein menschliches Phänomen handele (Barnard/Spencer 1996:141f.).

255 White führt diesen neuen Sinngehalt auf einen Zuweisungskonflikt zurück: Kroeber und Kluckhohn nahmen an, daß das Verhalten in erster Linie von der Psychologie, die Kultur von der Anthropologie untersucht werde (Vgl. Kroeber/Kluckhohn 1952:155). Deshalb beschränkten sie sich auf eine "Abstraktion des Verhaltens" als konstituierendes Element der Kultur (1959:229).

256 Zu den Verfechtern dieser Theorie zählt White neben Kroeber und Kluckhohn auch Murdock, Linton und Herskovits (1959:228ff.).

257 In diese Richtung zielt auch die Ablehnung von Kultur als "vague abstraction" (Radcliffe-Brown 1952:190) in der britischen Social Anthropology. Hier dienen Begriffe wie "culturalism" und "culturalist" lange Zeit der Verunglimpfung von Analysen, die eine Kultur in erster Linie aus sich selbst heraus zu erklären suchten. Britische Anthropologen zogen es vor, soziale Strukturen zu erforschen, die ihrer Ansicht nach greifbarer waren. Das ausgeprägte Mißtrauen gegenüber der amerikanischen Sichtweise führen Barnard und Spencer auf die generellen Vorbehalte gegenüber dem humanistischen Kulturverständnis zurück. Noch mehr treffe dies auf Frankreich zu, wo der Terminus "Zivilisation" vorgezogen wurde und wo sogar noch 1980 Marshall Sahlins "Culture and Practical Reason" nach der französischen Übersetzung in "Au coeur des sociétés" umbenannt wurde. Eine Ausnahme bilde Lévi-Strauss, dessen Sicht der Kultur stark von seinem engen Verhältnis zu Boas beeinflußt worden sei (1996:140).

258 Vgl. Frake 1962, Hymes 1964, Murray 1982.

"A society's culture consists of whatever it is one has to know or believe in order to operate in a manner acceptable to its members. Culture is not a material phenomenon; it does not consist of things, behavior, or emotions. It is rather an organization of these things. It is the form of things that people have in mind, their models for perceiving, relating, and otherwise interpreting them." (Goodenough 1957:167)

2. Der partikularistische Ansatz

Die Cultural Anthropology entsteht Ende des 19. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten und wendet sich gegen das bis dahin vorherrschende Paradigma des Evolutionismus. In ihrem Verlauf entwickelt sie den kulturellen Relativismus. Als wissenschaftliche Methode ist dieser heute weitgehend akzeptiert, als Theorie stößt er nach wie vor auf Widerspruch.

Um sie genau von dem recht unscharfen, in der wissenschaftlichen Diskussion anzutreffenden Begriff abgrenzen zu können, ist es unerläßlich, sich zunächst einen Überblick über die in der amerikanischen Anthropology zu dieser Zeit vorherrschenden Ansichten zu verschaffen.

2.1. Die amerikanische Cultural Anthropology - kurzer historischer Abriß

Das gesellschaftliche Umfeld, in dem sich in den Vereinigten Staaten zu Beginn dieses Jahrhunderts eine eigene anthropologische Richtung zu entwickeln beginnt, ist durch die Erschütterung althergebrachter Annahmen und dem damit verbundenen Umbruch gekennzeichnet: die Relativitätstheorie Albert Einsteins (1879-1955) führt zur Ablösung der klassischen Physik, die durch Anschaulichkeit und Stetigkeit jedes Naturgeschehens geprägt war. In der Biologie vollzieht sich diese Wende bereits im 19. Jahrhundert mit der Selektionstheorie und dem Evolutionismus. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts stellt Sigmund Freud (1865-1939) das Unbewußte in den Mittelpunkt seiner Psychoanalyse und macht auf die Abhängigkeit des Menschen von seiner Umgebung aufmerksam. Neue Erkenntnisse und Spezialisierungen führen zur Herausbildung und Entwicklung gänzlich neuer Wissenschaften.

Diese Entwicklungen nehmen selbstverständlich Einfluß auf die Herausbildung der neuen Richtung innerhalb der noch jungen Wissenschaft. Zu den wichtigen Vorbedingungen und Einflüssen gehört jedoch in erster Linie die Abkehr von der vorherrschenden, aus Europa importierten Theorie. Es ist die Ablehung des Evolutionismus, die allen Vertretern der Cultural Anthropology gemein ist. Daneben ist der Versuch, zwischen ihren naturwissenschaftlichen und geistesgeschichtlichen Wurzeln eine Synthese herzustellen von besonderer Bedeutung. Einflüsse der Philosophie und der Psychologie spielen ebenso eine Rolle, wie Vorstellungen des Humanismus und der Sprachphilosophie. Nicht vernachlässigt werden dürfen außerdem die besonderen Voraussetzungen, auf die die Wissenschaft in den USA trifft. Aus ihnen resultieren spezifische Anforderungen, denen sie bei ihrer Theorienbildung gerecht zu werden versucht.

Nach ihrer Herausbildung durchläuft die Cultural Anthropology verschiedene Phasen, in denen unterschiedliche Ausrichtungen und Fragestellungen vorherrschend sind. Diese sollen anhand des zeitlichen Ablaufs skizziert werden. Ein weiterer Abschnitt behandelt ihre Methoden. Von dort aus ergibt sich eine direkte Überleitung zum kulturellen Relativismus als wesentliches Paradigma der Cultural Anthropology.

In diesem kurzen Überblick der amerikanischen Anthropology in der Zeit zwischen 1898 bis in die frühen fünfziger Jahre können natürlich nicht alle

Positionen ausführlich und differenziert behandelt werden. Methodische Diskussionen werden überwiegend vernachlässigt. Da der Fokus dieser Arbeit auf den Menschenrechten liegt, konzentriert sich die Übersicht auf die Aspekte, die für die Cultural Anthropology charakteristisch scheinen und die für die nachfolgende Erörterung der Thematik von Belang sind.

Dazu gehört zunächst eine genaue Abgrenzung der allgemeinen Begrifflichkeiten.

2.1.1. Terminologie

Bei der Behandlung der Thematik aus Sicht der "Cultural Anthropology" stößt man auf eine unterschiedliche Nomenklatur, die im folgenden kurz erklärt werden soll.

Mit der nach dem Zweiten Weltkrieg ständig zunehmenden Bedeutung der amerikanischen bzw. britischen Anthropology wurden die im deutschen Sprachgebrauch bis dahin üblichen Bezeichnungen "Völkerkunde" und "Ethnologie" zurückgedrängt und durch "Anthropologie" ersetzt[1]. Allerdings stößt man hier auf die Schwierigkeit, daß dieser Terminus im Deutschen bereits besetzt war (H. Fischer 1992:8). Außerdem hängt der Begriff untrennbar mit den jeweiligen nationalen Traditionen zusammen, die in den einzelnen Ländern zur Herausbildung unterschiedlicher Schwerpunkte führten. Mit dem Terminus "Anthropologie" wird also in den verschiedenen Ländern Unterschiedliches verbunden.

Allgemein handelt es sich bei der Ethnologie um eine wissenschaftliche Diszipin, die "Unterschiede und Übereinstimmungen in den Lebensweisen menschlicher Gemeinschaften feststellt und sie zu erklären versucht" (H. Fischer 1992:4). In Großbritannien gab es mit der Instituionalisierung des Faches zwischen 1850 und 1880 eine Bedeutungsverschiebung: Unter "Ethnology" verstand man seither eine historische Richtung, die sich mit der Herkunft und der Migration der Völker beschäftigt[2] (Winthrop 1991:13). Für die als "science of the whole nature of man" (Hunt zit. nach Winthrop 1991:13) bezeichnete Richtung wurde der Name "Anthropology" gewählt. Das 1907 neu eingerichtete Fach wurde "Social Anthropology" genannt[3].

Eine ähnliche Entwicklung gab es auch in den Vereinigten Staaten. Hier steht Ethnology für die "theoretisierende Verallgemeinerung". Ihre Grundlage ist die vergleichende Ethnographie[4], d.h. die Beschreibung einer Mehrzahl

---

[1] Die Bezeichnung "Völkerkunde" findet sich nach wie vor in den Namen von Museen und Universitätsinstituten. "Ethnologie" gilt gemeinhin als Übersetzung von "Völkerkunde", wenn auch im wissenschaftlichen Diskurs längere Zeit zwischen beiden getrennt wurde (Vgl. Zwiauer 1961:269 und Haekel 1961:222).

[2] Vgl. auch H. Fischer 1992:7.

[3] Diese Abgrenzung findet sich auch bei Radcliffe-Brown, wenn er von "Ethnology" als "the attempt to reconstruct the history of culture" und "Social Anthropology" als "the study that seeks to formulate the general laws that underlie the phenomena of culture" (zit. nach Wood 1997:18) spricht. Der Zusatz "social" ist laut H. Fischer auf den starken Einfluß der französischen Soziologie zurückzuführen. Im Zuge dessen hätten sich viele britische Anthropologen eher als "vergleichende Soziologen" verstanden (1992:9f.). In seiner Antrittsrede an der Universität von Liverpool bezeichnete der erste Professor für Social Anthropology, Sir James Frazer seinen Arbeitsbereich als Zweig der Soziologie, der sich mit primitiven Völkern befasse (Wood 1997:18). Diese Richtung darf nicht verwechselt werden mit der sozialen Anthropologie, die den sozialen Ursachen physischer Ausformungen nachgeht (Sander 1997:379).

[4] In Deutschland wörtlich als der beschreibende Teil des Faches verstanden, wurde der Terminus in Frankreich im 19. Jahrhundert zeitweilig für die Benennung des Gesamtfaches verwendet. In der englischen Sprache wird auch der Prozeß der teilnehmenden Beobachtung oder Feldforschung als Ethnographie bezeichnet. Vgl. Sanjek: Eine Ethnographie "focuses on a particular population, place and time with the deliberate goal of describing it to others" (1996a:193).

von Gesellschaften, die aus den verschiedenen Methoden[5] der Feldforschung[6] entsteht (Vivelo 1981:45). Die "Erforschung der Menschheit" (1981:37) wird als "Anthropology" bezeichnet[7].

Die Bezeichnung "Cultural Anthropology" entstand aus einem Defizit: Während bei ihrem eigentlichen Begründer, Franz Boas, allgemein von "Anthropologie" die Rede ist, bemerken seine Schüler das Fehlen eines Begriffes zur Abgrenzung ihrer Forschungsrichtung gegenüber der biologischen Anthropologie, der Archäologie und der Linguistik. In seinem Lehrbuch von 1929 bemerkt Wissler:
"... our concern will be with the social life of man, rather than with his anatomy, physiology, and psychology. Sometimes we speak of this social life as civilization, but in social anthropology, the term culture is preferred; and culture, when used in a technical sense, includes all the group activities, or conventionalized habits, of a tribe or a community." (1929:11f.)
Auch wenn Wisslers Lehrbuch noch von "Social Anthropology" die Rede ist, lag der Schwerpunkt der amerikanischen Anthropologie auf der Kultur. Daraus erwuchs, von Sapir erstmals 1916 verwendet[8], Ende der dreißiger Jahre die Benennung "Cultural Anthropology" (Wood 1997:18). Bis dahin wurde die Richtung als "American school of anthropologists" oder als "Boas school" bezeichnet (Sander 1997:377).

Heute werden dem Terminus in der Regel drei Bedeutungen zugeschrieben: Cultural Anthropology wird verstanden als Teilgebiet der Anthropologie, als Synonym für Ethnographie und Ethnologie sowie als spezielle theoretische Betrachtungsweise in Abgrenzung zur britischen "Social Anthropology" (Vivelo 1981:44).

Das besondere an der Cultural Anthropology ist, daß sie "Anthropologie" noch im herkömmlichen Sinne, nämlich als "Menschenstudium" ansieht. Sie verbindet Natur- und Geisteswissenschaften und erhebt den Anspruch, Integrationswissenschaft für alle Wissenschaften vom Menschen zu sein[9]. Damit widmet sie sich auch Teilbereichen, die sich in Europa Mitte des 19. Jahrhunderts von der Anthropologie abgespalten haben[10]. Die körperliche Entwicklung und die biologische Natur des Menschen werden ebenso untersucht wie sein Verhalten als Mitglied einer sozialen Gruppe. Außerdem rekonstruiert sie die Abfolge kultureller Entwicklungen und beschäftigt sich mit Kunst, Folklore und mündlichen Überlieferungen[11]. Zu ihren Teilgebieten gehören die biologische Anthropologie, Archäologie und Linguistik (Vivelo 1981:44). Mit den Nachbarwissenschaften steht sie im engen Kontakt. Stagl und Stagl haben darauf hingewiesen, daß diese von den Amerikanern

---

[5] Hierzu gehören u.a. die teilnehmende Beobachtung sowie formelle und informelle Befragungen von Mitgliedern der jeweiligen Gesellschaft.

[6] Dabei handelt es sich um ein Erhebungs- und Experimentierverfahren, das unter nicht-manipulierten Bedingungen der sozialen Wirklichkeit angewendet wird. Vivelo bezeichnet diese Methode, die auch Feldstudie genannt wird, als direkte Erforschung einer Gemeinschaft. Sie bilde die grundlegende Erfahrung von allen Kulturanthropologen (1981:45).

[7] Abweichend davon erklären Ember und Ember, daß Ethnologen "seek to understand how and why peoples today and in the recent past differ in their customary ways of thinking and acting". Der Ethnologie gehe es folglich um Denk- und Verhaltensmuster und darum, auf welche Art sich diese Muster in den gegenwärtigen Gesellschaften unterscheiden. Außerdem untersuchten Ethnologen auch den Kulturwandel und das Verhältnis zwischen Ansichten und Handlungen innerhalb einer Kultur (1993:7).

[8] Der Terminus findet sich zwar 1934 in dem Titel eines Buches von Lowie, Lowie selbst bleibt jedoch hinsichtlich seiner Verwendung eher vorsichtig (Wood 1997:18).

[9] Vgl. auch Stagl/Stagl 1981:13 und H. Fischer 1992:9.

[10] Stagl und Stagl haben diesen Anspruch, eine szientistische Theorie des gesamten Menschen zu sein, nicht zu unrecht als ein "Survival" bezeichnet, daß sich bis heute erhalten habe (1981:15).

[11] Weil sie den Versuch mache, die ganze Menschheit sowohl biologisch als auch kulturell zu erfassen, gilt sie für Vivelo als vielleicht anspruchsvollste unter den Wissenschaften. Andere Disziplinen konzentrierten sich auf eine oder einige der biologischen oder kulturellen Dimensionen des Menschen, keine jedoch stelle den Anspruch, alles zu erforschen, was menschlich oder mit dem Menschsein verwandt sei (1981:37).

weitergeführte Wissenschaftstradtion, die an ihrem ursprünglichen Entstehungsort lange Zeit als überholt gegolten habe, nun wieder aus Amerika auf Europa zurückwirke[12] (1981:13).

In der wissenschaftlichen Literatur wird für die amerikanische Anthropologie häufig der Ausdruck "Kulturanthropologie" verwendet. Die Übertragung ins Deutsche ist allerdings problematisch, weil der Terminus hier bereits besetzt ist und es deshalb leicht zu Verwechslungen kommen kann. Im deutschen Sprachraum steht die griechisch-lateinische Wortschöpfung für eine Schule der Philosophie, die den Menschen "in seinem Sein und Wesen und in seiner spezfischen Abhebung von dem ihn umgebenden Seienden" (Apel/ Ludz 1976:20) erforscht[13]. Diese Richtung, die auch als "philosophische Anthropologie" bezeichnet wird, führt Kultur- und Menschenforschung, die nach Herder, Kant und Humboldt auseinandergefallen waren, nach dem Zweiten Weltkrieg wieder zusammen. Die sich daraus entwickelnde spezifisch deutsche Kulturanthropologie mit Ernst Cassirer (1874-1945), Arnold Gehlen[14] (1904-1976), Helmuth Plessner[15] (1892-1985) und Max Scheler[16] (1874-1928), ist bis in die Gegenwart ein Zweig der modernen Philosophie geblieben (Sander 1997:376f.).

Es gibt zwar Überschneidungen mit der Cultural Anthropology, vor allem was ihre Zielsetzungen betrifft[17], insgesamt überwiegen jedoch die Unterschiede. Dazu gehört in erster Linie, daß die europäische Anthropologie sehr viel enger gefaßt ist, als die amerikanische. Auch der Gegenstand ihrer Untersuchungen ist ein anderer: die Cultural Anthropology beschäftigt sich in erster Linie mit den schriftlosen Kulturen[18], die Kulturanthropologie thematisiert auch und vor allem die Traditionen der westlichen Zivilisationen (Sander 1997:376). Daraus ergeben sich zwangsläufig unterschiedliche Vorgehensweisen und Methoden. So hat bespielsweise die Betrachtung ausschließlich auf mündlicher Überlieferung basierender Kulturen das Begriffsschema Oralität versus Literalität ins Zentrum des Forschungsinteresses gerückt und - wenn auch erst in den siebziger Jahren - zur Anerkennung der mündlichen Tradition als einen "eigenständigen kognitiven Konstruktionsmodus" geführt (Floßdorf 1988:330).

Wegen der Verwechslungsgefahr mit der deutschen Kulturanthropologie und auch weil eine Übertragung des Terminus ins Deutsche die spezifischen Eigenarten der nordamerikanischen Richtung häufig nicht genügend berücksichtigt, soll im folgenden mit den englischen Fachbezeichnungen gearbeitet werden[19].

2.1.2. Vorbedingungen der Cultural Anthropology

---

[12] Ob die Cultural Anthropology allerdings als "das amerikanische Äquivalent der deutschen Völkerkunde oder Ethnologie" (Stagl/Stagl 1981:13) anzusehen ist, ist wegen ihrer von Deutschland differierenden Entwicklung eher fraglich.

[13] Ähnlich auch Hoffmeister 1955:54f. und Sander 1997:376.

[14] Vgl. Gehlens "Der Mensch - seine Natur und seine Stellung in der Welt" (1940), das als Grundwerk der philosophischen Anthropologie gilt.

[15] Vgl. Plessners "Die Stufen des Organischen und der Mensch" (1928), mit dem er neben Scheler den entscheidenen Anstoß für die moderne philosophische Anthropologie gibt.

[16] Vgl. Schelers "Die Stellung des Menschen im Kosmos" (1928)

[17] Vgl. Sander 1997:376.

[18] Gebräuchlich sind auch die Bezeichnungen Primitivgesellschaften oder "primitive Völker". In Deutschland ist gelegentlich auch von "Naturvölkern" die Rede.

[19] Ein solches Vorgehen ist bereits von H. Fischer vorgeschlagen worden (Vgl. 1992:10).

Mit der Cultural Anthropology in den Vereinigten Staaten und der Social Anthropology in Großbritannien und den Commonwealth-Ländern entstehen zwei Richtungen, die im strengen Gegensatz zu der bis dahin gültigen Lehrmeinung stehen. Auch wenn die Unterscheidung zwischen diesen beiden Fächern heute nicht mehr so entscheidend ist wie früher[20], kann insgesamt an dem Bild einer zweilinigen, auf die beiden Kontinente verteilten Anthropologie festgehalten werden[21]. Trotz Überschneidungen[22] und verschiedentlichen Berührungen[23] haben die unterschiedlichen Einflüsse zu differierenden Ergebnissen und Schwerpunkten geführt. So war bespielsweise für die amerikanische, aber auch für die deutsche Anthropologie der Kontakt mit der Psychologie von besonderer Bedeutung, der in Großbritannien und Frankreich[24] fast völlig fehlte (Krotz 1994:299).

Die zum Teil sehr heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern der beiden Richtungen[25] zeigen, daß es lange Zeit schwierig - wenn nicht sogar unmöglich - war, sich auf Gemeinsamkeiten zu einigen[26]. Versuche dazu wurden in den fünfziger Jahren von Parsons mit seiner Theorie der sozialen Aktion, und in den sechziger Jahren von seinen Schülern Clifford Geertz und David Schneider gemacht (Barnard/ Spencer 1996:141).

Stark vereinfacht kann mit Stocking der wesentliche Unterschied zwischen beiden Strömungen darin gesehen werden, daß die Cultural Anthropology die historische Betrachtungsweise des Evolutionismus weiter verfolgte, während die Social Anthropology sich der methodologischen Sichtweise zuwandte (1974:16f.). Außerdem unterscheidet sich die britische Richtung von der amerikanischen durch ihr struktur-funktionalistisches Basiskonzept.

In ihren ethnographischen Arbeiten betrachtet die Social Anthropology ein bestimmtes System sozialer Beziehungen (z.B. das Familienleben, die Wirtschaft, Recht, Politik oder Religion) isoliert vom Gesamtzusammenhang. Sie konzentriert sich auf die Organisation menschlicher Gesellschaften, wobei die Grundlagen sozialen Lebens im Vordergrund stehen. Radcliffe-Brown, neben Malinowski und Evans-Pritchard einer ihrer führenden Vertreter, hat

---

[20] Die Intensivierung der wissenschaftlichen Kommunikation und die Entkolonialisierung trugen dazu bei, daß sich die Profile nach dem Zweiten Weltkrieg verwischten. In der Folgezeit seien anthropologische Traditionen kaum mehr mit Ländernamen identifiziert worden und es sei höchstens noch zur zeitweiligen Assoziierung einer "Schule" mit dem Namen einer bestimmten Universität gekommen (Krotz 1994:304f.). Wood verweist auf Lévi-Strauss, der 1949 erklärte, die Cultural und die Social Anthropology seien Teil der Ethnologie und im Grunde nicht zu unterscheiden. Leach vertritt die Ansicht, der Einfluß des französischen Strukturalismus auf die britische und amerikanische Anthropologie habe "the width of the Atlantic ocean" verkleinert (zit. nach Wood 1997:20). Im Zuge dessen haben einige Forscher die Unterscheidung aufgegeben (Vgl. Barrett 1984:2). Haekel fordert bereits zu Beginn der 60er Jahre, beide Disziplinen zusammenzuführen (Vgl. 1961:194f.).

[21] Die Einflüsse des deutschen und russischen Sprachraumes, die bis zum Ersten Weltkrieg eine bedeutsame Rolle spielten, können vernachlässigt werden. Das hängt zusammen mit der politischen Isolierung dieser Länder in Gefolge des Krieges aber auch damit, daß beide nur in sehr geringem Maße Zugang zu den "Hauptquellen anthropologischer Andersheit", den Kolonien, hatten (Krotz 1994:304).

[22] Der britische Anthropologe Edward Tylor ist eher ein Vorläufer der amerikanischen Cultural Anthropology und der Amerikaner Lewis Henry Morgan eine zentrale Figur der Social Anthropology. Andere Forscher, wie z.B. Malinowski, lassen sich nur schwer der einen oder anderen Richtung zuordnen.

[23] Krotz nennt die einflußreiche Lehrtätigkeit Radcliffe-Browns in Chicago und den Aufenthalt Malinowskis in Nordamerika und Mexiko (1994:304). Außerdem hat die Cultural Anthropology seit den 60er Jahren einige von der Social Anthropology entwickelte Analysen aufgenommen, z.B. solche zu Verwandtschaften oder zur politischen Ordnung (Wood 1997:19).

[24] Frankreich nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als daß dort lange Zeit zwischen Theoretikern, die Inhaber von Lehrstühlen waren, und Praktikern, die für die Arbeit in den Kolonien oder der Mission ausgebildet wurden, getrennt wurde. Die theoretischen Arbeiten wurden bereichert durch zahlreiche Monographien deutscher und britischer Anthropologen. Auch die Arbeiten amerikanischer Anthropologen, u.a. Boas und Wissler, wurden rezipiert. Ein eigenes ethnologisches Institut wurde erst Mitte der 20er Jahre in Paris gegründet (Centlivres 1990:172ff.).

[25] Vgl. die Auseinandersetzung zwischen dem amerikanischen Anthropologen George Peter Murdock (1897-1985) und dem Briten Raymond Firth (* 1901) im "American Anthropologist" (Murdock 1951:465ff. und Firth 1951:474ff.).

[26] Noch Mitte der 80er Jahre sieht Stocking zwischen den beiden Richtungen eine "historische Kluft": "Indeed, there are many today (especially, perhaps, in the United States) for whom the real problem of historical understanding would seem now to be how so many intelligent anthropologists have been so long infected by such a sterile and/or derivative viewpoint." (1984:181) Und Wood fügt hinzu: "Declarations from the exponents of one tradition that the other is moribund, obsolete, or senescent are, of course, good evidence that the distinction between the traditions still matters." (1997:19)

sie deshalb definiert als "the study that seeks to formulate the general laws that underlie the phenomena of culture" (zit. nach Wood 1997:18). Kulturelle Phänomene sind eher zweitrangig.

Im Gegensatz dazu steht die amerikanische Richtung:
"Cultural anthropology documents the socially established patterns of thought and behavior of contemporary or near contemporary societies. It can be distinguished from other social sciences by an insistance on research through open ended participation, by a holistic frame of reference in which any element of belief or behavior must be understood in its total social context, and by a theoretical concern with the mediation of behavior and experience by culture." (Whintrop 1991:13f.)
Es sind eine ganze Reihe unterschiedlicher wissenschaftlicher Richtungen und Strömungen, die Einfluß auf die Herausbildung und Entwicklung der amerikanischen Anthropologie üben. Eine entscheidende Rolle spielte ihr Begründer, Franz Boas (1858-1942), der 1886 aus Deutschland gekommen war. Weil die Erfahrungen und Kenntnisse, die er mitbrachte, für die Cultural Anthropology entscheidend sind, soll im folgenden kurz auf seine Biographie eingegangen werden.

Boas hatte Physik, Mathematik und Geographie in Heidelberg und Bonn studiert und promovierte 1881 in Kiel. Dem Studium der Kultur wandte er sich erst nach einer Expedition nach Baffinland (1883/84) zu, wo er die Verwaltung der deutschen meterologischen Station übernahm. Nach seiner Rückkehr wurde er Assistent am Museum für Völkerkunde und Privatdozent für Geographie an der Universität Berlin. Eine weitere Expedition führte ihn 1886 nach British Columbia, wo er die Kwakiutl und andere Indianer-Stämme der Nordwestküste erforschte[27]. Nach seiner Übersiedlung in die Vereinigten Staaten setzte er diese Arbeit fort. Dabei verfolgte er zwei Ziele, die er um 1900 als erreicht ansah: die Abweichungen und Verbindungen zwischen Sprachen, physischen Merkmalen und Sitten der Indianerstämme zu bestimmen und die Kultur aus der Perspektive des Indianers darzustellen (Tax 1991:68). Aufsehen erregte Boas erstmals 1887, als er die Einteilung der Sammlung des American National Museum bemängelte[28]. Bevor er 1895 an das American Museum of National History berufen wurde, gab er für einige Jahre die Zeitschrift "Science" heraus. Ein Jahr später wurde er Dozent für Anthropology an der Columbia University in New York, drei Jahre darauf erhielt er die erste Professor für Anthropology in den Vereinigten Staaten. Bis zu seiner Emeritierung 1936 baute Boas das anthropologische Institut der Columbia University zu einem der besten in den USA auf und beeinflußte viele bekannte Ethnologen und Linguisten. Boas war aktives Mitglied und Begründer von verschiedenen anthropologischen Gesellschaften, u.a. auch bei der American Anthropologist Association. 1931 war er Präsident der American Association for the Advancement of Science.

Boas war stark von der Relativitätstheorie Albert Einsteins beeinflußt. Als promovierter Geograph knüpfte er an die Tradition der deutschen Histographen Carl Ritter[29] (1779-1859) und Adolf Bastian[30] (1826-1905) an. Au-

---

[27] Vgl. Boas 1920a.

[28] Um ihre Entwicklung aufzuzeigen, hatte man dort jeweils einen Raum für Keramik, einen für Musikinstrumente etc. eingerichtet.

[29] Ritter war u.a. Professor in Berlin. Nach einer in der Tradition des 18. Jahrhunderts stehenden Staatenkunde und einer Serie von physisch-geographischen Karten von Europa begann er mit einer länderkundlichen Darstellung der Erde und wurde damit zu einem Begründer der modernen Geographie.

[30] Bastian gilt als Begründer der deutschen Ethnologie. Er studierte Naturwissenschaften und Medizin. Als Schiffsarzt unternahm er Reisen in alle Teile der Welt, die er zur Sammlung umfangreichen ethnographischen Materials nutzte. 1869 beginnt er seine Lehrtätigkeit in Berlin, ein Jahr später

ßerdem wurde er beeinflußt durch Lewis Henry Morgan[31] (1818-81) und Henry Row Schoolcraft[32] (1793-1864).

Bedeutsam für die Cultural Anthropology wurde die Verquickung von Naturwissenschaft auf der einen und Geisteswissenschaft auf der anderen Seite. Boas war zwar mit ganzem Herzen Naturwissenschaftler, blieb jedoch vom Historismus und dem vom Humanismus geprägten Zweig der Philosophie der geistesgeschichtlichen Schule um Kant, Herder und Humboldt nicht unbeeinflußt[33].

Besondere Tragweite hatten außerdem der Pragmatismus, eine Richtung der amerikanischen Philosophie, und der bereits erwähnte Kontakt mit der Psychologie.

Schließlich müssen die besonderen Voraussetzungen einbezogen werden, auf die die Anthropology in den Vereinigten Staaten traf. Diese führten zu Zielsetzungen und Fragestellungen, die sich von den europäischen unterscheiden.

A. Anti-Evolutionismus

Als Boas 1886 in die USA kommt, befindet sich die Anthropology noch in ihrer Gründungsphase. In Europa war sie nach ihrer Loslösung von der Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur eigenständigen Wissenschaft geworden und mit Edward Burnett Tylor[34] (1832-1917) in Oxford (1869) und Bastian in Berlin (1871) an den Universitäten eingeführt. Schnell kommt es zu länderspezifischen Spezialisierungen[35], aus denen verschiedene Schulen und Forschungsrichtungen mit unterschiedlicher Ausrichtung entstehen[36].

Der Institutionalisierung vorausgegangen war die Gründung wissenschaftlicher Gesellschaften[37], Institutionen, Museen[38], eigenen Publikations-

---

begründet er die Zeitschrift für Ethnologie. Gemeinsam mit Virchow, mit dem er eng zusammenarbeitete, konstituiert er die Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte (1869) und die Anthropologische Gesellschaft in Wien (1870). Boas gehörte neben Ankermann und Baumann zu seinen Mitarbeitern (Fiedermutz-Laun 1990:112ff.).

[31] In seinem Hauptwerk "Ancient Society" (1877) stellt Morgan anhand von ethnographischem Material eine Entwicklungsreihe mit den drei Hauptstufen Wildheit, Barbarei und Zivilisation auf, in denen sich der technische, wirtschaftliche, soziale und geistige Fortschritt der Menschheit vollzogen haben soll. Morgan wurde außerdem bekannt durch seine ethnographischen Studien der Irokesen ("League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois", 1851), die bis heute als Standardwerke gelten (Trautmann 1997:330f.).

[32] Der amerikanische Entdecker und Ethnologe fand die Quelle des Mississippi und erforschte die Indianerstämme der nordamerikanischen Plains. Er war Bevollmächtigter der indianischen Stämme der Lake Superior Region und Aufsichtsbeamter für indianische Angelegenheiten in Michigan (1836-41). Sein sechsbändiges Hauptwerk "Historical and Statistical Information Respecting the History, Condition and Prospects of the Indian Tribes of the United States" (1851-57) gilt bis heute als wertvolle Informationsquelle.

[33] Vgl. Stocking 1974:10f.

[34] In seinem zweibändigen Werk "Primitive Culture" (1871) lehnt Tylor die zu seiner Zeit vorherrschende religiöse Lehre von der göttlichen Schöpfung aus dem Nichts ab. Um seine evolutionäre Stufenfolge nachzuweisen, verwendete er seine sog. "doctrine of survivals". Unter "survivals" versteht er obsolete oder archaische Aspekte der Kultur, die von einer Stufe der sozialen Evolution zur nächsten erhalten blieben. Als lebende kulturelle Fossile könnten sie Aufschluß über die Vergangenheit geben und beweisen, daß die vorherrschende Kulturstufe sich aus einer früheren entwickelt habe. Tylors Evolutionismus unterscheidet sich von dem Spencers und Morgans durch seinen Schwerpunkt auf humanistischen Themen, wie z.B. die Herausbildung der Religion (Barfield 1997a:477f.) Tylor war beeinflußt von Bastians "Mensch in der Geschichte" und Waitz "Anthropologie der Naturvölker".

[35] Krotz führt dies auf eine gewisse Prädisposition der Verfasser hinsichtlich der Sprache, Geschichte und Kultur ihrer Heimatländer zurück. Ebenso hätten die jeweiligen Gegebenheiten und Forschungsmöglichkeiten sowie politische Interessen der Administration einen Einfluß gehabt (1994:297ff.).

[36] Auf die Problematik unterschiedlicher Begrifflichkeiten und Klassifizierungen ist bereits hingewiesen worden.

[37] Die erste, jedoch nur sehr kurzlebige anthropologische Gesellschaft, war die 1799 in Paris gegründete Société des Observateurs de l'Homme. 1839 entsteht die Société Ethnologique de Paris, die 1859 in der Société d'Anthropologie aufgeht. In Großbritannien wird die Ethnological Society of London (1843) begründet, die 1871 mit der 1862 konstituierten Anthropological Society of London zum (Royal) Anthropological Institute (RAI) zusammengelegt wird, das bis heute besteht. Die Ethnological Society setzte sich ursprünglich aus Amateuren zusammen, die durch Kolonialbeamte und Missionare ergänzt und später zum großen Teil durch professionelle Anthropologen ersetzt wurden. In den USA sind die 1842 in New York

reihen und Zeitschriften[39]. Sie alle verfolgten das Ziel, die Gruppen und Völker, die durch die Expansion der Industriegesellschaft auszusterben drohten, vor ihrem Untergang für die Wissenschaft zu dokumentieren.

Trotz der kaum überschaubaren Menge an Reiseliteratur, Verwaltungs- und Missionsberichten gab es nur eine geringe Zahl von wissenschaftlichen Untersuchungen, die über das Aufzählen von Daten hinausging (Marshall 1990:149).

Die amerikanische Anthropology hatte sich bis dato auf das Verfassen von Wortlisten (vocabulary lists) und ethnographischen Führern beschränkt. Ziel war es, eine Einteilung der Sprachen der Indianer vorzunehmen und Verbindungen zu eurasischen Sprachen aufzuzeigen. Einer der wichtigsten Vertreter dieser Richtung war Thomas Jefferson[40] (1743-1826). Jefferson sammelte über 30 Jahre lang indianische Wortschätze. Seine Wortsammlung wurde jedoch 1809 gestohlen und in alle Winde zerstreut (D. Fowler 1975:21).

In den 1860er Jahren begann die Smithsonian Institution mit anthropologischen Untersuchungen. Diese von dem Engländer James Smithson (1765-1829) gestiftete und 1846 in Washington D.C. gegründete wissenschaftliche Einrichtung zur Förderung von Forschungsvorhaben und Expeditionen untersteht dem amerikanischen Präsidenten. Zu den bekanntesten Untersuchungen dieser Zeit zählt die im Namen von Morgan 1862 durchgeführte Studie, auf deren Daten sein 1871 erschienenes "System of Consanguinity and Affinity" basiert.

In den folgenden Jahren werden ethnologische Studien im wesentlichen von dem 1879 von der Smithsonian Institution eingerichteten Bureau of American Ethnology unter der Leitung von John Wesley Powell (1834-1902)[41] durchgeführt. Auf sein Betreiben erschien 1888 Boas Ethnographie "The Central Eskimo".

Powell, der sehr stark von Darwin, Spencer und Morgan beeinflußt war, war ein vehementer Verfechter des Evolutionismus. Obwohl dieser in Europa bereits zunehmend kritisiert wurde, war es sein Anliegen, die Theorie mit Hilfe des Bureaus in den Vereinigten Staaten zu institutionalisieren.

---

entstandene American Ethnological Society und die Anthropological Association of Washington (1879) zu nennen. 1888 entsteht die American Folklore Society, 1902 die American Anthropological Association (AAA). Die Society for Applied Anthropology wird erst 1941 gegründet. Die Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte entsteht 1869, die Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte (auch Deutsche Anthropologische Gesellschaft) 1870 in Mainz und die Gesellschaft für Völkerkunde (ab 1936 Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde) 1929 (K. Müller 1992:37 und Urry 1996:44f.).

38 1837 in Petersburg, 1848 in Kopenhagen, 1868 in Berlin und München, 1874 in Leipzig, 1875 in Dresden und Wien, 1878 in Paris, 1879 in Hamburg.

39 1869 erscheint die "Zeitschrift für Ethnologie", das "Journal of the Anthropological Institute" wird 1872 in Großbritannien begründet.

40 Jefferson war Vorsitzender der American Philosophical Society, deren Arbeitsgruppe 1789 ein sog. "circular" erarbeitete, mit Hilfe dessen so verschiedene Aspekte wie die Pflanzenwelt, indianische Kunst, Sitten und Bräuche, Sprache und Charakter erforscht werden sollten. D. Fowler nennt außerdem Benjamin Smith Barton und Albert Gallatin (1975:21).

41 Der amerikanische Geologe und Anthropologe wurde durch seine Entdeckungsreisen in den Westen, darunter eine langjährige Reise auf dem Colorado River (1869-76) zum Nationalhelden. Er war Leiter der wichtigsten Forschungsreisen. Seine "Introduction to the Study of Indian Languages" (1877) war die erste linguistische Gliederung indianischer Sprachen. In ihr gruppierte er Wörter nach ihrer Verwendung und den mit ihnen verbundenen Gefühlsregungen. Powell lehrte Geschichte in Illinois und gründete das Staatsmuseum. 1879-1902 leitete er das Bureau of Indian Ethnology, 1880-1894 war er Direktor des U.S. Geological Survey. In dieser Zeit veröffentlichte er eine einzigartige Serie topographischer Karten. Er plante ein allgemeines Handbuch (manual) der Anthropologie, von dem allerdings nur drei Bände erschienen (D. Fowler 1975:21).

Der klassische Evolutionismus[42], der mit Namen wie Herbert Spencer[43], Lewis Henry Morgan, Edward Burnett Tylor und James Frazer verbunden wird[44], ist die erste paradigmatische Phase der im 19. Jahrhundert begründeten Anthropologie[45]. Sie ist so bedeutsam, weil sie zum Ausgangspunkt aller weiteren Theorien wurde[46]. Dieser Umstand wird auch von Gegnern der Theorie anerkannt. So versäumt es Herskovits in seinem anthropologiegeschichtlichen Überblick nicht, die Arbeit seiner Vorgänger zu würdigen:

"The debt we owe them is a heavy one. It is they who first cast our discipline within the framework of scientific method; who first distinguished those categories which today we call the aspects of culture; who first recognized the need to make systematic comparisons between these aspects so that generalizations could be developed to inform our data. More than this, it was they who first systematically explored the implications of the principle of the unity of mankind, and thus gave a new dimension to the study of man. ... the systematic approach they developed gave form and content to our dicipline, made of it a science, and provided its later practioners ... with something to bite on. It laid a groundwork of theory, concept, and fundamental scientific objective that was essential for controversy and subsequent advance. ... it is through the reactions ... to their position that we can trace the genealogy of most of the "schools" that have arisen in the course of the hundred-odd years we have been professionally concerned with the study of man." (1959:391)

Der Evolutionismus steht in der Tradition französischer und schottischer Aufklärer und ihrem Bemühen, die Naturgeschichte der Menschheit mit der Idee des Fortschritts zu verbinden[47].

In der Literatur ist vielfach davon die Rede, daß er die bahnbrechenden Erkenntnisse der Biologie, die mit den Namen Charles Darwin (1809-1882) und Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) in Verbindung gebracht werden, auf die Kulturgeschichtsforschung übertragen habe.

Tatsächlich war es jedoch umgekehrt: die evolutionistische Orientierung seiner Anhänger in den Sozialwissenschaften war schon vor Darwins berühmter Veröffentlichung "On the Origin of Species by Means of Natural Selection" (1859) ausgebildet[48]. Das Entwicklungsdenken setzt, abgesehen von den antiken Erd- und Völkerbeschreibungen, im 18. Jahrhundert mit

---

[42] Es ist hier vom "klassischen Evolutionismus" die Rede, weil der Evolutionismus in den 50er Jahren von den amerikanischen Anthropologen Julian Haynes Steward (1902-1971) und Leslie Alvin White (1900-1975) weiterentwickelt wurde (Vgl. K. Müller 1992:51ff. und Sanderson 1997a:174ff.). Ebenfalls auf Morgan griffen eine Reihe sowjetischer Anthropologen zurück (Vgl. Guksch 1990 und Raum 1990).

[43] Spencer war v.a. an der Richtung der Evolution interessiert. Sein Gesetz der Entwicklung, die Bewegung vom Einfachen zum Komplexen, von der Homogenität zur Heterogenität, ist später von Durkheim übernommen und von Parsons überarbeitet worden. Seine Grundannahmen leitete er von dem "Postulat der Instabilität des Homogenen" ab: nichts behalte seinen primitiven Ursprung, Veränderung sei das Prinzip des Universums (Kumar 1997:443f.).

[44] Weiterhin zu nennen sind, neben vielen anderen: MacLennan, Bastian, Bachofen und Westermarck, der einen kritischen Evolutionismus vertrat.

[45] Vgl. Krotz: "... eine sich selbst als solche verstehende und in diesem Sinne allgemein und von späteren Anthropologengenerationen anerkannte Spezialistengemeinschaft er- und bearbeitete innerhalb des damals gültigen epistemischen Rahmens und unter Ausbildung zunehmend ähnlicher institutioneller Strukturen und methodischer Regeln die anthropologische Frage der nordatlantischen Zivilisation." (1994:302)

[46] Vgl. auch Stocking, der die Ansicht vertritt, daß aus der Kritik am Evolutionismus "certain of the most fundamental orientations of modern American cultural anthropology derive" (1974:18).

[47] Dabei war der schottische Zweig der aufklärerischen Entwicklungstheorien der für die Anthropologie bedeutsamere: hier vollzog sich der Fortschritt, anders als in Frankreich, wo er in der Verwirklichung der Vernunft gesehen wurde, durch eine zunehmende Arbeitsteilung, wurde also ökonomisch definiert. Außerdem wurde die vergleichende Methode, d.h. die Identifizierung zeitgenössischer Naturvölker mit Stufen des allgemeinen Entwicklungsschemas, schon sehr expizit formuliert. Deshalb habe sich die Tradition der schottischen Moralphilosophie glücklich mit dem postitivistischen Wissenschaftsethos und dem politisch-gesellschaftlichen Selbstbewußtsein der viktorianischen Engländer und der egalitären Amerikaner verbunden (Ganzer 1990:105).

[48] Ganzer hat in diesem Zusammenhang auch auf die Bedeutung der Geologie hingewiesen, die einige grundlegende Voraussetzungen für die Entstehung des Evolutionismus geschaffen habe (Vgl. 1990:104).

Friedrich Schiller[49] (1759-1805) und Adam Ferguson[50] (1723-1816) ein. Es war der englische Philosoph Herbert Spencer, der in seinen Essays über "Die Theorie der Bevölkerung" und "Die Entwicklungshypothese" (1852) den Entwicklungsgedanken formulierte[51]. Drei Jahre bevor Darwin seine Ergebnisse der Linné-Gesellschaft vortrug, wandte Spencer das Entwicklungsprinzip bereits auf die Entwicklung des Geistes an. In seiner Abhandlung über den "Fortschritt, sein Gesetz und seine Ursachen" wird der Entwicklungsgedanke zum allgemeinen Prinzip des geschichtlichen Werdens erhoben (Störing 1989:479f.). Ganzer kommt deshalb zu dem Schluß, daß der Darwinismus den bereits vorhandenen Modellen sozialer Selektion und Eleminierung lediglich eine biologische Wendung gegeben und damit dann zu einer Art Biologisierung der Anthropologie geführt habe (1990:104).

Zudem verfolgen die biologische und die kulturwissenschaftliche Evolutionslehre unterschiedliche Ziele: während durch erstere erklärt werden sollte, warum und wie es zur Ausbildung einer neuen Spezies kommt, sah letztere die Kulturen als Stufen, die von allen Gesellschaften zu durchlaufen seien. Die Biologie verstehe Evolution und Bevölkerungsdruck als wesentliche Faktoren bei der Herausbildung neuer Formen. In der Kulturwissenschaft seien hingegen die Formen bekannt und die Zuordnung einer Gesellschaft zu einer Kulturstufe die Aufgabe (Marshall 1990:12).

Unabhängig davon ist jedoch das Ergebnis: die kulturelle Entwicklungsgeschichte wird von nun an als Teil der Naturgeschichte verstanden, und damit als Evolution.

Der Evolutionismus geht davon aus, daß alle Menschen hinsichtlich ihrer psychischen und intellektuellen Anlagen gleich sind. Daraus wird die grundsätzliche Tendenz zur Ausbildung gleicher oder ähnlicher Kulturzüge, Institutionen und Vorstellungen abgeleitet. Die kulturelle Entwicklung vollzieht sich also überall ähnlich, wenn nicht sogar einheitlich. Nach antikem Vorbild[52] nehmen seine Vertreter einen progressiven Entwicklungsverlauf von einfachen zu komplexen Formen an, der in der Industriegesellschaft gipfelt (K. Müller 1992:35). Mit ihrem Höchstmaß an Komplexität repräsentiert sie das Optimum an Entwicklungsmöglichkeit. Die "Rückständigkeit" nichtwestlicher Zivilisationen wird mit rassischen Besonderheiten, historischen oder geographischen Faktoren begründet[53].

---

[49] Vgl. "Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte" (1789), in dem es heißt: "Die Entdeckungen ... zeigen uns Völkerschaften, die auf den mannigfaltigsten Stufen der Bildung um uns herum gelagert sind, wie Kinder verschiedensten Alters um einen Erwachsenen herum stehen und durch ihr Beispiel ihm in Erinnerung bringen, was er selbst vormals gewesen und vovon er ausgegangen ist. Eine weise Hand scheint uns diese rohen Völkerstämme bis auf den Zeitpunkt aufgespart zu haben, wo wir in unserer eigenen Kultur würden weit genug fortgeschritten sein, um von dieser Entdeckung eine nützliche Anwendung auf uns selbst zu machen und den verlorenen Anfang unseres Geschlechts auf diesem Spiegel wiederherzustellen." (Schiller zit. nach Marshall 1990:10)

[50] Vgl. "An Essay on the History of Civil Society" (1766).

[51] Auch die Redewendungen "Kampf ums Dasein" und "Überleben des Tüchtigsten" stammen von Spencer. Die Idee vom Kampf ums Überleben geht auf Malthus zurück.

[52] Vgl. die Klimazonenlehre der griechischen Philosophen, nach der sich die eigene Hochkultur dank der günstigen klimatischen Bedingungen stufenförmig vom Wild- und Freibeutertum über die Agrarkultur herausgebildet habe. Die "Rückständigkeit" der Kulturen im Norden und Süden sei auf die dort vorherrschenden extremen Bedingungen zurückzuführen, die die kulturelle Entwicklung beeinträchtigten. Dikaiarchos (4. Jh. v. Chr.) fügte als zweite Stufe das Hirtennomadentum ein und schuf damit die klassische "Dreistufenlehre", die bis Ende des 19. Jh. weithin unangefochten Lehrmeinung blieb (K. Müller 1992:28).

[53] Marshall macht darauf aufmerksam, daß sich die Begründer des Entwicklungsgedankens, Darwin und Spencer, gegen die Idee des allgemeinen Fortschritts ausgesprochen hätten. Beide hätten die Bedeutung der Einpassung der menschlichen Kultur in die naturale Umwelt betont (1990:15).

Um Unterschiede der Entwicklungshöhe festzustellen und daraus einen schematisierten Entwicklungsablauf zu konstruieren, bedient sich der Evolutionismus der Methode des Kulturvergleichs[54].

Ziel des Evolutionismus war es, durch die Erforschung "primitiver" Gesellschaften Erkenntisse über Ursprung und Entwicklung des Menschen zu gewinnen.

Der Niedergang der Theorie beginnt Ende des 19. Jahrhunderts. Es entsteht eine neue Form der Feldforschung, durch die sich das bisherige ethnographische Material als methodisch und empirisch ungenügend, teilweise sogar verfälschend erweist. Bis zuletzt hatte der Evolutionismus die Möglichkeit außer acht gelassen, daß kulturelle Ähnlichkeiten auch durch Entlehnungen entstehen können, wogegen sich der aufkommende Diffusionismus wendete.

Außerdem versagten die evolutionistischen Stufenmodelle als Erklärung beobachtbarer konkreter Transformation und die ursprünglich erarbeitete Begrifflichkeit erschien als zu schwach, um angesichts der ständig wachsenden kulturellen Vielfalt die bis dahin diskutierten und neu entstandenen Probleme zu untersuchen (Krotz 1994:303). Angesichts der zur Jahrhundertwende vorherrschenden Realitäten wandten sich viele Forscher von der Vorstellung eines stetigen Fortschritts ab.

Schließlich spielte auch die Starrheit seines Systems eine Rolle: zahlreiche Kulturen und Gesellschaften ließen sich nicht der einen oder anderen Kulturstufe zuordnen. Viele Wissenschaftler suchten nach neuen Wegen, um im strengen Sinne historisch zu arbeiten. In Deutschland entwickelte sich daraus die kulturhistorische Völkerkunde, auf die im folgenden noch näher eingegangen wird.

Eine weitere Richtung widmete sich der sozialen Struktur und der Funktion "primitiver" Gesellschaften, statt ihnen einen bestimmten Platz innerhalb der kulturellen Entwicklung zuzuweisen. Die sich seit den 1880er Jahren vollziehende Verschiebung der Zielsetzungen rückte eine genauere Untersuchung einzelner Gesellschaften in den Vordergrund und verdrängte die bis dahin übliche vergleichende Forschung bestimmter Kulturmerkmale (Winthrop 1991:236).

Trotz ihrer Verschiedenheiten haben die nachfolgenden "Schulen" eines gemein: sie alle bekämpften die Behauptungen der Gründerzeit der Anthropologie und verweigerten ihr sogar den Anspruch der Wissenschaftlichkeit:
"... überall fanden sie den verfälschenden Eurozentrismus bereits in der Perzeption der soziokulturellen Tatbestände. Deswegen mußten dann laut Kroeber die späteren Anthropologen `völlig von vorne anfangen'." (Krotz 1994:303f.)
Die drei Grundsätze der Anthropologie des 19. Jahrhunderts - "the psychic unity of mankind, the unity of human history, and the unity of culture" (Singer 1968:527) werden in den Hintergrund gedrängt.

[54] Dabei handelt es sich um ein Verfahren, "das durch ... Nebeneinanderstellen der Inhalte zweier oder mehrerer Kulturen Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten zwischen diesen zu ermitteln sucht" (Schoene 1988d:444). Heute werde dieser vorzugsweise in der "cross-cultural method" realisiert, die auf statistisch formulierte, jedoch auch funktional interpretierbare Regelhaftigkeiten des gemeinsamen Vorkommens zweier oder mehrerer Kulturmerkmale in einer als repräsentativ verstandenen Auslese von Kulturen ziele.

B. Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Wurzeln

Mit der philosophisch geprägten Kulturforschung auf der einen und der naturwissenschaftlichen Menschenkunde auf der anderen Seite werden schon früh zwei Bereiche zusammengeführt, die in Deutschland erst nach dem Zweiten Weltkrieg wieder zueinander fanden[55].

Begründer dieser neuen, ethnologisch geprägten Anthropologie ist Edward Tylor, der 1871 mit seiner Arbeit über die "Primitive Culture" den normativ gebrauchten Kulturbegriff ausschließlich registrierend verwendet. Das Adjektiv "primitiv" steht von nun an nur noch für die technische Ausstattung einer Gesellschaft, nicht mehr für ihr kulturelles Niveau (Sander 1997:377).

Tylor nimmt mit dieser Auffassung unter den Evolutionisten eine Sonderstellung ein, bleibt jedoch mit seiner Vorstellung einer in Stufen verlaufenden Kulturentwicklung den Ansichten seiner Zeit verhaftet:
"Die Primitiven waren nach dieser Konzeption nicht so sehr kultur- als vielmehr geschichtslos; sie galten als Vertreter der von den fortschrittlicheren Teilen der Menschheit schon überwundenen Entwicklungsstufen; als *Survivals* oder lebende Fossile." (Stagl/ Stagl 1981:14)
Einen wichtigen Impuls für den Niedergang des stark naturwissenschaftlich ausgerichteten Evolutionismus gab der deutsche Historismus, bei dem - wie der Name schon sagt - die Geschichte im Mittelpunkt des Philosophierens steht. Die Bewegung geht zurück auf den Aufschwung der Geschichtswissenschaften in Deutschland seit Hegel und der Romantik. Der Historismus vollzieht eine dezidierte Abgrenzung zu den Naturwissenschaften und rückt die historisch-philologische Form der Bildung wieder in den Vordergrund (Störing 1989:563).

Die Denker des eigentlichen Historismus sind der Begründer der Erkenntnistheorie, Wilhelm Dilthey (1833-1911), und seine Schüler. Diltheys "Einleitung in die Geisteswissenschaften" erscheint 1883, ein Jahr später wird er Professor in Berlin[56].

Die Unterscheidung zwischen den nomothetischen Naturwissenschaften und individualisierenden bzw. ideographischen Kulturwissenschaften geht auf Wilhelm Windelband (1848-1915) zurück. Im Unterschied zu den Naturwissenschaften, in denen unabhängig vom menschlichen Handeln gegebene Ereignisse durch theoretische Entwürfe (Hypothesen) systematisiert und erklärt werden, müsse der Geisteswissenschaftler seinen Gegenstandsbereich, die symbolischen Zusammenhänge und die gesellschaftliche und geschichtliche Wirklichkeit des Menschen, durch Nachvollziehen dieser Lebensäußerungen verstehen. Ebenso wie bei Windelband stehen auch bei Heinrich Rickert (1848-1915) die Geisteswissenschaften und die Frage nach ihrer selbständigen Begründung und Abgrenzung gegenüber den Naturwissenschaften im Vordergrund (Störing 1989:545).

Statt der Verallgemeinerungen bzw. Gesetze fordern die Anhänger des Historismus eine partikularisierende Betrachtungsweise und betonen die Eigendynamik von Kulturen oder Kulturgruppen. Die Erkenntnis, daß auch

---

[55] Vgl. die spezifisch deutsche Kulturanthropologie, auf die bereits hingewiesen wurde.

[56] Spätere Hinweise auf Diltheys Arbeit zeigen den Einfluß, den Dilthey auf Boas hatte (Stocking 1974:11).

Naturvölker eine eigene Geschichte haben, ist dem Historismus und den zunehmenden Forschungen zu verdanken[57].

Die stärkste Wirkung hat diese philosophische Schule auf die "Kulturhistorische Völkerkunde[58]", die um die Jahrhundertwende in Deutschland entsteht. Sie prägte die deutschsprachige Völkerkunde während der ersten vier Jahrzehnte dieses Jahrhunderts und fand auch im Ausland Anklang[59].

Viele Gedanken dieser vornehmlich als "Kulturkreislehre" bezeichneten Richtung finden sich in der amerikanischen Cultural Anthropology wieder. Einer der Gründe für gewisse Übereinstimmungen ist sicherlich, daß Boas zum Zeitpunkt ihrer Formierung noch studierte und als Geograph die wichtigsten Neuerungen praktisch hautnah miterlebte.

Als einzige deutsche Schule der Ethnologie wurde die Kulturkreislehre ab 1898 von Leo Frobenius[60] (1873-1938) entwickelt und zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Fritz Graebner[61] (1877-1934) und Bernhard Ankermann[62] (1859-1943) sowie von der Wiener kulturhistorischen Schule unter der Führung Pater Wilhelm Schmidts[63] (1868-1954) ausgebaut[64].

Ihr Ziel war es, das umfangreiche und beständig wachsende ethnographische Material über nicht-westliche Völker in Raum und Zeit zu ordnen. Ausgehend von der Erkenntnis, daß es keine für die gesamte Menschheit gültige, einlinige Kulturentwicklung gibt, nahm sie an, daß sich die Vielfalt der Kulturen aus einigen wenigen kulturellen Zentren oder Zivilisationen entwickelt habe, die unabhängig voneinander entstanden seien[65].

Schon vor Frobenius hatten Wissenschaftler festgestellt, "daß sich in weit voneinander entfernten, häufig durch Ozeane getrennten Erdräumen und bei Völkern völlig unterschiedlicher Sprach- und oft auch Rassenzugehörigkeit zahlreiche Elemente des geistigen und dinglichen Kulturbesitzes aufzeigen ließen, die in Form und Funktion vollkommen übereinstimmten" (Straube

---

[57] Straube führt diese Entwicklung auf die an den Historismus anknüpfende Kulturkreislehre zurück. Ihr sei es zu verdanken, "daß die schriftlosen Gesellschaften und ihre Kulturen aus der historischen Anonymität herausgeführt, daß ihre menschheitsgeschichtliche Bedeutung erkannt und daß sie in die universale kulturhistorische Forschung miteinbezogen wurden" (1990:167).

[58] Diese Richtung wird auch bezeichnet als kulturhistorische Ethnologie, Kulturkreislehre, Diffusionismus oder Frankfurter Schule der Ethnologie.

[59] Vgl. Die Wiener Schule unter Führung W. Schmidts sowie eine Gruppe britischer Diffusionisten, angeführt von Grafton Elliot Smith und William J. Perry. In den 30er Jahren werden Beziehungen zur amerikanischen Anthropologie geknüpft, bei der Thurnwald eine wichtige Rolle spielte (Vgl. u.a. seine Arbeiten von 1932 und 1936).

[60] Seit 1898 war Frobenius wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Museen für Völkerkunde in Bremen, Basel und Leipzig (Straube 1990:153). 1932 erhält er einen Lehrauftrag für Völker- und Kulturkunde als Honorarprofessor an der Universität Frankfurt, 1934 wird er Direktor des Frankfurter Museums für Völkerkunde. Seine Hochschätzung afrikanischer Kulturen ließ Frobenius zur Referenzperson der négritude um Leopold Senghor werden (Marschall 1999:36). In "Die naturwissenschaftliche Kulturlehre" beschäftigte sich Frobenius bereits 1899 mit dem Wesen und der Wirklichkeit der Kultur. In Anlehnung an die Biologie entwickelte er eine Kulturauffassung, nach der die einzelnen Kulturen als lebendige Organismen begriffen werden. Jede Kultur unterliege den Gesetzen der organischen Welt, sie gehe wie ein Saatkorn auf, wachse heran und erreiche mit der Reife ihren Höhepunkt, danach beginne sie zu altern, um schließlich abzusterben und zu vergehen (Straube 1990:160).

[61] Vgl. Graebner 1905 und 1911.

[62] Vgl. Ankermann 1905.

[63] Schmidt war Mitglied des katholischen Missionsordens Societas Verbi Divini. Er entwickelte ein System von sieben Kulturkreisen. Mit seiner Annahme, daß ihre Reihenfolge die aufeinanderfolgenden Stufen der kulturellen Entwicklung darstelle, legte er - obwohl er ein Gegner des Evolutionismus war - selbst ein Evolutionsmodell vor (Marshall 1990:13). Die von der Wiener Schule verwendeten Begriffe wie "Urkultur" und "Uroffenbarung" basierten auf einem bestimmten Weltbild und dienten zweifelsohne auch der Anwendung, nämlich der Mission (H. Fischer 1992:17). So führt denn auch Straube die nachhaltige Diskreditierung und den Niedergang der Kulturkreislehre im wesentlichen auf die dogmatische Erstarrung des Gedankens bei Frobenius Nachfolgern zurück (1990:166).

[64] Wichtige Anregungen kamen von dem Anthropographen Friedrich Ratzel (1844-1904) und seinem Schüler Heinrich Schurtz (1863-1903). Mit dem Kulturphilosophen Oswald Spengler (1880-1936) stand Frobenius einige Jahre in einem regen Gedankenaustausch. Sie teilten die Auffassung von der Kultur als einem lebendigen Organismus und forderten beide ein intuitives Vorgehen zum Verständnis der Kultur (Straube 1990:153f.).

[65] Schnell schlug sich dieser Ansatz in einer neuen Systematik in den Museen nieder: bei der Gliederung der Bestände wurde unterschieden nach dem Formkriterium (verwandt bzw. zusammengehörig ist, was der Form nach weitgehende Übereinstimmung aufweist) und dem Quantitätskriterium (verwandt ist, was eine dicht gestreute Verbreitung aufweist) (K. Müller 1992:38).

1990:155). Die auffälligsten Parallelen hatte Richard Andree 1878 in seinem Buch "Ethnographische Parallelen und Vergleiche" zusammengestellt.

Während der Evolutionismus die Existenz gleicher Kulturelemente in verschiedenen Erdteilen auf die Einheit der psychischen Grundlagen zurückführte, sah sie der Diffusionismus als das Ergebnis der Verbreitung kultureller Merkmale durch Wanderungen von Kulturen und/ oder Kulturkontakt, die sogenannte Diffusion zurück[66]. Er sprach von "ethnographischen Formenkreisen", deren geographische Verbreitung der ihrer Schöpfer oder Träger entspreche (Straube 1990:155f.).

Sowohl an Ratzel als auch an Schurtz anknüpfend ging Frobenius noch einen Schritt weiter und führte jede kulturelle Entwicklung auf eine der wenigen schöpferischen Zentren zurück[67], die er Kulturkreise[68] nannte. Je weiträumiger und diskontinuierlicher das Verbreitungsbild sei, desto älter, je begrenzter und einheitlicher, desto jünger das Alter des betrachteten Kulturkreises (Straube 1990:156).

Um die methodischen Mängel seiner Lehre zu beheben, hat Frobenius sein Konzept in späteren Arbeiten modifiziert[69]. Er erklärte, die Einteilung in Kulturkreise sei nur eine Methode und nicht das Ziel der Völkerkunde. Im Vordergrund stünden vielmehr die Erforschung des Wesens und der Gestalt einer Kultur (Kulturmorphologie) (Straube 1990:159).

Abgesehen von dem Afrikanisten Hermann Baumann[70] haben seine Nachfolger diese Modifikation nicht mehr aufgenommen. Die sogenannte Wiener Schule unter Pater Schmidt führte die Lehre mit neuen Zielsetzungen fort, die nicht Frobenius Vorstellungen entsprachen.

Boas und seine Anhänger sind - ebenso wie die Vertreter der Kulturkreislehre - dem Diffusionismus zuzurechnen, obwohl sich der amerikanische in wesentlichen Punkten vom deutschen unterscheidet[71].

Die Kulturkreislehre bleibt dem Glauben verhaftet, "daß sich in schriftlosen Gesellschaften vorhochkulturliche Denk-, Lebens- und Gestaltungsformen erhalten hätten, mit deren Hilfe es möglich sei, jene frühen Phasen der Menschheitsgeschichte zu rekonstruieren, die den ältesten schriftführenden Zivilisationen vorausgingen" (Straube 1990:151).

Im Gegensatz zu weiten Teilen der Cultural Anthropology, die später die Kultur als prägendes Moment in den Mittelpunkt rückte, betont Frobenius die primäre Bindung jeder Kultur an den geographischen Raum. Je einfacher eine Kultur organisiert sei, um so größer ihre Abhängigkeit vom Raum, je höher sie entwickelt sei, um so mehr gewinne die Zeit, d.h. der Mensch, an Bedeutung. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Kulturen seien zu

---

[66] Glick definiert Diffusion als "transmission of elements from one culture to another" (1997c:118), Wittig als "Verbreitung und Annahme von Neuerungen und Informationen in einem sozialen System oder Subsystem" (1988b:162).

[67] Diese Idee findet sich in der Cultural Anthropology im Konzept der Kulturareale (cultural area) wieder.

[68] Der Begriff Kulturkreis, der sich bereits bei Bastian, Ratzel und anderen Gelehrten findet, wird durch Frobenius zum terminus technicus (Straube 1990:156).

[69] Vgl. "Atlas Africanus" (1921), "Das unbekannte Afrika" (1923) und "Erlebte Erdteile" (1944).

[70] Die in Baumanns "Völkerkunde von Afrika" (1940) vorgelegte Kulturgliederung fußte weitgehend auf der von Frobenius entworfenen (Straube 1990:166).

[71] In einem Aufsatz von 1920 bezieht sich Boas ausdrücklich auf Ratzel, Schurtz und Graebner (Vgl. 1920c:311).

einem großen Teil auf die unterschiedlichen Umweltbedingungen zurückzuführen (Straube 1990:162).

Kulturkreislehre und Cultural Anthropology stimmen jedoch in der Ablehnung des Versuchs überein, das Kulturproblem mit der Rasse zu verbinden - Frobenius spricht recht abschätzig von der "verblödeten Rassensucht" der Westeuropäer (zit. nach Straube 1990:162). Beide messen der Rasse keinerlei Bedeutung für den Verlauf der Kulturgeschichte bei.

Der Diffusionismus amerikanischer Prägung kann wegen seiner strengen Berücksichtigung historischer Realitäten und seines empirischen Vorgehens eher als gemäßigt angesehen werden[72].
Das ist sicherlich darauf zurückzuführen, daß Boas die Verquickung von naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Elementen, die bereits von Bastian angestrebt wurde[73], weiter vorangetrieb. Mit Bastian[74] auf der einen und Rudolph Virchow[75] (1821-1902) auf der anderen Seite hatte er sowohl die "kulturelle" als auch die "physische" Richtung der deutschen Anthropologie kennengelernt. In den Vereinigten Staaten machte er beide zum Bestandteil seiner Forschungen (Stocking 1974:14). In einem Brief an Powell schreibt er 1887:
"The longer I studied the more I became convinced that the phenomena such as customs, traditions, and migrations are far too complex in their origin, as to enable us to study their psychological causes without a thorough knowledge of their history." (1887:60).
Vom Historismus geprägt, setzte Boas "ganz auf `Tatsachenforschung', aber doch in bezug jeweils auf *einzelne Ethnien*, so daß diese, trotz aller partikularistischen Sammelerhebung, anders als in der Kulturkreislehre doch auch als je eigene Individualitäten Konturen gewannen" (K. Müller 1992:43).

Er bestand darauf, daß alle drei Aspekte der menschlichen Existenz mit Hilfe unterschiedlicher Methoden untersucht werden müßten: biologische Merkmale durch Vermessungen und Statistiken[76], die Sprache mit Hilfe von Analysen von Texten und der Grammatik, die Verbreitung kultureller Phänomene mittels holistischer Forschungen. Zusammen mit archäologischen Methoden zur Untersuchung der Vergangenheit der jeweiligen Kultur, wurde diese Forderung zur sogenannten "four field anthropology", die er auch seinen Schülern vermittelte.

C. Amerikanischer Pragmatismus und Psychologie

Auch in der Philosophie zeigt sich die geistige Abhängigkeit der Vereinigten Staaten von Europa. Eine eigenständige Entwicklung beginnt erst mit

---

[72] Herskovits sieht hierin den Ausgangspunkt aller wichtigen anthropologischen Strömungen: den Untersuchungen zur kulturellen Dynamik mit der späteren Orientierung hin zur Akkulturation, den psychoethnographischen Forschungen, einschließlich des Verhältnisses zwischen Kultur und Persönlichkeit sowie den Untersuchungen zum Wesen und der Bedeutung der Werte mit dem zentralen theoretischen Problem des kulturellen Relativismus (Ethnophilosophie) (1959:392).

[73] Vgl. Fiedermutz-Laun 1990:135.

[74] Inwieweit Bastian über Boas in die USA gewirkt hat, ist noch nicht gesichert (Fiedermutz-Laun 1990:133).

[75] Den deutschen Mediziner Virchow lernte Boas bei der Berliner anthropologischen Gesellschaft im Winter 1882 kennen. Virchow, der dem Darwinismus sehr kritisch gegenüberstand, prägte Boas später vertretene Ansichten über den Evolutionismus (Stocking 1974:22). Er war Professor in Würzburg und ab 1856 in Berlin, wo er das neueingerichtete pathologische Institut leitete. Mit Bastian arbeitete er eng zusammen.

[76] Auch hierzu hat Boas wichtige Beiträge geleistet (Vgl. Tax 1991:68).

William James[77] (1824-1910), dem Begründer des amerikanischen Pragmatismus.

James selbst hat diesen definiert als "eine Einstellung, die von den ersten Dingen, Prinzipien, Kategorien und vermeintlichen Notwendigkeiten absieht und sich auf letzte Dinge, Früchte, Folgen und Tatsachen richtet" (zit. nach Störing 1989:567).

Der Pragmatismus nimmt an, daß alles Denken und Erkennen im Rahmen seiner Nützlichkeit für das menschliche Handeln zu beurteilen sei[78]. Wahr sei das, was sich durch seine praktischen Konsequenzen bewähre. An die Philosophie sei nicht die Frage nach der Wahrheit zu stellen, sondern die Frage danach, was die praktische Befolgung dieser Philosophie für das Leben und die Interessen des Einzelnen bedeute. Eine Philosophie werde von den Menschen nicht angenommen, wenn sie ihre Wünsche und Hoffnungen durchkreuze oder enttäusche, den Kräften und Neigungen nicht angepaßt sei und sich nicht im praktischen Leben bewähre.

Mit diesem Wahrheitsbegriff, zu dem er von Charles S. Peirce (1839-1914) angeregt wurde und der im absoluten Gegensatz zur traditionellen abendländischen Philosophie stand[79], verkörpere James "die Neigung seines Volkes zum Unmittelbaren, Gegenwärtigen und Praktischen" (Störing 1989:567f.).

Weiterhin ging James davon aus, daß die Welt nichts Fertiges sondern unablässiges Werden sei. Auch das Denken sei ein Strom, ein Fließen, ein System von Beziehungen. Als "Pluralismus" bezeichnete er die These, daß die Wirklichkeit aus vielen selbständigen Bereichen bestehe und deshalb nicht aus einem Prinzip zu erklären sei. Der Mensch habe die Möglichkeit, seinen Willen und seine Kräfte ins Feld zu führen und mitzubestimmen. Typisch amerikanisch ist schließlich auch der dritte Zug von James' Philosophie, die sich alle Möglichkeiten offenhaltende skeptische Unbefangenheit:
"Ich selbst lehne entschieden den Glauben ab, daß unsere menschliche Erfahrung die höchste Form der Erfahrung, die es im Weltall gibt, sein soll. Eher glaube ich, daß wir zum Ganzen der Welt in fast derselben Beziehung stehen wie unsere Lieblingshunde und -katzen zum Ganzen des menschlichen Lebens. Sie bevölkern unsere Wohnzimmer und Bibliotheken. Sie nehmen an Szenen teil, von deren Bedeutung sie keine Ahnung haben. Sie treten bloß in vorrübergehende, tangentenhafte Berührung mit dem gewundenen Lauf der Geschichte ... Ähnlich kommen wir mit dem umfassenderen Leben der Dinge nur tangential in Berührung ..." (James zit. nach Störing 1989:568).
Neben James sind auch John Dewey[80] (1859-1952) und George Herbert Mead[81] (1836-1931) dem Pragmatismus zuzurechnen. In Europa findet diese

---

[77] James studierte in Frankreich und lehrte von 1872-1910 an der Harvard University. Zuerst Anatomie und Psychologie (Vgl. seine 1890 erschienenen "Prinzipien der Psychologie"), danach folgte die Wendung zur Philosophie. Zu den wichtigsten philosophischen Werken zählen: "Der Wille zum Glauben", "Die Verschiedenheiten der religiösen Erfahrung", "Ein pluralistisches Universum", "Der Sinn der Wahrheit".

[78] Als Kriterien dienen: cash-value (Barwert), profits (Nutzen, Verdienst, Profit) und results (Erfolg).

[79] Hier wird Wahrheit als Übereinstimmung zwischen dem erkennenden Geiste und der Sache (adaequatio intellectus et rei) definiert.

[80] Dewey, der sowohl an der University of Chicago als auch an der Columbia University lehrte, stellt, ausgehend von darwinistischen und materialistischen Vorstellungen, die Wissenschaft in den Dienst der Verbesserung sozialer Verhältnisse. Philosophie entstehe aus sozialen Konflikten, sei ein Instrument zu ihrer Bewältigung und solle zum theoretischen Teil einer sozialorientierten Pädagogik werden. Ziel der Erziehung müsse es sein, Handlungsmöglichkeiten zu setzen, um den Erfahrungsprozeß des Individuums fortzuführen und die Bildung seiner Persönlichkeit zu fördern. Weil Dewey das Denken als Instrument des Handelns sieht, wird seine Philosophie häufig auch als "Instrumentalismus" bezeichnet. Nicht Vollkommenheit sei das Ziel, sondern ein ewig anhaltener Prozeß des Vervollkommens, Reifens und Verfeinerns (Störing 1989:568f.).

Richtung vor allem in Großbritannien bei Ferdinand C.S. Schiller (1864-1937) seinen Niederschlag.

Die Übergänge zwischen Philosophie, Psychologie, Soziologie und Anthropologie sind fließend. Dewey[82] und James haben bedeutende Beiträge zur Psychologie geleistet, Mead gilt heute als wichtiger Soziologe, obwohl er sich selbst nie so bezeichnet hat[83].

In der Psychologie gehören Dewey und James zu den Begründern und bedeutensten Vertretern des frühen, darwinistisch orientierten Funktionalismus. James war Professor in Harvard (1876-1907), wo er das erste psychologische Institut in den USA einrichtete.

Das Interesse der Cultural Anthropology an der Psychologie und der Psychiatrie kam zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf. Eine Verbindung zur Psychologie hatte es allerdings schon seit jeher gegeben: So war die Anthropologie, bevor sie 1902 zur eigenständigen Wissenschaft wurde, ein Bestandteil des psychologischen Instituts an der Columbia University. Bastian, der Begründer der deutschen Ethnologie, der stark auf Boas gewirkt hat, faßte seine ethnologische Forschung auf als eine auf die Naturvölker gerichtete Psychologie. Die Forderung nach einer psychologischen Bearbeitung des ethnographischen Materials, so konstatiert Fiedermutz-Laun, durchziehe sich durch sein gesamtes Werk[84] (1990:117).

Die Psychologie, die sich im frühen 19. Jahrhundert von der Philosophie abgespalten hatte, beschäftigt sich mit dem Verhalten des Menschen und untersucht die ihm zugrundeliegenden Bedingungen. In seinem bahnbrechenden Werk "The principles of Psychology" (1890) definiert James sie als eine Wissenschaft, die das Denken, die Wahrnehmung und die Gefühle erforscht, was er "Strom des Bewußtseins" (engl. stream of consciousness) nannte. Die Erkenntnistätigkeit sei ein Mittel zur Befriedigung des Lebenszweckes. Diese Auffassung fand erst Mitte des 20. Jahrhunderts mit der Erweiterung der Definition um kognitive Prozesse Aufnahme in die psychologische Theorienbildung. Daraus entwickelten sich die kognitive Psychologie und die Psychokybernetik.

Erstere kooperierte später mit der Cultural Anthropology, woraus eine Richtung erwuchs, die sich mit der Frage beschäftigt, wie die kulturell produzierten Muster der menschlichen Wahrnehmungs-, Denk- und Gedächtnisleistungen beschaffen sind und wie sie sich auf die mentalen und kognitiven Prozesse auswirken[85]. In Deutschland wird diese Variante als "Interkulturelle Psychologie" bezeichnet (Floßdorf 1988:327). In ihrem eigentlichen Verbreitungsgebiet, dem angelsächsischen Sprachraum, gibt es ver-

---

[81] Mead, der in Harvard, Leipzig und Berlin studiert hatte und Professor für Philosophie in Chicago (1893-1931) war, versuchte in seiner als "Sozialbehaviorismus" bezeichneten Lehre die die Entstehung des Geistes und der persönlichen Identität ("self") aus Kommunikationsprozessen zwischen Lebewesen zu erklären, wobei er die Sprache aus vorsprachlichen Kommunikations- und Handlungsformen erklärte. Zu seinen wichtigsten Werken gehören: "The Philosophy of the Present" (1932), "Mind, Self, and Society" (1934), "The Philosophy of the Act" (1938).

[82] Vgl. Deweys Werke "Psychology" (1887), "Die menschliche Natur" (1922), "Logic" (1938) und "Wie wir denken" (1910).

[83] Er entwickelte eine Sozialpsychologie, die ausgeht von der Annahme, "daß im Bewußtsein des Einzelnen ein sozialer Prozeß abläuft, aus dem sich das Selbst und die Anderen herausformen". Er findet heraus, daß das situationsgebundene Selbstverständnis des Menschen zur objektiven Erfahrung gehört. Der menschliche Organismus verinnerliche die Haltungen der anderen, wann immer er sie anrede. "Im Kommunikationsprozeß entsteht somit eine soziale Welt von Selbsten (selves), die alle auf einer unmittelbaren Wirklichkeitsebene stehen wie die physische Umwelt. Nach Mead schafft der Mensch seine Umwelt." (Schoeck 1980:280)

[84] So ist es denn auch nicht verwunderlich, daß Bastians dreibändiges Hauptwerk, "Der Mensch in der Geschichte", das 1860 erscheint, den Untertitel "Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung" trägt.

[85] Bei Nuckrolls wird kognitive Psychologie definiert als "the study of the relationship between mind and society" (1997:67).

schiedene Begriffe[86], darunter "cross-cultural psychology", "culture and cognition research", formale oder neue Ethnographie. Später setzte sich der Begriff "Ethnoscience" durch. Seit den siebziger Jahren ist die Rede von "cognitive anthropology" (K. Müller 1992:50).

Genau wie die Anthropologie untersucht auch die Psychologie sowohl biologisch-vererbte als auch individuell-erworbene Phänomene und stellt damit eine Verbindung zwischen der Naturwissenschaft und den Sozial- und Geisteswissenschaften her. Dem Verhaltensantrieb bzw. der Motivation liegen sowohl indirekte, stammesgeschichtliche als auch direkte, individuelle bewußte oder unbewußte Informationen zugrunde.

Großen Einfluß auf die Anthropologie hatte die Ende des 19. Jahrhunderts von Freud entwickelte Psychoanalyse[87]. Dabei handelt es sowohl um ein Verfahren zur Untersuchung seelischer Vorgänge als auch um eine Behandlungsmethode neurotischer Störungen. Die auf diesem Weg gewonnen Ergebnisse sind Teil der psychoanalytischen Theorie. Sie stellt die These auf, daß Psychisches niemals zufällig, sondern durch vorhergehend Lebensgeschichtliches bedingt sei. Die entscheidenden Motivationen menschlichen Verhaltens seien auf Grund von Verdrängung unbewußt. Gedanken, Handlungen, Träume und Symptome würden durch diese Motivationen beeinflußt. Das Individuum werde durch Antriebe, die als genetisch bedingte elementare psychische Komponenten verstanden werden, dynamisiert, wobei nach Freud der Sexual- und der Destruktionstrieb als die beiden Hauptantriebe zu unterscheiden sind. Psychische Vorgänge könnten unbewußt, vorbewußt oder bewußt sein und würden nach dem Lustprinzip gesteuert. Zwar wurden Freuds Schlußforderungen von Anthropologen häufig abgelehnt, sie würdigten jedoch seine Konzepte[88].

Viele Aspekte der Psychoanalyse wurden auf die Kulturforschung übertragen[89]. So wird davon ausgegangen, daß "kulturell standardisierte Kindheitskonstellationen die Menschen einer Gesellschaft jeweils von Anfang an gleichsinnig prägen und somit allen Erwachsenen eine im Kern identische Persönlichkeitsstruktur mitgeben" (Schoene 1988a:443). Die Kindheitserfahrungen seien weitgehend von Praktiken bestimmt, die die jeweilige Gesellschaft beim Aufziehen ihrer Kinder anwende und die kulturell festgelegt seien. Diese psychischen Konstellationen standardisierten und normierten das Verhalten[90]. Bei ungestörten Verhältnissen werde die Kultur von Generation zu Generation weitergegeben.

---

[86] Ziel dieser neuen Richtung, die sich ab Ende der 50er Jahre auf Initiative von Gelehrten wie Ward H. Goodenough (* 1919), William C. Sturtevant (* 1926), Harold C. Conklin (* 1926) und Charles D. Frake (* 1930) entwickelte, waren exakte Historiographien einzelner Ethnien, Völker und Regionen zu erstellen (deshalb auch "historical ethnography") und im Sinne der Ethnoscience die Geschichtsauffassungen zum Gegenstand der Forschung zu machen (sog. Folk History oder Folk Science). Dabei sollten die jeweiligen kulturspezifischen Wissens- und Weltverständnissysteme analytisch exakt und von innen heraus verstanden werden (sog. emische Perspektive). Die Ethnoscience wurde beeinflußt von Linguisten wie Kenneth Pike und Noam Chomsky, auf die die Begriffe "emisch" und "ethisch" zurückgehen. Vgl. K. Müller 1992:53, Warren 1997a und 1997b sowie Nuckrolls 1997.

[87] Freud wurde auch für die Soziologie, v.a. für die Sozialisationstheorie (Parsons u.a.) mit seiner Dreiteilung Es-Ich-Über-Ich interessant (Rudolph Richter 1980:131). In der Sozialwissenschaft bildeten Theorien wie der Ödipus-Komplex und das Inzest-Tabu neue Ansätze für die Untersuchung von Verwandtschaftsverhältnissen und der sozialen Organisation. In anthropologischen Feldforschungen konnten Daten über das Rollenverhalten, die Erziehung von Kindern und die Ausbildung des Charakters gewonnen werden. Außerdem wurde die Bedeutung von Initiationsriten und anderen Ritualen erforscht. Die Untersuchungen der Beziehungen zwischen entwicklungsspezifischen Konflikten und der jeweiligen Kultur führte zur Herausbildung einer neuen Disziplin, der psychologischen Anthropologie. Aus Forschungen über lebenszyklusbedingte Konflikte vor dem Hintergrund des jeweiligen historischen Kontextes ging die "Psychohistory" hervor.

[88] So nennt Kroeber "Totem und Taboo" (1913) eine "important and valuable contribution" (1920:63). Es gehöre zu den Büchern, die kein Ethnologe vernachlässigen dürfe (1920:55).

[89] Umgekehrt haben sich auch Freud und seine Schüler mit dem Verhältnis von Psyche und Kultur beschäftigt. Ebenso waren Natur und Ursprung der Kultur Gegenstand verschiedener Arbeiten (Vgl. v.a. Freuds "Totem und Taboo").

[90] Kardiner nennt dies den "Grundpersönlichkeitstyp" einer Kultur ("basic personality type").

Einen wichtigen Einfluß auf die Cultural Anthropology hatte außerdem die Gestaltpsychologie. 1912 von Max Wertheimer[91] (1880-1943) begründet, etablierte sie sich unter der Führung Wolfgang Köhlers[92] (1881-1961) in den zwanziger Jahren in Berlin[93]. Wegbereitend für diese Richtung, die auch als Berliner Schule bezeichnet wird, war der österreichische Philosoph und Psychologe Christian von Ehrenfels (1859-1932), der mit seinem Aufsatz "Über Gestaltqualitäten" (1890) den Begriff der Gestalt in die Psychologie eingeführt hatte. Darauf aufbauend beobachtete Wertheimer, daß sich die Wahrnehmungsgegenstände nach bestimmten Gesetzen räumlich oder zeitlich zu Gestalten zusammenschließen[94].

Die Gestaltpsychologie ist mehr naturwissenschaftlich orientiert und beschränkt sich auf die Erforschung objektiver gestalthafter Gegebenheiten (Eigenschaften, Bildungsgesetze, Gliederungsverhältnisse der Gestalten) (Klima 1988c:280f.). Sie betont die ursprüngliche Einheit jedes psychologischen Prozesses und nimmt an, daß sich die Inhalte der Wahrnehmung nicht eindeutig auf die jeweils äußerlich gesetzten Stimuli beziehen: ein und derselbe Stimulus kann zu unterschiedlichen Wahrnehmungsinhalten führen, die zwar gleichermaßen "richtig" oder "realitätsgerecht" sind, sich jedoch gegenseitig ausschließen. Daraus folgt, daß die Wahrnehmung die Außenwelt nicht originalgetreu widergibt. Vielmehr handele es sich um einen konstruktiven Prozeß, in dem das wahrnehmende Subjekt die Realität entwirft (Floßdorf 1988:329).

Ebenso wie von der Psychologie profitierte die Cultural Anthropology auch von der engen Zusammenarbeit mit der Psychiatrie. Die Übergänge zwischen beiden Gebieten sind fließend. Als ein Teilgebiet der Medizin, das sich mit der Behandlung seelischer Krankheiten befaßt, ist die Psychiatrie allerdings eher naturwissenschaftlich ausgerichtet.

Aus der Kooperation mit der Psychiatrie resultierten u.a. Studien, die sich mit dem Verhältnis zwischen Individuum und Kultur, Kultur und Persönlichkeit, abnormalen bzw. abweichenden Verhalten, Kultur und Motivation und Ursprung der Kultur beschäftigten (Kluckhohn 1956:505). Auch verdankt die Anthropologie der Psychiatrie genauere Kenntnisse über Interview-Techniken[95].

Für die Erforschung der Sozialisation und der Bedeutung der Erziehung bei der Weitergabe der Kultur war in besonderem Maße die Kinder- und Jugendpsychiatrie relevant. Sie beschäftigt sich mit krankhaften psychischen Störungen und Veränderungen im Kindes- und Jugendalter. Eine wichtige Rolle spielt dabei der Einfluß des jeweiligen Milieus auf die kindliche Psyche.

Vor ihrer Hinwendung zur Psychologie und Psychiatrie war die amerikanische Anthropology eher deskriptiv-historisch und geradezu "antipsychologisch":

---

[91] Als Psychologe lehrte Wertheimer ab 1916 in Berlin. 1929 wurde er Professor in Frankfurt. Nach seiner Emigration in die USA arbeitete er an der New School for Social Research in New York.

[92] Köhler war Professor für Psychologie in Berlin, emigrierte 1935 in die USA. Zu seinen Hauptwerken zählen: "Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand" (1920) und "Gestaltpsychology" (1929).

[93] Ein wichtiger Vertreter ist außerdem der Gießener Psychologe Kurt Koffka (1886-1941), der ebenfalls in die USA emmigrierte und dort an verschiedenen Universitäten lehrte. Seine Bedeutung liegt v.a. in der systematischen Anwendung gestaltpsychologischer Prinzipien auf den Bereich der Wahrnehmungs-, Lern- und Entwicklungspsychologie (Vgl. Koffka 1935).

[94] Vgl. Wertheimer 1925.

[95] Vgl. Kluckhohn 1956:505.

"Anthropologists were, understandably, obsessed with the necessity of making adequate records of nonliterate societies before these had disappeared or been altered beyond recognition by contact with European cultures. (Kluckhohn 1956:486)
Beginnend mit Boas entwickelte sich eine "realization that, after all, even culture was manifested in the concrete only by individuals, and that hence it was valuable to obtain personal documents" (Kluckhohn 1956:487).

Erst als das Individuum zum legitimen Untersuchungsobjekt der Anthropology geworden war, war der Weg frei für eine Kooperation mit Psychologie und Psychiatrie.

Um den starken Einfluß der Kultur auf die Psyche des Individuums zu zeigen, wandte sich die Cultural Anthropology mehr den psychischen, oft unbewußten Hintergründen des Verhaltens zu, als den unmittelbar registrierbaren Zügen. Daraus erwuchs in den dreißiger Jahren die Kultur- und Persönlichkeitsschule, auf die im folgenden noch näher eingegangen werden soll.

D. Humanismus und Sprachphilosophie

Die Andersartigkeit fremder Völker hatte die Anthropologie schon von Anbeginn, d.h. lange vor ihrer Herausbildung als eigenständige Wissenschaft[96], beschäftigt[97]. Dabei wurde jedoch stets die eigene Zivilisation als die höchstentwickelste angesehen, Angehörige fremder Völker und Kulturen als Barbaren[98] bezeichnet:
"Die Barbaren entrückten, ganz im Gegensatz zur politischen Realität, an den Rand der Welt, verwuchsen und verkrümmten sich dort gewißermaßen zu pferdefüßigen `Hippopoden', schlappohrigen `Panuatiern', großköpfigen `Einbeinern', `Mundlosen' und anderen derartigen Fabelvölkern und Monstern mehr." (K. Müller 1992:30)
Diese Tradition setzte sich bis ins Spätmittelalter fort[99]. Auch von den Kirchenvätern wurden die "Barbaren" zunächst ausnahmslos als Heiden angesehen und entweder auf der untersten Entwicklungsstufe angesiedelt, oder als Übergangsgeschöpfe zwischen Tieren und Menschen aufgefaßt[100]. Zum Menschen wurden sie erst, wenn sie sich bekehren ließen. Zu "richtigen Menschen" (veri homines) und damit für "fähig zur Aufnahme des katholischen Glaubens und der Sakramente" (fidei catholicae et sacramentorum capaces) wurden die Eingeborenen der Neuen Welt erst von Papst Paul dem III. (1534-1594) in seiner Bulle von 1537 erklärt. Missionare nahmen Kontakt zu den Einheimischen auf und nutzen die Möglichkeit zu einge-

---

[96] Bei der Betrachtung der Geschichte der Anthropologie ist zu unterscheiden zwischen ihrer Heraufkunft als eigenständige Lehre vom Menschen und ihrer Herausbildung als eigenständige Wissenschaft. Erstere bildete sich in der Renaissance als Gegenpostition zum vorherrschenden Deutungsmonopol der Theologie, letztere erfolgte durch die Loslösung von der Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

[97] So schreibt Hippokrates: "Ich denke allein diejenigen Völker in die Darstellung einzubeziehen, die sich ihrer Natur wie ihrem Brauchtum nach sehr erheblich voneinander unterscheiden, solche aber, die sich weitgehend ähnlich sind, außer acht zu lassen." (zit. nach K. Müller 1992:27)

[98] Wörtlich etwa "Lallende", d.h. Menschen ohne "richtige" Sprache.

[99] So berichtet Giovanni dal Piano di Carpini (ca. 1182-1252), ein Franziskaner, der 1246 im Auftrag Papst Innozens IV. eine Reise zum Großkahn der Mongolen unternahm und zusammen mit seinem flämischen Ordensbruder Wilhelm von Rubruk (ca. 1210-1270) und dem venezianischen Kaufmann Marco Polo (1254-1324) zu den bedeutensten Entdeckungsreisenden seiner Zeit zählte, von Menschen mit Zwergmündern und Kleinmägen, die sich lediglich vom Dampf der gekochten Speise ernährt hätten, von "Hundsmenschen" und anderen monströsen Mischwesen (K. Müller 1992:30).

[100] Paulus erschienen diese als geborene Missetäter (Vgl. Römer 1,22-32).

henden ethnographischen Studien[101]. Auch wenn die Mehrheit die Eingeborenen weiterhin als "Wilde" ansah, gab es doch einige Ausnahmen, darunter den Dominikaner Bartolomé de las Casas (1474-1566).

Der französische Schriftsteller und Philosoph Michel de Montaigne (1533-1592) leitet mit seiner vorurteilsfreien Menschen- und Selbstbetrachtung die Tradition der französischen Moralisten ein. In seinem Essay "Über die Unbeständigkeit der menschlichen Handlungen" vertritt er die Auffassung, daß jedes Verhalten und jede Vorstellung ihre Berechtigung hätten. In einem weiteren Essay, in dem es um brasilianische Indianer geht, findet er, daß "man bei der Nation nichts Wildes und Barbarisches antrifft und weiter nichts daran ist, als daß jedermann dasjenige barbarisch nennt, was nicht Sitte in seiner eigenen Heimat ist" (zit. nach Marshall 1990:9).

Allgemein reduzierte sich das Interesse der Anthropologie jedoch auf die physiologische Vielfalt des Menschen "gleichsam als menschenwissenschaftliche Ergänzung zur Zoologie". Zu einer Umkehrung dieser Entwicklung kommt es erst durch den Humanismus: ihm diente das Studium der seinerzeit aufkommenden ethnographischen Literatur als Quelle der Erkenntnis über die gesellschaftliche Natur des Menschen (Sander 1997:376).

Etwa zeitgleich setzt die Beschäftigung mit den vermeintlichen psychischen Eigentümlichkeiten einzelner Völker und Kulturen ein. Eine Vielzahl solcher Beobachtungen und Überlegungen finden sich in den Reiseberichten des 18. und 19. Jahrhunderts, etwa bei Goethe (1749-1832), Mme de Staël (1766-1817), Georg Foster[102] (1754-1794), Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Fürst von Pückler-Muskau[103] (1785-1871), aber auch in Kants anthropologischen Vorlesungen.

Beiden Richtungen zuzurechnen ist Johann Gottfried Herder (1744-1803). Der deutsche Philosoph, Theologe und Dichter gilt als Urheber des modernen geschichtlichen Kulturbegriffs, der auch die Welt der "Wilden" einschließt. Damit schuf er die Grundlagen der deutschen Völkerkunde, Kulturgeschichte und -geographie, die ein Jahrhundert später entstanden[104]. Neben Giuseppe Mazzini (1805-1872) gilt er als großer Repräsentant der zunächst unpolitisch gemeinten Idee der Völker als Sprach- und Kulturgemeinschaften, die vor dem Staat existieren und vor ihm in der Wertordnung rangieren (Göhler/ Klein 1991:613).

Herder betonte, daß für das Verständnis fremder Kulturen ein Mit- und Einfühlen, eine "Anerkennung der Menschheit im Menschen" unmittelbare Voraussetzung sei (zit. nach Berg 1990:60). Ungeachtet der großen indivi-

---

[101] K. Müller nennt als Beispiel den Jesuiten Joseph Francois Lafitau (1670-1740) und dessen Werk "Moeurs des sauvages amériquains, comparées aux moeurs des premiers temps" (Paris 1724). Dieser habe Übereinstimmungen in den Sitten der indianischen und der Mittelmeerkulturen gefunden, die er für vergleichbare Größen gehalten habe. Außerdem habe er den "peuples barbares" echte, wenn auch noch minder entwickelte Religionen zurechnet. Allerdings habe er in Südamerika noch mit kopflosen bzw. brustgesichtigen Völkern gerechnet (1992:33).

[102] Gemeinsam mit seinem Vater nahm Foster an der zweiten Weltumseglung James Cooks (1728-1779) teil. In seinem zwischen 1778 und 1780 erschienen Bericht sah er die Einheimischen noch im "Naturzustand" und erst auf dem Wege der "Zivilisation", war jedoch ehrlich bemüht, die Lebensformen der Eingeborenen als eigenständige, sinnvoll aus ihrer Umwelt heraus entwickelte und insofern kaum vergleichbare Individualitäten zu begreifen (Vgl. K. Müller 1992:33).

[103] Mit seinen teils anonymen, teils pseudonymen Schilderungen seiner Reisen in Europa, Nordafrika und Kleinasien und den damit verknüpften Beobachtungen erregte Pückler-Muskau v.a. in literarischen Kreisen Aufsehen (Vgl. 1831 und 1834).

[104] Seine Ansätze zur Erforschung der Mythologie wurden u.a. von F. Creuzer und Bachofen weitergeführt. In den Werken von G. Klemm und Th. Waitz finden sich Herdersche Einflüsse in der Ausgestaltung von Kultur- bzw. Anthropologiegeschichte (Berg 1990:68).

duellen Verschiedenheit spricht Herder jedem Menschen und jeder Kultur hinsichtlich ihrer Fähigkeiten fundamentale Gleichheit zu[105] (Berg 1990:63).

Diese kulturrelativistische Grundhaltung, die das Ergebnis eines historisch-individualisierenden Blicks auf die Vielfalt des menschlichen Seins ist, bildet fortan den Ausgangspunkt seines Philosophierens. Weil die unterschiedlichen Formen der Kultur nicht vergleichbar seien, lehnt er das Anlegen eines Maßstabes, der die europäischen Werte absolut setzt, ab. Jedem Menschen sei ein kulturspezifischer geistiger Hintergrund eigen, der seine Sichtweisen und sein Verständnis der Welt präge.

Im Gegensatz dazu steht Herders Interesse ein Gesamtbild der Entwicklungsgeschichte der Menschheit zu erstellen, die in deutlich abgrenzbaren Stufen fortschreitet. In seiner 1774 anonym erschienenen Abhandlung "Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" unternimmt er den Versuch, die Vielfalt der menschlichen Kulturen in einen sinnvollen Gesamtzusammenhang zu bringen[106]. Im Kern geht es um die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung des Menschen. Er geht zwar davon aus, daß alle Menschen gleich sind, meint jedoch, daß sie sich im Verlaufe der Evolution unterschiedlich entwickelt hätten.
"Im Gegensatz zu seiner gewichtigen methodischen Forderung, die einzelnen Kulturen aus ihrer eigenen historischen Bedingtheit heraus zu verstehen, verleitet ihn sein Entwurf einer Universalgeschichte letztendlich doch dazu, mit der Kultur zugleich einen absoluten Gradmesser einzuführen, nachdem die Vielfalt menschlicher Seinsformen zu ordnen und in einen chronologischen Gesamtzusammenhang einzupassen ist." (Berg 1990:65) Hier kündigt sich der Widerspruch zweier geistiger Richtungen an, die mit dem Evolutionismus auf der einen und dem Kulturrelativismus auf der anderen Seite die ethnologische Theoriegeschichte bis heute geprägt haben.

An Herders Ideen von der historischen Individualität der Kultur knüpfen später die Völker- und die Kulturpsychologie an[107]. Beide entstanden im Zuge der Sytematisierung und Methodisierung einzelner Wissenschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und wurden angeregt durch die Kolonialexpansion.

Zu den Begründern der Völkerpsychologie gehören die beiden Philosophen Moritz Lazarus (1824-1903) und Heymann Steinthal (1823-1899) sowie der Psychologe Wilhelm Max Wundt[108] (1832-1920). Ihr Ziel ist die Erforschung der kulturellen Eingebundenheit "der höheren psychischen Vorgänge und Entwicklungen", die in Sprache, Religion, Mythos, Kunst, Rechtsordnung und Brauchtum ihren Ausdruck finden. Sie wurde gesehen als Ergänzung zur experimentellen Psychologie, die nur individuelle Vorgänge beschreiben konnte.

---

[105] In einem Bericht über eine Seereise nach Nantes (1769), die Herder als seine Wendung von der Aufklärung zum Sturm und Drang bezeichnete, schreibt er: "Das menschliche Geschlecht hat in allen seinen Zeitaltern, nur in jedem auf andere Art, Glückseeligkeit zur Summe" (zit. nach Berg 1990:56).

[106] Herder beschränkte sich dabei auf die Kulturen der abendländischen Welt. China und Indien fanden nur beiläufig, die überseeischen Kulturen gar keine Erwähnung (Berg 1990:57).

[107] Teils im Kontrast zu diesen (bis heute nachwirkenden) eher national ausgerichteten Perspektiven, teils im Widerspruch zu ihnen, standen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Untersuchungen Freuds zu den kulturellen Bedingungen und Folgen psychischer Entwicklungen, an die sich nach dem II. Weltkrieg eine kulturvergleichende ethnologische Betrachtung des Wechselbezugs von Kultur und Psyche (Ethnopsychoanalyse, Ethnopsychologie) anschloß.

[108] Vgl. Wundts zehnbändige "Völkerpsychologie" (1900-20).

Die Kulturpsychologie untersucht die kulturspezifischen Eigenheiten und Prägungen der menschlichen Psyche, die sich in charakteristischen Denkweisen, Verhaltensformen, Sitten und Konventionen, im politischen Verhalten und in Konfliktlagen auffinden lassen. Zu ihren Vertretern gehört der deutsche Professor für Psychologie, Willy Hellpach[109] (1877-1955), der auch bedeutende Beiträge zur Völker-, Sozial- und Religionsphilosophie leistete.

Während die deutsche Völkerpsychologie zunächst auf evolutionistischer Grundlage arbeitete, waren amerikanische Forschungen mehr sozialpsychologisch orientiert: Sie bezogen das eigentümliche Normen- und Wertsystem der einzelnen Kultur stärker ein und analysierten die unter ihrem Einfluß herausgebildeten unterschiedlichen Basisstrukturen der Persönlichkeit. Die bereits erwähnte Kultur- und Persönlichkeitsforschung macht den Versuch, die Struktur der Grundpersönlichkeit der Angehörigen eines Nationalstaates zu charakterisieren und nimmt dazu das von Herder geprägte Konzept des "Nationalcharakters" wieder auf.

Zum Nationalcharakter gehören "diejenigen psychischen Eigentümlichkeiten, die zum `Charakter' geschlossen gedacht, der Mehrheit der Angehörigen einer Nation gemeinsam sind und sie von anderen Nationen unterscheiden" (Schoene 1988e:525). Gemeint sind also die einem Volk innewohnenden schöpferischen Kräfte, die teilweise unbewußt wirksam sind. Dazu gehören die Sprache, das Liedgut, Sagen, Sitten und Bräuche sowie Rechtsfragen[110].

Die Idee des Nationalcharakters oder "Volksgeistes[111]" taucht später auch in anderen Wissenschaften wieder auf[112]. Wegen der gefährlichen Zuspitzung, die diese Idee ab dem 19. Jahrhundert im Nationalismus erfährt und ihren verherrenden Folgen ist dieses Konzept allerdings sehr umstritten. Auch bei Herder finden sich Anknüpfungspunkte für eine ausgrenzende Überhöhung der Nation. Es muß jedoch betont werden, daß bei ihm noch die Gleichwertigkeit der Nationen, das Humanitätsideal der Aufklärung und der Respekt vor dem individuellen Charakter der verschiedenen Nationen im Vordergrund stehen[113] (Göhler/ Klein 1991:618). Aus diesem Grund ist er sicherlich auch eher als "virtual author of the comparative method and modern critique of ethnocentrism" (Zengotitia 1991:284) zu bezeichnen.

Anknüpfend an Herder versteht die amerikanische Cultural Anthropology Kultur sowohl als einen Prozeß, der zur Ausbildung des menschlichen Individuums führt, als auch als Element, das die Formung eines Nationalcha-

---

109 Vgl. Hellpach 1938 und 1953.

110 Schoene weist ausdrücklich darauf hin, daß der Nationalcharakter räumlich und zeitlich noch schwieriger zu fixieren sei als die Nation. Aus diesem Grund sieht er ihn auch als ein (nach dem Vorurteilsmechanismus funktionierendes) Stereotyp des öffentlichen Bewußtseins an (1988e:525).

111 Nach Schoene/Klima bezeichnet Volksgeist die "überindividuelle, häufig als eigenständiges kollektives Bewußtsein gedachte geistige Einheit des Volkes" (1988:841).

112 Dilthey entwickelt nach ihm seine Typenlehre der "Weltanschauungen". Bei den Soziologen Albert Eberhard von Schäffle (1831-1903), Paul von Lilienfeld (1829-1903) und Ludwig Gumplowicz (1838-1909) finden sich Ausdrücke wie "Sozial-" oder "Gruppenseele". Durkheim versteht die Religion als den ideologischen Ausdruck ihres Kollektiv- bzw. Identitätsbewußtseins. Der Rechtshistoriker Friedrich Karl v. Savigny (1779-1861) versuchte so die Rechtsformen zu erklären, der Althistoriker Bachofen die Mythenbildung der Völker. In der deutschen Völkerkunde wird der Gedanke von Bastian vertreten (K. Müller 1992:43f.). Deutlich wird er auch an der Bezeichnung des Faches: statt "Anthropologie" wählte man "Völkerkunde" bzw. "Ethnologie" (Stagl/Stagl 1981:15). In seiner Kulturtheorie schreibt Frobenius den Kulturen eine "Kulturseele" (das Paideuma) zu, die dem Herderschen Volksgeist-Begriff sehr nahe steht (Vgl. Frobenius 1921b).

113 Außerdem muß die Idee des Nationalcharakters im historischen Zusammenhang und damit vor dem Hintergrund der deutschen Bestrebungen nach einem Einheitsstaat gesehen werden. Ein Nationalbewußtsein im Sinne eines Zusammengehörigkeitsgefühls, das aus dem Wissen um eine gemeinsame Sprache, Kultur und Geschichte erwächst, war in Deutschland nur sehr schwach entwickelt. Anders als in Frankreich, Großbritannien und Spanien, wo sich ein solches bereits im Mittelalter ausgebildet hatte, stehen hier Einheitsbestrebungen der vorherrschenden Territorialstaatlichkeit gegenüber. Erst mit der deutschen Romantik, fußend auf Klopstock (1724-1803) und Herder, kommt es zur Herausbildung eines kulturellen und politischen Eigenbewußtseins, das durch die Französische Revolution eine nachhaltige Vertiefung und Ausbreitung erfährt. Anstelle der Kirche wird die Nation zur verbindlichen Sinngebungs- und Rechtfertigungsinstanz (Fuchs/Raab 1987:549).

rakters oder Volksgeistes bewirkt. Der Nationalcharakter hängt von den Umweltverhältnissen ab und verleiht jeder Kultur ihr spezifisches Gepräge. Allerdings hat dieser Ansatz auch hier zu Überspitzungen geführt, durch die die Cultural Anthropology Ende der vierziger/ Anfang der fünfziger Jahre ins Kreuzfeuer der Kritik geriet. Während des Krieges sollten Studien zum Nationalcharakter die psychologische Kriegsführung unterstützen[114] (K. Müller 1992:45). Da intensive Feldforschungen nicht möglich waren, entwickelten Anthropologen unterschiedliche Methoden, um Kulturen aus der Distanz zu erforschen[115].

Die Gegner solcher Studien kritisierten die Tendenz zur Stereotypisierung sowie die Schwierigkeit, psychologische Modelle auf individuelles Verhalten zu übertragen. Sie warfen den Autoren methodische Einseitigkeit und Unzulänglichkeiten vor und beanstandeten die empirisch unzureichende Basis.

Nichtsdestotrotz blieben viele der Fragestellungen und Themen ein zentraler Gegenstand anthropologischer Forschungen - wenn auch unter neuem Namen. Weil Studien in kleineren Gemeinschaften erfolgversprechender schienen, sprachen sich ab Ende der fünfziger Jahre neben Ethnologen[116] auch Psychologen[117] für solche Studien aus. Außerdem wurde der Ansatz von der Sozialpsychologie, der Kulturanalyse und - wenn auch in geringerem Maße - von der Soziologie aufgenommen (Ito-Adler 1997b:339).

Zu den drei Hauptkomponenten der alten Anthropologie, der Ethnographie, der Physischen Anthropologie und der Prähistorie, fügte die Cultural Anthropology noch eine vierte, die Linguistik hinzu[118]. Damit lehnte sie sich abermals an Herder an, dessen vergleichende Sprachforschung und generellen Überlegungen zur Sprache von Wilhelm von Humboldt weiterentwickelt worden waren[119].

In seiner "Abhandlung über den Ursprung der Sprache" (1772) hatte Herder der Sprache eine ganz entscheidende Bedeutung zugeschrieben: sie ermögliche sowohl die Ausbildung einer kulturellen Identität als auch die Überlieferung einer spezifischen Wertorientierung und sei damit der Ausgangspunkt der menschlichen Vernunft und Kultur. Durch seine Instinktschwäche sei der Mensch auf Sprache hin angelegt. Sprache sei in ihrer gesellschaftlich bestimmten, zugleich naturgesetzlichen Entfaltung und Ausdifferenzierung in verschiedene Einzel- und Nationalsprachen, Voraussetzung und Medium universalen Lernens (Berg 1990:62f.).

---

[114] In den USA wurden solche Studien bis in die 50er Jahre erstellt (Vgl. Mead 1942 und 1955).

[115] Zu den bekanntesten zählt Benedicts "Chrysanthemum of the Sword" (1946), ein Buch, das bis heute eine wichtige Quelle für das Verständnis von Kultur geblieben ist. Außerdem prägte es den Umgang der Amerikaner mit den Japanern nach dem Krieg (Caffrey 1991:46). Vgl. auch die Arbeiten von Benedict während ihrer Zeit bei der Office of War Information (OWI), darunter die Schrift 'What should be done about the Emperor?", in der sie empfahl, den japanischen Kaiser nicht abzusetzen, sondern seine Macht als geistigen Führer zu nutzen, um die Änderungen nach dem Krieg zu legitimieren (Caffrey 1991:46). Die von Benedict entwickelte Methode wurde von ihren Schülerinnen Margaret Mead, Rhoda Métraux und Martha Wolfenstein fortgesetzt (Vgl. Mead 1951, 1953a, 1953b) (Cahnmann 1980b:29). Ähnlich lebhaft diskutiert wurde Versuch von Gorer und Rickman (1949) den großrussischen Charakter darzustellen.

[116] K. Müller nennt: Anthonoy F.C. Wallace (* 1923) und Robert A. Levine (* 1932) (1992:45).

[117] Müller nennt Bert Kaplan (* 1919) (1992:45).

[118] Dies ist sicherlich auch auf die besondere amerikanische Situation zurückzuführen: An die Stelle der klassischen nationalen Philologien trat hier die Erforschung der Indianersprachen (Stagl/Stagl 1981:16).

[119] In der Einleitung zu "Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java" (1836-40) weist von Humboldt auf die Verknüpfung der Sprache mit der Kultur eines Volkes hin. Die jeder Sprache zu Grunde liegende Weltsicht sei Ausdruck der Individualität einer Sprachgemeinschaft und werde durch die innere Sprachform dargestellt. Der Sprachforscher müsse die Sprache "als Äußerung und Werkzeug des Volksgeistes zur Gewährleistung der Sprachgemeinschaft begreifen" (Heinrich Schmidt 1991:312). Ende des 19. Jahrhunderts stellt der schweizer Sprachwissenschaftler und Indogermanist Ferdinand de Saussure (1857-1913) fest, daß Sprache ein Produkt der Kultur, und das Individuum ein passiver Teilnehmer eines vorhandenen Sprachsystems sei.

Auch in der amerikanischen Anthropology wurde die Bedeutsamkeit der Sprache schon früh erkannt[120] und später immer wieder betont[121]. Tatsächlich in die Anthropology eingeführt wurde die Linguistik jedoch erst durch Boas. Er leistete wichtige Beiträge zur Erforschung der Indianersprachen[122] und legte die Grundlagen für den linguistischen Relativismus, nach dem jede Sprache eigne, menschliche Bedürfnisse zu erfüllen habe und daher keiner anderen überlegen sei.

Eine genaue Analyse der Sprache, so stellte er fest, ermögliche Einblicke in die jeweiligen Denkprozesse, ohne daß Urteile über die Informanten gefällt werden müßten. Die Sprache sei Ausdruck eines allgemeinen Anpassungsmusters an die jeweilige Umgebung (Beeman 1997:289f.). Durch Befragungen der Angehörigen einer Sprachgemeinschaft könne der Forscher ein Funktionsmodell der Sprache erstellen, ohne daß es der Sprecher bemerke.

Mit Hilfe seiner Sprachforschungen gelang es Boas, die evolutionistische Annahme von der Entwicklung von einfachen zu komplexen Formen zu widerlegen:
"... we are beginning to recognize that human culture does not always develop from the simple to the complex, but that in many aspects two tendencies intercross, - one from the complex to the simple, the other from the simple to the complex. ... the development of the languages seems to be such that the nicer distinctions are eliminated, and that it begins with complex and ends with simpler forms, although it must be acknowledged that opposite tendencies are not by any means absent. ... If once it is recognized that simplicity is not always a proof of antiquity, it will readily seen that the theory of the evolution of civilization rests to certain extent on a logical error." (Boas 1908:278)
Diese Überlegungen wurden von seinen Schülern wieder aufgenommen. Bekannt für seine bahnbrechenden Arbeiten in der Linguistik, die den Ausgangspunkt für ihre Herausbildung als eigenständige Disziplin bildeten, wurde der Ethnologe und Sprachwissenschaftler Edward Sapir (1884-1939)[123]. Von Humboldt beeinflußt, nahm er an, daß die menschliche Wahrnehmung der Welt in erster Linie durch Sprache erfolge. Dies wiederum erkläre die Vielfalt des Verhaltens von Menschen verschiedener kultureller Hintergründe.

Mit dieser Theorie, die die Wechselbeziehungen zwischen Sprache und nichtsprachlichen kulturellen Faktoren in der Gesellschaft untersucht, be-

---

[120] Zuerst in Frank H. Cushings "Zuni Fetishes" (1883), in der er betont, daß es von besonderer Bedeutung sei, die Sprache der Forschungsobjekte zu lernen. Cushing (1857-1900) war Assistent für Ethnologie an der Smithsonian Institution und später Mitglied des Bureau of Ethnology. Er entwickelte die Methode der teilnehmenden Beobachtung, die häufig Malinowski zugeschrieben wird. Außerdem gab er in den 1880er Jahren der "Kultur" eine neue Bedeutung, die Mitte der 90er Jahre weitgehend akzeptiert wurde: "Previously it had referred to civilizations of societies as entities. Cushing used `culture' to mean an integrated and internally consistent social and material whole." (Lonergan 1991a:132)

[121] So überschreibt Mead 1939 einen Aufsatz im American Anthropologist mit "Native Languages as Field-Work Tools" (1939:189ff.).

[122] Vgl. etwa Boas 1920b. Außerdem war er Mitherausgeber des vierbändigen "Handbook of American Indian Languages" (1911-38) und begründete 1917 das "International Journal of American Linguistics".

[123] Sapir, der germanische und indoeuropäische Philologie und Anthropology bei Boas studiert hatte, beschäftigte sich intensiv mit den Indianersprachen und entwickelte eine Klassifikationstheorie der nordamerikanischen Sprachen (Vgl. Sapir 1990-91). Weil er die bosianischen Ideen in Kanada einführte, wird er häufig als Gründer der modernen kanadischen Anthropology angesehen und das, obwohl er Kanada 1925 verließ und nicht mehr zurückkehrte. Während seiner Zeit als Chief Ethnologist des Geographical Survey of Canada in Ottawa (1910-25) verfaßte er sein Lehrbuch zur Linguistik, das bis heute verlegt wird (Vgl. Sapir 1921). Die Arbeit brachte ihm internationale Anerkennung und legte den Grundstein für alle neueren Forschungsrichtungen wie z.B. die Ethnosemantik oder die Ethnosoziologie. Mit seinen Arbeiten über die Verflechtung von Ethnologie und Psychologie nahm Sapir die gesamte Richtung der Soziolinguistik vorweg. 1925 wird er Professor für Anthropology und Linguistik an der Universität von Chicago. 1931 erhält er die Sterling Professur für Linguistik und Anthropology an der Yale Universität (Koepping 1990:203ff.). Zur Biographie vgl. auch den Nachruf Benedicts (1939:465ff.).

gründete Sapir die Ethnolinguistik[124]. Nach seinem Tode formulierte sein Schüler Benjamin Lee Whorf[125] (1897-1941) die Ergebnisse in der sogenannten "Sapir-Whorf-Hypothese". Diese beruht auf der Annahme, "daß die verschiedenen grammatischen Grundstrukturen der Sprachen zu typisch verschiedenen Denkweisen, Beobachtungen und Auffassungen der Wirklichkeit führen" (W. Fuchs 1988h:638).

Obwohl die Hypothese inzwischen als widerlegt gilt[126], ist ihr insofern eine Bedeutung zuzuschreiben, als daß sie eine notwendige Korrektur des ethnozentrischen Evolutionismus herbeiführte (Kay/ Kempton 1984:65). Außerdem machte sie den außerordentlichen Stellenwert der Sprache deutlich: bis heute gilt die Sprache als das wichtigste Medium, über das sich die Kultur manifestiert[127].

Die enge Zusammenarbeit zwischen Anthropologie und Linguistik trug einerseits zur Lösung verschiedener kultureller und kulturhistorischer Fragen bei[128], andererseits befähigte sie die Sprachwissenschaft, über das Formale hinaus das Inhaltliche des gesprochenen Wortes richtig zu beurteilen[129] (Haekel 1961:213ff.).

E. Besondere Voraussetzungen in den USA

Mit der Cultural Anthropology institutionalisierte Boas das amerikanische Gegenstück zur europäischen Ethnologie, "die damals noch den weiten Weg von der quasi Kolonialwissenschaft zu einer dem Humanismus verpflichteten Sozialwissenschaft vor sich hatte" (Sander 1997:377). Prägend wurden primär deutsche Entwicklungen. Da Boas in den Vereinigten Staaten jedoch auf andere Voraussetzungen stieß, kam es im weiteren Verlauf zu Modifikationen und eigenständigen Entwicklungen, aus denen sich die spezifisch amerikanische Anthropology herausbildete.

Anders als die französische oder britische Anthropologie, die intensive Feldforschungen in den Kolonialreichen durchführen konnte, mußten sich

---

[124] Vgl. Sapir 1929:207ff.

[125] Whorf war Brandverhütungs-Ingenieur einer Versicherungsgesellschaft, die ihn 1928 zum Spezialagenten ernannte. Auch nach seiner Hinwendung zur Anthropology blieb er Angestellter der Gesellschaft. 1937/38 war er Dozent für Anthropology in Yale (Koepping 1990:210f.). In seinem wichtigsten Artikel, "Die Beziehungen des Gewohnheitsdenkens und des Verhaltens zur Sprache" (1939), untersuchte Whorf Wortmuster, die Menschen dazu bringen, auf eine bestimmte Weise zu handeln. Die Menschen würden die Welt auf eine bestimmte Weise sehen, hören und erfahren, weil dies durch die sprachlichen Gewohnheiten einer Gesellschaft vorbestimmt sei. Von dort aus gelangte er zur Metalinguistik, d.h. der "Auffassung, daß alle Bereiche des menschlichen Verhaltens und Denkens System charakter haben, wobei die Sprache eine übergeordnete Rolle spielt" (Hasse 1989:497). Sein Ziel war es, nachzuweisen, daß die Struktur einer gegebenen natürlichen Sprache analoge Strukturen in den nichtsprachlichen Äußerungen der Sprachgemeinschaft bedinge.

[126] Vgl. Gipper 1972 und 1999.

[127] In seinem Lehrbuch "Cultural Anthropology" bezeichnet der amerikanische Anthropologe Vivelo es als eine der Hauptaufgaben des Ethnographen, sich die Sprache anzueignen. Dadurch lerne der Forscher, "zu einem gewissen Grade auf die Weise des untersuchten Volkes zu denken". Ohne die gründliche Kenntnis der Sprache bestehe die große Gefahr, daß das Verständnis und die Auslegung des Verhaltens durch den Versuch verzerrt würden, die jeweilige Lebensform in vertrautere Begriffe zu "übersetzen" (1981:45). In den letzten Jahren hat sich die Sozialisationsforschung verstärkt mit der Sprache beschäftigt. Neben Untersuchungen des Spracherwerbs (beginnend mit Chomsky 1975) wurde auch der Zusammenhang zwischen Spracherwerb und Kulturerforscht. Eine Reihe von Wissenschaftlern stellte fest, daß sich Kinder über den Erwerb der Sprache die jeweilige Kultur aneignen (Vgl. Miller/Hoogstra 1992, Schieffelin/Ochs 1986a und 1986b, Miller/Moore 1989, Miller u.a. 1990 sowie Levy 1973, 1978 und 1984). Andere Wissenschaftler beschäftigten sich mit der moralischen Sozialisation durch die Sprache (Vgl. Shweder u.a. 1987, Parish 1994, Much/Shweder 1978 sowie Shweder/Much 1986). Eher kritisch gegenüber dem Versuch, grundlegende Differenzen zwischen verschiedenen Sprach- und Geisteswelten durch Vergleiche der Sprachen nachzuweisen, äußern sich F. Coulmas (1999:53) und Holenstein (1999:51f.).

[128] Aus der Etymologie von Wörtern ergeben sich bisweilen tiefe Einsichten in Weltanschauung, Philosophie und Psychologie des betreffenden Volkes. Der Sinn vieler Ausdrücke und Redewendungen könne erst erfaßt werden, wenn linguistische und ethnologische Untersuchungen Hand in Hand gingen (Haekel 1961:214f.).

[129] So läßt sich z.B. herausfinden, ob das Fehlen bestimmter Bezeichnungen in einer Sprache kulturelle Hintergründe hat (Haekel 1961:215).

deutsche Ethnologen auf die Arbeit in Museen, auf kulturhistorische Studien und die Analyse bereits veröffentlichten Materials beschränken[130]. In den Vereinigten Staaten konnten die Anthropologen auf eine Vielzahl nichteuropäischer Völker bzw. deren Überlebende zurückgreifen. Ihre Erforschung nimmt in der neuen Wissenschaft einen breiten Raum ein: "Long periods of fieldwork were conducted among Native Americans using indigenous languages. Artefacts and texts were collected, and photographs were taken. It was believed that deteriorating demographic and material conditions on the reservations necessitated a form of `salvage anthropology' since the Indian way of life was fast disappearing." (Vincent 1996:25)
Mit Boas kommt es zu einer Professionalisierung. Eines seiner Hauptanliegen bei seinen umfangreichen Feldforschungen an der Nordwestküste der Vereinigten Staaten, in Mexiko und Puerto Rico, war die systematische Erhebung von Daten[131], mit denen er regionale Kulturgeschichten zu erarbeiten suchte (sog. ideographische Betrachtungsweise). Sein Ziel war es, Unterschiede und Zusammenhänge von Sprachen, physischen Merkmalen und Sitten der Indianerstämme zu bestimmen und die Kultur aus der Sicht der Ureinwohner zu schildern.

Geographische Bereiche, in denen übereinstimmende kulturelle Formen in größerer Zahl vorkamen, nannte Boas Kulturareale[132]. Nordamerika teilte er in sieben solche Gebiete ein. Die Abgrenzung ermögliche eine Interpretation der einzelnen Stämme sowie die Beobachtung des kulturellen Wandels. Alle in einem Kulturareal auffindbaren Merkmale ergaben ein einzigartiges Ganzes, das von der Anthropology als psychologische Einheit bezeichnet wurde. Boas selbst hat diese Idee, die dem Herder'schen Nationalcharakter sehr nahe steht, den "Genius des Volkes" genannt und zum wesentlichen Untersuchungsmerkmal anthropologischer Forschungen erklärt[133]. Das Konzept blieb bis in die fünfziger Jahre vorherrschend. Dann wurde es von Julian Steward und anderen Neo-Evolutionisten angegriffen.

Eine weitere Vorbedingung war das Ziel, einen Vielvölkerstaat zu begründen, der sowohl indigene Bevölkerungen und unterschiedliche Einwanderergruppen umfaßte, als auch eigene Traditionen berücksichtigte. Dies machte es erforderlich, nach Kulturelementen zu suchen, die sich zu einer eigenen, unverwechselbaren amerikanischen Kultur verbinden ließen[134].

Voraussetzung für ein friedliches Miteinander in diesem "melting pot" ist das von der Cultural Anthropology postulierte Toleranzgebot. An diese Tradition

---

[130] Weil Deutschland seine Kolonien verloren hatte und die wirtschaftliche Situation der Zwischenkriegszeit (1918-1933) sehr angespannt war, wurden die Forschungen nicht mehr von der Regierung unterstützt. Viele Wissenschaftler, die finanziell unabhängig gewesen waren, verloren während der Inflation von 1923 ihr Geld und mußten ihre Forschungen anders finanzieren. Obwohl die Feldforschung nicht gänzlich eingestellt wurde, ging sie doch merklich zurück und die meisten Wissenschaftler mußten auf Daten und Materialien zurückgreifen, die sie auf Expeditionen vor dem Ersten Weltkrieg gewonnen hatten (Westphal-Hellbusch 1959:848f.).

[131] Buckser berichtet, daß Boas diese Projekte mit einer "desperate intensity" verfolgt habe, "anxious to record as much as possible about non-Western cultures before the spread of European colonialism destroyed them" (1997:43f.).

[132] Ein Kulturareal (culture area) oder Kulturgebiet darf nicht verwechselt werden mit den Kulturkreisen der Kulturkreislehre, die auf wenigen "Leitmerkmalen" basieren. Es wird mit Hilfe einer Fülle von Daten kartographisch genau ermittelt, "wobei die räumliche Verbreitung als Niederschlag der historischen Ausbreitung gesehen und die Verteilungsdichte für Rückschlüsse auf das Entstehungszentrum jeweils einer bestimmten Kombination von Kulturmerkmalen benutzt wird" (Schoene 1988b:440). Neben Boas beschäftigte sich auch Kroeber mit dem Kulturgebiet. Er prägte das Konzept der "Intensität", d.h. er untersuchte, wie Kulturen ihr kulturelles Niveau erlangen und erhalten (Vgl. Kroeber 1936 und 1939).

[133] Vgl. Boas 1908:268.

[134] Vgl. Stocking 1974:318.

knüpfen auch neuere Entwicklungen wie der Multikulturalismus[135] und die "Political Correctness" an.

2.1.3. Verschiedene Phasen der Cultural Anthropology

Boas kann mit Stocking bezeichnet werden als "most important single force in shaping American anthropology in the first half of the twentieth century" (1974:1). Obwohl bis heute umstritten ist, ob er eine Schule begründete, ist in der Literatur häufig von "Bosianern" oder von seiner "kulturhistorischen Schule" die Rede. Tatsächlich ist es seinen Schülern zu verdanken, daß seine Grundgedanken in den vierziger Jahren eine weitreichende Popularität erlangten und bis heute auch außerhalb der Anthropologie von der breiten Öffentlichkeit diskutiert werden. Von einem Zweig der Humanwissenschaften avancierte die Cultural Anthropology zu einem Massenfach[136], das mit dem Anspruch, gleichermaßen allgemeine Aufklärungslehre und akademisch fundierte Integrationswissenschaft zu sein, mitunter weltanschauliche Züge annahm (Sander 1997:377). Dies ist nicht zuletzt auf Anthropologen wie Ruth Benedict (1887-1948), Margaret Mead (1901-1978) und Melville Herskovits (1895-1963) zurückzuführen, die sich in ihren Büchern nicht ausschließlich an ihre Kollegen, sondern zugleich an ein breites Publikum wandten. Einige ihrer Werke erreichten millionenfache Auflagen und sind in viele Sprachen übersetzt worden.

Während seiner fast vierzigjährigen Lehrtätigkeit an der Columbia University hat Boas zwei Generationen von Anthropologen ausgebildet. Zur ersten Generation, die sich im wesentlichen mit der Erforschung der Indianerstämme beschäftigte, gehörten so bekannte Anthropologen wie Alfred Louis Kroeber[137] (1876-1960), Edward Sapir, Clark Wissler[138] (1870-1947), Robert Heinrich (Harry) Lowie[139] (1883-1957), Paul Radin[140] (1883-1959) und Leslie Spier[141] (1893-1961). Gladys Amanda Reichard[142] (1893-1955), Esther Schiff Goldfrank (* 1896), Ruth Benedict[143], Ruth Bunzel[144] (1898-1990),

---

135 Vgl. Charles Taylor 1992, Cohn-Bendit/Schmid 1993.

136 Die deutsche Völkerkunde blieb hingegen lange Zeit ein "Orchideenfach", dessen Vermittlung sich an dem Humboldt'schen Wissenschaftsideal orientierte (Stagl/Stagl 1981:19).

137 Kroeber erhielt die erste Doktorwürde der Universität in Fach Anthropologie (1901). Von 1909 bis 1946 war er Leiter des anthropologischen Instituts in Berkeley (1909-1946). Obwohl er auch Beiträge zur Linguistik, Archäologie und physischen Anthropologie verfaßte, widmete er sich hauptsächlich der Ethnologie. Sein wichtigstes Werk ist das "Handbook of the Indians in California" (1925). Seine ethnologischen und archäologischen Forschungen bei den Zuni-Indianern führten zu ersten ausführlichen Arbeiten über Verwandtschaftssysteme (Vgl. 1917) (Glick 1997b:270f.). Außerdem hervorzuheben ist Kroebers Kulturtheorie. Er nahm an, daß Kultur "superorganisch", d.h. weniger ein Produkt der Individuen sei, sondern eher etwas, was deren Handlungen dirigiere und deshalb über der Gesellschaft stehe. Zwar baue sie auf den biologischen und psychischen Eigenschaften des Menschen auf, könne aber als Phänomen durch diese nicht erfaßt werden. Kulturelle Werte hätten überpersönlichen Charakter, d.h. sie würden nicht von den Individuen selbst entwickelt, sondern direkt oder indirekt in sie hineingepflanzt. Wie Benedict, die er beeinflußte, sah Kroeber Kultur als einen weitgehend eigengesetzlichen Bereich mit einer eigenen inneren Logik (Vgl. 1917b, 1952).

138 Wissler war Professor in Yale (1924-1940). Zu seinen bekanntesten Werken gehört "Man and Culture" (1923). Am American Museum of Natural History war er Assistent bei Boas. Später wurde er Leiter und Vorsitzender es Department of Anthropology (Freed und Freed 1991:763f.)

139 Lowie entwickelte die vergleichende Methode der Cultural Anthropology. Darüber hinaus trug er zur Vertiefung der Begriffe der Diffusion, des Kulturraums und der Akkulturation bei. Außerdem gehörter zu den wenigen Historikern der ethnologischen Theorie (Maier 1980c:258).

140 Radin verfaßte Arbeiten über Religion, Mythen, Philosophie und Literatur der Indianer. Er studierte an der Columbia University, in München und Berlin (1905-07) (Lonergan 1991d:565).

141 Spier war Assistent am American Museum of Natural History bei Wissler und Lowie (1916-20). Er spezialisierte sich auf nordamerikanische indianische Kulturen. 1927-29 lehrte er an der Universität Oklahoma, es folgen Gastprofessuren an der Columbia University, in Berkeley, Los Angeles und Harvard. 1932-39 ist er Professor in Yale, 1939-55 an der Universität von New Mexico. Spier war Herausgeber des American Anthropologist (1934-38) und Begründer des Southwestern Journal of Anthropology (heute Journal of Anthropological Research) (Lonergan 1991b:657ff.).

142 Reichard konzentriert sich v.a. auf die Linguistik (Leger 1991:577f.).

143 Benedict wandte sich erst 1919, nach dem Studium der englischen Literatur, der Anthropologie zu. Sie studierte bei Elsie Clews Parsons und Alexander Goldenweiser, einem Schüler von Boas, der Herausgeber und Autor der Encyclopaedia of the Social Sciences war (D. French

Margaret Mead und Elsie Clews Parsons zählten zur zweiten Generation, die in der Zwischenkriegszeit (1918-1936) ausgebildet wurde[145]. Ihr Interesse konzentrierte sich auf die Kulturmuster (cultural patterns).

Boas Schüler haben seine Ideen in unterschiedlicher Weise aufgenommen und weiterentwickelt. Während einige an seinen Vorstellungen festhielten, kamen andere zu abweichenden Schlüssen. Bei der Cultural Anthropology handelt es sich also nicht um eine einheitliche Bewegung. Es bestehen teilweise erhebliche theoretische und methodische Unterschiede zwischen den Ansichten einzelner Autoren. Stocking hat deshalb vorgeschlagen, zwischen strengen (Spier, Lowie, und Herskovits), weiterentwickelten (Benedict and Mead) und sich widersetzenden Boasianern (Kroeber, Radin und Sapir) zu unterscheiden (1974:17).

Außerdem differenziert er verschiedene Phasen der Cultural Anthropology: nach der Kritik am Evolutionismus, deren Höhepunkt er in Lowies "Primitive Society" (1920) sieht, sei es zur Weiterentwicklung von Boas historischem Ansatz gekommen, der auf die geographische Verteilung der Kulturelemente abstellt. Diese habe in den sogenannten "Culture Area Studies" der zwanziger Jahre und der Untersuchung der Verteilung von Kulturmerkmalen in den dreißiger Jahren kulminiert. Die zweite Phase habe sich aus Boas Interesse am "Genuis des Volkes" entwickelt und sei in den dreißiger Jahren in die Forschungen zur Akkulturation, des Culture Pattern und den Studien zur Kultur und Persönlichkeit gemündet (1974:17f.).

Auf die Culture Area Studies ist bereits hingewiesen worden. Da sie für den hier zu behandelnden Zusammenhang weniger bedeutsam sind, werden sie im folgenden nicht weiter diskutiert.

Aus der Hinwendung zur Psychologie resultierten hingegen wichtige Ergebnisse. Boas[146], Kroeber[147] und Alexander Goldenweiser[148] hoben die Bedeutsamkeit der Psychologie zwar hervor, ließen sie jedoch in ihren Studien weitestgehend unberücksichtigt[149]. Erst ihre Schüler wandten sich den damit verbundenen Fragestelllungen zu. Kluckhohn führt die zunehmende Annäherung von Anthropologie, Psychiatrie und Psychologie zwischen 1928 und 1939 vor allem auf Benedict, Mead und Sapir zurück:
"Although these three tended always to rephrase psychiatric insights in cultural terms, and although others (such as Hallowell and the Oplers) have made more sustained and more direct applications of psychiatric concepts to

---

1991:244f.). Boas lernt sie 1921 kennen. Zu ihm entwickelt sich eine enge Beziehung - Modell spricht gar von einer "mutual dependency and intellectual exchange" (1975:195). Nach ihrer Dissertation (1923) wird sie Dozentin an der Columbia University, bis sie 1948 - als erste Frau - eine Professur am Institut für Politische Wissenschaften erhält. In der Volkskunde machte sie sich v.a. mit "Tales of the Cochiti Indians" (1931) und mit "Zuni Mythology" (1935) einen Namen. Sie war Herausgeberin des "Journal of American Folklore" (1925-1940).

144 Bunzel arbeitete für die Office of War Information in Großbritannien. Sie nahm an den Seminaren von Kardiner und an den Forschungen des Contemporary Cultures Project (1946-51) teil, das von Benedict geleitet wurde. Dort ließ sie besonders ihr Interesse an der Psychologie einfließen (Woodbury 1991b:86).

145 Zu nennen sind außerdem David Mandelbaum (1911-1987) und Morris Opler (* 1907). Mandelbaum wurde von Herskovits, Sapir, Spier und Wissler ausgebildet und führte als erster amerikanischer Anthropologe Feldforschungen in Indien durch (Wolf 1991:449f.). Opler war Schüler von Leslie A. White und Mitarbeiter von Sapir und Radcliffe-Brown. Während des Zweiten Weltkrieges setzte er sich besonders für die Bürgerrechte der in Amerika lebenden Japaner ein (Mines 1991:523f.).

146 Immer wieder ist bei Boas die Rede von "man's mental life", "psychic attitudes" und "subjective worlds". Als es um die Methoden der Anthropologie geht, betonter, daß "some of the ideas underlying Freud's psychoanalytic studies may be fruitfully applied to ethnological problems". Gleichzeitig mahnter jedoch auch zur Vorsicht: "While ... we may welcome the application of every advance in the method of psychological investigation, we cannot accept as an advance in ethnological method the crude transfer of a novel, one-sided method of psychological investigation of individual to social phenomena the origin of which can be shown to be historically determined and to be subject to influences that are not at all comparable to those that control the psychology of the individual" (zit. nach Kluckhohn 1956:488).

147 Kroeber beschäftigte sich in Buchbesprechungen (Vgl. 1920) und Artikeln (Vgl. etwa 1940) intensiv mit der Psychologie.

148 Vgl. Goldenweiser 1922.

149 Diese Zurückhaltung zeigt sich auch daran, daß die meisten Artikel, die sich mit der Psychologie oder der Psychiatrie beschäftigten, in den Fachzeitschriften dieser Disziplinen erschienen. Im "American Anthropologist" finden sich erst ab den 50er Jahren vermehrt Aufsätze zu diesen Themen (Kluckhohn 1956:502).

their own empirical data, still the fundamental theoretical groundwork must be credited to Benedict, Mead and Sapir." (1956:491)
Sie betonten, daß die nicht ausdrücklichen, nicht formulierten und nicht institutionalisierten Aspekte in einer Kultur genauso wichtig für das Verständis des Ganzen seien, wie die traditionellen Institutionen (Rudolph 1968:57).

Den Anfang machte Benedict. 1928 erscheinen ihre "Psychological Types in the Cultures of the Southwest", 1932 "Configurations of Culture in North America". Obwohl sie sich in beiden auf die Gestaltpsychologie und die Geschichtsphilosophie bezieht, nicht jedoch auf psychiatrische Quellen, "every page is colored by an attitude which can only be described as `psychiatric', and which must be traced eventually from the influence of psychiatry" (Kluckhohn 1956:492).

Benedict führte den sogenannten "configurational approach" ein und analysierte das Verhältnis zwischen Kultur und Persönlichkeit bei verschiedenen Indianerstämmen. Jede Kultur, so argumentierte sie, weise eine gewisse Konfiguration auf, die bestimmte Gefühlslagen bei ihren Mitgliedern betone oder unterdrücke (Buckser 1997:34).

Zusammen mit Mead und Sapir[150], mit denen sie eine enge Freundschaft verband, begründete Benedict Ende der dreißiger Jahre die Kultur- und Persönlichkeitsschule. Deren Leitgedanke ist, daß die kulturelle Situation der wichtigste Bezugspunkt für die Gestaltung des Lebens von Gruppen und Individuen ist.

Mead, die als erste amerikanische Anthropologin Feldforschungen in Übersee betrieb, beschäftigte sich mit dem Einfluß der sozialen Umwelt auf die Persönlichkeitsentwicklung des Kindes, mit geschlechtsspezifischem Rollenverhalten, Problemen der Akkulturation und des sozialen Wandels. Wegen der starken Betonung psychologischer Aspekte in ihrer Arbeit ist Mead eher der Kulturpsychologie als der Anthropologie zuzurechnen[151].

Boas Schüler gingen wie ihr Mentor davon aus, daß menschliches Verhalten eine biologische Grundlage habe, sie maßen aber der kulturellen Prägung mehr Gewicht bei als der biologischen. Die Anerkennung bestimmter biologischer und biopsychischer Notwendigkeiten variiert von Autor zu Autor. So glaubte Mead im Gegensatz zu Benedict, daß bestimmte Verhaltensweisen von Natur aus vorgegeben seien. Allgemein werden biologische Vorgaben zwar anerkannt, gelten jedoch wegen der sozialen Natur des Menschen und seiner psychischen Formbarkeit eher als rahmenhaft beschränkend. Kulturen benutzten sie als Rohmaterial für ihre eigenen Ausgestaltungen (Benedict 1932:26). Die Aufgabe, gewissen existentiellen Anforderungen gerecht werden zu müssen, sei allen Kulturen gemein. Daß sie unterschiedlich gelöst werde, sei ein Hinweis darauf, "that multiple solutions stemming from

---

[150] Sapir begann sich erst Mitte der 20er Jahre für Psychologie zu interessieren. Zuvor hatte sein Schwerpunkt auf der Linguistik gelegen. Sein Beitrag zur Kultur- und Persönlichkeitsschule ist geringer als der von Mead und Benedict. Sein geplantes Buch über Kultur und Psychologie blieb unvollendet, sein Vorschlag, ein Institut für kulturelle Psychologie zu begründen, wurde nicht umgesetzt (Barfield 1997b:418f.). Der Strömung des kulturellen Relativismus gehört Sapir insofern an, als er "eine sehr weitgehende, bis in grundlegende psychische Bereiche wirksame Determination des Menschen durch kulturelle Faktoren bejaht" (Rudolph 1968:67f.).

[151] Ihr "Coming of Age in Samoa" (1928) wird von Kluckhohn bezeichnet als "report on the first major piece of empirical research by an American anthropologist to be organized along psychiatric lines" (1956:493). Obwohl es lediglich ihr Ziel gewesen sei, die Hypothesen des Psychologen Stanley Hall zur Adoleszens zu überprüfen, sei ein Großteil ihres Ansatzes von der Psychoanalyse beeinflußt. Gleiches gelte für die folgenden Untersuchungen - "Growing up in New Guinea" (1930) und "Sex and Temperament in Three Primitive Societies" (1935). Als "the best-known anthropologist in psychiatric circles" sei ihre Arbeit viele Jahre lang in verschiedenen Fachzeitschriften der Psychiatrie erörtert worden und diese Diskussionen hätten erneut auf die Anthropologie zurückgewirkt (1956:493).

an underlying universal base characterize human culture" (Herskovits 1949:238).

Wesentlich modifiziert wurde die von Freud vertretende orthodoxe und eher anti-kulturrelativistische Psychoanalyse durch Abram Kardiner (1891-1981). In den dreißiger und vierziger Jahren versuchte der Psychiater und Psychoanalytiker zusammen mit Ralph Linton[152] (1893-1953), Cora DuBois[153] (1903-1991) und Ruth Bunzel die Psychoanalyse auf kulturübergreifende Studien zu übertragen und mit der Idee des kulturellen Relativismus, wie er in Benedicts "Patterns of Culture" vertreten worden war, in Einklang zu bringen.

Kardiner lehnte die Freudsche Vorstellung ab, daß bestimmte Konstellationen der menschlichen Psyche instinktiv anlegt seien. Das menschliche Verhalten sei weder durch allgemeine noch durch rassische Determinanten festgelegt (Hypothese der psychischen Formbarkeit). Vielmehr kommt er zu dem Schluß, daß die Menschen weitgehend von den sozialen und psychischen Gegebenheiten ihrer Kultur beeinflußt[154] und von einer Generation zur nächsten weitergegeben würden. Ethnographische Forschungen verdeutlichten, daß diese Konstellationen von Kultur zu Kultur variierten. Kardiner lehnt die Annahme ab, bestimmte psychische Konstellationen, wie etwa der Ödipuskomplex, seien universal. Die Erscheinungen seien vielfältiger, sie hingen wesentlich von der in der jeweiligen Gesellschaft üblichen Lebensweise ab[155] (v.a. von den traditionellen Anschauungen, Praktiken und Institutionen, d.h. von der jeweiligen Kultur).
Auch Herskovits vertritt die Ansicht, daß der Mensch sich sein Wissen und damit auch seine Wertvorstellungen im sozialen Kontext aneigne:
"... the values by which (a people) live are relative to the particular kind of cultural learning they have experienced." (1973:93).
Weil die Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Erfahrungsmodi den unverwechselbaren Stempel der jeweiligen Kultur tragen, würden Menschen aus verschiedenen sozialen und kulturellen Bereichen unterschiedlich denken; dieselbe Tatsache könne in einer anderen Kultur eine andere Bedeutung haben. Bedeutungen würden nur zu einem Teil von der äußeren Realität, zum anderen Teil jedoch von den Voraussetzungen, Zielen und Kategorien abgeleitet, anhand derer diese Tatsachen bewußt oder unbewußt bewertet würden[156]:
"So enthalten sogar Ansichten über das faktisch Vorhandene eine kulturspezifisch-beurteilende Färbung. Entsprechendes gilt in verstärktem Maße für Anschauungen über nichtmaterielle Bereiche des Lebens. Die hier deutlicher als Bewertungen auftretenden Beurteilungen sind durch die ihnen zugrundeliegenden, psychisch tief verankerten und oft unbewußten Vorstellungen, Geisteshaltungen, usw. in ihren wesentlichen Zügen in kulturspezifischer Weise festgelegt." (Rudolph 1968:90)

---

[152] Linton unterrichtete an der Universität von Wisconsin (1928-37), der Columbia University (1937-46) und in Yale (1946-53) (Glick 1997e:293).

[153] DuBois, die stark von Lowie beeinflußt wurde, leistete wichtige Beiträge zur Kultur- und Pesönlichkeitsschule und dem Kulturwandel komplexer Gesellschaften. Von 1961-72 leitete sie interdisziplinäre Forschungen zur Kultur und zum kulturellen Wandel in Indien. 1942-54 arbeitete sie für die Weltgesundheitsorganisation, das US State Department und das International Institute of Education. 1954-69 ist sie Professorin in Harvard (Heinrich Schmidt 1991:161ff.). In ihren Untersuchungen an der Harvard Psychological Clinic beschäftigte sich DuBois damit, ob Psychosen und kulturelle Bewertungen kulturell definiert seien (Kluckhohn 1956:499).

[154] Rudolph spricht von einer "profunden, nicht nur die äußeren Lebensbedingungen, sondern auch die Psyche erfassenden `Fremdbestimmung' des Menschen durch die kulturelle Umwelt" (1968:88). Das Paradigma brachte die Cultural Anthropology in eine gewisse Nähe zum lerntheoretisch begründeten Behaviorismus (Sander 1997:378).

[155] Kardiners Herangehensweise sei deshalb als "milieutheoretischer Pluralismus" zu bezeichnen (Rudolph 1968:72).

[156] Vgl. Kluckhohn/Leighton 1951:XVIIIf.

Zum Leitsatz der Cultural Anthropology wurde der folgende Ausspruch von Kluckhohn:
"Facts never speek for themselves. They must always be cross-examined ... In many, probably in the most, cases the same fact has a different meaning to a Japanese, a German, an Englishman, an American." (Kluckhohn/ Leighton 1951:XVIII)
In seinen interdisziplinären Seminaren am New Yorker Institut für Psychoanalyse und später an der Columbia University entwickelte Kardiner ein psychokulturelles Modell um das Verhältnis zwischen Erziehung und der Herausbildung der Persönlichkeit (sog. "basic personality structure") in verschiedenen Gesellschaften zu erforschen.
"Kardiners innovative research design ... set a methodological precedent for subsequent collaborations between anthropologists and psychiatrists investigating the cultural context of personality adaptation." (Manson 1991:340).
Er vertrat die Ansicht, daß jede Kultur über sogenannte "primary institutions" verfüge, in denen die Erziehung der Kinder festgelegt werde. Die daraus resultierende Persönlichkeitsstruktur forme die der Gruppe und beeinflusse die "secondairy institutions", zu denen Kardiner u.a. Folklore, Religion, Rituale und Tabus zählt (Suárez-Orozco 1997:382f.). Kardiner prägte die Idee einer "Modalpersönlichkeit", die von Linton weiter ausgearbeitet wurde[157].

Bei Clyde Kay Maben Kluckhohn[158] (1905-1960) und Alfred Irving Hallowell (1892-1974)[159] setzte sich die Auseinanderstetzung mit dem Verhältnis von Kultur und Persönlichkeit fort.
"Neither dogmatic nor rigid in his theoretical formulations, Kluckhohn chose an eclectic, dynamic approach that focused on the tensions between cultural relativism and cultural universals, between the individual and the collective and between "explicit" and "implicit" culture." (Hay 1991:353)
Später versuchte er die Ideen von Boas und seinen Schülern wieder in die Sozialwissenschaften einzuführen.

Kluckhohn, Hallowell und auch Melford E. Spiro (* 1920) trennen nicht zwischen angeborenen und kulturell-erworbenenen (d.h. erlernten) Eigenschaften, weil sie annahmen, daß beide miteinander verwoben seien und deshalb zusammen betrachtet werden müßten. Die Ansichten über das, was sei, seien häufig mit kulturbedingten Vorstellungen über das, was sein solle, identisch. Diejenige Realität, an der sich die Menschen orientierten, bestehe also nicht aus unvermittelten "natürlichen" Faktoren, sondern sie enthalte die in der Gesellschaft vorhandenen traditionellen Sichtweisen, zu denen auch die Werte gehörten[160] (Rudolph 1968:91f.).

Ebenso wie bei Kardiner nimmt auch bei Hallowell der Begriff der "Anpassung" eine zentrale Stellung ein. Bestimmte Dinge seien biopsychisch

---

[157] Vgl. Linton 1945.

[158] Hay bezeichnet Kluckhohn als einen der letzten wirklichen Generalisten in der Anthropology (1991:353). Er war Professor für Anthropologie (seit 1936), Direktor des Russian Research Center und Mitbegründer des Department of Social Relations an der Harvard University. Letzteres versucht seit 1946 Soziologie, Psychologie und Anthropologie interdisziplinär zu verbinden. Während seines einjährigen Studiums in Wien (1931/32) unterzog er sich einer Psychoanalyse und arbeitete mit Pater Schmidts Gruppe. Kluckhohn war ein führender Kenner der Navaho. In der Cultural Anthropology trug er viel zur Entwicklung der Ethnopsychiatrie sowie zu den Kultur- und Persönlichkeitsstudien bei. Dort untersuchte er v.a. die verschiedenen sozialen Kontrollen. Beeinflußt vom psychoanalytischen Gedankengut nimmt er einige existentielle Erlebnis- und Aktionstheorien in allen Kulturen an. Wie Benedict und Mead wandte er sich mit seinen Publikationen - z.B. mit "Mirror for Man" (1949) an eine breite Öffentlichkeit (Schoeck 1980:214f.).

[159] Hallowells Interessen waren breitgefächert. Er beschäftigte sich mit Folklore, Mythen, Religion, Verwandtschaft (kinship) und sozialer Struktur, Ökologie, Persönlichkeit und Akkulturation genauso wie mit der Geschichte der Anthropology. In Deutschland werden diese Ideen von Arnold Gehlen (1904-1976) aufgenommen.

[160] Vgl. Kluckhohn 1951:410.

vorgegeben und stünden damit vor der Kultur. Für Hallowell ist der Mensch bis in den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung hinein von seiner Kultur festgelegt. Außerhalb der Kultur könne es gar keine Rationalität oder gar einen Gegensatz von rational und kulturell beeinflußtem Denken geben.

Am einflußreichsten waren Hallowells Analysen der dynamischen Beziehungenen zwischen dem Selbst (self) und seinem kulturell bedingten Umfeld sowie zur Veränderlichkeit der "Person". In seinem Buch "Objibwa Ontology, behavior and World view" (1960) betont er, daß "a thorough-going `objective' approach to the study of cultures cannot be achieved solely by projecting upon those cultures categorical abstractions derived from Western thought" (Brown 1991:265ff.).

Mitte der fünfziger Jahre wird die Zusammenarbeit zwischen der Anthropology und der Psychiatrie nochmals intensiviert. Kluckhohn verweist auf die enge Zusammenarbeit von Kardiner mit DuBois, Alexander und Dorothea Leighton mit Kluckhohn[161], Kardiner[162] und Linton[163] sowie auf die zwischen Murray und Kluckhohn (1956:501).

Die Kultur- und Persönlichkeitsschule ist auch heute noch sehr einflußreich, wird jedoch wegen ihrer starken Verbindung zur Psychologie inzwischen als "Psychological Anthropology" bezeichnet. Ein Teil ihrer Anhänger leitet Persönlichkeitsstrukturen unter Hinzunahme von psychologischen Modellen von allgemeinen ethnographischen Daten ab. Andere Wissenschaftler versuchen, die Persönlichkeiten einer bestimmten Bevölkerung statistisch zu erfassen, indem sie Lebensgeschichten, ethnographische Beobachtungen und Testergebnisse zusammenführen, um die Modalpersönlichkeit[164] einer nationalen Gruppe zu definieren.

Allgemein verstehen die Anhänger der Cultural Anthropology Kultur als eine Lebensordnung, in die das Individuum hineingeboren wird und die sich mit ihren Vorstellungen, Werten und Normen bei der Mehrzahl der ihr qua Geburt angehörigen Menschen durchsetzt[165].

Eine maßgebliche Rolle spielt dabei die "Enkulturation". Sie bezeichnet den Prozeß, "by which an individual acquires the mental representations (beliefs, knowledge and so forth) and patterns of behavior required to function as a member of culture" (Rhum 1997:149)[166].

Der Terminus geht auf Herskovits zurück[167] und ersetzt die aus der Psychologie bzw. der Soziologie entliehenen Begriffe "Konditionierung"

---

161 Vgl. Kluckhohn 1942.

162 Vgl. Kardiner 1939.

163 Vgl. Linton 1939.

164 Dabei handelt es sich um die Summe der am häufigsten in einer bestimmten Kultur oder Gesellschaft vorkommenden Persönlichkeitsmerkmale bzw. für den auf Grund dieser Merkmale hypothetisch konstruierten Persönlichkeitstypus. Der Begriff stellt den Versuch dar, das Konzept der Grundpersönlichkeit zu präzisieren (Silesina 1988b:514). Sie wird verstanden als Basispersönlichkeit, d.h. als jene Persönlichkeits- und Verhaltensmerkmale, die die Mehrzahl der Mitglieder einer Gesellschaft auf Grund gemeinsamer, typischer gesellschaftlicher Erfahrungen während der Kindheit aufweist (1988a:290).

165 Vgl. Benedict 1932:25 und 1934:215.

166 Ähnlich auch Klima 1988a:187, Renteln 1988b:62 und Donoho, der hervorhebt, daß dieser Vorgang unbewußt ablaufe (1991:351).

167 Mead sieht die Akkulturation noch als Ergänzung des Sozialisationsprozesses: Sie unterscheidet zwischen der Enkulturation als den Prozeß, durch den eine bestimmte Kultur erlernt wird, und der Sozialisation als den Anforderungen an die Individuen von Seiten der Gesellschaft (Vgl. 1963). Inzwischen umfaßt der Terminus jedoch beide Vorgänge (Parish 1997:432).

(conditioning) und "Sozialisation[168]" (socialization). Herskovits bezeichnet sie daher auch als "a process of conscious or unconscious conditioning, excercised within the limits sanctioned by a given body of custom" (1949:39).

Ausgangspunkt der Enkulturation ist die Familie. Sie sozialisiert das Kind, bevor andere soziale Gruppen mit ihm in Kontakt treten können. Danach wird das Kind in die soziale Welt außerhalb seines Heims eingeführt. Ihm werden seine grundlegende Identität und sein Selbst vermittelt und es macht sich die Vorstellungen der jeweiligen Gesellschaft zu eigen. Dazu gehören das Rollenverhalten und die Moralvorstellungen. Da die meisten Aspekte unbewußt und im täglichen Austausch mit den Bezugspersonen erlernt werden, spielt die Erziehung eine Schlüsselrolle:
"Die Lebensgeschichte des Einzelnen ist in erster Linie eine Anpassung an die traditionsgemäßen Schemata und Standardbegriffe, welche die Gemeinschaft, innerhalb derer er lebt, überkommen hat. Vom Augenblick seiner Geburt an formen die Sitten, in die der Mensch hineingeboren ist, sein äußeres Auftreten und seine geistige Haltung. Sobald er sprechen kann, ist er der Kultur seiner Gemeinschaft auch schon untertan; wenn er erwachsen ist und an ihren Lebensäußerungen Anteil hat, dann sind die Gepflogenheiten innerhalb seiner kulturellen Sphäre auch die seinen, ist ihre Religion auch die seine, ist etwas, was in seinem Kulturkreis eine Unmöglichkeit darstellt, auch für ihn eine Unmöglichkeit." (Benedict 1955:8)
Ihre Enkulturation ermögliche es den Gesellschaftsmitgliedern, von außen an sie herangetragene Neuerungen einzuordnen und zu bewerten:
"Intraculturally, any act that falls outside the limits of accepted variation will be adjudged in terms of preexisting standards, and either rejected or reconciled with them." (Herskovits 1973:56)
Es ist umstritten, inwieweit es möglich ist, Änderungen bewußt, zielgerichtet und verhältnismäßig reibungslos durchzuführen, ist umstritten. Benedict sieht dies als äußerst schwierig an. Die Kultur sei nicht nur für die äußere Ordnung einer Gesellschaft von überragender Bedeutung, sondern auch für das Sicherheitsgefühl und ein ausgeglichenes Weltbild der einzelnen Mitglieder. Deshalb würden sich die beherrschenden, kulturell besonders betonten Züge dem Zugriff entziehen[169]. Rudolph macht deutlich, daß die Enkulturation bewirke, daß jedes Individuum zu einem von seiner Gruppe als wünschenswert erachtetem Typ geformt werde[170]. Auf diese Weise werde der Mensch im Laufe seines Lebens in seinen Anschauungen, Vorstellungen, Gewohnheiten usw. immer weiter festgelegt, so daß sich die ursprünglich große psychische Aufnahmefähigkeit geradezu in ihr Gegenteil verkehre. Eine derart inkorporierte Kultur sei selbst in weniger wichtigen Einzelheiten schwierig, in den grundlegenden, oft unbewußten Zügen gewöhnlich gar nicht mehr aus der Psyche zu eliminieren (1968:89).

Diese Einschätzung steht jedoch der Auffassung von Herskovits entgegen, der die Enkulturation in zwei aufeinanderfolgende Phasen aufteilt:
"Its earlier conditioning level is the instrument that gives to every culture its stability; that prevents its running wild even in periods of most rapid change. In its later aspects, where enculturation operates on the conscious level, it

---

[168] Sozialisation bezeichnet den "Prozeß, durch den ein Individuum in eine soziale Gruppe eingegliedert wird, indem es die in dieser Gruppe geltenden Normen, insbesondere die an das Individuum als Inhaber bestimmter Positionen gerichteten Rollenerwartungen, die zur Erfüllung dieser Normen und Erwartungen erforderlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten sowie die zur Kultur gehörenden Werte, Überzeugungen usw. erlernt und in sich aufnimmt". Dieser Prozeß setze mit der Geburt ein und führe durch Internalisierung und Integration zum Aufbau der sozialkulturellen Persönlichkeit (Klima 1988e:707). Ähnlich auch Morel, der unter Sozialisation die "Eingliederung eines jeden neuen Mitgliedes in eine Gesellschaft durch Vermittlung ihrer jeweils spezifischen Werte und Verhaltensmuster" versteht (1987:225f.).

[169] Vgl. Rudolph 1968:43.

[170] Es sei wahrscheinlich, daß grundsätzlich jedes Individuum in jede Kultur enkulturiert werden könne, sofern dies früh genug in seinem Leben erfolge (Rudolph 1968:259).

opens the gate to change, making for the examination of alternative possibilities, and permitting reconditioning to new modes of thought and conduct." (1949:491)
Auch Mead glaubt an eine bestimmte Offenheit für Neuerungen, die von einzelnen begabten Individuen durchgesetzt werden könnten. Einer geplanten und durch die Erziehung vermittelten Neuorientierung des Verhaltens wohne jedoch die Gefahr inne, daß die Kinder sich später in der Gesellschaft nicht mehr zurecht fänden, weil ihr Verhalten von dem der übrigen Gesellschaft abweiche. Außerdem weist sie darauf hin, daß bei der Modifikation einzelner Kulturelemente häufig nicht bedacht werde, daß diese integrierte Bestandteile eines größeren Zusammenhangs seien, der nicht so leicht umgestaltet werden könne[171] (Rudolph 1968:57).

Übereinstimmung herrscht lediglich darüber, daß das Verhalten der Mitglieder einer Gesellschaft durch die Art ihrer Sozialisation geformt wird. In diesem Zusammenhang haben sich Benedict und eine Reihe von anderen Forschern, unter ihnen Hallowell und Sapir, später auch mit der Frage der Normalität beschäfigt.

Das Normale versteht Benedict als etwas, "which falls well within the limits of expected behavior for a particular society" (1956:195). Normalität sei mithin "primarily a term for the socially elaborated segment of human behavior in any culture", Abnormalität "a term for the segment that a particular civillization does not use" (1956:195). Für die Definition des Normalen bzw. Abnormalen sei die soziokulturelle Situation entscheidend[172]. Der Mensch sehe die Welt "edited by a definite set of custums and institutions and ways of thinking. Even in his philosophical probings he cannot go behind these stereotypes his very concepts of the true and the false will have reference to his particular traditional customs" (1934:2). Da die Verhaltens-patterns in verschiedenen Völkern variierten, variiere auch die Vorstellung von Normalität, d.h. sie könne in concreto niemals isoliert von den standardisierten Typen des Verhaltens einer betreffenden Kultur begriffen werden[173]:
"Just as we are handicapped in dealing with ethical problems so long as we hold to an absolute definition of morality, so we are handicapped in dealing with human society so long as we identify or local normalities with the inevitable necessities of existence." (1934:251)
Ebenso könne man Kulturen und ihre im menschlichen Verhalten anzutreffenden patterns nicht anhand ihrer Funktionsfähigkeit bewerten:
"... cultures may be built solidly and harmoniously upon fantasies, fear-constructs, or inferiority complexes and indulge to the limit in hypocrisy and pretensions." (1932:26)
Da die menschliche Psyche formbar sei, sei die weit überwiegende Zahl der Menschen in der Lage, sich den Anforderungen ihrer Kultur zufriendenstellend anzupassen, was durch einen lediglich geringen Prozentsatz an Außenseitern in jeder Gesellschaft bewiesen werde (1956:196).

Diese von Benedict angenommene kulturrelative Pluralität des Normalen, die auf der Vorstellung beruht, daß das Verhalten ebenso wie die Vorstellungen, Gefühle und das Denken des Menschen überwiegend durch seine Kultur determiniert seien, stand im Gegensatz zu der damaligen Auffassung der

---

[171] Vgl. Mead 1928.

[172] Vgl. Benedict: "The very eyes with which we see the problem are conditioned by the long traditional habits of our own society." (1956:195)

[173] Vgl. Benedict 1956:195.

Psychologie[174]. Hier wurde die Normalität mit objektiven und überkulturellen Bewertungsstandards erfaßt[175]. So wurden "primitive Religionen" in psychoanalytischen Kreisen vielfach noch als schizophren beurteilt. Diese Einschätzung basierte auf der Annahme, daß eine Gesellschaft nur dann normal funktionieren könne, wenn sie rational geordnet sei.

Ein solches Kriterium der Rationalität, das Kulturen nicht als unverwechselbare Individualitäten ansieht, ist bis heute bei der Bewertung fremder Lebensarten zu finden. Dabei kommt es häufig zu einer Vermischung von "Moral" und "Normalität". Aus der Sicht von Benedict ist Moral jedoch nur ein gängiger Ausdruck für sozial gebilligte Gewohnheiten:
"... morality differs in every society, and is a convenient term for socially approved habits. Mankind has always preferred to say `It is a morally good' rather than `It is habitual', and the fact of this preference is matter enough for a critical science of ethics. But historically the two phrases are synonymous." (1956:195)
Aus den individuellen Verhaltensmustern, die kulturell determiniert werden, ensteht schließlich das "culture pattern". Culture patterns werden definiert als "the designs taken by the elements of culture which, as consenses of the individual behavior patterns manifest by the members of a society, give to this way of life coherence, continuity, and distinctive form" (Herskovits 1949:202).

Durch Selektion würden die ideelen und materiellen Bestandteile einer Kultur aufeinander abgestimmt. Dies führe zu einer fest verwobenen, nicht ohne weiteres rückgängig zu machenden Konstellation, die die Gruppe festige und stabilisiere:
"... patterning acts so as to reduce to a minimum the confusion of finding one's way in the sufficiently complicated business of living, throwing into focus the outlines, or contours, or designs of related units of experience." (1949:201)
Die Herausbildung solcher auch als "configurations[176]" bezeichneten Kulturmuster beruht zum einen auf bestimmten biologischen Notwendigkeiten, zum anderen auf "certain inner necessities that have developed within the group" (Benedict 1932:2). Erstere seien selbstverständlich-banal und kulturell-unerheblich und müßten daher in den Kulturstudien nicht berücksichtigt werden[177].

Genau wie die Individuen tendieren also auch die Kulturen dazu, charakteristische Persönlichkeitsmerkmale hervorzubringen, d.h. "eine bestimmte Art der Orientierung und des Handelns auf Grund einer unverwechselbaren Konstellation von Merkmalen" (Lüdtke 1988:523). Jede Kultur besitze eine "configuration of beliefs, values and expectations", ein in sich geschlossenes Schema der Wirklichkeit, aus dem eine Weltsicht oder ein

---

174 Inzwischen wird die kulturrelativistische Normalitätsdefinition als unzulänglich angesehen, weil sie die Kultur überbetone. Bei der Definition von "Normalität" handele es sich um keinen homogenen Sachbereich. Die Doppelnatur des Menschen als Natur- und als Kulturwesen erfordere, daß er zweierArten von "Normen" gerecht werden müsse: die eine sei "biologisch-existentiell", also vorgegeben und die andere "kulturell-normativ", d.h. gesetzt (Rudolph 1968:213). Außerdem dürfe man nicht mit den starren Antithesen "normal" und "abnormal", sondern mit einer gleitenden Skala von Normalitätarbeiten: auf der einen Seite stehe die totale Existenzunangemessenheit und damit die Auslöschung der Kultur, auf der anderen eine existentiell in sozial und individualpsychologischer Hinsicht idealfunktionierende Kultur, ein Fall, der wegen des dauernden Wandels der physikalischen und kulturellen Umwelt sowie der interkulturellen, nie völliger Kontrolle unterworfenden Prozesse, einer Kultur als utopisch anzusehen sei (1968:207).

175 Dieser Gegensatz veranlaßte Sapir zu dem Ausspruch: "Cultural anthropology has the healthiest of all scepticisms about the validity of the concept `normal behaviour'" (1960:150f.).

176 "Configuration" ist ebenso wie "pattern" nur schwer zu übersetzen und wird deshalb auch ausserhalb der USA in der Ethnologie und Soziologie verwendet.

177 Dieser Ansicht hat Mead mit ihren Studien zum geschlechtsspezifischen Rollenverhalten später widersprochen (Vgl. 1935 und 1949). Vielmehr seien im Bereich der menschlichen Reproduktion kulturdeterminierte Unterschiede bezüglich der Aufgabenverteilung unter den Geschlechtern auszumachen.

Ethos entstehe. Dieses kulturbedingte Grundmuster menschlichen Verhaltens verleihe der Kultur ihren typischen Charakter, sei jedoch überall einheitlich und klar ersichtlich (Benedict 1932:26). Gerade in komplexen Sozialgebilden, d.h. den modernen Zivilisationsgesellschaften, bestehe eine große Wahlfreiheit des Einzelnen hinsichtlich seiner sozialen und kulturellen Orientierung.

Mit dieser von Mead und Benedict entwickelten "culture patterns theory", die Kulturen als in sich geschlossene Schemata der Wirklichkeit versteht, die letztlich nicht miteinander vergleichbar seien[178], knüpft die Anthropology an die Herder'sche Idee des Nationalcharakters an. Bei der Untersuchung von Kulturen komme es darauf an, die funktionell entscheidenden Züge einer Kultur auszumachen, d.h. ihr Leitmotiv[179] zu finden.

Großen Einfluß auf die "culture patterns theory" hatte außerdem die humanistische Psychologie des amerikanischen Psychiaters und Psychoanalytikers Harry Stack Sullivan (1892-1949).

In den dreißiger Jahren begründet Sullivan die William Alanson White Foundation, aus der die Washingtoner Schule für Psychiatrie und das Journal for the Study of Interpersonal Processes, "Psychiatry", hervorgehen. In seinem Hauptwerk "Interpersonal Theory of Psychiatry" (1953) betont er die kulturellen Determinanten der Persönlichkeit. Psychische Störungen werden in erster Linie auf kulturelle Faktoren zurückgeführt. Während für Freud die frühkindliche Erfahrung von herausragender Bedeutung ist, schließt Sullivan auch spätere Lebensabschnitte, darunter in besonderem Maße die Adoleszenz, mit ein. Neurosen und Psychosen sind seiner Ansicht nach durch angstbedingte Entwicklungsdefizite verursachte Störungen im zwischenmenschlichen Bereich und im emotionalen Erleben. Zwischenmenschliche Beziehungen stehen somit in seiner "interpersonale Theorie" im Vordergrund: sie sind das entscheidende Moment für die Entwicklung der Persönlichkeit.

Neben der Psychoanalyse spielt außerdem die bereits erwähnte Gestaltpsychologie eine tragende Rolle. Als eine Gegenbewegung zum Strukturalismus, etabliert sie sich, von Deutschland kommend, in den dreißiger Jahren in den USA[180]. Gestaltpsychologen betonen die Organisation, das patterning und die Einheit von Wahrnehmung, Verhalten und Erfahrung. "Jede Kultur ist gleichsam ein wahrnehmendes Kollektivsubjekt, das seine eigene Realität konstruiert. Was der Konstruktionsplan der einen Kultur als `wirklich' definiert, mag nach demjenigen einer anderen als `unwirklich' gelten. Argumentation um `richtig' oder `falsch' ist hier müssig. Das animistische Weltbild der außereuropäischen Kulturen ist nicht weniger `realitätsgerecht' als das mechanistische der Europäer." (Floßdorf 1988:329)
Aus diesem Grund könnten Kulturen nur dort miteinander verglichen werden, wo es sich nicht um die konfigurativen Ordnungsprizipien, d.h. ihre patterns, handele. Da Kulturzüge verschieden benutzt und interpretiert würden, könnten gemeinsame oder ähnliche Züge selbst dann nichts über eine konfigurative Ähnlichkeit aussagen, wenn der genetische Zusammenhang nachgewiesen sei (Benedict 1932:6).

---

[178] Vgl. Benedict 1932:16f. Sogar die Gefühle und die Erkenntnisstruktur der Angehörigen verschiedener Kulturen seien inkommensurabel (Vgl. 1932:4).

[179] Vgl. Benedict 1932:2.

[180] In Wundts Labor in Deutschland ausgebildet, bringt Edward Titchener (1867-1927) Philosophie, Methoden und Inhalte von Wundts System an die Cornell University. Seiner "core-context theory of meaning" zufolge erhält ein psychischer Prozeß seine Bedeutung erst im Kontext anderer psychischer Prozesse.

Andere Forscher schlossen sich dieser Richtung nur vorrübergehend an[181]. So wich Sapir von Benedicts cultural pattern theory insofern ab, als daß er Kultur weniger in der Gesellschaft als durch das Verhalten der Individuen realisiert sieht[182]. Damit betont er neben der kulturellen Determination auch den Einfluß des Individuums auf die Kultur (Rudolph 1968:67). Das Individuum gehöre der Kultur wegen des darin liegenden Anreizes für die Entfaltung der Persönlichkeit und wegen der dadurch ermöglichten Orientierung einer Welt kultureller Werte an[183].

K. Müller führt diese eher "gebrochene Zustimmung" darauf zurück, daß der Basisbegriff, das pattern, ein eher abstraktes Konstrukt ohne eigene Begründung geblieben sei. Erst die psychologische Grundlegung der Theorie habe dieses Dilemma lösen können: Nationalcharacter bzw. Volksgeist wurden durch empirisch faßbare Begriffe wie Modalpersönlichkeit oder Sozialcharakter[184] ersetzt (1992:44f.).

Der "configurational approach", d.h. die Auffassung, nach der Kulturen zusammenhängende, komplexe und einzigartige Systeme sind, scheiterte außerdem an Fragen über die ihm zugrundeliegende Annahme des Zusammenhangs. Ebenso bestand keine Klarheit darüber, welche Aspekte für die Kultur wesentlich und welche eher sekundär oder kurzlebig seien. Darüber hinaus wurden die von Benedict verwendeten psychoanalytischen Modelle, die ihren Konfigurationen ein Gerüst verleihen sollten, von vielen Anthropologen nicht akzeptiert. Dennoch blieb diese in "Patterns of Culture" dargestellte Theorie bis heute sehr einflußreich. So stellt Geertz (* 1926) wie Benedict die Einzigartigkeit und innere Harmonie einer jeden Kultur heraus - obwohl das für Benedicts Arbeit charakteristische psychologische Gerüst ablehnte[185]. Außerhalb der Anthropology findet sich der configurational approach bei Norbert Elias, der psychoanalytische Erfahrungen mit der Erforschung langfristiger historischer Prozesse in der europäischen Kultur verbindet[186] (Lindholm 1997:82f.).

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Cultural Anthropology ist die Akkulturation. Sie bezeichnet die "Verbreitung und Annahme von Neuerungen und Informationen in einem sozialen System oder Subsystem" (Wittig 1988b:162). Diese umfaßt verschiedene Prozesse, zu denen neben der reaktiven Adaption und der kulturellen Desintegration verschiedene Formen sozialer und kultureller Reorganisation sowie die Diffusion gehören (Glick 1997a:1).

Auf die Aufnahme fremder Kulturmerkmale durch Übernahme (sekundäre Diffusion) und Wanderung (primäre Diffusion) ist bereits im Zusammenhang mit der Kulturkreislehre hingewiesen worden: Die Cultural Anthropology nimmt an, daß eine voneinander unabhängige Entwicklung gleicher oder

---

181 Neben Mead nennt K. Müller DuBois, Kroeber und Gregory Bateson (1904-1980) (1992:44).

182 Vgl. Sapir: "Persönlichkeit wird nicht durch einen verallgemeinerten Anpassungsprozeß an das `Normale' bedingt, sondern durch die Notwendigkeit bestimmt, sich der größtmöglichen Variation von Ideenmustern und Verhaltensmustern anzupassen, und zwar abhängig von den Zufällen der Geburt und der Biographie." (zit. nach Koepping 1990:217).

183 Vgl. Sapir 1960:106f.

184 Der Sozialcharakter ist der Teil der Persönlichkeit, der den Mitgliedern einer Gruppe mehr oder weniger gemeinsam ist (z.B. der Sozialcharakter eines Volkes, d.h. der Nationalcharakter). Die Ausformung des Sozialcharakters wird auf die Gleichförmigkeit der Sozialisationsprozesse innerhalb einer Gruppe in Abhängigkeit von der Struktur dieser Gruppe zurückgeführt (Klima 1988d:128).

185 Vgl. Geertz 1973.

186 Vgl. Elias 1978.

ähnlicher Kulturelemente in verschiedenen Gesellschaften eher unwahrscheinlich sei. Durch den nachhaltigen Kontakt und eine mehr oder weniger kontinuierliche Wechselbeziehung zwischen kulturell verschiedenen Gruppen werden Techniken, Verhaltensmuster, Werte und Institutionen übernommen und nach den jeweiligen Gegebenheiten abgeändert oder angepaßt (Wittig 1988a:28f.). Die Spannweite der aus der Akkulturation resultierenden Anpassungen reicht von der Bewahrung kultureller Autonomie (sogenannter "stabilized pluralism"), über die Assimilation der schwächeren durch eine stärkere Gruppe, bis hin zur kulturellen Fusion, bei der kulturelle Elemente soweit ausgetauscht werden, daß eine gänzlich neue Kultur entsteht (Glick 1997a:1). Durch Akkulturation kann sich also eine Kultur zu einem ein kaleidoskopisches Bild verschiedenartigster Elemente entwickeln (Marshall 1990:9).

Diese Theorie, der Boas und seine Schüler die Bezeichnung "Diffusionisten" verdanken, steht im Gegensatz zum Evolutionismus: Um die psychische Einheit der Menschheit nachzuweisen und seine These vom fortschreitenden evolutionären Prozess zu untermauern, hatte dieser die Ansicht vertreten, daß eine eigenständige Entwicklung von Kulturmerkmalen möglich, ja sogar von außen unbeeinflußbar sei.

Der wichtigste Akkulturations-Theoretiker dieser Zeit ist Linton. Zusammen mit Herskovits und Robert Redfield (1897-1958) verfaßte er das einflußreiche vom Social Science Research Council in Auftrag gegebene "Memorandum for the Study of Acculturation[187]".

Bereits in seinem Lehrbuch "Study of Man" (1936) hatte Linton Kultur als zusammengesetzt aus Form, Bedeutung, Anwendung und Funktion beschrieben und damit ein Schema zur Analyse der Übernahme von Bestandteilen aus anderen Kulturen entwickelt. Während die Form relativ leicht zu identifizieren sei, könnten sich Bedeutung, Anwendung und Funktion in einem neuen kulturellen Kontext ändern. Linton beobachtete, daß einzelne Kulturelemente, wie z.B. Werkzeuge, öfter entliehen würden, als ganze Komplexe, wie etwa Verhaltensmuster. Noch seltener sei der Transfer abstrakter Ideen. Er führte dies darauf zurück, daß der Empfänger weniger Modifikationen vornehmen müsse. Außerdem erfordere die Übernahme ganzer Gefüge ein tiefergehenderes Verständnis und damit einen anhaltenden Kulturkontakt. In der Regel würden solche Elemente entliehen, deren Nutzen geschätzt werde. Linton unterscheidet zwischen der freiwilligen Akzeptanz von Innovationen und dem "directed culture change". Letzterer sei für die Zeit der Kolonialherrschaft charakteristisch[188] (Glick 1997e:293f.).

In "The Myth of the Negro Past" (1941), das die afro-amerikanische Kultur zu einem anerkannten Forschungsgebiet der Anthropologie machte, untersucht Herskovits[189] den Akkulturationsprozeß von Afrikanern in den Vereingten Staaten. Er stellt fest, daß einige Elemente unverändert bleiben, andere neu interpretiert und wieder andere aus nicht-afrikanischen Bestandteilen völlig neu gebildet würden. Während bestimmte Wesenszüge wie Musik, Nahrungszubereitung, Religion und Magie häufiger beibehalten würden,

---

[187] Vgl. Redfield/Linton/Herskovits 1936. Ein zweites Memorandum, ebenfalls vom Social Science Research Council in Auftrag gegeben, entstand 1954 (Vgl. Broom u.a. 1954).

[188] Vgl. Linton 1940.

[189] Mit seiner bei Boas geschriebenen Dissertation "The cattle complex in East Africa" (1923) führte Herskovits die Forschung der afrikanischen und afro-amerikanischen Kultur ein und wurde zum ersten amerikanischen Afrikanisten (Glick 1997d:234).

gingen Komponenten des afrikanischen Wirtschaftslebens und der Technologie schneller unter (Glick 1997d:234).

2.2. Methoden der Cultural Anthropology

Zwar erhebt die Anthropologie seit jeher den Anspruch, die Wissenschaft von der Kultur bzw. allen Kulturen zu sein, praktisch beschränkt sie sich jedoch mehr oder weniger auf die Beschreibung fremder, d.h. außerwestlicher, Völker (Ethnographie). Ihren Forschungsgegenstand bilden die sogenannten Primitivgesellschaften[190], Naturvölker[191] oder auch schriftlosen Kulturen[192].

Die mangelnde finanzielle Unterstützung von Forschungsexpeditionen, das allmähliche Verschwinden isolierter, primitiver Gesellschaften und der Druck unmittelbarer Probleme in den eigenen Gesellschaften haben in den letzten Jahren dazu geführt, daß sich die Anthropologie in zunehmendem Maße auch den Industriegesellschaften zuwandte[193] (Vivelo 1981:42).

Auch in der Cultural Anthropology sind erste Ansätze dazu zu finden, insgesamt wird jedoch die Ansicht vertreten, daß sich primitive Gesellschaften zum Studium allgemein menschlicher und kultureller Probleme besser eigneten als komplexe Zivilisationen.

Anders als der Evolutionismus, dessen Ziel es ist, die kulturübergreifenden Merkmale hervorzuheben, die zum selben Entwicklungsstadium gehören, will die Cultural Anthropology die Verschiedenheiten innerhalb vergleichbarer Handlungssphären bei unterschiedlichen Populationen herausarbeiten. Während der Evolutionismus Organisationstypen untersucht, die für jedes der wesentlichen Entwicklungsstadien in der Geschichte der Menschheit charakteristisch sind, behandelt die Cultural Anthropology mehr oder minder willkürlich abgegrenzte Teilgebiete der soziokulturellen Organisation (wirtschaftliche und politische Organisationen, Religion und Verwandtschaft) und deren gesellschaftliche Funktion (Vivelo 1981:62f.). Mit ihrem institutionellen Ansatz stellt sie also die Hauptunterschiede zwischen den Gesellschaften in den Mittelpunkt:
"Anthropological research leads us to two fundamental questions: Why are tribes and nations of the world different, and how have the present differences developed?" (Boas 1908:269)
Die erste Frage könne mit Hilfe der Biologie und der Psychologie beantwortet werden, die zweite anhand der Geschichte. Anatomische und psychische Merkmale interessierten insoweit, "as they are peculiar to groups

---

[190] Der Begriff "primitive Völker" wird heute eher vermieden, da er nicht nur rein wissenschaftlich, sondern auch Ausdruck eines gewissen Überlegenheitsgefühls der Westeuropäer sei (H. Fischer 1992:12).

[191] Der in Deutschland häufig anzutreffende Terminus "Naturvölker" verweist sowohl auf die enge Verbindung dieser Menschengruppen mit der Natur als auch auf ihre Abhängigkeit von ihr. Lange Zeit wurden die so bezeichneten Völker als unbeeinflußte Repräsentanten der Menschheit verstanden (Stagl/Stagl 1981:14). Nach H. Fischer läßt sich der Terminus "Naturvölker" auf mindestens vier verschiedene Ansätze zurückführen. Dazu gehören: die Idee des "Naturmenschen" bei Jean-Jacques Rousseau, der naturwissenschaftliche Ansatz Adolf Bastians, der technologisch-geographische Ansatz Wilhelm Mühlmanns sowie die historisch-methodische Eingrenzung des Faches mit Hilfe der Unterscheidung zwischem Natur- und Kulturvölkern (1992:12ff.).

[192] Die Bezeichnung "schriftlos" ist ein Indikator dafür, daß keine schriftlichen Quellen existieren und die Aufklärung der Geschichte deshalb auf andere Methoden zurückgreifen muß.

[193] Diese Richtung wird von Sander als "Kultursoziologie" bezeichnet. Ihr stehe die "Ethnosoziologie" gegenüber, die mehr an Institutionen traditioneller Gesellschaften interessiert sei (1997:378f.).

of men living under the same biological, geographical, and social environment, and as determined by their past." (Boas 1908:268f.).

Das Ziel der Anthropologie sei, die frühe Menschheitsgeschichte zu rekonstruieren und dabei, wenn möglich, in Form immer wiederkehrender Gesetze historische Ereignisse zu beschreiben. Da die geschriebene Geschichte nur einen kurzen Zeitraum abdecke und nur auf einen Teil der Menschheit eingehe, müsse der Anthropologe versuchen, mit eigenen Methoden Licht in die Vergangenheit und die entlegensten Teile der Welt zu bringen (Boas 1908:269). In ihrem Bestreben, die subjektiven Anteile historischer Ereignisse zu vernachlässigen, unterscheide sich die Anthropologie von der Geschichte und ähnle der Naturwissenschaft:
"... it tries to consider them objectively, simply as a sequence of events, regardless of their influence upon the course of our own civilization." (Boas 1908:270).
Die Cultural Anthropology versteht sich als empirische Wissenschaft. Traditionell ist die teilnehmende Beobachtung im Feld die wichtigste und am häufigsten angewendete Methode. Dabei soll die jeweilige Kultur oder Gesellschaft aus sich selbst heraus verstanden werden:
"... the culture of a given tribe ... can be fully explained only when we take into consideration its inner growth as well as its relation to the culture of its near and distant neighbors and the effect that they may have exerted." (Boas 1908:278)
Als wissenschaftliches Erhebungs- und Experimentierverfahren wurde die Feldforschung erst sehr spät in die Anthropologie eingeführt. Bis dahin hatte die Anthropologie ihre Erkenntnisse über nicht-westliche Völker aus Reiseberichten, von Missionaren oder Verwaltungsbeamten der Kolonien bezogen. Theorien waren im wesentlichen am Schreibtisch entstanden. Die systematische Untersuchung natürlicher Lebenssituationen beginnt - abgesehen von einigen Vorläufern[194] - erst mit Boas. Dieser bediente sich der Methode der teilnehmenden Beobachtung[195]: geforscht wird unter einer Gruppe von Menschen, die in ihrer natürlicher Umgebung in gewohnter Weise und unter gewohnten Bedingungen ihren täglichen Beschäftigungen nachgehen[196]. Der Wissenschaftler müsse seinen Studienobjekten eine gewisse Empathie entgegenbringen und sich in ihre Lage hineinversetzen können, um gültige und verlässliche Aussagen über eine Kultur machen zu können[197].

Gleichzeitig wird jedoch auch konstatiert, daß der Beobachter sich nicht vollkommen von seinen eigenen Wertvorstellungen frei machen könne[198].
"Nie sieht der Mensch die Welt mit unvoreingenommenen Blicken. Er sieht sie immer mit den Augen eines Wesens, das von einem ganz bestimmten

---

194 Vgl. Cushings "Zuni Fetishes" (1883).

195 Neben dieser Methode kennt die Feldforschung auch noch die Möglichkeit formaler und informeller Befragungen.

196 Boas "hunted with its hosts, aquired a deepening knowledge of their language and interpersonal etiquette, interviewed informants and observed performances of folktelling" (Sanjek 1996b:72). In seinem Buch "Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology" (1935), einer Sammlung von Daten über die Mythen der Kwakiutl-Indianer, schreibt Boas: "In this way a picture of their way of thinking and feeling will appear that renders their ideas as free from the bias of the European observer as is possible (zit. nach Sanjek 1996b:73).

197 Vgl. Marvin 1995 283f. In ähnlicher Weise findet sich der Gedanke bereits bei von Humboldt (1767-1835): der Historiker müsse sich in das Innere der Personen und der Epochen hineinversetzen, wenn er mehr als eine zusammenhanglose Aufzählung äußerer Ereignisse bieten wolle (Heinrich Schmidt 1991 312). Howard sieht hierin die Gefahr einer Romantisierung präkolonialer Vorstellungswelten, die den gesellschaftlichen Wandel ignorierten (1993 326f.).

198 Vgl. auch Herskovits: "Evaluations are relative to the cultural background out of which they arise." (1949:63). Renteln hat diesen Ausspruch wegen der Existenz einiger kulturübergreifender Universalien eingeschränkt. Aus ihrer Sicht bedeutet kultureller Relativismus, daß "some evaluations are relative to the cultural background out of which they arise" (1988b:59). Redfield betont, daß "the personal interests and personal and cultural values of the investegator influence the content of the description of the community" (1955:136). Rudolph führt diese Problematik auf die besondere fachwissenschaftliche Situation der Anthropologie zurück: aus der "Gattungsidentität" von wissenschaftlichem Subjekt und Objekt folge, daß der Ethnologe nicht um stande sei, Bewertungen auszuschließen (1968 225f.). Bei Lyons wird diese Form als "appraiser's group Relativismus" (1976:109) bezeichnet, Renteln spricht von einer "thesis of ethical relativism as prescriptive (value) hypothesis" (1990:72).

Bestand von Sitten und Einrichtungen und von bestimmten Denkweisen geprägt wurde. Nicht einmal in seinen philosophischen Gedankengängen kann er sich diesen Schablonen entziehen: seine Begriffe von Gut und Böse werden sich immer aus den ihm überlieferten Sitten herleiten." (Benedict 1955:7f.)
Zu der Einsicht, "daß die jeweilige Sichtweise und Erwartungshaltung eines Ethnologen immer in seine Studie mit einfließt, aber auch, daß Kulturen innere Widersprüche aufweisen können" (Zanolli 1990:313) kamen Anthropologen nicht zuletzt durch die breit angelegte Mead-Freeman-Kontroverse während der vierziger Jahre[199]. 1952 hebt Mead in einem Aufsatz über die Ausbildung des Kulturanthropologen die Bedeutung der Aneignung einer "disciplined awareness of our own cultural position" hervor: "Just as the psychiatrist who is to explore the intra-psychic processes in other individuals needs to take part in such an exploration of his own psychological processes before he can trust his own perceptions in the psychiatric situation, so the anthropologist needs to have brought into awareness his own idiosyncratic version of his culture." (1952:345)
Wie neuere Veröffentlichungen zeigen[200], ist die Diskussion über die Feldforschung, die Validität von Daten und theoretischer Ansätze bis heute nicht abgerissen[201].

Boas hat die Bedeutung einer ausführlichen und systematischen Erhebung von Daten immer wieder hervorgehoben. Er sammelte riesige Mengen von Daten über Sprache, Religion und Kultur nordamerikanischer Indianer-Stämme. Dazu gehörten Vermessungen von Köpfen ebenso wie die Texte von Sagen und Mythen. Sein Ziel war es, die Grundlage für spätere induktive Forschungen zu legen[202] (Stocking 1974:15).

Zusammenfassende und allgemeine Betrachtungen und Urteile sind nur selten zu finden. Ebenso verzichtete Boas weitgehend auf zusammenhängende Theorien oder Definitionen. Dies ist ihm später häufig zum Vorwurf gemacht worden. So konstatiert Marshall, Boas sei in seiner Grundeinstellung nicht über Montaignes kulturalen Skeptizismus hinausgegangen (1990:10). Wood versteht die Cultural Anthropology als eine "continuation of the intellectual impulse of observant travelers and writers of natural histories since the Renaissance to describe the world as it appears to be" (1997:20).

Dabei wird jedoch vernachlässigt, daß die Betonung der Fakten und die Skepsis gegenüber vorschnellen Interpretationen eine logische Konsequenz von Boas Ablehnung gegenüber der damals vorherrschenden Theorie ist: Es ist gerade das Fehlen sachangemessener spezifischer Analysen, das Boas in seiner Kritik am Evolutionismus in den Vordergrund stellte[203].

Seine Schüler haben das von ihm so intensiv betriebene Analysieren und Registrieren von Details zwar nie gänzlich in den Hintergrund, jedoch auch nicht mehr in den Mittelpunkt ihrer Arbeit gestellt. Dennoch hatte der Auf-

---

[199] Der australische Anthropologe Derek Freeman (* 1916), ein scharfer Kritiker der Cultural Anthropology, hatte Mead beschuldigt, von ihren Informanten hinters Licht geführt worden zu sein (Vgl. Freeman 1983 und Appell 1991:219).

[200] Vgl. Holmes 1987 und Orans 1996.

[201] Das gilt u.a. auch für die Interview-Technik, auf die Moore laufm erksam macht. Fachleuten sei schon seit langem bekannt, daß verschiedene Befragte in bestimmten Fällen unter identisch formulierten Fragen verschiedenes verständen. "Will also der Forscher inhaltlich identische Reize auf verschiedene Gesprächspartner wirken lassen, so muß er den einzelnen Typen entsprechende formal verschiedene Fragen formulieren." (1987:225)

[202] In diesem Bestreben folgt Boas Bastian, der mit seinen umfangreichen Materialsammlungen die Ethnologie auf den Boden der Empirie gestellt hatte (Fiedermutz-Laun 1990:110).

[203] Vgl. auch Cahnmann: Es sei gerade seine naturwissenschaftliche Ausbildung, die Boas gegen eine unkritische Anwendung statistischer Methoden als Ersatz für peinlich genaue Beschreibung vielfältiger Kulturzusammenhänge mißtrauisch gemacht habe (1980a:43).

enthalt im Feld für viele Anthropologen geradezu "den Stellenwert einer Initiation in die Zunft" (Sander 1997:378)[204].

Ein ganz wesentliches Charakteristikum der Cultural Anthropology ist ihr holistisches Vorgehen. Im Gegensatz zum Evolutionismus geht sie nicht vom Detail oder Individuum aus, sondern versucht Einzelheiten als Teile eines größeren Zusammenhangs zu begreifen. Menschliche Gesellschaften werden als funktionale Einheiten oder Systeme betrachtet. Alle Teile sind als Komponenten eines Systems miteinander verbunden. Obgleich man Elemente des Gesamtsystems zur Analyse, Darstellung oder Diskussion isolieren oder voneinander trennen könne, werde man bestenfalls zu einem oberflächlichen Verständnis dieser Teile gelangen, wenn man sie nicht zueinander in Beziehung setze[205] (Vivelo 1981:40). Aus diesem Verständnis der Kultur als einen Organismus, dessen Teile in einem sinnvollen Funktionszusammenhang stehen und sich gegenseitig bedingen, erwächst die Forderung einer ganzheitlichen Betrachtung: die einzelnen Elemente einer Kultur lassen sich nur im gesamtkulturellen Zusammenhang erschließen[206].

Eng mit diesen Forderungen verbunden ist ihre Interdisziplinarität: Indem sich die Cultural Anthropology mit den physischen oder biologischen Charakteristika ebenso befaßt wie mit den sozialen und kulturellen, legt sie - anders als die übrigen Sozialwissenschaften - sehr weite Koordinaten fest und nimmt sich allen sozialen Formationen an. Auf die daraus resultierende Schwierigkeit, sie klar von ihren Nachbarwissenschaften zu trennen, ist bereits hingewiesen worden[207].

Anders als vielfach behauptet, ist auch das vergleichende Vorgehen ein wichtiges Merkmal der Cultual Anthropology. Boas hat die komparative Methode des Evolutionismus zwar attakiert, bezog sich in seiner Kritik aber ausdrücklich auf ihre Anwendung und nicht auf die Methode an sich:
"In its historical sense, the `comparative method' entails bringing cultural items out of functional context, utilizing such data as are available in the literature deductiveley or inductively to establish a position or to test a hypothesis." (Herskovits 1959:393)
Vergleiche zwischen zwei oder mehreren Gesellschaften werden in den kulturübergreifenden Untersuchungen (cross-cultural studies) durchgeführt[208]. Nachdem Tylor bereits 1889 mit "On a Method of Investigating the Development of Institutions" eine kulturübergreifende Studie vorgelegt hatte,

---

[204] Ende der 50er Jahre kritisiert Herskovits, die Feldforschug sei derart in den Vordergrund gerückt, "that the methodological pendulum has swung to the other extreme, with fieldwork being required almost everywhere for the doctorate. A theoretical discussion would ... be regarded in many departments as inadequate unless supplemented by first-hand investigation in the field" (1959:395).

[205] Vgl. Kroeber: "Es ist augenscheinlich, daß die Anthropologie - wie spezialisiert sie auch bei der Behandlung bestimmter Daten sein möge - darauf abzielt, letztlich die Koordinierungs-Wissenschaft zu sein, ähnlich etwa wie eine Holding-Gesellschaft ihre Firmen koordiniert. Wir Anthropologen werden niemals China so eingehend kennen wie ein Sinologe, oder Preise, Kredit und Bankwesen so gut wie ein Wirtschaftswissenschaftler, oder die Vererbung so genau wie ein Genetiker. Aber wir nehmen das in Angriff, was diese spezialisierten Gelehrten nur streifen oder überhaupt nicht berühren: Wir versuchen gewissermaßen zu verstehen, wie die chinesische Kultur, die Wirtschaft und die menschliche Vererbung und einige Dutzend anderer hochentwickelter Wissensgebiete tatsächlich miteinander zusammenhängen, da sie ja alle Teile `des Menschen' repräsentieren - aus ihm hervorgehen, auf ihn orientiert bzw. seine Produkte sind." (zit. nach Vivelo 1981:41)

[206] Diese Sichtweise findet sich bereits bei Frobenius, der in der Sichtbarmachung der inneren Struktur einer Kultur, die er als Kulturmorphologie bezeichnet, die Hauptaufgabe des Ethnologen sah (Straube 1990:169).

[207] Inzwischen hat sich die Arbeit mit einem so breiten Fächerkanon als problematisch erwiesen, kann sie doch weder in der modernen universitären Ausbildung noch in der Person eines Anthropologen mit der nötigen Tiefe erreicht werden. Die Cultural Anthropology sah sich deshalb zunehmend dem Vorwurf der Theorielosigkeit (Sander 1997:377) und dem Eindruck einer "reichlich chaotischen Situation" ausgesetzt. Verschiedenste, an den Fragen des Kulturkontaktes interessierte Personen und Tätigkeiten würden bedenkenlos die Bezeichnungen "anthropologisch" oder "ethnologisch" in Anspruch nehmen und damit dieser Sozialwissenschaft den Anstrich einer "Allerweltswissenschaft" verleihen (Krotz 1994:307ff.).

[208] Solche Untersuchungen finden sich auch in anderen Disziplinen, z.B. in der Psychologie und der Politikwissenschaft. Ihre Tradition läßt sich bis zu Herodot (ca. 485-425 v. Chr.) zurückverfolgen.

führte George P. Murdock in den dreißiger Jahren differenzierte Methoden ein[209]. Eine wichtige Quelle für solche Untersuchungen sind die Human Relations Area Files (HRAF). Die HRAF ist eine gemeinnützige Körperschaft, zu der sich verschiedene Colleges, Universitäten und Institute zusammengeschlossen haben und die in den dreißiger Jahren unter der Leitung von Murdock als kulturübergreifende Übersicht begann. Ihren Namen erhielt sie 1949, ihr Sitz ist die Yale University. Das Archiv der HRAF verfügt über eine Sammlung ethnographischer Abhandlungen zu etwa 350 Gesellschaften auf der ganzen Welt (Bradley 1997:91f.).

Schließlich ist die Cultural Anthropology eng verbunden mit dem kulturellen Relativismus.

2.3. Der kulturelle Relativismus als Paradigma der Cultural Anthropology

Beim kulturellen Relativismus handelt es sich sowohl um eine wissenschaftliche Methode als auch um eine Lehre. In beiden laufen die verschiedenen Ansichten und Vorgehensweisen, die sich seit der Herausbildung der Anthropologie als eigenständige Wissenschaft herausgebildet haben, zusammen. Charakteristisch ist die Verbindung zwischen Milieutheorie und Kulturpluralismus.

Als Methode beschreibt der kulturelle Relativismus soziale und kulturelle Phänomene aus der Perspektive des Handelnden und legt dessen Wert- und Normvorstellungen[210] zugrunde[211]:
"... each culture must be examined in terms of its own structure and values, instead of some other civilization exalted as absolute - which in practice of course is always our own civilization." (Krober zit. nach Herskovits 1973:39).
Deshalb sei nicht von kulturübergreifenden Normen sondern von einer Vielzahl unterschiedlicher Wertvorstellungen und Moralkodizes auszugehen. Weil die Beurteilung einer Kultur von den kulturell gängigen Vorstellungen abhängt, können Einzelelemente, wie etwa bestimmte Verhaltensweisen, nur im kulturellen und sozialen Gesamtzusammenhang beurteilt werden (Kroeber 1952:39):
"Judgements are based on experience, and experience is interpreted by each individual in terms of his own enculturation." (Herskovits 1949:63)
Allgemein handelt es sich beim kulturellen Relativismus also um eine "theory of human conduct based upon studies of different cultures and different societies" (Frank E. Hartung 1954:118). Sie basiert auf der Erkenntnis, daß die sozialen und kulturellen Merkmale einer Kultur oft mit Hilfe der jeweiligen historischen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Voraussetzungen erklärt werden können[212]. Diese heute ganz selbstverständliche Tatsache, war um die Jahrhundertwende, als Nationalismus, Rassismus und das Überlegenheitsgefühl der weißen Rasse in Europa und den USA in voller Blüte standen, etwas völlig Neues. Zu verdanken ist sie in erster Linie Boas. Er fand heraus, daß physische Typen quer zu Sprachgruppen verlaufen und

---

[209] Vgl. Murdock 1949.

[210] Bei Lyons sog. "agent's group Relativismus" (1976:109), bei Renteln "thesis of ethical relativism as descriptive (factual) hypothesis" (1990:71).

[211] An anderer Stelle schreibt Kroeber: "... any cultural phenomenon must be understood and evaluted in terms of the culture of which it form s part" (1952:6).

[212] Vgl. auch Kroeber 1952:6.

kulturelle Ähnlichkeiten und Unterschiede sich unabhängig von linguistischen oder biologischen Verwandtschaften ausbreiten. Damit konnte er beweisen, daß biologische Merkmale unabhängig von Sprache und Kultur sind und die Forderung erheben, daß die Erforschung und Einteilung von Rassen, Sprachen und Kulturen im jeweiligen Kontext erfolgen müsse.

Über die Gültigkeit der kulturrelativistischen Methode konnte sehr rasch ein Konsens erzielt werden[213]:
"Because they want to show respect for cultural differences, most sociologists, anthropologists, and others who study culture support research methods that reflect an attitude of cultural relativism. That is, they believe that to produce valid and reliable studies of culture, researchers should develop some empathy for its members. By placing themselves in the situation of people from another culture, researchers can better understand why people relate to the world in ways that may be quite foreign to the researcher." (Marvin 1995:283)
Selbst die schärfsten Kritiker des Kulturrelativismus räumten ein, daß "die einzelnen Kulturelemente, -züge u.ä., sowie auch das menschliche Verhalten bzw. bestimmte Sektoren davon, durch das Gesamtgefüge einer Kultur in der einen oder anderen Art bedingt sind" (Rudolph 1968:110):
"Wer auf Grund faktischer Kenntnisse weiß, daß die Andersartigkeiten fremder Kulturen nicht als (unabänderliche) Mängel ... sondern eben nur als Andersartigkeiten im Rahmen anderer funktionaler Zusammenhänge und Erfordernisse, wurzelnd in anderen historischen Werdegängen, zu interpretieren sind, *muß* zwar nicht tolerant gegen ihre Eigenarten sein. Er wird es vielleicht auch in konkreten Fällen ... nicht ohne weiteres können. Er wird aber solche Toleranz *grundsätzlich* als irgendwie verpflichtend, d.h. Intoleranz als `nutzlos', `sinnlos' bzw. `unrecht' empfinden ... Es handelt sich gewissermaßen um eine `faktisch-historische-moralische' Konsequenz. Eine interkulturell gültige Bewertung hinsichtlich des Vorhandenseins bzw. der Ausprägung dieser Konsequenz muß Bezug auf die jeweiligen kulturellen Voraussetzungen nehmen." (1968:271)
Ihr Fehlen bei Angehörigen der westlichen Kultur könne mit erheblicher Berechtigung negativ gewertet werden. Bei Angehörigen einer Eingeborenenkultur verhalte sich dies jedoch anders. Dies sei auf die im westlichen "Weltbild" verstärkt vorhandene "empirisch-objektive Orientierung" zurückzuführen, aufgrund derer in diesen Kulturen ein erhebliches Maß eines allgemeinmenschlichen, d.h. grundsätzlich kulturunabhängigen "common sense" vorhanden sei. Werde die allgemeine Autorität der "empirisch-objektiven Orientierung" bis in den Bereich moralischer Bewertungen hinein anerkannt, so habe das Individuum potentiell einen unmittelbaren Zugang zu solchen "empirisch-objektiv legitimierten" Bewertungen und zwar unabhängig von seinen jeweiligen Kenntnissen und intellektuellen Fähigkeiten. Aus diesem Grunde könne man die (moralische) Toleranzforderung nicht uneingeschränkt und mit gleicher Berechtigung von allen Angehörigen aller Kulturen fordern (1968:271).

Die kulturrelativistische Lehre[214] ist hingegen umstritten. Sie geht zurück auf Auguste Comte (1798-1857) und den (von ihm so genannten) Positivismus[215]. Die Gültigkeit menschlicher Erkenntnis, wird auf Tatsachen be-

---

213 Vgl. auch Mayer 1990:147f.

214 Folglich muß ein Wissenschaftler mit einer kulturrelativistischen Haltung nicht zwangsläufig auch ein Anhänger der kulturrelativistischen Theorie sein.

215 Ansätze finden sich bereits im Altertum bei einigen Sophisten, in der Neuzeit bei Vorläufern naturwissenschaftlicher Forschung (z.B. Bacon), in den empiristischen Systemen (Hume, E.B. de Condillac), bei der englischen Assoziationspsychologie (D. Hartley, J. Priestley) und bei den aufklärerischen Gesellschaftskritikern (A.R.J. Turgot, M.J.A. de Condorcet) sowie einigen anthropologisch-psychologisch orientierten Geisteswissenschaftlern (z.B. P.J.G. Cabanis, A.L.C. Graf Destutt de Tracy).

schränkt, die sich durch objektive Erfahrung ergeben und als solche auch verifizierbar sind (das "Positive"). Als Ideal gilt die auf dem Experiment beruhende Feststellung einer Gesetzmäßigkeit in mathematischer Form. Spekulative Erkenntnisse und Methoden werden abgelehnt. Während der Positivismus durch seinen Gründer von Anbeginn eng mit den Sozialwissenschaften verbunden war, wurde diese naturwissenschaftliche Art des Denkens auch auf die Geisteswissenschaften übertragen: auch hier wird die Ablehnung von Sinn- und Wertfragen zur Norm.

Seit Durkheim, der die Bedeutung der in der sozialen Realität vorzufindenden Gegebenheiten betont, wird der Positivismus verstanden als eine Haltung, die sich um eine möglichst vorurteilsfreie Forschung bemüht. Ihr Ziel ist es, die sozialen Fakten und ihre Zusammenhänge festzustellen. Ihre Folgerungen sollen praxisorientiert, aber wertungsfrei sein.

Analog dazu nimmt die kulturrelativistische Lehre an, "that no judgments of comparative value or worth can be made about different culture patterns, because each has its own integrity and rationale for its members"[216] (Tumin zit. nach Marvin 1995:284).

Zu unterscheiden sind drei Formen: der deskriptive, der normative und der epistemologische kulturelle Relativismus (Spiro 1992:124).

Der deskriptive Relativismus[217], den Spiro versteht als "a judgement concerning the fact of cultural variability" (1992:124), bildet den Ausgangspunkt. Er hat seine Wurzeln im 19. Jahrhundert und basiert auf der Vorstellung, daß die sozialen und psychologischen Merkmale des Menschen von der Kultur bestimmt werden. Diese auch als "kultureller Determinismus" bezeichnete Annahme erklärt die große Variationsbreite kultureller Formen.

In seiner schwachen Ausprägung nimmt der deskriptive Relativismus an, daß Kulturen eine Reihe von Merkmalen aufweisen, die universal sind, weil das Verhalten der Menschen neben der Kultur auch von anderen Variablen determiniert werde. Dazu gehörten klimatische, biologische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Größen[218].

Auch aus der Perspektive des gemäßigten deskriptiven Relativismus gibt es eine signifikante Zahl kultureller Universalien. Kultur wird verstanden als spezifische Art der Anpassung des Menschen an seine Umgebung und damit als eine Variante eines universalen Kulturmusters. Weil alle Kulturen psychologische Merkmale hervorbringen, die mit denen anderer Kulturen übereinstimmen, sprechen seine Anhänger auch von der "psychischen Einheit der Menschheit".

Anders der radikale deskriptive Relativismus, in dem die partikularistische Form des kulturellen Determinismus zum Tragen kommt: danach sind alle

---

[216] Ähnlich auch Wellmann 1963:183.

[217] Dieser entspricht der "theory of apparent ethical relativism" von Renteln. Danach ist von der Existenz unterschiedlicher Moralvorstellungen auszugehen, ohne daß diese bewertet werden (1988b:60). Perry bezeichnet diese Form als kulturellen Relativismus (1997:501).

[218] So auch Ember und Ember in ihrem Lehrbuch zur Cultural Anthropology (Vgl. 1993:9). Marshall betont, daß keine menschliche Handlung nur natural oder kultural sei: "Jedes noch so variable, daher kulturale Verhalten ... ist gebunden an überlebensnotwendige Befriedigung des naturalen Grundbedürfnisses" (1990:7). Sehr differenziert beschäftigt sich Rudolph mit der umweltbedingten Prägung, warnt jedoch zugleich davor, damit weitgehende Interpretationsansprüche zu verbinden (Vgl. 1968:185f. und 1968:277).

von einer Kultur hervorgebrachten Merkmale einzigartig und mit denen anderer Kulturen inkommensurabel[219].

Die frühe amerikanische Anthropologie ist dem normativen Relativismus[220] zuzuordnen, der - ausgehend von der gemäßigten Form des deskriptiven Relativismus - einen gewissen Grad an kultureller Universalität zuläßt[221]. Danach gibt es keinen allgemeinen Maßstab, mit Hilfe dessen der Wert einer Kultur oder eines ihrer Elemente beurteilt werden kann:
"... since all judgments regarding the relative merit or worth of different cultures are ethnocentric, the only valid normative judgement that can be made about them is that all are of equal worth." (1992:125)
Mit dieser These begegnete der normative Relativismus der Behauptung, daß die westliche Kultur fortschrittlicher und daher den sogenannten primitiven Kulturen überlegen sei.

Die Cultural Anthropology lehnt es ab, Kulturen auf ein bestimmtes Urbild zu reduzieren und sie in ein progressives Stufenschema einzuordnen[222]. Vielmehr sieht sie diese hinsichtlich ihrer zeitlich-historischen Entwicklung als auf gleicher Stufe an. Ihre unterschiedlichen Erscheinungsbilder werden auf vielschichtige historische Prozesse zurückgeführt, die zufällig sind. Sie sorgen für einen voneinander abweichenden Werdegang, durch den die jeweiligen Gesellschaften zu verschiedenen Ausprägungen und Daseinsgestaltungen und damit zu der für sie spezifischen Kultur gelangen. Kulturelle Relativität bezeichnet also "die Bezogenheit aller einzelnen Elemente einer Kultur auf eine besonders historisch-konkrete Gesamtheit der Kultur, durch die sie sich von anderen Kulturen unterscheidet" (W. Fuchs 1988e:637).

Spiro unterscheidet zwei Formen: den kognitiven und den moralischen normativen Relativismus. Während ersterer zu der Auffassung gelangt, daß alle Wissenschaft kulturrelativ und damit "Ethnoscience" sei, schränkt letzterer dies auf Werturteile ein. Die kognitive Form bezieht sich also auf deskriptive Feststellungen, die moralische auf evaluative[223].

Obwohl ebenso aus dem deskriptiven Relativismus entwickelt, muß der epistemologische Relativismus nach Ansicht von Spiro historisch und analytisch vom normativen Relativismus getrennt werden[224]. Ausgehend von der strengen Form des deskriptiven Relativismus kommt er zu zwei Schlüssen: Erstens seien kulturübergreifende Verallgemeinerungen der menschlichen Natur oder des menschlichen Geistes unzulässig, es sei denn sie würden auf

---

219 Personen und Gruppen aus anderen Kulturen werden als die "Anderen" bezeichnet, wobei das "Andere" kulturell und nicht biologisch festgelegt ist. Die Anthropology wird vielfach als Kunst und nicht als Wissenschaft verstanden. Statt soziale Mechanismen zu klären, ziehen ihre Anhänger es vor, Symbole zu interpretieren. Ein einflußreicher Sprecher dieser Richtung ist Clifford Geertz (Vgl. 1984).

220 Renteln bezeichnet diese Form als "thesis of ethical relativism as presciptive (value) hypothesis" und umschreibt sie wie folgt: "in every case the rightness of any act or goodness of any thing for a member of culture A is justified by refernce to what in fact is considered right or good in a culture A". Was für ein Individiduum in einer Gesellschaft richtig oder gut sei, müsse nicht zwangsläufig auch für ein anderes Individuum gelten (1988b:61). Bei Perry ist von einem "anthropologischen Relativismus" die Rede. Der wesentliche Unterschied zu Spiros Ansatz besteht darin, daß dieser nur die kognitive Form erwähnt, nach der der Mensch ausschließlich ein Kulturwesen ist (1997:500f.).

221 Mit dem Versuch, Homogenität und Heterogenität, also kulturellen Determinismus und kulturellen Pluralismus zu vereinen, tritt das alte Spannungsverhältnis, das schon bei Herder zu finden ist, wieder zutage. In der zweiten Generation von Anthropologen nach Boas resultiert daraus eine Unterteilung der Forschungsrichtungen: Ein Teil der Gelehrten widmet sich psychologischen Aspekten der Kultur, der andere Teil betreibt die Ethnographie um ihrer selbst willen. Barnard und Spencer nennen Wissler, der sich als Museologist der materiellen Kultur verschrieb (1996:139).

222 Vgl. Boas 1927:5ff.

223 Die frühen normativen Relativisten der "Boas-Schule" sind in erster Linie Anhänger des moralischen normativen Relativismus. So hat z.B. Herskovits immer auf dem wissenschaftlichen Status der Anthropology bestanden. Er sah alle Kulturen als gleichwertig an und war deshalb der Auffassung, daß kulturelle Verallgemeinerungen und Theorien zulässig seien.

224 Renteln bezeichnet diese Form als "thesis of ethical relativism as desciptive (factual) hypothesis". Die Existenz von "cross-cultural universals", unter denen sie empirisch nachweisbare Werte versteht, die von allen Kulturen geteilt würden, werde hier ausgeschlossen (1988b:61).

eine bestimmte Gruppe beschränkt. Gleiches gelte für allgemeine Theorien, die den Anspruch erheben, die menschliche Natur oder den menschlichen Geist zu erklären.
"... significant generalizations and theories can be true and valid, respectively, if and only if they are both group-specific and culturally relative." (1992:127)
Zweitens sei der Anspruch, Kulturen zu erklären falsch, weil Kulturen inkommensurabel seien und alle Wissenschaft Ethnoscience sei.
"... since in the nature of the case, `anthropology is the study of particular cultures', the explanatory paradigm of scientific inquiry, though entirely appropriate for the study of the anthropological world, is misconceived when applied to the study of cultural worlds." (Spiro 1992:128)
Eine wissenschaftliche Vorgehensweise bediene sich allgemeiner Theorien und kausaler Gesetzlichkeiten und ordne die Phänomene nach verschiedenen Klassen oder Typen. Damit vernachlässige sie jedoch die Partikularität und Komplexität der jeweiligen Kulturen. Weil das Ziel der Anthropologie nicht die Erklärung sondern die Interpretation von Kulturen sei, handele es sich nicht um eine wissenschaftliche sondern um eine hermeneutische Disziplin[225]. Kulturen werden verstanden als symbolische Systeme, deren Bedeutungen veranschaulicht werden sollen[226].

In seiner radikalsten Ausprägung nimmt der epistemologische Relativismus an, daß der Anthropologe lediglich seine eigene Kultur verstehen und beschreiben könne.

Höchste inner- wie außerakademische Aufmerksamkeit wurde dem kulturellen Relativismus in erster Linie in den USA zuteil[227]. Hier erreichte die neue Theorie mit den Publikumserfolgen von Benedict und Mead ihren ersten Höhepunkt[228]. Dies ist sicherlich auch auf den bewußten Bezug der Anthropology auf Probleme in der eigenen Gesellschaft zurückzuführen[229] (Rudolph 1968:35). So war Mead davon überzeugt, daß die Anthropology einen Beitrag zum Weltfrieden und zur Lösung der wichtigsten Fragen der Zeit leisten könne[230] (Zanolli 1990:297). Ebenso wie Mead, aber doch auf andere Weise, versuchte Benedict die amerikanische Gesellschaft zu verändern[231]:
"On a philosophical level Benedict was attempting to create for Americans a new configuration of underlying ideas that should govern American life. These included an overt and covert dismissal of 19th-century Victorian values as corrupt or outdated; an affirmation of the positive value of reality as an orienting concept; the possibility of integrating purpose and chance, two seeming opposites, for, in cultures with underlying configurations, surface events happened by seeming chance or accident, yet were secretly coordinated by the values and beliefs that shaped the culture; the affirmation of a 20th-century urban-industrial definition of individualism in which self and

---

[225] Anders als die wissenschaftliche Methode beruht die Hermeneutik auf Empathie, Verständnis Vorstellungskraft und Einsicht. Sie ist am Partikularen interessiert und beschäftigt sich daher mit der Interpretation von Einzelfällen.

[226] Zu den Vertretern dieser Sichtweise gehören Cassirer, Langner und Wittgenstein in der Philosophie, Garfinkel, Goffmann und Schutz in der Soziologie, Saussure und Whorf in der Linguistik.

[227] Vgl. Rudolph 1968:94.

[228] Beide traten gleichzeitig, erstmals 1928 hervor.

[229] Vgl. auch Barfield 1997c:314.

[230] Seit dem Abwurf der beiden Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki bezog sie die Gefahr der globalen atomaren Bedrohung in alle ihre Werke ein, beschäftigte sich mit der Umweltverschmutzung und den künftigen Chancen des Überlebens des Menschen. Sie appellierte an das Verantwortungsbewußtsein der Menschen, auch kommenden Generationen eine lebbare Welt zu hinterlassen und glaubte an das Entstehen einer gemeinsamen Weltkultur, denn für das Überleben sei es notwendig, eine neue "Welt-Ethik" zu entwickeln, die vom Respekt zwischen den Völkern und vom Respekt vor der Erde, der Umwelt, gekennzeichnet sei (Zanolli 1990:308).

[231] Benedict versuchte das amerikanische Leben auch auf andere Weisen zu beeinflussen: in ihrem Buch "Race: Science and Politics" (1940) beschäftigt sie sich mit dem Phänomen des Rassismus und verbindet es mit dem Ethnozentrismus (Vgl. Caffrey 1991:45).

society were not antagonists but able to compromise and work together; and the triumph of culture over biology as a causal factor in American life." (Caffrey 1991:45)
Einen zweiten Höhepunkt erreichte diese Richtung 1947. In diesem Jahr erschienen das bereits erwähnte "Statement on Human Rights[232]" sowie Herskovits Buch "Man and His Works".

Mit "Man and His Works" trug Herskovits nichts wirklich Eigenes zu diesem Thema bei. Seine Leistung bestand vielmehr darin, die Grundgedanken des kulturellen Relativismus übersichtlich und allgemein verständlich darzulegen[233]. Damit wurde er gleichzeitig zur Hauptfigur der Kritik.

Seine breite Wirkung verdankt der kulturelle Relativismus aber auch seiner allgemeinen Anerkennung. Schnell nahm der Ansatz Einfluß auf die Nachbarwissenschaften. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden mit William Graham Sumner[234] (1840-1910) in der amerikanischen Sozialphilosophie ausgesprochen kulturrelativistische Gedanken vertreten. Der Sozialdarwinist hob bereits 1906 hervor, daß es einzig um die tatsachlich vorherrschende Moral gehe. Da sich anhand von Beobachtungen feststellen ließe, daß diese auf der jeweiligen Tradition des Volkes gründe, die von Kultur zu Kultur verschieden seien, seien Moralvorstellungen relativ.

Ebenso wirkte der Relativismus auf die biologische Anthropologie[235], die Sozialpsychologie[236] und Soziologie[237] sowie die Philosophie.

Die relativistische Kulturtheorie führte zu Untersuchungen zum Begriff der Kultur und Persönlichkeit[238] sowie zur bereits erwähnten Ethnolinguistik (Gripper 1972). Vor allem aber wurde das relativistische Paradigma zum Leitfaden der in den sechziger Jahren aufkommenden Untersuchungen zur Wahrnehmungs-, Denk- und Lernpsychologie[239].

Nach dem Zweiten Weltkrieg kommt es zum Niedergang des kulturellen Relativismus. Dies hat zum einen theoretische, zum anderen praktische Gründe. Trotz seines auf die multikulturelle Struktur der USA bestens zugeschnittenen Toleranzgebotes war der Relativismus auch innerhalb der Cultural Anthropolog niemals völlig unumstritten. Nach dem Zweiten Welt-

---

[232] Die Autorenschaft dieser Erklärung lag im wesentlichen bei Herskovits, wie aus einer späteren Anmerkung im American Anthropologist hervorgeht (Vgl. Bd. 49, Nr. 4 (1947), S. 700). Rudolph betont, daß der Versuch, sich seitens einer nationalen Fachorganisation mit wissenschaftlich abgeleiteten Argumenten an die weltweite Öffentlichkeit zu wenden, einmalig in der Geschichte der Ethnologie sei (1968:101). Zu den Voraussetzungen zählte die große Neigung der Amerikaner, auch andere wissenschaftliche Ergebnisse als nur solche der Naturwissenschaften, praktischer Anwendung zuzuführen sowie die ideologisch-humanitäre Tradition, die sich 1947 mit Gefühls- und Willensäußerungen breiterer nichtwissenschaftlicher Kreise gedeckt habe. Außerdem habe sich die amerikanische Regierung in der Zeit vor und in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg häufiger der Mitarbeit von Ethnologen im eigenen Land - z.B. in den Indianer-Reservaten - und in den besetzten pazifischen Gebieten bedient. Daß die Ethnologie in den USA in dem Moment die Stimme erhoben habe, als die Grundlagen einer neuen Weltordnung geschaffen wurden, sei deshalb nicht verwunderlich (1968:101).

[233] Vgl. Rudolph 1968:97.

[234] Sumner studierte Theologie, Sozialwissenschaften, klassische Philologie und neuere Sprachen in Yale, Oxford, Genf und Deutschland. 1866 wird er Lektor für Mathematik und Griechisch in Yale. Nach seiner Zeit als Pfarrherr einer episkopalischen Kirchengemeinde in New Jersey (1870-72) erhält er 1872 einen Lehrstuhl für Politikwissenschaft an der Yale University, wo er auch Politische Ökonomie und Soziologie lehrt (Maier 1980d:421).

[235] Vgl. Thieme: "Just as the man's biology determines the basic nature of his culture, this culture is basic in determining the nature of man's environment and evolution." (1952:504).

[236] Rudolph nennt John Dollard und Muzafer Sherif (1968:96).

[237] Rudolph nennt Talcott Parsons und Robert K. Merton (1968:96). Die Soziologie hat aus der Cultural Anthropology Erhebungsverfahren wie die Ethnomethodologie und den interkulturellen Vergleich abgeleitet, der heute jedoch in der Anthropology nicht mehr verwendet wird (Sander 1997:378).

[238] Vgl. zwei Aufsätze von Kluckhohn/Mowrer, beide 1944 erschienen.

[239] Floßdorf nennt die "Theorie der kognitiven Stile" von Herman A. Witkin (1988:329).

krieg verstärkte sich die Kritik, was primär auf die Erfahrung zurückzuführen war, daß den Ideologien der Zeit kaum mit relativistischer Toleranz begegnet werden konnte. Im Zuge der nachkolonialen Kritik verstanden viele der "neuen Staaten" den Relativismus als eine westliche Denkweise, die den Kolonialismus rechtfertigte. Diese Debatte ist bis heute nicht verstummt[240].

Die rege Diskussion um den kulturellen Relativismus beruht im wesentlichen auf zwei Aspekten: zum einen geht es um die Frage, ob Werturteile in der Anthropologie zulässig sind. Zum anderen wird erörtert, ob und in welchem Ausmaß die kulturrelativistische Lehre kulturelle Universalien zuläßt. Letztlich gehören beide Fragestellungen zusammen, d.h. die Debatten gehen ineinander über.

2.3.1. Die Frage der Werturteile innerhalb der Anthropologie

In Deutschland wurde die Frage nach dem Stellenwert von Werturteilen im Zusammenhang sozialwissenschaftlicher Forschungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts im sogenannten "Werturteilsstreit" erörtert. Dieser entsteht im Anschluß an die bereits erwähnte Unterscheidung zwischen nomothetischen und ideographischen Wissenschaften. Er wird ausgelöst durch einen Beitrag Max Webers (1864-1920), Werner Sombarts (1863-1941) und Edgar Jaffers (1866-1921), in dem sie gegen die damals weitgehend anerkannte Postition Gustav von Schmollers (1838-1917) Stellung bezogen[241]. Während Schmoller gefordert hatte, wissenschaftliche Erkenntnis müsse der "richtigen" Entwicklung dienen, Ideale aufstellen und zu praktischen und politischen Fragen Stellung beziehen, vertraten Weber und Sombart die Auffassung, Wissenschaft unterliege einzig ihren eigenen rationalen Maßstäben und habe sich vor der Unterwerfung unter wissenschaftliche Zwecksetzungen zu hüten. Weber plädierte für eine Trennung von praktisch-politischem Handeln und soziologischer Erkenntnis, von Politik und Wissenschaft.

Die Forderung nach Wertfreiheit als wissenschaftstheoretisches und methodologisches Grundprinzip diente einerseits der Abwehr wissenschaftsfremder, als ideologisch eingestufter Ansprüche, andererseits der Begründung und Legitimation einer die Sozialwissenschaften auszeichnenden eigenständigen "objektiven" Erkenntnis der Gesellschaft. Wissenschaftliche Untersuchungen sollten nach wissenschafts-immanenten Rationalitätskriterien betrieben und von den Wertsetzungen des Forschers, der politischen Parteinahme und dem Einfluß kultureller oder ideologischer Muster getrennt werden.

Die Kontroverse, in deren Verlauf Weber wichtige Beiträge zur Methodologie und zur Frage der Objektivität lieferte, dauerte bis zum Vorabend des Ersten Weltkrieges und führte 1905 zur Gründung der eigenständigen "Gesellschaft für Sozialwissenschaften". In den zwanziger Jahren und noch einmal in der wissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen der sechziger Jahre wurde die Kontroverse wiederaufgenommen.

---

[240] Vgl. die Auseinandersetzung zwischen dem Psychologen Lawrence Kohlberg und Shweder, Mahapatra und Miller in den 80er und 90er Jahren (Whitaker 1996:479f.).

[241] Vgl. Weber 1904.

In der Anthropology wurde dieser Konflikt neben dem bereits angesprochenen Bereich der Methodik in der Diskussion um das "Statement on Human Rights" ausgetragen. Dort wird neben dem Respekt gegenüber dem Individuum und seinem Recht, sich als Mitglied einer Gemeinschaft zu entwickeln, die Bedeutung der Kultur und der kulturellen Unterschiede hervorgehoben:
"Only when a statement of the right of men to live in terms of their own traditions is incorporated into the proposed Declaration, then can the next step of defining the rights and duties of human groups as regards each other be set upon the firm foundation of the present-day scientific knowledge of Man." (1947:543)
Diese These wird untermauert von der Feststellung, daß es wissenschaftliche Kriterien für die qualitative Bewertung unterschiedlicher Kulturen gar nicht geben könne (Floßdorf 1988:329).

Zu den Vorläuferen des "Statements" gehören zwei Zuschriften an den American Anthropologist aus dem Jahre 1942, in denen die Autoren auf eine aktive Beteiligung von Anthropologen an den Friedensverhandlungen drängten[242].

Trotz ihrer enormen Bedeutung für die Anthropology hatte die Erklärung keine praktischen Auswirkungen: die Anregungen der American Anthropological Association wurden in der von der Vollversammlung der Vereinten Nationen angenommenen Allgemeinen Erklärung fast vollkommen ignoriert und auch für die wissenschaftliche Diskussion des kulturellen Relativismus war sie weniger wichtig[243]. Das Statement war jedoch insofern relevant, als daß sich die Kritik der Folgezeit primär daran entzündete.

Anthropologen haben besonders das Fehlen einer folgerichtigen Verbindung zwischen den im "Statement" aufgestellten Behauptungen und den dort erhobenen Forderungen beklagt. So fragt Julian H. Steward[244] (1902-1972), was sich die Verfasser unter "underlying cultural values" vorstellten, betonten sie doch, daß alle Maßstäbe und Normen kulturrelativ seien und es deshalb keinen interkulturellen Bewertungsmaßstab gebe.
"I had thought that anthropologists ... stressed the interrelatedness of cultural values and patterns. Without committing itself to particulars, the Statement is a value judgment any way it is taken. If it does not advocate tolerance for *all* cultural values, no matter how repugnant some of them may be to us individuals, then it must imply disapproval of *some* cultural values, though it also says that we have no scientific basis for making any value judgments. The conclusion seems inescapable that we have gotten out of our scientific role and are struggling with contradictions." (1948:351f.)

---

[242] Ripley P. Bullen (* 1902) betont, daß die Anthropologen die einzigen seien, "who are supposed to know the stresses and strains, the cultural backgrounds, the social drives, and the economic requirements of all the peoples on the earth" (1942:525). Aus diesem Grund müßten sie sich der Herausforderung stellen, die Grundprinzipien des internationalen Zusammenlebens auszuarbeiten. Es dürfe nicht allein den Politikern überlassen werden, die Grundlagen für einen dauerhaften Frieden festzulegen (1942:526). Auch Aginsky setzt sich für ein Engagement der Sozialwissenschaftler bei den Friedensverhandlungen ein. Da die unterschiedlichsten Rassen, Kulturen, sprachlichen und sozialen Gruppierungen involviert seien, beruhe der Erfolg zu einem großen Teil auf einer befriedigenden Lösung der damit verbundenen Probleme (1942:523). In dieser weltweiten Notsituation dürfe Objektivität nicht mit einer Nicht-Teilnahme verwechselt werden. Es sei Aufgabe der Sozialwissenschaftler, die Regierung davon zu überzeugen, daß der weitverbreitete Ethnozentrismus ein Irrtum sei. Ziel sei es, eine Grundlage für einen dauerhaften Frieden zu schaffen, die auf gegenseitigem Verständnis und Kooperation beruhe (1942:523). Aus diesem Grund müßten die Regierungsvertreter darauf vorbereitet werden, auch auf solche Sitten und Bräuche Rücksicht zu nehmen, die ihnen fremd und merkwürdig vorkämen. Durch ihr Wissen seien die Sozialwissenschaftler die einzigen, die diese Probleme lösen könnten. Anders als die Verwaltung unterlägen sie keinen Sachzwängen und könnten bei der Zusammenstellung von Informationen objektiv sein.

[243] Sicherlich wäre die Initiative der Anthropologen wohl kaum so eindeutig und massiv gewesen, wenn nicht zur gleichen Zeit mit dem Kulturrelativismus eine umfassende Kulturtheorie vorgelegen hätte, die als eine Art "Existenzphilosophie" einen globalen Gültigkeitsanspruch erhob und gerade ihre vorläufig größte Tiefen- und Breitenwirkung erreicht hatte (Rudolph 1968:102).

[244] Steward war Direktor des Bureau of American Ethnology der Smithsonian Institution (1943). Zwischen 1946 und 1952 lehrte er an der Columbia University, zwischen 1952 und 1970 an der Universität von Illinois (Murphy 1991:671f.).

Ähnlich konstatiert Barnett, daß es keine wissenschaftliche Annäherung an die Frage der Menschenrechte oder an jedes andere Problem gebe, "that calls for an appraisal of human relations in terms of some absolute value system" (1948:352). Es sei nicht die Aufgabe des Anthropologen, die Sichtweise der Menschen anzunehmen, die er erforsche und sich für die von ihnen vertretenen Wertvorstellungen einzusetzen.

Generell beobachtet Barnett unter seinen Kollegen eine zunehmende Tendenz, "to subscribe wholeheartedly to the precept of complete objectivity in the abstract and to violate it in practice" (1948:535). Wissenschaftler, die eine längere Zeit ein bestimmtes Volk beobachtet hätten, meinten vielfach zu wissen, was "gut" für dieses Volk sei. Die genaue Kenntnis eines Volkes schließe jedoch dessen Bedürfnisse nicht ein:
"... the worth or propriety of human motivations and goals is a matter of opinion, adjudication, and policy; whereas the question of the means that are employed, to achieve these pre-determined goals is amenable to objective analysis and can yield, some day we hope, a foundation for prediction. It is an inescapable fact that we cannot at the same time be moralists (or policy makers) and scientists." (1948:353)
Das im Statement vertretene Freiheitskonzept sei kein Faktum, sondern ein auf die amerikanische Tradition bezogener Wert. Dieser sei für viele Völker nicht selbstverständlich und seine Einführung bedeute, daß "the Statement unwittingly sets up what it aims to attack, namely an absolute in the the carnival of values" (Barnett 1948:354).

Der Anthropologe John W. Bennett (* 1915) stimmt Steward und Barnett zwar zu, daß die Logik des Statements teilweise nicht ganz einwandfrei sei, dennoch verteidigt er sie. Er geht davon aus, daß sowohl die Äußerungen als auch die Handlungen eines Wissenschaftlers soziale Auswirkungen hätten und er gar nicht die Möglichkeit habe, sich auf einen rein wissenschaftlichen wertneutralen Standpunkt zurückzuziehen.
"Especially in the social sciences is the difficulty of withdrawl great, since the social sciences deal with data that directly affect social relationships through the medium of implied or stated values, positions and that involve preferences among various modes of social action, explanations of the social and human consequences of existing group structures, and the like. Withdrawl from social participation can mean that the social scientist then abandons his data to those who wish to use it, and he cannot be certain of their motives." (1949:330)
Anders als früher hätten alle Handlungen eine politische Bedeutung. Dies gelte ganz besonders für die Sozialwissenschaften, in denen eine Unterscheidung zwischen Tatsache und Werturteil häufig nicht ohne weiteres möglich sei (1949:331).

Das Statement dürfe daher nicht nur hinsichtlich seiner wissenschaftlichen Exaktheit beurteilt werden, zumal allein seine Veröffentlichung zeige, daß bewußt Einfluß auf das gesamte gesellschaftliche Leben genommen werden solle. Aus dieser Perspektive sei das Statement ein "potentially useful instrument for social and political action" (1949:331). Kritiker, die sich auf dessen mangelnde Folgerichtigkeit konzentrierten, vernachlässigten, daß das Statement vor einem bestimmten Hintergrund entstanden sei (1949:333).
"Perhaps, under current conditions in the UN, and in light of political conflicts now under way, the formulations of the Statement are precisely the ones which will prove effective to accomplish certain ends. ... The very shakiness of the logic of the Statement might, in a different nonscientific setting, become solid and rightous justification for a concrete political theory ..." (1949:332)

Das von Barnett hervorgebrachte Argument, es gebe keine wissenschaftliche Annäherung an die Menschenrechte, gelte nur innerhalb einer Wissenschaft, die sich selbst als "wertfrei" ansehe.
"If, however, this science begins to change toward a form in which values are accepted as premises or as guides for research - as they are beginning to be accepted - then our science is not value-free, and we cannot truthfully say that science has no relevance for the problem of human rights." (1949:334).
Um am sozialen Prozess teilzunehmen, sei es oftmals notwendig, doppeldeutige und widersprüchliche Positionen einzunehmen. Dies sei in der Anthropology bereits seit Jahren der Fall, besonders innerhalb der angewandten Anthropology und im Bereich der Kultur-und Persönlichkeitsschule spätestens seit Benedicts "Patterns of Culture". Ein ebenso widersprüchliches Argument sei in der Diskussion um den Rassismus verwendet worden:
"On the one hand we have said that there are no differences between human groups; on the other, we have specified the scientific possibilities of differences, and have discovered some. Scientifically, we know that differences between human varieties can and do exist; ideologically, it serves our purpose to deny them." (1949:334)
Insgesamt tritt Bennett dafür ein, gewisse Inkonsistenzen zwischen wissenschaftlichen Aussagen und daraus abgeleiteten Forderungen hinzunehmen, um bestimmte praktische Ziele zu erreichen. Dies sei legitim, da wissenschaftliche Aussagen stets auf die eine oder andere Art praktische Auswirkungen hätten und weil sie nach menschlichem Ermessen nie vollkommen seien. Das Problem sei deshalb nicht, ob man solche Auswirkungen bezwecke, sondern vielmehr, welchen Zwecken man den Vorzug gebe und wie man diese am besten erreichen könne. Demgegenüber behaupten Steward und Barnett, daß die Wissenschaft wertfrei sein müsse.

Hierfür spricht sich auch Rudolph aus, für den Wissenschaft auf dem "Streben nach Wahrheit" beruht: Zwar könnten die objektiven Ergebnisse dieser Norm - besonders außerhalb der strengen Naturwissenschaften - nie als vollkommen angesehen werden, würde jedoch die Wahrheit subjektiv von Fall zu Fall beschränkt, um zu pragmatisch angemesseneren, aber angeblich immer noch wissenschaftlichen Bewertungen zu gelangen, so würden sie automatisch unwissenschaftlich (1968:252).

Die von Steward und Barnett hervorgebrachten Argumente könnten nicht widerlegt werden, womit die Toleranzforderung einer wissenschaftlichen Verbindlichkeit entzogen werde (1968:253). Ein emotionales Eingehen auf die Menschen einer anderen Kultur könne zwar vorteilhaft sein, berge jedoch andererseits die Gefahr, durch die in ihm enthaltenen subjektiven Momente zu Verzerrungen bei der Erfassung und Darstellung zu führen[245].
Bewertungen könnten lediglich in Form von faktischen Beurteilungen anerkannt werden und dies sei zum Teil unmöglich (1968:226f.).

Die Ethnologie könne sich nicht an "Freundschaft", "Respekt" usw. orientieren. Derartige Werte könnten höchstens unter dem Gesichtspunkt eines angemessenen persönlichen Verkehrs des Anthropologen mit seinen Studienobjekten als Voraussetzung wissenschaftlicher Arbeit gültig sein[246].
Ihre Geltung sei dann jedoch nicht an und für sich gegeben, sondern hänge

---

[245] Vgl. die Rousseausche Manier das Fremde als Idealgestalt zu sehen. Vor einer solchen Romantisierung warnen auch Ember und Ember: "The point is not that we should avoid comparing our culture with others, but that we should not romanticize other cultures. Most of the customs of other societies probably are, or were, appropriate to our own environment. Cultural relativism asks that all customs of a society be viewed objectively, not ethnocentrically or romantically." (1993:16)

[246] Ähnlich auch Spiro 1992:139ff.

von den jeweiligen Zielsetzungen ab. Im Falle des Anthropologen sei sie utilitaristischer Art, da sie den reibungslosen persönlichen Verkehr in einer fremden Kultur zum Zwecke der Wissenschaftsausübung ermögliche. In diesem Rahmen sei es erforderlich, die Werte so weit wie möglich den dortigen inhaltlichen Vorstellungen anzupassen (1968:227f.).

Allerdings vernachlässigen die Kritiker, daß reine Objektivität wenn überhaupt, dann nur annäherungsweise erreichbar und somit ein Ideal wissenschaftlicher Arbeit ist. Der Mensch ist nicht in der Lage, die Dinge "streng objektiv", d.h. frei von subjektiven Einflüssen und damit sachlich und neutral darzustellen[247]. Vielmehr wirkt bei jeder Erkenntnis und bei jeder Aussage das ganze körperlich-seelisch-geistige Sein des Einzelnen einschließlich des Unterbewußtseins mit (Heinrich Schmidt 1991:527f.). Der Soziologe Julius Morel hat Wertung deshalb sehr richtig als "Urphänomen" und als wesentliches, universales Element des Sozialen bezeichnet. Es sei dem Menschen unmöglich, nicht zu werten:
"Zwei oder mehr Personen bilden ja erst dann eine Gemeinschaft oder einer Gesellschaft, wenn ihre gegenseitigen Beziehungen durch die Struktur normativer Erwartungen geordnet ist. Nun aber ist es unmöglich etwas zu erwarten, ohne daß das Erwartete ... für wichtig gehalten, also gewertet wird. .... `Regeln' heißt ... dasjenige `für wichtig zu halten', `zu werten', was man mit der Regelung erreichen will." (1987:224)
Zudem ist es nur menschlich, daß Anthropologen während ihrer Arbeit im Feld eine gewisse Empathie für die Menschen entwickeln, die sie erforschen und ihnen gegenüber auch eine gewisse Verantwortung fühlen. Dennoch bleibt der Wissenschaftler stets Teil seiner Gesellschaft, deren Wertvorstellungen und Normen sich stets in seinen Arbeiten widerspiegeln.
"For the social process is not simple enough to permit the individual to make a cool choice of role; the individual is participating in the social process, and anything he does affects his participation in ways he cannot predict on an individual and rational basis." (Bennett 1949:330)
Zudem läßt die zunehmende Komplexität von Gesellschaften und sozialen Prozessen kaum mehr eine zuverlässige Unterscheidung von Werturteilen und Tatsachen zu[248].

Kritiker kulturrelativistischer Positionen neigen dazu, die Forderung nach weitgehender Wertfreiheit mit Objektivität zu verwechseln. Die Cultural Anthropology hatte festgestellt, daß sich ein Verstehen des Menschen bzw. einzelner Kulturelemente nur über ein Verstehen der gesamten Kultur erreichen läßt, weshalb diese als primäres Untersuchungsobjekt angesehen wird[249]. Eine vollkommene Objektivität hatte sie - wegen der Einbindung des Forschers in seine eigene Kultur - von vornherein ausgeschlossen.

Eines der Hauptargumente gegen den kulturellen Relativismus wird von Philosophen hervorgebracht. Mit ihrer Annahme, alle Wahrheiten seien kulturrelativ, verfolge die Lehre ein Paradox: weil sie für sich selbst

---

[247] So auch Bidney, der hervorhebt, daß jede wissenschaftliche Tätigkeit letzlich eine Bewertung darstelle: "So-called facts are really truth values, human evalutions as to the truth of one's ideas concerning the order of nature and cultural experiences. `Facts' are judgements as to what is the casae and may change one's beliefs and interpretations." (zit. nach Rudolph 1968:216).

[248] Vgl. auch Bennett 1949:32.

[249] Vgl. Marvin 1995:283.

Allgemeingültigkeit beanspruche, stehe diese Grundthese mit der Theorie im Widerspruch[250].

Als Wissenschaftler müsse der Anthropologe von der objektiven Wahrheit seiner Aussagen überzeugt sein. Daraus folge, daß mindestens der Kulturbegriff und die damit verbundene Relativismus-Vorstellung universal anwendbar und objektiv gültig sein müßten. Dies sei jedoch widersinnig, weil die Wissenschaft Teil einer (und zwar der westlichen) Kultur sei.

Entweder dürften die Aussagen nur innerhalb einer bestimmten Kultur gültig sein, dann entbehrten sie der Wissenschaftlichkeit, oder sie beanspruchten Gültigkeit für alle Kulturen; dann sei ihre Einbettung in eine bestimmte (und damit ihre Relativität zu einer bestimmten) Kultur aufgehoben (DeLaguna 1942:147):
"Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand enthält zwar wesentlich eine Beziehung und ist insofern relativ. Von Relativismus kann man aber erst sprechen, wenn statt des Gegenstandes, über den geurteilt wird, irgend etwas anderes (z.B. Struktur des Subjekts, Sonderart der Kulturbedingungen) als Norm der Wahrheit gilt. Während der Gegenstand ein für alle Subjekte gültiger Maßstab der Wahrheit ist, ganz gleich unter welchen Bedingungen die Erkenntnis zustande kommt, geht der gemeinsame Maßstab der Wahrheit verloren, sobald er anderswo als im Gegenstand selbst gesucht wird. Die Wahrheit wird dann relativ in dem besonderen Sinn, daß sie für das eine Subjekt bestehen, für das andere aber zugleich auch nicht bestehen kann. Damit gibt der Relativismus den Satz vom Widerspruch und die die Allgemeingültigkeit der Wahrheit preis." (Santeler 1965:261f.)
Die Tatsache, daß der Mensch unzweifelhaft Erkenntnisse von absoluter, d.h. für jeden Verstand gültiger Wahrheit besitze (etwa die Urteile über einfache Bewußtseinstatsachen), spreche gegen den Relativismus (Santeler 1965:262). Aus diesen Gründen gesteht K. Müller dieser Theorie auch nur eine Berechtigung als "Appell zum kritischen Umgang mit Urteilsbildungen über `andere'" zu (1992:46).

2.3.2. Die Frage kultureller Universalien

Im Mittelpunkt der Kritik steht die These, der kulturelle Relativismus lehne absolute, für alle Kulturen gleichermaßen und damit universell gültige Normen ab:
"Cultural relativism is a doctrine concerning essence as well as existence. Beliefs as meanings, and standards as valuations, are determined by, and relative to, the cultures to which they belong, as the meaning of the word or phrase is determined by its linguistic context. The concepts in terms of which the members of one culture think are significant only within and with reference to the frame of that culture. They accordingly constitute a peculiar and untranslatable idiom of thought. Nor are they applicable to the institutions and customs of another culture except in so far as the two cultures are alike. In so far as cultures are individual wholes, the members of

[250] Vgl. DeLaguna 1949:141, Santeler 1965:262 und K. Müller 1992:46. Sylvester wendet sich v.a. gegen die Annahme eines in allen Gesellschaften gleichartig verlaufenden Prozesses der Enkulturation. Die entscheidene Schwäche dieses Konzeptes sei, daß es unmöglich sei herauszufinden, ob die getroffenen Annahmen richtig seien: "How could one know that `all judgments are ethnocentrically channeled' is a universally valid principle if that very judgment is itself ethnocentrically channeled?" (1959:885). In der Tat weist die Theorie hier eine entscheidende Schwäche auf, was allerdings in gleicher Form für den Universalismus gilt: auch er kann nicht in letzter Konsequenz beweisen, daß es Werte gibt, die überall in gleicher Form gültig sind. Morel führt dies u.a. darauf zurück, daß nur ein verschwindend kleiner Teil der Menschheitsgeschichte bekannt sei: es sei deshalb unmöglich, eine "anthropologische Konstante" aufzuweisen, d.h. Werte, die in allen Gesellschaften aller Zeiten gegolten hätten und immer noch gelten. Außerdem könnten die empirischen Wissenschaften nur die "Oberfläche" der Welt der Werte untersuchen und keine Antwort auf die Frage geben, ob identische Werte unter den unermeßlich komplexen "gegebenen Randbedingungen" dieselbe Funktion in verschiedenen konkreten Formen erfüllten (1987:225f.).

one culture cannot understand in the terms of their own concepts the beliefs and differing ways of thought of an alien culture. The logical conclusion, then, to which a consistent and thoroughgoing cultural relativism inevitably leads, is that no concepts are universally applicable and no standards objectively valid." (DeLaguna 1942:145f.).
Eng damit verbunden ist der Vorwurf, die Theorie sehe das, was jeweils von der Mehrheit der Gesellschaftsmitglieder akzeptiert werde, als gültige Wertvorstellung an. Dabei wird der kulturelle Relativismus mit dem ethischen gleichgesetzt, eine Simplifizierung, vor der schon Herskovits gewarnt hatte: "Cultural relativism has an exclusive cross-cultural reference; whereas ethical relativism is essentially intra-cultural in its focus. The first raises the question of the validity of applying the criteria that sanction the behavior and guide the thinking of the people of one society to the standards of another; the second raises the question of whether any standards can be drawn to direct individual conduct." (1973:88)
Anthropologische und soziologische Studien zeigten, daß keine Gesellschaft moralische oder ethische Anarchie toleriere. Ohne Moralvorstellungen könne keine Gesellschaft bestehen. Jede Gesellschaft habe jedoch ihren eigenen Moralkodex, d.h. die in einer Gesellschaft vorherrschenden Werte seien nur für diese Gesellschaft von Bedeutung (1973:31). Das Prinzip des kulturellen Relativismus sei also nur zwischen den Kulturen (intra-cultural) nicht aber innerhalb (cross-cultural) einer Kultur von Bedeutung.

Indem der Relativismus jedwede Moralvorstellung zulasse, schließe er echte Gemeinsamkeiten, "d.h. die einzig plausible Begründungsbasis für interkulturelle Verständigung" aus[251] (K. Müller 1992:46). Er sehe Unterdrückung, wie etwa Sklaverei oder Rassismus, als kulturbedingt an und negiere damit die Theorie den grundlegenden Impetus sozialer Reformen, nämlich das Versagen einer Kultur im Bereich der objektiven Moral. Schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen könnten nicht verurteilt werden, weil der kulturelle Relativismus Toleranz an oberste Stelle setze[252]. Die geforderte Toleranz könne er jedoch weder verteidigen, noch einem System aufzwingen, das auf Intoleranz basiere (Frank E. Hartung 1954:125). Weil statt des gegenseitigen Verständnisses eher Voreingenommenheit und Intoleranz vorherrschten, sei er realitätsfern. Das Postulat des Respekts und der Akzeptanz des "Anderen" wird bezeichnet als "ethnocentric extension of our own liberal tradition[253]" (1954:121). Die Theorie beraube den Menschen der Fähigkeit, rational Entscheidungen zu treffen, Wertvorstellungen würden zum Gegenstand des persönlichen Geschmacks (1954:125).

Renteln hat die Betonung der Toleranz einige Jahre später als einen fatalen Fehler bezeichnet und hervorgehoben, das Hauptgewicht der Theorie sei vielmehr auf die Enkulturation zu legen (1988b:56). Beim kulturellen Relativismus handele es sich um eine "metaethical theory about the nature of moral perceptions".
"The theory points to the degree to which self-righteous attitudes towards internal moral standards are ingrained. Insofar as individuals adopt moral categories uncritically, conflict between cultures will be exceedingly difficult to

---

[251] Renteln widerspricht dieser These: aus der Vielfalt der Wertsysteme könne nicht automatisch geschlossen werden, daß es keine Übereinstimmungen gebe (1988b:64).

[252] Noch während seiner Blütezeit in den 40er Jahren wurde seinen Anhängern vorgehalten, daß sie einer Intervention gegen den Nationalsozialismus eigentlich hätten widersprechen müssen. Einige Kritiker behaupten gar, der Relativismus habe die Greultaten der Nazis als kulturspezifisch akzeptiert. Bis heute vertritt der amerikanische Historiker Daniel J. Goldhagen die These, daß der Vernichtungswahn der Nazis gegenüber den Juden in Deutschland deshalb so bereitwillig in die Tat umgesetzt wurde, weil dieses Land schon seit langem von einer tiefsitzenden "Kultur des Antisemitismus" durchdrungen gewesen sei. Allerdings haben namhafte Historiker dieser These mit dem Hinweis auf die keineswegs harmlosen Erscheinungen des Antisemitismus in anderen Ländern scharf kritisiert.

[253] Ähnlich auch Renteln 1988b:63.

resolve, as in the case of international human rights. Hence, there is most assuredly reason to take relativism seriously, the allegations ... notwithstanding." (1988b:63)

Die Theorie sei logisch konsistent, erlaube Kritik an den jeweils vorherrschenden Moralvorstellungen und sei vereinbar mit kulturübergreifenden Universalien (1988b:56).

"Unter extreme circumstances, meaning that an action in another culture violates one of the relativists' most deeply held beliefs, the relativist may decide that criticism and even intervention are lesser evils than either ethnocentrism or cultural imperialism." (1988b:64)

Es ist vor allem die Ethik, die dem Relativismus ein Zulassen jedweder Moralvorstellungen[254] vorwirft. Politikwissenschaftler und Völkerrechtler warnen, der kulturelle Relativismus führe zu einem Isolationismus und zu einer ablehnenden Haltung gegenüber dem Völkerrecht. In ihrer Extremform würden die Effektivität des Völkerrechts und des internationalen Menschenrechtssystems, das in jahrzehntelangem Ringen entwickelt worden seien, ernsthaft gefährdet[255]:

"If cultural tradition alone governs State compliance with international standards, then widespread disregard, abuse and violation of human rights would be given legitimacy. Accordingly, the promotion and protection of human rights perceived as culturally relative would only be subject to State discretion, rather than international legal imperative. By rejecting or disregarding their legal obligation to promote and protect universal human rights, States advocating cultural relativism could raise their own cultural norms and particularities above international law and standards." (Ayton-Shenker 1995:1f.)

Dabei wird jedoch vernachlässigt, daß sich der größte Teil der amerikanischen Anthopologen schwächeren Ausprägungen des kulturellen Relativismus verschrieben hat, die eine begrenzte Zahl universeller Werte zulassen[256]. Weit verbreitet unter den Nachfolgern von Boas ist die Vorstellung einer "psychischen Einheit der Menschheit", d.h. einer Anzahl von psychischen Merkmalen, die alle Kulturen gleichermaßen hervorbringen[257]. Hinweise auf solche kulturellen Universalien sind bei allen Autoren dieser Epoche zu finden[258].

Außerdem haben zahlreiche Wissenschaftler ihre kulturrelativistischen Aussagen im Verlaufe ihres Lebens reduziert. So gelangt Kardiner zu der Auffassung, daß man zwischen einem kulturell-symbolhaften Erfahrungsbereich und einem nicht-kulturellen materiellen Bereich unterscheiden müsse. Letzterer umfasse die - unabhängig von jeder kulturellen Prägung und Definition vorhandenen - Realfaktoren. Bei der Wahrnehmung der Realität würden in erster Linie die rationalen Bereiche der Psyche angesprochen, zu denen Kardiner materielle und handwerkliche Techniken sowie die Naturwissenschaft zählt. Die bio-psychischen Bedürfnisse des Menschen erklärt er für universal: Jeder Mensch sei angewiesen auf mütterliche Fürsorge, befriedigende sexuelle Anpassung und ein zufriedenstellendes affektives und emotionales Leben (1945:253f.). Bestimmte psychische

---

[254] Für Hoffmeister ist Relativismus gleichbedeutend mit der Leugnung des Vorhandenseins allgemein und absolut gültiger sittlicher Werte und Normen zugunsten ihrer an die geschichtliche Entwicklung der einzelnen Völker und Kulturen gebundenen zeitlich beschränkten Geltung, Verschiedenheit und Wandelbarkeit. Als Lebensanschauung bestehe der Relativismus in der Ablehnung aller allgemeinverbindlichen und absolut gültigen Wahrheiten und Werte zugunsten der nur für den Einzelnen und für einzelne Gruppen unter bestimmten Umständen geltenden; er sei eine Auflösungserscheinung (1955:523).

[255] Vgl. auch Donoho 1991:379f.

[256] Vgl. auch Renteln 1988b:59.

[257] Diese Einheit hat oft zu Mißverständnissen geführt. Noch 1992 betont Spiro: "... the traditional postulate of the psychic unity of mankind does not claim that the content of the human mind is everywhere the same ... but that the working of the mind is everywhere the same." (1992:135)

[258] Vgl. Boas 1938, Wissler 1923, Herskovits 1949, Kluckhohn 1953:507ff., Linton 1952:645ff.

Konstellationen und Abfolgen seien deshalb ohne Rücksicht auf die jeweilige Kultur überall gültig (1945:219).

Herskovits schlägt eine Differenzierung zwischen "cultural universals" und "cultural absolutes" vor. Unter ersteren versteht er Werte, die von allen Kulturen akzeptiert würden und damit kulturübergreifend gültig seien. "Cultural absolutes" hingegen seien feststehende Werte, die von Kultur zu Kultur unterschiedlich und damit kulturabhängig seien[259]:
"... every society has its moral code, which carries unquestioned sanctions for its members. But once we move into another society, we find a series of values differently conceptualized, differently phrased, but having sanctions of equal force. It is therefore apparent, by extending this observation to human society in general, an accepted code governing attitudes and conduct which has been empirically established, the absolute worth of any one of these codes to other cultures, other than for the given society in terms of its own culture, has not been empirically validated." (1973:89)
Diese Unterscheidung ermögliche es, die absoluten Werte einer Gesellschaft zu verstehen, rechtfertige diese Werte jedoch nicht. Immer wenn absolute Werte gegen universelle (d.h. gegen die Menschenrechte) verstießen, hätten andere Kulturen das Recht und die Pflicht dagegen vorzugehen.

Ähnlich sieht dies auch Bagish: Es sei die Aufgabe der "Social Sciences" die Angemessenheit eines Kulturelementes innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Kontextes zu bewerten. Nicht jede Praxis sei angemessen und tolerierbar; einige Praktiken seien besser als andere:
"... any belief or practice that enables human beings to predict and control events in their lives, with a higher degree of success than previous beliefs or practices did, can be said to "work better". Better prediction and better control of events-those are the two essential ingredients that enable human beings to adapt better to the world around them." (1990:34)
Spiro findet eine Reihe universeller Merkmale, die er nach ihrer Herkunft unterscheidet: rein biologische, die sich aus der Evolution ergeben hätten[260], psychologische, die auf biologischen Gegebenheiten basierten, aber unterschiedlich umgesetzt würden[261] sowie solche, die aus der Wechselwirkung biologischer, sozialer und kultureller Universalien resultierten[262] (1992:131).

Rudolph stellt fest, daß interkulturell gültige Bewertungsmaßstäbe wissenschaftlich-objektiver Art nur im Rückgriff auf nicht-kulturelle Bereiche der menschlichen Existenz möglich seien (1968:244). Moralische Normen müßten - mindestens solange der empirische Nachweis fehle, als kulturspezifisch und damit nicht als faktisch trans- (bzw. meta-)kulturell betrachtet werden (1968:257). Der kulturellen Relativität seien jedoch Grenzen gesetzt durch ein Mindestmaß an "empirisch-objektiver Orientie-

---

259 Diese Unterscheidung erlaube eine Differenzierung zwischen Relativismus und Naturrecht: "Natural law posits immutable moral principles whose origin resides in nature. By contrast, cross-cultural universals are moral principles whose source is found in cultural ideas that may evolve." (Renteln 1988b:66)

260 Etwa Vermeidung von Schmerz oder die Suche nach Zuneigung.

261 So handele es sich bei der bisexuellen Reproduktion, dem verlängerten Abhängigkeitsverhältnis der Kinder, dem Inzesttabu sowie der Vater und Mutter umfassenden Familie um biologische Merkmale, die auch sozial und kulturell relevant seien.

262 So rufe der Verstoß gegen grundlegende Normen und Werte in der Regel negative Gefühle wie Scham oder Schuld hervor.

rung des Denkens und Handelns", durch biologische Gegebenheiten[263] sowie durch funktionale Notwendigkeiten[264].

"Da es sich hierbei grundsätzlich um von jeder Kultur unabhängige Gegebenheiten handelt, muß auch jene Auseinandersetzung auf Voraussetzungen aufbauen, die allgemeinmenschlich-kulturunabhängig, d.h. aber zugleich interkulturell gültig sind." (1968:274)

Ein Konsens über die Art und Anzahl kultureller Universalien ist allerdings bisher noch nicht erzielt worden[265]. Solange diesbezüglich kein Einvernehmen bestehe, so nehmen Anhänger des kulturellen Relativismus an, müsse davon ausgegangen werden, daß es keine objektive Wahrheit gebe[266]. Dies führt zu der vielzitierten Schlußfolgerung, daß die in einer Gesellschaft vorherrschenden Werte nicht dazu herangezogen werden können und dürfen, die Moral einer anderen Gesellschaft zu bewerten. Sie könne nur im jeweiligen soziokulturellen Kontext beurteilt werden und stelle somit keine universellen verbindlichen Standards dar[267] (Sander 1997:378).

Diese Haltung ist nicht zuletzt auf die Skzepzis gegenüber universell gültigen Wertsystemen zurückzuführen, die von Anbeginn sehr groß war. Noch Mitte der fünfziger Jahre schreibt Kroeber:

"I believe the probability is high that there are universal human values, I distrust the motivation of seeking them." (1956:301)

Gleichzeitig wird jedoch auch vor einer konsequenten Relativierung aller Werte gewarnt:

"We do not have to flop from the absolutism of ethnocentricity to the equally absolute paralysis of relativism blown up into a total negation." (Kroeber 1956:295f.)

Das Auffinden universell gültiger Normen und Werte gehe häufig mit einer Verabsolutierung der eigenen Wertvorstellungen einher und vernachlässige das elementare methodische Vorgehen eines Vergleichs der verschiedenen Wertsysteme. Je früher solche Vergleiche aufgegeben würden, desto größer sei das Risiko einer naiven Rückkehr zum Ethnozentrismus[268] (Kroeber 1952:6).

---

[263] Zu diesen zählt Rudolph sowohl allgemeine Begrenzungen als auch eine bestimmte bio-soziale Basis, auf der die Kulturen aufbauten und die eine bestimmte Eigendynamik besäßen. Diese könne durch die Kultur weder ausgeschaltet noch neutralisiert werden. Vielmehr geben sie einen Rahmen und bestimmte Richtlinien vor, die bei der Gestaltung sozio-kultureller Systeme berücksichtigt werden müßten.

[264] Darunter versteht Rudolph ein Mindestmaß an wechselseitiger Abstimmung einzelner Kulturelemente. Die Folgerichtigkeit innerhalb des soziokulturellen Sytems und die Vorraussagbarkeit des Handelns der dazugehörigen Menschen gewährleiste den Zusammenhalt einer Gesellschaft (1968:275).

[265] Vgl. Renteln 1988b:65. In der Literatur werden unterschiedliche Faktoren genannt, dazu gehören u.a.: das Inzestverbot (Bidney 1968:545), Animismus und exogame Ehebeschränkungen (Benedict 1955:20), die Existenz von Gesetzen und von Erziehung (Herskovits 1949:77), Übereinstimmungen auf Grund von situationsbedingten Ähnlichkeiten, z.B. die Sorge für den Nachwuchs (Herskovits 1949:234, Lazari-Pawlowska 1970:579), das Tötungsverbot (Lazari-Pawlowska 1970:579; Wall 1967:470), die Existenz von Normen zur Bewertung von Handlungen (Renteln 1990:81, Bidney 1968:545), der Vorrang des Fortbestands der Gesellschaft gegenüber dem Leben des Einzelnen (Verbot von Landesverrat, Mord, Vergewaltigung, Inzest), die Anerkennung gegenseitiger Pflichten im Bereich der Ehe und Familie, die Förderung des Zusammenhalts der Familie, die Anerkennung des persönlichen Eigentums sowie Regelungen zur Versorgung der Bedürftigen (Renteln 1990:545). Für viele dieser Universalien gibt es jedoch auch Ausnahmen. So hat der chinesische Ethnologe und Lévi-Strauss-Schüler Hua unlängst auf die Na verwiesen, ein chinesisches Bergbauernvolk, bei dem die Verwandtschaftsbeziehungen matrilinear strukturiert sind. Der Erzeuger bleibt in diesem System ein Fremder. Deshalb sind Geschlechtsbeziehungen zwischen Halbgeschwistern (wenn sie nicht dieselbe Mutter haben) oder zwischen Vater und Tochter möglich (wenn auch nicht erwünscht). Heirat existiert nur als Modalität, nicht aber als Institution (Vgl. Hua 1997).

[266] In einem späteren Aufsatz hat Herskovits darauf hingewiesen, daß gegen das Postulat einer objektiven, unabhängig vom Betrachter bestehenden Realität an sich nichts einzuwenden sei. Allerdings komme der kulturrelativistische Ethnologe dennoch nicht umhin, aufgrund seiner Kenntnisse über den psycho-kulturellen Prozeß der Enkulturation die Frage zu stellen: "Whose objective reality?" (1958:271).

[267] Ähnlich auch Rudolph: "Wenn man Werte ... als inhaltlich eindeutig in die Überlegungen einführt, sind offenbar allgemeine Gültigkeiten nicht festzustellen. Außerdem ergeben sich auch keine wissenschaftlichen Bewertungsmaßstäbe interkultureller Art." (1968:231)

[268] Ethnozentrismus ist hier in seinem negativen Sinne zu verstehen: Er bezeichnet "die Tendenz, die Eigenschaften (Wertvorstellungen, Normen usw.) der eigenen Gruppe, insbesondere der eigenen Volksgruppe, höher zu bewerten als die Eigenschaften anderer Gruppen" (Klima 1988b:212). Sehr ähnlich definiert ihn auch Sumner, der bereits 1906 konstatiert, daß Ethnozenrismus negativ sei, wenn "... one's own group becomes the center of everything, and all others are scaled and rated with reference to it" (1962:27f.). Seine negative Extremform erreiche er, wenn "a more powerful group not only imposes its rule on another, but actively depreciates the things they hold to be of value" (Herskovits 1973:103). In der Regel sei diese Variante auf seine Verbindung mit der rassistischen Vorstellung zurückzuführen, daß alle Mitglieder anderer Gruppen generell minderwertig seien; die Sicht des Anderen werde abgelehnt, weil sie von der eigenen abweiche. Marvin bezeichnet diese Form als "Absolutismus" und definiert sie als "the belief that there is only one clear standard by which behaviors can be judged as either right or wrong" (1995:283). Für Bidney handelte es sich um die "(u)ncritical preference for one's own culture and its mores and prejudice against alien cultures, the notion that one's own ethnic society has a true appreciation of spiritual values of civilization whereas other groups and states are debased by materialistic values ..." (1968:546). Die

Viele Sozialwissenschaftler, die die kulturrelativistische Lehre ablehnen, befürworten einen beschränkten Grad von Ethnozentrismus[269], indem sie das, was in ihrer Kultur allgemein respektiert wird, als Maßstab verwenden, um andere Kulturen bzw. deren einzelne Elemente zu bewerten. Allerdings, so betont Marvin, sei die allgemeine Anerkennung eines Wertes nicht immer ganz offensichtlich. Aus diesem Grund sei es von größter Bedeutung, den kulturellen Zusammenhang zu verstehen, aus dem das betrachtete Kulturelement stamme (1995:284).

Problematisch in der Diskussion um den kulturellen Relativismus ist, daß die verschiedenen Formen und Abstufungen nicht sauber getrennt werden. Das liegt zum einen an der Vielzahl unterschiedlicher Definitionen und Abgrenzungen zum anderen daran, daß auch Angehörige anderer Wissenschaftszweige an der Erörterung partizipieren.

Bedeutsam scheint in diesem Zusammenhang die von der Anthropologie abweichende Aufgabenstellung der Philosophie. Während sich erstere vornehmlich mit der in einer Gesellschaft vorherrschenden Moral beschäftigt, versucht die Philosophie einen Idealtypus zu entwickeln, d.h. es geht darum, herauszufinden, welche Moral wünschenswert ist.

Die Anthropologie gehört in den USA zu den empirischen, die Philosophie zu den normativen Wissenschaften. Daraus ergibt sich eine unterschiedliche Vorgehensweise: während die "Social Sciences" auf Beobachtungen und Fakten basieren, also auf allem, was wahrnehmbar, meßbar und verifizierbar ist, stützt sich die Ethik auf Beurteilungen und Bewertungen. In den Social Sciences geht es ausschließlich um die in einer Gesellschaft vorherrschenden Moralvorstellungen, die sich im beobachtbaren Verhalten manifestieren. Der Sozialwissenschaftler kann nur ein bestimmtes Ergebnis voraussagen, nicht jedoch ein Urteil darüber abgeben, ob das Ergebnis moralisch gut oder richtig ist. Diese Frage fällt in den Zuständigkeitsbereich der Philosophie.

Anthropologen und Soziologen gehen davon aus, daß Erfahrungen kulturell determiniert sind. Daher gibt es für beide keine andere Realität als die kulturelle bzw. gesellschaftliche. Die "Social Sciences" bewerten die Angemessenheit einer Sitte oder eines Brauches im Hinblick darauf, ob sie zu den in der jeweiligen Gesellschaft vorherrschenden Verhältnissen passen (z.B. Polygamie in einigen Gesellschaften) und damit ein schlüssiges Bild abgeben.

Wenn sich also die Ethik mit dem kulturellen Relativismus beschäftigt, so tut sie dies aus der philosophischen und nicht aus der sozialwissenschaftlichen Perspektive. Sie beschäftigt sich mit einem Konzept, das auf sozialwissenschaftlichen Parametern basiert und deshalb nur begrenzt aus philosophischer Perspektive behandelt werden kann.

---

negative Form "hinders our understanding of the customs of other people and, at the same time, keeps us from understanding our own customs (Ember/Ember 1993:16).

[269] Hierbei handelt es sich um die positive Variante des Ethnozentrismus, nach der die eigene Lebensweise anderen vorzuziehen ist. Diese charakterisiere "the way most individuals feel about their own cultures, whether or not they verbalize their feeling" (Herskovits 1973:21). In dieser Form sei Ethnozentrismus etwas Natürliches, das der Stabilisierung und Integration diene: Es gebe den Angehörigen einer Kultur das Gefühl, ein Volk zu sein, verleihe ihnen eine Gruppenidentifikation und einen Platz in der Geschichte (1949:69). Er sei zu verstehen als "Bindemateriale einer Gesellschaft und ihrer Kultur". Da die kulturalen Formen grundsätzlich variabel seien, müßten sich Individuen und v.a. Gruppen immer wieder bestätigen, daß ihre Lebenswelt die Richtige sei. Die Ordnungsbestätigung und -stärkung erfolge sowohl über eine Binnenstärkung als auch über eine Abgrenzung von fremden Lebenswelten. Erstere erfolgt v.a. durch Rituale (Feste und Feiern ebenso wie Mythen, Einheitssymbole, Uniformen, Flaggen und Nationalfeiertage.) Gemeinsam bildeten sie den Ethnozentrismus, den Marshall definiert als "Einstellung, die eigene Gesellschaft sei bei allen Mängeln doch die beste Ordnung" (1990:8).

Außerdem vernachlässigt die Philosophie, daß der Relativismus gar nicht den Anspruch hat, Werttheorie zu sein. Er sei vielmehr eine Theorie der Wertvorstellungen[270] (Renteln 1990:13), deren Ziel es sei, darauf aufmerksam zu machen, daß jede Beurteilung einer anderen Kultur auf ethnozentristischen Denkmustern basiere (1990:77).

Obwohl sich die Cultural Anthropology von Anbeginn mit kulturellen Werten und der Frage ihrer Übertragbarkeit auf andere Kulturen beschäftigt hatte, wandte sie sich erst sehr spät und bedingt durch andere Fragestellungen der Wertfrage zu. Bis zum Zweiten Weltkrieg fiel dieses Gebiet allein in den Zuständigkeitsbereich der Philosophie. Rudolph führt diesen Umstand darauf zurück, daß diese noch sehr junge Wissenschaft lange Zeit die Notwendigkeit betont habe, das in den sogenannten "humanities[271]" angehäufte Wissen in einen naturwissenschaftlichen Kontext zu überführen (1968:105). Die Verbindung zwischen Philosophie und Anthropology wurde unter anderem durch Bidney hergestellt, der in beiden Fächern zu Hause war und sich in erster Linie mit der Wertfrage beschäftigte[272] (Wax).

Dessen nicht ungeachtet waren die für die Menschenrechtsdiskussion relevanten Aspekte - allein schon durch die vehemente Abgrenzung zu den rassistischen Auswüchsen des Evolutionismus - von Anbeginn vorhanden. Die Cultural Anthropology und der von ihr entwickelte kulturelle Relativismus stellten das ethnozentristische Überlegenheitsgefühl der weißen Euro-Amerikaner in Frage, sprachen allen Völkern Freiheit und Selbstbestimmung zu und trugen dazu bei, daß der Kolonialismus zu Fall gebracht wurde.

Es waren vor allem die Anhänger der Cultural Anthropology, die ihre wissenschaftlichen Ergebnisse in den Dienst des Kampfes für Menschlichkeit und Völkerverständigung stellten. 1937 betonte Boas auf dem "Congrès International de la Population" in Paris die überragende Bedeutung sozialer Umweltbedingungen für das Verhalten und wandte sich damit gegen die damals noch vorherrschende Ansicht der rassischen Determiniertheit (Cahnmann 1980a:43). Schon früh griff er die "wissenschaftlichen Erkenntnisse" von Forschern im Dritten Reich an und mobilisierte auch seine amerikanischen Kollegen, dem Paroli zu bieten (Sanjek 1996b:74).

Aber auch im eigenen Land stellte die Cultural Anthropology mit ihrem ausgeprägten Anti-Evolutionismus eine scharfe Gegenposition zu den akademisch, politisch und öffentlich konkurrienden Ansichten der Humanbiologen, Sozialdarwinisten und Eugenetiker dar (Sander 1997:378).

Die starke Ablehnung gegenüber den rassistischen Tendenzen innerhalb der Wissenschaft ist nicht zuletzt auch auf persönliche Erfahrungen ihres Gründers zurückzuführen. Boas war, wie viele seiner Anhänger, nicht gebürtiger Amerikaner, sondern Immigrant. Angesichts des zunehmenden Antisemitismus in Deutschland trug er sich, da er aus einer jüdischen Familie stammte, bereits 1882 mit dem Gedanken in die Vereinigten Staaten auszu-

---

[270] Mit diesem Gedanken steht der kulturelle Relativismus in der Tradition des Rationalismus, in dessen Gefolge auch ein neuer Begriff der Wissenschaft entstand: sie wird gleichbedeutend mit dem der Mathematik und der Naturwissenschaften. Eng damit verbunden ist der Begriff der "wertfreien Wissenschaft", nach dem es unerheblich ist, ob die Gegenstände und Ergebnisse ihres Forschens ethisch wertvoll oder wertwidrig sind (Heinrich Schmidt 1991:598).

[271] Generell wird unterschieden zwischen den "humanities", die sich mit dem menschlichen Denken und der Kultur beschäftigen und den "social sciences", die sich auf das Verhalten des Menschen als Mitglied einer Gesellschaft oder Gruppe beziehen. Beide stehen den "natural sciences" gegenüber.

[272] Vgl. Bidney 1962.

wandern. Es war ihm ein besonderes Anliegen, die Eigenheiten anderer Völker zu verstehen und zu respektieren. Aus diesem Grund verabscheute er jegliche Überlegenheitsgefühle[273]:

"All the arguments that have been brought forward to prove the superiority of the white race over all others can readily be explained by other anthropological considerations. There *are* differences in form and size of the brains of different races, but the variability within each race is so great that all the small average differences between distinct racial types are almost insignificant as compared to the total range of racial variability; and if we base our inferences entirely on the results of anatomical study, it would seem that there is no reason to believe that the bulk of the people constituting two distinct races might not be approximately on the same level." (1908:273).

Boas schätzte seine neue Heimat und umsomehr entsetzte ihn der aggressive Imperialismus, der die USA bei ihrem Aufstieg zur Großmacht begleitete und der seit 1898 offen zu Tage trat[274]:

"At the time of my arrival here more than thirty years ago, I was filled with admiration for the American political ideals. While in Europe we had grown up under the pressure of national contentions and conflicts of interests that are difficult to harmonize, I had been taught to look upon the United States as the one country that had the good fortune to be free from the pressure produced by great density of population, and that sought satisfaction in perfecting its inner development. I thought of it as a country that would not tolerate active interference in the affairs of others, and that would never become guilty of the oppression of unwilling subjects. Events like the great movement westward, and the Mexican war, appeared rather as digressions from the self-imposed path of self-restraint. A rude awakening came in 1898, when the aggressive imperialism of that period showed that the ideal had been a dream." (1916:331).

Boas schloß sich dem Kampf gegen den Imperialismus, der in den USA in erster Linie von den Gewerkschaften[275] geführt wurde, an. Er wandte sich gegen den Eintritt der USA in den Ersten Weltkrieg[276] und trat 1918 aus Protest gegen die Einschränkung der Meinungsfreiheit[277] der sozialistischen Partei bei[278].

In einer Zeit, in der durchschnittlich zwei Farbige pro Woche einem Lynchmord zum Opfer fielen[279] und die Schwarzen erst begannen, sich zu

---

[273] Vgl. Boas 1916:332 und Sanjek 1996b:74.

[274] Vgl. Zinn 1980:290ff.

[275] Sowohl die Knights of Labor als auch die American Federation of Labor (AFL) sprachen sich gegen die Annexion von Hawaii aus (Zinn 1980:299). Vor dem Hintergrund der gewaltsamen Niederschlagung des Widerstands gegen die USA auf den Philippinen gründen Geschäftsleute, Politiker und Intellektuelle - unter ihnen der Philosoph William James und der Schriftsteller Mark Twain - 1898 die Anti-Imperialist League. Ein großer Teil ihrer 500.000 Mitglieder waren Angehörige der Arbeiterklasse einschließlich Frauen und Schwarze (1980:310). Ein prominenter Gegner des aggressiven Expansionsgedankens war auch der amerikanische Politiker und Publizist Carl Schurz (1829-1906). An der Seite Lincolns wandte er sich gegen die Sklaverei, als Innenminister (1877-81) förderte er die Integration der Indianer in die amerikanische Gesellschaft, außerdem sprach er sich für eine Verschmelzung der Nationalitäten aus.

[276] Vgl. Sanjek: "Boas also fought the politicization of scholary work, and tangled with both Columbia University colleagues and Washington establishment anthropologists over his opposition to World War I and his exposure of `scientists as spies' when he learned that anthropologists were clandestinely gathering information for the US government in Mexico in 1919." (1996b:74)

[277] Seit 1917 galt der "Federal Espionage Act", nach dem Freiheitsstrafen von bis zu zwanzig Jahren verhängt wurden gegen "(w)hoever, when the United States is at war, shall wilfully cause or attempt to cause insubordination, disloyalty, mutiny, or refusal of duty in the military or naval forces of the United States, or shall wilfully obstruct the recruiting or enlistment service of the U.S. ..." Zwar enthielt er eine Klausel, nach der "nothing in this section shall be construed to limit or restrict ... any discussion, comment, or criticism of the acts or policies of the Government" (zit. nach Zinn 1980:356), faktisch sei er jedoch genutzt worden, "to imprison Americans who spoke or wrote against the war" (1980:356).

[278] Vgl. Boas Leserbrief in "The Nation" (1918:335). Anfang des 20. Jahrhunderts gab es eine ganze Reihe Intellektueller, die Mitglied der sozialistischen Partei waren oder ihr nahe standen. Zu den bekanntesten gehörten die beiden Schriftsteller Upton Sinclair (1878-1968) und Jack London (1876-1916), die mit ihren Romanen "The Jungle" und "The Iron Heel" hohe Auflagen erzielten (Zinn 1980:314f.; Krywalski 1986:466 und 701). Boas war allerdings nur kurze Zeit Mitglied der Partei, später unterstützte er LaFollette und Franklin Delano Roosevelt (1882-1945).

[279] Vgl. Zinn 1980:308. Dies änderte sich auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht (Vgl. Zinn 1980:339).

organisieren[280], erhoben die Anhänger der Cultural Anthropology ihre Stimme gegen Rassismus und Diskriminierung[281]. Diese Tradition wurde auch von Boas Schülern fortgeführt. So schreibt Herskovits 1952, daß es die Aufgabe der Cultural Anthropology sei, "to lift us out of the ethnocentric morass in which our thinking about ultimate values has for so long bogged down" (1952:78). Eine Verständigung zwischen den Völkern könne nur erreicht werden, "if mankind is considered in the broadest view, with a respect for differences and with a minimum of that militant centering on self and group, called enthnocentrism" (1952:IX). Benedicts Intention war es, "to try to root in people's minds the idea that all humans are a part of the same in-group and to eliminate out-groups altogether" (Caffrey 1991:45). Um dieses Ziel zu erreichen, griff sie auch zu unkonventionellen Mitteln: sie verfaßte ein "Public Affairs Pamphlet", das verfilmt wurde, schrieb einen Comic sowie das Kinderbuch "In Henry's Backyard: The Races of Mankind" (1948).

Das wichtigste Ergebnis des kulturellen Relativismus ist jedoch weniger die Toleranz, sondern vielmehr die Enkulturation. In der Auseinandersetzung mit dem kulturellen Relativismus geht es seither darum, zu welchem Ausmaß Relativisten Intoleranz akzeptieren müßten. Die gerade für die Menschenrechtsdiskussion so entscheidene Frage, ob es möglich ist, kulturübergreifende Universalien zu begründen, steht eher im Hintergrund[282].

---

[280] 1903 wird das National Afro-American Council gegründet, wenig später die National Association of Colored Women. Eine Konferenz ihrer wichtigsten Führer in Buffalo (1905) ist der Ausgangspunkt für das sog. "Niagara Movement". Ihr Initiator, William Edward Burghardt du Bois (1868-1963), gründet fünf Jahre später die National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), eine von Weißen und Farbigen getragene Organisation, die sich für die Überwindung der Rassendiskriminierung in den USA einsetzt. Sie versuchte ihre Ziele v.a. durch Musterprozesse, Bildungsprogramme und Öffentlichkeitsarbeit zu erreichen. Außerdem organisierte sie zwischen 1919 und 1927 die Kongresse der panafrikanischen Bewegung. Sie vermochte der Zunahme von Intoleranz und Rassenhaß jedoch keinen Einhalt zu gebieten. Der berüchtigte Ku Klux Klan erhält in den 20er Jahren neuen Aufschwung und verbreitet sich auch im Norden. 1924 liegt die Zahl seiner Mitglieder bereits bei 4,5 Mio. (Zinn 1980:373). Als Antwort darauf entsteht um den amerikanischen Politiker jamaikanischer Herkunft Marcus Moziah Garvey (1887-1940) eine radikale Strömung, die die Doktrin der Reinheit und Trennung der Rassen vertrat und die Schwarzen zur "Heimkehr nach Afrika" aufrief. Der einzig wirkliche Siedlungsversuch der "Universal Negro Improvement Association" (UNIA) scheiterte 1923 am Widerstand der Regierung von Liberia. Garvey machte Bankrott, wurde wegen Betrugs zu fünf Jahren Gefängnis verurteilt und 1927 nach Jamaika abgeschoben. Seine Organisation zerfiel.

[281] Vgl. Sanjek: "In a commancement address to African-American students at Atlanta University in 1906, Boas stressed the social, not biological causes of Black subordination in the United States, and urged appreciation of the iron-age civilizations existing in Africa before. European contact `cut short' their cultural advance." (1996b:74)

[282] So auch Renteln 1988b:56.

3. Die Cultural Anthropology als Ausgangspunkt partikularistischer Menschenrechtskonzepte

Überträgt man den vielfältigen Begriff des Relativismus auf die Menschenrechtsdebatte, die ebenfalls breit angelegt ist, wird ein differenziertes Vorgehen erforderlich.

Übereinstimmung besteht inzwischen darüber, daß die Menschenrechte zwar ein spezifisches Produkt der westlichen Geistesgeschichte sind[1], menschenrechtliche Vorstellungen jedoch in allen Gesellschaften auf die eine oder andere Art vorhanden sind. Unklar hingegen ist, ob diese Vorstellungen mit den in der Allgemeinen Erklärung kodifizierten Rechten konform sind.

Was das Ausmaß der Übereinstimmung betrifft, können drei Ansätze unterschieden werden[2]: Universalisten sehen das westliche Konzept als das weitestgehenste an und treten dafür ein, daß es für alle Menschen in gleichem Maße verbindlich gemacht wird[3]. Die Mehrheit der Autoren ist jedoch inzwischen von der absoluten Universalität der Menschenrechte abgerückt und räumt den Kulturen - jenseits von einem für alle verbindlichen Kernbestand - einen breiten Interpretationsrahmen ein. Hier gibt es sowohl Vertreter, die die Universalität der Menschenrechte rigoros auf verbindliche Mindeststandards reduzieren wollen, um deren Effektivität zu erhöhen, als auch solche, die eine grundsätzliche kulturelle Differenz akzeptieren und von der gegenseitigen Akzeptanz der Differenz her gemeinsame Standards suchen wollen. Die Verbindlichkeit dieses harten Kerns von Grundrechten wird von Universalisten und gemäßigten Relativisten gleichermaßen abgeleitet aus der angenommenen Existenz von Vorstellungen, die in allen Kulturen zu finden und deshalb universalisierbar seien. Daneben gebe es eine Reihe kultur- oder regionalspezifischer Menschenrechte, die sich in regionalen Abkommen niederschlügen[4]. Eine dritte Gruppe schließlich schreibt auch nichtwestlichen Kulturen eigenständige Konzeptionen zu, mit denen der Schutz der Gesellschaftsangehörigen ausreichend gewährleistet sei. Es sei deshalb nicht notwendig, den westlichen Menschenrechtsstandard zu universalisieren.

---

[1] Diese Sichtweise wird durch zwei Fakten untermauert: zum einen durch Anzahl und Verteilung der Mitgliedsstaaten, zum anderen durch die Stimmenthaltung einiger Staaten bei der Verabschiedung AEMR. Allerdings wird die Enthaltung stellenweise nicht als generelle Ablehnung gewertet (Vgl. Dicke 1992a:162).

[2] Vgl. Schmale 1993:293.

[3] Zu den wichtigsten Vertretern dieser Richtung gehört Kühnhardt, der die Genese der personalen Menschenrechtsidee als das Ergebnis eines "mehrjährigen, wenn nicht fast zweitausendjährigen Ringens" (1986:668) ansieht. Außereuropäische Kulturen hätten zwar ein Recht darauf, sich dem Menschenrechtstheorem schrittweise zu nähern, dürften dabei jedoch nicht den Menschenrechtsschutz sukzessive beiseite schieben.

[4] Vgl. Herzog, der 1996 in einem Artikel der Wochenzeitung "Die Zeit" für mehr Pragmatismus im Umgang mit den Menschenrechten plädierte. Neben dem Kernbereich der Menschenrechte, der nicht relativierbar sei, gebe es Bereiche, die zwar für Europa unerläßlich seien, für viele andere Kulturen jedoch eher im Hintergrund stünden: "Für einen Afrikaner, der noch in seiner Stammestradition lebt, ist die Idee der Individualrechte zwangsläufig weniger interessant als für die Mitglieder der individualistischen westlichen Gesellschaften. Und für einen Chinesen, der mit der konfuzianischen Pflichtethik aufgewachsen ist, wird es nicht ganz leicht sein einzusehen, daß Rechte so sehr im Vordergrund stehen müssen, wie es unseren Überzeugungen entspricht." Einige menschenrechtliche Normen müßten daher gesondert betrachtet und beurteilt werden, "auch unter Einbeziehung der kulturellen und entwicklungsbedingten Besonderheiten des betreffenden Landes" (1996:4).

Obwohl es zwischen gemäßigten Universalisten und gemäßigten Relativisten eine wichtige Übereinstimmung gibt, unterscheiden sich ihre Positionen in den Details: Universalisten gehen von der Allgemeingültigkeit bestimmter grundlegender Werte und Normen aus und versuchen diese zu begründen. Bei Relativisten kehrt sich die Beweisführung um: ausgehend von der Untersuchung einzelner Kulturen wird geprüft, ob sich Nachweise für Wertvorstellungen finden lassen, die in allen Teilen der Welt gleichermaßen vorhanden sind. Der empirische Nachweis solcher Universalien könne ein Hinweis dafür sein, daß Menschenrechte weltweit Unterstützung finden[5].

> "To find out if human rights are truely universal, it would be necessary to evaluate diverse cultures to see if a concept of human rights exists there. If it does, the next question is whether or not the concept resembles that expressed in the international human rights documents." (Renteln 1985:531)

Der entscheidende Unterschied zwischen Universalisten und Relativisten liegt also darin, daß die einen Allgemeingültigkeit bestimmter Vorstellungen voraussetzen, während die anderen diese erst über interkulturelle Vergleiche auszumachen versuchen[6]. Diese dürfen nicht nur - wie etwa im Falle von Kühnhardt - ideengeschichtlich angelegt sein, sondern müssen auch soziale und politische Wertinhalte umfassen.

Die Fragestellung bleibt jedoch die gleiche: es geht darum, ob und zu welchem Ausmaß das vom christlichen Abendland geprägte Gedankengut auf nicht-westliche Staaten übertragbar ist[7]. Dabei ist auch zu fragen, in welchem Maße die internationale Gemeinschaft "can dictate the specific content and meaning of basic human rights and scrutinize state compliance[8]" (Donoho 1991:346).

Anhänger des Relativismus beantworten beide Fragen auf unterschiedliche Weise. Eine wichtige Rolle spielen dabei seine verschiedenen Formen.

Das Dilemma ist, daß eine klare Unterscheidung zwischen den verschiedenen Spielarten des Relativismus nur schwer möglich ist. Die Argumente überschneiden sich und ermöglichen es kaum, die einzelnen Autoren der einen oder anderen Form

---

[5] Vgl. Rudolph 1968:230, Renteln 1990:87 und 1988b:56. Ähnlich spricht sich Meier-Seethal für ein weltweites Projekt zur interkulturellen Ethikforschung aus, um Daten zu ethischen Wertvorstellungen zu sammeln. Ziel dieses Projekts sei es, ein Weltethos "von unten" zu ermitteln, das sich nicht nur auf die sog. Hochkulturen oder Hochreligionen berufe, sondern auch die Wertorientierungen indigener Völker einschließe. Wolle man der wirtschaftlichen Globalisierung eine ethisch-menschliche Universalität zur Seite stellen, so dürften weder die Menschenrechte noch die ihnen zugrunde liegende Menschenwürde in ausschließlich eurozentrischen Begriffen formuliert werden (1998:205). Dagegen dreht A.E. Mayer die Beweisführung um: "The international community is entitled to an explanation of why the people who live in the Muslim world, ... do not derserve the same protections that international law affords Westerners. I doubt that an adequate justification can be articulated." (1990:154)

[6] Obwohl immer wieder von kulturübergreifenden Universalien die Rede ist, gibt es nur wenige vergleichende Studien zu Wert- und Moralvorstellungen. Gemeinhin wird mit allgemeinen Annahmen gearbeitet, zu denen "menschliche Bedürfnisse", "biologische Notwendigkeiten", die "psychische Einheit der Menschheit", "soziale Voraussetzungen", die "Rationalität" oder die "menschliche Natur" gehören. Da jedoch nicht ausgeschlossen werden könne, daß diese kulturell determiniert seien, seien kulturübergreifende Studien von höchster Bedeutung: "... if anthropology is to attain the stage of making significant generalizations concerning the conditions of the cultural process and the values of civilization, then comparative studies of cultures and their values must be made with a view to demonstrating universal principles of cultural dynamics and concrete rational norms capable of universal realization." (Bidney zit. nach Renteln 1988b:65).

[7] Vgl. auch Schubert, für den es letztlich um die Frage nach den ideellen Grundlagen der modernen Weltgesellschaft geht, bzw. darum, wie groß die "Vielfalt in der Einheit" sein solle und wie groß sie sein dürfe (1996:37). Donnelly formuliert das Problem wie folgt: "Should we give priority to the idea of community self-determination and permit the enforcement of customary practices against `modern `deviants', even if this violates `universal' human rights? Or should individual self-determination prevail, thus sanctioning claims of universal human rights against traditional society?" (1989:123f.)

[8] Ähnlich auch Bielefeldt 1992a:145 und Herzog 1996:3. Für Zvobgo sind Ursprung und Natur der Menschenrechte weiterhin umstritten (1974:90). Badinter verbindet die Menschenrechtsfrage mit Problemen der Globalisierung. Das eine ziehe nicht notwendigerweise das andere nach sich (1998:126).

zuzuordnen. Dennoch ist es notwendig, auf die verschiedenen Abstufungen hinzuweisen, und sie in der Diskussion deutlich zu machen. Dies wird in der Regel sowohl von den Anhängern als auch von den Kritikern des Relativismus versäumt[9]. So kommt es regelmäßig zu unzulässigen Vereinfachungen[10], aus denen Mißverständnisse resultieren, die die Diskussion ganz erheblich erschweren.

Um eine Abstufung zu ermöglichen, werden die im Zuge der Menschenrechtsdebatte hervorgebrachten kulturrelativistischen Argumente drei Formen des kulturellen Relativismus zugeordnet und erläutert. Dabei folgt die Arbeit im wesentlichen der von Spiro vorgeschlagenen Einteilung. Allerdings soll der epistemologische Relativismus vernachlässigt werden, da es seiner Logik zufolge gar keine Menschenrechte geben kann, sondern lediglich Rechte, die eine Gemeinschaft ihren Angehörigen gewährt. Zudem wäre aus dieser Perspektive eine Diskussion der verschiedenen Menschenrechtskonzeptionen unzulässig, weil sich lediglich die Angehörigen der jeweiligen Gemeinschaft zu ihren Rechten äußern könnten. Als Extremform soll deshalb im folgenden der radikale deskriptive Relativismus (radikaler Relativismus) erörtert werden. Daneben treten seine schwache (schwacher Relativismus) und seine gemäßigte Ausprägung (normativer Relativismus).

Zu den daraus resultierenen Forderungen für einen zukünftigen Umgang mit den Menschenrechten gehören[11]: die vollständige Aufgabe des universellen Anspruchs der Menschenrechte zugunsten kulturspezifischer Menschenrechtserklärungen[12], die Korrektur der als individualistisch angesehenen Menschenrechte durch gemeinschaftsbezogene Pflichten oder die Berücksichtigung berechtigter Einwände bei gleichzeitigem Erhalt des universellen Anspruchs (Lohmann 1998:12ff.).

3.1. Der radikale Relativismus

Die Extremform des Relativismus lehnt die Vorstellung ab, daß der Mensch allein aufgrund seines Menschseins bestimmte Rechte hat. Das Menschsein an sich hat keinerlei moralische Bedeutung[13] (Donnelly 1989:112).

Gemäßigteren Vertretern zufolge sind gesellschaftliche Werte und Moralvorstellungen ausschließlich auf den jeweiligen kulturellen und sozialen Bereich begrenzt. Das gilt auch für die Menschenrechte, die als Elemente einer politischen Kultur von einem

---

[9] Eine Ausnahme ist Renteln 1990.

[10] Vgl. die Ansicht, der Relativismus lehne kulturübergreifende Gemeinsamkeiten ab und nehme an, alle Wertsysteme würden sich unterscheiden. "The cucial point to understand is that just be cause there are discrete, seperate, and competing moral systems does not necessarily mean that they do not overlap. The extent of their congruence remains to be seen." (Renteln 1988b:64)

[11] Ähnlich unterscheidet Donnelly drei Ebenen der Variation: "... involving cultural relativity in the substance of lists of human rights, in the interpretation of individual rights, and in the form in which particular rights are implemented (1989:110).

[12] Gegen diese Tendenzen der Regionalisierung wenden sich v.a. NGOs (Vgl. Lohmann 1998:18).

[13] Tatsächlich gibt es eine Reihe von Gesellschaften, in denen die Rechte eines Individuums nicht auf dem Menschsein per se basieren, sondern vom sozialen Status oder der Gruppenzugehörigkeit abhängen.

bestimmten Normsystem und bestimmten Traditionen geprägt und daher relativ zum jeweiligen kulturellen Kontext sind[14].

> "West may be best for Westerners; but to assume that it must be so for humanity at large is unwarranted. ... Such an ideal, with its constitutive values and institutions, must, if it is to be coherent, be drawn from a particular tradition of culture and civilisation. Those who belong to a different tradition have no reason to accept it." (Milne 1986:3f.)

Ein universales Menschenrechtsverständnis ignoriere die soziale Grundlage der menschlichen Identität und setze eine soziale und kulturelle Neutralität voraus:

> "Different traditions of culture and civilization are different ways of being human. It follows that rights which belonged to all human beings at all times and in all places would be rights which they had as `desocialised' and `deculturalised' beings. Since they are not and cannot be such beings, there cannot be such rights." (1986:4)

Weil die moderne Form der Menschenrechte auf eine "nicht beliebig wiederholbare Tradition individueller wie gesellschaftlicher Selbsterfahrung und Selbstsetzung" zurückgehe, sei die Universalität der Menschenrechte eher der Anspruch westlicher Industrieländer, "in der westlichen Geschichtserfahrung universalhistorische Maßstäbe zu sehen" (Graf 1997:6f.).

Von einer "Universalisierung der Menschenrechte" könne nur in Europa und Nordamerika die Rede sein, was nicht-europäische Kulturen betreffe, sei es angebrachter, von einem "Prozeß der Europäisierung" sprechen[15] (Rüssen 1993:29).

Renteln geht noch einen Schritt weiter und bezeichnet die Universalität der Menschenrechte als eine "peculiar form of ethnocentrism insofar as Western ideas are presumed ubiquitous[16]" (1990:12):

> "One sets forth one's own moral standard as an absolute standard and then judges other systems by it. The recognition of cultural diversity means that human rights can no longer rely on their traditional sources of justification." (1988a:9)

---

[14] Vgl. das "Statement on Human Rights" sowie die Untersuchungen kultureller und politischer Einflüsse auf die Menschenrechte wie z.B. bei Thompson (1980). Dieser Ansicht wird von Menschenrechtlern scharf widersprochen. So lehnt die Schwester des chinesischen Dissidenten Wei Jingsheng die Vorstellung spezifisch chinesischer Menschen- und Rechtsbegriffe ab. Außerdem verweist sie darauf, daß die von der chinesischen kommunistischen Partei verfolgte Lehre westlichen Ursprungs sei. (Shanshan Wei zit. nach Paul 1997:4) Wei selbst meint, die Äußerungen deutscher Spitzenpolitiker, westliche Menschenrechtsvorstellungen seien nicht ohne weiteres auf Asien übertragbar, seien nur so zu erklären, daß sich bei diesen Politikern noch "Reste nazistischen Gedankenguts finden" (zit. nach Ludwig 1998:5). Andere argumentieren, ein europäisches oder afrikanisches Menschenrecht sei ein Widerspruch in sich: es sei kein Menschenrecht sondern ein Europäer- oder Afrikanerrecht. Wer von Menschenrechten spreche, müsse deren Universalität immer schon voraussetzen (Fisch 1998a:49).

[15] Vgl. auch Sinha 1981:77. An anderer Stelle bezeichnet er die Menschenrechte als eine Ideologie. "Their basis lies in the value preference actively made by humans and proclaimed internationally by states in the Universal Declaration of Human Rights." (1982:319) Erinnert sei hier noch einmal an Sengers Einteilung in zwei Perioden: der universale Anspruch der Menschenrechte habe sich erst in der AEMR manifestiert. Deshalb seien die Menschenrechte für außerwestliche Kulturen genauso neu wie für den Westen (1993a:292). Dem gegenüber hat die norwegische Premierministerin Gro Harlem Brundtland zwar Verständnis für gewisse Vorbehalte gegen die vom Westen formulierte Menschenrechtserklärung, den Vorwurf, der Westen zwinge anderen Staaten seine Wertvorstellungen auf, weist sie jedoch zurück. Nie zuvor seien den unterschiedlichen Kulturen und ihren Wertvorstellungen mehr Respekt und Verständnis entgegengebracht worden als heute. Die Gesellschaften würden immer multikultureller und multi-ethnischer und durch die globale Vernetzung bekämen die Menschen in zunehmendem Maße Zugang zu denselben Informationen (1995:1).

[16] Sehr ähnlich sieht dies auch Legesse, der festhält, daß der Gedanke, "that the interconnected world must also share a single cultural umbrella of Euro-American derivation" dem Zeitalter des Kolonialismus zuzurechnen sei: "Cultural genocide is no less pernicious than physical genocide. A people deprived of their culture can die just as surely as a people whose material resource base has suddenly collapsed. That is the threat that the liberal democracies of the Western world pose to the rest of mankind. So long as they seek to civilize the world from a wholly supremacist perch, the problem will endure." (1980:134)

Nicht-westlichen Kulturen werden eigenständige Konzeptionen zum Schutze des Menschens zugeschrieben, weshalb die Allgemeine Erklärung nur als eine mögliche Interpretation des Menschenrechtsgedankens angesehen wird[17].

In diesem Zusammenhang ist gelegentlich argumentiert worden, daß es vor dem Kolonialismus keine Notwendigkeit gegeben habe, Menschenrechte zu formulieren, weil traditionelle Kulturen die Menschenwürde ausreichend geschützt hätten[18]:

> "Respect for senior citizens by the young and for the young by seniors; respect for rulers by subjects and for subjects by the rulers; preoccupation with maintaining a good name, generosity, and reputation; and commitment to family, relatives, clan, community, and country - all these values are enmeshed in the cultures of Third World peoples. The peoples' devotion to `human rights' is self-evident even though the Third World may not be able to point to a Magna Charta, a Bill of Rights, `Fourteen Points' or `Four Freedoms' as enshrining them." (Zvobo 1974:93)

Universelle Menschenrechte nach westlichem Muster zerstörten überkommene Strukturen zum Schutze des Lebens, der Freiheit und der Sicherheit[19].

Sicherlich ist es richtig, daß in vielen präkolonialen Gesellschaften individuelle Loyalitäten (noch) nicht gänzlich von der Familie auf den "Staat" übertragen worden waren. Damit war der ausschlaggebende Grund für die Entwicklung eines Menschenrechtskatalogs in Europa - der Schutz des Individuums vor dem Staat - für viele dieser Gesellschaften, die zentralisierte Staaten noch nicht kannten, irrelevant.

Die Schwierigkeit ist allerdings, vorkoloniale Gefüge zu rekonstruieren. Das Wissen über präkoloniale Gesellschaftsstrukturen beruht im wesentlichen auf Berichten und Erhebungen, die im späten 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts entstanden sind. Die Autoren haben hier häufig eine Welt kreiert, statt die tatsächliche zu beschreiben[20].

Der Sichtweise, alle traditionellen Kulturen hätten die Menschenrechte in ausreichender Weise geschützt, wohnt häufig eine romantische Verklärung präkolonialer Verhältnisse

---

[17] Vgl. Peterson (1990:309) sowie die detaillierten Untersuchungen der Menschenrechtskonzepte in den einzelnen Kulturen bei Khushalani (1983) und Sinha (1981). Khushalani kommt gar zu dem Schluß: "Evidently, there can be no universal understanding of human rights, save perhaps at the level of certain commonly agreed and generally acceptable norms of State conduct." (1983:405)

[18] Vgl. auch Asante: "The African conception of human rights was an essential aspect of African humanism sustained by religious doctrine and the principle of accountability to the ancestral shades." (zit. nach T. Bennett 1993:271.) In diese Richtung argumentierten auch Vertreter der philosophischen und politischen Ideologie der Négritude um Léopold Sédar Senghor (* 1906), Aimé Césaire (* 1913) und Léon-Gontran Damas (1912-1978).

[19] Demgegenüber hat die UNO hervorgehoben, die Kultur sei kein Ersatz für Menschenrechte. Der in der AEMR festgeschriebene Menschenrechtskatalog stelle keine Gefahr für die Kulturen dar, weil die Rechte problemlos in den kulturellen Kontext integriert, geschützt und vorangetrieben werden könnten (Ayton-Shenker 1995:5).

[20] Kreile hat z.B. darauf hingewiesen, daß die sog. "Stämme" in Afrika, von denen bis heute in der Literatur die Rede ist, eine koloniale Erfindung gewesen seien. Im vorkolonialen Afrika hätten die Menschen vielfältigen sozialen Organisationen und Netzwerken angehört, die häufig quer zu ethnischen Zugehörigkeiten verlaufen seien. Keineswegs habe die Hauptbetonung auf der ethnischen Identität gelegen. "Die großen Staaten Afrikas im 19. Jahrhundert waren alle multiethnisch. Die Zugehörigkeit zu einem Staat bedeutete keine sprachliche, kulturelle oder ethnische Gemeinsamkeit, sondern eine politische, die Zuordnung zu einem Chief oder König." (1997:13) Um die Verwaltung zu erleichtern und eine umfassende Kontrolle zu gewährleisten, hätten britische Kolonialbeamte europäische Nationalstaatsideen auf afrikanische Verhältnisse übertragen. Diese Sichtweise sei von bestimmten Teilen der afrikanischen Gesellschaft übernommen worden. Aus eigenen Interessen hätten sie an deren historisch-mythologischer Fundierung und Legitimation mitgewirkt: "Genauso wie die Kolonialbeamten effektive Verwaltungseinheiten anstrebten, bemühten sich die Afrikaner um effektive Aktionseinheiten. Da sie solche neu geschaffenen Einheiten selbst leiten und damit Macht und Einfluß erlangen konnten, beteiligten sie sich an deren Erschaffung." (1997:14) Damit sei die Grundlage für die ethnisch akzentuierten Auseinandersetzungen geschaffen worden, die nach der Unabhängigkeit zunahmen und heute unter dem Stichwort "Balkanisierung" diskutiert werden. Während in Afrika ethnische Kriterien vielfach dazu benutzt werden, ökonomische und politische Interessen durchzusetzen, wird in Europa das Bild der "Ethnifizierung" von den Medien gefördert und vorangetrieben, um die vermeintliche Rückständigkeit der Afrikaner aufzuzeigen (Graf 1997:34).

inne. Tatsächlich aber wurden nicht selten Minderheiten unterdrückt[21] und vielfach herrschte eine autoritäre staatliche Ordnung, die auch im privaten Bereich sichtbar wurde[22].

Obwohl präkoloniale Strukturen auch in den gegenwärtigen Gesellschaften noch eine nicht zu unterschätzende Bedeutung haben, muß ihre Wirkungskraft von Fall zu Fall genau untersucht werden, sind doch die Kolonialherrschaft und die Entwicklungen nach der Unabhängigkeit nicht spurlos an den Kulturen vorübergegangen[23].

Anhänger der radikalen Form des Relativismus sind der Ansicht, daß die menschenrechtlichen Vorstellungen außerwestlicher Kulturen nicht mit den in der Allgemeinen Erklärung kodifizierten Rechten übereinstimmen.

Dies wird vor allem damit begründet, daß es den meisten außerwestlichen Staaten versagt war, an der Formulierung der Erklärung mitzuwirken und ihre kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Besonderheiten einzubringen[24]. Das spezifisch westliche Dokument ignoriere die kulturelle Vielfalt. Außerdem gingen Form und Inhalt auf den Liberalismus und die Vertragstheorien zurück[25], die sowohl geographisch als auch kulturell auf den Westen beschränkt seien. Die schweren Menschenrechtsverletzungen in vielen Teilen der Erde machten deutlich, daß "in most states in the world, human rights as defined by the West are rejected or, more accurately, are meaningless". Den meisten Staaten sei der westliche Individualismus fremd und das Gebot der unveräußerlichen Menschenrechte habe sich entweder der Praxis angepaßt oder sei verworfen worden[26] (Pollis/ Schwab 1979:13).

Die Mehrheit der Menschen lebe nicht in liberalen Gesellschaften und habe auch nie in solchen gelebt:

---

[21] Vgl z.B. den Herrschaftsanspruch des imperialistischen Chinas, der schon an der Bezeichnung als "Reich der Mitte" sichtbar wird (Höllmann 1987:456 und 1987:458). Hier gilt es sicherlich auch die gemeinhin vertretene Ansicht zu überdenken, beim Buddhismus handele es sich um eine friedliche Religion. Brian Daizen A. Victoria, Mönch der Soto-Zen-Richtung, Dozent an der Universität von Auckland und langjähriger Mitarbeiter in der asiatischen Friedens- und Menschenrechtsbewegung, hat unlängst auf die "unheimliche Allianz" von Zen, Nationalismus und Krieg hingewiesen. Fast alle Richtungen und alle Vertreter des Zen-Buddhismus in Japan hätten sich als nationalistische und militaristische Ideologen eines kaiserlich japanischen Großreiches kompromittiert. Der japanische Zen habe es versäumt, das pazifistische Ethos des Buddhismus und die Ablehnung von Tötung und Gewalt hochzuhalten. In seiner militanten Form sei in seinem Namen gar Harakiri, Mord und Selbstmord begangen worden (Vgl. Victoria 1999).

[22] In einigen afrikanischen Königtümern beruhte die wirtschaftliche Macht des Herrschers auf dem ertragreichen überseeischen Sklavenhandel (Vgl. Harding 1987:453). In den späteren Kolonialreichen wurde die Herrschaft oft indirekt ausgeübt, indem man einheimische Herrscher zu Vasallen machte. Das galt insbesondere dort, wo einheimische Machtstrukturen noch intakt blieben. Als Preis für die Wahrung ihrer Privilegien setzen die meisten Häuptlinge den Willen der Kolonialmacht bis ins letzte Dorf hinein durch. Einheimische wurden als Hilfskräfte für die Verwaltung der Kolonien ausgebildet, manche erreichten sogar verantwortliche Positionen.

[23] Wichtig scheint in diesem Zusammenhang auch eine genauere Untersuchung der Auswirkungen der Mission (Vgl. Balz 1999:6).

[24] Vgl. Zvobgo 1974:94 und Legesse 1980:123. 1948 gehörten den Vereinten Nationen 56 Staaten an. Die mittelamerikanischen Staaten waren fast vollzählig, die Asiens nur teilweise, die afrikanischen bis auf Ägypten, Äthiopien, und Liberia überhaupt nicht vertreten (DGVN 1995b:46f.). Bei den meisten Vertretern außerwestlicher Kulturen handelte es sich um westlich gebildete Eliten. Ein Vertreter des Islam war Mitglied der Ahmadi-Sekte, die von den meisten Moslems als häretisch angesehen wird (Best 1990:8). Vgl. auch An-Na'im 1990:350. Nichteuropäische Einflüsse betonen dagegen Hessel 1998:9 und Stuby 1990:29f. Stuby unterstreicht, daß in der Diskussion um die Entstehung der AEMR die Errungenschaften der europäischen Aufklärung auch von den Repräsentanten anderer außereuropäischer Traditionen als allgemein menschliches Gut begriffen worden seien und nicht als Ausdruck des europäischen Kolonialismus: "Eurozentrismus wurde als Pervertierung der europäischen Aufklärung begriffen, nicht jedoch als Grund gesehen, die universell-humane Botschaft dieser Tradition zu verkennen und nicht als normativen Inhalt völkerrechtlicher Vereinbarungen zu fordern. Angestrebt war nämlich eine Übereinkunft über eine praktische Anwendung von Menschenrechten und nicht eine Übereinstimmung über Konzeption und Philosophie von Menschenrechten. Deren streckenweise antagonistische Differenz setzte man sogar voraus." (1998:30)

[25] Dies wird nach Milne dokumentiert durch die Gleichheit vor dem Gesetz (Art. 7), die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18) und das demokratischen Verfahren (Art. 21). (1986:3f.)

[26] Vgl. auch Welch 1992:59. Pollis hat diese These in einem Aufsatz von 1996 wiederholt: "The ontological foundations of their cultures and society, often reinforced by the political regime on matters such as the nature of man/woman, her/his identity, and the person's relatedness to others and to society, differ in significant ways. Belief systems, values, and basic concepts, frequently articulated in nontranslatable words (hence the concepts are nontransferable) were and remain markedly different from those in the West." (1996:116)

> "The result is that, in the case of many nations, and notably those which make up the so-called `Third World', the ideal standard is inevitably utopian. To them many of the rights set forth in the Declaration, despite its claim to universality, are simply irrelevant. ... An account of human rights which makes many of them irrelevant to much of humanity is not a rationally defensible account." (Milne 1986:3f.)

Auch die Umstände, die zur Formulierung der Allgemeinen Erklärung geführt hätten, seien in erster Linie solche gewesen, die die westliche Welt betrafen[27]:

> "It was not because of the existing situation in South Africa, ... neither was it on account of the horrors of slavery and the sufferings of the colonized people of Africa. No, it was primarily because of the Jewish holocaust. It was the experience of Nazi Germany that forced the Western world to take a close and hard look at the relationship between the moral and the legal as regards the nature of man, (the white man that is) who is supposed to be the subject of freedom, justice and equality." (Nwodo 1989:226)

Autoren, die eine Übertragbarkeit der Allgemeinen Erklärung auf außerwestliche Staaten bestreiten und sie deshalb als universal bedeutungslos ansehen, sind jedoch in der Minderzahl. In der Praxis wird die Erklärung von keinem Staat gänzlich abgelehnt[28]. Auch hat sich kein Staat auf die von einigen Völkerrechtlern hervorgebrachte These berufen, die Staaten seien nicht an gewohnheitsrechtliche Normen gebunden, sofern sie sich von Anbeginn gegen sie ausgesprochen hätten[29]. Aus diesem Umstand auf eine völkergewohnheitsrechtliche Anerkennung der Allgemeinen Erklärung schließen zu wollen und dies als Nachweis für die Universalität der Menschenrechte anzusehen, wäre jedoch zu kurz gegriffen[30]. Vielmehr trifft die Erklärung auf bestimmte Vorbehalte. So argumentieren einige Staaten, daß Menschenrechte zwar universal seien, der Weg dorthin jedoch schrittweise erfolgen müsse[31]. Andere lehnen bestimmte Komponenten der Erklärung ab oder stimmen ihnen nur mit bestimmten Einschränkungen zu. Ebenso

---

[27] Diesem Umstand wird auch von westlichen Beobachtern nicht widersprochen. Stellvertretend für viele vgl. Stuby 1998:29. Human Rights Watch vertritt die Auffassung, die AEMR sei in erster Linie politischen Dissidenten und Regimegegnern zugute gekommen: "It embraced the Soviet intellectual battling a Communist regime, the Latin American or Asian opposition figure struggling against a right-wing dictatorship or anti-apartheid activist." (1998:XIV)

[28] Vgl. Donnelly 1989:113 und Zvobgo: "... not one member or nonmember of the United Nations has ever asserted that it violates human rights because it is not bound by the declaration which is merely a resolution of the General Assembly. Rather, the practice of the state is to deny guilt of any alleged violation." (1974:92)

[29] Diese sog. "persistent objector rule" wird von der Mehrheit der Rechtswissenschaftler abgelehnt. Erstens widerspreche sie der Praxis. Menschenrechtsverstöße werden in der Regel sowohl von der UNO als auch von Einzelstaaten verurteilt, häufig auch sanktioniert. Zweitens sei diese Diskussion insofern akademisch, als daß praktisch alle Staaten der AEMR zugestimmt und ihre wesentlichen Bestandteile in ihre Verfassungen übernommen hätten. Kein Staat habe sich gegen das gewohnheitsrechtliche Verbot von Sklaverei, Folter und Genozid ausgesprochen (Donoho 1991:365).

[30] Vgl. Hilpert 1991:27, Kimminich 1989:157 und Pollis/Schwab 1979:6. Klein scheint die völkergewohnheitsrechtliche Anerkennung nur solange unproblematisch, solange sie die bewußt nicht in die folgenden Verträge übernommenen Artikel ausschließe. Damit sei eine völkergewohnheitliche Verfestigung nur für einen relativ engen Kernbereich menschenrechtlicher Garantien festzustellen, der auch auf der Grundlage allgemeiner Rechtsgrundsätze nicht ausgeweitet werden könne (1988:22f.). Demgegenüber betrachtet Ermacora die Verankerung der Grundrechte in den Verfassungen nahezu aller Staaten als "Ausdruck des menschenrechtlich gesicherten Standards" (1983:46). Ähnlich argumentiert auch Tomuschat (1981:586). Hesse ist der Ansicht, daß eine Konvergenz der Werte bereits heute zu finden sei. Selbst Diktaturen beriefen sich auf die Menschenrechte (1998:10). Fields und Narr sprechen gar davon, "that the world is progressing in a linear direction toward the universal respect for human rights" (1992:1). Gleichzeitig sehen sie jedoch auch die Gefahr, daß die Menschenrechte durch eine streng legalistische Sichtweise auf der Stufe der Ideologie verbleiben und so an Stoßkraft verlieren könnten (1991:1). Ebenso kritisch ist auch Narian. Deklarationen und Verfassungstexte seien keine Zaubermittel. Sie müßten umgesetzt und interpretiert werden und benötigten unabhängige Fürsprecher und mutige Richter (1993:15).

[31] Vgl. Koh (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:17) sowie die Äußerungen des stellvertretenden chinesischen Außenministers auf der Wiener Konferenz: "Das Konzept der Menschenrechte ist ein Produkt der historischen Entwicklung. Es ist mit spezifischen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Bedingungen und der spezifischen Geschichte, Kultur und Wertvorstellung eines Landes eng verbunden. In den verschiedenen historischen Entwicklungsetappen gibt es verschiedene Menschenrechtsforderungen. Länder in unterschiedlichen historischen Entwicklungsetappen oder mit unterschiedlicher historischer Tradition und kultureller Hintergrund haben ein unterschiedliches Verständnis über die Menschenrechte. Deshalb können und sollen auch nicht Standards und Modelle der Menschenrechte von bestimmten Ländern als allgemein gültige betrachtet werden, denen alle anderen Länder der Welt zu folgen haben. Es ist weder realistisch noch durchführbar, sie zu Bedingungen für internationale Entwicklungshilfe oder gar für internationale Zusammenarbeit zu machen." (Liu 1993a:D495) Zur Langsamkeit mahnen auch Narr und Roth. Menschen seien keine "habituellen Drehbühnen", sie müßten lernen. Solle es nicht zu Lernprozessen mit tödlichem Ausgang kommen, sein in aller Regel die Kunst der Langsamkeit angezeigt (1998:123).

darf nicht vergessen werden, daß sowohl der Beitritt zur UNO als auch die Unterzeichnung der Allgemeinen Erklärung in einer ganzen Reihe von Staaten auf bestimmte Überlegungen zurückzuführen ist, die im folgenden kurz skizziert werden sollen[32].

Zunächst kann eine generelle Zurückweisung der Erklärung sowohl von der internationalen Staatengemeinschaft als auch von der eigenen Bevölkerung dahingehend verstanden werden, daß Menschenrechtsverletzungen nicht verurteilt, sondern als legitimes Mittel der Herrschaftsausübung angesehen werden. Gerade totalitäre Staaten wollen jedoch auf keinen Fall ihre internationale Reputation gefährden, weshalb menschenrechtswidrige Praktiken unter allen Umständen nach außen hin verborgen werden müssen[33]:

> "... il y a des adhésions de pure forme. Et on entend souvent l'élonge des droits de l'homme dans des discours dont les auteurs ne méritent guère la qualité de militants de ces droits." (Badinter 1998:127)

Dies hat zu dem Vorwurf geführt, die Menschenrechtsdeklarationen seien oftmals nur politische Rhetorik[34].

Obwohl die Menschenrechte nicht von allen Unabhängigkeitsbewegungen in gleichem Maße rezipiert wurden[35], haben sie sich für zahlreiche Kolonialstaaten als sinnvolle Instrumente in ihrem Kampf gegen Fremdbestimmung und Imperialismus erwiesen[36]. Hervorzuheben ist hier insbesondere das Recht auf Selbstbestimmung, auf das noch näher eingegangen wird. Im weiteren Verlauf wurden die Menschenrechte herangezogen, um der Forderung nach einer Veränderung der Weltwirtschaftsordnung Aus-

---

[32] Vgl. Zvobogo 1974:95.

[33] Zu diskutieren ist in diesem Zusammenhang die Frage, inwieweit repressive Regime über ihre Mitgliedschaft und Mitwirkung in der UNO eine gewisse Anerkennung und Legitimation durch die internationale Gemeinschaft erfahren. Abu-Sahlieh hat darauf hingewiesen, daß die Mitgliedschaft arabischer Länder von Regierungen beschlossen worden sei, die keine oder nur eine geringe Legitimation durch die Bevölkerung besessen hätten. Dies verletze sowohl die Menschenrechte als auch die Gebote des Koran (1993:256). Er schlägt vor, sowohl die Mitgliedschaft als auch die Bedingungen unter denen diese aufrechterhalten werde, zum Gegenstand einer Volksbefragung zu machen. Dabei solle insbesondere eine Veränderung der Struktur des Sicherheitsrates einbezogen werden (1993:262).

[34] Universalisten erklären, daß diese Erklärungen dennoch nicht gänzlich verworfen werden dürften, weil durch sie zumindest die Öffentlichkeit mobilisiert werden könne, um eine gewisse Abschreckung zu erzeugen: "Opfer, die die Resolutionen ihrer Regierung kennen, können sich auf sie berufen - was nach 1975 den Beschlüssen der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) bei den Menschenrechtsgruppen in Polen, der CSSR und anderen Ostblockstaaten zu beachtlicher Wirkung verhalf." (Tetzlaff 1993:40).

[35] Neben den nationalen Bewegungen, die bereit waren, "vom Westen so viel als nur möglich zu lernen" (Fenske 1991:555), gab es andere, die auf eigene Traditionen zurückgriffen. Träger dieser Rückbesinnung auf die eigenen (präkolonialen) Werte waren die bereits erwähnte Négritude und die panafrikanische Bewegung. Auch in der afrikanischen Literatur wurden die eigenen Werte wiederentdeckt und verherrlicht (Vgl. I.M. Ouane, A. Sadji, M. Beti, F. Oyono).

[36] Es waren besonders die "verwestlichen Eliten" (Reinhard 1987:120), die im Rahmen des Herrschaftssystems nach Gleichberechtigung mit ihren Vorbildern strebten und dabei den Willen nach politischer Selbstbestimmung und vollständiger Unabhängigkeit entwickelten (Vgl. Grohs 1988:28). Zum Vorbild wurde Indien, wo der gemeinsam von Briten und Indern gegründete "Indian National Congress" zur tragenden Institution im Kampf um die Unabhängigkeit wurde. Allerdings grenzten sich auch die Inder später von der europäischen Sichtweise der Menschenrechte ab, indem sie ihre eigenen Werte und Institutionen betonten (Vgl. Heidrich 1997:199). In China und Schwarz-Afrika wurde eine Modernisierung mit Hilfe von Reformen nach westlichen Vorbild angestrebt. So glaubte der senegalesische Präsident Senghor an das Entstehen einer gemeinsamen Weltkultur, an der die einzelnen Nationen nach Kräften mitwirken sollten. Ellerich spricht in diesem Zusammenhang von einer konfliktreichen Verklammerung von kulturellem Partikularismus und politischem Universalismus (1993:1059). Für Kühnhardt ist das seit mehr als 100 Jahren andauernde Ringen um die Verwirklichung der Menschenrechte in außerwestlichen Kulturen ein Indiz für ein eigenständiges Freiheitsbestreben der Menschen, daß eine Umsetzung der Menschenrechte fordere. Von einem "ethischen Chauvinismus der ehemaligen Kolonialmächte" könne keine Rede sein: "Von den Philippinen bis nach Polen, von Argentinien bis nach Zaire hallt das Sehnen jener Menschen, die freiheitliche politische Ordnungen, politischen Wettbewerb und Menschenrechte nicht länger als Privileg der westlichen wohlhabenden Staaten anerkennen wollen. Es wäre ein Affront gegen diese Menschen und ihr Freiheitsstreben, den Menschenrechtsbegriff voreilig zu relativieren und seine Erfüllung nur mehr in der westlichen Welt für sinnvoll und wirkungsmächtig darzustellen." (1986:669) In diese Richtung argumentiert auch Senger, wenn er darauf hinweist, daß die Menschenrechte von den außerwestlichen Staaten nicht einfach passiv rezipiert worden seien. Vielmehr habe es sich gehandelt um eine "original contribution for the further development of the human rights, based on the specific experience of unjust treatment of the victims of colonialism, imperialism and racism" (1993b:87). Bielefeldt bezeichnet es als zynisch, den Völkern menschenrechtliche Solidarität mit dem Hinweis auf kulturelle Autonomie zu verweigern (1992a:159).

druck zu verleihen[37]. Außerdem spielten sie eine bedeutende Rolle in der Auseinandersetzung mit dem Apartheidsregime in Südafrika.

Allerdings führte die Befreiung von der Kolonialherrschaft auch zu neuen Abhängigkeiten: Als Bedingung für ihre Unabhängigkeit wurden den neuen Staaten Verfassungen auferlegt, die "vielfach in den Machtzentren der kolonialen `Mutterländer' entworfen" (Graf 1997:6) worden waren[38]:

> "... all the colonial powers made sure that they `bequeathed' to their erstwhile colonial replicas of their own constitutional structures, even though they bore little, if any, resemblence to traditional institutions. ... The new institutions were not only alien, but were in fact obscene in an African or Asian evironment." (Zvobgo 1974:97)

Der Vorwurf, ihnen seien westliche Vorstellungen aufoktroyiert worden, ist insofern nicht ganz von der Hand zu weisen. Abgesehen davon, daß viele kleine Staten der Dritten Welt ihre Mitgliedschaft in der UNO als Anerkennung ihrer Souveränität verstanden[39], zwangen der Ost-West-Konflikt und wirtschaftliche Probleme diese Staaten in das eine oder andere Lager und damit auch dazu, gewisse Forderungen zu erfüllen. Bis heute wird die Gewährung von Wirtschafts- und Entwicklungshilfen an bestimmte Bedingungen geknüpft, zu denen auch die Unterzeichnung und Ratifizierung grundlegender UN-Dokumente gehören[40].

Nicht zu unterschätzen ist weiterhin die Tatsache, daß es sich bei den meisten Staatsmännern in Asien und Afrika um westlich gebildete Eliten handelte und auch weiterhin handelt, die die Wert- und Normvorstellungen des Westens auf ihre Staaten zu übertragen suchten und suchen[41]. Zvobogo geht sogar soweit, die Mehrheit zu bezeichnen als "neocolonial agents or puppets of one or the other Euro-American powers" (1974:95). Ähnlich kritisch ist auch Berger, der behauptet, daß die Menschenrechtserklärung nicht von Nationen, sondern von einer "small clique of lawyers, bureaucrats and intellectuals" verabschiedet worden sei, "who are highly westernized and most of whom have absolutely nothing to do with the cultures in which most of their fellow nationals live" (zit. nach An-Na'im 1990:349f.).

Dessen nicht ungeachtet haben asiatische und afrikanische Länder mit der Zeit in der UNO-Vollversammlung einiges Gewicht erlangt und waren am Zustandekommen

---

[37] Tetzlaff erinnert an das von vielen Politikern aus dem Süden beschworene Konzept der "Einen Welt", das zur Solidarität der stärkeren mit den schwächeren Bewohnern der Erde verpflichten solle (1992:123).

[38] Vgl. auch Pollis/Schwab 1979:7. Das gilt auch für Japan, dessen Verfassung nach dem Zweiten Weltkrieg unter der Aufsicht der Alliierten ausgearbeitet wurde (Sato 1994:105 und Pollis 1996:333).

[39] Vgl. Zvobogo 1974:95, Pollis 1996:321 und Meessen 1995:791.

[40] Vgl. auch Vergabekriterien der Weltbank und des IWF, bei denen Aspekte der guten Regierungsführung (good governance) eine immer größere Rolle spielen. Daraus resultierte nicht selten ein politischer Opportunismus auf Seiten der Entwicklungsländer, den Tetzlaff sehr treffend als "Demokratie für Dollars" bezeichnet hat (1992:137). Regierungsvertreter seien bereit, sich praktisch zu jeder ethischen Norm und entwicklungspolitischen Innovation zu bekennen, um an Kredite und Entwicklungshilfe heranzukommen: "... die Geschwindigkeit, mit der z.B. einige Weltendhäuser unter den afrikanischen Präsidenten seit der Perestroika-Revolution im kommunistischen Ostblock ihre Vorliebe für politische Menschenrechte entdeckten und zur Schau stellten ... ist schon bemerkenswert" (1997:139).

[41] Vgl. An-Na'im 1990:346. Die Behauptung einiger Autoren, der Menschenrechtsgedanke sei außerhalb der politischen und intellektuellen Eliten nicht-westlicher Kulturen kaum verankert und die Mehrheit der Menschen lebe weiterhin nach traditionellen Vorstellungen (Vgl. Sinha 1981:84 und Ding Ding zit. nach Tetzlaff 1992:135), ist inzwischen zumindest für den asiatischen Raum durch eine Studie belegt (Vgl. Evers und Schiel 1988).

wichtiger Menschenrechtsdokumente maßgeblich beteiligt[42]. Außerdem ist es ihnen gelungen, eigene Anliegen einzuklagen und auch durchzusetzen. Dazu gehört etwa das Recht auf Entwicklung, das seit den siebziger Jahren gefordert und 1986 in den Katalog der Menschenrechte aufgenommen wurde.

Schließlich ist das Netzwerk der verschiedenen Menschenrechtsdokumente nicht zuletzt deshalb für viele Staaten annehmbar, weil es niemandem eine tatsächliche Verpflichtung auferlegt und es größtenteils an effektiven Überwachungs- und Sanktionsmechanismen fehlt[43].

So ist es denn auch nicht verwunderlich, daß bis auf einige wenige Ausnahmen heute alle Staaten Mitglied in den Vereinten Nationen sind[44]. Die Mehrheit von ihnen hat nicht nur die Allgemeine Erklärung unterzeichnet, sondern auch die darin kodifizierten Rechte in die eigenen Verfassungen aufgenommen[45].

Insgesamt muß festgehalten werden, daß es sich bei der Extremform des Relativismus um ein gedankliches Konstrukt handelt, daß in der politischen Praxis nicht anzutreffen ist. Auch theoretisch ist diese Form eher widersprüchlich, kann doch von einem fehlenden Nachweis der Universalität der Menschenrechte nicht automatisch auf ihre absolute Relativität geschlossen werden. Es gibt durchaus Kulturen, die den Relativismus als normatives Modell zugunsten des Universalismus ablehnen. Es wäre also ein Nachweis für die Gültigkeit des Relativismus erforderlich, den seine Anhänger bisher schuldig geblieben sind.

3.2. Der schwache Relativismus

Der schwachen Form des Relativismus sind Autoren zuzurechnen, die annehmen, daß es eine Vielzahl von Universalien gibt, weil das menschliche Verhalten neben kulturellen

---

[42] Kritiker des kulturellen Relativismus stellen gerade auf diese aktive Mitarbeit ab, um den Vorwurf zu entkräften, die Menschenrechtsidee sei ein westliches Konstrukt, daß außerwestlichen Staaten aufgezwungen worden sei (Vgl. Tetzlaff 1997:2, A.E. Mayer 1990:153). Hervorgehoben wird hier v.a. die Verabschiedung der beiden Menschenrechtspakte. Allerdings, so gibt An-Na'im zu bedenken, hätten afrikanische und asiatische Eliten zu diesem Zeitpunkt noch über kein eigenes Konzept verfügen können (1990:352).

[43] Vage Formulierungen erleichtern es, Schlupflöcher zu finden. Das wird im übrigen auch für die regionalen Abkommen konstatiert, die vielfach als kleinster gemeinsamer Nenner zwischen den sehr unterschiedlichen Staatskonzepten und Menschenrechtsvorstellungen auf dem afrikanischen Kontinent gesehen werden (Graf 1997:30).

[44] Der UNO gehören mittlerweile 185 Staaten an. Nicht Mitglied sind: Kiribati, Nauru, Tonga, Tuvalú, die Republik China, Vatikanstadt und die Schweiz (Unser/Wimmer 1996:24). Letztere strebte einen baldigen Beitritt an, weil sich die Auffassung durchgesetzt hat, daß Aufgaben in den Bereichen der Abrüstung, der Konfliktlösung, der Friedensförderung und des Umweltschutzes nur durch internationale Zusammenarbeit auf eine befriedigende Art gelöst werden könnten (Vgl. NZZ vom 19.10.1998, S.11; "Offene Tür für die Schweiz. Beitritts-Plädoyer von Bundesrätin Dreifuss in Genf, Nr. 242).

[45] So enthält die geltende chinesische Verfassung von 1982 einen Menschenrechtskatalog, der sich hinsichtlich der dort garantierten individuellen Freiheits- und Bürgerrechte kaum von den liberalen Verfassungen des Westens unterscheidet (Vgl. Schubert 1997:51). Die Volksrepublik bekennt sich zur Universalität der Menschenrechte und hat die beiden Menschenrechtspakte und eine Reihe anderer Konventionen unterzeichnet. Ebenso hat sie mittlerweile fünf "Weißbücher" zur Menschenrechtssituation veröffentlicht und drei Forschungszentren eingerichtet (Schubert 1997:57). Von chinesischer Seite wird bestätigt, China respektiere die grundlegenden Prinzipien der UN-Charta und der AEMR, schenke dem internationalen Austausch und der Zusammenarbeit im Bereich der Menschenrechte große Aufmerksamkeit und beteilige sich daran aktiv (Liu 1993a:D 497f.).

auch von psychologischen, physiologischen und biochemischen Faktoren bestimmt werde[46]. Es gebe nur wenige, streng begrenzte lokale Variationen und Ausnahmen.

Die Übergänge zur schwachen Form des Universalismus mit seiner Forderung nach "relativer Universalität" sind fließend. Universalisten und Relativisten unterscheiden sich lediglich darin, daß einen meinen, daß die Universalität der Menschenrechte durch "Beharrlichkeit" verwirklicht werden und unter allen Umständen an gewissen unumstößlichen Grundsätzen festgehalten werden müsse[47], während die anderen sich erst auf die Suche nach Universalien begeben und diese dann für alle Kulturen verbindlich machen wollen[48].

Beiden gemein ist, daß sie die Allgemeine Erklärung als einen Rahmen verstehen, innerhalb dessen kulturspezifische Auslegungen möglich seien[49]. Vor einer passiven Rezeption der Menschenrechte wird sogar gewarnt:

> "Human rights should not be injected into national cultures as a kind of hegemonic superstructure, dominated by elements of an artificial cosmopolitism which ... is committed to the discretion of international bureaucrats who have since long lost any contacts with their countries at the grass-root level." (Tomuschat 1981:585)

Ziel der Menschenrechtspolitik sei es, die Elemente zu bewahren und zu unterstützen, die bisher die soziale Harmonie gesichert hätten und dies auch zukünftig tun könnten (1981:593). Damit würden die Menschenrechte zum "Erbe der gesamten Menschheit" (Bielefeldt 1992a:160).

Die Schwierigkeit ist allerdings, daß es bis heute nicht gelungen ist, ein Einvernehmen darüber herzustellen, welche menschenrechtlichen Vorstellungen alle Kulturen teilen[50].

Zu den am häufigsten angeführten Gemeinsamkeiten gehören der Gedanke der Menschenwürde, die Idee der Herrschaftsbegrenzung und -legitimation, die sogenannte "Goldene Regel" sowie die Befriedigung von Grundbedürfnissen.

---

[46] Der amerikanische Evolutionsbiologe Edward O. Wilson vertritt die Ansicht, daß sich ethische Normen im Laufe der Evolution durch das Zusammenspiel von Biologie und Kultur herausgebildet haben. Moralempfinden leite sich von emotionalbedingten epigenetischen Regeln ab, die die Auswahl von bestimmten Konzepten und Entscheidungen beeinflußten. "Mit Ausnahme von echten Psychopathen ... verfügt jeder Mensch über solche Instinkte in Form von Gewissen, Selbstachtung, Reue, Empathie, Scham, Bescheidenheit oder moralischer Entrüstung. Und genau diese Instinkte drängen die kulturelle Evolution zu Konventionen, die in universellen moralischen Werten wie Ehre, Patriotismus, Altruismus, Gerechtigkeit, Mitgefühl, Barmherzigkeit und Selbstlosigkeit zum Ausdruck kommen." (1998:57) Ähnlich meint der französische Neurobiologe Jean-Pierre Changeux den Nachweis gefunden zu haben, im menschlichen Gehirn existiere ein "Korpus von moralischen Gefühlen", der sich als Quelle einer universellen Ethik herausstellen könne (1998:40).

[47] Vgl. Bielefeldt: "Respekt vor der kulturellen Identität anderer Völker ... verlangt, daß man den entschiedenen Einsatz für Menschenrechte verbindet mit selbstkritischer Behutsamkeit gegen ihre kurzschlüssige Verquickung mit westlicher Kulturmission. Denn nur so eröffnet man die Chance, daß auch andere Kulturen in den Menschenrechten möglicherweise ureigene humane Traditionen wiederfinden und vielleicht in neuer Weise verlebendigen können, was wiederum eine unerläßliche Voraussetzung dafür ist, daß Menschenrechte dauerhaft in das Rechtsbewußtsein und die Rechtskulturen der Völker Eingang finden." (1992a:159f.)

[48] So vertritt Nuscheler die Ansicht, daß man von einer Universalität der Menschenrechte erst sprechen könne, wenn es eine allgemein akzeptierte Begründung dieser Rechte und eine politische Weltethik gebe (1995:2f.). Hamm setzt dem entgegen, daß eine solche mit der UN-Charta und dem im Rahmen der UNO vereinbarten Menschenrechtskonzept bereits vorliege. Offensichtlich gerate der gefundene Konsens jedoch immer wieder in Konflikt mit staatlichen Interessen (1995:34).

[49] Vgl. Stuby 1998:35, Ayton-Shenker 1995:4, Reisman 1996:43f, Schubert 1996:51. Delbrück versteht positivierte Menschenrechtsnormen als "Leitprinzipien", die nur die Richtung der notwendigen Konkretisierung ihrer abstrakten Wertaussagen, nicht aber ihre Konkretisierung in bestimmten sozialen Lagen bestimmen könnten (1979:394).

[50] Bielefeldt kommt deshalb zu dem Schluß, daß es zum menschenrechtlichen Universalismus keine Alternative gebe (1997:257).

Schon die Präambel der UN-Charta nimmt auf die Menschenwürde Bezug. Dicke versteht sie als ein "alle ideologischen und weltanschaulichen Divergenzen übersteigende(s) Bekenntnis zum Apriori" (1979:238). Sie sei deshalb als ein einheitliches Prinzip zu verstehen, an dem sich Rechtsauslegung und -fortbildung in gleicher Weise orientieren könnten (Bielefeldt 1993:167ff.). Ein Rückgriff auf die Menschenwürde ist jedoch problematisch, weil sie nicht definiert wird und es so dem Betrachter überlassen bleibt, gleiche oder ähnliche Vorstellungen auch in anderen Kulturen zu finden[51]. Gegen die enge Verknüpfung von Menschenrechten mit der Menschenwürde spricht außerdem, daß es Gesellschaften gibt, deren politische Ordnung nicht auf (Menschen-)Rechten basiert, die aber dennoch die Menschenwürde erfolgreich schützen. Vor allem aber wird sie verworfen, weil es sich um ein genunin christliches Merkmal handelt[52].

Eine weitere Gruppe von Forschern sieht den Ausgangspunkt einer interkulturellen Verständigung über Menschenrechte in der Legitimation politischer Herrschaft[53]:

> "Rule is inconceivable without it being accompanied by an innate desire on the part of the rulers to be considered legitimate by the ruled." (Rüsen 1993:40)

Dabei wird unterstrichen, daß das, was heute inhaltlich mit den Menschenrechten verbunden werde, nicht in die ursprünglichen "Kulturgene" Europas eingepflanzt, sondern vielmehr das Ergebnis "öffentlicher Erregungen auf *Massenbasis*, einer `colère politique' in Zeiten tiefgreifenden Umbruchs" sei (Senghaas 1998:9). Bei den Menschenrechten handele es sich um "konkrete Antworten auf Bedrohungen humanen Zusammenlebens" (Bielefeldt 1993:168) bzw. um "Kampf- oder Protestbegriffe" (Dicke 1979:230). Als das Resultat einer "Geschichte von Menschen, die sich wehren", sei der Menschenrechtsgedanke durchaus verallgemeinerbar[54], denn eine aktive Verweigerung gegen staatlichen Machtmißbrauch habe es schon immer gegeben (Tetzlaff 1993:11).

---

[51] Vgl. Tetzlaff 1998b:69. Enders attestiert dem Rechtsbegriff der Menschenwürde ein "ausgeprägtes Eigenleben" und eine mangelnde, "nämlich an der Vieldeutigkeit des Allgemein-Menschlichen krankende() Bestimmtheit" (1997:5f.). Wenzel (1998:50) und Meier-Seethaler erschließen die Menschenwürde "negativ" von ihrer Mißachtung her, wobei Meier-Seethaler drei Typen unterscheidet: (a) die Verletzung des Anspruchs auf Autonomie, in dem der Mensch nicht für vollgenommen und damit ausgegrenzt werde; (b) die rassistische Stigmatisierung aufgrund von Herkunft, Hautfarbe, Sprache, Kultur aber auch Behinderung und sexueller Orientierung und sozialem Hintergrund; (c) die Behandlung als Objekt. Allen drei Formen liege eine Herrschaftsattitüde auf der Täterseite zugrunde: als diejenigen, die sich intellektuell oder kulturell als die Überlegenen fühlten, beanspruchten sie die Bevormundung der Unterlegenen und würden ihnen ihren Willen aufzwingen (1998:202f.).

[52] Vgl. u.a. Renteln 1990:109, O Manique 1990:469, Pannenberg 1991:61ff. und Falterbaum 1994:29. Anders dagegen Huber, der die Ansicht vertritt, daß die christliche Lehre durchaus universalisierbar sei (1994:52). Nach Wetz nimmt der Stellenwert der Menschenwürde mit dem Bedeutungsverlust ihres religös-methaphysischen Hintergrundes sogar zu (Vgl. 1998). Honecker plädiert zwar dafür, theologische und politische Menschenrechtsinterpretationen zu unterscheiden, gänzlich voneinander trennen solle man sie aber nicht (1989a:30f.).

[53] Senghaas und Kößler haben eine historische Betrachtung der Idee der Menschenrechte, der Menschenrechtspolitik und der Menschenrechtsbewegungen vorgeschlagen. Das erleichtere den interkulturellen Dialog (Senghaas 1998:10). Würde ihre Formulierung als historisches Produkt einer langfristigen Auseinandersetzung um Grundnormen gesellschaftlichen Zusammenlebens unter Bedingungen begriffen, mit denen in der gesellschaftlichen Moderne letztlich alle Menschen konfrontiert seien, so könnten sie viel eher universelle Gültigkeit beanspruchen. Zwar hätten diese gesellschaftlichen Kämpfe in Europa und Nordamerika ihren Anfang genommen, ihre Forderungen und Ergebnisse hätten sich aber später einer Vielzahl von Menschenrechtsbewegungen als global anschlußfähig erwiesen (Kößler 1998:28). Für Narayan sind alle Werte letztlich auf die soziale Anerkennung zurückzuführen: ohne sie sei Gleichheit nicht zu erreichen (1993:15).

[54] Ähnlich auch Narayan, der die Idee der Menschenrechte weniger auf politische oder philosophische Theorien zurückführt, sondern ansieht als eine instinktive Reaktion auf politische, religöse oder wirtschaftliche Unterdrückung (1993:8). Für Donnelly sind die Menschenrechte eine natürliche Antwort auf gesellschaftliche Veränderungen (1982b:313), Huber versteht sie als das Resultat "eines geschichtlichen Lernprozesses, der zu Ergebnissen von relativer Universalität geführt hat" (1994:54). Auch Bielefeldt bezeichnet die Menschenrechte als etwas "geschichtlich Neues", das die spezifischen Krisen der modernen Welt signalisiere. Sie seien "ein aus der Not geborener Versuch, fundamentale geistige und gesellschaftliche Krisen durch ein neuartiges politisch-rechtlich wirksames Freiheitsethos human zu bewältigen." (1992a:157). Dabei wird auch darauf verwiesen, daß der überwiegende Teil der europäischen Geschichte "keinerlei Sympathien" für das zeige, wofür die Menschenrechte stünden (Vgl. Senghaas 1998:8, Bielefeldt 1997:259, Schmale 1993, Senger 1993a und 1993b). Galtung stellt eine Verbindung zu menschlichen Grundbedürfnissen her, indem er die Menschenrechte als eine Norm versteht, die die Grundlage der menschlichen Existenz schütze. Dadurch ließen sich die Menschenrechte "möglicherweise ohne zeitliche und räumliche Grenzen auf Menschen anwenden" (1994:10f.). Annan fragt: "When we talk of human rights being a Western concept, doesn't the Iranian mother or the African mother cry when their son or daughter is tortured? Don't we all feel when one of our leaders is unjustly imprisoned? Don't we all suffer from the lack of the rule of law and from arbitrariness? What is foreign about that? What is Western about that?" (1997e)

Allerdings ist es schwierig, diese in vorkolonialen Gesellschaften nachzuweisen[55]. Noch unsicherer ist es, von traditionellen Vorstellungen auf die Gegenwart schließen zu wollen, zumal diese Traditionen nach der Unabhängigkeit von den Führungseliten mißbraucht wurden, um ihre eigene Herrschaft zu legitimieren[56].

Für Sinha besteht der universale Teil des Menschenrechtskatalogs aus der Forderung nach einer "minimization of injustice by the states in the fulfillment of the physical and spiritual needs of human beings" (1981:89). Ähnlich definiert O'Manique die Menschenrechte als "a person's moral claim to that which is needed for his or her development and is based on the universal belief that development is good - a human expression of the ubiquitous propensity for development that derives the evolutionary process" (1990:476f.). Was für die menschliche Entwicklung erforderlich sei, könne empirisch nachgewiesen werden und habe universale Gültigkeit[57].

Mit der Forderung nach einer Befriedigung der Grundbedürfnisse wird ein Ansatz herangezogen, der seit Jahren umstritten ist. Bisher ist es noch nicht einmal gelungen, sich auf eine einheitliche Definition des Terminus "Bedürfnis" zu einigen. Allgemein wird darunter die Empfindung eines Mangels verstanden, der mit dem Wunsch nach Behebung verbunden ist[58]. Die genauere Bestimmung dieses Mangels ist schwierig, weil er mit subjektiven Wahrnehmungen verbunden ist[59].

Gemeinhin wird eine Vorrangstellung physischer, d.h. auf die Lebenserhaltung zielende Bedürfnisse (Nahrung, Kleidung und Schutz vor natürlichen Gefahren) angenommen. Sind diese befriedigt, wird das Individuum nach der Erfüllung der nächsthöher gelegenen Ziele (wie etwa Liebe und Zugehörigkeit) streben. Ganz oben rangiert die Selbstverwirklichung im intellektuellen Sinne. Diese angenommene und nicht weiter begründete Hierarchie von Bedürfnissen geht zurück auf die 1954 von Abraham Maslow veröffentlichte Persönlichkeits- und Motivationstheorie[60].

Obwohl dieser Ansatz weite Verbreitung gefunden hat[61], wird er immer wieder kritisiert. Dazu gehört in erster Linie, daß der Rekurs auf Grundbedürfnisse fast immer einer kultur- und gesellschaftskritischen Zielsetzung entspringt[62]:

---

[55] Einen Versuch macht T. Bennett in seiner Untersuchung afrikanischer Traditionen (Vgl. 1993:271f.).

[56] In Afrika habe der Staat die traditionellen Autoritäten in den von den lokalen Regierungsbeamten gestalteten Rahmen gezwungen, so daß ihre Macht nicht mehr auf dem Volk sondern auf dem Staat beruhe (T. Bennett 1993:274f.).

[57] Demgegenüber ist Donnelly der Ansicht, daß sich nur wenige Menschenrechte psychologisch, physiologisch oder biochemisch begründen ließen (1993:21).

[58] Die behavioristische Lern- und Verhaltenstheorie spricht von einem hypothetischen Defizit in einem Organismus, das über die Zeitdauer, die ein Individuum eine benötigte Substanz nicht erhalten hat, gemessen wird. Dieses Defizit führe zu einem Spannungsgefälle, das die Aktivität des Individuums stimuliere und zu konkreten Zielvorstellungen führe, die auf die Beseitigung des zugrundeliegenden Mangels gerichtet seien. Die Behebung physiologischer Mangelzustände (z.B. Hunger, Durst, Schutz vor Gefahr), die auch als primäre Bedürfnisse bezeichnet werden, erfolge durch ererbte Mechanismen. Sekundäre Bedürfnisse würden durch Interaktion erfahren und erlernt. Die Wirtschaftstheorie unterscheidet existentielle Bedürfnisse von Wohlfahrts-, Luxus- und Prestigebedürfnissen; individuelle von kollektiven Bedürfnissen. Diese beiden grundlegenden Ansätze finden sich auch in der Politikwissenschaft und in der Soziologie wieder (Vgl. Schüttemeyer/Weiß 1989:68 und Krohne 1988:90f.)

[59] Vgl. den von Klages und Kmieciak herausgegebenen Sammelband zum Thema Wertewandel, dort v.a. den Aufsatz von Hondrich (1979:67ff.).

[60] Vgl. Maslow 1970.

[61] Im Anschluß an Maslow hat Etzioni eine "vorläufige Liste" sechs menschlicher Grundbedürfnisse (basic needs) formuliert. Neben den überlebenssichernden Bedürfnissen nennt er auch solche erster und zweiter Ordnung, zu denen er einerseits Zuwendung, Anerkennung, Kontext und wiederholte Gratifikation, andererseits Stabilität im Verteilungsmuster der Belohnungen und Vielfalt der gesellschaftlichen Struktur zählt. Gehlen sieht in den Bedürfnissen nach "Macht und Sichfügen" oder nach "Reziprozität" Grundbedürfnisse des Menschen (1964:45). Die marxistische Terminologie differenziert zwischen naturbedingten Bedürfnissen zur Sicherung der

> "Entweder sollen so der Offenheit und Entgrenzungstendenz der menschlichen Bedürfnisse definitive (nämlich `natürliche') Schranken gesetzt werden, oder aber es werden Grundbedürfnisse geradezu als - ebenfalls `natürliche' - fundamentale Rechte aller Menschen gedeutet, für deren Realisierbarkeit die gesellschaftliche und politische Institutionen in erster Linie zu sorgen hätten. Dieser normative Gebrauch des Begriffs der Grundbedürfnisse ist selbst dann nicht erfahrungswissenschaftlich zu rechtfertigen, wenn es in den Humanwissenschaften tatsächlich irgendwann zu einem Konsens über die Definition und Klassifikation von Bedürfnissen kommen sollte." (Schüttemeyer/ Weiß 1989:68f.)

In der Cultural Anthropology trifft der Bedürfnisansatz auf Ablehnung, weil diese davon ausgeht, daß das menschliche Verhalten primär von (kulturellen) Werten gelenkt wird, die bewußt oder unbewußt in der Psyche verankert seien. Die Bedürfnisbefriedigung könne sogar zurückgestellt werden, um nicht gegen kulturelle Normen zu verstoßen (Spiro 1954:27).

Weniger problematisch als die vorhergehenden Versuche, kulturelle Universalien aufzufinden, scheint der Rückgriff auf die "Goldene Regel". Von Kant in seiner "Kritik der praktischen Vernunft" (1788) als "kategorischer Imperativ" bezeichnet, drückt sie ein unbedingtes, unausweichliches Sollen aus und legt eine bestimmte Form des Handelns fest. Eine ganze Reihe von Autoren vertritt die Ansicht, daß eine solche allgemeingültige sittliche Vorschrift in allen Kulturen zu finden sei. Nach Herzog deckt sie alle drei von ihm als fundamental angesehenen Rechte ab: das Recht auf Leben, das Verbot der Leibeigenschaft, Sklaverei und Folter sowie der Schutz vor willkürlichem Freiheitsentzug[63]. Was diese Rechte angehe, gebe es keinen Grund, aus Rücksichtnahme auf die Eigenart anderer Kulturen und Gedankensysteme Abstriche von der universalen Geltung zu machen[64] (1996:3).

Verknüpft man die Goldene Regel mit Fundamentalrechten, so stößt man sehr schnell auf Definitions- und Interpretationsschwierigkeiten: Was im einzelnen unter Leibeigen-

---

physischen Existenz und sozialen Bedürfnissen, die auf die Befriedigung in schöpferischer Arbeit, auf Erkenntnis und Selbsterkenntnis, Gemeinschaft und Persönlichkeitsentfaltung abzielen (Schüttemeyer/Weiß 1989:68).

62 Schüttemeyer weist außerdem darauf hin, daß höhere Bedürfnisse auch entstehen könnten, weil niedrigere nicht befriedigt worden seien. Ebenso sei es möglich, daß die Frustration höherer Bedürfnisse zur Verstärkung der niedrigeren führe. Weiterhin bleibe unklar, ob die Reihenfolge der Bedürfnisbefriedigung reversibel sei, d.h. ob die Verfolgung höherer Bedürfnisse von der Fortdauer der Befriedigung niedrigerer Bedürfnisse abhängt oder ob und unter welchen Umständen das Individuum auf die unteren Stufen der Pyramide zurückkehrt (1989:70f.).

63 An anderer Stelle zählt er zu den Fundamentalrechten auch noch das Verbot der Diskriminierung aus rassischen, religiösen und ähnlichen Gründen (1996:3). Diese Rechte werden auch von Wissenschaftlern zu den Kernrechten bzw. dem minimalen Standard gezählt (Vgl. Donnelly 1989:120). Als Fundamentalnormen des Völkerrechts könnten sie zur Grundlage für eine "humanitäre Intervention" der UN werden (Tetzlaff 1997:7f.). An-Na'im meint, daß aufgrund der Goldenen Regel die Einsicht in die Schutzwürdigkeit und Gleichbehandlung von Individuen allmählich zunehmen und auch auf andere bisher vernachlässigte Bereiche ausgedehnt werde (1990:345). Nuscheler nimmt außerdem den Schutz der körperlichen Unversehrtheit sowie den Anspruch auf ein ordentliches Gerichtsverfahren hinzu und gelangt so zu einer kulturübergreifenden Verwirklichung der Habeas-Corpus-Rechte (1995:7). Diese erfordern jedoch die Einhaltung rechtsstaatlicher Regeln, die - wie noch zu zeigen sein wird - in vielen nicht-westlichen Staaten weitgehend unbekannt sind. Insofern scheinen die Habeas-Corpus-Rechte als Kernrechte weniger geeignet (Vgl. auch Hamm 1995:3).

64 Zu den kulturdeterminierten Bereichen zählt er soziale Rechte sowie die Freiheit des Denkens (Religions-, Meinungs-, Medien-, Wissenschafts- und Kunstfreiheit) (1996:4). Eine solche Einteilung war bereits 1989 von Donnelly vorgenommen worden: danach sind die Persönlichkeitsrechte (Art. 3-11 AEMR) universell, politische Rechte wie die Gewissens- und Meinungsfreiheit hingegen eher kulturrelativ. Donnelly begründet dies damit, daß erstere so klar mit grundlegenden kulturübergreifenden Voraussetzungen der Menschenwürde verbunden und so allgemein formuliert seien, "that any morally defensible contemporary form of social organization must recognize them". Dem gegenüber setzten letztere die Existenz eines relativ autonomen Individuums voraus und könnten deshalb von traditionellen Gesellschaften hinterfragt werden (1989:122f.). Ähnlich schlägt auch Donoho vor, Rechte, die die physische Unversehrtheit betreffen, genau zu definieren. Andere Rechte, wie die Redefreiheit, die politische Partizipation und das Recht auf Bildung, würden in den verschiedenen Kulturen unterschiedlich interpretiert. Die Minimalanforderung solle daher weniger spezifisch sein. Schwieriger sei die Entwicklung von Minimalstandards für Rechte, die dem Schutz bestimmter Werte dienten. Hierzu bedürfe es intensiver interpretativer Prozesse, die auf internationaler Ebene so noch nicht ausgehandelt werden könnten (1991:388). Was bestimmte Rechte oder bestimmte Gruppen angehe, könnten die Bestrebungen der UN weiterfolgt werden, Zusatzprotokolle zu verabschieden. Diese konzentrierten sich darauf minimale Anforderungen für jene Bereiche, die am wenigsten umstritten seien (1991:390).

schaft, Sklaverei, Folter und willkürlichem Freiheitsentzug zu verstehen ist, bleibt im wesentlichen dem Betrachter überlassen[65].

Viele Universalisten rechtfertigen die Übertragung des westlich-liberalen Menschenrechtsmodells auf nicht-westliche Staaten mit ähnlich oder gleich ablaufenden Entwicklungsprozessen[66]:

> "... the underlying concerns and needs in the area of human rights and human dignity are, for objective, historical reasons, essentially the same today in the Third World as they were two or three centuries ago in England and France. This requires, though, that we put aside questions of the origins of concepts, practices, and institutions ... and focus instead on their applicability to the problems we face today in protecting and realizing human dignity." (Donnelly 1982b:313)

Die Industrialisierung und die Herausbildung moderner Staaten würden Modernisierungskrisen mit wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Erschütterungen nach sich ziehen, für die die Menschenrechte eine Lösung bieten könnten[67]:

> "These intrusions have created a largely isolated individual who is forced to go alone against social, economic and political forces that far too often appear to be aggressive and oppressive. Society, which once protected his dignity and provided him with an important place in the world, now appears, in form of the modern state, the modern economy, and the modern city, as an alien power that assaults his dignity and that of his family." (Donnelly 1982b:312)

Als Mittel zum Schutze der Menschenwürde seien sie für die meisten Ziele der Dritten Welt genauso effektiv, wenn nicht sogar effektiver als traditionelle Ansätze (1982b:313f.)[68]. Die Betonung der abwehrrechtlichen Funktion der Menschenrechte ermögliche es außerwestlichen Kulturen, ihre eigenen Krisen- und Unrechtserfahrungen einzubringen. Vereinnahmungen sowie kulturelle und religiöse Exklusivitätsansprüche

---

[65] Nach europäischem Verständnis handelte es sich z.B. bei den jahrelangen Wartezeiten in der Todeszellen, die aufgrund von Rekursmöglichkeiten gegen die verhängte Todesstrafe in den USA entstehen, um Folter. So spricht Badinter von einem "chatiment cruel, inutile et dégradant, incompatible avec le respect des droits de l'homme" (1998:130). Das "Übereinkommen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe" (1984) macht jedoch deutlich, daß "pain or suffering arising from, inherent in or incidental to lawful sanctions" nicht zur Folter gehört (Teil I, Art. 1). Interpretiert man die Todesstrafe als eine "lawful sanction", so ist die Bezeichnung "Folter" unangebracht. Das gilt ebenso wie für die Körperstrafen des Islam, die von westlichen Beobachtern häufig als "Folter" bezeichnet werden.

[66] Vgl. Kößler 1998:28 und Senghaas 1998:10. Auf der Ebene des Nationalstaates würden sich Afrikaner heute den gleichen Problemen gegenübergestellt sehen wie einst die Europäer. Sie verdienten genauso den Schutz ihres Lebens und ihrer Freiheit vor der Allmacht des Staates und müßten die Erfahrung, daß solche Schutzrechte sinnvoll sind, nicht noch einmal machen. Auch die Bedingungen und Umstände seien ähnlich, weil der moderne Nationalstaat in Afrika in vielerlei Hinsicht Gemeinsamkeiten mit dem europäischen habe (Graf 1997:7f.)

[67] Jose Bengoa, Vorsitzender der UN-Unterkommission zur Prävention von Diskriminierung und für den Schutz von Minderheiten, unterscheidet in seinem Bericht über den Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Einkommensverteilung zwischen zwei Arten der Globalisierung: einer "perversen Globalisierung", die den Abstand zwischen Reich und Arm verschärfe und so zu einer potentiellen Gefahr für die Realisierung von Menschenrechten werde, und einer "Globalisierung von unten", die Ausdruck des Entstehens einer globalen Zivilgesellschaft sei, in der die Menschenrechte im Zentrum stünden (zit. nach Weinbrenner 1998b:77). Wilhelm Adamy vom Deutschen Gewerkschaftsbund sieht in der Globalisierung besondere Gefahren für die Entwicklungsländer, die in ihren Anstrengungen um eine verbesserte Realisierung insbesondere sozialer Menschenrechte unter den Konkurrenzdruck von Ländern mit ähnlichen Standortqualitäten gerieten. Häufig werde eine gezielte Absenkung sozialer Standards bzw. die Verweigerung sozialer Menschen- und Arbeiterrechte als Standortvorteil im Wettbewerb um Auslandsinvestitionen eingesetzt (zit. nach Weinbrenner 1998b:78).

[68] Ähnlich auch Bielefeldt: Da traditionelle Wege der Konfliktbewältigung und der gesellschaftlichen Konsensbildung oft nicht mehr ohne weiteres gangbar seien, seien die Menschenrechte wohl möglich die einzige Chance, "elementare Voraussetzungen menschenwürdigen Überlebens und Zusammenlebens unter den Bedingungen der modernen Zivilisation zu sichern" (1993:169). Die Reflexion von moderner moralischer Grundhaltungen und traditionellen Rechts sei zwar für die kulturelle Identität unverzichtbar, könne jedoch die Anerkennung moderner Menschenrechte nicht ersetzen. Vgl. auch Tomuschat, der davor warnt, Lösungen für die Probleme des Modernisierungsprozesses in den Handlungsmustern archaischer Gesellschaften finden zu wollen (1981:592).

würden verhindert[69]. Außerdem vermeide diese Interpretation, daß das Verständnis zwischen verschiedenen Weltanschauungen zerstört und die Menschenrechte zum "ideologischen Zankapfel" würden (Dicke 1979:231).

Hinter dieser Argumentation steht die dem Universalismus inhärente Vorstellung von der Welteinheit. Nach diesem Modell, das bis ins 16. Jahrhundert zurückzuverfolgen ist, kommt es langfristig zu einer Homogenisierung der Kulturen. Die Ausweitung der Handelsbeziehungen und der Kolonialismus trugen westliche Denkweisen auch in andere Teile der Welt und begründeten so eine "Weltgesellschaft", deren ökonomische, politische und gesellschaftliche Strukturen von europäischen Grundhaltungen dominiert würden[70]. Zu einer Verbreitung der westlichen Werte trügen nicht zuletzt auch die Ausdehnung der Technologie, der Ausbau des Transportwesens und der Kommunikation[71] bei. Die rapiden Entwicklungen in diesem Bereich, aber auch in Industrie, Technik, Handel und Bildung hätten dazu geführt, daß praktisch alle Staaten der Erde einem Zustand entgegen gingen, der dem der modernen Industriestaaten in wichtigen Punkten sehr ähnlich sei[72]:

> "Wenn nicht heute schon, so doch in absehbarer Zeit stehen damit fast alle Staaten und Völker vor ganz ähnlichen Fragen wie einst die Kernländer der Menschenrechts- und Demokratiebewegung Europas und Nordamerikas. Das heißt zugleich, daß angesichts der zunehmenden Bedeutung und Macht der Staaten, der Wirtschaft, der zunehmenden Bildung breitester Volksmassen und der veränderten wirtschaftlichen und sozialen Lebensbedingungen die Legitimierung der Staatsmacht und der politischen Ordnung auch in diesen Ländern nur noch nach Maßstäben und Kriterien der liberal-demokratischen Theorie denkbar ist." (Uertz 1989:71)

Gegen diese Argumentation spricht allerdings, daß die wirtschaftliche Entwicklung der sogenannten asiatischen "Tigerstaaten" keinesfalls mit der Festschreibung individueller

---

[69] Demgegenüber sieht O Manique die Betonung der abwehrrechtlichen Komponente als problematisch an, weil die Menschenrechte damit in erster Linie mit politischen Rechten in Verbindung gebracht würden (1990:472).

[70] E. Richter spricht in diesem Zusammenhang von einer "World Revolution of Westernization", die mit der weltweiten Verbreitung westlicher Lebensformen materiellen Fortschritt und bedrohliche globale Abhängigkeitsverhältnisse gleichermaßen befördere. Ganz besonders aus der Perspektive von Staaten der Dritten Welt stelle sich dieser eurozentrische Universalismus als "Ethnocentric Globalism" and "Relativist Parchialism" dar, der abendländische Wertvorstellungen verabsolutiere und damit gewissermaßen eine geistige Kolonialisierung der Erde betreibe (1992:19f.). Ähnlich versteht auch Mo's das Signum der Westlichkeit als eine "begleitende Erfolgsstory", die in im ökonomischen, geostrategischen und zivilisatorischen Imperialismus bestätigt worden sei. Den Erfolg der asiatischen "Tigerstaaten" interpretiert er als eine "nachholende Entwicklung von Westlichkeit" (1997:228).

[71] Das Argument des freien Informationsflusses, der letztlich demokratiefördernd wirke, hat jedoch nur eine sehr beschränkte Gültigkeit: in vielen Ländern wird der unkontrollierte Informationsaustausch durch technische Mittel oder durch Meldepflichten eingeschränkt (Vgl. German 1996:23, Lesch 1995:). Auch wird vor einer gesellschaftlichen Spaltung zwischen der informierten Elite, die Zugang zu modernen Technologien habe und "Informationshabenichtsen" gewarnt (German 1996:25). F. Wolf spricht von einem "Stichflammenjournalismus" - es existiere nur das, was sich abbilden lasse, alles andere falle der Vergessenheit anheim. Afrika sei vom globalen Nachrichtenstrom weitgehend abgeschnitten, lediglich bei Katastrophen werde der Kontinent miteinbezogen. Hinzukomme die zunehmende Fiktionalisierung der Nachrichten, d.h. die Übergänge zwischen Realität und Inszenierung werden fließend. Politische Themen rückten randwärts, die Aufmerksamkeit gelte dem Ereignis. Im Zentrum stehe das Ausgefallene (1996:28ff.).

[72] Vgl. auch Howard 1990:174. Tetzlaff fragt: "Wenn sich die technisch-wissenschaftlichen Mittel der Welteroberung und Massenvernichtung als universell nützlich bzw. einsetzbar erwiesen haben, warum dann nicht auch die Mittel zur Begrenzung von staatlicher Allmacht - eben die unveräußerlichen Menschenrechte eines Kulturraums?" (1998b:61) Zwar leugnet er nicht, daß es im afrikanischen Alltagsleben Innovationen und Traditionen gebe, die dem Leben eine unverwechselbare Färbung und dem Individuum durch die Zugehörigkeit zu seiner Großfamilie einen festen Halt im Leben zu geben vermögen, doch mahnt er gleichzeitig, die Handlungsebenen auseinanderzuhalten: "Bei der Bewältigung von technischen Entwicklungsaufgaben, wirtschaftlichen Modernisierungskrisen und Globalisierungsschocks auf nationaler Ebene werden die Afrikaner voraussichtlich ähnliche Erfahrungen machen wie zur Zeit die Südostasiaten bei der Bewältigung der Krisen der Tigerstaaten mit ihren `asiatischen Werten'." (1998:6) Ähnlich konstatiert die Naumann-Stiftung, daß sich die Frage, wie sich in einer Gesellschaft individuelle Freiheit und soziale Zusammenhalt vereinbaren ließen, für alle Gesellschaften in gleicher Weise stelle. Darin bestehe die gemeinsame Herausforderung sowohl für die westlichen Demokratien als auch für die Länder Asiens. Hier gebe es ein beträchtliches, über die Menschenrechtsfrage hinausgehendes Potential für Dialog und Zusammenarbeit (1996:36). Dem entgegnet Renteln, daß trotz des Technologietransfers in die äußersten Winkel der Erde viele Sitten und Bräuche unverändert geblieben seien (1990:139).

Rechte und Freiheiten verbunden war. Der Eifer, mit dem Demokratie, Privatisierung und Marktwirtschaft nach dem Zusammenbruch des Kommunismus übernommen worden seien, sei nicht mit einer Verinnerlichung des Konzepts individueller Rechte einhergegangen[73].

> "Although the formal institutions of democracy have been adopted, the fundamental principles of individual freedom and rights are lacking; press freedom and dissent are restricted in some, but not all states; the judiciary is not independent; and security apparatuses either remain intact or have been renamed. Surveillance and repression persist. Finanlly, moves toward a market economy in countries such as China have not been accompanied by an improvement in their human rights records." (Pollis 1996:317f.)

In Afrika und einigen Teilen Asiens konnte die wirtschaftliche Entwicklung - trotz des Optimismus der Anhänger der Modernisierungstheorien in den fünfziger und sechziger Jahren - nicht vorangetrieben werden. Ebenso hat sich gezeigt, daß sich in unterentwickelten Volkswirtschaften, die sich gegenüber dem Weltmarkt öffneten, die Schere zwischen arm und reich vergrößert hat (Neelsen 1996:149f.). Allzu oft erwiesen sich die transferierten Technologien nicht nur als ungeeignet, sondern sogar als dysfunktional, erforderten sie doch ein spezielles Wissen, was in den Ländern der Dritten Welt vielfach nicht vorhanden sei. Außerdem setzten sie Arbeitskräfte frei, statt die hohe Zahl der Arbeitslosen in den Arbeitsprozeß zu integrieren. Die Verletzung von Menschenrechten sei weder temporär noch könne sie erklärt werden durch die besondere politische Situation. Sie sei vielmehr eng mit Entwicklung verbunden, weil die exportorientierte Industrialisierung die Unterdrückung von Menschenrechten als conditio sine qua non für den nationalen wirtschaftlichen Erfolg nutze (1996:151ff.). Entweder würden der Mehrheit der Menschen ihre wirtschaftlichen Rechte vorenthalten oder ihre Armut werde als komparativer Vorteil genutzt (1996:153). So kommt denn auch Pollis zu dem Schluß:

> "Economic transformations ... have brought about massive societal and political changes, but violations of provisions of the `international bill of huamn rights' continue unabated. ... fundamentally different conceptions of rights (if any) remain, at least in part, contingent on a society's deeply imbedded cultural configuration. As a consequence, many political regimes, including those which have `democratized', are lacking the constraints in the exercise of power and authority operative in a polity underpinned by he principles and concepts of individual rights. A repressive reaction is typical, particularly when the `new' political elites perceive themselves as challenged by demands for further political and socioeconomic reforms." (1996:318)

Universalisten unterstreichen, daß eine systematische Kooperation auf allen Ebenen wegen der engen Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen Gesellschaften unbedingt erforderlich sei (Brock 1989:392). Ein Rückzug aus der modernen Welt sei

---

[73] Ähnlich auch Tibi: Europa habe zwar durch seine weltweite, expansive Eroberungspolitik strukturelle Globalisierungsprozesse in Wirtschaft und Politik ausgelöst, sei aber darin gescheitert, diese Prozesse mit der Universalisierung seiner Weltanschauung zu verbinden: "Die Globalstrukturen unserer Welt korrespondieren nicht mit den romantischen Träumereien einer `culture mondiale' europäischen Zuschnitts. Ganz im Gegenteil, die Globalisierung ruft die Neubelebung ethnisch und religiös bestimmter Lokalkulturen hervor, die sich auf regionaler Ebene zu Zivilisationen gruppieren" (1997:274).

nicht mehr möglich[74]. Deshalb stelle sich in besonderem Maße die Aufgabe, das Zusammenleben der Völker und Kulturen menschenwürdig zu gestalten[75].

> "Dies erfordert einen normativen Grundkonsens, der gleichsam `quer' zu den verschiedenen Kulturen und Religionen gefunden werden muß. Er kann nicht exklusiv aus einer bestimmten Kultur oder Religion abgeleitet, sondern muß in der kulturübergreifenden Kommunikation errungen werden. Hier bietet sich die Idee der Menschenrechte an. Sie ist zwar erstmals im Westen aufgekommen, gewinnt aber heute auch außerhalb der westlichen Rechtskultur an Plausibilität." (Bielefeldt 1993:170)

Es ist unbestreitbar, daß es solche Entwicklungen gibt und daß aus ihnen neue Fragestellungen und Herausforderungen resultieren, die einvernehmliche Lösungen erfordern. Dazu gehören der Schutz der Umwelt[76] und der verantwortungsvolle Umgang mit den Ressourcen genauso wie die Frage, wie nicht-staatliche Akteure und Einheiten[77], zu denen auch die weltweit operierenden internationalen Großkonzerne[78] gehören, für ihr Handeln zur Rechenschaft gezogen werden können[79].

Während es für Sommer "eine Frage der Ehre" ist, sich für die Menschenrechte einzusetzen, "weil die Lehre, die wir aus unseren eigenen Verirrungen und Verwirrungen ziehen, vielleicht helfen kann, anderswo den Weg zu einer menschlichen Entwicklung abzukürzen" (zit. nach Dischinger/ Schönfeld 1998:20) bleibt es für Senghaas offen, "(o)b dabei schließlich und endlich an vielen Orten der Welt die Idee der Menschenrechte obsiegen wird und ob diese Idee sich in erschütterungsfeste

---

[74] Der Zusammenbruch der Sowjetunion und die Öffnung Chinas hätten zu einer Verdopplung der am Wettbewerb der Weltwirtschaft beteiligten Menschen geführt. Dadurch komme es zu neuen, bisher unbekannt gewesenen Konkurrenzkämpfen: "Wenn angesichts dieser Gefahr die Nationen und ihre Staaten ... nicht lernen sollten, ihr religiöses, kulturelles und zivilisatorisches Erbe gegenseitig zu respektieren, wenn die Menschen nicht lernen sollten, die beiden kategorischen Imperative der Freiheit und der Verantwortlichkeit miteinander im Gleichgewicht zu halten, dann kann in der Tat der Friede zwischen ihnen zerbrechen. Das weltpolitische Gefüge und das sozialökonomische Wohlbefinden der Völker können tiefgreifend gestört werden." (Helmut Schmidt 1997:17f.) Aus diesem Grund müßten sich die an der wirtschaftlichen Globalisierung beteiligten Nationen, Staaten und Regierungen zu einem minimalen ethischen Kodex durchringen.

[75] Die Ablehnung des als spezifisch westlich empfundenen Menschenrechtskonzepts sei zwar verständlich, angesichts der weltweiten Brutalitäten müsse jedoch an der Universalität der Menschenrechte festgehalten werden. In diesem Sinne versteht Hilpert die Menschenrechte als ein Mindestmaß an allgemein anerkannter Regeln, das gewährleiste, daß die "vielen Menschen, Völker, Nationen, Religionsgemeinschaften in einer Welt, die durch wachsende Vernetzungen, Interdependenzen und gemeinsame Probleme geprägt ist, einigermaßen miteinander auskommen können" (1991:230). Tetzlaff befürchtet, daß ohne das ständige Bemühen aller Staaten und Gesellschaften um "ethisch fundierbare Interessenkompromisse und Selbstbeschränkungen bei der Durchsetzung eigener Standpunkte" das internationale System noch mehr Gewalt und Anarchie erzeugen könne als ohnehin schon (1993:47). Vgl. auch Bielefeldt 1996:26f.

[76] Da die Zukunft der Menschheit davon abhänge, hat Badinter das Recht auf eine saubere und geschützte Umwelt als eines der grundlegensten Rechte bezeichnet. Das gleiche gelte für die Genforschung und die künstliche Befruchtung: "Là aussi, le progrès scientifique a posé des questions essentielles que l'on n'envisageait pas en 1948." (1998:132).

[77] In diesem Bereich ist auch zu verweisen auf paramilitärische Gruppierungen, die Polizei und das Militär, die in einigen Ländern schwerste Menschenrechtsverletzungen an der Zivilbevölkerung begehen (Vgl. Burdekin 1996:68).

[78] In den westlichen Industrieländern ist ein zunehmender Widerstand gegen Großfusionen zu beobachten. Diese führten häufig zu Massenentlassungen und gewährleisteten nicht mehr die gewünschte Vielfalt von Anbietern. Laut einer Umfrage des Mannheimer Instituts für praxisorientierte Sozialforschung (ipos) im Auftrag des Bundesverbandes deutscher Banken sind rund ein Drittel der Deutschen gegen solche Fusionen (Bundesverband deutscher Banken 1999).

[79] Auf diesem Gebiet sind bereits eine ganze Reihe von Überlegungen angestellt worden. So betont das InterAction Council in seiner "Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten", daß nicht nur Personen sondern auch Gruppen und Organisationen moralischen Maßstäben unterstünden (1997:4). Dazu gehören nach Helmut Schmidt auch die internationalen Konzerne, die in der Gefahr seien, sich einem neuen, ungebändigten, weltweit spekulativen "Raubtier-Kapitalismus" hinzugeben (1997:18). Der Menschenrechtsbeauftragte Poppe ist der Ansicht, daß sich demokratische Verhältnisse nicht automatisch im Zuge der voranschreitenden Marktwirtschaft entwickelten. Deshalb müsse man gemeinsam mit der Wirtschaft nach Wegen suche, die Menschenrechte zu verbessern. Freiwillige Verhaltenskodices seien ein möglicher Weg (zit. nach Der Tagesspiegel vom 29.11.1998, S.4). Vertreter von Menschenrechtsorganisationen gehen noch einen Schritt weiter und fordern, die bisher weitgehend voneinander unabhängige Globalisierng der Wirtschaft und die Globalisierung der Menschenrechte stärker miteinander zu verschränken. Auf dem Weltwirtschaftsforum in Davos im Januar 1999 hat der Generalsekretär von Amnesty International, Pierre Sané, "Menschenrechtsgrundsätze für multinationale Unternehmen" vorgeschlt (Vgl. Amnesty International 1999:47f.). UNO-Generalsekretär Annan rief zu einem "globalen Bündnis" von zentralen Werten und Prinzipien im Bereich der Menschenrechte, der Arbeit und des Umweltschutzes auf (Vgl. NZZ vom 3.2.1999, S.10; "Die Verlierer der Globalisierung im Blickfeld. Sorgen um die weltweite Legitimierung der Marktwirtschaft" Nr.27). Ebenso ist vorgeschlagen worden, mit transnationalen Konzernen zur einer Einigung über Verhaltenskodices mit effektiven Kontrollmechanismen zu kommen. In Europa, v.a. aber in den USA, sind solche "codes of conduct" bereits entwickelt worden. Allerdings gibt es auch eine Reihe von Nachteilen (zur weiteren Diskussion Vgl. Delius 1998:59ff.). Die Banjul-Charta sucht die Macht multinationaler Unternehmen dadurch zu begrenzen, daß sie die Vertragsstaaten verpflichtet, "alle Formen ausländischer wirtschaftlicher Ausbeutung, insbesondere die der internationalen Monopole (zu) beseitigen, damit ihre Völker vollen Nutzen aus ihren nationalen Ressourcen ziehen können" (Art.21).

kongeniale politische Ordnungen, das heißt in sich gefestigte demokratische Verfassungsstaaten übersetzen wird". Ebenso wie einst in Europa werde auch auf anderen Kontinenten die Antwort nicht abhängen von uralten kulturellen Vorprägungen, sondern vielmehr von politischen Kräftekonstellationen. Darin sei das unsichere weitere Schicksal der Menschenrechte begründet[80] (1998:11).

Die Annahme, daß Modernisierungs- und Entwicklungsprozesse in allen Teilen der Welt zwangsläufig ähnlich ablaufen, vernachlässigt die individuellen Problemlagen der einzelnen Staaten und nivelliert grundlegende Unterschiede zwischen den Kontinenten[81]. Viel mehr als Europa, das bei allen Differenzierungen im gemeinsamen griechisch-römischen Boden seine Wurzeln hat, sind Asien und Afrika von kulturellen, sprachlichen und ideologischen Unterschieden geprägt, die sich nicht nur erschwerend auf die zwischenstaatlichen Beziehungen auswirken, sondern auch innerstaatlich bedeutsam sind[82]. Die ethnische Vielfalt und die uneinheitliche religöse Struktur schüren politische Konflikte und Rivalitäten und behindern einvernehmliche Lösungen[83]. Viele dieser Staaten wurden erst in den sechziger Jahren in die Unabhängigkeit entlassen und können daher auf lediglich drei Jahrzehnte im Umgang mit "nation-building" und Staatsführung zurückblicken. Neben den unterschiedlichen Traditionen, Wirtschaftssystemen und Staatsformen spielen auch die voneinander abweichenden Erfahrungen mit der Kolonialherrschaft[84], vor allem aber die immensen wirtschaftlichen Probleme eine Rolle.

Ein großer Teil der Staaten ist mit Schwierigkeiten elementarer Natur und weniger mit Problemen der Modernisierung und des technologischen Fortschritts konfrontiert: nach Angaben des UNO Hochkommissars für Flüchtlinge (UNHCR) befanden sich 1997 weltweit 13,2 Millionen Menschen auf der Flucht[85] (McHugh 1997:4). 840 Millionen Men-

---

[80] Ähnlich auch Herzog: er schließt zwar nicht aus, daß aus der Suche nach Gemeinsamkeiten langfristig eine inhaltliche Weltreligion entstehen könnte. Kurzfristig müsse man jedoch versuchen, die unterschiedlichen Religionen zu einem "brüderlichen Verhältnis" zueinander zu bringen. Zur Vermeidung des Kulturkampfes könne das gemeinsame ethische Minimum, das er in der Goldenen Regel sieht, als Strategie ganz pragmatisch mobilisiert werden (1998:27). Der Westen, der die Menschenrechte für ein universales Gut halte, könne lediglich hoffen, daß diese Wertvorstellungen eines Tages möglichst alle Bewohner des Planeten umfassen werde. Dabei sei es legitim, mit den Mitteln des besseren Argumentes zu versuchen, diesen Prozeß in Gang zu setzen (Wimmer 1997:134). Vgl. auch Tetzlaff 1998b:60.

[81] Vgl. Nguéma 1990:305. Heidrich konstatiert, daß Modernisierungstheorien als Erklärungsmuster bisheriger und Leitlinie gegenwärtiger und künftiger Entwicklung inzwischen weitgehend als obsolet gelten würden. "Entgegen früheren Erwartungen und Hoffnungen anderer, vor allem sogenannter postkolonialer Gesellschaften, lassen sich die Lebensformen der hochindustrialisierten Gesellschaften nicht universalisieren." (1997:197)

[82] Für die Menschenrechtsdebatte ist dies insofern relevant, als daß nicht pauschal von "afrikanischen", "asiatischen" oder "islamischen" Menschenrechtsvorstellungen ausgegangen werden kann (Vgl. auch Howard 1990:160).

[83] Vgl. auch Lüthke 1988:26. Sich vertiefende soziale Gegensätze haben vielerorts zu einer Rückbesinnung auf eigene, traditionelle Ordnungsvorstellungen und damit zu einer Stärkung der Rolle der Religion in der Politik geführt. So gewinnt beispielsweise in Pakistan und Bangladesch der Islam zunehmend an Einfluß. In Indien, wo der Anteil der Muslime an der Gesamtbevölkerung lediglich 11% beträgt, kommt es immer wieder zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Hindus, was J. Richter zu der Formulierung veranlaßt hat, daß Hindunationalismus und islamischer Fundamentalismus sich gegenseitig hochschaukelten (1997:32). Weil die Muslime aufgrund ihrer demographischen Konzentration im geltenden Majorzsystem ein erhebliches Stimmengewicht bilden, haben sich die hinduistischen Aggressionen inzwischen auf die Christen verlagert, die lediglich 2,6% der Bevölkerung ausmachen und auf das ganze Land verteilt sind. Selbst in Indonesien, dessen muslimische Bevölkerung ausgesprochen heterogen ist, ist seit dem Sturz von Suharto eine Radikalisierung zu verzeichnen. In zunehmendem Maße richten sich Aggressionen gegen die Minderheit christlicher Chinesen (Vgl. auch Stahr 1998b:5).

[84] Diese hatten einen einen entscheidenden Einfluß auf die politische Orientierung nach der Unabhängigkeit und trugen oftmals zu antiwestlichen und xenophoben Orientierungen bei, die in weiten Teilen der Bevölkerungen bis heute abrufbar sind. Besonders deutlich wurde dies Mitte Mai 1999 an den gewaltsamen Demonstrationen in China nach der Bombardierung der chinesischen Botschaft in Belgrad durch die NATO. Zwar wurden diese von der chinesische Führung absichtlich geschürt und teilweise auch organisiert, doch konnte dabei zumindest auf latent vorhandene Resentiments innerhalb der Bevölkerung zurückgegriffen werden. Vgl. auch die Unterlassungen und Manipulationen der Briten in Indien, auf die der Historiker Patrick French in seinem Buch "Liberty or Death" eingeht, die Erfahrungen Chinas mit den verschiedenen europäischen Mächten (Vgl. Schoettli 1999d:37) sowie die der Maghrebstaaten mit Frankreich (Faath 1995:14ff.).

[85] Die Zahl der Vertriebenen beträgt nach Schätzungen des Hochkommissariats sogar 25 Mio. 22,7 Mio. Menschen erhielten finanzielle Unterstützung. Das Budget des UNHCR stieg von $534 Mio im Jahre 1990 auf 1,3 Mrd. 1996 (McHugh 1997:4). Die Ausgaben für die Flüchtlingshilfe sind - u.a. auch bedingt durch das Ende des Kalten Krieges - in den letzten Jahren beständig gestiegen. So wuchs das "Refugee and Migration budget" der USA von $449,7 Mio. im Jahre 1990 auf $670 Mio. in den Jahren 1995 und 1996. Seither ist zwar ein Rückgang zu verzeichnen, dafür sind aber die Ausgaben für humanitäre Zwecke gestiegen (McHugh 1997:3). So wurde u.a.

schen sind nach Schätzungen der Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation der UNO (FAO) unterernährt, 1,3 Millarden leben in absoluter Armut[86] (Weinbrenner 1998a:93).

Wo es darum geht, das Überleben der Bevölkerung zu sichern, sind Fragestellungen, die sich aus dem Umgang mit den sogenannten neuen Medien oder der Genforschung ergeben, von äußerst nachgeordneter Bedeutung.

Viele Staaten sind damit überlastet, wirtschaftliche Entwicklung zu fördern und gleichzeitig politische Reformen durchzuführen. Sie sehen sich, wie der ehemalige koreanische Außenminister Han Sung Joo deutlich macht, vor eine schwierige Wahl gestellt:

> "Sollen wir nach wirtschaftlicher Entwicklung auf Kosten der Menschenrechte streben, in der Hoffnung, Wohlstand werde schließlich Demokratie und Menschenrechte nach sich ziehen? Oder sollen wir umgekehrt die Menschenrechte fördern, ungeachtet der Konsequenzen für die Wirtschaft?" (zit. nach Dischinger/ Schönfeld 1998:17)

Einige Staaten haben sich entschieden, der wirtschaftlichen Entwicklung Priorität einzuräumen. Obwohl dieses Vorgehen weiterhin umstritten ist[87], wird es nicht nur von afrikanischen und asiatischen[88] sondern auch von westlichen Autoren unterstützt.

Kößler hebt hervor, als rein formale Rechte seien politische Menschenrechte ziemlich wertlos für diejenigen, die nicht über die materielle Möglichkeit verfügten, diese Rechte

---

der 1962 eingerichtete "Emergency Refugee and Migration Assistance account" (ERMA) von $50 Mio. auf $100 Mio. erhöht (McHugh 1997:3). Mit Menschenrechtsverletzungen als Fluchtursache beschäftigt sich Maier-Borst (1998:3ff.).

86 Ein erheblicher Teil der Aufwendungen für Entwicklung entfällt auf Hilfen zur Linderung der Not der Menschen in Kriegen und Katastrophen. Die von den OECD-Ländern bereitgestellte Nothilfe ist seit Mitte der 80er Jahre um das Fünffache gestiegen. Der größte Teil der insgesamt $3,5 Mrd. ist für Afrika bestimmt. Hinzu kommen $2,7 Mio. Nahrungsmittelhilfen zur Eindämmung von Hunger, Kriegen und Krisen, wovon wieder die Hälfte nach Afrika geht (Braun 1998:10). Bedingt durch die Finanz- und Wirtschaftskrise hat sich auch in Asien der Trend wieder verschlechtert (Vgl. Human Rights Watch 1998:153f.). Prominente Ausnahme und laut neuesten Analysen der Weltbank der einzige Lichtblick ist China, wo die Zahl der Ärmsten (mit einem Einkommen von weniger als 1$ pro Tag) dank dem anhaltenden kräftigen Wirtschaftswachstum weiter deutlich reduziert werden konnte, nämlich von 200 Mio. 1995 auf ca. 125 Mio. 1997. Anfang 1990 hatte die Zahl noch 280 Mio. betragen. Die südostasiatischen Krisenländer haben demgegenüber zum Teil dramatische Rückschritte erlitten. In Indonesien hat sich die Zahl der Armen innerhalb eines Jahres auf gut 40 Mio. verdoppelt. Ähnliches gilt für die Stadtbevölkerung in Südkoreas. In Thailand und auf den Philippinen waren die Auswirkungen geringer. In Indien lebten 1997 nach Schätzungen der Weltbank 340 Mio. Menschen unter der 1$-Schwelle, verglichen mit 300 Mio. Ende der 80er Jahre. Die absolute Zahl der Armen in der Dritten Welt hat von 1987 bis 1993 von 1,23 Mrd. auf 1,31 Mrd. zugenommen (Vgl. NZZ vom 03.06.1999, S. 9; "Herbe Rückschläge in der Armutsbekämpfung. Die Ärmsten von den Finanzkrisen am meisten betroffen", Nr. 125).

87 Kritiker bezeichnen die Zurückstellung politischer Rechte als "doppelbödig" oder gar als "racist nonsense": "Authoritarianism promotes repression not development - repression that prevents meaningful change and preserves the structures of power and privilege. Authoritarianism is not needed for development; what it is needed for is to maintain the status quo." (Diokno zit. in Narayan 1993:15) In seinem Menschenrechtsbericht von 1997 prophezeit das amerikanische State Department, der wirtschaftliche Erfolg autoritärer Staaten sei nur von kurzer Dauer: "These governments lack the ingredients for continued success: the open information and incentives for risk-taking produced by an open society, and the accountability that comes with political pluralism and democracy - which fosters transparency in the management of economic institutions. This involves the freedoms proclaimed in the Declaration, including political and economic pluralism, a free press, freedom of association, free and fair elections, and the rule of law." Erfahrungen in Polen, Costa Rica, den Philippinen und Botswana zeigten, "that the roads to prosperity and democracy are one and the same" (1998:XIV). Ähnlich hatte auch UN-Generalsekretär Boutros-Ghali auf der Wiener Konferenz die Bedeutung demokratischer Reformen hervorgehoben. Gingen diese nicht mit dem ökonomischen Fortschritte einher, so würden die Staaten nicht mehr als "disembodied growth, a source of greater inequity, and, eventually, social unrest" erreichen (1993a:18). Donnelly bemängelt, Vertreter der Dritten Welt hätten das Modell einer dezentralisierten, nicht-bürokratischen Gesellschaft vor Augen, die auf Kleingruppen basiere. In einer solchen Gesellschaft verfüge das Individuum über gar keine oder nur über eine geringe Anzahl von Rechten. Stattdessen habe es einen sicheren und klar definierten Platz in der Gesellschaft und könne über eine große Anzahl intensiver personaler und sozialer Beziehungen verfügen, die ihm materiellen und immateriellen Schutz gewährten (1982b:312). Ähnlich argumentiert auch Howard (Vgl. 1990:169): Viele Autoren würden annehmen, "that African politics still reflects the allegedly consensual decision making of small scale, homogenous, precontact African tribal groupings (1990:179). Ein Verzicht auf politische Rechte zugunsten wirtschaftlicher Rechte ignoriere die Unteilbarkeit, Wechselbeziehung und Universalität der Menschenrechte, die grundlegend für die Zurückweisung eines Mißbrauchs von Konditionalitäten im Handel, der Entwicklung und der außenpolitischen Beziehungen sei (Dias 1996:72).

88 Nguéma betont die Bedeutung einer wirtschaftlichen Mindestentwicklung, um aus den Menschenrechten einen gewissen Nutzen ziehen zu können: "Was hilft es, das Recht auf Gesundheit oder auf Bildung zu proklamieren, wenn in dem betroffenen Land ein Minimum an Strukturen im Gesundheitswesen oder an schulischen Einrichtungen fehlt?" (1990:302)

auch einzulösen[89] (1998:25). Herzog konstatiert, daß ein Recht wie Meinungsfreiheit für hungrige Menschen zwangsläufig eine geringere Bedeutung habe, als für statte[90] (1996:3). Der ehemalige französische Justizminister Robert Badinter sieht in der Mißachtung fundamentaler wirtschaftlicher Rechte eine Verletzung der Menschenrechte[91]. Zwar seien Genozid, Deportation und ethnische Säuberungen Verbrechen gegen die Menschlichkeit,

> "(m)ais losque 1,2 millard d'etres humains vivent avec un peu moins d'un dollar par jour, c'est que l'on n'a pas tenu les promesses de l'aube. Cinquante ans après, les engagements solennels pris dans le préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme ... n'ont pas été observés. La dimension économique et sociale ne doit jamais etre perdue de vu lorsqu'on parle des droits de l'homme. Il est vrai que la mondialisation ne s'accompagne pas du progrès économique général et justement réparti, ce qui doit etre l'ambition et la première exigence du siècle à venir." (1998:125f.)

Nuscheler sieht in der Zurückstellung politischer Rechte zwar auch Gefahren, betont jedoch, daß Erfahrungen in Ost- und Südostasien der Behauptung widersprechen, daß diese wertlos sei. Ausnahmen zeigten, daß erst durch sozioökonomische Entwicklungsprozesse Trägergruppen demokratischer Entwicklungen entstünden, die auch eine Verbesserung des Menschenrechtsstandards erkämpften. Universalisten machten es sich zu einfach, indem sie postulierten, daß Entwicklung den Menschenrechten diene:

> "Der auf vielen Entwicklungsländern lastende wirtschaftliche und politische Problemdruck überlastet besonders die afrikanischen Länder, in denen es nicht mehr um Entwicklung, sondern nur noch um das notdürftige Überleben geht, das wenig mit einer menschenwürdigen Existenz zu tun hat." (1995:3)

Der in den meisten Verfassungen garantierte Anspruch auf Schutz der Menschenwürde enthalte auch eine sozialrechtliche Komponente. Die exklusive Anerkennung politischer Freiheitsrechte stelle einen demokratietheoretischen Rückschritt dar[92]:

> "Zum normativen Kernbestand von Demokratie gehören nicht nur einige Organisationsprinzipien, sondern auch die Verbindung von Freiheit und Gleichheit, also von politischen und sozialen Menschenrechten. Demokratie verliert ihre Rechtfertigungsgrundlage, wenn sie der Mehrheit der Bevölkerung kein menschenwürdiges Leben ermöglicht, vor allem dann,

---

[89] Howard dreht diesen Zusammenhang um: wirtschaftliche Rechte könnten nicht ohne politische Freiheiten verwirklicht werden, weil die Menschen nur dann die Möglichkeit hätten, diese Rechte auch einzuklagen (Vgl. auch Howard 1983). Außerdem hebt sie hervor, daß "even very poor people are social beings, and that civil and political rights are guarantors that social aspects of their lives will not be pulverized by the state. Human rights can protect the poor as well as the rich." (1990:161f.)

[90] Dem entgegnet Herzinger, daß gerade für die Armen und Ärmsten die Meinungs- und Informationsfreiheit von größter Bedeutung sei, weil sie es ihnen ermögliche, ihre wirkliche Lage bekannt zu machen und Druck auf die Herrschenden auszuüben, Verbesserungen herbeizuführen. Meinungsfreiheit sei kein Luxus für Privilegierte, sondern ein unverzichtbares Instrument, v.a. für die am meisten Benachteiligten in einer Gesellschaft. Eher noch könnten Satte auf Meinungsfreiheit verzichten als Hunrige (1996:3). Ähnlich auch Deile: "Wer soziales Elend beseitigen will, braucht die politischen Rechte wie die Luft zum Atmen. Ohne Meinungs-, Versammlungs- und Organisationsfreiheit ist der Kampf für die Durchsetzung sozialer Rechte nicht zu führen." (1997)

[91] Ähnlich auch die Wiener Erklärung, in der festgehalten wird, daß "extreme poverty and social exclusion constitute a violation of human dignity" (Kap. I, Art. 25).

[92] Ähnlich auch die Vorsitzende des Menschenrechtsausschusses, Claudia Roth: Demokratie setze die Unteilbarkeit der Menschenrechte voraus. Der Versuch politische von wirtschaftlichen Rechten und dem Recht auf Entwicklung zu trennen, sei "gänzlich untauglich und ideologisch geprägt", weil die wirtschaftlichen Rechte die Voraussetzung dafür seien, politische Rechte überhaupt wahrnehmen zu können. Das gelte allerdings auch umgekehrt (zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:810).

> wenn nicht der Mangel, sondern die ungleiche Verteilung von Gütern und Dienstleistungen Armut schafft." (1995:10)

Die Abwertung der sozialen Menschenrechte unter den Bedingungen wachsender Armut, die kein menschenwürdiges Leben zulasse, müsse deshalb grundsätzlich in Frage gestellt werden[93]. Es könne kaum einen Zweifel daran geben, daß sich unter menschenunwürdigen Lebensbedingungen der Rang sozialer Rechte erhöhe (1995:10). Der Sicherung des Existenzminimums komme ein nicht minderer Rang zu als den allgemein anerkannten Freiheitsrechten, denn:

> "Verhungern in Freiheit ist eine menschenrechtliche contradictio in adjecto." (1993:89)

Mit der Betonung wirtschaftlicher Rechte legitimieren die Autoren die Praxis vieler Staaten, die diesen Rechten schon seit Jahren Vorrang einräumen. Während es in der postkolonialen Phase in erster Linie sozialistische und eine Reihe afrikanischer Staaten waren, die behaupteten, der Schutz des Individuums vor dem Staat sei der wirtschaftlichen Entwicklung nachgeordnet[94], sind es heute vor allem asiatische Staaten[95]. Sie sehen die Erfüllung von Grundbedürfnissen als Voraussetzung für die Gewährung politischer Rechte und wehren sich gegen die Festschreibung bestimmter soziopolischer Rahmenbedingungen:

> "Unterschiedliche historische Entwicklungsstufen stellen an die Menschenrechte unterschiedliche Anforderungen. Länder auf verschiedenen Entwicklungsstufen oder mit anderen historischen und kulturellen Traditionen verstehen und handhaben Menschenrechte anders. Darum sollte man nicht den Standard gewisser Länder für allein angemessen halten und von allen Ländern fordern, daß sie sich ihm anpassen." (Liu 1993a:D493)

Aus chinesischer Sicht sind die Menschenrechte nicht von Natur aus oder von Gott gegeben[96], sondern sie verwirklichen sich schrittweise mit der sozialen und wirtschaftli-

---

[93] Da das individuelle "Recht auf Leben" angesichts der absoluten Armut vielen Menschen eine menschenwürdige Existenz verwehre, plädiert Nuscheler dafür, es zu einem kollektiven "Recht auf Leben" zu erweitern. Menschenrechte würden mit dem Überleben beginnen (1995:10). Vgl. auch einen Aufsatz der Ethnologin Sieglinde Weinbrenner, in dem sie das im Völkerrecht verankerte Recht auf Nahrung in den Mittelpunkt rückt (1998a:93f.).

[94] Cassese beklagt, den politischen Rechten sei in der AEMR sehr viel mehr Raum zugebilligt worden, als den wirtschaftlichen. Die besondere Situation der Staaten der Dritten Welt sei nicht einbezogen worden: die Deklaration erwähne weder die wirtschaftlichen Ungleichheiten noch gehe sie darauf ein, daß es für einige dieser unterentwickelten Länder schwierig sei, ihrer Bevölkerung politische Freiheiten oder bestimmte wirtschaftliche Rechte, wie z.B. das Recht auf Arbeit, Bildung und angemessenen Wohnraum zu gewähren (1992:31). Dagegen merkt T. Bennett an, die schwierigen wirtschaftlichen und politischen Umstände in den afrikanischen Staaten (Militärputsche, Diktaturen, Krieg) würden erstaunlicherweise nur noch selten als Entschuldigung für die zum Teil sehr zögerliche Umsetzung von Menschenrechtsnormen in die Praxis herangezogen. Eher werde behauptet, die Umsetzung von Menschenrechten sei ein teurer Luxus, der eine nationale Entwicklung erschwere (1993:270). Die Banjul-Charta hebt zwar die Untrennbarkeit der politischen und wirtschaftlichen Rechte hervor, impliziert wird jedoch im gleichen Satz eine Prioritätensetzung zugunsten der wirtschaftlichen Rechte vollzogen, indem behauptet wird, daß "die Befriedigung wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte eine Garantie für den Genuß bürgerlicher und politischer Rechte ist" (Vgl. Präambel).

[95] Auch in der arabischen Menschenrechtsdiskussion besteht Uneinigkeit bei der Gewichtung ökonomischer gegenüber politischen Rechten (Vgl. Jürgensen 1994:174). Im Vorfeld der Wiener Konferenz hat der Iran betont, Demokratie und Entwicklung seien "essential conditions for the full and effective enjoyment of all human rights" (A/Conf.157/PC/L.5 1993:2). Über die Bedeutung wirtschaftlicher Rechte in den Maghrebstaaten Algerien, Marokko und Tunesien berichtet Faath (1995:22f.).

[96] Bis auf wenige Ausnahmen ist auch in Dissidentenkreisen die Vorstellung von überpositiven, angeborenen Rechten des Einzelnen nicht zu finden (Vgl. Schubert 1997:60). Der Bezug auf eine höhere göttliche Instanz wurde auf Wunsch Chinas aus der ursprünglichen Fassung der AEMR gestrichen (Senger 1993a:307f.).

chen Entwicklung der Gesellschaft[97]. China kann sich daher dem völkerrechtlichen Ideal universeller Menschenrechte nur allmählich annähern[98]:

> "Unter Umständen, in denen allgemein Armut und Mangel herrschen, das Nahrungs- und Kleidungsproblem noch nicht gelöst ist und die grundlegenden Bedürfnisse der Menschen nicht befriedigt werden können, soll der wirtschaftlichen Entwicklung Priorität eingeräumt werden, sonst kann keine Rede von den Menschenrechten sein. Wir sind der Ansicht, daß die Hauptkriterien für die Prüfung der Menschenrechtssituation eines Entwicklungslandes sein sollen, ob seine Politik und Maßnahmen zur Förderung des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritts, zur Lösung des Nahrungs- und Kleidungsproblems und zur Erhöhung des Lebensstandards und Wohlstandes seines Volkes beitragen oder nicht." (Liu 1993a:D495)

Die politischen Voraussetzungen für den Modernisierungsprozeß werden durch die Gewährleistung kollektiver Rechte geschaffen, zu denen das Selbstbestimmungsrecht der Völker, die uneingeschränkte nationale Souveränität und das Recht auf Entwicklung gehören[99]. Insgesamt besitzen die Menschenrechte also einen instrumentellen Charakter:

> "Sie haben keinen `Wert an sich', sondern befinden sich in direkter und untergeordneter Beziehung zu den in der Präambel der chinesischen Verfassung niedergeschriebenen Staatszielbestimmungen. Sie stehen somit im Dienst der Pflicht aller Bürger, China zu einem `reichen und starken, zivilisierten und demokratischen sozialistischen Land' zu machen." (Schubert 1997:59f.)

Trotz dieser Einschränkungen wird die Universalität der Menschenrechte an sich nicht abgelehnt[100], wie der Formulierungsvorschlag Chinas im Vorfeld der Wiener Konferenz zeigt:

> "All human rights are universal, indivisible and interdependent. The universality of civil, cultural, economic, political and social rights requires that every State throughout the world recognize, protect, respect and promote international human rights norms, the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds must be born in mind in the strenthening of the universality of human rights. The exercise of any human right must not be denied because the full enjoyment of other rights has not been achieved. It is the duty of the States, regardless of their political, economic and cultural sy-

---

[97] Aus diesem Grund gehen die neuerlichen wirtschaftlichen Reformen in China (Aufwertung der Privatwirtschaft) auch nicht mit politischen Veränderungen einher. Chinesische Experten räumen allerdings ein, daß die Individualrechte in ihrem Land bisher unterbewertet worden seien und es infolge dessen zu Menschenrechtsverletzungen gekommen sei. Ebenso wird erklärt, der durch die frühere Planwirtschaft bedingte Zentralismus habe die Menschenwürde beeinträchtigt (Vgl. Naumann-Stiftung 1996:39).

[98] Vgl. Senger 1993a:307f. Der chinesische Staatspräsident Jiang Zemin hat diese Position zuletzt bei seinem Privatbesuch in Frankreich im Oktober 1999 vertreten. Er wolle China "Schritt für Schritt" zur Demokratie führen, dabei aber die Stabilität des Landes im Auge behalten (NZZ vom 25.10.1999, S.2). In der Literatur wird immer wieder betont, man müsse bei der Beurteilung der Menschenrechtssituation eines Landes den jeweiligen ökonomischen und historischen Kontext berücksichtigen (Vgl. Koh und Yeo zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:18ff.).

[99] Auch für Nordkorea gibt es keine individuellen Menschenrechte ohne kollektive Rechte (Vgl. die Äußerungen des nordkoreanischen Vertreters vor dem Third Committe der UNO im Dezember 1997; Presseerklärung der Vereinten Nationen GA/SHC/3453, S.4).

[100] Vgl. Fan Guoxiang (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:19) und Liu 1993a:D497f. Zu diesem Ergebnis kommt auch Schubert: Andernfalls hätte die Volksrepublik wohlkaum an der Wiener Konferenz teilgenommen und wohl auch nicht seit Jahren so viel Energie darauf verwendet, mit detaillierten Berichten und Stellungnahmen die internationale Gemeinschaft von ihren Beiträgen zur Verbesserung der Menschenrechtssituation im eigenen Lande und in der Welt zu überzeugen. Kein Land in Asien entfalte diesbezüglich eine vergleichbare Aktivität. Und kein anderes Land habe es aufgrund seines politischen "bargaining-Potentials" weniger nötig als China (1997:61).

> stems, to promote and protect all human rights and fundamental freedoms." (A/ Conf.157/PC/L.3 1993:2).

Die chinesische Überzeugung wird auch von anderen asiatischen Ländern geteilt[101]. So urteilt der Außenminister Singapurs, Wong Kan Seng:

> "Menschenrechte werden von den Völkern nicht akzeptiert, wenn sie als Hindernisse für den Fortschritt betrachtet werden. ... Es gibt Belege dafür, daß in gewissen Phasen der Entwicklung eines Landes eine Überbetonung der Individualrechte kontraproduktiv ist." (1993:95)

Die Schwierigkeit, die diesem Konzept innewohnt, ist, daß unklar bleibt, welche Menschenrechte zunächst nicht oder nicht vollständig gewährleistet werden können. In der Praxis sind ganz besonders die Meinungs-, Versammlungs- und Pressefreiheit betroffen. Weil es allein im Ermessen des Staates liegt, zu welchem Zeitpunkt und in welchem Umfang politische Rechte gewährt werden, besteht außerdem die Gefahr, daß das Konzept von den Herrschenden mißbraucht wird, um Forderungen nach Demokratisierung abzuwehren.

In den letzten Jahren ist das Etappenmodell für die Verwirklichung der Menschenrechte in zunehmendem Maße durch ein eigenes Modell asiatischer Werte abgelöst worden, auf das im folgenden noch näher einzugehen ist.

Die seit Mitte der fünfziger Jahre schwelende Kontroverse um die Vorherrschaft von wirtschaftlichen Rechten auf der einen und politischen Rechten auf der anderen Seite stand zunächst im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Kalten Krieg und der ideologischen Auseinandersetzung zwischen der UdSSR und den USA. Während der Westen auf die Kodifizierung der politischen Freiheitsrechte drängte, stellten der Osten und die Entwicklungsländer auf die wirtschaftlichen Menschenrechte ab[102]. Auf diese Weise kam es schon sehr früh zu einer formalen Trennung der beiden Rechtskategorien, obwohl die Allgemeine Erklärung dies zu vermeiden suchte[103]. Weil eine Einigung nicht möglich war, entstanden 1966 zwei getrennte Menschenrechtspakte[104].

Sozialistische Staaten kritisierten die einseitige Betonung von Rechten gegenüber Pflichten und die Hervorhebung des Individuums als Rechtsträger. Die in diesen Konflikt eingebundenen Staaten der Dritten Welt hoben primär auf die strukturellen

---

[101] Vgl. auch Indonesien: "Economic and social progress facilitates the growing trend towards democracy and the promotion and protection of human rights, thus any attempt to use human rights as a conditionality for extending development assistance should be discouraged." (A/Conf.157/PC/L.5 1993:4) Der malayische Justizminister Datuk Syed Hamid ist der Ansicht, man könne nicht über Freiheit und Demokratie sprechen, solange nicht die Grundbedürfnisse der Menschen erfüllt seien. Man müsse zunächst die Armut lindern, die Freiheit des Einzelnen ergebe sich dann schon (1993:46). Der malayische Anthropologe Shamsul unterstreicht, das Leben der Mehrheit der Menschheit sei vom Kampf ums Überleben gekennzeichnet. Politische Rechte könnten nur existieren, wenn das grundlegende Recht auf Leben erfüllt sei (1996:14).

[102] Dabei muß jedoch daran erinnert werden, daß die Rechte der sog. zweiten Generation keinesfalls "östlichen" Ursprungs sind. Zu den Vordenkern wirtschaftlicher Rechte gehörte Otto von Bismarck (1815-1898). Wirtschaftliche Rechte finden sich in der Weimarer Verfassung genauso wie in der britischen Verfassung (Staby 1998:30). Alston weist außerdem darauf hin, daß die Formulierung dieser Rechte in der AEMR aus einem Entwurf des American Law Institute von 1943 übernommen worden sei (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:17).

[103] Vgl. das Gebot der Unteilbarkeit (Art. 28, AEMR), das auch in der Wiener Erklärung unterstrichen wird (Vgl. Kap. 1, Art. 5).

[104] Indem sie als politische Waffe in der Systemauseinandersetzung dienten, seien diese von Anbeginn mit ideologischen Vorbehalten belastet gewesen. Dies wiederum habe zu einer Schwächung der Universalität und der Geltungskraft der Menschenrechte geführt sowie zu einer Ladierung ihrer Glaubwürdigkeit und der faktischen Aufhebung ihrer prinzipiellen Unteilbarkeit (Nuscheler 1995:9). Mit diesem doppelten Standard habe der Westen Befürchtungen des Südens geschürt, die Betonung der politischen Menschenrechte diene v.a. der Verbreitung des westlichen Demokratiemodells. Sowohl Regierungen als auch NGOs des Südens würden sich gegen einen solchen "Werteimperialismus" wenden (Hamm 1995:21).

Rahmenbedingungen ab, die aus ihrer Sicht der Verwirklichung der Menschenrechte im Wege standen: die durch den Kolonialismus verursachten wirtschaftlichen Probleme hätten alternative Modelle erfordert, die den Schutz des Individuums zugunsten wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung in den Hintergrund drängten[105].

> "The new leaders found a plethora of urgent problems starting them in the face. Illiteracy, disease, inadequate housing, malnutrition, poor communications, ailing agricultural systems. European-style educational systems which were totally irrelevant to their needs, lack of educated or trained personnel, and monetary reserves and currencies tied to the apron strings of the former colonizer were all problems to be faced. ... These and other realities of independence required the new states to arrange priorities in a manner that sometimes was not based on a rational cost-benefit analysis." (Zvobgo 1974:97)

Dieses Argument, das dem der asiatischen Staaten ähnelt, steht in einer engen Wechselbeziehung zu der Diskussion um die "Neue Weltwirtschaftsordnung", die 1968 auf der Weltmenschenrechtskonferenz in Teheran ihren Niederschlag fand. Die Menschenwürde wurde vielfach mit der Befreiung von Unterdrückung, Ausbeutung und Unterentwicklung verbunden, weshalb die Beseitigung wirtschaftlicher Dependenzen im Vordergrund stand[106]:

> "Freedom from starvation, the right for all to enjoy the material benefits of a developed economy, and freedom from exploitation by colonial powers became the articulated goals of many Third World countries. These strategies that evolved for the attainment of these goals incorporated an admixture of old concepts and values frequently reinterpreted and redefined in light of contemporary realities and goals." (Pollis/ Schwab 1979:9)

Der Konflikt zwischen beiden Kategorien von Rechten ist bis heute nicht beigelegt. Das zeigt sich zum einen daran, daß dem Sozialpakt weniger Staaten beigetreten sind als dem Zivilpakt[107]. Zum anderen gibt es eine Reihe von Staaten, die ersteren zwar unterzeichnet haben, bestimmte Rechte jedoch nach wie vor nicht anerkennen[108]. Im Mittelpunkt der Kritik steht das Fernbleiben der USA[109]:

---

105 In diesem Sinne auch Grohs 1988:30f und Graf: viele afrikanische Staatsmänner der postkolonialistischen Phase seien davon überzeugt gewesen, eine Notsituation geerbt zu haben, in der es zunächst darauf angekommen sei, ökonomische und soziale Ungleichgewichte zu beseitigen. Dies habe u.a. auch zur Einführung eines mächtigen Präsidenten geführt (1997:10). Da das Amt des Präsidenten asiatischen und afrikanischen Ländern fremd gewesen sei, hätten sich diese in verstärktem Maße auf die Tradition, die politische Partei und die Armee berufen (Zvobgo 1974:98). Viele afrikanische Staaten hätten außerdem im Sozialismus eine Orientierung gesucht, was Grohs darauf zurückführt, daß viele afrikanische Politiker während ihrer Studienzeit in Europa Kontakt zu Sozialisten gehabt hätten, die den Kolonialismus kritisierten. Zusätzlich habe der Sozialismus mit seiner Idee des Gemeineigentums und der Solidarität eine gewisse Affinität zu den traditionellen Strukturen gehabt (1988:30). Dagegen kritisiert Chhabra, die einzigen Profiteure von der Zurückstellung bürgerlicher Rechte in Afrika seien die herrschenden Eliten gewesen (1992:11).

106 Bis heute ist die Verletzung von wirtschaftlichen Rechten für viele Afrikaner von größerer und auch existentiellerer Bedeutung als die von manchen politischen Rechten (wie z.B. dem Recht auf freie Meinungsäußerung oder der Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit) (Graf 1997:91).

107 Der Zivilpakt hat zur Zeit 140, der Sozialpakt 138 Vertragsparteien.

108 So hat das Recht auf Arbeit in der deutschen Verfassung bislang keinen Eingang gefunden. Von der Bundesregierung wird die Ansicht vertreten, die Sicherung des wirtschaftlichen und sozialen Existenzminimums werde weitestgehend durch Lohnersatz- und andere soziale Leistungen gewährleistet (Deutscher Bundestag 1998b:18). Dieser Umstand wird von westlichen Menschenrechtsorganisationen beklagt. So mahnte das Forum Menschenrechte: "Die Bekräftigung der Universalität und der Gleichrangigkeit aller Menschenrechte bleibt so lange eine Floskel, wie sie nicht auch für die wirtschaftlichen und sozialen Menschenrechte eingelöst werden." Eine Neugestaltung der deutschen Menschenrechtspolitik mit veränderter Prioritätensetzung sei dringend erforderlich. Wirtschaftliche Interessen dürften nicht länger über den Schutz und die Förderung der Menschenrechte gestellt werden (1998b:7). Der Staats- und Verfassungsrechtler Ingo von Münch hat die Kritik als unberechtigt zurückgewiesen. Die Verfassung eines Staates sei kein "politischer Wunschzettel". Grundrechte seien einklagbare Rechte, keine bloßen Versprechungen. Überdies seien soziale Grundrechte im Begriff des sozialen Rechtsstaates schon enthalten (1999:16f.).

109 Vgl. Badinter, der die Abwesenheit als erstaunlich bezeichnet, bedenke man, daß es sich um die wichtigste Wirtschaftsmacht der Welt handele (1998:127).

> "Under the US constitution, the right to food, clothing, shelter and education, the right to work, rest, reasonable payment, appropriate working conditions, labor protection and social security, and the right to sound physical and mental health and the protection of the family, mothers and children do not fall into the category of `human rights'. The US Constitution provides no guarantee for the American people to be free from starvation and want." (Yanshi 1997:13)

Die USA seien das reichste Land der Erde, doch wegen der starken Polarisierung zwischen arm und reich gehörten Armut, Hunger und Obdachlosigkeit zu den Grundübeln der Gesellschaft (1997:15). Der afrikanische Anthropologe Legesse fügt hinzu:

> "So long as black Americans continue to be a cheap and disposable labor reserve that serves as a buffer for the vacillating labor market; so long as impoverished populations remain locked in ghettos, deprived of the fundamental right to earn a living -- to that degree the United States violates the Bill of Rights." (1980:135)

Ungeachtet des Gebots der Unteilbarkeit gewichten nicht-westliche Staaten die wirtschaftlichen Rechte höher, während die Industriestaaten den klassischen Freiheitsrechten Priorität einräumen[110]. Der Unterschied zwischen beiden Rechtekategorien besteht primär in ihrer Justiziabilität: Rechte zur Abwehr staatlicher Eingriffe kann der Einzelne auf dem Beschwerdegang geltend machen, wirtschaftliche Rechte sind bis heute nicht einklagbar[111]. Die einzige Möglichkeit, ihre Gewährleistung zu überprüfen, sind die Staatenberichte, die dem UN-Ausschuß für wirtschaftliche, soziale und kultureller Rechte vorgelegt werden müssen.

Um der besonderen Bedeutung der wirtschaftlichen Entwicklung Nachdruck zu verleihen, forderten die Staaten der Dritten Welt seit den siebziger Jahren ein "Recht auf Entwicklung"[112]. Mit der "Erklärung zum Recht auf Entwicklung" (Resolution 128) wurde es 1986 in den Menschenrechtskatalog aufgenommen[113] und findet sich auch in der Wiener Erklärung[114]. Allerdings ist es, vornehmlich wegen divergierender

---

110 So bezeichnet Nuscheler die sozialen Menschenrechte denn auch als "lästige Kröte im Verhandlungspoker mit politischen Gegnern": 'Während der Westen bei den politischen Menschenrechten in die Offensive gehen konnte, geriet er bei den sozialen Menschenrechten in die Defensive; während der Westen in der `ersten Generation' eine Voraussetzung für die Durchsetzbarkeit der `zweiten Generation' sieht, drehte der Osten diese Priorität um." (1995:9) Pollis sieht in der Nichtbeachtung wirtschaftlicher Rechte einen der wesentlichen Unterschiede zwischen der westlichen Menschenrechtsauffassung und der anderer kultureller Traditionen: "Despite the Covenant on Economic, Social and Cultural Rights and the adoption of disputed welfare programs, Western nations, do not consider the right to food, clothing, and shelter as fundamental." (1996:319).

111 Dieser Umstand mag darin begründet sein, daß die Sozialrechte keine direkt einforderbaren Individualrechte enthalten, sondern Leistungsaufträge, die vom Staat zu verwirklichen sind. Weil nach amerikanischer Auffassung die Bereiche Bildung und Soziales von staatlichen Regulierungen weitgehend auszunehmen sind, ist das Verbleiben der USA vom Sozialpakt nur logisch. Die nigerianische Verfassung beschreibt den Charakter der sozialen Rechte wie folgt: "By their nature they are rights which can only come into existence after the government has provided facilities for them. Thus, if there are facilities for education or medical services one can speak of the `right' to such facilities. On the other hand, it will be ludicrous to refer to the `right' to education or health where no facilities exist." (Report of the Nigerian Constitution Drafting Committee zit. nach Graf 1997:39).

112 Es setzt sich zusammen aus: dem Recht auf Leben, auf ein angemessenes Minimum an Nahrung, Kleidung, Wohnraum und medizinischer Versorgung, auf ein Minimum an garantierter Sicherheit und Unverletzlichkeit der Person, auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit und auf Partizipation (Riedel zit. nach Nuscheler 1995:11). Zu den ersten, die ein solches Recht forderten, gehört der senegalesische Völkerrechtler Kéba M'Baye. Als Vorsitzender der UN-Menschenrechtskommission trieb er Ende der 70er Jahre dessen Verankerung in UN-Dokumenten voran. Erstmals erwähnt wurde das Recht in einem Bericht der Menschenrechtskommission von 1978 (Graf 1997:55). 1982 wurde es in die Banjul-Charta aufgenommen (Vgl. Präambel und Art. 22).

113 11 Staaten stimmten dagegen (darunter auch Deutschland, Frankreich, Großbritannien und die USA), 12 enthielten sich.

114 In Art. 10 der Wiener Erklärung bekennen sich die Unterzeichnerstaaten zu einem Recht auf Entwicklung als einem "universal and inalienable right and integral part of fundamental human right", wobei der Terminus "universal" in der ursprünglichen Fassung des Dokuments nicht vorgesehen war (Vgl. A/Conf.157/PC/L.6 1993:2).

Vorstellungen über den Begriff "Entwicklung", bis heute umstritten[115] und wird von vielen Beobachtern nur als ethisches Postulat und unverbindliches "soft law" gegenüber dem "hard law" des Zivilpaktes, allenfalls als "Schwellenrecht" zwischen einem unverbindlichen moralischen Anspruch und einem bindenden Rechtsprinzip angesehen[116] (Nuscheler 1995:12). Andere hingegen verstehen das Recht auf Entwicklung als ein "Konglomerat positivierter Menschenrechte", mit dem eine Einheit der in der Allgemeinen Erklärung und den Menschenrechtspakten postulierten Rechte wiederhergestellt werde[117] (Riedel 1995:661).

Die Resolution definiert "Entwicklung" als "a comprehensive ... process which aims at the constant improvement of the well-being of the entire population and of all individuals on the basis of their active, free and meaningful participation in development and in the fair distribution of the benefits resulting therefrom" (Präambel). Dabei seien alle Menschenrechtskodifikationen, die UN-Charta und die sonstigen Instrumente der Vereinten Nationen und ihrer Sonderorganisationen zu beachten. Entwicklung beschränkt sich also nicht nur auf wirtschaftliches Wachstum, sondern schließt auch die individuelle und kollektive Entwicklung mit ein: Träger dieses unveräußerlichen Rechts sind nicht nur die Individuen, sondern auch die Völker (Art. 1).

Kritiker warnen, ein solches "Superrecht" müsse zwangsläufig in "leeren Worthülsen und belanglosen Allgemeinplätzen" enden. Es sei schwierig, dieses Recht auch tatsächlich zu verwirklichen oder einzuklagen[118]. Die Ergebnisse der Diskussion seien so dürftig, "daß man sich mitunter fragen muß, ob das Recht auf Entwicklung überhaupt einen Sinn macht, wenn es nur normative Forderungen stellen kann, deren rechtliche Grundlage schon längst in Form von Individualrechten anerkannt ist" (Graf 1997:56).

Verstehe man Entwicklung ausschließlich im Sinne von wirtschaftlichem Wachstum, gebe es Beispiele für die Gegenthese, daß eben gerade repressive, sogar faschistische Regime ausländisches Kapital anzögen und ökonomische "Musterländer" hervorbrächten[119] (Graf 1997:12). Im Völkerrecht ist es heftig umstritten, ob das Recht auf Entwicklung den klassischen Menschenrechten gleichzusetzen ist. Aus der Sicht von Kühnhardt sprechen kollektive Rechte dem "individualrechtlichen Menschenrechtsideal" und seiner behaupteten "überhistorischen, ontologischen Qualität"

---

115 Für Graf genügt auf nationaler Ebene ein Diskriminierungsverbot. Auf internationaler Ebene sei das Recht auf Entwicklung juristisch wertlos, weil gerade die Staaten, von denen eine stärkere Unterstützung eingefordert werden solle, dieses Recht nicht anerkannten (1997:59).

116 Gegen die Bezeichnung "soft law" hat sich Riedel mit der Begründung gewehrt, daß etwas entweder Rechtsverbindlichkeit habe oder nicht (1995:661).

117 So spricht Lüthke von einer "Synthese aller relevanten individuellen und kollektiven Menschenrechte" (1988:56). Vgl. in diesem Sinne auch Falterbaum, der für eine integrale Sicht der verschiedenen Menschenrechtskategorien plädiert (1994:26).

118 Japan hat diese Schwierigkeiten bei der Auslegung zum Anlaß genommen, im Vorfeld der Wiener Konferenz eine klarere Formulierung des Rechts auf Entwicklung zu fordern (A/Conf.157/PC/L.6 1993:4). Ähnliches gilt für das Recht auf eine saubere Umwelt. Es läßt sich zwar mit dem Recht auf Leben und dem Recht auf Gesundheit begründen (können doch beide erst dadurch gewährleistet werden, daß der Mensch in einer dieser Gesundheit förderlichen Umwelt lebt), insgesamt besteht jedoch die Gefahr, in Beliebigkeit zu verfallen (Graf 1997:61).

119 Ähnlich auch Geißler 1996:4. Nuscheler hebt hervor, die vergleichende Regimeforschung habe gezeigt, daß sich die meisten "Entwicklungsdiktaturen" als "Diktaturen ohne Entwicklung" erwiesen hätten (1995:4). Die Gefahr einer unkontrollierten Wachstumspolitik, bei der sich die Regierungen der Verantwortung für soziale Mißstände entziehen, wird auch von asiatischen Gelehrten gesehen (Vgl. Coulmas/Stalpers 1998:166, Weizit. nach Ludwig 1998:5).

(1987:321). Träger von Menschenrechten könnten nur die Individuen, nicht aber Staaten oder Völker sein[120]:

> "Menschenrechte können nur jene Rechtsansprüche sein, die in allen Kulturen, Staaten, Wirtschaftssystemen und sozialen Entwicklungsstadien für jeden Menschen jederzeit Bedeutung besitzen und unter allen Umständen eingehalten werden können." (1987:338)

Die postulierten Solidarrechte seien ausnahmslos Ausdruck kollektiver Zustände und setzen aktives politisches Handeln voraus, wobei ein Scheitern stets eingeschlossen sei (1994:13f.).

Die Industriestaaten, besonders die USA, haben sich nur gegen wirtschaftliche Rechte, sondern auch gegen kollektive Rechte ganz allgemein und im besonderen gegen das Recht auf Entwicklung lange gewehrt. Das ist u.a. auf die Befürchtung zurückzuführen, die Staaten der Dritten Welt könnten aus einem solchen Recht konkrete Forderungen - etwa nach Teilhabe am Wohlstand oder nach einem Recht auf Entwicklungshilfe - ableiten[121]. Diese Sorge war, obwohl den Staaten die Hauptverantwortung für die Schaffung der Voraussetzungen für die Verwirklichung des Rechts auf Entwicklung zugeschrieben wurde, nicht ganz unbegründet, wurde doch gleichzeitig die Schaffung einer neuen Weltordnung als globale Strategie in den Erklärungstext aufgenommen[122].

Für die westlichen Industriestaaten stehen Demokratie, Menschenrechte und Entwicklung in einer engen Wechselbeziehung. Der deutsche Außenminister Fischer hat diesen Zusammenhang in einer Debatte anläßlich des 50. Jahrestages der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sehr deutlich gemacht:

> "Menschenrechte müssen sich zu Recht vor allem auf die Rechte von verfolgten und unterdrückten einzelnen Menschen beziehen. Aber wir erleben gerade jetzt in vielen Schwellenländern, daß der Versuch dieser Völker, wirtschaftlich aufzuschließen, unter Inkaufnahme der Unterdrückung von Demokratie eben nicht erfolgreich sein kann. Deswegen wird es in einer sich globalisierenden Welt eminent wichtig sein, daß gerade die reichen westlichen Demokratien alles tun, um eine umfassende Kultur der Freiheit, begründet auf den Menschenrechten, im dialogischen Angebot durch- und umzusetzen, und daß die Gewaltenteilung, das Wechselspiel von Regierung und Opposiition, die Menschenrechte einschließlich des Rechtes auf freie Information und eine kritische Öffentlichkeit und des Rechtes auf körperliche Unversehrtheit sowie demokratische und strafjustitielle Unversehrtheit von der Staatsmacht beachtet werden. Dabei

---

[120] Vgl. auch Donnelly (1982b:311f.) und die Position Großbritanniens: "The individual is the subject, the agent, but never the passive object of development. Without the active, voluntary participation of the individuals and groups concerned, development policy will not flourish. (A/Conf.157/PC/L.6 1993:3). Grafmeint, daß Recht auf Entwicklung müsse auf die Ebene zurücktransferiert werden, auf der der Staat eine Verpflichtung gegenüber seinen Bürgern eingehe (1997:59). Dieser Ansatz findet sich auch in der Wiener Erklärung: dort wird die menschliche Person als Träger der Entwicklung angesehen (Vgl. Kap. 1, Art. 10).

[121] Vgl. Nuscheler 1995:12. Solche Tendenzen gibt es bis heute. So konstatierte China, die Industriestaaten hätten die besondere Pflicht, die Entwicklungsländer mit praktischen Maßnahmen zu unterstützen, so daß der Abstand zwischen Nord und Süd allmählich verkleinert statt vergrößert werde (Liu 1993a:D497). Gerechte Wirtschaftsbeziehungen wurden im Vorfeld der Wiener Konferenz auch von Thailand (A/Conf.157/PC/L.6 1993:4) und Bangladesch (A/Conf.157/PC/L.2 1993:2) gefordert und später in die Abschlußerklärung aufgenommen (Vgl. Art. 10). Die Banjul-Charta verpflichtet alle Staaten, d.h. nicht nur die Vertragsstaaten, die Ausübung des Rechts auf Entwicklung sicherzustellen (Vgl. Art. 22). Demgegenüber versteht die deutsche Bundesregierung das Recht auf Entwicklung als ein Recht, das weitestgehende Beteiligung am wirtschaftlichen, politischen und sozialen Entwicklungsprozeß ermöglichen solle. Es sei jedoch kein Recht von Staaten auf Entwicklungshilfe anderer Staaten. Jeder Staat sei für sich aufgerufen, seinen Bürgern die besten Entwicklungsmöglichkeiten zu schaffen (Deutscher Bundestag 1998b:3).

[122] Vgl. Art. 3, Abs. 1 und 3.

> muß verstanden werden, daß all dies mit einem unabhängigen Bankensystem und einer freien Marktwirtschaft zusammengehört und beides getrennt voneinander nicht zu haben ist. Insoweit bedeutet die Durchsetzung der Menschenrechte in einer sich gloablisierenden Welt auch die Durchseztung von Demokratie." (zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:818)

Ohne die Gewährleistung grundlegender Menschenrechte, so argumentieren auch andere, sei eine nachhaltige Entwicklung nicht möglich[123]. Außerdem könnten wirtschaftliche Probleme niemals eine Beschränkung international anerkannter Menschenrechte entschuldigen[124]. Menschenrechte seien etwas, "das die ganze Menschheit schätzen und anstreben muß, unabhängig von den politischen und wirtschaftlichen Umständen" (Sommer zit. nach Dischinger/ Schönfeld 1998:20).

Diese Argumentation vernachlässigt allerdings die praktischen Möglichkeiten vieler Entwicklungsländer, auf die Nuscheler sehr eindringlich hingewiesen hat[125]:

> "Alle Bekenntnisse zu Demokratie, Pluralismus und Menschenrechten beantworten nicht die Frage, ob arme Gesellschaften überhaupt den hohen normativen Ansprüchen politischer und sozialer Demokratie gerecht werden können. Es geht hier nicht nur um das politische Wollen, sondern auch um das ökonomische Können; und es geht um die soziale Anerkennung von Menschenrechten ..." (1995:4)

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, weshalb viele außerwestliche Staaten das Recht auf Entwicklung als ein kardinales Menschenrecht verstehen[126].

Insgesamt läßt sich feststellen, daß man über die universalistische Annahme ähnlich ablaufender Entwicklungsprozesse auf einen Nebenkriegsschauplatz gelangt. Die von vielen außerwestlichen Staaten hervorgebrachten Rechtfertigungen und Erklärungsansätze für eine Priorität wirtschaftlicher Rechte zur Beseitigung von Armut und Unterentwicklung heben letztlich nicht auf kulturelle, sondern auf ökonomische

---

[123] Diese Sichtweise findet sich auch in der Erklärung zum Recht auf Entwicklung, in der Rechtsgleichheit und die Möglichkeit der Partizipation am staatlichen Willensbildungs- und Entscheidungsprozeß als Komponenten des Rechts auf Entwicklung deklariert werden (Vgl. Art. 2, Abs. 3; Art. 3; Art. 6 und Art. 8, Abs. 1). Vgl. Kinkel 1993:D493 und Braun 1998:10. Sommer spricht deshalb von einem "symbiotischen, synergistischen Verhältnis" zwischen Demokratie und Entwicklung (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:20). Diese These tritt auch in der Wiener Erklärung deutlich hervor: Dort heißt es, Demokratie, Entwicklung und Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten würden einander bedingen und stärken (Vgl. Art. 8). Um die Menschenrechte der Ärmsten zu fördern und der extremen Armut und sozialen Ausgrenzung ein Ende zu bereiten sowie den Genuß der Errungenschaften des sozialen Fortschritts zu fördern, seien sowohl die Menschenrechte als auch die Beteiligung der Ärmsten an den Entscheidungsprozessen wesentlich (Art. 25).

[124] Vgl. Kinkel 1993:D493, Nuscheler 1995:4, Sommer (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:20), Helmut Schmidt und Chongkittavorn (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:17), Graf 1997:11 sowie die im Vorfeld der Wiener Konferenz von den USA und Großbritannien vertretene Position (A/Conf.157/PC/L.6 1993:3). Die deutsche Bundesregierung räumt zwar ein, daß Entwicklungsmodelle auf besondere Bedingungen im jeweiligen Land Rücksicht nehmen müßten, auf die Verwirklichung aller Menschenrechte einschließlich Demokratie, Pluralismus und "good governance" könne jedoch nicht verzichtet werden (Deutscher Bundestag 1998b:4). Damit wirtschaftliche Unzulänglichkeiten eine Garantie von Rechten nicht ausschließen, heißt es in der Wiener Erklärung: "...while development facilitates the enjoyment of all human rights, the lack of development may not be invoked to justify the abridgement of internationally recognized human rights." (A/Conf.157/23 1993:5)

[125] Dabei darf auch nicht vernachlässigt werden, daß die westlichen Industriestaaten ihr gegenwärtiges Entwicklungsniveau nicht ohne Skaverei, Kinderarbeit, soziale Diskriminierung, Unterdrückung und Ausbeutung der Kolonien erreicht haben (Coulmas/Stalpers 1998:166). Ende des 19. Jahrhunderts war jeder sechste Arbeiter in den USA unter 16 Jahre alt (Zinn 1980:261). Der innere Ausbau der USA ("Manifest Destiny") und ihre Industrialisierung basierten im wesentlichen auf der Arbeit der Einwanderer aus Europa und aus Asien. Erinnert sei an die ca. 75.000 chinesischen Immigranten, die um 1880 in Kalifornien ca. 1/10 der Bevölkerung ausmachten und maßgeblich am Bau der Eisenbahn beteiligt waren. Sie wurden ebenso wie zuvor Italiener, Griechen und Russen diskriminiert und zunehmend Zielscheibe von Gewalt (Zinn 1980:259f.). Senger betont, das europäische Raumfahrtprogramm und das französische Atomwaffenpotential hätten wohl kaum ohne die französischen Besitzungen in Übersee entwickelt werden können (1993b:88). Grohs macht die ungleiche Verteilung des Reichtums zwischen Industrie- und Entwicklungsländern mitverantwortlich für die Existenz von Militärregierungen und -diktaturen in Afrika: nur ihnen werde zugetraut, daß sie Hungerrevolten und Kriminalität in den Griff bekämen (1988:34).

[126] So bezeichnet Thailand das Recht auf Entwicklung als ein unveräußerliches Recht von Individuen und Nationen und als einen grundlegenden Aspekt der Unteilbarkeit der Menschenrechte (A/Conf.157/PC/L.6 1993:4). Vgl. auch Lohani 1996:10 sowie die Äußerungen des indischen Vertreters auf der 42. Sitzung des Third Committe der UNO am 19. Dezember 1997 (Presseerklärung der Vereinten Nationen GA/SHC/3453).

Unterschiede und Defizite ab[127]. Dennoch werden diese Argumentationslinien dem kulturellen Relativismus zugerechnet, was ein weiteres Mal verdeutlicht, wie wichtig eine differenzierte Auseinandersetzung mit dieser Thematik ist.

Trotz dieser Vorbehalte ist die Behandlung wirtschaftlicher Aspekte von Bedeutung, weil unabhängig von den wirtschaftlichen Schwierigkeiten hinter der Betonung kollektiver Rechte eine andere Gesellschaftsperzeption steht: gerade in asiatischen, aber auch in vielen afrikanischen Gesellschaften wird das Wohl der Gemeinschaft höher bewertet als das des Individuums. Das hat einerseits mit der wirtschaftlichen Situation vieler Staaten zu tun[128], ist andererseits aber auch auf traditionelle Vorstellungen zurückzuführen, auf die im folgenden noch weiter eingegangen wird.

Ähnlich wie mit dem Recht auf Entwicklung verhält es sich auch mit dem Recht auf Selbstbestimmung, auf das sich die Kolonialstaaten in ihrem Kampf gegen Fremdbestimmung und Unterdrückung beriefen und das auch weiterhin von zentraler Bedeutung ist[129]. Das gilt in besonderem Maße für den asiatischen Raum, in dem die Ausläufer der Entkolonialisierung bis in unsere Tage reichen[130].

Nach dem Selbstbestimmungsrecht, das in der UN-Charta und in den beiden Menschenrechtspakten verankert ist, haben alle Nationen und Völker das Recht, über ihren politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Status frei zu bestimmen[131]. Seine Formen sind in der "Erklärung über die Grundsätze des Völkerrechts über freundschaftliche Beziehungen und die Zusammenarbeit zwischen den Staaten" (sog. Friendly-Relations-Deklaration von 1970) niedergelegt: die Errichtung eines souveränen Staates, die freie Integration um einen unabhängigen Staat, die freie Assoziation mit einem unabhängigen Staat und die Entwicklung zu jedem anderen politischen Status, den ein Volk frei bestimmt hat (Münchener Rechtslexikon 1987:326f.).

---

127 Vgl. Heinz, der unterstreicht, daß es sich bei der Vorrangstellung wirtschaftlicher Rechte weniger um Kulturunterschiede als um die Entscheidung von kleinen Eliten über den "richtigen" Entwicklungsweg handele (1994:39). Von der Idee her werden politische Menschenrechte keinesfalls abgelehnt (Vgl. die Formulierungsvorschläge Chinas, Malaysias, Indonesiens und Kenias im Vorfeld der Wiener Konferenz, die allesamt die Unteilbarkeit der Menschenrechte hervorheben A/Conf.157/PC/L.3 1993:2ff.). Sie werden lediglich zurückgestellt, um wirtschaftliche Entwicklung und politische Stabilität zu gewährleisten. So unterstreicht George Yeo, Minister für Information und Kunst in Singapur, daß es auch im Interesse der asiatischen Staaten sei, einen gemeinsamen Kanon menschlicher Werte zu entwickeln, der die Menschen in die Lage versetze, die technologische Entwicklung zu nutzen und zugleich die schlimmen Nebeneffekte zu minimieren. Es sei jedoch absurd, unabhängig von der wirtschaftlichen Entwicklung über Menschenrechte reden zu wollen (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:18).

128 Bei ihrer Kritik am gegenwärtigen Welthandelssystem werden asiatische Regierungen auch von den NGOs unterstützt. Über 200 NGOs unterzeichneten eine von dem malayischen Menschenrechtsaktivisten Chandra Muzaffar verfaßte Erklärung, in der es heißt: "Collective rights in Asia have yet another meaning. Within the international system, the Asia state is often forced to articulate the collective rights of its citizens in the face of glaring global iniquities. Since the international system allows a privileged minority in the North to control and dominate the rest of humanity, it circumscribes the rights of the people of the South, a huge portion of whom are in Asia. The people in most of Asia have very little freedom to determine their own destinies in an international system dominated by institutions directed by the elite of the North, such as the United Nations Security Council, the Group of Seven, the International Monetary Fund (IMF), the World Bank and the General Agreement on Tariffs and Trade (GATT)." (Muzaffar zit. nach Heinz 1994:29)

129 Kößler hat darauf hingewiesen, daß es sich bei dem von vielen Staaten reklamierten Souveränitätsanspruch um eine Idee westlichen Ursprungs handelt, der nicht weniger "eurozentristisch" sei, als die personalen Menschenrechte (1998:26). Kenia und Brasilien haben im Vorfeld der Wiener Konferenz vorgeschlagen, das Selbstbestimmungsrecht bereits in Art. 1 der Abschlußerklärung aufzunehmen (Vgl. A/Conf.157/PC/L.1 1993:2f.). Zur Entwicklung der neuen Lehre von der anti-kolonialen Selbstbestimmung vgl. Partsch 1995:748.

130 1984 wurde Brunei - seit 1888 britisches Protektorat - unabhängig, Palau 1994. 1997 gaben die Briten Hongkong an China zurück, die Rückgabe von Macao von Seiten der Portugiesen steht noch bevor.

131 Vgl. Art. 1, Abs. 2, Art. 55 und 56 sowie das Prinzip der Nichteinmischung in Art. 2, Abs. 4 und Art. 7 der UN-Charta sowie Art. 1 des Zivil- und Sozialpaktes. Außerdem findet es sich in der Banjul-Charta mit dem Zusatz, daß alle Völker ein Existenzrecht haben (Art. 20, Abs. 1). In der AEMR wird das Selbstbestimmungsrecht nicht erwähnt.

Auf dem vierten "Workshop on Regional Human Rights Arrangements in the Asian and Pacific Region" stellte der nepalesische Außenminister Lohani die Souveränitität der Staaten als zweite Säule neben den Menschenrechten heraus[132]:

> "Human rights define our individual existence and nurture our dignity, and sovereignty gives us a distinct identity as a nation. ... it has been recognized by the global community that, although human rights are universal values, their implementation remains the responsibility of individual countries." (1996:10)

Viele Staaten befürchten, der Westen könne die Menschenrechte zugunsten einer Ausdehnung seines Machtbereichs instrumentalisieren[133]. Aus diesem Grund berufen sie sich regelmäßig auf ihr Recht, über ihre inneren Angelegenheiten und damit auch über den Menschenrechtsschutz frei entscheiden zu können. Eine Überprüfung der Menschenrechtspraxis durch die internationale Gemeinschaft wird als Einmischung in die Zuständigkeiten eines Staates gewertet. Interventionen[134] oder eine Konditionierung von Wirtschafts- und Entwicklungshilfen seien unzulässig[135].

Die Bedeutung des Selbstbestimmungsrechtes wird auch in der Wiener Erklärung unterstrichen[136]: Die Völker hätten das Recht, alle im Einklang mit der UN-Charta stehenden rechtmäßigen Maßnahmen zu ergreifen, um ihr unveräußerliches Recht auf Selbstbestimmung zu verwirklichen. Die Verweigerung dieses Rechts wird als Menschenrechtsverletzung bezeichnet[137].

---

[132] Ähnlich betrachtet China die Souveränität als Grundlage für die Verwirklichung der Menschenrechte. Wenn diese nicht gesichert sei, könne von politischen Menschenrechten keine Rede sein (Liu 1993a:D 496).

[133] Dies war schon bei der Verabschiedung der AEMR von den sozialistischen Staaten befürchtet worden (Tetzlaff 1993:30). In diesem Sinne hat China dem Westen erst kürzlich vorgeworfen, die Menschenrechte zur Destabilisierung ehemaliger Feinde aus der Zeit des Kalten Krieges mißbraucht zu haben: "Aufstände in Osteuropa und der Zusammenbruch der Sowjetunion waren das Ergebnis der Menschenrechtsdiplomatie westlicher Politiker." (China Daily zit. nach SZ vom 10.12.1998, S. 10). Vgl. auch Zvobgo, der hinter der Gründung der UNO und der Formulierung der AEMR in erster Linie machtpolitische Motive sieht: "The *traveaux preparetoires* of the U.N. Charta leaves no doubt that the United States was *primus inter pares* at San Francisco. President Franklin Roosevelt's `Four Freedoms' ... were clearly the source of those charta provisions which refer to human rights. Coming from the Third World one may be forgiven for asserting that if President Wilson had sought to make the world safe for democracy after World War I, President Roosevelt sought to make it more Western, if not specifically American after World War II." (1974:91) T. Bennett stellt fest, die Menschenrechtsbewegung in Afrika würde nicht selten als ein versteckter Versuch des Westens angesehen, eine ideologische Hegemonie über den Kontinent zu erlangen (1993:270).

[134] Ein allgemeines gegen wirtschaftlichen Druck gerichtetes Interventionsverbot enthält die UN-Charta nicht. Die Generalversammlung hat jedoch versucht, die Bildung einer völkerrechtlichen Norm dieses Inhalts durch Resolutionen zu fördern (Vgl. die Friendly-Relations-Deklaration, die "Charta über die wirtschaftlichen Rechte und Pflichten der Staaten" oder die "Erklärung über die Unzulässigkeit von Interventionen und Einmischung in die inneren Angelegenheiten von Staaten") (Meessen 1995:790).

[135] Vgl. v.a. die "Bangkok Declaration", die auf dem Vorbereitungstreffen der asiatisch-pazifischen Staaten zur Wiener Konferenz verabschiedet wurde. China akzeptiert zwar kritische Stimmen aus dem Ausland (Übergabe von Listen mit politischen Gefangenen, Delegationen zur Überprüfung der Menschenrechtssituation), lehnt aber die Verknüpfung von Handel und Menschenrechtsfragen ab (Vgl. Schubert 1997:59). Gegen letztere haben sich im Vorfeld der Wiener Konferenz neben China auch Indonesien und Cuba gewehrt (A/Conf.157/PC/L.5 1993:3f.). Auch von der Wiener Erklärung wird die Bindung des Handels an politische Konditionen eindeutig zurückgewiesen (Vgl. Kap. I, Art. 31). Maßnahmen zur Förderung und zum Schutz der Menschenrechte müßten im Einklang mit den Zielen und Grundsätzen der UN-Charta und dem Völkerrecht stehen (Vgl. Kap. I, Art. 7). In der ursprünglichen Fassung wurde der Respekt gegenüber den Prinzipien der Souveränität, der territorialen Integrität und der politischen Unabhängigkeit der Staaten besonders hervorgehoben. Indonesien, Pakistan und Sri Lanka wollten darüber hinaus auch noch das Prinzip der Nicht-Einmischung sowie den Nichtgebrauch von Menschenrechten als Instrument für politischen Druck hervorgehoben wissen. Indien plädierte für den Zusatz "international human rights standards should be applied objectively" (A/Conf.157/PC/L.4 1993:2ff.).

[136] Ursprünglich wurde das Recht erst in Art. 4 erwähnt und dann auch mit Begriffen wie "sovereign equality", "territorial integrity" und "political independence" umschrieben (Vgl. A/Conf.157/PC/L.2 1993:2). Der Vorschlag, es bereits im zweiten Artikel des Abschlußdokumentes zu erwähnen, kam von Syrien und Pakistan. Anders als in dem Dokument hatten sie das Selbstbestimmungsrecht als "universales Recht" und dessen Verletzung als "schwere Menschenrechtsverletzung" bezeichnet (Vgl. A/Conf.157/PC/L.2 1993:3). Deutlich wird das Selbstbestimmungsrecht auch in Art. 8 der Erklärung, in dem es heißt, Demokratie beruhe auf dem frei zum Ausdruck gebrachten Willen des Volkes, über seine politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Ordnung selbst zu bestimmen. Diese Formulierung war ursprünglich nicht vorgesehen (Vgl. A/Conf.157/PC/L.5 1993:2).

[137] Allerdings gibt es eine Einschränkung, die im Vorfeld der Konferenz von Syrien und Pakistan gefordert wurde (Vgl. A/Conf.157/PC/L.2 1993:3): "... this shall not be construed as authorizing or encouraging any action which would dismember or impair, totally or in part, the territorial integrity or political unity of sovereign and independent States conducting themselves in compliance with the principle of equal rights and self-determination of the peoples and thus possessed of a Government representing the whole people belonging to the territory without distinction of any kind." (Kap. I, Art. 2)

Gleichzeitig werden jedoch die Förderung und der Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten als vorrangige Ziele der Vereinten Nationen und als ein rechtmäßiges Anliegen der Völkergemeinschaft angesehen[138]. Schon die UN-Charta erklärt deren Achtung und Verwirklichung zu einem ihrer wichtigsten Ziele und verpflichtet alle Mitgliedstaaten, "gemeinsam und jeder für sich" dieses Grundziel anzustreben (Art. 56). Die mit den Menschenrechten befaßten Organe und Sonderorganisationen sollten daher die Koordinierung ihrer Tätigkeiten auf der Grundlage der konsequenten und objektiven Anwendung der internationalen Menschenrechtsübereinkünfte weiter vorantreiben[139]. Länder, die zu den wenigsten entwickelten gehörten, sich aber zur Demokratisierung und wirtschaftlichen Reform bekennen, seien von der internationalen Gemeinschaft zu unterstützen[140].

Der Vorrang staatlicher Souveränität kollidiert hier mit dem Anspruch der Menschenrechte, das Individuum auch dort zu schützen, wo der Rechtsschutz des Staates versagt oder wo der Staat selbst Unrecht zufügt[141].

Zwar sind die Menschenrechte allein durch die Gründung der UNO und die Unterzeichnung der Allgemeinen Erklärung zu einem internationalen Anliegen geworden - die Mehrheit der westlichen Autoren behauptet gar, sie seien der rein nationalen Verfügungsgewalt entzogen[142] - doch wird dies in der UN-Charta nur sehr vage formuliert[143] und durch das Gewalt- und Interventionsverbot empfindlich eingeschränkt[144]:

> "Aus dieser Charta kann eine Befugnis der Vereinten Nationen zum Eingreifen in Angelegenheiten, die ihrem Wesen nach zur inneren Zuständigkeit eines Staates gehören, oder eine Verpflichtung der Mitglieder, solche Angelegenheiten einer Regelung auf Grund dieser Charta zu unterwerfen, nicht abgeleitet werden." (Art. 2, Abs. 7).

---

[138] Vgl. Kap. I, Art. 4. Während Indien vorschlug, die vorrangige Zielsetzung durch den Zusatz "high" besonders zu betonen, wollte Malaysia der Förderung und dem Schutz der Menschenrechte "the appropriate emphasis within the organization" einräumen (A/Conf.157/PC/L.2 1993:6). In diese Richtung geht auch der Vorschlag Indonesiens, die internationale Gemeinschaft solle sich auf die Menschenrechte "in an integrated and balanced manner" beziehen (A/Conf.157/PC/L.3 1993:3).

[139] Dieser Zusatz wurde im Vorfeld der Konferenz rege diskutiert. In der ursprünglichen Fassung war die Rede von einer "comprehensive strategy aimed at including the human rights dimension in all activities". Während Thailand Wert darauf legte, daß diese Strategie von allen Mitgliedstaaten geteilt werde, lehnten China, Pakistan und Malaysia die Formulierung ab. Die Koordination der Tätigkeiten der Organe und Sonderorganisationen solle nicht nur auf der Grundlage einer konsequenten Anwendung der internationalen Menschenrechtsübereinkünfte weiter vorangetrieben werden, sondern auch in "in a consistent, transparent and objective manner" erfolgen. Großbritannien plädierte dafür, daß diese Koordination auf international anerkannten und mit ihrem Schutz verbundenen ethischen Prinzipien basieren müsse (A/Conf.157/PC/L.2 1993:2ff.).

[140] Vgl. Kap. I, Art. 9.

[141] In diesem Sinne hat der Sonderberater des schwedischen Außenministers für humanitäre Fragen, Thomas Hammarberg, hervorgehoben, die bitteren Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit hätten gezeigt, daß "versklavte Völker, eben weil sie verfolgt werden, oft nicht in der Lage sind, in eigener Sache die Stimme zu erheben" (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:16). Für Günter stellt das Festhalten am Selbstbestimmungsrecht ein Versagen des Völkerrechts dar. Zumindest müsse angegeben werden, ob im Konfliktfall eher der Autonomie des Staates oder der Unantastbarkeit der Person der Vorzug gegeben werden solle (1999:33).

[142] Vgl. Delbrück 1979:398, Herzog 1996:3, Blumenwitz 1994:7f., Peschel-Gutzeit 1998:20, Frowein 1999:61f. und Höffe 1999b:33. In diesem Sinne äußerte sich auch der deutsche Außenminister Kinkel auf der Wiener Konferenz: "Die Wahrung der Menschenrechte ist nicht länger allein Sache der einzelnen Staaten und Regierungen. Die Charta der Vereinten Nationen macht sie ausdrücklich zu einer gemeinsamen Angelegenheit. Die großen Probleme der Menschheit, wie Umwelt, Entwicklung, Friedenssicherung können nicht lokal, nicht isoliert, nicht durch einzelne Mächte, wie mächtig auch immer, gelöst werden." (1993:D492) Beyerlin verweist darauf, daß sich die verschiedenen UN-Organe schon seit 1946 mit konkreten Menschenrechtsverletzungen befaßt hätten. Er erinnert an die Apartheidspolitik in Südafrika, die Unterdrückung des tibetischen Volkes und die Menschenrechtssituation in Chile unter Pinochet. Der Sicherheitsrat habe wiederholt Staaten verurteilt, zum Teil sogar Sanktionen gegen sie verhängt. Hinzu komme die ebenfalls sehr früh einsetzende Untersuchung von Menschenrechtsverletzungen durch UN-Gremien (1991a:382f.).

[143] Vgl. Präambel und Art. 1 der UN-Charta.

[144] Das Gewaltverbot findet sich in Art. 2, Abs. 4 der Charta. Unter einer Intervention wird eine Handlung verstanden, die "die Drohung mit Gewalt oder deren Anwendung beinhaltet, in dem Sinne, daß der Intervenierende bewaffnete Streitkräfte einsetzt und zumindest klar macht, daß er bereit ist, Gewalt anzuwenden, wenn seiner Operation Widerstand geleistet wird". In einigen Fällen werde die Aktion eindeutig ohne die Zustimmung des Staates durchgeführt, auf dessen Territorium sie stattfinde. In anderen Fällen könne es ein gewisses Maß an Zustimmung geben, aber die Möglichkeit bewaffneten Widerstands bedeute, daß die Operation eindeutig militärischen Charakter habe (Greenwood zit. nach Jürjens 1996:5). Auch nichtmilitärische, namentlich wirtschaftliche, politische und subversive Eingriffe werden zur Intervention gezählt (Vgl. Beyerlin 1991a:379).

Ausnahmen können nur in speziellen Fällen gemacht werden. Zu diesen Spezialfällen gehören ein Angriffskrieg sowie die Gefährdung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit.

Es obliegt allein dem Sicherheitsrat, nach der Feststellung eines solchen Spezialfalles bestimmte Zwangsmaßnahmen zu empfehlen oder anzuordnen[145]. Diese können sich sowohl gegen Mitgliedstaaten als auch gegen Nicht-Mitglieder, nicht-anerkannte Staaten und stabilisierte de-facto-Regime richten (Beyerlin 1991b:724). Militärische Maßnahmen dürfen erst angeordnet werden, wenn nicht-militärische nicht erfolgversprechend oder tatsächlich erfolglos sind.

Bis Anfang der neunziger Jahre wurde das Sanktionssystem der Vereinten Nationen als "kaum wirksamer als dasjenige des Völkerbundes" bewertet[146] (Beyerlin 1991b:727). Eine Wende wurde mit den gegen den Irak verhängten Zwangsmaßnahmen nach dessen Einmarsch in Kuwait im August 1990 eingeleitet. In einer Reihe von Resolutionen verhängte der Sicherheitsrat ein umfassendes Wirtschaftsembargo sowie eine See- und Luftblockade gegen den Invasor[147] und berief sich dabei ausdrücklich auf Kapitel VII der UN-Charta. Diese veränderte Haltung der Mitglieder des Sicherheitsrates ist maßgeblich auf das Ende des Ost-West-Konfliktes und das Bemühen der beiden Supermächte um einen Abbau der Antagonismen zurückzuführen (1991b:727f.).

Als Bedrohung des Weltfriedens werden in zunehmenden Maße auch innere Zustände in einem Staat angesehen, wie z.B. die massive Verletzung der Menschenrechte, Völkermord oder Bürgerkriege[148]. Eine solche Interpretation wird möglich, wenn der Friede nicht ausschließlich negativ, d.h. im Sinne der bloßen Abwesenheit staatlicher Gewalt, sondern als "gute Ordnung" verstanden wird, die den Menschen angemessene Existenzbedingungen gewährleistet (Blumenwitz 1994:8). In diesem Sinne hat der Sicherheitsrat 1991 den "heavy loss of human life and material damage" in Jugoslawien als einen "threat to international peace and security" eingestuft und ein Waffenembargo beschlossen[149] (Resolution 713).

Gegen diese Sichtweise, die die Menschenrechte zu einem internationalen Anliegen macht, das der alleinigen staatlichen Zuständigkeit entzogen ist, wehren sich insbesondere die asiatischen Staaten. Sie halten daran fest, daß die Gesamtheit der wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen sowie die Art und Weise der

---

145 Vgl. Kap. VII, Art. 39, 40 und 41.

146 Dies wurde v.a. zurückgeführt auf die Uneinigkeit der Ratsmitglieder über den Inhalt der Friedenspflicht nach Art. 39 und dem dementsprechend häufigen Gebrauch des Vetos, mit dem die ständigen Mitglieder Beschlüsse verhinderten. Außerdem konnte eine lückenlose Einhaltung nicht-militärischer Sanktionen nicht erzwungen werden (Beyerlin 1991b:727).

147 Vgl. die Resolutionen 600-662, 664-667, 670 und 674.

148 Vgl. Frowein 1999:61. Dies ist jedoch in der internationalen Gemeinschaft umstritten (Vgl. die rege Diskussion um die Präambel der Wiener Erklärung, in der die Förderung und der Schutz der Menschenrechte ursprünglich als "essential to the full achievement of the other purposes of the United Nations" (zu denen auch der Erhalt des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit gehören) angesehen wurden (Vgl. A/Conf.157/PC/L.1).

149 Auch im Falle von Somalia stellte der Sicherheitsrat eindeutig fest, daß die "magnitude of the human tragedy caused by the conflict in Somalia, further exacerbated by the obstacles being created to the distribution of humanitarian assistance, constitutes a threat to international peace and security" (Resolution 794).

Verwirklichung der Menschenrechte ausschließlich in die staatliche Zuständigkeit fallen und deshalb vor Interventionen geschützt werden müssen.

Während der Fall einer Angriffshandlung relativ klar ist[150], bleiben die Kriterien für eine Friedensbedrohung oder eines Friedensbruches sehr vage und können auf vielerlei Weise ausgelegt werden[151]. Das trifft auch auf die Verurteilung bestimmter Vorgehensweisen zu:

> "Fast niemand in Europa runzelt die Stirn, wenn die EU sich dagegen ausspricht, daß ASEAN Myanmar aufnimmt. Aber man stelle sich einmal vor, ASEAN fordere die EU auf, England wegen wiederholter und fortdauernder Menschenrechtsverletzungen in Nordirland auszuschließen. Man stelle sich vor, China riefe zu einem Handelsembargo der Vereinigten Staaten auf, weil die Afroamerikaner diskriminiert werden. ... Man stelle sich vor, Malaysia führte eine Kampagne für das Selbstbestimmungsrecht der Korsen. Absurd? Vielleicht, aber wohl hauptsächlich deshalb, weil die Geschichte und die gegebenen Machtverhältnisse die Einmischung asiatischer Regierungen in europäische und amerikanische Angelegenheiten so unwahrscheinlich machen." (Coulmas/ Stalpers 1998:161)

Ebenso darf nicht vernachlässigt werden, daß gerade asiatische Staaten "innere Sicherheit" anders definieren als westliche. Sie wird nicht ausschließlich extern-militärisch verstanden, sondern stärker in bezug auf innere Stabilität[152].

Der stellvertretende chinesische Außenminister Liu Huaqiu unterstreicht, daß sich persönliche Rechte und Freiheiten den juristischen Vorschriften unterordnen müßten. Es sei ein allgemeines Prinzip aller zivilisierten Gesellschaften, daß niemand seine eigenen Rechte vor die Interessen des Staates und der Gesellschaft stellen dürfe[153]:

> "Die Wahrung der gesellschaftlichen Stabilität und die Sicherstellung der fundamentalen Rechte der Bürger sind identisch. Die Praxis der internationalen Gemeinschaft hat wiederholt bewiesen, daß die Entwicklung des Staates, ein ruhiges und tätiges Leben und die grundlegenden Rechte aller Bürger nur sichergestellt werden können, wenn Gerechtigkeit, Ordnung und Stabilität des Staates und der Gesellschaft gewährleistet sind." (1993a:D496)

---

[150] Als Leitlinie kann außerdem die von der Generalversammlung verfaßte "Aggressionsdefinition" (Resolution 3314) herangezogen werden.

[151] Vgl. Blumenwitz 1994:7f. Angesichts des weitgehenden Mangels an institutionell gefestigten Verfahren der Wertkonsensbildung sieht Delbrück die Gefahr einer internationalen Wertediktatur. Dennoch könne der eingeschlagene Weg zu einer wertsetzenden Ordnung nicht aufgeben werden. "Wenn es seine Friedenssicherungsfunktion erfüllen, insbesondere das Gewaltverbot durchsetzen will, muß das Völkerrecht die Bemühung um den positiven Frieden, verstanden als Prozeß zunehmender sozialer Gerechtigkeit und abnehmender Gewaltanwendung, auch in seinen Normen operationalisieren." (1979:398f.)

[152] In diesem Sinne versteht China die blutige Niederschlagung der Demokratiebewegung im Sommer 1989 als Notwendigkeit, um "Unabhängigkeit, Würde, Sicherheit und Stabilität des Landes zu bewahren" (Pekinger Volkszeitung vom 02.06.1999 zit. nach NZZ vom 04.06.1999, S.5). In einem Kommentar auf der Titelseite warnte die Zeitung, die als Sprachrohr der kommunistischen Partei gilt, vor "inneren und äußeren Feinden", die China zu infiltrieren, zu unterwandern und zu destabilisieren suchten, und rief dazu auf, sich einig hinter das Zentralkommitte der Partei zu stellen und die soziale Stabilität aufrechtzuerhalten.

[153] Vgl. auch Art. 51 der chinesischen Verfassung. Dieser legt fest, daß "die Bürger der VR China bei der Ausübung ihrer Freiheiten und Rechte die Interessen des Staates, der Gesellschaft und des Kollektivs bzw. die rechtmäßigen Freiheiten und Rechte anderer Bürger nicht verletzen" dürfen (zit. nach Schubert 1997:53).

Diese Gewichtung ist angesichts der vielfältigen sozialen, ethnischen und wirtschaftlichen Spannungen in asiatischen Ländern nicht verwunderlich[154]. Nicht nur dort, wo Wachstum und staatliche Kontrolle als Garanten der Stabilität angesehen werden, tangieren westliche Forderungen nach Demokratisierung, Liberalisierung der Wirtschaft sowie Achtung der Menschenrechte und Sozialstandards vitale interne Sicherheitsinteressen. Viele Staaten befinden sich derzeit in einer Umbruchphase, die gleichzeitig einen Wandel im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bereich erfordert. Diese Veränderungen können Frustrationen hervorrufen und deshalb leicht zu Unruhen führen (Dreis/ Strauß 1995:17).

Die Einführung liberaler Demokratie-Elemente und die Zulassung bürgerlicher Freiheiten ist ein schwieriger Prozeß. Nicht allein die autoritären Führungseliten befürchten Destabilisierungen, auch die Menschen wehren sich gegen Veränderungen[155].

Obwohl es zutrifft, daß es vielfach die Profiteure bestehender Systeme sind, die sich gegen eine Demokratisierung wehren, ist die Betonung von Stabilität und innerer Sicherheit nicht allein Ausdruck eines autoritären Staats- und Gesellschaftsverständisses. Vielmehr sind länderspezifische Analysen notwendig, in die auch die gesellschaftlichen Gegebenheiten, die wirtschaftliche Entwicklung und die Traditionen einbezogen werden müssen. Nur so können systemimmanente Hindernisse - wie etwa autoritäre internalisierte Regeln und Beziehungsstrukturen - von Terrorherrschaft, systematischer Verfolgung und Unterdrückung unterschieden werden.

3.3. Der gemäßigte Relativismus

Auch der gemäßigte Relativismus schließt kulturelle Universalien nicht aus. Weil jedoch alle Kulturen als gleichwertig angesehen werden, existieren keine Mittel, mit Hilfe derer die moralischen Werte (und damit auch das Menschenrechtskonzept) einer Kultur gegenüber der einer anderen gerechtfertigt werden können.

Die Befürworter dieses Ansatzes nehmen den Gedanken der Cultural Anthropology wieder auf, nach dem bestimmte Wertvorstellungen in allen Kulturen vorhanden sind, jedoch oftmals eine unterschiedliche Ausgestaltung erfahren[156].

---

[154] Liu bezeichnet die "Verstärkung der nationalen Einheit und die Sicherung der Vereinigung des Vaterlandes" als das "gemeinsame Interesse und Anliegen der Volksmassen aller Nationalitäten". Die korrekte Behandlung der nationalen Fragen und Beziehungen sei stets eine wichtige Angelegenheit, bei der es sich um die Stabilität und Entwicklung des Staates und die Gleichberechtigung unter allen Nationalitäten des Landes handele (1993a:D 497f.).

[155] So lehnte das Parlament im Königreich Bhutan die vom König verfügte vorsichtige demokratische Öffnung ab und forderte den Souverän auf, das königliche Edikt zurückzunehmen. Dieses sieht drei Veränderungen vor: die Regierung wird nicht mehr vom König sondern vom Parlament gewählt, die Kompetenzen des Kabinetts werden von den Abgeordneten festgelegt, der König unterwirft sich einem Vertrauensvotum des Parlaments, das ihn mit einer Zweidrittelmehrheit abwählen und durch den Kronprinzen ersetzen kann. Mönche und hohe Beamte baten den Monarchen, das Land nicht zum "Halbwaisen" zu machen. Doch dieser blieb hart und zwang das Parlament, sich ihm überzuordnen (Vgl. NZZ vom 24.08.1998, S. 5)

[156] Vgl. Statement on Human Rights: "Ideas of right and wrong, good and evil, are found in all societies, though they differ in their expression among the peoples. What is held to be a human right in one society may be regarded as anti-social by another people, or by the same people in a different period of their history." (1947:542). Diesem subjektivistischen Bild moralischen Urteilens widersprechen v.a. Philosophen. Moralische Fragen seien keine Geschmacksfragen. "Sie unterstehen vielmehr einem Richtigkeitsanspruch, unabhängig davon, ob sich dieser Richtigkeitsanspruch in jedem Fall einlösen läßt oder nicht. Und weil sie diesem Richtigkeitsanspruch unterstehen, können wir uns in moralischen Fragen auch uneinig sein. Wären moralische Meinungsunterschiede auf unterschiedliche Einstellungen oder Gefühle zurückzuführen, könnten wir sinnvollerweise nicht von moralischen Uneinigkeiten reden." (Schaber 1998:58)

Wie gezeigt wurde, sind diese Gedanken keinesfalls neu[157]. Im Zusammenhang mit der Menschenrechtsdebatte ist jedoch erst seit wenigen Jahren die Bereitschaft zu beobachten, kulturelle Besonderheiten in die Überlegungen einzubeziehen[158].

Zuerst in der Wissenschaft diskutiert und von asiatischen Staaten gefordert, konnten den westlichen Staaten auf der Wiener Konferenz gewisse Zugeständnisse abgerungen werden. In der Abschlußerklärung heißt es:

> "While the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds must be borne in mind, it is the duty of States, regardless of their political, economic and cultural systems, to promote and protect all human rights and fundamental freedoms." (Kap. I, Art. 5).

Allerdings kommt diese vorsichtige Formulierung keinesfalls einem Sieg des kulturellen Relativismus gleich. Bereits zwei Jahre nach der Konferenz erschien in einer "Background Note" des Department of Public Information der Vereinten Nationen ein Artikel, in dem die von den Relativisten gegen den Universalismus hervorgebrachten Bedenken geradezu ins Gegenteil verkehrt werden. Die in den verschiedenen Vertragswerken niedergelegten Rechte werden als minimaler Standard bezeichnet. Sie seien flexibel genug, um die kulturelle Vielfalt zu respektieren und zu schützen[159].

> "Within this framework, States have maximum room for cultural variation without diluting or compromising the minimum standards of human rights established by law. These minimum standards are in fact quite high, requiring from the State a very high level of performance in the field of human rights." (Ayton-Shenker 1995:4)

Die Menschenrechte erleichterten den "respect for and protection of cultural diversity and integrity throught the establishment of cultural rights embodied in instruments of human rights law[160]" (1995:4).

Bereits einige Jahre zuvor hatte Howard argumentiert, die These von der Existenz verschiedener Menschenrechtskonzepte beruhe auf einer Annahme, die die Menschenrechte mit der Menschenwürde verwechsele:

---

157 Auf diesen Sachverhalt hatte Boas bereits 1908 in einer Vorlesung über die Anthropologie hingewiesen: "Owing to the breadth of its outlook, anthropology teaches better than other sciences the relativity of the values of civilization. It enables us to free ourselves from the prejudices of our civilization, and to apply standards in measuring our achievments that have a greater absolute truth than those derived from a study of our civilization alone. The differences between our civilization and another type ... appear less as differences in value than as differences in kind. This broader outlook may also help us to recognize the possibility of lines of progress which do not happen to be in accord with the dominant ideas of our times." (1908:281)

158 Huber konstatiert, ein interkultureller Dialog könne nur gelingen, wenn die Bereitschaft bestehe, Vorurteile - v.a. solche, die nichtwestlichen Kulturen die Fähigkeit zur Achtung der Menschenrechte absprechen - zu überwinden. Voraussetzung hierfür sei eine selbstkritische Besinnung auf die Schwierigkeiten und Widerstände innerhalb der eigenen Kultur, die das Verständnis für die Probleme anderer Völker fördere (1994:56). Ähnlich mahnt Tetzlaff, im Bewußtsein der eigenen widersprüchlichen Geschichte mit Verständnis und Empathie auf die Schwierigkeiten zu reagieren, die Gläubige anderer Kulturkreise mit dem Gleichheitsprinzip und dem Gebot der absoluten Religionsfreiheit hätten (1993:33).

159 Diese Ansicht war bereits 1987 von Howard und Donnelly vertreten worden (Vgl. 1987:5).

160 Ähnlich auch Stuby, er betont, daß nicht ein bestimmtes Verständnis, eine bestimmte Philosophie oder eine bestimmte Konzeption von Menschenrechten völkerrechtlich vereinbart seien, sondern konkrete Verhaltensweisen und die Garantie ihrer Einhaltung. Basis der Vereinbarung sei die Akzeptanz der Verschiedenheit (1998:35). Sogar in der Bundesrepublik gehen die Ansichten über die "Toleranzbreite" erheblich auseinander, wie die Diskussion um den Paragraphen 218, oder um den Entscheid des baden-württembergischen Kultusministeriums, eine junge Lehrerin nicht in den Schuldienst einzustellen, weil sie auf das Tragen eines Kopftuches im Unterricht bestand (sog. "Kopftuchstreit") zeigen. Vgl. auch Delbrück 1979:395f und Perry 1997:472f.

> "Concepts of human dignity do indeed vary. They are embedded in cultural views of the nature of human beings, which in turn reflect the social organizations of particular societies." (1986:17)

Eine ganze Reihe von Autoren teilt diese Ansichten. So spricht der ehemalige Präsident der Inter-American Commission on Human Rights von einer "inneren Welt" des Individuums, daß durch die jeweilige Kultur oder Religion geprägt werde. Sie dürfe nicht verwechselt werden mit der Vorstellung universaler, kulturübergreifender Menschenrechtsnormen.

> "The international human rights system is not concentrated with securing a homogenity of inner worlds in a kind of planetary lowest common denominator. Rather, it is concerned with protecting the integrity of those inner worlds, for these `cosmovisions' or `intrococms' are the central, vital part of the individuality of each of us. This is .. `where we live'. Respect for the other requires above all, respect for the other's inner world. While many moral codes are generally considered `superior' emphasize respect for the physical integrity of others, they show considerably less respect and less understanding - indeed, even less tolerance - for the inner worlds of others." (Reisman 1996:43)

Die verschiedenen Menschenrechtsdokumente machten deutlich, daß das Menschenrechtssystem nicht auf eine Vereinheitlichung der Verhältnisse ziele, sondern dem Schutz der kulturellen Vielfalt diene[161]. Das bedeute jedoch nicht, "that there are not and will not be clear cases in which national practices, rooted in culture, will violate the international standard". In solchen Fällen sei der internationale Standard ausschlaggebend (1996:44).

Die damit suggerierte Breite des Interpretationsrahmens entspricht zwar den tatsächlichen Gegebenheiten, hat jedoch mit den Formulierungen in den verschiedenen Vertragswerken nichts zu tun. Viele der dort festgeschriebenen Rechte stehen im Konflikt mit überkommenen Norm- und Wertvorstellungen außerwestlicher Kulturen[162]. Im besonderen betrifft dies Rechte, die bestimmte Organisationsprinzipien, wie etwa Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, voraussetzen.

Die "relative Universalität" der Menschenrechte, die inzwischen auch von Universalisten gefordert wird, impliziert sowohl eine gewisse Akzeptanz kultureller Andersartigkeiten als auch die Billigung politischer Organisationsformen, die dem jeweiligen sozialen und kulturellen Kontext angemessen sind[163]. Die Berücksichtigung solcher Besonderheiten

---

[161] Vgl. auch Lohmann: mit der Verwirklichung der Menschenrechte werde keineswegs eine vollständige Gleichheit der Kulturen angestrebt. Ein gewisser Pluralismus der Lebensformen bestehe weiterhin fort oder werde neu entstehen (1998:19ff.). Die Menschenrechte seien kein allgemein verbindlicher Moralkodex, sondern Basisstrukturen, die eine Pluralität von Moralkonzepten in friedlicher Koexistenz ermöglichten (1998:209).

[162] Vgl. auch Narr/Roth: "Die klassischen Menschenrechte besitzen nur dem ersten Anschein nach den Vorzug, leicht verallgemeinerbar zu sein, indem sie dem Individuum als solchem zugeschrieben werden. Tatsächlich sind in ihrem geheimen Lehrplan sehr spezifische Eigenschaften und Normen enthalten. Ihre Abstraktheit hat nur zur Folge, daß sie leichter für alle möglichen Zwecke instrumentalisiert werden können." (1998:120)

[163] Auf diesen Umstand hatte Boas bereits 1916 hingewiesen: Man habe kein Recht, anderen Staaten die eigenen Ideale aufzuzwingen - "no matter how strange it may seem to us that they enjoy the kind of life they lead, how slow they may be in utilizing the resources of their countries, or how much opposed their ideals may be to ours" (1916:332). Am deutlichsten werde die Intoleranz gegenüber abweichenden Organisationsformen im Hinblick auf die Institutionen: "The technical difficulties of organizing democratic control of the Government have found a different solution in different countries. To claim as we often do, that our solution is the only democratic and the ideal one is a one-sided exaggeration of Americanism. I see no reason why we should not allow the Germans, Austrians, and Russians, or whoever else it may be, to solve their problems in their own ways, instead of demanding that they bestow upon themselves the benefactions of our régime. The very standpoint that we are right

erleichtert sowohl den Umgang mit den (noch verbliebenen) sozialistischen Staaten[164] als auch mit Kulturen, denen das westliche Demokratiemodell und seine Verfahren fremd sind[165].

Wesentliches Merkmal der Demokratie ist das Prinzip der Volksherrschaft[166]. Sie kann zwar unterschiedliche Formen annehmen, doch darf die Selbstregierung des Volkes dabei nicht berührt werden. Um diese Staats- und Regierungsform zu verwirklichen, sind bestimmte politische Institutionen und Verfahrensregeln unerläßlich. Dazu gehören die Anerkennung anderer politischer Auffassungen, die Achtung demokratischer Regeln sowie die Akzeptanz von Mehrheitsentscheidungen.

Mehrheitsbeschlüsse sind jedoch in vielen Kulturen weitgehend unbekannt. Das hängt damit zusammen, daß anders als im Westen, wo der politische Prozess durch den Antagonismus zwischen Individuum und Staat geprägt wird, Gemeinschaftsinteressen Priorität haben.

Pauschale Urteile über die einzelnen Kulturkreise sind schwierig, weil sie heterogener als Europa und Nordamerika sind. Es existieren ganz unterschiedliche Staatsformen. Neben einer Reihe konsolidierter Demokratien gibt es auch Länder, die sich auf dem Weg zur Demokratie befinden und solche, die Demokratie ablehnen. Folglich kann nicht behauptet werden, daß die Demokratie eine Staatsform ist, die sich nicht auf außerwestliche Staaten übertragen läßt. Dennoch gibt es eine ganze Reihe von Spezifika, die der Einführung demokratischer Prozesse entgegenstehen. Das hat in einigen Fällen dazu geführt, daß sich sowohl die politischen Eliten als auch die Bevölkerung gegen ihre Einführung sperren und es bei formalen Reformen ohne tatsächlichen Wandel bleibt. In Afrika sind zwar in einer Reihe von Staaten Demokratisierungsprozesse in Gang gekommen, doch überwiegt die Zahl der Länder, die sich im Bürgerkrieg befinden oder in denen die frühere autoritäre staatliche Ordnung ganz zerfallen ist[167]. In anderen Fällen sind Sonderformen entstanden, in denen kulturspezifische Elemente eingebun-

---

and they are wrong is opposed to the fundamental idea that nations have distinctive individualities, which are expressed in their modes of life, thought, and feeling." (1916:333)

164 In China wird beispielsweise unter "Volk" etwas anderes verstanden als in den westlichen Demokratien: hierzu gehören nicht die sog. "Klassenfeinde" sondern lediglich Chinesen, die sich loyal gegenüber der kommunistischen Partei und dem sozialistischen Staat verhalten (Vgl. Senger 1993a:297 sowie Art. 1 der chinesischen Verfassung zit. nach Schubert 1997:53).

165 Kausikan merkt an, im Westen werde der Zusammenbruch des Kommunismus gemeinhin als Sieg des westlichen Systems und der westlichen Werte angesehen. Diese Sichtweise würde pauschal auf die nicht-westliche Welt übertragen: man erwarte auch dort Veränderungen zugunsten der Demokratie (1993:33). Eine Abkopplung des Demokratie- und Menschenrechtskonzeptes fordert auch Schubert. Sie sei nicht nur im Sinne einer Entideologisierung der "Ost-West-Debatte" sinnvoll, sondern trage auch dem Spannungsverhältnis zwischen normativem Anspruch und gegebener Wirklichkeit in den meisten nicht demokratischen Staaten Rechnung. Allerdings habe diese Trennung Grenzen, die sich aus dem Schutz- und Verwirklichungsgebot der Menschenwürde und der individuellen Freiheit automatisch ergeben (1996:50). Für Coulmas und Stalpers ist es nicht "unbillig, wenn in Asien darauf bestanden wird, daß jede Gesellschaft die für sie passende Form der Demokratie finden muß" (1998:157). Das amerikanische State Department erklärt, Demokratie könne nicht von außen aufgezwungen werden, sondern müsse ihre eigenen Wurzeln in der jeweiligen Gesellschaft finden. Diese Wurzeln seien jedoch fast überall zu finden und würden sich selbst in repressiven Regimen wie China, Nigeria und Burma entwickeln (1998:XIV).

166 Shell liefert eine Minimaldefinition: "Von Demokratie kann ... dann gesprochen werden, wenn alle Staatsbürger (ab einem bestimmten Alter) das gleiche Recht besitzen, an den sie alle betreffenden gesetzlichen Regelungen in gleicher Weise direkt oder indirekt teilzunehmen, ihre Willensbildung und -ausübung frei von rechtlicher Diskriminierung oder Unterdrückung gestalten können." (1991:104)

167 Tetzlaff hat 1995 drei Kategorien von Ländern unterschieden: (A) relativ stabile Staaten mit positiven Veränderungen in Richtung auf Rechtsstaat und Demokratie (B) politisch labile oder stagnierende Staaten mit bloßem Austausch der jeweiligen Elite (C) höchst gefährdete Länder, die von Bürgerkrieg und Staatszerfall heimgesucht seien (1995:3f.) Vgl. auch seinen Aufsatz von 1999, in dem er zwischen Staaten unterscheidet, die "im Umbruch zum guten", im Zusammenbruch oder in "despotischer Stagnation" begriffen seien (1999:25). Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch Mair 1999:27. In einem späteren Aufsatz betont Tetzlaff, die afrikabezogene Demokratieforschung habe zeigen können, daß die Tendenzen zur Erosion staatlicher Macht und Steuerungskompetenz kaum einer risikoreichen Demokratisierung zugeschrieben werden könnten, sondern vielmehr auf das Fehlverhalten einer politischen Klasse zurückzuführen seien, die das koloniale Werk der Ausbeutung von Land und Volk mit eigenen Methoden fortgesetzt habe (1998a:8).

den wurden. Diese Formen weichen häufig in wichtigen Punkten von den liberalen Demokratien des Westens ab[168]. Zuweilen ist auch zu fragen, ob es sich tatsächlich um demokratische Verfahren im klassischen Sinne handelt.

Im Islam zählt der Konsens aller bzw. der schweigende Konsens[169] (Hartmann 1997:7). Die Legitimität der Regierenden leitet sich nicht aus der Souveränität des Volkes ab, sondern aus dem Respekt vor dem göttlichen Gesetz, das gleichermaßen für die Inhaber der Macht, als auch für die Gläubigen gilt[170]. Bedingt durch die Gottessouveränität sind die politischen Rechte der Nicht-Muslime eingeschränkt, ihr Zugang zu öffentlichen Ämtern wird erschwert und auch eine Staatsangehörigkeit erhalten sie meist nur mit Schwierigkeiten[171].

In Asien gilt - neben einigen Ausnahmen - die Demokratie insgesamt als erstrebenswert[172]. So konstatiert die 1993 konstituierte "Commission for a New Asia", ein Zusammenschluß von Prominenten aus 13 asiatischen Ländern:

> "Solange Demokratie nicht fest verwurzelt ist, sind die politischen Systeme Asiens von Instabilität und internationalen Spannungen bedroht. Wir müssen die historische Lehre beherzigen, daß zwischen demokratischen Ländern selten Kriege geführt worden sind." (zit. nach Coulmas/ Stalpers 1998:151).

Die Vorstellungen, die in Asien mit "Demokratie" verbunden werden, weichen allerdings häufig so stark von den Ideen des Westens ab, daß behauptet wird, es handele sich um eine eigene, asiatische Form von Demokratie[173]. Westliche Vorstellungen von Demo-

---

168 Christine Loh, Abgeordnete in Hongkong, hat deshalb vorgeschlagen, statt von "Demokratie" von einer "Modernisierung von Regierungssystemen" zu sprechen. Darunter versteht sie Transparenz, Verantwortlichkeit, Offenheit, Gewaltenteilung, Anhörung, Streitschlichtung und Teilhabe. Mit Hilfe dieser Prinzipien könne man von einer "Gesellschaft der Gleichgültigkeit" zu einer "Gesellschaft des Engagements" gelangen. Es sei hilfreich, wenn auch westliche Gesellschaften offen über ihre Fehler und ihr Versagen sprechen. Weil es in Asien um die gleichen Fragen wie im Westen gehe, fordert Loh, gemeinsam über die Modernisierung von Regierungssystemen zu diskutieren (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:19).

169 In der frühislamischen Zeit ergab sich aus diesem Postulat ein breitgefächerter Pluralismus. Wegen der Gefahr der Zersplitterung wurde die Wahrheitsfindung als legitimes Mittel jedoch um 900 n. Chr. aufgegeben. Es folgten Autoritätsgläubigkeit und Erstarrung (Hartmann 1997:7). Jürgensen findet in der arabischen Menschenrechtsdiskussion teilweise ein Demokratieverständnis, mit dem sich die Diskutaten deutlich von einem liberalen Mehrparteiensystem distanzierten (1994:174).

170 Vgl. Krämer 1995:58 und Afshar 1998:48. Aus dem Prinzip der Einheit Gottes als Schöpfer und Herrscher des Universums folge das Primat nach Einheit im Islam, dem alles andere untergeordnet sei. Dieses theokratische Prinzip sei nicht relativierbar, es sei die theologische, juristische, wirtschaftliche, soziale, politische und kulturelle Verfassungsnorm des Islams (Afshar 1998:50f.). Allerdings zeigen sich inzwischen einige Staaten gegenüber demokratischen Regierungsformen durchaus offen. Gemäßigte Islamisten, linke Parteien und liberale Menschenrechtsgruppen stimmen darin überein, daß ein öffentlicher Raum entstehen solle, der nicht der staatlichen Kontrolle untersteht. Trotz einiger Schwierigkeiten erkennt Hartmann deutliche Ansätze zu einer "civil society" (1998:7). Der iranische Präsident Khatami erklärte 1996 in einem Interview der libanesischen Zeitschrift "Al-Muntalak", die Demokratie stehe weder in ihren Mitteln noch in ihren Wegen im Widerspruch zum Islam. Die Religion lege nur die groben Richtlinien der politischen Ordnung fest, der reale Staat hingegen sei in jedem Fall Menschenwerk. Es sei der Wille des Volkes, der die Regierung bestelle und ihr politische Legitimität verleihe. Auf eine religiöse Legitimität hingegen habe der Volkswille direkt keinen Einfluß. "Der Staat wurzelt im Volk. Und die Herrschaft und der Entscheid darüber geht auf den Willen der Menschen zurück. Das wiederum erfordert die Freiheit der Meinung und des Ausdrucks sowie der Versammlung." Dieser Ansatz, der die Demokratie nicht als Staatsform an sich auffaßt, löst das Problem der traditionellen Islamisten: die Demokratie wird als ein Instrumentarium zur Ausübung der Herrschaft angesehen. Insofern läßt sie sich mit verschiedenen politischen Ordnungen vereinbaren und ist nicht zwingend gebunden an Kapitalismus und Liberalismus. Sie eignet sich auch für ein Volk, das die Hingabe zum Islam zum obersten Prinzip erhoben hat (Vgl. NZZ vom 7.05.1998, S. 2; "Harter Kampf um Khatamis Demokratie. Ausfall des Kommandanten der Revolutionswächter", Nr. 104).

171 Vgl. Krämer 1995:62. In Indien sind es die Muslime, die von Führungspostionen in Verwaltung und Privatindustrie ausgeschlossen sind. Auch ihre Sprache (Urdu) wird zurückgedrängt (J. Richter 1997:32).

172 Abgesehen von Myanmar, Indonesien, China, Vietnam, Laos, Pakistan und Bangladesch gibt es mit Japan, Singapur, Thailand, Sri Lanka und Indien stabile Demokratien. Die Philippinen, Südkorea und Taiwan befinden sich auf dem Wege dahin. In der Mongolei wurden 1990 erstmals Wahlen abgehalten, drei Jahre später in Kambodscha.

173 Malaysias Premierminister Mahathir warnt, die Demokratie sei voller Unzulänglichkeiten, die sich auch gegen die Demokraten selber kehren könnten. Nach Ansicht von Singapurs Senior Minister Lee Kuan Yew gewährleistet Demokratie allein noch keine Regierung. Letztere sei wichtiger als erstere. Ähnlich gibt die "Commission for a New Asia" zu bedenken, Demokratie sei kein Selbstzweck und könne daher auch nicht das höchste Staatsziel sein. "Nicht die Menschen sollen die Demokratie, sondern die Demokratie soll den Menschen dienen." (zit. nach Coulmas/Stalpers 1998:150). Nach Ansicht von Sinha lebt die Mehrheit der Asiaten weiterhin nach traditionellen Vorstellungen. Trotz des Vorhandenseins demokratischer Institutionen sei ein allgemeine Ablehnung gegen die Involvierung in öffentliche Angelegenheiten zu verzeichnen. Ganz allgemein werde die Staatsführung einer mächtigen Minderheit überlassen (1981:84). Die vom stellvertretenden chinesischen Außenminister aufge-

kratie seien asiatischen Wertvorstellungen nicht nur fremd, sondern behinderten auch das wirtschaftliche Wachstum. Deshalb wehren sich Asiaten gegen westliche Versuche, den Begriff der Demokratie zu monopolisieren.

Zu den zentralen asiatischen Werten gehört die Hierarchie. Egalitäre Beziehungen sind weder möglich noch werden sie gedacht oder gewünscht[174] (Senger 1993a:300). Vielmehr geht es darum, "Gleichgewichte" im Sinne eines Interessenausgleichs unter Wahrung der Form bzw. des Gesichts herzustellen (Gassman 1998:58). Konsensuelle Entscheidungsfindungen verhindern, daß einer der Beteiligten die Oberhand gewinnt (Coulmas/ Stalpers 1998:172). Mehrheitsentscheidungen werden nach Möglichkeit vermieden, weil dem inneren Frieden, der Stabilität und dem Gemeinwohl nach asiatischer Auffassung durch Übereinstimmung meist mehr gedient ist als durch Konfrontation (1998:155f.).

Der japanische Jurist und Menschenrechtler Yasunobu Sato schreibt:

> "They appreciate harmony and consensus within a group and avoid confrontation. Individuals within the family or company will suppress personal desires in the interest of group unity." (1994:106)

Öffentliche Ordnung und Autorität würden höher eingeschätzt als individuelle Rechte, Freiheit oder Menschenrechte, der Individualismus sei nur sehr schwach ausgeprägt.

Auch die Funktion von Wahlen ist eine andere:

> "Die Grundannahme der Exekutive ist, daß die Regierung nicht auf die Bevölkerung hört, sondern für sie entscheidet, was gut ist. Mit der Stimmabgabe bewertet die Wählerschaft mehr das Geleistete, als daß sie künftige Handlungen der Regierung beeinflußt." (Coulmas/ Stalpers 1998:156)

Die Regierungsautorität wird traditionell weniger leicht in Frage gestellt als im Westen, und die wichtige Rolle der Opposition ist in vielen asiatischen Demokratien nicht sehr stark verwurzelt[175].

---

stellte Behauptung, das Gesetz garantiere jedem chinesischen Bürger "den Genuß von echter Demokratie und Freiheit" (Liu 1993a:D 497), zeigt, daß der Begriff der Demokratie sehr variabel ist.

[174] Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch Pollis in seiner Analyse der japanischen Gesellschaft (Vgl. 1996:333f.). China verfügt über eine mehr als 2.000 Jahre alte autokratisch-bürokratische Tradition (Vgl. Senger 1993a:301f.). Der Terminus "Freiheit" wurde erst von christlichen Missionaren im vorigen Jahrhundert geprägt. Übersetzt mit "ziyou" (chin. "gehen lassen"), habe Freiheit einen leicht negativen, anarchistischen Nebenton: "Für `ziyou' gehen weder die Bauern noch das Heer von Arbeitslosen ein Risiko ein." (Wickert 1999:34) Das Wort "Menschenrechte" kam erst im 19. Jahrhundert von Japan nach China (Senger 1993a:303). Andere Autoren unterstreichen hingegen den regen Austausch des asiatischen Raumes mit der westlichen Welt (Vgl. M. Goldman 1994:1 und Heilmann 1994:145). Die inner-chinesische Diskussion werde seitdem ganz wesentlich von Fragestellungen beeinflußt, die in der westlichen politischen Ideengeschichte eine herausragende Rolle spielten: das Verhältnis zwischen Ordnung und Freiheit, die Kontrolle der Herrschenden und die Rechtssicherheit für die Beherrschten. Diese Themen seien nicht länger ein Problem des Westens allein. Die Begriffe und Grundfragen des politischen Diskurses auf der ganzen Welt seien "verwestlicht" worden. Ehemals "westliche" Themen seien zu einem Teil des internationalen Diskurses geworden. Fast alle Mächtigen Asiens würden sich heute Forderungen nach Demokratie und Menschenrechten aus der eigenen Bevölkerung konfrontiert sehen (Heilmann 1994:145f.).

[175] In Malaysia orientieren sich die Parteien traditionsgemäß streng entlang ethnischer und religiöser Linien. Die Oppositionsparteien sind zerstritten und hoffnungslos aufgesplittert. Der einzige, dem die Malaysier zutrauten, die Opposition zu einigen und dem Regierungsblock als ein ernsthafter Gegner entgegenzutreten, war der ehemalige Vizepremier und Finanzminster Anwar Ibrahim. Er stand als Nachfolger Ministerpräsident Mahathirs gehandelt, kam seine politische Karriere aufgrund von Meinungsverschiedenheiten über die Finanzpolitik im September 1998 zu einem abupten Ende. Er wurde vom Dienst suspendiert und kurze Zeit später wegen vordergründiger Behauptungen verhaftet. In den Reihen der Mehrheitspartei United Malays National Organization (Umno), unter der studentischen Jugend sowie bei den Angehörigen des in Malaysia bedeutenden Mittelstandes erfuhr Anwar starken Rückhalt. Seine Verurteilung zu sechs Jahren Zuchthaus sowie die Mißhandlung des Angeklagten während der Haft haben den Ministerpräsidenten, den Justizapparat und die Polizei in Verruf gebracht und in eine schwere Krise gestürzt. Vor einem Untersuchungsausschuß mußte der oberste Polizeichef zugeben, Anwar nach dessen Verhaftung eigenhändig verprügelt zu haben. Was als Mißfallensbekundung von

Der amerikanische Politologe Clark D. Neher hat fünf Besonderheiten ausgemacht, die bis heute prägenden Einfluß auf Politik und Gesellschaft in Asien hätten: eine ausgeprägte Loyalität, eine stark personalisierte Herrschaft, die Verbindung von Macht mit moralisch legitimierter Herrschaftsausübung, ein starker Staat sowie die Herrschaft einer dominanten Partei (zit. nach Kreft 1998:6). Kreft fügt hinzu, daß die asiatischen Demokratien durch klientelistische bzw. personalisierte Beziehungen geprägt seien[176]. In allen Staaten ließen sich korporatistische Strukturen finden. Gleichzeitig betont er jedoch, daß die sogenannte "asiatische Demokratie" nicht wesentlich anders funktioniere als die westliche. Außerdem stünden die aus westlicher Sicht als undemokratisch geltenden Seiten der asiatischen Kultur - wie etwa die fehlende Rücksichtnahme auf die individuellen Menschenrechte - unter erheblichen Modernisierungsdruck (1998:6).

Weil die Dominanzparteien aus der Sicht der Wähler den Staat repräsentieren, kann die Opposition leicht als "staatsfeindlich, unpatriotisch oder gar subversiv abgestempelt werden" (Coulmas/ Stalpers 1998:156).

Ähnliche Entwicklungen lassen sich in Afrika unter dem Stichwort "Politisierung von Ethnizität" (Kreile 1997 und Tetzlaff 1999:27) zusammenfassen: nach der Etablierung von Mehrparteiensystemen wurde der ethnische Faktor von unterschiedlichen Akteuren instrumentalisiert. Konkurrierenden Parteien wurde mit dem Vorwurf des Tribalismus legitimatorisch der Boden entzogen:

> "Der scheinbar kühne Schritt, der Legitimationskrise durch Zulassung von Oppositionsparteien zu begegnen, erwies sich als erfolgreicher Schachzug zur Herrschaftssicherung. Wo die Opposition sich nicht von sich aus zersplitterte, häufig entlang von Zugehörigkeiten, halfen die Machthaber oftmals kräftig nach, indem sie Gründungen neuer Parteien selbst initiierten oder diese unterwanderten." (1997:15)

Die Etablierung von Mehrparteiensystemen förderte also ethnische Konflikte und diente damit der dauerhaften Sicherung des politischen Machtmonopols der regierenden Eliten[177]. In vielen afrikanischen Staaten sind Mehrparteiensysteme bereits gescheitert

---

Anhängern Anwars begann, wurde zu einer breiten Protestbewegung, die sich gegen Korruption, Machtmißbrauch und die autoritäre Staatsführung Mahathirs richtet. Mit seiner Verhaftung und der gleichzeitigen Ingewahrsamnahme seiner wichtigsten Mitarbeiter ist es Mahathir jedoch gelungen, die Protestszene zu zerschlagen, bevor sie richtig Fuß fassen konnte. Laut Verfassung kann der Verurteilte nach der Verbüssung seiner Strafe erst nach fünf Jahren wieder einen Parlamentssitz anstreben und ein politisches Amt ausüben. Anwars Frau, Wan Azizah Wan Ibrahim, hat im April eine neue Partei gegründet, um das Erbe ihres Mannes fortzusetzen. Allerdings werden ihr wegen ihrer mangelnden politischen Erfahrung bei den Parlamentswahlen zu Beginn des Jahres 2000 kaum Erfolge zugetraut (Vgl. NZZ vom 06.04.1999, S.2 und vom 15.04.1999, S.4).

176 Über deren Folgen in der Außenpolitik berichtet Rüland 1995:12.

177 Die Naumann-Stiftung hat die Auffassung, der Kontinent sei "noch nicht reif" für Demokratie, da sie nur zu ethnischen Auseinandersetzungen führe, als "paternalistisches Rückzugsgefecht" bezeichnet, um die Bürger nach über dreißig Jahren der Unterdrückung von Meinungsvielfalt und Interessengruppen auch weiterhin unmündig zu halten. Bei den zahlreichen Wahlen der letzten Jahre hätten die Wähler auch in den ländlichen Regionen dieses Argument widerlegt (1996:13). Soyinka geht sogar noch einen Schritt weiter und nennt dieses Argument "Blasphemie". Es sei arrogant, gönnerhaft und opportunistisch, und erkläre die Afrikaner "wieder einmal zu Menschen zweiter Klasse". Diese noch immer anhaltende Argumentation wolle das Leid der Sklaverei rechtfertigen, indem sie sich als Plädoyer gegen kulturelle Entfremdung maskiere. Dabei seien die wirklich Entfremdeten jene afrikanischen Führer, die ihre Tyrannei solchermaßen zu rechtfertigen suchten, denn sie verleumdeten damit die Menschenwürde ihres eigenen Volkes und seien schuldig des Verrats an ihrer Rasse (1998:57).

und es hat eine Rückkehr zu Einparteiensystemen oder die Intervention von Armeen stattgefunden[178].

> "Promises to treat political competitors on equal basis with ruling parties were of limited practical value, and opposition parties remained at a substantial disadvantage." (Human Rights Watch 1998:7)

Das ist sicherlich auch auf mangelnde Erfahrungen mit demokratischen Verfahren und auf ein Fehlen einer ausreichenden Zahl hinreichend Gebildeter zurückzuführen, die Parteien, Verbände und andere Institutionen mit Leben erfüllen können[179].

Die größte Belastung bleibt die katastrophale wirtschaftliche und soziale Lage, die es erlaubt, Verteilungskämpfen eine ethnische oder religöse Färbung zu verleihen[180].

> "Bei einem Fortdauern der Krise bleibt die Gefahr virulent, daß die Staatsklassen Ethnizität zum sozialen und politischen Ausschlußkriterium machen, alle wichtigen Posten und Pfründe der eigenen ethnisch-regionalen Hausmacht zuzuschanzen und damit bestehende Balancen zu destabilisieren." (Kreile 1997:16)

Die enge Verknüpfung von Menschenrechten und Demokratie hat dazu geführt, daß Demokratie gemeinhin als ein Allheilmittel zur Beseitigung jeglichen Unrechts verstanden wird[181]. Dabei ist sie für sich genommen ebensowenig eine Garantie, daß Rechte geschützt werden, wie die formale Aufnahme von Menschenrechten in den Verfassungen[182]. Herzog hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß sich in außereu-

---

178 Als "between a dream and a nightmare" bezeichnet Human Rights Watch die Situation in Afrika. In einigen Staaten habe es zwar positive Entwicklungen gegeben, ein Großteil des Kontinents habe jedoch mit verschlechterten wirtschaftlichen Bedingungen, Rückschlägen im Demokratisierungsprozeß und bei Reformen zugunsten der Menschenrechte sowie mit zunehmenden nationalen und regionalen Spannungen zu kämpfen (1998:5). Sehr viel zuversichtlicher berichtet die Naumann-Stiftung in einer 1996 veröffentlichten Publikation über die Menschenrechtssituation in Afrika, an der u.a. Rolf Hofmeier vom Institut für Afrikakunde sowie der Politologe und Afrika-Kenner Rainer Tetzlaff mitwirkten (Vgl. 1996:11ff.). Letzterer unterstreicht in einem Aufsatz von 1998, daß "Afrika als Ganzes, wenn auch von zahlreichen `Ausnahmen' gekennzeichnet, in einem irreversiblen Prozeß des politischen Wandels begriffen ist" (1998a:7). Hätten Ende der 80er Jahre nur fünf afrikanische Staaten als demokratisch oder semikompetitiv gegolten, so gebe es heute unter den 48 Ländern Schwarzafrikas keinen einzigen Staat, indem das alte präsidentielle Einparteienregime unverändert überlebt hätte. Nur in zwölf Ländern sei die Etablierung von Parteienpluralismus als der ersten Etappe auf dem langen Weg zur konsolidierten Demokratie nicht durchgeführt worden bzw. mißglückt. Zwar sei noch lange Zeit mit gegenläufigen Ereignissen (Militärputsche, Palastrevolten, Volksdemonstrationen, Bandenkriege) zu rechnen, eine einfache Rückkehr zu den undemokratischen Zuständen der drei Jahrzehnte nach Erlangung der Unabhängigkeit scheine jedoch unwahrscheinlich (1998:7f.).

179 So haben Beobachter die drei zum Übergangsprozeß zugelassen Parteien in Nigeria - allesamt junge, nicht einmal ein Jahr alte Gebilde ohne eigenes Profil - als "Vehikel für die Portierung von Kandidaten bei Wahlen" bezeichnet. Um den Mittelpunkt, den Gründer oder den Geldgeber, gruppierten sich Freunde, Bekannte und Menschen, die sich jeweils dem Höchstbietenden anschlössen. Diese wechselten zu einer anderen Partei, wenn bei dieser oder durch diese ein höheres Amt winke (NZZ vom 16.02.1999, S.5). Vgl. auch Neubert 1996:230f.

180 Afrika ist die einzige Region der Welt, in welcher sich wirtschaftliche und soziale Armut in den letzten 20 Jahren erhöht haben. Nach Angaben der UNO müssen 42% aller Bewohner des Kontinents mit weniger als $1 auskommen. Das Fehlen einer soliden Infrastruktur, die anhaltenden gewaltsamen Konflikte, die zunehmende Zahl der Aids-Kranken und die hohe Auslandsverschuldung, die rund 80% des kumulierten BIP der Region erreicht, läßt auch für die Zukunft wenig Hoffnung schöpfen (Vgl. NZZ vom 22.04.1999, S.11).

181 Roth unterstreicht, Menschenrechtspolitik sei Demokratiepolitik, weil Menschenrechte nur dort gedeihten, wo Demokratie funktioniere (zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:810). Die Bedeutung von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit unterstreicht auch Höffe in seinem neuen Buch (1999c). Keinen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Demokratie sieht hingegen Maass (1996:4) und auch Yeo konstatiert, daß es falsch sei, Menschenrechte und -pflichten mit den Werten der westlichen Demokratie gleichzusetzen. "Die Katholische Kirche ist keine demokratische Organisation. Dennoch stellt niemand ihr Eintreten für die Menschenrechte und die Menschenpflichten in Frage. Als Hongkong eine britische Kronkolonie ohne jede Demokratie war, war es dennoch ein Hort der Menschenrechte. Das soll nicht heißen, daß politische Systeme ohne Bedeutung sind. Dennoch müssen wir über politische Systeme hinausgehen und auch das Alltagsleben der Menschen betrachten. Kulturelle Differenzen und das Thema Entwicklung können nicht einfach beiseite gefegt werden." (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:18) Jürgensen macht darauf aufmerksam, daß mit beiden Begriffen ursprünglich unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt wurden: Während die Demokratie mit dem Mehrheitsprinzip die Interessen der Gemeinschaft in den Vordergrund stellte, klagten die Menschenrechte den Schutz des Individuums ein. Trotz dieser jeweils eigenen Tradition ließen sich die Begriffe heute kaum noch ohne die Bezugnahme aufeinander bestimmen. Sie stünden nicht in einem Konkurrenzverhältnis, sondern ergänzten einander. Ein politisches Konzept, dem Demokratie- und Menschenrechtsprinzipien zugrunde lägen, würde als "moderne Demokratie" bezeichnet (1994:173).

182 Vgl. Welch 1992:59, Kühnhardt 1994:15, Graf 1997:97, Naumann-Stiftung 1996:12 und 1996:36. Soros verweist auf Rußland, wo der Zusammenbruch des repressiven Regimes keinesfalls automatisch zur Einführung einer gesicherten offenen Gesellschaft führte. Eine solche Gesellschaft zeichne sich nicht nur durch die Abwesenheit von Regierungsintervention und -unterdrückung aus, sondern stelle eine komplizierte, hochentwickelte Struktur dar. Es bedürfe bewußter Anstrengung, um sie einzuführen und zu bewahren (1997:27). Schon Alexis de Tocqueville (1805-1859) und John Stuart Mill (1806-1873) haben darauf hingewiesen, daß die Herrschaft der Majorität, die nicht durch Freiheitsrechte eingeschränkt ist, zur Tyrannei werden kann. Die Existenzrechte von Minderheiten werden erst durch ein Minderheitenrecht

ropäischen Staaten, anders als in den europäischen, häufig zuerst die Demokratie und dann erst die Menschenrechte durchsetzten. Deshalb müsse man mit der Existenz von Staaten rechnen, die sich zwar ernsthaft als Demokratien verstünden, in denen die Verwirklichung der Menschenrechte aber trotzdem noch zu wünschen übrig ließe, sei es infolge von "Altlasten", sei es, weil der öffentliche Bewußtseinsstand noch nicht das erforderliche Niveau erreicht habe. Die richtigen Formen des Umgangs mit solchen Demokratien, die gewissermaßen noch in der Entwicklung begriffen seien, sei noch nicht ganz gefunden. Insgesamt komme es darauf an, daß solche "auf dem Weg befindlichen" Demokratien zwar immer wieder - und mit Nachdruck - auf ihre Unzulänglichkeiten hingewiesen und zu deren Beseitigung aufgefordert würden. Genauso wichtig sei es aber auch, daß sie dabei Hilfe von den arrivierten Demokratien erhielten und daß sie zugleich auch etwas von dem Vertrauen verspürten, daß in ihre demokratische und rechtsstaatliche Entwicklung gesetzt würde (1996:3).

In Südasien sind derzeit mit Ausnahme des Königreichs Bhutan in allen Ländern demokratisch gewählte Regierungen an der Macht[183]. Trotzdem sind dort erhebliche Defizite im Bereich der Menschenrechte zu verzeichnen. Dazu gehören vornehmlich ethnische und religöse Konflikte, die auf die jeweilige Situation speziell zugeschnittene Techniken und Institutionen der Willensbildung und Repräsentation (z.B. Proporzsysteme, Konsultationsmechanismen) erfordern[184].

Häufig werden in der Diskussion, ob sich Demokratie und Menschenrechte auf asiatische Staaten - vor allem auf China - übertragen lassen, Länder wie Japan, Indien und Taiwan als positive Beispiele herangezogen[185], obwohl es zwischen diesen Staaten gravierende Unterschiede gibt. China hat anders als diese Staaten kontinentale Dimensionen und der riesigen Bevölkerung von 1,2 Milliarden Menschen wohnt ein Mobilisierungspotential inne, das zerstörerische Prozesse in Gang setzen kann, die kaum mehr zu kontrollieren sind: bei einer Arbeitslosenquote von nur 10% sind in China bereits über 50 Millionen Menschen betroffen. Nicht nur die politischen Eliten betrachten die destruktive Dynamik der großen Zahl mit großer Sorge, auch reformerische Kräfte und westliche Beobachter ziehen sie zunehmend ins Kalkül. Der Asien-Korrespondent der Neuen Zürcher Zeitung, Urs Schoettli, befürchtet, daß die Einführung der Demokratie mit rivalisierenden Parteien in eine unkontrollierbare Spirale der Gewalt und Destabilisierung münden könne. Die Mehrheit der Chinesen habe noch lange nicht den Lebensstandard erreicht, den Taiwan zu Beginn seiner Demokratisierung besessen habe. Außerdem handele es sich bei den Chinesen nicht - wie vielfach angenommen - um untertänige Massenmenschen, sondern um ein Volk von "1,2 Milliarden potentiellen

---

gesichert. Dazu gehören neben den Grund- und Menschenrechten auch innerstaatliche institutionelle Vorkehrungen wie z.B. der Föderalismus, das Konsensprinzip im politischen Entscheidungsprozeß, eine unabhängige Gerichtsbarkeit sowie Veto- oder Blockademöglichkeiten (Holtmann 1991:362f.) Vgl. auch Kühnhardt 1994:11ff. Auch in den Industriestaaten bestehen weiterhin Defizite, z.B. was den Schutz der verletzlichsten Gruppen der Gesellschaft (Obdachlose, indigene Völker, geistig und körperlich Behinderte) angeht: "The reality, even in developed countries, is that the courts are inacessible to a large proportion of the population because of the extremely high costs involved (Even among countries with substantial legal aid programmes, very few provide funding to pursue complaintts of human rights abuses.)" (Burdekin 1996:64).

183 Vgl. Naumann-Stiftung 1996:33.

184 Vgl. den Lagebericht der Naumann-Stiftung über die Menschenrechtssituation in Asien, der in Zusammenarbeit mit namhaften Experten wie Sebastian Heilmann und Oskar Weggel entstand (1996:31ff.).

185 Vgl. Maass 1996:4 und Kühnhardt 1986:669. Christopher verweist auf die positiven Entwicklungen in Kambodscha (1993:D487).

Anarchisten". Der Sinn für den Partikularismus im Familien- und Klanverband sei hoch entwickelt. Loyalitäten zu größeren Einheiten, insbesondere zum eigenen Nationalstaat seien schwach. Wo Rechte vorhanden seien, würden sie wahrgenommen und die Grenze zwischen Legalität und Illegalität sei sehr porös[186].

> "Jeder schaut, was geschieht, wenn er sie überschreitet. Gibt es keine Sanktionen, so setzt man sich bedenkenlos jenseits der Legalität fest und erweitert das Terrain, bis man auf Widerstand stößt. Es ist diese Mentalität, die jede Erweiterung von Rechten in China zu einem Unterfangen mit unberechenbaren Konsequenzen werden läßt." (1999a:6)

Weil die sozialen und politischen Voraussetzungen für die Durchsetzung von Demokratie in China noch nicht gegeben seien, fordern selbst Autoren, die sich eher dem Universalismus zurechnen lassen, eine "Menschenrechtspolitik der kleinen Schritte[187]" (Heilmann 1994:149).

Andere meinen, eine politische Wende stehe unmittelbar bevor und könne durch entsprechenden Druck beschleunigt werden. Tatsächlich hat der Tod Deng Xiaopings im Februar 1997 zu einer gewissen Unsicherheit innerhalb der chinesischen kommunistischen Partei (KP) geführt. Beobachter glauben, die neue Führungselite mit Staats- und Parteichef Jiang Zemin verfüge nicht über ein so großes Machtpotential wie Deng[188]. Dies lasse sich auch an dem zunehmenden Autoritätsverlust der KP gegenüber den Führungseliten in der Provinz ablesen, die die Zentralgewalt weiter schwächen könnten. Noch überwache die Zentralregierung die Allokation wirtschaftlicher Ressourcen, bestelle die wichtigsten Beamten in der Provinz und kontrolliere die Volksarmee und den Sicherheitsapperat. Doch die Unzufriedenheit auf dem Land - bisher mit gewissen Zugeständnissen gedämpft - nimmt zu. Eine wesentliche Änderung chinesischer Politik, so die langläufige Ansicht, "will be ignited by friction between the regime's injunctions and conflicting trends in society" (Sutter 1998:7). Zeichen dafür seien die allgemeine Unzufriedenheit mit korrupten Beamten und sich vertiefende soziale Unterschiede.

Was jedoch fehlt, sind die politischen Führer: innerhalb der Partei gibt es kaum Neuerungen und die Oppositionsbewegung ist so klein und so wenig organisiert, daß auch von ihr kaum Impulse ausgehen werden. Die Bombardierung der chinesischen Botschaft in Belgrad hat orthodoxen Kräften neuen Aufschwung gegeben: Wichtige Exponenten der gegenwärtig reformorientierten Führungsspitze geraten zunehmed

---

[186] Beachtet werden muß auch, daß eine Demokratisierung Chinas unweigerlich zu einer Veränderung des strategischen Gleichgewichts führt. Ein plötzlicher Kollaps des Kommunismus hätte fatale Folgen.

[187] Vgl. auch Seidlitz 1998:2. Der chinesische Diplomat Ding Ding erklärt: "Was die Demokratisierung in China schwieriger macht als in Osteuropa, ist im Grunde genommen der Mangel an Demokratie-, Menschenrechts-, und Rechtsstaatsbewußtsein bei der Bevölkerung. Dagegen sitzen Prinzipien wie Egalitarismus, Nationalismus und Pluralismusfeindlichkeit, die in der Kultur verwurzelt und von der Partei durch ihre sinisierte kommunistische Ideologie noch verstärkt wurden, bei den Massen fest." (zit. nach Tetzlaff 1992:135) Wickert konstatiert, daß die einzige Kraft, die imstande sei, der Partei die Macht zu entreißen, das Militär sei. Dieses sei jedoch selbst eine große Wirtschaftsmacht, von der besonders die hohen Offiziere profitierten. Solange die Wirtschaft insgesamt floriere, hätten - bis auf die wenigen Dissidenten - weder das Militär noch andere Potenzen im Staate ein Interesse daran, die Zustände zu ändern (1999:34). Auch Sutter sieht die Armee als wichtigste Kraft an. In der politischen Führung bestehe zwar Konsens darüber, daß ein Mehrparteiensystem wie im Westen untauglich für China sei. Doch daß die politischen Reformen eines Tages angepackt würden, stehe außer Frage (1998:7).

[188] Vgl. Sutter 1998:3.

unter Druck[189] und kritische Stimmen haben kaum eine Chance, weil sie von der eigenen Bevölkerung als Landesverräter und verlängerter Arm der "amerikanischen Hegemonisten" gebrandmarkt werden. Als wichtiger Träger der Patriotismus-Kampagne der staatlichen Medien hat sich die studentische Elite erwiesen. Anders als 1989 unterstützt sie die Partei in ihren propagandistischen Feldzügen gegen die NATO und die westlichen Demokratien.

Wie weit sich die orthodoxen Kräfte der chinesischen KP, die auf ein Abbremsen der Wirtschaftsreformen und auf eine möglichst starke Einschränkung westlicher Einflüsse abzielen, im aufgeflammten parteiinternen Linienkampf durchsetzen können, wird sich in den nächsten Monaten zeigen. Ein wesentlicher Faktor wird dabei die soziale Stabilität sein.

Die Erfahrungen in vielen Staaten der Welt belegen, daß in die Demokratie gesetzte Hoffnungen enttäuscht wurden[190] und daß sich die von Nuscheler 1995 geäußerte Befürchtung, aus den daraus resultierende Frustrationen könne "der Bodensatz für autoritäre Regierungsformen und fundamentalistische Bewegungen genährt" (1995:13) werden, in einigen Ländern bereits auf erschreckende Weise bewahrheitet hat[191]. Anders als nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion erwartet, kann der Zuspruch, den Demokratie und Menschenrechte zunächst erfuhren, eben doch nicht als Sieg der liberalen Demokratie angesehen werden[192]. Vor allem auf dem afrikanischen Kontinent kam es zu Rückentwicklungen, die viele Wissenschaftler an der Kompatibiliät von Demokratie und Menschenrechten mit den dort vorherrschenden Strukturen zweifeln ließen.

> "Bis europäische Ideen und das europäische Vorbild sich im Nahen und Mittleren Osten verbreiteten, war die arabische Welt wie der gesamte Nahe und Mittlere Osten von Regimen regiert, die zweifellos despotisch waren, deren politische Ordnung jedoch angenommen und anerkannt wurde. Diese politischen Ordnungen wurden durch die Macht und den Einfluß Europas diskreditiert und unwiderruflich zerstört. Nichts vergleichbar Dauerhaftes oder Zufriedenstellendes konnte sie ersetzen." (Kedourie zit. nach Faath 1995:14)

Das hängt nicht zuletzt auch damit zusammen, daß es sich bei der Demokratie um ein "spezifisches Endprodukt der okzidentalen Sozial- und Geistesgeschichte, der Aufklärung und Entwicklung einer bürgerlichen Gesellschaft" handelt, das nicht einfach anderen Gesellschaften übergestülpt werden kann, denen dieser "gesellschaftliche und

---

189 Orthodoxe Kräfte bezeichnen Staats- und Parteichef Jiang Zemin als "Amerika-Freund", weiler zusammen mit Clinton als Erfinder der "konstruktiven strategischen Partnerschaft" Chinas mit den USA gilt. Kritisiert wird auch Ministerpräsident Zhu Rhongji. Bei seinem Besuch in den USA im April 1999 habe er die chinesische Ablehnung gegenüber der NATO-Intervention in Jugoslawien nicht deutlich genug gemacht. Um den seit Jahren angestrebten Beitritt Chinas zur WTO zu erreichen, sei er zu weitreichenden wirtschaftspolitischen Konzessionen bereit gewesen (Vgl. NZZ vom 01.06.1999, S. 5).

190 Vgl. Vorländer 1995 29.

191 Das gilt in besonderem Maße für Afrika (Vgl. Naumann-Stiftung 1996 13f.).

192 So sah Tetzlaff 1992 "deutliche Anzeichen, daß der demokratische Rechtsstaat liberal-pluralistischer Prägung als regulative Idee demokratisch legitimierter Herrschaft weltweit an Konsensfähigkeit gewinnt". Allerdings tat er dies nicht ohne hervorzuheben, die Demokratie westlicher Bauart sei keine universelle Norm für legitime Herrschaft, sei doch der parlamentarische Rechtsstaat eine "reife Spätform jahrhundertelanger Entwicklung" von europäischen Industriegesellschaften (1992:134f.).

kulturelle Mutterboden in unterschiedlichem Maße fehlt[193]" (Nuscheler 1995:12f.). Eine Grundvoraussetzung für die erfolgreiche Umsetzung von demokratischen Prozessen sei ihre Verankerung in der Gesellschaft. Demokratie ist eben keine "Retortengeburt", die mit "externer Geburtshilfe gezüchtet werden kann", sondern das Resultat eines umfassenden sozioökonomischen und soziokulturellen Transformationsprozesses (Nuscheler 1995:4). Wo dieser gar nicht oder nicht in ausreichendem Maße stattgefunden hat, können demokratische Verfahren allenfalls als schmückendes Beiwerk angesehen werden[194].

Die hervorgebrachten Argumente hat Neubert in seiner Untersuchung zur Übertragbarkeit westlich politischer Ideen auf die Dritte Welt in drei Thesen zusammengefaßt: der Transfer-, der Kultur- und der Sozialstrukturthese. Er kommt zu dem Schluß, daß die kulturelle Grundlage für Demokratie durchaus herstellbar sei. Damit könne das Argument der Nichtübertragbarkeit von Demokratie auf außerwestliche Staaten widerlegt werden. Hinsichtlich der gesellschaftlichen Voraussetzungen, die für die Verwirklichung von Demokratie notwendig seien, bleibt er jedoch skeptisch.

> "Da in beträchtlichen Teilen der Dritten Welt die gesellschaftlichen Bedingungen, die zum Funktionieren von Mehrparteiensystemen notwendig sind, in nächster Zeit nicht bestehen werden, ist zu befürchten, daß die Demokratiesierungsbemühungen erneut scheitern. Damit liegt der Schluß nahe, daß Demokratie schlechthin keine geeignete Staatsform für Afrika und andere Entwicklungsländer ist." (1996:242)

Da dies jedoch nicht bewiesen sei, müsse man andere Wege zur Demokratie suchen. Es gehe nämlich nicht um eine bestimmte Form der Demokratie, sondern um die Garantie der Menschen- und Freiheitsrechte, um Rechtsstaatlichkeit, politische Partizipation und Elemente der gesellschaftlichen Kontrolle des Staates.

Dennoch sind westliche Staaten und eine ganze Reihe offizieller Vertreter der UNO davon überzeugt, daß das (westliche) Demokratiekonzept in allen Ländern der Erde verwirklicht werden solle[195]. Demokratie sei, so hob der amerikanische Außenminister Warren Christopher in seiner Eröffnungsrede auf der Wiener Konferenz hervor, das beste Mittel, Menschenrechte nicht nur zu erringen, sondern auch zu garantieren[196]. Außerdem sei sie die beste Möglichkeit, dauerhaften Frieden und Wohlstand in der Welt zu fördern. Eine aus Demokratien bestehende Welt wäre eine sichere Welt (1993:D486f.).

---

[193] Neubert nennt als Gegenbeispiel die christliche Mission: die christlichen Kirchen hätten bewiesen, daß der Transfer eines genuin westlichen Ideen- und Wertsystems in einen fremdkulturellen Zusammenhang durchaus möglich sei, auch wenn man daraus nicht schließen könne, daß alle Transferversuche erfolgreich seien (1996:232).

[194] Die formale Aufnahme demokratischer Strukturen und die Durchführung von Wahlen in vielen Staaten der Erde ist nicht zuletzt auch auf den politischen und wirtschaftlichen Druck zurückzuführen, den die westlichen Demokratien auf diese Länder ausübten und auch nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes weiter ausüben. Tetzlaff hat die interessante Position vertreten, daß Entwicklungsländer aufgrund ihrer negativen Erfahrungen mit diversen Spielarten autoritär-diktatorischer Regime mangels politischer Alternativen der pluralistischen Demokratie eine Chance einräumten. Obwohl der Einfluß interner Veränderungsfaktoren nicht geschmälert werden dürfe, sei dies eher ein pragmatischer Notbehelf als ein Ausdruck tiefsitzender Demokratiegläubigkeit der Mehrheit der Wählerschaft (1992:136f.).

[195] Vgl. die Naumann-Stiftung, für die Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie untrennbar zusammen gehören (1996:33) oder die Adenauer-Stiftung, die in der Demokratie den besten Ordnungsrahmen für die Verwirklichung der Menschenrechte sieht (1997:1). Badinter spricht sich für einen Menschenrechtsindex aus, bei dem Kriterien wie Rechtsstaatlichkeit und Demokratie - im besonderen freie Wahlen, Presse- und Meinungsfreiheit - berücksichtigt werden sollten (1998:132).

[196] Vgl. auch Boutros-Ghali 1993a:17. Der UNO-Generalsekretär bezeichnete Demokratie als "a goal to be achieved by all peoples" und als "political expression of our common heritage". Sie werde von allen geteilt und habe deshalb wie die Menschenrechte eine universale Dimension (1993a:18).

> "Staaten, die die Menschenrechte respektieren und nach demokratischen Grundsätzen handeln, gehören zu den friedlichsten und stabilsten in der Welt. Andererseits sind die schlimmsten Menschenrechtsverächter die Aggressoren und Weiterverbreiter von Atomwaffen auf dieser Welt. Diese Staaten exportieren Gefahren für die globale Sicherheit, sei es in Form von Terrorismus, massiven Flüchtlingsströmen oder Umweltverschmutzung. Die Verweigerung der Menschenrechte stellt nicht nur eine Verschwendung menschlichen Lebens dar, sondern schafft auch Instabilität, die schnell Grenzen überschreitet." (1993:D488)

Die Förderung von Demokratie sei deshalb das Hauptanliegen der globalen Sicherheit.

In seiner Rede an der Universität von Tehran betonte UNO-Generalsekretär Kofi Annan:

> "There is no single model of democracy, or of human rights or of cultural expression for all the world. But for all the world, there must be democracy, human rights and free cultural expression." (1997d)

Mit seiner Forderung weicht Annan sehr weit von den in der Allgemeinen Erklärung niedergelegten Vorstellungen ab. Es wird dort nicht nur ein bestimmtes politisches System bevorzugt, sondern es werden auch klare Zielvorstellungen formuliert, die untrennbar mit den Vorstellungen liberal demokratischer Industriegesellschaften verbunden sind:

> "Der Wille des Volkes bildet die Grundlage für die Autorität der öffentlichen Gewalt; dieser Wille muß durch periodische und unverfälschte Wahlen mit allgemeinem und gleichem Wahlrecht bei geheimer Stimmabgabe oder in einem gleichwertigen Verfahren zum Ausdruck kommen." (Art. 21, Abs. 3)

Entgegen der Vorstellungen einiger Experten, die außerwestlichen Staaten einen breiteren Interpretationsrahmen bei der Auslegung von Demokratie zugestehen wollen[197], macht auch die Wiener Erklärung klare Vorgaben[198]:

> "Democracy is based on the freely expressed will of the people to determine their own political, economic, social and cultural systems and their full participation in all aspects of their lives. ... the promotion and protection of human rights and fundamental freedoms at the national and international levels should be universal and conducted without conditions attached. The international community should support the strengthening and promoting of democracy, development and respect for human rights and fundamental freedoms in the entire world." (Kap. I, Art. 8)

Die von den USA im Vorfeld der Konferenz geforderte Ergänzung, der Wille des Volkes, der sich durch freie, gerechte, periodische und echte Wahlen äußere, sei die Grundlage

---

[197] Vgl. Hamm, die auf unterschiedliche Formen der Partzipation hinweist, so z.B. auf das v.a. in Westafrika verbreitete Palaver, bei dem ein Konsens durch Debattieren und nicht durch eine Mehrheitsabstimmung erreicht werde. Wichtig sei, daß andere Meinungen respektiert würden. Auch in den westlichen Industrieländern sei ein Rückgang der Wahlbeteiligung und eine Zunahme alternativer Partizipationsformen zu verzeichnen (1995:22f.).

[198] In der ursprünglichen Fassung wurde Demokratie angesehen als "essential condition for the full and effective enjoyment of all human rights" sowie als "main condition for genuine and sustainable development" (A/Conf.157/PC/L.5 1993:2). Auch sollte die UNO bei der Stärkung und Förderung der Demokratisierung auf der ganzen Welt unterstützt werden. Dabei müsse jedoch beachtet werden, so Singapur, daß alle Staaten das Recht hätten, ihre politische Ordnung selbst zu bestimmen. Außerdem hieß es im Arbeitspapier: "Democratic Governments must make all efforts for the effective enjoyment of human rights by their peoples. When democratic governments are making such efforts, human rights problems must not be used as a reason against political and/or socio-economic cooperation." Eine Streichung dieser beiden Sätze hatte Rußland beantragt (A/Conf.157/PC/L.5 1993:2f.).

einer rechtmäßigen Regierung[199], wurde allerdings nicht aufgenommen. Dafür werden Wahlen in Verbindung mit der Zusammenarbeit, Entwicklung und Stärkung der Menschenrechte genannt. Die Konferenz empfiehlt, Maßnahmen zur Förderung der Demokratie, Entwicklung und Menschenrechte Vorrang einzuräumen (Kap. II, Art. 66). Besonderer Nachdruck solle dabei auf Maßnahmen gelegt werden, durch welche die Stärkung und der Aufbau von Einrichtungen auf dem Gebiet der Menschenrechte, der Stärkung einer pluralistisch bürgerlich geprägten Gesellschaft und der Schutz gefährdeter Gruppen unterstützt werden.

> "In this context, assistance provided upon the request of Governments for the conduct of free and fair elections, including assistance in the human rights aspects of elections and public information about elections, is of particular importance." (Kap. II, Art. 67)

Nuscheler sieht "good governance"[200] zwar als eine Bedingung für Entwicklung an, ein realistischerer Schritt auf dem Weg zu Demokratie und Menschenrechten sei jedoch ein "rechtsstaatlich gebändigten Autoritarismus" (1995:14).

Wichtige Merkmale des Rechtsstaats[201] sind die Bindung der Staatsgewalt an die Verfassung[202] und die Trennung der Gewalten. Neben der Bindung der Exekutive an Recht und Gesetz muß auch das staatliche Handeln durch Verfahrensregeln kontrollierbar gemacht und gegen Willkür gesichert werden[203]. Weitere Merkmale sind Rechtsgleichheit und Rechtsschutz[204] des einzelnen durch unabhängige Richter[205]. Im bürgerlich liberalen Rechtsstaat, der vom aufstrebenden Bürgertum im Kampf gegen den monarischen Obrigkeitsstaat durchgesetzt wurde, tritt außerdem das freie Spiel der Wirtschaft ohne staatliche Eingriffe hinzu[206].

Weil Rechtsstaatlichkeit gemeinhin als eine wesentliche Voraussetzung für die Gewährleistung der Menschenrechte angesehen wird[207], finden sich diese Prinzipien in

---

199 Vgl. A/Conf.157/PC/L.5 1993:3.

200 Unter diesem Begriff, der etwa vor zehn Jahren in die entwicklungspolitische Diskussion Eingang fand und weiterhin umstritten ist, fallen i.d.R.: Rechtsbindung staatlichen Handelns, Rechenschaftspflichtigkeit der Herrschenden, Eindämmung der Korruption, Achtung der grundlegenden Menschenrechte. Die Unbestimmtheit des Terminus erlaubte unterschiedliche Auslegungen und Konnotationen. So unterstrichen die europäischen Länder die Bedeutung der Menschenrechte, während die USA Demokratie und marktwirtschaftliche Prinzipien betonten. Vor diesem Hintergrund sah sich die Weltbank 1992 genötigt, ein eigenes Konzept vorzulegen. Seither gelten eine effiziente Staatsverwaltung, ein verantwortlicher Umgang mit öffentlichen Ressourcen (accountability), ein rechtlicher Rahmen für Entwicklung (rule of law) und die Transparenz der Regierungstätigkeit als verbindlicher Rahmen. Eine Demokratisierung und die Reduktion übermässiger Militärausgaben wurden ausgeklammert (Vgl. World Bank 1992). Die Menschenrechte wurden erst 1998 in den Katalog aufgenommen. Zwar seien sie per se nicht relevant für die Entscheide der Weltbank, sollten die Verletzungen jedoch in einem "durchdringenden Maß" erfolgen, müsse die Bank sie sehr wohl berücksichtigen. Dasselbe gelte, wenn Menschenrechtsverletzungen direkte ökonomische Auswirkungen hätten (Vgl. World Bank 1998).

201 Die Idee des Rechtsstaats entstand in der griechischen Antike und wurde von der Philosophie der Aufklärung wieder aufgenommen. Der Begriff entsteht im 19. Jahrhundert in Deutschland. In den meisten anderen Staaten gibt es den Begriff nicht, dort ist er gleichbedeutend mit dem Verfassungsstaat oder der Demokratie.

202 Wie der Mißbrauch im Dritten Reich und in der DDR zeigen, bietet die bloße Bindung der Staatsgewalt an das Gesetz keinen ausreichenden Schutz vor staatlicher Willkür. Hinzutreten muß eine höherrangige Wertordnung, d.h. die die formelle Rechtsstaatlichkeit muß durch eine materielle ergänzt werden. Nach dem Grundgesetz ist die Würde des Menschen der oberste Grundwert, dem alle staatliche Gewalt verpflichtet ist.

203 Die Bürger haben das Recht, bei einer Verwaltungsbehörde einen förmlichen Widerspruch einzureichen (Rechtsweggarantie nach Art. 19, Abs. 4 GG).

204 Staatliche Maßnahmen können durch unabhängige Gerichte geprüft werden.

205 Vgl. Art. 97, GG.

206 Der Staat schafft lediglich die Voraussetzungen und rechtlichen Regelungen (Rahmenbedingungen). Dazu gehören: die Garantie des Privateigentums, der freie Wettbewerb, Gewerbefreiheit, Vertragsfreiheit und freier Handel.

207 Eine Reihe von Autoren sieht die unzureichende Anwendung und Durchsetzung geltenden Rechts als entscheidende Gründe für Menschenrechtsverletzungen in den einzelnen Staaten an (für China Vgl. Schubert; für Afrika Grohs 1988:31). Gleichzeitig muß jedoch auch beachtet werden, daß bestimmte Menschenrechtsverletzungen, wie z.B. die Folter, auch in demokratischen Ländern mit einem funktionierenden Rechtssystem verbreitet sind. Dazu beitragen v.a. die mangelnde Ausbildung der Sicherheitskräfte und ihre schlechte Bezahlung.

der Allgemeinen Erklärung und in den beiden Menschenrechtspakten. Auch die Wiener Erklärung nimmt auf sie Bezug[208].

Universalisten und Relativisten stimmen darin überein, daß das Rechtsverständnis ebensowenig wie Vorstellungen über die Staats- und Regierungsform im "luftleeren Raum" existiere, sondern vielmehr "das Ergebnis eines vielschichtigen Zusammenwirkens mehrerer gesellschaftlicher Gruppen" sei[209] (Chuan Leepai zit. nach Coulmas/ Stalpers 1998:163). Da sich die rechtliche Institutionalisierung der Menschenrechte nur unter bestimmten soziokulturellen Voraussetzungen verwirklichen lasse, sind nach Ansicht von Universalisten in der außereuropäischen Kultur weitreichende Veränderungen notwendig. Bei den auftretenen Problemen handele es sich nicht um interkulturelle, sondern um kulturinterne Auseinandersetzungen. Die Änderungen würden nicht von außen erzwungen, sondern entstünden aufgrund eines inneren Drucks. Dabei seien "einige Aspekte der inhaltlichen Voraussetzungen der universalistischen Moral relativ zu einer bestimmten Kultur zu verstehen ..., während andere durchaus in andere Kulturen übersetzbar und auch verstehbar gemacht werden können". Die Kulturen seien also nicht inkommensurabel, vielmehr werde die strikte Differenz von Interkulturellem und Intrakulturellem aufgehoben. Eine argumentative Verständigung mit anderen Kulturen sei möglich, weil die rationalen Begründungen in jeder Kultur einen kontextüberschreitenden Anspruch erheben würden (Lohmann 1998:19ff.).

Relativisten sind demgegenüber der Ansicht, daß aus den unterschiedlichen sozioökonomischen, historischen und kulturellen Hintergründen und Bedingungen folge, daß verschiedene Wege bei der Verwirklichung der Grundrechte eingeschlagen werden könnten[210].

Diese verschiedenen Wege resultieren aus abweichenden Rechtsvorstellungen der verschiedenen Kulturen. Anders als im Westen wird in asiatischen und afrikanischen

---

[208] Vgl. auch Kap. II, Art. 67, 69 und 74. Nach Art. 27 ist die Rechtspflege für die volle und nichtdiskriminierende Verwirklichung der Menschenrechte wesentlich sowie für die Entfaltung von Demokratie und eine nachhaltige Entwicklung unerläßlich. Jeder Staat solle ein wirksames Rechtsmittelverfahren zur Behebung von Beeinträchtigungen bzw. Verletzungen der Menschenrechte vorsehen. Dabei soll die Rechtspflege in voller Übereinstimmung mit den anwendbaren Normen der internationalen Menschenrechtsübereinkünfte stehen. Diese Formulierung wurde von Indonesien und Bangladesch kritisiert. Indonesien plädierte dafür, daß die Rechtspflege "in accordance with generally accepted norms" stehen solle, Bangladesch sprach von "recognized norms" (A/Conf.157/PC/L.15 1993:3). Die Bedeutung einer überparteilichen und unabhängigen Rechtspflege wird auch von Indien gesehen: "It is the highest importance to strengthen the institutions of the judiciary and the legal profession in every country for the maintenance and protection of human rights throughout the world, and the United Nations should establish a special programme of advisory services on a priority basis for the achievement of that objective." (A/Conf.157/PC/L.15 1993:3) Die mit der Rechtspflege befaßten Institutionen sollen mit angemessenen Mitteln ausgestattet werden. Aufgabe der Völkergemeinschaft sei es, in verstärktem Maße technische und finanzielle Hilfe bereitzustellen. Der Artikel wurde in einigen Punkten erweitert. Der Vorschlag hierzu kam im wesentlichen von den USA. Aus ihrer Sicht obliegt es allerdings den einzelnen Regierungen und nicht der UNO "to make every effort to establish and strengthen the relevant institutions and the training of officials." Internationale Organisationen sollten ihnen dabei Hilfestellung geben. Von China kam der Vorschlag, Paragraph 3 aus der Tunis Declaration zu übernehmen: "The proper administration of justice and an independent judiciary are crucial to the full realization of human rights." (A/Conf.157/PC/L.15 1993:2f.)

[209] Vgl. auch Milne 1986:56.

[210] Da die allgemeinen Rechtsvorstellungen auf alle Gesellschaften übertragen werden könnten, müsse ihre individuelle Auslegung im Kontext untersucht werden: "... in the case of each individual community their requirements must be contextually interpreted. In the case of `beneficene', what counts as the greater good or the lesser evil depends upon an individual community's values, upon its particular morality and upon the detailed requirements of the other principles of common morality within its way of life. Similar considerations apply to `respect of life': notably, upon what grounds an individual community's particular morality justifies the taking of life." (Milne 1986:58) Afshar bezeichnet die Vorstellung, daß durch formale internationale Verträge Rechtssicherheit erzielt werde, im interkulturellen Bereich gar als "Illusion": "Solange die Eliten ausschließlich nach internationalen Normen Vereinbarungen treffen, die nicht den Traditionen der Rechtskulturen entsprechen, haben diese keinen dauerhaften Bestand. Sobald sich die Machtbeziehungen ändern, geht die vermeintlich stabile Rechtssicherheit verloren." (1998:49). Dagegen vertritt Howard die Ansicht, daß es Übereinstimmungen bei einem Großteil der Moral- und damit der Rechtsvorstellungen gebe. Der wesentliche Unterschied zwischen afrikanischen und westlichen Vorstellungen liege darin, daß das Recht nach westlicher Sicht einklagbar sei. Rechte hätten den Vorteil, daß sie die Individuen sowohl gegen den Mißbrauch von staatlicher Seite als auch gegen soziale Normen schützten. So forderten Andersgläubige, Frauen und selbst Homosexuelle in einigen Gesellschaften ihre Rechte ein. Was erforderlich sei, sei weniger ein Vergleich der Kulturen, sondern eher der Strukturen und der Geschichte. Außerdem müsse beachtet werden, daß keine Gesellschaft statisch sei oder auf unveränderlichen kulturellen Normen basiere (1990:178).

Ländern angenommen, daß die soziale Harmonie am besten durch zwischenmenschlichen Kontakt hergestellt werden kann. Konflikte werden in nicht-justizförmigen Verfahren gelöst[211]. Dabei geht es weniger um eine eindeutige Entscheidung über Recht und Unrecht, sondern darum, einen für beide Seiten tragbaren Kompromiß zu finden, der die Gemeinschaft nicht weiter belastet. Aus diesem Grund spielen Vermittlung und Versöhnung eine tragende Rolle[212].

Weil außereuropäische Gesellschaften die Vorstellung eines verbindlichen, gegenüber den Herrschaftsträgern einklagbaren Rechtsanspruchs nicht kennen, sind in allen regionalen Menschenrechtsabkommen außer dem europäischen gerichtsförmige Verfahren nicht vorgesehen[213]. Rechtssysteme wurden vielfach von den Kolonialstaaten übernommen oder als Voraussetzung für die Unabhängigkeit geduldet.

Nach den traditionellen Vorstellungen in China dient das Recht weniger dem Schutz des Individuums oder der Regulierung menschlicher Beziehungen, sondern es ist vielmehr "a tool in the hands of the authorities for preserving the cosmic-ethical-social order and for disciplining the population" (Senger 1993a:303). Abgeleitet aus hierarchischen Vorstellungen habe sich ein Rechtssystem entwickelt, daß in erster Linie durch Ungleichheit charakterisiert sei und den Herrscher nicht einschließe[214] (Senger 1993a:295).

In vielen afrikanischen Gesellschaften ist die Auffassung weit verbreitet, daß nur die Mitglieder ein und derselben ethnischen Gruppe eine Rechtspersönlichkeit besitzen. Außenstehende werden oftmals nicht als Menschen betrachtet und sind insofern rechtlos. Hinzukommt, daß die Defintion der menschlichen Persönlichkeit nicht statisch, sondern dynamisch ist: bestimmte Mitglieder können aufgrund von Alter oder Geburt mehr Persönlichkeit innehaben, andere weniger. Auch infolge bestimmter Ereignisse wie Krankheit oder Trauer können Menschen an Persönlichkeit verlieren. Schließlich wird die Rechtspersönlichkeit unter einem funktionalen Blickwinkel verstanden, d.h. entsprechend der Rolle, die die Gemeinschaft ihr zuweist. Im Gegensatz zu westlichen Gesellschaften hat hier die menschliche Person also weder einen allumfassenden noch einen ewigen Wert (Nguéma 1990:303).

---

211 Vgl. Lüthke 1988:59 sowie Burdekin, der auf Verhandlungen und Schiedsverfahren verweist (1996:65). Konflikte werden nicht durch Gesetze sondern durch Entscheidungsfindungen gelöst, die sich aus dem direkten Kontakt der Betroffenen ergeben (Nguéma 1990:304f.). Außerdem gibt es in einigen afrikanischen Kulturen Mechanismen distributiver Gerechtigkeit, die verhindern, daß einzelne Gesellschaftsmitglieder sich weit von der Norm entfernen und damit der Gesellschaft schaden (Legesse 1980:125).

212 Auch wenn die Gewaltenteilung fehlt und damit ein unabhängiges Gericht als Voraussetzung für eine effektive Umsetzung von individuellen Rechten, bietet diese Art des Verfahrens in gewisser Weise eine bessere Garantie gerichtlicher Fairness: "... because reconciliation required a slow, thorough examination of any dispute, it afforded the disputants a full opportunity to voice all their complaints. This mode of processing disputes compares more than favourably with the highly professionalised and as a result often confusing an alienating, western style of adjudication, with its emphasis on win-or-lose solutions." (T. Bennett 1993:272) Das aus Afrika stammende Verfahren der Mediation ist inzwischen auch von westlichen Staaten als Mittel der Konfliktregulierung anerkannt und aufgenommen worden: Seit 1998 ist es in der Berufsordnung für Rechtsanwälte festgeschrieben, für amerikanische Juristen ist es sogar Lehrfach (Vgl. Wesel 1998:51). Einem Gutachten zufolge, das von der Hamburger Senatorin für Gleichstellung in Auftrag gegeben wurde (Vgl. Freie und Hansestadt Hamburg, Senatsamt für die Gleichstellung 1999), ist bei Gewalt in der Familie in vielen Fällen der Ausgleich zwischen Täter und Opfer sinnvoller, als der Gang zum Richter (Vgl. Die Welt vom 23.03.1999, S. 37 und Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg 1998).

213 Eine wichtige Rolle spielt sicherlich auch, daß die Vertragspartner in der Regel nicht bereit sind, Kompetenzen auf eine höhere Instanz zu übertragen.

214 Ähnliches konstatiert die Naumann-Stiftung auch für Ost- und Südostasien. Dort sei das Recht in erster Linie ein Mittel der Verbrechenskontrolle und der Machtdurchsetzung der Herrschenden. Ebenso habe sich keine institutionelle Differenzierung zwischen gesetzgebender, rechtsprechender und vollziehender Gewalt herausgebildet, eine Rechtswissenschaft oder ein gesellschaftlich anerkannter Anwaltstand fehlten. Eine Annäherung an westliche Auffassungen sei erst im letzten Jahrhundert erfolgt (1996:31).

Das klassische islamische Recht sieht für bestimmte Delikte äußerst harte Strafen vor, die vom Westen als elementare Menschenrechtsverletzungen verurteilt werden. Auch wenn ihre Anwendung inzwischen im Islam selbst umstritten ist und von vielen Staaten nicht mehr praktiziert wird[215], stellt die Mehrheit der Rechtsgelehrten sie nicht in Frage. Selbst relativ liberale Gelehrte führen sie als Beweis für die Menschenrechtsfreundlichkeit des Islam an: die präventive Wirkung der Strafandrohungen schütze Leben, körperliche Unversehrtheit und Ehre[216].

Eine wesentliche Schwierigkeit bei der Bewertung islamischer Positionen sind die vielfältigen Strömungen innerhalb des Islams[217] und der islamischen Menschenrechtsdiskussion, aufgrund derer man von islamischen Menschenrechtsinterpretationen sinnvoll nur im Plural sprechen kann (Bielefeldt 1992b:31). In der Literatur kommt es häufig zu Vereinfachungen und Stereotypen, die den Islam als starres System von Normen erscheinen lassen[218] und Feindbilder eher vertiefen[219].

In differenzierteren Untersuchungen des arabisch-sunnitischen Raums werden idealtypisch drei Positionen unterschieden: islamistische, säkularistische und modernistische Ansätze[220]. Eine ausführliche Analyse dieser Ansätze würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Weil sie aber für die Diskussion dennoch von Bedeutung sind, soll ein kurzer Überblick genügen.

Islamisten[221] verstehen Religion und Staat als eine Einheit, woraus sich die Notwendigkeit eines islamischen Staates mit religiös legitimierten Rechtsvorschriften er-

---

215 In Mauretanien, dem Sudan, Saudi-Arabien, den Vereinigten Arabischen Emiraten, Iran und Pakistan ist die Verhängung dieser Strafen grundsätzlich möglich. Tatsächlich durchgeführt werden sie im Sudan, Saudi-Arabien, Pakistan und v.a. im Iran (Bielefeldt 1992b:36).

216 Viele Muslime sind der Ansicht, daß die besonders harten Strafen nur in einer Gesellschaft zur Anwendung kommen dürften, die alle Grundbedürfnisse befriedige, womit jeder Anlaß zu einer Übertretung der Gesetze entfalle. Ansonsten sollten Strafen ausgesetzt bzw. durch andere, mildere Bestrafungsformen ersetzt werden. Damit sei zwar nicht der formelle Geltungsanspruch, wohl aber die Praktikabilität der koranischen Strafen in der modernen Gesellschaft bestritten. Islamische Reformer hingegen verständen die Strafen als "religöse Mahnung", die nicht unmittelbar juridisch durchgeführt werden sollte. Auch die Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung sieht von einem Verbot der Körperstrafen ab, spricht aber die Empfehlung aus, die harten Strafen wenn möglich zu vermeiden (Bielefeldt 1992b:37).

217 Diese sind zum einen auf regionale Unterschiede sowie auf die verschiedenen Gruppierungen (Sunniten, Schiiten und deren diverse Untergruppen und Sekten wie z.B. Alewiten, Schismatiker und islamische Mystiker) innerhalb des Islams zurückzuführen, die inhaltlich voneinander abweichen. Zum anderen gibt es im Islam keine autoritative Instanz. Das islamische Recht wird nicht frei entwickelt und gesetzt, sondern mit Hilfe der Wahrheitsfindung auf Grundlage der Rechtsquellen Koran, Sunna, Konsens und Analogieschluß gefunden. Auch über die Grundlagen wird heftig gestritten. Daraus resultierten dann unterschiedliche juristische Positionen (Vgl. L. Müller 1997:23, Hartmann 1997:7). Zu beachten ist ferner, daß 2/3 aller Muslime in Asien und auf dem indischen Subkontinent leben: Die stärkste islamische Bevölkerung lebt in Indonesien, gefolgt von Pakistan, Bangladesch und Indien. Allerdings hat diese Größenordnung in Indonesien allenfalls statistische Bedeutung. Der Islam ist nicht Staatsreligion, andere Bekenntnisse (Katholizismus, Protestantismus, Hinduismus und Buddhismus) sind laut Verfassung gleichberechtigt und von den Muslimen läßt sich höchstens die Hälfte als gläubig bezeichnen (Hartmann 1997:4). Eine wichtige Rolle spielt der Islam auch im subsaharischen Afrika (Vgl. Hock 1999:12ff.). Weil sich mit den islamischen Rechtsquellen auch menschenrechtsfreundliche Positionen begründen ließen, sei es keinesfalls "der Islam", sondern allenfalls ein bestimmtes Islamverständnis, das zu Schwierigkeiten bei der Umsetzung der Menschenrechtsidee im islamischen Kulturkreis führe (L. Müller 1997:27).

218 A.E. Mayer betont, beim Islam handele es sich um ein "evolving phenomenon that is manifested in the day-to-day lives and conduct of Muslims". Es sei deshalb erforderlich, das tatsächliche Verhalten der Regierungen zu untersuchen, selbst wenn dieses keine normative Kraft nach dem islamischen Recht darstelle (1990:135). Sicherlich spielt bei der Interpretation des Islam auch eine Rolle, daß die gegenwärtige intensive innerislamische Diskussion zum Thema Menschenrechte in der Literatur der westlichen Welt fast vollständig vernachlässigt wird (besonders deutlich: Afshar 1998:47ff.). A.E. Mayer geht sogar soweit zu behaupten, "that the wholehearted endorsement of international human rights standards has to be recognized as one part of the Islamic tradition" (1990:147). Häufig würden staatsrechtliche Vorstellungen als islamisch zugrundegelegt, die mehr oder weniger deutlich an den Ideen muslimischer Juristen des Mittelalters orientiert seien (L. Müller 1997:21). Diese Defizite seien v.a. auf sprachliche Schwierigkeiten zurückzuführen. Id.R. würden Veröffentlichungen aus dem europäischen Sprachraum zitiert.

219 Inzwischen gibt es eine Reihe von Veröffentlichungen, die sich um den Abbau dieses jahrhundertealten Feindbildes bemühen (Vgl. z.B. Spuler-Stegemann 1998, Lerch 1999, Pott 1999).

220 Vgl. L. Müller 1997:23. Bielefeldt differenziert zwischen Konservativen, Fundamentalisten und Liberalen (1992b:33).

221 Diese auch im Islam verwendete Bezeichnung ist dem häufig verwendeten Ausdruck "Fundamentalisten" vorzuziehen. Dieser Begriff, der Ende des 19. Jahrhunderts in Nordamerika für Protestanten entstand, die sich auf Bibelkonferenzen von den liberalen Tendenzen ihrer Kirche abgrenzten, wurde in den 70er Jahren auf die islamisierte Welt übertragen. Als Fremdbezeichnung ist er problematisch, nicht zuletzt auch deshalb, weil er mehrere divergierende Strömungen umfaßt (Hartmann 1997:4).

gibt. Dabei wird besonders abgestellt auf bestimmte Elemente der Tradition wie etwa die Körperstrafen oder bestimmte Kleidungsvorschriften für die Frau. Islamfremde Werte wie Säkularismus und Pluralismus werden abgelehnt (Hartmann 1997:9), statt der internationalen Menschenrechtsprinzipien, sollen islamische gelten[222]. Insgesamt handelt es sich bei dieser Strömung um ein spezifisch modernes Phänomen[223], das innerhalb des Islams sehr stark umstritten ist[224].

Für Modernisten, die in der Tradition der großen Rechtsschulen stehen, ist der Koran die Hauptquelle des Rechts. Gleichzeitig werden aber Möglichkeiten einer Neuinterpretation gesehen, mit der der Islam mit dem modernen Weltbild in Einklang gebracht werden könne[225]. Zu diesem Zweck solle die alte Tradition der schöpferischen Rechtsfortbildung wiederbelebt werden. Diesseits der vom Koran gesetzten Grenzen könne eine auf demokratischer Willensbildung basierende Gesetzgebung begründet werden[226]. Ebenso wie Islamisten bestehen Modernisten jedoch auf einer Verwurzelung von Menschenrechten in der Religion. Sie verleihe dem Recht eine moralische und ethische Grundlage sowie eine tiefe gefühlsmäßige Dimension. Der Glaube sei ein sicherer Schutz für die Menschenrechte[227].

Für Säkularisten[228] besteht kein Anspruch der Religion, die Inhalte, Formen und Funktionen staatlicher Ordnung zu bestimmen[229]. Sie plädieren für eine Trennung der

---

222 Vgl. A. E. Mayer 1990:133.

223 Vgl. Bielefeldt 1992b:34. Hartmann unterscheidet deshalb zwischen dem Islam als einem komplexen Erscheinungsbild und dessen Ideologie, dem Islamismus (1997:6f.). Letzteren bezeichnet sie auch als "politisierten Islam" (1997:9).

224 Vgl. Hartmann 1998:7. Unter den Islamisten selbst gibt es gemäßigtere Kräfte zu denen z.B. der iranische Präsident Khatami, der Istanbuler Bürgermeister Erdogan oder der ehemalige malayische Vizepremier Anwar Ibrahim gehören. Gerade der Iran bemüht sich schon seit einiger Zeit, den westlichen Ansprüchen von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit gerecht zu werden.

225 Vgl. Abu-Sahlieh, der eine Vereinheitlichung der Rechtssprechung in der arabisch-islamischen Welt fordert, um eine Spaltung der Gesellschaft in konfessionelle Einheiten zu verhindern. Jeder Staatsbürger, gleich welcher Religion, müsse gleiche Rechte und Pflichten besitzen. Für das Verständnis des Korans, der Sunna und der islamischen Rechtssprechung sei die Gedanken- und Meinungsfreiheit eine wichtige Voraussetzung (1993:245). A. E. Mayer stellt einen Zusammenhang zwischen der Demokratisierung von Seiten des Staates und öffentlichen Forderungen nach internationalen Menschenrechtsnormen fest. Besonders deutlich sei dies in Pakistan Ende 1988, aber auch in Tunesien geworden. Die tunesische Regierung habe 1988 zu den ersten in der arabischen Welt gehört, die die Gründung einer regionalen Gruppe von Amnesty International erlaubt habe (1990:156).

226 L. Müller merkt jedoch an, daß gerade die Tatsache, daß das Volk nur innerhalb der durch göttlichen Willen gesetzen Grenzen Recht setzen könne, von der westlichen Vorstellung von Demokratie abweiche (1997:23).

227 In diesem Sinne versteht Abu-Sahlieh die islamische Menschenrechtserklärung als ein religiöses Dokument göttlichen Ursprungs. Im Gegensatz zur AEMR, die ein säkulares Dokument sei, das auf pragmatischen Erfahrungen basiere, könne sie nicht verändert werden. Obwohl beide dieselben Ziele verfolgten, seien die Unterschiede unüberwindbar und es sei auch gar nicht notwendig, sie miteinander zu versöhnen (1993:243). Stattdessen fordert er die politischen Führer und Intellektuellen der arabischen und muslimischen Welt auf, "to make their own contribution to the respect of human rights and to the civilization". Sie sollten ein System entwickeln, daß den spezifischen Erfordernissen ihrer Länder gerecht werde (1993:258). Zu den wichtigsten Zielen gehöre die Schaffung eines gemeinsamen arabischen Marktes mit einer einheitlichen Währung und einem Programm zur gerechten Verteilung des Reichtums. Allein die dadurch erreichte politisch-ökonomische Unabhängigkeit gewährleiste die Einhaltung der Menschenrechte (1993:262).

228 Häufig ist auch von "liberalen Muslimen" die Rede. Sie sind sehr viel mehr von westlichen Idealen geprägt und versuchen diese in den allgemeinen Diskurs einzubringen. Eine Sammelbewegung Kräfte ist die 1996 in der Nähe von London gegründete Ibn-Khaldun-Gesellschaft, der so prominente Muslime wie der ägyptische Professor Nasr Hamid Abu Zaid, der Professor für Islamwissenschaften Khalid Duran oder die Literaten Mohamed Arkoun und Tyyib Salih aber auch eine Reihe von islamischen Gelehrten angehören. Ziel der Gesellschaft ist es innerhalb der muslimischen Welt für ihre "aufgeklärte Sicht des Islam" zu werben und dabei v.a. gegen die radikalen und gewaltbereiten Kräfte Front zu machen. Sie tritt ein für eine demokratische, plurale und säkulare Staatsordnung, weil der Islam nach ihrer Auslegung nicht als Staatsordnung sondern vielmehr als "Morallehre" zu verstehen sei, die ihre Anhänger in ihrem persönlichen Verhalten binde. In gewisser Weise nähert sie sich damit Vorstellungen gemäßigter Islamisten, die von anderer Seite ähnliche Auffassungen über den Islamismus als eine politische Richtung innerhalb des demokratischen Systems anstreben (Stahr 1999a:34). Bielefeldt differenziert zwischen solchen Reformern, die für eine Neuinterpretation von Koran und Sunna plädierten, wodurch sich Inhalt und Stellenwert der Scharia veränderten und solchen, die sich dafür einsetzten, das spezifisch islamische Recht und das allgemeine Staatsbürgerrecht klar voneinander zu unterscheiden. Eine dritte Gruppe schließlich lege den Schwerpunkt auf eine gewisse "Entjuridifizierung" der Scharia, die von ihrem Ursprung her gar kein Rechtskodex sei und deshalb mit dem Anspruch einer auf Menschenrechten und Demokratie basierenden pluralistischen Gesellschaft durchaus vereinbar (1992b:35).

229 Dies lasse sich u.a. aus der geringen Anzahl juristischer Bestimmungen im Koran ableiten, die überdies sehr vage formuliert seien. Außerdem bedürfe die Durchsetzung religiöser Gesetze staatlichen Zwanges, was dem Koran widerspreche. Das Vorbild des Propheten könne nicht als Legitimation für die Vermengung von Religion und Politik herangezogen werden. Er habe eine besondere Position eingenommen, die den Muslimen nicht zustehe. Das von den Islamisten propagierte Verständnis der Souveränität Gottes sei schon deswegen falsch, weil es voraussetze, daß sich ein bestimmter göttlicher Wille aus den Rechtsquellen ableiten lasse. Der Islam habe keine rechtliche Relevanz sondern eine moralisch-ethische, auf der das individuelle und kollektive Bewußtsein aufbaue. Weil niemand in der Lage sei, Gottes Willen zu erforschen, müsse ein Disput auf der Grundlage der Gleichheit und Freiheit gewährleistet sein (L. Müller 1997:25). Der Literaturwissenschaftler Abu Zaid ist der Ansicht, daß viele Inhalte des Korans neu ausgelegt werden müßten, da die einst gewählten Worte nur den Sinn in der damaligen Zeit wiedergegeben hätten (Stahr 1999a:34).

Bereiche Politik, Religion und Rechtssprechung. Religion sei eine Privatangelegenheit. Außerdem betonen sie, daß die islamischen Rechtsquellen kein Hinternis für die Institutionalisierung eines menschenrechtsfreundlichen Rechtssystems seien.

Säkularisten sind jedoch in der Minderheit. Die Mehrheit versteht den Staat als Ausdruck der von Gott gestifteten Gemeinschaft der Rechtgläubigen. Gesellschaftsordnung, Politik und Rechtssystem fallen zusammen und sind nicht wie im Westen voneinander getrennt[230]. Angesichts dieser Übereinstimmung von staatlicher und religiöser Ordnung ist für die vom Westen konzipierte Vorstellung von Menschenrechten, die vom Staat unabhängig sind, von vornherein wenig Raum[231]. Als Konstrukt menschlichen Denkens stehen sie der islamischen Vorstellung der von Gott gesetzten Regeln gegenüber. Rechte sind also, wie Krämer formuliert, eine Gottesgabe und -gnade, die ihre Empfänger zum Gehorsam gegenüber ihrem Schöpfer verpflichtet. Erst der Bezug auf Gott mache sie zum unverletzlichem Gut, das durch menschliche Gelüste und irdische Machthaber nicht angetastet werden könne (1995:58).

Es zeigt sich, daß es äußerst schwierig ist, einen Konsens darüber zu erzielen, wo das Recht der Kultur endet und wo Menschenrechte anfangen, d.h. wo die genauen Grenzen zwischen kulturellen Praktiken und Menschenrechtsverletzungen liegen[232]. Westliche Beobachter rufen zwar zu einer gewissen Sensitivität im Umgang mit anderen Kulturen auf, stimmen jedoch gleichzeitig darin überein, daß Abweichungen vom internationalen Menschenrechtsstandard nicht zulässig seien. Es gebe Praktiken, die die internationale Gemeinschaft nicht akzeptieren könne[233]:

> "The state becomes an accomplice if such practices are seen as a seperate cultural category of behavior extraneous to the realm of justice and law enforcement. We cannot isolate international relations from the wider mutual general curiosity, public interest and opinionated public debate." (Brundtland 1995:1)

Ganz anders dagegen der Relativismus, dessen Anhänger sogar vereinzelt dafür plädieren, bestimmte Verhaltensweisen von der Kritik Außenstehender gänzlich auszunehmen. Als spezifischer Ausdruck einer Kultur sollten sie von der internationalen Gemeinschaft toleriert werden, selbst wenn sie den Menschenrechten widersprechen[234].

Hierzu gehört in besonderem Maße die in den letzten Jahren stark diskutierte Beschneidung von jungen Frauen und Mädchen, die von Gegnern als "Verstümmelung"

---

230 Daher können westlich-säkularistische Begriffe die Phänomene des Islam auch nicht vollständig erfassen (Hartmann 1997:10).

231 Es fehle eine eigenständige Legitimationsbasis, die Sonderrechte des Individuums gegenüber dem staatlichen Unterwerfungsanspruch begründen könne (Heinz 1987:325).

232 Vgl. Hamm, für die es eine Gratwanderung ist, zu bestimmen, welche der kulturspezifischen Traditionen "gut" im Sinne der Kontextualisierung seien und welche nicht (1995:33).

233 Dort, wo der kulturelle Relativismus als Entschuldigung für Menschenrechtsverletzungen diene, werde das Recht auf Kultur mißbraucht (Brundtland 1995:4). Ähnlich auch Ayton-Shenker: "... cultural rights do not justify torture, murder, genocide, discrimination on grounds of sex, race, language or religion, or violation of any of the other universal human rights and fundamental freedoms established in international law. Any attempts to justify such violations in the basis of culture have no validity under international law." (1995:5) Vgl. auch Christopher 1993:D488 und Kinkel 1993:D491.

234 Angeführt wird hier v.a. das "Recht auf Anderssein", das von verschiedenen Akteuren und Gruppen aktiv eingefordert wird und sich auch auf den Minderheitenschutz bezieht (Kramer 1994:462). Allerdings versäumen die Befürworter eine Konkretisierung und erklären nicht, wo die Grenzen sind.

verurteilt und neben den besonders regiden Strafvollzugsmaßnahmen, der Todesstrafe und erniedrigenden Praktiken in den Gefängnissen zu den völkerrechtswidrigen Abweichungen und Unvollkommenheiten gezählt wird, die in Zukunft durch Präzisierung und Weiterentwicklung des Normprogramms der Menschenrechte abgestellt werden müßten[235]. Der grundsätzlich universalistische Anspruch der Menschenrechte werde durch solche traditionellen Praktiken nicht berührt. Vielmehr gehe es um eine genaue Auslegung der Normierungen (Staby 1998:32f.).

So mißt auch die Wiener Erklärung der "eradication of any conflicts which may arise between the rights of women and the harmful effects of certain traditional or customary practices, cultural prejudices and religious extremism" ganz besondere Bedeutung bei[236] (Kap. II, Art. 38).

Die Beschneidung[237], die im übrigen auch bei jungen Männern praktiziert wird[238], ist eine rituelle Operation, die nach Auffassung vieler Kulturen zur Initiation gehört[239]. Sie trägt religösen Charakter und wird mit Riten begangen, die häufig Tod und Auferstehung symbolisieren[240]. Zu diesen auch als "Rites des Passage" bezeichneten "Übergangsriten[241]" gehören neben religiösen, kulturellen und sexuellen Unterweisungen auch eine Trennung von der Gemeinschaft, Fastenübungen, Mutproben sowie die Enthaltung von Schlaf[242]. Die darauf folgende Initiationsfeier wird häufig mit Beschneidung, Maskierung, Zahnverstümmelung oder Tataurierung begangen[243].

---

235 Die Kritik an der Beschneidung geht bis in die Kolonialzeit zurück. Von der breiten Öffentlichkeit diskutiert wird sie jedoch erst durch das verstärkte Engagement amerikanischer und europäischer Feministinnen seit den 70er Jahren. Ein Grund für das rege Interesse an dieser Thematik ist, daß durch die Einwandung und das Ideal multikultureller Gesellschaften in zunehmendem Maße auch die Rechtsvorstellungen euro-amerikanischer Staaten tangiert werden (Vgl. Walley 1997:405f., Höffe 1998:57f. und 1999a). Dabei nimmt die Diskussion häufig polemische Züge an. So empörte sich "Die Tageszeitung" unter dem Titel "Religion mit der Rasierklinge", daß eine drohende Beschneidung für die Hamburger Ausländerbehörde kein Grund sei, von einer Abschiebung junger Mädchen in islamische Länder abzusehen (Vgl. Die Tageszeitung vom 23.02.1998, S. 21). Mit diesem Argument hatte sich eine Nigerianerin 1994 erfolgreich gegen ihre Ausweisung aus den USA gewehrt (Walley 1997:405). Das State Department hat die Beschneidung auch 1997 in seinem Menschenrechtsbericht verurteilt: "The continued violent and harmful practice of female genital mutilation violates women's human rights with devasting physical health and psychological consequences." (1998:XXIV) Als eine Form der Gewalt gegen Frauen gehört die "Genitalverstümmelung" für das Forum Menschenrechte zu den schweren Menschenrechtsverletzungen. Sie wird in einem Atemzug mit dem Mädchen- und Frauenhandel, der Kinderprostitution, der Gewalt in der Familie und der Vergewaltigung von Frauen und Mädchen in Kriegs- und Bürgerkriegssituationen genannt (1998b:8). Von einer "Genitalverstümmelung" und "massiver Gewalt" spricht auch die deutsche Ministerin für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, Heidemarie Wieczorek-Zeul. Es gelte alle Möglichkeiten der Politik einzusetzen, damit solche Verletzungen der Menschenrechte an Frauen keine Chance mehr hätten (zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:814).

236 Nochmals unterstrichen wird dieses Anliegen in folgenden Artikel, in dem es heißt: "The World Conference urges the eradication of all forms of discrimination against women, both hidden and overt." (Art. 39).

237 Der Ursprung der Beschneidung, die seit ca. 2.500 Jahren praktiziert wird, ist unbekannt. Da sie jedoch sehr weit verbreitet ist, wird angenommen, daß sie sich in den verschiedenen Kulturen unabhängig voneinander entwickelte (Vgl. Slack 1988:443ff.).

238 Für das Judentum ist die Zirkumzision das Zeichen des Bundes zwischen dem Volk Israel und seinem Gott (Vgl. 1. Mos. 17,9-14, 3. Mos. 12,3). Im Islam gilt gilt sie ebenfalls als Pflicht. Neben der als eher harmlos eingestuften Inzision werden auch die Zirkumsion und die Subinzision (Aufschneiden der Harnröhre) praktiziert.

239 Viele der sog. "primitiven Gesellschaften" kennen die Adoleszens bzw. Jugend weder als Altersgruppe noch als durch bestimmte Verhaltensformen gekennzeichnetes Lebensalter. Die soziale Reifeerklärung in Form von Initiationsriten erfolgt daher zu verschiedenen Zeitpunkten der körperlichen Reife (W. Fuchs 1988b:341). In einigen afrikanischen Gesellschaften (so z.B. in Kenia, Burkina Faso und Sierra Leone, wo bereits Kleinkinder beschnitten werden) hat die Beschneidung inzwischen weniger die Funktion der Initiation, sondern wird v.a. deshalb praktiziert, weil es sich um eine Tradition handelt (Vgl. Slack 1988:448ff.).

240 Häufig ist der Schmerz ein integraler Bestandteil der Riten. Ihn zu ertragen, wird als eine positive Transformation des Individuums gesehen (Walley 1997:422).

241 W. Fuchs unterscheidet zwei Arten von Übergangsriten: Solche, durch die der Einzelne seine soziale Identität ganz ablege und eine neue erhalte (z.B. die Initiation zum Erwachsenenstatus) sowie Zeremonien, die einschneidende Veränderungen in der natürlichen Umwelt betreffen (z.B. Jahresanfang) (1988i:800). Fuchs und Raab verstehen unter den Übergangsriten "Reinigungsbräuche" wie z.B. das Scheren des Haares von Neuvermählten (1987:717).

242 Vgl. W. Fuchs 1988b:341.

243 In den westlichen Industrieländern finden sich Reste dieser Initiationsriten noch in traditionellen Gruppen (z.B. Äquatortaufe), im Bereich der jugendlichen Subkultur (Mutprobe, Einstand) und in einigen Volks-, v.a. aber Hochzeitsbräuchen. Außerdem gibt es die Kommunion bzw. Konfirmation sowie verschiedene Stufen des gesetzlich definierten Erwachsenenstatus (W. Fuchs 1988b:341).

Nach der in diesen Kulturen bestehenden Rechtsvorstellung wird in der Beschneidung in der Regel keine Verletzung des Rechts auf körperliche Unversehrtheit gesehen[244]. Dies mag ein Grund sein, weshalb sich keines der Länder, in denen die Beschneidung auch heute noch praktiziert wird, gegen deren (indirekte) Verurteilung durch die Völkergemeinschaft wehrte. Hinzu kommt, daß die Beschneidung in einer Reihe von Staaten offiziell verboten ist, sich dieses Verbot aber zumeist nicht effektiv durchsetzen läßt[245]. Oftmals sind es die Frauen selbst, die auf eine Beschneidung ihrer Töchter drängen, weil in den traditionellen Gesellschaften nur beschnittene Frauen Heiratschancen haben. Außerdem hätte eine Verweigerung unwillkürlich den Bruch mit der Familie und der Gemeinschaft zur Folge[246]. Auf diese Weise haben sowohl wirtschaftliche und soziale Überlegungen als auch der gesellschaftliche Druck Einfluß auf die Entscheidung zugunsten einer Beschneidung[247].

Die Debatte über die Beschneidung ähnelt der anderer Praktiken wie etwa der der Verschleierung der Frau im Islam oder der Witwenverbrennung, die besonders in Indien weit verbreitet ist[248]. Menschenrechtler verurteilen sie als Akt der Gewalt und als Ausdruck des Patriarchats. Dabei wird übersehen, daß es sich um eine ausgesprochene Ausnahmeerscheinung handelt, die auf Freiwilligkeit basiert[249]. Zu ihren Motiven gehören eine tiefe Religiosität und Jenseitsvorstellungen, die jedoch von Universalisten selten anerkannt werden[250] (Michaels 1999:54).

Die Verständnislosigkeit gegenüber Völkern, die sehr stark mit der Religion verbunden sind, ist auf die Säkularisierung zurückzuführen, die für Europa und Nordamerika charakteristisch ist[251]. Stark von ihrem Glauben geprägte Gesellschaften hingegen können vieles, was im Westen unmittelbar mit "Freiheit" verbunden wird, nicht un-

---

244 Obwohl also ein weitgehender Konsens darüber besteht, daß Menschen Rechte haben, gibt es unterschiedliche Ansichten darüber, ob es sich bei bestimmten Praktiken um Menschenrechtsverletzungen handelt (Perry 1997:489). Daraus leitet Kappeler ab, daß weniger die Menschenrechte, sondern vielmehr die Wahrnehmung von Menschenrechtsverletzungen und die damit verbundene Menschenrechtspolitik kulturspezifisch seien (1998:66). Von den Frauen selbst wird die Beschneidung sehr unterschiedlich bewertet (Vgl. dazu die ausführliche Studie von Walley 1997). Das gilt auch ganz allgemein für afrikanische Riten (Vgl. Wirz 1997:164). Aus westlicher Perspektive verletzt die Beschneidung das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person (AEMR Art. 3) und das Recht auf einen für die Gesundheit und das Wohlergehen angemessenen Lebensstandard (Art. 25, Abs. 1). Es handelt sich um eine grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung (Art. 5), die dem Anspruch von Müttern und Kindern auf besondere Hilfe und Unterstützung widerspricht (Art. 25, Abs. 2). Ähnliche Artikel finden sich auch in der Banjul-Charta (Vgl. Art. 4, 5, 16, 18).

245 Der erste Versuch, diese Praxis zu verbieten, wurde 1906 in Kenia unternommen. Eine effektive Durchsetzung scheiterte jedoch an der ungenügenden Unterstützung (Slack 1988:477). In Ägypten ist die Beschneidung seit Ende 1997 verboten, wird aber weiterhin praktiziert: Ende Juli 1998 wurden zwei Chirurgen einer kleinen Privatklinik in der Kairoer Vorstadt verhaftet, nachdem sie drei Mädchen im Alter zwischen zehn und elf Jahren beschnitten hatten und eines der Mädchen gestorben war (Vgl. NZZ vom 24.07.1998, S. 44).

246 Aufgrund fehlender Alternativen bleibt Frauen, die von der Gemeinschaft verstoßen wurden, nichts anderes übrig, als sich in einer der größeren Städte zu prostituieren (Slack 1988:479). Slack ist deshalb der Ansicht, daß eine Änderung nur durch einen Bewußtseinswandel bei den Männern herbeigeführt werden könne: sie müßten bereit sein, auch eine Frau zu heiraten, die nicht beschnitten sei (1988:485).

247 Vgl. Slack 1988:471f. Schätzungen zufolge sind weltweit ca. 100 Mio. Frauen beschnitten (Walley 1997:407).

248 Früher fand sie sich auch in anderen Kulturen, darunter in Ägypten, China, Afrika und besonders Java und Bali (Michaels 1999:54).

249 Die Fälle, in denen auf den Entschluß der Witwe kein Zwang ausgeübt wurde, sind die überragende Mehrzahl. Auch wenn die brahmanischen Priester das religöse Verdienst einer Witwenverbrennung priesen, so schrieben sie in ihrer umfangreichen Sanskrit-Literatur nirgends eine Verpflichtung fest. Im Gegenteil: immer legten sie Wert darauf, daß die Frauen nicht anderen, z.B. Kleinkindern, schadeten und daß kein Zwang ausgeübt wurde. Wäre die Witwe unter Zwang und gegen ihren Willen verbrannt worden, hätten die Familien das erhebliche Prestige nicht erlangen können, das eine Witwenverbrennung für viele bedeutete (Michaels 1999:54).

250 Sehr ausführlich mit der Witwenverbrennung beschäftigt haben sich Weinberger-Thomas (1996) und Fisch (1998b).

251 So kritisiert Bielefeldt, die Verquickung von Menschenrechten und Sharia-Regeln verleihe den Menschenrechtserklärungen der internationalen islamischen Organisationen einen etwas "zwiespältigen Charakter" (1992b:32). Auf einer Tagung des Arbeitskreises "Philosophisches Dialogprogramm Nord-Süd" in San Salvador sah er eine Parallele zwischen dem islamischen Widerstand gegen die Menschenrechte und den Entwicklungen in Europa: fast bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts habe auch die katholische Kirche gegen das Konzept der individualistischen Rechte opponiert (Vgl. Kesselring 1998:36).

bedingt akzeptieren. Das trifft in besonderem Maße auf Bereiche zu, in denen diese Vorstellungen mit religösen Werten kollidieren[252].

In vielen islamischen Ländern werden andere Religionsgemeinschaften toleriert, eine Gleichberechtigung besteht jedoch nicht[253]. Muslime müssen sich im Rahmen des Islam bewegen und die Vorstellungen von Sitte und Anstand beachten. Apostasie wird zumindest verurteilt, oftmals jedoch mit schweren Strafen bedroht[254].

Die Einschränkung der Religions- und Meinungsfreiheit dient dem gesellschaftlichem Zusammenhalt. Dies gilt auch und im besonderem Maße für eine Reihe von asiatischen Staaten, in denen es eine Vielzahl von Religionen gibt und der Glaube ein "potentieller Sprengsatz" ist[255] (Koh zit. nach Dischinger/ Schönfeld 1998:17).

Sehr tief in den Kulturen verwurzelt ist auch das Verhältnis von Mann und Frau, das bis heute in vielen Teilen der Erde noch stark vom traditionellen Denken geprägt ist[256].

Die Geburt eines Jungen wird nicht selten höher geschätzt als die eines Mädchens. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß es in vielen Kulturen die Männer sind, die sich später um die Eltern kümmern[257]. Dieser Umstand hat zusammen mit restriktiven Bevölkerungspolitiken[258] zu höheren Sterblichkeitsraten bei weiblichen Säuglingen und

---

252 Coulmas und Stalpers erinnern an einen Entscheid des amerikanischen Obersten Bundesgerichtes, nach dem Pornographie als freie Meinungsäußerung zu verstehen ist (1998:161). Schwierigkeiten im Umgang mit sehr stark von ihrer Religion geprägten Menschen zeigen sich auch innerhalb Europas, wo heute ca. 10 Mio. Muslime leben: erinnert sei an die Diskussion um die Einführung islamischen Religionsunterrichts an den deutschen Schulen (Vgl. M. Müller 1998:4, Huber 1998:4, Buchsteiner 1998:47, Spiewak 1998:9ff., Fuhrer 1999:4), um die Gleichstellung von islamischen Gemeinschaften mit den christlichen Kirchen (Vgl. Keskin 1998:54, Hermanns 1998:54, Köster-Loßack 1998:9, Koydl 1999:10) sowie an den "Kopftuchstreit" (Vgl. Sommer 1998:3 und Klingst 1998:3, Knür 1999:35). Ebenso wie das baden-württembergische Kultusministerium wertet auch die Türkei das Kopftuch als politisches Symbol: Zur Eröffnungszeremonie des neugewählten Parlaments war die Abgeordnete Merve Kavakci, ein Mitglied der Tugendpartei (Fazilet), mit einem Kopftuch erschienen. Staatspräsident Demirel nannte sie einen "agent provocateur", während Regierungschef Ecevit mutmaßte, das Kopftuch der Politikerin fordere gleichermaßen den Staat und die Demokratie heraus (Vgl. NZZ vom 8./9.05.1999, S.3; "Türkischen Islamisten droht ein neues Parteiverbot. Die Kopftuchfrage stürzt das Land in eine tiefe Krise", Nr.105). Mitte Mai wurde der Abgeordneten, deren Partei bei den Wahlen immerhin 15% der Stimmen errungen hatte, per Dekret die Staatsbürgerschaft entzogen. Offiziell wurde die Zwangsausbürgerung damit begründet, daß sie den Staat über ihre doppelte Staatsbürgerschaft nicht informiert habe, obwohl dies nach dem Gesetz hätte geschehen müssen (Vgl. NZZ vom 17.05.1999, S.2; "Ausbürgerung der türkischen Islamistin. Die Kontroverse um das Kopftuch wird fortgesetzt, Nr.111).

253 Während die in Art.18 der AEMR postulierte Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit 1948 noch von Saudi-Arabien abgelehnt wurde (Vgl. Tetzlaff 1993:30), haben der Sudan und der Iran im Vorfeld der Wiener Konferenz Formulierungsvorschläge gemacht, nach denen die Menschenrechte und Grundfreiheiten ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder Religion gefördert und geschützt werden sollen (Vgl. A/Conf.157/PC/L.1 1993:4).

254 Vgl. Krämer 1995:64.

255 Als ähnlich bedrohlich wurde in Deutschland die Ausbreitung der Scientology-Sekte gesehen, die in den USA als Glaubensgemeinschaft anerkannt ist (Vgl. auch den Menschenrechtsbericht des amerikanischen State Department 1998:1097f.). Zwei Jahre lang untersuchte eine Enquete-Kommission des Bundestages die Aktivitäten von Sekten und Psychogruppen und stellte fest, daß von ihnen keine Gefahren für Staat und Gesellschaft ausgingen, es aber Gefährdungen gebe. Die Abgeordnete Angelika Köster-Loßack stellte daraufhin fest, kleinere religöse und weltanschauliche Gemeinschaften seien zunehmend mit einem Klima der Intoleranz und des Mißtrauens konfrontiert. Es gebe Hinweise darauf, daß Gruppierungen in unterschiedlichen staatlichen und gesellschaftlichen Bereichen in Einzelfällen in einer "bedenklichen Weise" benachteiligt und mit dem abwertenden und ausgrenzenden Sektenbegriff etikettiert würden. Durch seine enge Zusammenarbeit mit kirchlichen Stellen verletze der Staat seine Neutralitätspflicht. Es bestehe die Gefahr, daß er sich mit den Interessen und Sichtweisen der großen christlichen Kirchen einseitig identifiziere und religöse Minderheiten dadurch benachteiligt würden (1998:9).

256 In der Türkei führen viele Frauen mittlerweile ein modernes Leben. Dennoch ist ihre Ehre, d.h. ihre "Unberührtheit", bis heute ein hohes Gut geblieben. Erst im Juni 1998 ist der umstrittene Paragraph 440 des türkischen Gesetzbuches, der den Ehebruch von Frauen mit Haftstrafen zwischen drei Monaten und sechs Jahren ahndet, für verfassungswidrig erklärt worden (Vgl. NZZ vom 26.06.1998, S.48; "Seitensprünge für Türkinnen nicht mehr strafbar. Das Verfassungsgericht annulliert Gesetz über den Ehebruch", Nr.145). Auch in Asien werden Frauen von ihrer Familie verstoßen, damit die Familie nicht ihr "soziales Gesicht" verliert. Es gilt als moralisch vollkommen ausgeschlossen, daß eine unverheiratete Heranwachsende eine Schwangerschaft austrägt (Döring 1999:53).

257 In Asien können nur die Söhne die dort als sehr wichtig angesehene Ahnenverehrung zelebrieren. Mit dieser religiös-kultischen Verpflichtung wurde nach und nach auch das Erbrecht verknüpft: die Söhne können seither einen höheren Anteil des Nachlasses beanspruchen.

258 Die Naumann-Stiftung hat den Versuch, die Bevölkerungsexplosion mit den Mitteln der Eugenik, der Einschränkung der Freizügigkeit und einer regiden Geburtenplanung in den Griff zu bekommen kritisiert. Dabei handele es sich um Mittel, die die Menschenrechte in der einen oder anderen Weise berührten (1996:32f.). Kim Doo-Sub, Professor für Soziologie an der Hanyand University in Seoul, sieht in solchen Angriffen auf die Bevölkerungspolitik eine gewisse Doppelmoral: "Die Geburtenraten sollen überall in der Dritten Welt fallen, aber mit den damit verbundenen Nebenerscheinungen will sich niemand abfinden." (zit. nach Luyken 1998a:19).

Kleinkindern[259] und zu hohen Abtreibungsraten geführt[260]. Paradoxerweise sind dabei oft die Frauen die treibende Kraft[261].

Schwierigkeiten mit der Umsetzung des in internationalen Verträgen festgelegten Gleichheitsrechtes haben auch afrikanische und islamische Staaten[262]. Nicht nur in den traditionellen Sytemen, die in zahlreichen Ländern neben dem "modernen" staatlichen Rechtssystem bestehen, sondern auch in den Rechtsnormen (etwa im Arbeits-, Ehe- und Scheidungsrecht, im Kindschafts- und Erbrecht) sowie in den politischen Rechten sind Frauen häufig nicht gleichgestellt[263].

Im Islam sind zwar alle Menschen vor Gott gleichwertig, diese Gleichwertigkeit ist jedoch nicht gleichbedeutend mit Gleichberechtigung oder Gleichheit (Krämer 1995:60). Das gilt in besonderem Maße für die Frau, deren Emanzipation für viele Muslime gegen den "göttlichen Heilsplan" verstößt, "der ihr in der Familie und Gesellschaft bestimmte, grundlegende Aufgaben zuweist" (Krämer 1995:61).

Nach der traditionellen Vorstellung ist die Frau dem Mann als Oberhaupt der Familie untergeordnet. Ein Blick auf die europäische Geschichte aber auch in die westlichen Industriestaaten zeigt, daß diese Vorstellung keinesfalls spezifisch islamisch ist[264]. Charakteristisch für den Islam sind lediglich die aus diesem Gesellschaftsbild resultierenden Normen, zu denen etwa die Vielehe und das Züchtigungsrecht in der Ehe gehören[265].

Es zeigt sich, daß der universelle Anspruch der Menschenrechte in einigen Punkten mit dem Recht auf Differenz kollidiert. Die Notwendigkeit, kulturelle Traditionen zu schützen, wird zwar anerkannt, hat aber nur solange eine Berechtigung, wie diese Andersartigkeit nicht im Widerspruch zu den postulierten Menschenrechten steht[266].

---

[259] Dies gilt v.a. für Bangladesch, Indien und Pakistan. 36 von 100 Mädchen "verschwinden" in Bangladesh während der ersten vier bis sechs Lebensjahre. Die Sterblichkeit unter den Mädchen ist um 50% höher als die unter Jungen (Luyken 1998a:20).

[260] Als das Land mit der höchsten Abtreibungsrate gilt seit 1990 Südkorea. Im Süden der koreanischen Halbinsel werden jedes Jahr 18.000 Föten abgetrieben (Luyken 1998a:17). In einigen Ländern ist es dadurch zu einer Diskrepanz des Geschlechterverhältnisses gekommen: In China wird die Zahl der fehlenden Frauen auf 30 Mio. geschätzt, das sind 5% der Bevölkerung (Luyken 1998b:18). Zu den Ausnahmen dieser Entwicklung gehört neben Indonesien und Thailand auch Sri Lanka, wo die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Frauen verbessert wurden (Luyken 1998a:20).

[261] Vgl. Luyken 1998a:21 und Seelmann 1998:51.

[262] In der Wiener Erklärung wird der Gleichberechtigung der Frauen ein ganzer Abschnitt eingeräumt (Vgl. Kap. II, Art. 36-44). Dort heißt es u.a.: "The World Conference on Human Rights urges the full and equal enjoyment of women of all human rights and that this be a priority for Governments and for the United Nations." (Art. 36). Im Vorfeld der Wiener Konferenz hatte Indien gefordert, bei der Förderung des Menschenrechtschutzes von Frauen "to inculcate cultural values and attitudes in support of these rights" (A Conf.157/PC/L.28 1993:24).

[263] Vgl. Lüthke, der die Regelungen über die Rechte der Frau in der Banjul-Charta als unzureichend bezeichnet (1988:54). Im Islam wird diese Problematik von feministischen Kreisen stark diskutiert (Vgl. Bielefeldt 1992b:38), dennoch hat es bisher kaum Neudeutungen gegeben. Nur wenige islamische Staaten haben das Übereinkommen zur Beseitung jeder Form der Diskriminierung der Frau ratifiziert und dies auch häufig nur mit Einschränkungen (A.E. Mayer 1995:146).

[264] Die Southern Baptist Convention, die größte protestantische Kirche der USA, zu deren Mitgliedern auch Bill Clinton und Al Gore gehören, hat im Juni 1998 beschlossen, der amerikanischen Ehefrau künftig als Forderung Gottes nahezulegen, sich ihrem Mann zu unterwerfen. An ihrer Jahresversammlung in Salt Lake City stimmten die Anwesenden einer Ergänzung der Glaubensgrundsätze der Kirche zu, in der es u.a. heißt, die Frau solle sich "anmutig" dem Manne unterwerfen und es ihm überlassen, für die Familie zu sorgen, sie zu schützen und zu führen (Vgl. NZZ vom 11.06.1998, S.48).

[265] Vgl. Krämer 1995:61.

[266] Für Hamm ist dieses Recht nicht notwendigerweise ein Partikularismus, der im Gegensatz zum Universalismus steht: Vielmehr gehe das Recht auf Differenz zunächst grundsätzlich vom Gedanken der Gleichheit aus, wobei Abweichungen von dieser Gleichheit möglich sein sollten. Ohne die zugrundeliegende Vorstellung von Gleichheit mache die Forderung nach einem Recht auf Differenz keinen Sinn. Die Gleichheit impliziere also die universale Anerkennung von Differenzen und diese wiederum sei nur möglich durch ein universales Toleranzprinzip (1995:21f.). Einige Völkerrechtler sind der Ansicht, der Schutz der Andersartigkeit werde ausreichend durch den Minderheitenschutz gewährleistet, durch den das Gleichheitsgebot zeitweilig, d.h. bis zur Integration oder ständig suspendiert werde (positive Diskriminierung) (Staby 1998:35).

Besonders deutlich tritt dieses Spannungsfeld in der Wiener Erklärung beim Schutz von Minderheiten und indigenen Völkern hervor[267]. Die Staaten hätten die Pflicht, sich für den Schutz von Minderheiten einzusetzen[268]. Diese hätten das Recht, "to enjoy their own culture, to profess and practise their own religion and to use their own language in private and public, freely and without interference or any form of discrimination" (Kap. I, Art. 19). Außerdem sollten die Staaten Schritte unternehmen, um den Wert und die Vielfalt der eigenständigen Identitäten und kulturellen und gesellschaftlichen Organisationsformen der eingeborenen Bevölkerungsgruppen anzuerkennen (Kap. I, Art. 20).

Auf der anderen Seite wird der sehr vage formulierte Schutz der Minderheiten in ganz erheblichem Maße eingeschränkt: Die Bedeutung nationaler und regionaler Besonderheiten müsse zwar im Auge behalten werden, doch sei es die Pflicht der Staaten, alle Menschenrechte und Grundfeiheiten ohne Rücksicht auf ihre jeweilige politische, wirtschaftliche und kulturelle Ordnung zu fördern und zu schützen[269].

3.4. Forderungen des Relativismus

Allen relativistischen Betrachtungen gemein ist der Anspruch, daß die Praktiken und Sichtweisen anderer Gesellschaften wenn überhaupt, dann nur unter Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes beurteilt werden könnten[270]. Dieses Postulat beruht auf der Einsicht, daß normative Werte sich in erster Linie aus dem kulturellen Kontext ergeben. Daraus leitet der Relativismus verschiedene Forderungen ab, die entsprechend seines Ausprägungsgrades unterschiedlich stark erhoben werden.

---

[267] Den Angehörigen nationaler oder ethnischer, religöser und sprachlicher Minderheiten ist im zweiten Teil des Schlußdokuments eine ganze Passage gewidmet (Vgl. Kap. II, Art. 25-35). Die Rechte dieser Minderheiten sollten auf wirksame Weise gefördert und geschützt werden. Zu den zu treffenden Maßnahmen gehöre unter anderem die "facilitation of their full participation in all aspects of the political, economic, social, religious and cultural life of society and the economic progress and development in their country" (Art. 27). Ähnliches gilt auch für die indigenen Völker. So fordert die Menschenrechtskonferenz die Staaten nachdrücklich auf, "to ensure the full and free participation of indigenous people in all aspects of society, in particular in matters of concern to them" (Art. 31).

[268] Der Europarat hat zu diesem Zweck 1992 eine Charta zum Schutz von Regional- und Minderheitensprachen verabschiedet, die allerdings erst von 17 Staaten unterzeichnet und nur von acht Staaten ratifiziert wurde. In Frankreich hat sich die Absicht von Premierminister Jospin, die Verfassung durch eine Reform mit der Charta in Einklang zu bringen, nicht durchsetzen können. Der Verfassungsrat konstatierte, die im Mai unterzeichnete Charta stehe im Widerspruch zu den Prinzipien der fanzösischen Verfassung, weil die Anerkennung von Regional- und Minderheitensprachen den Grundsatz der Unteilbarkeit der Republik in Frage stelle und die nationale Identität zugunsten von Gruppen gefährde (Vgl. NZZ vom 24.06.1999, S. 2). Im Februar 1998 trat das vom Europarat initiierte Rahmenabkommen zum Schutz nationaler Minderheiten in Kraft. 15 der 40 Mitgliedsstaaten des Europarates sind ihm mittlerweile beigetreten. Außerhalb der europäischen Union gibt es eine ganze Reihe von Völkern, die keine solche Schutzrechte genießen. Etwa die Kaschuben in Polen, die Ruthenen in der Slowakei und der Ukraine, die Pomaken in Bulgarien und die Gagausen in der Moldauischen Republik (Vgl. Ahrndt 1998a und 1998b). Aber auch innerhalb der Union gibt es nach wie vor Probleme. So kritisierte der vom Europarat eingesetzte Beobachter Dumeni Columberg die Behandlung frankophoner Bewohner der Brüssler Periphere durch die flämische Verhaltung. In seinem Bericht vom September 1998 sprach er von einer Tendenz zur erzwungenen Assimilation (Vgl. NZZ vom 02.09.1998, S. 4; "Belgiens Sprachenproblem vor dem Europarat. Diskriminierung der frankophonen Brüssler?" Nr. 202).

[269] Vgl. Kap. I, Art. 5. Nachdem im Arbeitspapier die Formulierung "(r)egional and national specifities must contribute to the strengthening of the universality of human rights" vorgesehen war, setzten sich eine Reihe von Staaten dafür ein, das kulturelle Erbe stärker zu berücksichtigen. So formulierte Kenia: "... no ready-made model can be prescribed at the universal level since the historical and cultural realities of each nation and the traditions, standards and values of each people cannot be disregarded. The implementation of human rights should be integrated in an evolutionary process, at the levels of legislation, institutions and change of attitudes." Aus der Sicht Malaysias soll jeder Staat aufgefordert werden, "to protect and promote human rights within the context of regional and national specificities which contribute to the strengthening and enriching of the universality of human rights". Die Formulierung, die in das Schlußdokument Eingang fand, kommt der chinesischen sehr nahe: "... the significance of national and regional particularities and significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds must be born in mind in the strenthening of the universality of human rights." (Ähnlich auch Indonesien) (A/Conf.157/PC/L.3 1993 2ff.).

[270] Vgl. Pollis und Schwab 1979:14f. und Herskovits: "... the values every human group assigns to its conventions arise out of its own historical background, and can be understood only in the light of that background." (1973:41) Tyagi hat diesen Zusammenhang 1992 auf die kurze Formel gebracht: "Human rights are different things for different people at different points of time." (1992:8)

Anhänger der strengen Form des Relativismus plädieren für eine Aufgabe der Universalität zugunsten einzelstaatlicher oder regionaler Organisationen. Eine weitere Gruppe setzt sich ein für eine Korrektur der als individualistisch angesehenen Menschenrechte zugunsten gemeinschaftsbezogener Pflichten. Andere schließlich wollen die universalistische Idee der Menschenrechte mit einem schwachen Relativismus verbinden. Hier treffen sich gemäßigte Relativisten mit jenen Universalisten, die für eine "relative Universalität" plädieren. Allerdings reichen ihre Forderungen von einem Ausbau regionaler Abkommen bis hin zu der These, die Allgemeine Erklärung sei als ein Rahmen zu verstehen, innhalb dessen kulturspezifische Auslegungen möglich und auch notwendig seien.

3.4.1. Aufgabe der Universalität zugunsten einzelstaatlicher Lösungen oder regionaler Zusammenschlüsse

Vertreter der radikalen Form des Relativismus gehen über das Gebot hinaus, dem "Anderen" und Fremden mit mehr Einfühlungsvermögen und Toleranz zu begegnen und bezichtigen Universalisten der Voreingenommenheit und Überheblichkeit. Die Rücksicht auf kulturelle Traditionen wird zum obersten Wert ernannt und jegliche Kritik von Seiten Außenstehender abgelehnt. Der Vorwurf, daß es sich bei gewissen kulturellen Praktiken um Menschenrechtsverletzungen handele, wird als intolerant und respektlos, zum Teil sogar als kulturimperialistisch und als Verletzung gegen das Prinzip der Souveränität zurückgewiesen[271]. Zu den prominentesten Vertretern dieser Richtung gehören die beiden amerikanischen Wissenschaftler Adamantia Pollis und Peter Schwab, die bereits 1979 die Menschenrechte als "western construct with limited applicability" bezeichneten. Die Anstrengungen, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte auf nicht-westliche Staaten zu übertragen kritisierten sie als "moral chauvinism and ethnocentric bias". Sie seien von vornherein zum Scheitern verurteilt.

> "The cultural patterns, ideological underpinnings, and developmental goals of non-Western and socialist states are markedly at variance with the prescriptions of the Universal Declaration of Human Rights. ... In fact, the evidence of the last few decades shows increasing violations of the Declaration rather than increasing compliance." (1979:14)

Die Autoren plädieren dafür, sich weniger mit der Frage zu beschäftigen, wie die westliche Philosphie individualistischer und unveräußerlicher Menschenrechte

---

[271] Im Mittelpunkt der Kritik stehen die USA. So konstatiert Yanshi: "America's hegemonic acts of refusing to accept international norms and frequently infringing upon other countries' souvereignty and human rights have earned it in the notoriety of being the most condemned country in the world at the end of this century." Es sei verwunderlich, daß ein Land, daß sich selbst nicht an die Menschenrechte halte, über die Menschenrechtspraxis in anderen Staaten richte. "If the United States insists on having its own way, it will inevitably provoke more counterattacks from other countries. In the end, it will only hurt itself with the very sick it has been brandishing against others." (1997:19) Aus Ärger über westliche Einmischungen in asiatische Angelegenheiten weigerte sich der malayische Premierminister 1993 am APEC-Treffen teilzunehmen. Die USA, kritisierte er, 'wollen, daß wir eine Art Demokratie praktizieren, die Instabilität, wirtschaftlichen Niedergang und Armut verursacht." Asiens Zukunft liege in Asien, nicht im Westen (zit. nach Coulmas/Stalpers 1998:37f.). Der singapurische Außenminister Jaykumar hebt hervor, daß sowohl asiatische als auch westliche Staaten lernen müßten, Verschiedenartigkeiten zu respektieren (zit. nach Dreis/Strauß 1995:17). Vgl. auch Khushalani 1983 und Zvobgo 1980.

umgesetzt werden könne. Vielmehr sollte damit begonnen werden, die historischen Erfahrungen und aktuellen Gegebenheiten nicht-westlicher Staaten einzubeziehen.

Andere Relativisten sind der Ansicht, daß jeder Staat seinen eigenen Menschenrechtsstandard entwerfen solle, in dem kulturelle und politische Präferenzen berücksichtigt würden[272].

Ein weiterer Schritt ist die Gründung regionaler Abkommen, deren Bedeutung auch in der Wiener Erklärung hervorgehoben wird. Von Universalisten werden sie überwiegend als kulturelle Ergänzungen zum bestehenden Katalog der Menschenrechte verstanden[273]. Relativisten sehen in ihnen eine Möglichkeit, sich von den Wertvorstellungen westlicher Herkunft abzugrenzen und die eigene Menschenrechtsphilosophie zu artikulieren[274].

Solche Bestrebungen wurden schon bei der Verabschiedung der "Afrikanischen Charta der Rechte der Menschen und der Völker" und bei den beiden islamischen Menschenrechtserklärungen sichtbar. Am deutlichsten erkennbar wird die Zurückweisung christlich-abendländischer Werte an dem von asiatischen Staaten entwickelten Modell des "Asianismus", das in den letzten Jahren verstärkte Aufmerksamkeit erfahren hat und hier schwerpunktmäßig betrachtet werden soll.

Die Amerikanische Menschenrechtskonvention, 1969 auf Druck des amerikanischen Präsidenten Carter verabschiedet, und die Europäische Menschenrechtskonvention von 1950 stehen in der Tradition des abendländischen universalistischen Ansatzes. Obwohl sie auch regionalistische Züge tragen, soll auf sie im folgenden nicht näher eingegangen werden.

Die Afrikanische Menschenrechtscharta wurde 1981 von der Organization of African Unity[275] (OAU) verabschiedet und trat 1986 in Kraft[276]. In deren Rahmen entstand die Afrikanische Menschen- und Völkerrechtskommission (ACHRP), die 1989 ihre Arbeit aufnahm. Der Menschenrechtskatalog, der auch als Banjul-Charta bezeichnet wird,

---

[272] Vgl. Graf: "Afrikanerinnen und Afrikaner haben ... das Recht, genau wie die Menschen aller anderen Kulturen, ein ihren spezifischen Lebensumständen förderliches Menschenrechtskonzept zu entwickeln." (1997:7)

[273] Die Wiener Erklärung sieht ihre Bedeutung darin, die Menschenrechtsnormen der internationalen Übereinkünfte zu untermauern (Vgl. Kap. I, Art. 37). Nach Hilpert stehen sie im unmittelbaren Zusammenhang mit der Wirkungsgeschichte der AEMR. Sie wären nicht entstanden, wenn es nicht bereits eine Menschenrechtsdeklaration und -arbeit der UN gegeben hätte (1991:226).

[274] Plädoyers für eigene afrikanische Menschenrechtskonzepte finden sich v.a. bei Wai (1979), Legesse (1980), Mojekwu (1980) und Cobbah (1987).

[275] Die OAU war 1963 mit dem Ziel entstanden, zwischenstaatlichen Auseinandersetzungen und Bürgerkriegen durch die Festschreibung der Grenzziehungen entgegenzuwirken. Außerdem sollte die nach den Konferenzen von Tunis (1960) und Kairo (1961) erfolgte Spaltung in ein antiwestliches (Ägypten, Ghana, Guinea) und ein prowestliches Lager (Tunesien, Äthiopien, Nigeria) überwunden und die Einheit und Solidarität der afrikanischen Staaten gefördert werden. Die Idee eines Zusammenschlusses war bereits 1958 auf der All-African People's Conference in Accra entstanden, scheiterte jedoch an der ethnischen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Vielfalt.

[276] Die Idee eines regionalen Menschenrechtssystems geht zurück auf die "African Conference on the Rule of Law", die, von der "International Commission of Jurists" initiiert, 1961 in Lagos stattfand. Es folgten verschiedene Initiativen der UN (Vgl. Lüthke 1988:44f). Die Dringlichkeit einer eigenen Erklärung wurde erst deutlich, als die schweren Menschenrechtsverletzungen unter Idi Amin in Uganda (1971-1979), Jean-Bédel Bokassa in der Zentralafrikanischen Republik (1972-1979) und Macias Nguema in Äquatorial-Guinea (1965-1979) der Öffentlichkeit bekannt wurden (Vgl. Lüthke 1988:36). Außerdem hatten die Massaker in Burundi 1972 und 1973 sowie die Initiativen des amerikanischen Präsidenten Carter einen wichtigen Einfluß. 1979 verabschiedete die OAU die "Decision on human and peoples' rights in Africa", die die Ausarbeitung einer eigenen Menschenrechtserklärung vorsah (Reisman 1996:40).

steht in engem Zusammenhang mit den afrikanischen Erfahrungen der Kolonialisierung[277] und verknüpt internationale Standards mit traditionellen Konzepten.

> "Man wollte keinen abstrakten Katalog von Individualrechten entwerfen, sondern ein umfassendes Dokument, das auf der Grundlage afrikanischer Wertvorstellungen praktische Bedeutung für das Verhalten von Staaten erlangen könne. Der Entwurf berücksichtigt daher die Prinzipien der Solidarität und Kooperation und betont afrikanische Werte. Er stellt neben die Rechte des einzelnen die Rechte der Völker und enthält außer den Rechten des Menschen auch Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, insbesondere gegenüber Familie und Staat." (Lüthke 1988:49)

Breiten Raum nehmen außerdem die wirtschaftlichen Rechte ein. Die Banjul-Charta ist das erste Dokument, das beide Kategorien von Rechten miteinander verschränkt[278]. Weitere Spezifika sind die Rechte der Völker[279] sowie die der dritten Generation.

Im Völkerrecht, das von Nationalstaaten ausgeht, spielen die Völker nur eine untergeordnete Rolle, werden sie doch angesehen als Elemente des Staates. Sicherlich ist es auf die Vielzahl der in Afrika nebeneinander lebenden Völker und Ethnien zurückzuführen, daß die Banjul-Charta besondere Rechte der Völker aufführt[280]. Auch in der Aufnahme des Gemeinschaftsansatzes und des Konzepts der Pflichten, auf die noch näher einzugehen ist, unterscheidet sich die afrikanische Erklärung von den internationalen Menschenrechtskonventionen.

Mit der Erklärung von Tunis haben die afrikanischen Staaten 1992 ein weiteres Mal ihr eigenes Menschenrechtsverständnis einbringen können. Sie betonen zwar die Universalität der Menschenrechte, schränken sie aber zugleich wieder ein, indem sie hervorheben, daß die Verantwortung für ihre Umsetzung in erster Linie bei den einzelnen Staaten liege[281]. Außerdem seien kulturelle Besonderheiten zu berücksichtigen:

> "The observance and promotion of human rights are undeniably a global concern and an objective to the realization of which all States, without exception, are called upon to contribute. However, no-ready-made model can be prescribed at the universal level since the historical and cultural realities of each nation and the tradition, standards and values of each people cannot be disregarded." (Art. 5)

Äußerst zurückhaltend wird die schwierige wirtschaftliche Situation angesprochen. Politische Freiheit sei unsicher, solange sie nicht mit der Respektierung wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte einhergehe. Menschenrechte, Entwicklung und

---

277 Aus diesem Grund werden dem Recht auf Selbstbestimmung und dem Nichteinmischungsgebot eine besondere Bedeutung zugemessen (Vgl. Banjul-Charta Art. 3). Allerdings habe dies dazu geführt, daß auch schwere und systematische Menschenrechtsverletzungen in afrikanischen Ländern innerhalb der OAU nicht thematisiert wurden (Vgl. Graf 1997:13 und 1997:17f.).

278 Obwohl afrikanischen Staaten die Möglichkeit zur Realisierung fehlt, garantiert die Banjul-Charta das Recht auf Arbeit, Gesundheit, Bildung und Beteiligung am kulturellen Leben der Gemeinschaft sowie den Schutz der Familie einschließlich Maßnahmen zum Schutz von Frauen, Kindern, Alten und Behinderten (Vgl. Art. 15-18). Das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard (Art. 11 Sozialpakt) findet sich hier allerdings nicht. Insgesamt geht die Banjul-Charta jedoch weit über die in der EMRK niedergelegten Bestimmungen hinaus.

279 Vgl. Art. 19-24.

280 Allerdings ist versäumt worden, den Begriff "Völker" näher zu definieren. Es bleibt also dem Betrachter überlassen, was darunter zu verstehen ist.

281 Vgl. Art. 2 und 4.

internationaler Frieden seien voneinander abhängig und ein nachhaltiger Erfolg bei der Umsetzung von Menschenrechten impliziere eine effektive Entwicklungspolitik auf nationaler und gerechtere Wirtschaftsbeziehungen auf internationaler Ebene genauso wie günstige wirtschaftliche Bedingungen[282].

Im Mittleren Osten wurde zwar eine supra-nationale Einigung aller arabischer Staaten angestrebt[283], diese verlief jedoch wegen der zahlreichen Widersprüche abgesehen von der Gründung der Arabischen Liga (1945) und der Bildung eines gemeinsamen arabischen Marktes (1964/65) ergebnislos. Die islamischen Staaten haben 1990 mit der "Cairo Declaration on Human Rights in Islam" einen eigenen Entwurf vorgelegt. Es gibt eine verhältnismäßig breite Menschenrechtsbewegung[284] und es wurden zahlreiche Dokumente verfaßt, zu denen auch die in der Literatur besonders diskutierte "Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam" des Islamic Council of Europe gehört, die 1981 der UNESCO übergeben wurde. In ihr werden die aufgeführten Rechte ausführlich durch Zitate aus dem Koran und der Sunna belegt, was die Erklärung besonders geeignet für die Analyse spezifischer Inhalte und Argumentationsmuster der islamischen Menschenrechtsperzeption macht. Beachtet werden muß jedoch, daß es sich beim Islamrat um eine nichtstaatliche, in Europa ansässige Organisation handelt. Die Erklärung ist also rein privater Natur und sie spiegelt Ansichten relativ liberal denkender Muslime wider.

Nicht zuletzt wegen der bereits erwähnten Vielfalt der Auffassungen bleibt die Menschenrechtsfrage innerhalb des Islam umstritten[285]. Ein Teil der Diskutanten plädiert für eine Anlehnung an westliche Auffassungen, andere fordern auf traditionelle Gesellschaftsstrukturen Rücksicht zu nehmen. Im Zentrum der Diskussion stehen die politischen Rechte, die Religionsfreiheit sowie der Gleichheitsgrundsatz. Von besonderer Bedeutung ist die Frage, inwieweit eine Säkularisierung als notwendige Voraussetzung für Demokratie und Menschenrechte angesehen werden kann. Gerade in dieser Frage gehen die Meinungen weit auseinander: weitgehend säkulare Staaten[286] stehen solchen mit konservativen, zum Teil sogar islamistischen Auffassungen[287] gegenüber.

In der Erklärung des Islamrates werden die Menschenrechte als göttliche Regeln verstanden, sie sind also Teil des islamischen Gesetzes, der Scharia. Das bedeutet, daß sie sich in erster Linie auf die Gemeinschaft der Muslime beziehen[288] und unter dem Vorbehalt islamischer Werte und Normen gewährt werden. So heißt es in Bezug auf das

---

282 Vgl. Art. 7, 9 und 10.

283 Vgl. die panarabischen und panislamischen Bewegungen, die Bemühungen Nassers um die Gründung der Vereinigten Arabischen Republik, die Einheitsbestrebungen der Baath-Partei u.ä. (Baumgarten 1984b:388).

284 Zu den verschiedenen Bewegungen Vgl. A.E. Mayer 1995:146 und Jürgensen 1994:27ff., einzelne Dokumente nennt Abu-Sahlieh 1993:241.

285 Vgl. Jürgensen 1994:174 und A.E. Mayer 1990:133.

286 Jürgensen nennt Ägypten, Tunesien und Jordanien (1994:174).

287 Jürgensen nennt die islamische Militärregierung im Sudan (1994:174).

288 Vgl. z.B. das in Art. 3 verbriefte Recht auf Gleichheit: "Alle Menschen sind vor der Scharia gleich ..." oder die in Art. 10 bei den Rechten von Minderheiten getroffene Unterscheidung zwischen Muslimen und nicht-Muslimen. (zit. nach Meier 1995:177). Die Bestätigung der Menschenrechte stelle "den richtigen Weg zum Aufbau einer wahren islamischen Gesellschaft dar" (Präambel zit. nach Meier 1995:175).

Recht auf Leben, daß das Leben des Menschen geheiligt sei und von niemandem verletzt werden dürfe.

> "Diese Heiligkeit kann nur durch die Macht der Scharia und durch die von ihr zugestandenen Verfahrensweisen angestastet werden..." (Art. 1a zit. nach Meier 1995:177).

Bielefeldt wertet die Erklärung als ersten Versuch, den islamischen Menschenrechtsdiskurs zu ermutigen, bzw. überhaupt erst in Gang zu bringen. Ihre relativ konservativen Formulierungen seien auf das Bemühen zurückzuführen, zunächst einmal einen innerislamischen Minimalkonsens festzuschreiben, der jedoch gegenüber den Standards der Vereinten Nationen eindeutig zurückbleibe (1992b:32). Bielefeldt vermißt die von liberalen Muslimen geforderte Selbstkritik, weist jedoch gleichzeitig auf postitive Elemente hin - wie etwa die Ermutigung zu Reformen in Richtung einer Besserstellung der Frau im Scheidungsreicht oder im Hinblick auf das uneingeschränkte Folterverbot (1992b:34).

Als weitaus problematischer wird die von der Organization of the Islamic Conference[289] (OIC) vorgelegte Kairoer Erklärung angesehen. Sie weiche signifikant vom internationalen Menschenrechtsstandard ab, obwohl sie Begrifflichkeiten und Konzepte der Allgemeinen Erklärung übernehme (A. E. Mayer 1995:146). Der Einfluß islamischer Fundamentalisten sei unübersehbar. Tatsächlich ist der Vorbehalt, daß alle Rechte im Einklang mit der Scharia stehen müssen, hier sehr viel schärfer formuliert, als in dem Dokument des Islamrats:

> "Die islamische Scharia ist die einzig zuständige Quelle für die Auslegung und Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung." (Art. 25)

Zwar wird unterstrichen, daß alle Menschen gleich an Würde seien, die Garantie für das Erlangen dieser Würde sei jedoch der "wahrhafte Glaube" (Art. 1a).
Wie die Banjul-Charta nennt die Kairoer Erklärung das Recht der Völker auf Selbstbestimmung (Art. 11) und das Recht auf Arbeit (Art. 13) und auf eine saubere Umwelt (Art. 17). Auch ein ein Pflichtenkonzept wird aufgenommen. Besonderheiten sind der Schutz der Zivilbevölkerung bei bewaffneten Auseinandersetzungen und die angemessene Behandlung von Gefangenen sowie das Verbot, die Lebensgrundlagen zu zerstören (Art. 3). Auch das Recht auf die Unverletzlichkeit und den Schutz des guten Rufes und der Ehre (Art. 4) findet sich in anderen Erklärungen nicht.

Im asiatisch-pazifischen Raum gibt es zwar ein vielfältiges Netz regionaler Zusammenschlüsse und die Menschenrechte werden rege diskutiert, doch ist es bisher nicht zu einer eigenen Menschenrechtserklärung gekommen[290]. Einer der wichtigsten

---

[289] Der 1973 gegründeten OIC gehören alle islamischen Staaten an.

[290] Anders Hamm, die auf eine von den ASEAN-Staaten 1993 in Kuala Lumpur verabschiedete Menschenrechtserklärung hinweist (1995:31). Eventuell handelt es sich hier um eine Verwechslung mit dem im Vorfeld der Wiener Menschenrechtserklärung in Bangkok verabschiedeten "Report of the Regional Meeting for Asia of the World Conference on Human Rights" (Bangkok-Erklärung). Gelegentlich ist vorgeschlagen worden, die Menschenrechte in die bereits existierenden regionalen Übereinkünfte wie ASEAN, South Asian Association for Regional Cooperation (SAARC), Arab League, South Pacific Forum und vielleicht auch dem Asia-Pacific Economic Cooperation (APEC) und der ASEAN Free Trade Area (AFTA) einzubauen. Diese Forderung ist jedoch umstritten. So sprachen sich die Staats- und Regie-

Gründe ist die fehlende einheitsstiftende Tradition: der asiatisch-pazifische Raum zeichnet sich durch eine ausgeprägte kulturelle Vielfalt aus. Selbst in den einzelnen Regionen, d.h. in Ost-, Südost- und Südasien bestehen große Gegensätze: unterschiedliche Traditionen, Religionen und historische Erfahrungen ebenso wie differierende politische Systeme[291] und ungleiche wirtschaftliche und soziale Entwicklungsstadien[292], aus denen unterschiedliche Interessenlagen resultieren. Auch die Rolle der NGOs ist eine andere: Beobachter weisen darauf hin, daß sie zwar in den letzten Jahren an Gewicht gewonnen hätten[293], ihre regionale Koordination jedoch bisher nur schwach entwickelt sei (Heinz 1994:29).

Aufgrund der Vielgestaltigkeit innerhalb der Region kann von einer "asiatischen Position" zu den Menschenrechten nur mit großer Vorsicht gesprochen werden[294]. Deren Eckpunkte lassen sich ableiten aus dem Rekurs auf "asiatische Werte" und aus der "Bangkok Declaration", die 1993 aus der regionalen Konferenz asiatischer Staaten zur Vorbereitung der Wiener Konferenz hervorging. Eine wichtige Rolle spielt außerdem die Association of South East Asian Nations[295] (ASEAN), die sich in ihrer Gründungserklärung zwar zu den Zielen der Vereinten Nationen und damit indirekt auch zu den dort erwähnten Menschenrechten bekannt hat[296], teilweise jedoch sehr weit von diesen Prinzipien abweicht.

Oft ist die regionale Integration Ostasiens mit der Westeuropas verglichen und als Reaktion auf sie erklärt worden. Es gibt jedoch eine Reihe von Differenzen und Gegensätzen, die deutlich machen, daß die ASEAN "trotz aller Kooperationsfortschritte beileibe kein konsolidierter Regionalverbund ist" (Rüland 1995:12). Ebenso ist zu bezweifeln, daß aus dem Zusammenschluß ein ausdifferenziertes Menschenrechtssystem hervorgehen wird.

Die Organisation entstand 1967 vornehmlich aus sicherheitspolitischen Überlegungen[297], die auch nach dem Wegfall des Ost-West-Konfliktes und der Normalisierung der Beziehungen zwischen China und Rußland noch eine wichtige Rolle spielen. So hat die Befürchtung, China, Indien und Japan könnten nach dem Rückzug der USA die

---

rungschefs der ASEAN-Staaten 1996 auf ihrem informellen Gipfeltreffen in Jakaharta gegen eine Verknüpfung von Menschenrechten und wirtschaftlicher Zusammenarbeit aus. Zu beachten ist auch, daß viele dieser regionalen Mechanismen Prioritäten haben, die im Konflikt mit den Menschenrechten stehen oder ihnen eine sehr untergeordnete Stellung einräumen. Dies ist deshalb der Ansicht, daß es eher angezeigt sei, die bestehenden regionalen Übereinkünfte als Gesprächsforen über die Menschenrechte zu nutzen (1996:85).

291 Staaten mit freiheitlichen Verhältnissen wie Thailand oder die Philippinen sind in der Minderzahl. Die Bandbreite bei den übrigen reicht von kommunistischen Einparteiendiktaturen (China, Nordkorea und Vietnam) über die islamische Monarchie (Brunei) bis zu der Militärdiktatur in Myanmar sowie Gemeinwesen, in denen hinter demokratischen Fassaden Regierungssysteme mit mehr oder weniger stark ausgeprägten autokratischen Zügen bestehen (Malaysia und Singapur).

292 Im asiatisch-pazifischen Raum sind in den letzten Jahren die höchsten Zuwachsraten in der Welt zu verzeichnen gewesen. Gleichzeitig gibt es dort aber auch einige der ärmsten Länder der Erde (Dies 1996:72). Während NAFTA und EU ein Pro-Kopf-BIP von $22.000 bis $23.000 erwirtschafteten, kommt die ASEAN nicht einmal auf ein Zehntel davon. Dabei reicht die Spanne allerdings von $32.800 in Singapur bis zu $310 in Vietnam (Institut der Deutschen Wirtschaft 1999b:5).

293 Die Naumann-Stiftung erwähnt "ein breites Spektrum von kompetenten privaten Organisationen", die sich in Südasien für den Schutz der Menschenrechte, für Rechtsstaatlichkeit und verstärkte demokratische Partizipation einsetzten (1996:33).

294 Neier führt das Fehlen einer asiatischen Menschenrechtserklärung v.a. darauf zurück, daß Asien sich selbst noch nicht klar als eigenständige Region verstehe (1993:51).

295 Zu den Gründungsmitgliedern der Organisation gehörten Indonesien, Malaysia, die Philippinen, Singapur und Thailand. Die Brunei ist seit 1984 Mitglied, Vietnam seit 1995, Burma und Laos seit 1997 und Kambodscha seit April 1999.

296 Vgl. Bangkok Declaration von 1967, Art. 2, Abs. 2.

297 Der Zusammenschluß stand im Zeichen des Vietnam-Krieges und geschah aus der Sorge heraus, daß nach dem Fall von Indochina weitere Staaten kommunistisch werden könnten.

Vorherrschaft anstreben, zu einem Rüstungswettlauf in Asien und Vorderindien geführt[298]. Hinzukommen zwischenstaatliche Auseinandersetzungen und Territorialprobleme, die durch den Ost-West-Konflikt lange Zeit verdeckt worden waren und nun erneut an Schärfe gewinnen[299].

Daneben spielen auch wirtschaftliche Aspekte eine wichtige Rolle[300]. Das Auftreten der USA als Schutzmacht gegen den Kommunismus sorgte für eine gewisse Stabilität, die zur Grundlage für den wirtschaftlichen Aufschwung der Unterzeichnerstaaten wurde[301]. Mit dem Beitritt Vietnams, Kambodschas[302], Laos und Myanmars entwickelte sich die antikommunistische Schutzgemeinschaft von Entwicklungsländern zu einer "regionale(n) Sammelbewegung von `Tigern'", die sich immer mehr als "Wegbereiter der Erneuerung Asiens im globalen Wettbewerb" versteht (Coulmas/ Stalpers 1998:69).

Ein entscheidender Unterschied zu der europäischen Einigung besteht in den fehlenden institutionellen Rahmenbedingungen. Weil supranationale Organe fehlen, unterliegen die Entscheidungen langwierigen intergouvernementalen Abstimmungsprozessen, weshalb die ASEAN gelegentlich als "Schönwetterverein" bezeichnet wird[303]. Kooperation wird hier nicht als Vorstufe zu einer späteren Integration, sondern als Mittel zum Aufbau nationaler Stärke und Eigenständigkeit verstanden[304] (Rüland 1995:3). Zwar wurde auf dem Gipfeltreffen in Singapur 1992 eine neue Phase intensiver Zusammenarbeit eingeleitet, deren Stellenwert 1997 durch die schwere Finanz- und

---

298 Obwohl sich die ASEAN-Staaten weiterhin deutlich von China abgrenzen (z.B. durch die Aufnahme Vietnams und Myanmars) sind auch Maßnahmen unternommen worden, um China zur Zusammenarbeit zu bewegen. Mit einer Gesamtbevölkerung von 485 Mio. Menschen und einem BIP von $745 Mrd., das fast so groß wie das chinesische ist, kann die ASEAN von China allzu leicht als Bedrohung aufgefaßt werden und so die Stabilität in der Region gefährden (Institut der deutschen Wirtschaft 1999b:4f. und Coulmas/Stalpers 1998:68). Außerdem ist China nicht zuletzt wegen seiner Größe ein wichtiger Faktor, den es sicherheitspolitisch einzubinden gilt. So entstand 1993 unter Beteiligung Chinas und Singapurs das ASEAN Regional Forum (ARF), das jährlich als erweitertes Außenministertreffen mit 21 Ländern tagt. Sein Ziel ist es, mit anderen Staaten zusammenzuarbeiten, um im asiatisch-pazifischen Raum "berechenbare und konstruktive Beziehungen" zu entwickeln (Coulmas/Stalpers 1998:73). Außerdem ist China Mitglied der Asia Pacific Economic Cooperation (APEC).

299 Vgl. die Gebietsansprüche der Philippinen auf den malaysischen Gliedstaat Sabah oder die Spratly-Inseln im Südchinesischen Meer, die außer von China und Taiwan auch noch von mehreren ASEAN-Ländern beansprucht werden. Innerhalb der ASEAN hat das Interesse Vietnams, Mayanmars und Laos der Organisation beizutreten, zu heftigen Kontroversen geführt. Wegen der politischen Verhältnisse ist die Mitgliedschaft Mayanmars lange verschoben worden. Inzwischen hat sich gezeigt, daß die Aufnahme des Landes den Umgang mit der EU und den USA erschwert.

300 Dazu gehören: die zunehmende Konkurrenz um Absatzmärkte, Kapital und Technologien; gravierende strukturelle Veränderungen der Weltwirtschaft; die Heraufkunft neuer Wachstums- und Billiglohnzentren (China, Vietnam und Indien); die marktwirtschaftliche Öffnung Vietnams, Kambotschas, Laos und Myanmars sowie die Transformation osteuropäischer Volkswirtschaften.

301 1970 lebten in asiatischen Ländern noch ein Fünftel der Bevölkerung in Armut, 1990 war es trotz des großen Bevölkerungswachstums nur noch ein Zehntel (Coulmas/Stalpers 1998:175). Dieser Aufschwung beruhte anders als in Europa nicht auf fortschreitender wirtschaftlicher Zusammenarbeit, sondern auf nationalen Anstrengungen (Rüland 1995:5). 1997 lag der ASEAN-interne Handel lediglich bei 24%, während er bei der EU 61% betrug (Institut der deutschen Wirtschaft 1999b:4). Trotz der Verlagerung des Gewichts der Weltwirtschaft nach Asien seit dem Ende der 80er Jahre gab es in dieser Region kaum Anstrengungen, eine gesamtpazifische Zusammenarbeit zu institutionalisieren (Dreis/Strauß 1995:13). Inzwischen haben sich die Wirtschaftsbeziehungen innerhalb der Region vertieft und damit wurde zugleich die Voraussetzung für die Fortsetzung des Wachstums im asiatisch-pazifischen Raum geschaffen (Coulmas/Stalpers 1998:60). Welche Rolle der Islam bei dem in dieser Region zu verzeichnenden Wirtschaftswachstum spielte, hat der deutsche Orientalist und Politologe Volker Stahr 1997 in einer detaillierten Untersuchung dargestellt. Mehr auf die arabischen Länder stellen Al-Faloujiu und Urech (1998) ab.

302 Kurzfristig dürften Kambodscha aus der Vollmitgliedschaft eher Nach- als Vorteile erwachsen. Zwar wurde das Land von seiner langjährigen politischen Isolation befreit, die wirtschaftlichen Schwierigkeiten könnten sich jedoch eher verstärken: im Rahmen der geplanten Freihandelszone werden in den nächsten Jahren für einen Großteil der Güter und Waren Zölle und Gebühren abgebaut, eine Quelle, aus der Kambodscha mehr als 70% seiner staatlichen Einkünfte bezieht (Vgl. NZZ vom 03.05.1999, S. 5; "Kambodscha in die Asean aufgenommen. Wenig Grund zum Feiern in Phnom Penh", Nr. 100). Ähnlich wie die Aufnahme Spaniens, Portugals und Griechenlands in die EU könnte die Aufnahme Kambodschas aber zu einer politischen Stabilisierung des Landes führen. Noch 1979 hatten Pollis und Schwab den drei Mittelmeerländern ein anderes Demokratieverständnis attestiert und die Behauptung aufgestellt, sie verfügten ebensowenig wie afrikanische Staaten über ein westliches Konzept unveräußerlicher Menschenrechte (1979:13).

303 Vgl. NZZ vom 13.10.1998. Ähnlich auch Coulmas/Stalpers 1998:60f. Allerdings spielt dabei auch der in der Region tief verwurzelte Konsens- und Harmoniegedanke eine Rolle, nach dem keiner der Beteiligten das Gesicht verlieren darf. Entscheidungen erfolgen daher stets auf der Basis des kleinsten gemeinsamen Nenners (Rüland 1995:5).

304 Diese Ziele werden auch von der Opposition mitgetragen. Das gilt auch für große Teile der chinesischen Opposition, für die die Schaffung eines starken Chinas im Mittelpunkt steht (Schubert 1997:60).

Wirtschaftskrise verdeutlicht wurde[305], doch ist die Bereitschaft nationale Souveränitätsrechte an überstaatliche Einrichtungen abzutreten, weiterhin sehr gering. Das Recht auf Selbstbestimmung und das Prinzip der Nichteinmischung stehen im Vordergrund[306].

Dies ist zurückzuführen auf koloniale Erfahrungen, auf die Heterogenität politischer Systeme und eine fehlende Gemeinschaftsidentität. In fast allen größeren asiatischen Kulturen lebten alte ethnozentrische Traditionen und politische Lehren fort, die der Außenwelt mit Mißtrauen und zuweilen mit offener Feindseligkeit begegneten (Rüland 1995:11).

> "Das Ergebnis sind Politik-Muster im Sinne der realistischen Schule, wonach Nationalstaaten die handelnden Akteure eines internationalen Systems sind, das durch tendenziell anarchische Zustände geprägt ist und in dem Macht zum gestaltenden Element wird. Nationales Eigeninteresse und Selbsthilfe sind dabei die handlungsleitenden Kategorien. Der in vielen Staaten der Region existentielle Einfluß des Militärs auf die Außenpolitik verstärkt diese Wahrnehmungen." (Rüland 1995:12)

Rüland macht außerdem auf die lange Tradition klientelistischer Sozialstrukturen aufmerksam, die in der Außenpolitik asiatischer Staaten dazu führten, den unmittelbaren persönlichen Kontakt besonders hoch zu schätzen. Weil der Kalte Krieg zu einer jahrzehntelangen Abschottung der Regierungseliten geführt habe, stehe die wichtige Form der persönlichen Vertrauensbildung erst am Anfang.

> "Trotz fortschreitender Modernisierung und damit einhergehendem sozialem Wandel behaupteten sich in Asien Elemente patrimonialer Beziehungsmuster gegenüber einem okzidentalen legalistisch-rationalen, von unpersönlichen Amtsgedanken getragenen Politikverständnis. Während letzteres ... auf Verfassungen, umfangreichen Vertragswerken, Mehrheitsentscheid und einem hohen Grad an formaler Institutionalisierung beruht, vertraut man in Asien stärker auf den unmittelbaren persönlichen Kontakt, auf Konsensbildung, Harmonie und Informalität. Direkte Konfrontationen und Gesichtsverlust, die sich zwangsläufig aus dem Nichteinhalten formeller Verträge ergeben, lassen sich durch die in dieser Kultur immanente Flexibilität abfedern." (Rüland 1995:12)

Die ökonomischen Erfolge Japans nach der Niederlage im Zweiten Weltkrieg, das rasante Wirtschaftswachstum der "kleinen Tiger" in den letzten beiden Jahrzehnten sowie der Boom in China haben ein neues asiatisches Selbstbewußtsein befördert[307]. In

---

[305] Dazu gehören die Gründung der Freihandelszone AFTA sowie die Ausweitung des sicherheitspolitischen Diskurses. Auf der Jahrestagung der ASEAN in Hanoi verabschiedeten die Außenminister 1997 ein umfangreiches Maßnahmenpakt, das u.a. eine Beschleunigung der Handelsliberalisierung und des Abbaus von Zöllen und Gebühren vorsieht.

[306] Auf dem Treffen der Außenminister Mitte 1992 in Manila hieß es: "Menschenrechte, obwohl allgemein gültig, werden von der jeweiligen Kultur und Geschichte ... eines Landes überlagert. Ihre Ausgestaltung ... liegt in der Kompetenz und Verantwortung jedes einzelnen Landes." (Joint Communiqué of the 25th ASEAN Ministerial Meeting in Manila (1992) zit. nach Dreis/Strauß 1995:18) Vgl. auch die Bangkok-Declaration, in der das Recht auf Selbstbestimmung mehrmals betont wird. Allerdings gibt es auch Tendenzen, dieser Politik der Nichteinmischung entgegenzutreten. So vertritt Thailands Außenminister Surin Phitsuwan die Linie, der ASEAN sei mit einer Politik "konstruktiver Intervention" oder "beweglichen Engagements" künftig eher gedient (Vgl. NZZ vom 13.10.1998). Zwar wurde dieser Vorschlag zunächst abgelehnt, die Menschenrechtsorganisation Human Rights Watch glaubt jedoch, daß die Initiative wegen der zunehmenden Differenzen zwischen Indonesien, Malaysia und Singapur und der scharfen Kritik Indonesiens und der Philippinen an der Verhaftung Anwars eine Chance habe (1998:159).

[307] Dias schreibt: "For the first time in history, the Asian and Pacific region has the economic strength and potential to address the developed world as mendicant, not as supplicant, but as an equal in the negotiation of a partnership based on dignity and respect." (1996:86) Kavi Chongkittavorn, Chefredakteur von "The Nation" in Bangkok, unterstreicht, Thailand habe es nicht nötig, "westliche" oder "asiatische" Werte zu adoptieren, weil es seine eigenen Werte habe (zit. nach Dischinger/

atemberaubendem Tempo haben sich diese Staaten von Rohstoff- und Agrarwirtschaften zu Dienstleistungs-, Industrie- und Exportökonomien mit modernen und teilweise wohlhabenden Mittelschichten entwickelt. Der Aufsteig war umso beeindruckender, als daß er zu einer Zeit stattfand, als die westlichen Ökonomien stagnierten und mit zahlreichen Zivilisationsproblemen zu kämpfen hatten[308].

Neben der zunehmenden wirtschaftlichen Unabhängigkeit, spielte auch der politische Freiraum eine Rolle: nach dem Wegfall des Ost-West-Konfliktes konnten die nicht-kommunistischen Staaten zum ersten Mal Meinungsverschiedenheiten mit dem Westen, vor allem mit den USA, deutlich machen[309].

Auf diesem neuen Selbstbewußtsein erwuchs die Philosophie des Asianismus, die Coulmas und Stalpers als eine Reaktion auf den Kolonialismus ansehen und definieren als "Versuch, kulturelle, materielle und intellektuelle Beziehungen zwischen Asien und dem Westen von asiatischer Warte aus zu bestimmen" (1998:32f.). Er sei der erste Angriff auf das seit der französischen Revolution unangefochtene westliche Monopol der Wertsetzung, der nicht völlig ohne Ressonanz verpuffe (1998:47).

> "Die Intensität, mit der er die Imagination asiatischer Intellektueller und Politiker beschäftigt, deutet darauf hin, daß das westliche Modell liberaler Demokratie mit freier Marktwirtschaft und Wohlfahrtsstaat an Attraktivität verloren hat und daß die Diskussion um universelle Normen für die Gestaltung humaner Gesellschaften erst begonnen hat." (1998:176)

Indem er gemeinsame Interessen und Werte betont, soll der Asianismus kulturelle Solidarität und ein Zusammengehörigkeitsgefühl erzeugen[310]. Dabei konnten die asiatischen Staaten anders als afrikanische Länder auf reiche, schriftlich fixierte Kul-

---

Schönfeld 1998:17). Als Ausdruck dieses neuen Selbstbewußtseins kann auch die auf japanisch bzw. chinesisch verfaßte Triologie "Das Japan das nein sagen kann", "Das Asien das nein sagen kann" und "Das China das nein sagen kann" von Akio Morita angesehen werden, die zwischen 1993 und 1996 erschien. "Ein Asien, das 'nein' sagen kann" ist auch der Titel eines Buches, das Malaysias Premier Mahathir und der japanische Politiker Ishihara Shintaro geschrieben haben. Darin wenden sie sich gegen den westlichen Anspruch, die Gestaltung der internationalen Beziehungen und die zukünftige Entwicklung der Welt zu bestimmen (Coulmas/Stalpers 1998:32). Westliche Beobachter befürchten, daß sich autoritäre Regierungen durch diese Entwicklungen bestätigt fühlten und meinten, sich von der Opposition, den demokratischen Nachbarn oder dem Westen nichts mehr sagen lassen zu müssen (Vgl. Naumann-Stiftung 1996:32).

308 Um das Pro-Kopf-Einkommen zu verdoppeln, brauchte England zu Beginn der industriellen Revolution 58 Jahre. Amerika schaffte es Mitte des 19. Jahrhunderts in 47 Jahren, Japan um die Jahrhundertwende in 34 Jahren. In China dauerte es nur noch 9 Jahre (Coulmas/Stalpers 1998:7f.). Der Volksrepublik gelang es, von Rang 30 im Jahr 1978 zur siebtgrößten Wirtschaftsmacht der Welt aufzusteigen. Zwischen 1978 und 1997 verzehnfachte sich das Außenhandelsvolumen von $20 Mrd. auf $325 Mrd. Seit der Einleitung der Wirtschaftsreformen durch Deng Xiaoping haben 200 Mio. Chinesen die absolute Armutsgrenze überwunden und Millionen weiterer verfügen heute über ein Einkommen (NZZ vom 17.12.1998, S. 9). Dieser Aspekt muß auch in der Menschenrechtsdiskussion gewürdigt werden. So schreibt der ehemalige deutsche Botschafter in Peking: "Man kann sich fragen, welche unserer Bundesregierungen wohl imstande gewesen wäre, eine marode, starre Planwirtschaft wie die Maos mit ihren bizarren Auswüchsen innerhalb zweier Jahrzehnte in eine im wesentlichen marktwirtschaftlich orientierte Wirtschaft um zuwandeln." (Wickert 1999:33f.). Besonders markant ist der Vergleich mit der ehemaligen Sowjetunion. Rußland und die Nachfolgestaaten der UdSSR erhalten seit Jahren umfangreiche Wirtschaftshilfen: Unter dem sog. "Freedom Support Act" wurden den Nachfolgestaaten der UdSSR (Newly Independent States, NIS) von den USA $4,26 Mrd. Aufbauhilfe zur Verfügung gestellt. Während diese Zuweisungen sinken, wird das sog. "Partnership for Freedom"-Programm mit Rußland und Zentralasien fortgesetzt. Dabei geht es vornehmlich um Handels- und Investitionsprogramme im Privatsektor sowie um den Aufbau einer Zivilgesellschaft. Von den für 1998 veranschlagten $900 Mio. Zuweisungen an die NIS-Staaten sind allein $528 Mio. für dieses Programm bestimmt. Der Anteil Rußlands stieg von $95 Mio. im Jahr 1997 auf veranschlagte $242 Mio. für das Haushaltsjahr 1998 (Nowels 1997a:8).

309 Die Beziehungen der ASEAN zu den USA haben sich in den letzten Jahren zusehens verschlechtert. Die parlamentarische Mehrheit in Washington tritt für ein verringertes internationales Engagement und für die weltweite Achtung der Menschenrechte ein. Aus Sicht der USA soll Japan politisch und militärisch die Verantwortung in der Region übernehmen. Ein Wiedererstarken der japanischen Vorherrschaft wird von den ASEAN-Staaten jedoch mit großer Sorge gesehen. Im Falle Chinas wird eine Isolation aufgrund des Streits um Menschenrechte und Sozialstandards befürchtet. Außerdem stellt das militärische Erstarken der Volksrepublik für die Region ein großes Sicherheitsrisiko dar, zumal keiner der pazifischen Mächte in der Lage wäre, China Einhalt zu gebieten (Dreis/Strauß 1995:15f.). Diese Schwierigkeiten scheinen auch auf amerikanischer Seite deutlich geworden zu sein. So gibt es Pläne, zum Schutz der in Asien stationierten amerikanischen Truppen, der japanischen und südkoreanischen Verbündeten ein aufwendiges Raketenabwehrsystem (sog. Theater Missile Defense System, TDM) aufzubauen, in welches unter Umständen auch Taiwan einbezogen werden soll (Vgl. NZZ vom 03.03.1999, S. 1). Die Notwendigkeit eines solchen Systems wurde den Amerikanern im August 1998 deutlich, als Nordkorea eine Rakete über japanisches Hoheitsgebiet in den Ozean abfeuerte (Schoettli 1999c:4).

310 Die "Commission for a New Asia", fordert in ihrem 1994 vorgelegten Bericht "Towards a New Asia" die Asiaten auf, ihr Selbstvertrauen, ihren Glauben und ihren Stolz wiederherzustellen (zit. nach Coulmas/Stalpers). Es sei an der Zeit, daß Asiaten lernten, westlichen Ansichten zu widersprechen. Sie müßten sich endlich von ihrem zweihundertealten Minderwertigkeitskomplex befreien (Koh zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:17).

turtraditionen zurückgreifen, die trotz der jahrhundertelangen westlichen Vorherrschaft weitgehend intakt geblieben waren (1998:170).

Besonders abgehoben wird auf die asiatischen Werte, zu denen gemeinhin Fleiß, Gehorsam, Sparsamkeit, Achtung vor dem Alter und Respekt vor Autorität und Familie gezählt werden[311]. Ob diese häufig auch als "konfuzianisch" bezeichneten Qualitäten tatsächlich spezifisch asiatisch sind, ist umstritten, werden viele von ihnen doch auch von anderen Kulturen hochgehalten[312]. Außerdem sind sie relativ dehnbar und können daher unterschiedlich ausgefüllt werden[313].

Von Asiaten selbst wird versichert, daß zwar vieles an der konfuzianischen Lehre überholt sei, es jedoch einige ethische Verhaltensregeln gebe, die noch heute ihren Wert hätten[314]. So betont George Yeo, Minister für Information und Kunst in Singapur:

> "Westliche Werte schlugen sich in Asien nicht durch Überzeugung, sondern durch die Kraft westlichen ökonomischen und militärischen Könnens nieder. Doch dies bedeutet nicht, daß die asiatischen Gesellschaften, wie verwestlicht sie auch immer sein mögen, aufhören, asiatisch zu sein. In vieler Hinsicht wurden etwa die Ideen Marx' in China bis zur Unkenntlichkeit sinisiert." (zit. nach Dischinger/ Schönfeld 1998:18)

Vor dem Hintergrund, daß das Verhalten häufig weniger von Werten, sondern eher von Interessen geleitet ist, ist es sicherlich notwendig, die neuerliche Betonung "asiatischer" oder "chinesischer" Werte kritisch zu hinterfragen[315]. Dabei darf jedoch nicht vernachlässigt werden, daß es in dem asiatischen Diskurs mehr um die Beschäftigung mit der eigenen Tradition geht, als um deren genaue Darstellung. Die Vagheit, so betonen Coulmas und Stalpers, sei deshalb nicht unbedingt eine Schwäche (1998:35). Der Asianismus sei keine nostalgische Rückbesinnung auf die eigenen Wurzeln, sondern ein durch das wachsende wirtschaftliche, politische und kulturelle Selbstbewußtsein beförderter Bewußtseinswandel. Modernisierungsprozesse, die seit der industriellen Revolution im Westen definiert worden seien und auf die asiatische

---

311 Vgl. Coulmas/Stalpers 1998:35f., Senger 1993a:300f. und Han zit. nach Dischinger/Schönfeld 1997:17. Taiwans Vizepräsident Lien Chan sieht in den asiatischen Werten das konfuzianische Prinzip der goldenen Mitte verwirklicht: Mässigung in menschlichen Beziehungen und die Vermeidung von Vorurteilen seien das Rezept für soziale Harmonie. Darüber hinaus verlange der Konfuzianismus eine klare Unterscheidung von Recht und Unrecht. Die Lehren des Konfuzius seien eine exzellente Grundlage für eine zivile Gesellschaft (zit. nach Coulmas/Stalpers 1998:34).

312 Vgl. Senger 1993a:310, Coulmas/Stalpers 1998:35 und 1998:41. Gegen die Vorstellung "asiatischer Werte" wendet sich der Schweizer Philosoph Elmar Holenstein: Die Gleichung "Ein Volk - eine Sprache - eine Kultur - eine Wertskala" sei nicht haltbar, weil Kulturen keine in sich geschlossenen homogenen "Kulturkreise" bildeten. In allen Gesellschaften gebe es "transkulturelle" Faktoren, die unabhängig von der jeweiligen Kultur seien. Zu Wertkonflikten komme es nicht erst durch das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Kulturen, sondern auch innerhalb der Kulturen selbst (1998:57).

313 Coulmas und Stalpers weisen auf die unterschiedliche Auslegung der Lehren des Konfuzius hin, die sich auch in der wissenschaftlichen Literatur wiederfindet (1998:34f.): während einige Autoren menschenrechtsfreundliche Elemente und Grundsätze entdecken, die der These von der Unvereinbarkeit mit Menschenrechts- und Demokratievorstellungen widerspreche, behaupten andere das Gegenteil (Vgl. Naumann-Stiftung 1996:34f., Heilmann 1994:145f. und Paul 1997:16). Schon in China gebe es gar keine einheitliche Richtung von Kulturen, die sachgerecht als "der Konfuzianismus" bezeichnet werden könnten. Vielmehr existierten zahlreiche, sich mitunter fundamental widersprechende "Konfuzianismen". Bestenfalls könnte es also verschiedene konfuzianische Menschenrechtsvorstellungen geben, die sich dabei selbst widersprechen (Paul 1998:216).

314 Vgl. Fan (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:19). Dem gegenüber unterstreicht Soyinka, daß es der Menschheit nicht gemäß sei, eine Kultur, wie sie vor Jahrhunderten bestand, für das zwischenmenschliche Verhalten von heute herbeizuzitieren (1998:47f.).

315 Aus der Sicht von Kreft entspringt das gelegentlich auftrumpfende Auftreten asiatischer Staatschefs nicht nur dem neuen Selbstbewußtsein, "sondern mindestens in gleichem Maße einer defensiven ideologischen Abwehrhaltung gegenüber Forderungen nach mehr Demokratie und Pluralismus von Seiten des Westens, aber auch in Ostasien (Südkorea, Thailand) selbst" (1998:6). Die chinesische Führung versuchte ihr rigoroses Vorgehen gegen die Dissidentenszene mit der Rückbesinnung auf eigene Werte und der Betonung des Zusammenhalts zu erklären. "Die `geistige Zivilisation' diente also v.a. dazu, den Kritikern Jiang Zemins und der korrupten Parteielite den Mund zu stopfen." (Coulmas/Stalpers 1998:44)

Länder nur reagieren konnten, würden nun in Asien selbst bestimmt[316]. Asiaten würden Anspruch darauf erheben, selbst zu erklären, was das Asiatische an Asien sei[317] (1998:30). Auch dezidierte Menschenrechtsbefürworter forderten deshalb das Recht auf einen eigenen Weg. Dabei gehe es keineswegs nur darum, dem westlichen Druck zu widerstehen. Die Diskussion um universelle Normen habe gerade erst begonnen. Asiatische Eliten wollten daran teilnehmen. In den letzten Jahren hätten sie sich mehr mit Menschenrechten beschäftigt, als je zuvor[318]. Dahinter stehe nicht nur die Notwendigkeit, auf die westliche Herausforderung zu reagieren, sondern eine umfassende Suche nach tragfähigen Standards einer politischen Moral für einen Kontinent im Umbruch (1998:166f.).

Zu den geistigen Vätern des Asianismus gehören Singapurs früherer Regierungschef und jetziger "Senior Minister" Lee Kuan Yew und der malayische Premierminister Mahathir. Eine Variante entwickelte der ehemalige malayische Finanzminister und Vizepremier Anwar Ibrahim[319]. Die von ihnen verfolgte Philosophie des Primats asiatischer Werte wird als Grundlage für den Aufstieg sich entwickelnder Gesellschaften propagiert. Gleichzeitig wird sie verstanden als ein Gegenmodell zur Verhinderung der im Zuge eines solchen Aufstiegs oft folgenden Zivilisationsprobleme. Ambrose King, Soziologe an der Chinesischen Universität von Hongkong, gibt in diesem Sinne zu bedenken:

> "Die Frage ist, ob das westliche Modell das einzig richtige ist. Darüber sollte jeder intelligente Mensch nachdenken." (zit. nach Coulmas/ Stalpers 1998:45f.)

Der Besinnung auf auf traditionelle und eigene Werte sei es zu verdanken, daß die Menschen in Asien weder unter dem Verlust eines ethischen Bewußtseins litten, noch unter der Zügelligkeit mißverstandener Freiheit des Individuums, die sich im Westen in hohen Kriminalitätsraten, Drogensucht und anderen Auswüchsen äußere. Während Lee und Mahathir noch für das Konzept der autoritären "väterlichen" Führung stehen, verkörpert Anwar einen pluralen Asianismus, der die Unterschiedlichkeiten der Kulturen, Geschichten und Einflüsse Asiens widerspiegelt (Stahr 1998a:40). Für ihn kann Asien nur bestehen, wenn es sich zwar auf seine eigenen Werte besinnt, diese aber mit modernen westlichen und islamischen Werten zu einem neuen Ganzen vermischt[320]. Der kulturelle Pluralismus sei "eine Lebensform, die unter den Menschen verschiedener

---

316 Viele asiatische Politiker würden jetzt die Möglichkeit sehen, selbst die Initiative zu ergreifen und "asiatische" Lösungen für geopolitische und soziale Probleme anzubieten (Coulmas/Stalpers 1998:178): "Die asiatischen Eliten wollen ihre Traditionen in das globalvillage einbringen, statt sich damit abzufinden, daß dieses den Charakter einer amerikanischen Vorstadt annimmt." (1998:176)

317 Vgl. auch Koh, der konstatiert, es sei an der Zeit, daß Asiaten lernten, westlichen Ansichten zu widersprechen. Ebenso sei es an der Zeit, daß Europa eine Kultur des Lernens entwickele (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:17). Zum Ausdruck kam dieses neue Selbstbewußtsein z.B. durch die Intervention asiatischer Staaten bei der Verabschiedung einer Resolution zur Einsetzung einer Untersuchungskommission zur Aufklärung der Greultaten in Osttimor. Die ursprünglich von der EU eingebrachte Resolution konnte erst verabschiedet werden, nachdem in dem Text ausdrücklich festgehalten worden war, daß in der Kommission auch asiatische Experten angemessen vertreten sein sollten (Vgl. NZZ vom 28.09.1999, S.1).

318 Von Menschenrechtsorganisationen wird dieses Interesse gedeutet als "the widespread recognition that people have a legitimate interest in upholding human rights standards every-where" (Human Rights Watch 1998:XIV).

319 Vgl. die von Kwang/Fernandez/Tan herausgegebene Biographie Lee Kuan Yews (1997) sowie Anwar 1997.

320 Dabei werden die vom Westen entwickelten Werte nicht abgelehnt: "Wir haben nicht nur ihr naturwissenschaftliches und technologisches Wissen aufgenommen ..., sondern auch ihre moderne Form der Ausbildung, der Staatskunst und des Wirtschaftens. Während wir nun ständig versuchen müssen, ehrenwerte Ziele wie Demokratie, Menschenrechte und Menschenwürde zu verwirklichen, dürfen wir aber nicht die Besonderheiten unserer Gesellschaften vernachlässigen." (Anwar zit. nach Stahr 1998a:40)

ethnischer und religöser Zugehörigkeiten teif verwurzelt ist und die großen asiatischen Zivilisationen beeinflußt und bereichert hat" (Anwar zit. nach Coulmas/ Stalpers 1998:171).

Die Betonung asiatischer Werte ist sowohl außen- als auch innenpolitisch von Bedeutung. Außenpolitisch dient sie der Förderung der regionalen Integration[321]: eine verstärkte innerasiatische Zusammenarbeit trägt wie schon während der Ära des Kalten Krieges zur Stabilität der Region bei. Aus wirtschaftspolitischer Sicht soll der Blockbildung im Westen (EU und NAFTA) begegnet werden[322]. Dies kann allerdings nur gelingen, wenn die Rivialitäten behoben werden (Coulmas/ Stalpers 1998:42f.). Neben der Betonung asiatischer Werte haben die ASEAN-Staaten auch eine ganze Reihe kleiner Schritte unternommen, um das Bewußtsein für die Einheit zu stärken[323] (1998:31).

Asiatische Werte spielen aber auch innerhalb der einzelnen Länder eine wichtige Rolle. Die sehr rasche Modernisierung und die damit verbundenen Veränderungen erforderten eine hohe Anpassungsfähigkeit der Gesellschaften und der einzelnen Menschen. Als Orientierungshilfe diente dabei der Blick auf eigene, hergebrachte Werte[324]. Diese Rückbesinnung wurde nicht nur - wie im Falle Singapurs oder Chinas - von oben diktiert, sondern ist auch in der Bevölkerung selbst zu verzeichnen. So haben die Zunahme von Kriminalität, Drogenmißbrauch und Ehescheidungen sowie die Verarmung von alten Menschen, die nicht mehr von ihren Kindern versorgt werden, in vielen asiatischen Ländern zu Initiativen geführt, die sich für den Erhalt der Traditionen einsetzen[325]. Außerdem darf nicht vergessen werden, daß sich in vielen asiatischen Ländern der Nationalstaat noch im Aufbau befindet: hier gilt es, ethnische Gruppenidentitäten und traditionelle Sozialstrukturen zu einem Ganzen zu vereinen (Coulmas/ Stalpers 1998:44f.).

Auch China ist von diesen neuen Orientierungen nicht ausgenommen. Wirtschaftliche Schwierigkeiten und die Schwächung des ohnehin schon nicht sehr stark ausgebildeten Zentralstaats durch die zunehmende wirtschaftliche Regionalisierung, ließen die politische Führung nach Möglichkeiten suchen, den Zusammenhalt der Nation zu stärken[326] (Coulmas/ Stalpers 1998:99). Ohne ihr Streben nach Vorherrschaft aufzugeben[327],

---

321 Dabei wird der Fokus allerdings sehr deutlich auf Südostasien gelegt: Staaten außerhalb der Region, wie z.B. Australien, Neuseeland und Bangladesch, die alle Interesse bekundet haben, sollen nicht in den ASEAN-Verband aufgenommen werden (Coulmas/Stalpers 1998:71).

322 Mit der Gründung der APEC wurde 1989 zwar kein neuer Wirtschaftsblock, sondern nur ein Gesprächsrahmen zur Unterstützung des Wachstums der Region geschaffen, wenn das Forum jedoch sein Ziel erreicht, bis 2020 eine asiatisch-pazifische Freihandelszone zu werden, so wird Europa die größte Handelsbilanz der Welt gegenüberstehen. Infolge der Wirtschaftskrise hat sich allerdings die Bereitschaft, Zoll- und Tarifschranken abzubauen, deutlich verringert. Zudem gibt es Bedenken von Seiten einiger asiatischer APEC-Mitglieder, die westlichen Mitglieder würden ihnen ihren Willen aufzwingen. Aus diesem Grund blieb der malayische Regierungschef Mahathir 1993 dem Gipfel in Seattle fern.

323 Dazu gehören z.B. eine gemeinsame Zeitzone oder die in Bangkok herausgegebene Zeitung "Asia Times".

324 Bereits 1994 konstatierte ein für das amerikanische "Center for Strategic and International Studies" angefertigter Bericht Angst vor den negativen Folgen der Modernisierung (Vgl. Hitchcock 1994).

325 Erstaunlicherweise decke sich der neue Asianismus auch mit Umfragen unter Asiens Jugend: sie wolle keineswegs nur eine westliche Lebensweise sondern eine Mischung verschiedener Vorstellungen aus Tradition und Moderne (Stahr 1998a:40). Im Alltagsleben ist ein großes Interesse an asiatischen Produkten zu verzeichen, das auch in Europa und den USA in den letzten Jahren merklich zugenommen hat.

326 Der KP komme es sehr gelegen, daß auch andere chinesische Staaten wie Singapur und Taiwan, denen die Volksrepublik insgeheim nacheifere, den Konfuzianismus wiederentdeckt hätten und als geistige Basis ihres Wirtschaftserfolgs kultivierten (Coulmas/Stalpers 1998:99).

hat sich die Volksrepublik seit Mitte der achtziger Jahre zunehmend um eine asiatische Regionalpolitik bemüht. Zu ihren Zielen gehört es einerseits, sichere Grundlagen für ein weiteres Wirtschaftswachstum zu schaffen, andererseits sucht sie Verbündete für die ideologische Auseinandersetzung mit dem Westen, wo sie weiterhin als "einziger glaubwürdiger Herausausforderer der freiheitlich demokratischen Werte" betrachtet und machmal auch gefürchtet wird[328] (Coulmas/ Stalpers 1998:101f.).

Vor diesem Hintergrund muß auch das "asiatische" Menschenrechtsverständnis gesehen werden, das in drei wesentlichen Punkten vom westlichen abweicht. Auf den Vorrang wirtschaftlicher vor politischen Rechten ist bereits hingewiesen worden. Dieser erklärt sich aus dem Primat wirtschaftlicher Entwicklung, der auch in dem regionalen Zusammenschluß der ASEAN-Staaten neben der Sicherheitspolitik stets Priorität hatte. Eng damit zusammen hängt das ebenfalls ausführlich diskutierte Prinzip der Nichteinmischung. Schließlich werden kollektive gegenüber Individualrechten betont, ein Zusammenhang auf den noch zurückzukommen ist.

Obwohl sich die asiatischen Staaten nicht offen von den Menschenrechten distanzieren und die Menschenrechtssituation in einigen asiatischen Ländern durchaus kritisch betrachten, werden verbindliche Minimalstandards abgelehnt. Außerdem sprechen diese Staaten dem Westen die moralische Legitimität ab, die Einhaltung der Menschenrechte einzuklagen: sie wollen nicht von anderen Staaten an die Pflichten erinnert werden, die sich aus dem Beitritt zu internationalen Verträgen ergeben. Werden Mißstände von außen kritisiert, so ist - auch wenn eigene Vorbehalte bestehen - ein starker Zusammenhalt zu beobachten[329]. Die Hoheitsrechte des Staates und die politische Neutralität werden höher gewichtet als Verletzungen der Menschenrechte. Das hat sowohl mit den kolonialen Erfahrungen als auch mit der Tatsache zu tun, daß die Menschenrechte bis heute instrumentalisiert werden:

> "Die Briten fingen in dem Moment an, sich über die politischen Rechte der Hongkong-Chinesen Sorgen zu machen, als das Ende der Herrschaft über sie abzusehen war. Warum nicht früher? Die Menschenrechte verknüpften die Amerikaner in dem Moment mit der Meistbegünstigungsklausel für China, als der Chinahandel für sie zu einem wichtigen Wirtschaftsfaktor wurde. Bei Folterungen, Verschleppungen und Morden drücken die Amerikaner schon mal ein Auge zu, wenn sie bei Verbündeten geschehen. Feinde und potentielle Rivalen bekommen ihren moraliscen Ingrimm mit voller Härte zu spüren. ... Daß mit dem moralischen Zeigefinger hauptsächlich aus strategischen Gründen gedroht wird, ist kein Hirngespinst hysterischer Asiaten. Es ist ein Faktum. Rufe nach der Verwirklichung der Menschenrechte sind meist nicht politisch neutral, wenn auch vielleicht ihr Gehalt politisch neutral sein kann." (Coulmas/ Stalpers 1998:164f.)

---

[327] China hat das Bewußtsein seiner Größe und zentralen Stellung nie verloren. Dies zeigt sich auch an der Bezeichnung als "Reich der Mitte". Vgl. Schmale 1993:13f. und Coulmas/Stalpers 1998:96ff.

[328] Eine wichtige Rolle spielt dabei auch das chinesische Interesse an einer WTO-Mitgliedschaft, die ihm bislang v.a. von den USA verweigert wurde. Die Beziehungen zu den USA, die China nach dem Wegfall der UdSSR als einzig ernstzunehmenden Gegenspieler sehen, haben sich stetig verschlechtert. Die Eindämmungspolitik der USA ist ein weiterer Grund dafür, daß sich China um eine stärkere Einbindung in den asiatischen Wirtschaftsraum bemüht.

[329] Das gilt in besonderem Maße für Myanmar, dessen politische Zustände in Asien allgemein mißbilligt werden. Aufforderungen nach einer Ächtung und Isolierung des Landes stoßen jedoch auf Widerstand. Vgl. auch Reisman 1996:28f.

Obwohl nicht unbedingt bestritten wird, daß universelle Standards gesetzt werden können, wird darauf bestanden, daß die Menschenrechte vor unterschiedlichen historischen, kulturellen und religiösen Hintergründen gesehen werden müssen, wobei die Bedeutung nationaler und regionaler Eigenheiten zu berücksichtigen ist[330]. Die Verantwortung für die Förderung und den Schutz der Menschenrechte liege in erster Linie bei den Staaten[331].

Die bereits bestehenden regionalen Menschenrechtsabkommen weisen insgesamt noch erhebliche Schwächen auf. Neben der Kritik an der Organisationsstruktur, auf die hier nicht weiter eingegangen werden soll[332], wird beklagt, daß die Mehrheit der Staaten den Prinzipien, die in diesen Verträgen enthalten seien, äußerst reserviert gegenüberstehe[333]. Die angeführten Aspekte stimmen letztlich mit denen überein, die bereits im Zusammenhang mit der Umsetzung der Allgemeinen Erklärung diskutiert wurden. Das liegt besonders daran, daß es sich bei den vorliegenden Abkommen nur bedingt um eigenständige Entwürfe handelt. In der Banjul-Charta als auch in der Kairoer Erklärung wurden große Teile der Allgemeinen Erklärung übernommen. Zur Überwachung der Menschenrechtssituation bedienen sich regionale Körperschaften sogar häufig derselben Verfahren[334].

In der Literatur ist die Bedeutung regionaler Zusammenschlüsse zwar unumstritten[335], das Recht, die Menschenrechte selbständig zu definieren oder auf gewisse Weise auszulegen, wird ihnen jedoch von der Mehrheit der Autoren abgesprochen. Der entscheidende Grund ist die Befürchtung, daß mit regionalen Abkommen internationale Normen und Standards einvernehmlich gesenkt, wichtige Ziele abgeschwächt oder vernachlässigt werden könnten[336]. Die Aufgabe einer regionaler Erklärung sei, die Standards auf das Maß internationaler Erklärungen anzuheben oder über diese hinauszugehen. Außerdem sollten Lücken, die durch regionale Besonderheiten entstünden, gefüllt werden:

> "In no case can a regional charter be used to level down the international human rights standards to the lowest common denominator of acceptance." (Dias 1996:79)

---

330 In Art. 8 der Bangkok-Declaration heißt es: "...while human rights are universal in nature, they must be considered in the context of a dynamic and evolving process of international norm-setting, bearing in mind the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds." Vgl. auch Yeo, der der Ansicht ist, die Annäherung westlicher und asiatischer Staaten finde nur bis zu einem gewissen Grad statt (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:18).

331 Vgl. Art. 9 der Bangkok-Declaration.

332 Dazu zählt auch die unzureichende Ausstattung der verschiedenen Gremien. Die afrikanische Menschenrechtskommission konnte z.B. in den ersten fünf Jahren ihrer Arbeit weder über ein Kopier- noch über ein Fax-Gerät verfügen. Staatenberichte konnten aufgrund fehlender Ressourcen nicht in die Arbeitssprachen der Kommission übersetzt und den Kommissionsmitgliedern und Beobachtern vor den Sitzungen zugeleitet werden (Graf 1997:101). Eine Bewertung der Arbeit der afrikanischen Menschenrechtskommission findet sich bei Welch 1992:43ff.

333 Vgl. Nguéma 1990:301ff.

334 Das gilt v.a. für das ebenfalls in den regionalen Systemen verankerte Berichtssystem, das finanzielle Mittel bindet, die dringend für andere Bereiche benötigt werden.

335 So betrachtet die deutsche Bundesregierung eine regionale Herangehensweise angesichts der Verschiedenartigkeit von Minderheitenkonstellationen als den am ehesten geeigneten Weg zur Erarbeitung von Lösungsansätzen im Bereich des Schutzes nationaler sowie ethnischer, sprachlicher und religiöser Minderheiten (Deutscher Bundestag 1998b:13).

336 Vgl. auch Reisman 1996:29. Dabei spielt außerdem eine Rolle, daß sich Regierungen in der Regel auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu einigen pflegen.

Diese Sorge, die mit Sicherheit berechtigt ist, verhindert die volle Entfaltung der Vorteile, die regionale Abkommen gegenüber universalen Instrumentarien haben und die ihnen auch von Universalisten nicht abgesprochen werden.

Ein Vorteil regionaler Übereinkünfte liegt darin, daß Regierungen, die Vorbehalte gegen internationale Vereinbarungen hegen, sich grundsätzlich gewillter zeigen, Systemen beizutreten, in denen sich Staaten engagieren, die ihnen ähnlich sind. Gemeinsame Wertvorstellungen und ähnliche Problemlagen vereinfachen die Kommunikation und stellen ein gewisses Verständnis sicher[337]. Außerdem gewährleisten sie einen vertrauten Rahmen.

In relativ heterogenen Regionen kann durch regionale Bündnisse eine gemeinsame Perspektive entwickelt werden. Die Beziehungen zwischen den einzelnen Staaten werden verbessert, die wirtschaftliche Kooperation vorangetrieben und dadruch die Region als ganzes gestärkt. Wie gezeigt wurde, trifft dies in erster Linie auf die asiatischen Staaten zu.

Für regionale Abkommen spricht auch, daß viele menschenrechtliche Probleme in den Regionen grenzüberscheitend sind und sich nur durch eine enge Zusammenarbeit lösen lassen. Dazu gehören: ethnisch-religöse Konflikte, Umweltzerstörung, AIDS, Terrorismus, Drogen- und Menschenhandel, Wanderarbeit und Arbeitsmigration, Flüchtlinge und die Stellung indigener Völker[338].

Außerdem wird darauf aufmerksam gemacht, daß eine gemeinsame Doktrin den der Gesetzgebung innewohnenden Lernprozeß beschleunige, indem neue Gremien geschaffen würden, die für bestimmte menschenrechtliche Belange von Bedeutung seien (Reisman 1996:45). Regionale Abkommen erhöhten das Bewußtsein für die Menschenrechte in der jeweiligen Region und damit auch die Verantwortlichkeit der Regierungen, sie zu achten[339].

> "A regional human rights system can be an important instrument in sustaining constitutional democracies and facilitating the fulfillment of human rights that are now universally recognized. The systems are created by individuals who are located in governments and who are committed to the basic values of the modern international human rights movement: democracy, humane government and the fulfilment of the basic human rights established by the international system." (Reisman 1996:56)

Diese Vorteile zeigen aber nur dann ihre Wirkung, wenn in den regionalen Erklärungen Rechte festgeschrieben werden, die in den Kulturen fest verankert sind, d.h. von der Bevölkerung als grundlegende Werte angesehen werden. Es macht keinen Sinn, ein

---

337 Integrativ wirken auch die gemeinsame Erfahrung kolonialer Unterdrückung und der Versuch, am Wohlstand teilzuhaben.

338 Vgl. Dias 1996:81f.

339 Vgl. Reisman: "When a human rights system is in place, it does not operate on its own. It is used primarily, but not exclusively, by national actors to restrain Governments or individuals purporting to operate with governmental authority from usurping the basic rights of individuals. It can be a useful and sometimes indispensable instrument for the protection of constitutional democracy and individual freedom." (1996:57).

Duplikat der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte anzufertigen, an das sich die Regierungen nicht halten (können) und das von der Bevölkerung nicht mitgetragen wird. Der einzige Weg aus diesem Dilemma scheint, den regionalen Zusammenschlüssen größere Spielräume zuzugestehen, selbst auf die Gefahr hin, daß internationale Standards abgesenkt und andere Prioritäten gesetzt werden. Der Blick nach Asien zeigt, daß dies mit einer zunehmenden wirtschaftlichen Unabhängigkeit ohnehin der Fall ist.

Der größte Vorteil regionaler Abkommen liegt darin, daß sie der dem Universalismus inhärenten Gefahr des Ethnozentrismus vorbeugen. Kulturspezifische Vorstellungen, die auf globaler Ebene nicht berücksichtigt werden können, weil sie von anderen Kulturen abgelehnt werden, werden erhalten[340]:

> "Accepted regional organizations could make interpretations more appropriate to the relevant cultural traditions of the region. This approach would have the advantage of generating specific content guidelines and monitoring state interpretative variations within the most politically and culturally compatible forum currently available to diverse states. Such standards, being subject to the input of states with relatively similar cultural, economic, and political interests, would appear to increase the potential for realistic minimum requirements and for meaningful state acceptance." (Donoho 1991:390f.)

3.4.2. Korrektur der individualistisch angesehenen Menschenrechte zugunsten gemeinschaftsbezogener Pflichten

Viele afrikanische und asiatische Staaten lehnen das westliche Menschenrechtskonzept ab, weil für sie die Idee individueller Menschenrechte unvereinbar ist mit ihrem eigenen Menschenbild, das die einzelne Person stärker über ihre Zugehörigkeit zur Gemeinschaft definiert[341]. Die Vorstellung eines völlig freien und von der Gemeinschaft losgelösten Individuums, das der Gemeinschaft gegenüber steht und vor ihr geschützt werden muß, ist diesen Gesellschaften fremd[342]. So ist aus außerwestlichen Staaten häufig der Vorwurf zu hören, in den internationalen Menschenrechtsdokumenten würden individuelle Rechte überbetont und Pflichten und Verantwortlichkeiten des einzelnen gegenüber der Gesellschaft vernachlässigt[343]. Die sehr ausgeprägten Schutz- und Abwehrrechte - das Ergebnis des im christlichen Abendland ausgetragenen Kon-

---

340 Donoho bezeichnet einen regionaleren Ansatz deshalb als "potentially one of the most effective means of accommodating the relativist insight" (1991:390).

341 Vgl. die Analyse der chinesischen, hinduistischen, islamischen und afrikanischen Menschenrechtsvorstellungen bei Khushalani 1983:404ff.

342 Anders Howard und Donnelly, die bereits 1987 einen durch die Modernisierung in Gang gesetzten Trend zur Individualisierung feststellen: "The more `modern artifacts ... and ideas ... are introduced into China, the faster individual Chinese adapt to them and incorporate them into their structure of `needs' - for material goods, for influence over governments." (1987:17) Die Zunahme von Bildung und Information, die Beseitigung des Analphabetentums und die Verbreitung von Massenmedien erlaube es den Menschen, das Gedankengut anderer Kulturen kennenzulernen. Aryeh Neier, ehemaliger Direktor von Human Rights Watch, unterstreicht, jede Region habe sowohl individualistische als auch gemeinschaftliche Traditionen (1993:42).

343 Vgl. Legesse 1980:128. Aus diesem Grund enthielten sich die sozialistischen Staaten bei der Abstimmung zur AEMR der Stimme. Demgegenüber kritisiert Heinz, daß in dieser Argumentation Staat und Nation einfach dem Individuum gegenübergestellt, die Zivilgesellschaft ausgeblendet würde (1994:38f.).

fliktes zwischen Individuum und Staat - werden als Ausdruck des westlichen Individualismus zurückgewiesen.

Dabei lehnen die Protagonisten die Rechte des Individuums nicht grundsätzlich ab. Vielmehr geht es ihnen darum, diese mit den Rechten der Gesellschaft in Einklang zu bringen[344]. Meist hat dies zur Folge, daß individuelle Rechte eng an Pflichten gekoppelt werden[345].

Der stellvertretende chinesischer Außenminister betont, daß es keine absoluten persönlichen Rechte und Freiheiten gebe. Die Bürger müßten ihre gesellschaftlichen Pflichten erfüllen, während sie ihre legitimen Rechte und Freiheiten genießen (Liu 1993a:D496). Ähnlich argumentiert auch sein Kollege aus Singapur, Wong Kan Seng[346]:

> "In jeder Gesellschaft sind Zwänge notwendig. Die Ausübung von Rechten muß ausbalanciert sein mit der Last der Verantwortung. Völlige Freiheiten machen den einzelnen nicht so sehr zum Menschen, sondern zum Tier, das allein dem Gesetz des Dschungels unterworfen ist." (1993:95)

Für sich genommen ist die Parallelität von Rechten und Pflichten nichts neues und spezifisch afrikanisches oder asiatisches, erfordert doch die Anspruchnahme eines Rechtes die Verpflichtung eines anderen, dies zu ermöglichen und nicht zu verhindern[347]. Während sich jedoch im Westen die Vorstellung herauskristallisiert hat, daß es die Pflicht des Staates sei, den Individuen grundlegende Rechte einzuräumen und diese Rechte zu schützen[348], basiert das Menschenrechtsverständnis außerwestlicher Kulturen auf der Vorstellung gegenseitiger Verpflichtungen. Die Rechte des einzelnen werden durch ein Netzwerk solcher Verpflichtungen und Hilfestellungen gewährleistet[349]. So sorgen z.B. die einzelnen Mitglieder afrikanischer Gesellschaften

---

344 Vgl. Koh (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:17). Für die Integration westlicher Vorstellungen spricht sich Howard aus. Mit ihnen würde weder eine bestimmte Lebensweise vorgezogen, noch würden sie den traditionellen Rechtsvorstellungen widersprechen: "Human rights do not imply family or group disintegration. A belief in the protection of the individual against the state makes no moral presumptions about the kind of life worth living, either individualistic or family and group oriented. And human rights can and do protect groups." (1990:181) Menschenrechte dienten dem Zweck, die Menschen zu schützen und zwar sowohl vor dem Staat als auch vor der eigenen sozialen Gruppe (1990:182).

345 So sind die in der chinesischen Verfassung garantierten Bürgerrechte untrennbar mit individuellen Pflichten gegenüber der Gesellschaft verbunden (Vgl. Schubert 1997:61). Afshar betont, daß es Menschenrechte ohne Menschenpflichten im Islam nicht gebe (1998:51).

346 Vgl. die "Commission for a New Asia": "Die Bürger müssen frei sein und deshalb verantwortungsbewußt. Sie müssen die Möglichkeit haben, Initiative zu entfalten, und deshalb müssen sie diszipliniert werden. Sie genießen Grundrechte, die strikt einzuhalten sind, und deshalb müssen sie ebenso strikt ihre Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft erfüllen." (zit. nach Coulmas/Stalpers 1998:36).

347 Während in der EMRK keine Rede von Pflichten ist, werden sie in der AEMR zumindest angedeutet (Vgl. Art. 29). Um welche Pflichten es sich im einzelnen handelt, bleibt jedoch offen. Das deutsche Grundgesetz kennt lediglich die Pflicht zur Verfassungstreue für Inhaber eines (wissenschaftlichen) Lehramtes (Art. 5, Abs. 3), die Pflicht der Eltern zur Pflege und Erziehung der Kinder (Art. 6, Abs. 2) und die Wehrpflicht bzw. Pflicht zum zivilen Ersatzdienst (Art. 12a). Demgegenüber erklärt Helmut Schmidt, daß in den verschiedenen religiösen Schriften ausschließlich die Rede von Pflichten sei. Die Menschenrechte seien dagegen viel jünger (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:18).

348 Graf kritisiert die weitverbreitete Ansicht, der Staat sei der ideelle Gesamtbürger und verkörpere die Gemeinschaft der auf seinem Territorium lebenden Menschen. Damit würden die Interessen der staatstragenden Klassen mit dem Gemeinwohl verwechselt. "Wenn der einzelne also Pflichten gegenüber dem Gemeinwohl auferlegt bekommt, so hat er diese Pflichten ... eigentlich gegenüber der nationalen Gemeinschaft, in der er lebt und von der er sich ja auch versorgt und beschützt weiß, d.h. von der er ja auch etwas bekommt. Dieses vermeintliche Geben und Nehmen, das im Konzept der Rechte und Pflichten gegenüber dem Staat zum Ausdruck kommt, läßt den Staat als bloßen Sachwalter des eigentlich von der Gesellschaft selbst kontrollierten Gemeinwohls erscheinen und verschleiert den Klassencharakter der modernen Form kapitalistischer Herrschaft." (1997:42)

349 Der Ältere übernimmt Sorgepflichten gegenüber dem Jüngeren, dieser zeigt Respekt und konsultiert ihn in wichtigen Angelegenheiten. Auf die Spitze getrieben wird dies von den Islamisten, die sich gegen den Gedanken der freien Vernunft wenden und stattdessen ein Kollektivbewußtsein fordern, in dem das Gemeinwohl und das öffentliche Interesse Vorrang haben (Hartmann 1997:5).

dafür, daß Bedürftige von der Gemeinschaft die notwendige Unterstützung erhalten[350]. Zvobgo hat diese Perspektive sehr treffend wie folgt beschrieben:

> "... an African and Asian can only be said to have a `right with' as a precedent without which other `right-actualizations' such as *to, from*, or *of*, are impossible." (1974:94)

Für die meisten Afrikaner und Asiaten sei das Konzept eines autonomen, selbständigen und selbstbestimmenden Individuums nicht existent und absurd[351]:

> "`Rights' from a Third World view do not exist as an integral part of human nature. They arise from a person's destiny of living in a relationship with family, friends, ethno-linguistic groups, and nation. They are incidental, unavoidable, and necessary, but not an attribute of being human. No rights can be exercised apart from one's relationship with another." (Zvobgo 1974:93)

An diesem Konzept wurde auch nach dem Aufbau des (westlichen) Nationalstaates festgehalten[352]. Die Banjul-Charta macht den Versuch, eine Synthese aus den schutz- und abwehrrechtlichen Vorstellungen und den traditionellen Auffassungen herzustellen. Sie enthält - anders als die Allgemeine Erklärung, die die Pflichten nur kurz erwähnt - ein eigenes Kapitel, in denen die Pflichten der Menschen aufgelistet werden[353].

Nach dem traditionellen Gesellschaftsverständnis kommt der Gemeinschaft also eindeutig Priorität zu[354]. Sie ist die Grundlage menschlicher Beziehungen. Erst durch seine Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft wird der Mensch zu einem menschlichen Wesen. Außerhalb ihrer Grenzen ist er rechtlos[355].

---

350 Diese Verpflichtung ist auch in der Banjul-Charta niedergelegt (Vgl. Kap. II, Art. 29). Nach der Kairoer Menschenrechtserklärung ist der Ehemann für den Unterhalt und das Wohl der Familie verantwortlich (Art. 6b). Koh beklagt, daß die Konvention über die Rechte des Kindes ausschließlich die Rechte, nicht jedoch die Verpflichtungen des Kindes gegenüber seinen Eltern erwähne. In Singapur hingegen könnten Eltern ihre Kinder verklagen, wenn sie sich nicht in ausreichender Weise um sie kümmerten (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:20).

351 Ähnlich auch T. Bennett: "People were expected to compromise their rights for the good of the larger unit; the person who insisted on his or her rights would be thought disruptive and anti-social. It follows that rights, when they were in issue, were a family, not an individual interest." (1993:273) Auf diese andere Sichtweise ist auch zurückzuführen, daß die Achtung der Privatssphäre (Art. 17 des Zivilpaktes und Art. 8 EMRK) in der Banjul-Charta fehlt (Lüthke 1988:54). In China werde der Mensch als Inhaber bestimmter sozialer Rollen angesehen. Jeder dieser Rollen werde ein bestimmter Status und ein bestimmtes Verhaltensmuster zugeschrieben (Senger 1993a:295). "Vater und Sohn, Gatte und Gattin können hinsichtlich der Rechte oder Pflichten unmöglich auf die gleiche Stufe gestellt werden, ohne daß das Grundgewebe der chinesischen Gesellschaft zerstört würde. Wer Vortritt hat, wer zurückzustehen hat, muß klar geregelt sein." (Gassmann 1998:58). Auch im Islam ist das Individuum nicht als autonome Größe gedacht, die unabhängig von Gott oder gar im Widerspruch zu Gott handelt und denkt. Der einzelne soll im harmonischen Ausgleich mit der Gemeinschaft der Muslime stehen. Das Gemeinwohl genießt stets Vorrang vor den individuellen Bedürfnissen und Interessen (Krämer 1995:59).

352 Der moderne Nationalstaat stehe jedoch häufig auf einer anderen Ebene, als die traditionelle Gesellschaft. Ersterer sei mit letzterer nicht identisch, beide existierten vielmehr nebeneinander (zu diesem Ergebnis kommt auch Pollis 1996:323). "Deshalb muß es auf der Ebene des Nationalstaates andere Rechtskonzepte geben, als auf der Ebene der traditionellen Gesellschaft. ... Gleichzeitig müssen traditionelle afrikanische Formen des Umgangs miteinander und der Organisierung von Gesellschaften in einem afrikanischen Menschenrechtskonzept ihren Ausdruck finden. ... Universalismus und Relativismus schließen sich ... nicht gegenseitig aus, sie komplementieren sich." (Graf 1997:8) Die relativ stark ausgeprägten Schutz- und Abwehrrechte des Individuums gegenüber dem Staat seien ein Spezifikum des Nationalstaates. Da dieser nichts anderes sei als das politische Herrschaftskonzept des Kapitalismus, seien diese Rechte überall dort relevant, wo es Nationalstaaten gebe und der Kapitalismus die herrschende Gesellschaftsordnung darstelle. Dies sei in allen Ländern des afrikanischen Kontinents heute der Fall, wenn sich auch nicht in allen Ländern die Prinzipien des Nationalstaates und des Kapitalismus vollständig durchgesetzt hätten bzw. schon wieder im Zerfall begriffen seien (1997:41).

353 Vgl. Kap. II, Art. 27-29. Allerdings bleibt unklar, mit welchen Konsequenzen der einzelne zu rechnen hat, wenn er den ihm von der Charta auferlegten Pflichten nicht nachkommt (Justiziabilität der Pflichten) (Graf 1997:44).

354 So lehnt China einen Vorzug individueller Freiheitsrechte gegenüber den Rechten der Gesellschaft ab (Vgl. Schubert 1997:60f.). Wie stark die Gemeinschaft in Afrika im Vordergrund steht, macht sich daran bemerkbar, daß das Sozialprestige hier davon abhängt, Reichtümer zu teilen und zwar mit kostspieligen Gemeinschaftszeremonien wie Hochzeit, Geburt, Trauer oder Initiationsriten (Nguéma 1990:302). Ebenso steht die Solidarität und weniger die Konkurrenz im Vordergrund (Grohs 1988:26).

355 Die Mitglieder ein und derselben ethnischen Gruppe würden sich untereinander als "die einzigen vollwertigen menschlichen Personen" betrachten, die Angehörigen anderer ethnischer Gruppen dagegen als "Sklaven", "Tiere", "Vögel" oder "Sachen" verstanden (Nguéma 1990:303).

Die Gemeinschaft vermittelt dem einzelnen seine Stellung in der Gesellschaft[356], verleiht seinem Leben Sinn und Orientierung und überantwortet ihm Aufgaben und Pflichten. Der individuelle Wille wird auf ein Minimum reduziert, im Vordergrund steht das Bestreben, sich reibungslos in die Gemeinschaft einzufügen. Das korrekte Verhalten macht Beziehungen berechenbar und trägt damit bei zur Ordnung und zur Stabilität[357].

Als Baustein der Gemeinschaft wird die Familie gesehen, die häufig hierarisch gegliedert ist. Wenn sie intakt sei, funktioniere auch die Gesellschaft als ganze[358]. Auch in sozialistischen Staaten, wie in China, hat sich die Familie als grundlegende soziale Institution und Modell für den Staat durchgesetzt[359].

Daneben finden sich auch eine Reihe von Obliegenheiten, die über die gegenseitige Verpflichtung hinausgehen, z.B. die Verantwortung gegenüber den Ahnen, den kommenden Generationen und gegenüber der Natur[360]. Die Kairoer Menschenrechtserklärung nennt außerdem die Verpflichtung, nach Wissen zu streben[361].

Die Überbetonung von Rechten und die Vernachlässigung der Pflichten beschränkt sich keinesfalls nur auf die nicht-westlichen Staaten, sondern findet sich auch in der Liberalismuskritik des Kommunitarismus wieder, der in den USA eine breite soziale Bewegung ausgelöst hat. Er konstatiert, die Förderung des Individualismus habe zu einer Entfremdung des Menschen von seinen Mitmenschen geführt. Die Folgen dieser Vereinzelung seien Werteverlust, Desintegrationsprozesse und eine allgemeine "Politikverdrossenheit". Nach seinem Begründer, dem amerikanischen Soziologen Amitai Etzioni, kann dem Zerfall der Gesellschaft nur durch eine Wiederbelebung des Gemeinschaftssinnes ("community") begegnet werden[362]. Die Menschen müßten wieder das Gefühl persönlicher und sozialer Verantwortung entwickeln bzw. das Bewußtsein, daß sie neben Rechten auch Pflichten hätten. Der Kommunitarismus kann daher verstanden werden als "Versuch einer Wiederbelebung von Gemeinschaftsdenken un-

---

356 Anders als in westlichen Staaten hängt der soziale Status in der Regel nicht von individuellen Leistungen ab, sondern wird qua Geburt oder Alter bestimmt (Graf 1997:9). Vgl. auch Gassmann 1998:58.

357 Vgl. Graf 1997:9f. und 1997:44, Lüthke 1988:28f. In der Banjul-Charta heißt es: "Jedermann übt seine Rechte und Freiheiten unter angemessener Berücksichtigung der Rechte anderer, der kollektiven Sicherheit, der Sittlichkeit und der gemeinsamen Interessen aus." (Art. 27, Abs. 2). Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam strebt den Aufbau einer islamischen Gesellschaft an, "in der die Gleichheit die Grundlage des Besitzes der Rechte und der Verhängung der Pflichten ist" (Präambel zit. nach Meier 1995:175).

358 Vgl. Singapurs Senior Minister Lee Kuan Yew (zit. nach Coulmas/Stalpers 1998:36). Die Banjul-Charta bezeichnet die Familie als "natürliche Keimzelle und Basis der Gesellschaft" (Art. 18). Im zweiten Kapitel der Charta, das die Pflichten auflistet, werden zuerst die Pflichten gegenüber der Familie und dann die gegenüber der Gesellschaft, dem Staat und der internationalen Gemeinschaft erwähnt (Vgl. Art. 27, Abs. 1). Auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam und die Kairoer Erklärung sehen den Kern der Gesellschaft in der Familie (Vgl. Präambel zit. nach Meier 1995:175 bzw. Art. 1a und 5a).

359 Vgl. die Äußerung des chinesischen stellvertretenden Außenministers, alle Nationalitäten Chinas lebten in einer großen Familie (1993:D497f.). Senger hebt hervor, daß das Familienbewußtsein der Chinesen stärker ausgebildet sei, als das Bewußtsein der eigenen Individualität (1993a:304). Coulmas und Stalpers machen allerdings darauf aufmerksam, daß das Funktionieren der Familienbande und ihre ökonomische Bedeutung nicht allein auf Wertvorstellungen zurückzuführen sei. Eine viel größere Rolle spiele das Mißtrauen gegenüber dem Staat, dessen Sozialleistungen von einer korrupten Beamtenschaft verwaltet würden. Der Not gehorchend verlasse man sich lieber auf persönliche Beziehungen (1998:42).

360 So handeln viele der Glaubensgrundsätze der Bishnois, einer Glaubensgemeinschaft in Nordindien, vom Umgang mit der Umwelt (Vgl. Goswamy 1998:20). Indien war es auch, das im Vorfeld der Wiener Konferenz vorschlug, "that the United Nations system should attempt a coordinated formulation and elaboration of human rights standards to secure a safe and healthy environment for all the peoples of the world" (A/Conf.157/PC/L.32 1993:14).

361 Vgl. Art. 9.

362 Vgl. Etzioni 1968 und 1988. Dabei muß beachtet werden, das die Vorstellung von der "Gemeinschaft" in den USA eine andere ist, als in Deutschland: während deutsche Soziologen den Verlust der traditionellen Gemeinschaft auf dem Weg zur modernen Gesellschaft zwar beklagten, sich aber darin einig gewesen seien, das diese unvermeidlich sei, hätten die USA als Einwanderungsgesellschaft die Erfahrung gemacht, daß die entwurzelten Auswanderer nach dem Verlust der meisten ihrer überkommenen Bindungen in den USA neue Formen von Gemeinschaft bildeten (Reese-Schäfer 1996:3).

ter den Bedingungen postmoderner Dienstleistungsgesellschaften" (Reese-Schäfer 1996:3).

Verbindliche Entscheidungen könnten nur auf der Basis eines kollektiv geltenden Wertsystems gefällt werden, das sich nur in einer überschaubaren, kleinen Gesellschaft herstellen lasse[363].

Ganz in dieser Tradition steht die 1997 veröffentlichte "Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten" des InterAction Council. Helmut Schmidt, der Initiator des weltweiten Zusammenschlusses ehemaliger Staatsmänner[364], begründet diese Erklärung mit seiner Sorge, die Verfolgung von Rechten ohne eigenes Pflichtbewußtsein führe auf Dauer ins Chaos[365]:

> "Wenn ... jedermann ausschließlich seine eigenen Rechte verfolgte und keinerlei Pflichten und Verantwortung akzeptierte, dann kann ein Volk und sein Staat - oder die Menschheit als ganze - in Feindschaften, in Konflikte und schließlich in Chaos verfallen. Ohne Verantwortungsbewußtsein der einzelnen kann Freiheit verkommen zur Vorherrschaft der Starken und Mächtigen. Deshalb ist es eine stetige Aufgabe ... Rechte und Verantwortlichkeiten im Gleichgewicht zu halten." (1997:17).

Infolgedessen heißt es in der Pflichtenerklärung, die Anerkennung der allen Menschen innewohnenden Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte schließe Pflichten und Verantwortlichkeiten mit ein (1997:18). Diese betreffen nicht nur die Individuen, sondern auch nicht-staatliche Akteure[366]. Schmidt weist den häufig erhobenen Vorwurf, die Pflichtenerklärung solle als gleichrangiges Pendant neben die Allgemeine Erklärung gestellt werden, zurück. Sie sei lediglich ein moralischer Aufruf und eine Entscheidungshilfe (zit. nach Dischinger/ Schönfeld 1998:18).

Erwartungsgemäß ist der Vorschlag des InterAction Council in Asien auf große Resonanz gestoßen, während er von westlichen Beobachtern scharf kritisiert wurde. Die wichtigsten Argumente der sehr breiten Diskussion[367] sollen hier nur in aller Kürze wiedergegeben werden.

---

363 Vgl. auch Hamm 1995:27f. Ähnliche Töne sind inzwischen auch bei deutschen Politikern zu vernehmen: So lieferte Rudolf Scharping (SPD) im Juli 1998 in der NZZ unter dem Titel "Deutschland braucht mehr Miteinander und Gemeinsinn" zehn Thesen "wider den Missmut der Bürger und das Hadern mit den Politikern" (Vgl. NZZ vom 09.07.1998, S.7). Teilweise werden Individualismus und Laissez-faire sogar als gefährlicher als totalitäre Ideologien angesehen (Vgl. Soros 1997:25f.). Die offene Gesellschaft werde nicht länger von außen bedroht, sondern von innen, wo souveräne demokratische Staaten ihr Eigeninteresse auf Kosten des gemeinsamen Interesses verfolgten (1997:27). In der Größe der Gesellschaft sieht auch Irenäus Eibl-Eibesfeldt, ein Schüler von Konrad Lorenz, ein entscheidendes Kriterium: der Mensch sei an ein Leben in territorialen Kleingruppen angepaßt, die sich gegeneinander abgrenzten. Mit zunehmender Größe dieser Gemeinschaften nehme die Zahl der die Zusammenarbeit verweigernden und Abtrünnigen zu und die kollektive Meinungsbildung werde erschwert. Die Individuen kapselten sich voneinander ab, um ihre Eigeninteressen ohne Rücksicht auf die Gemeinschaft durchzusetzen (1995:107).

364 Zu diesen gehören neben Helmut Schmidt, Jimmy Carter, Valéry Giscard d'Estaing und Schimon Peres sowie eine Reihe ehemaliger Premierminister Asiens: Lee Kuan Yew (Singapur), Hyon Hwak (Korea), Anand Panyarachun (Thailand) sowie der ehemalige Präsident Sambias Kenneth Kaunda.

365 An anderer Stelle schreibt er, ohne die Pflege bürgerlicher Tugenden verkomme die Gesellschaft "zu einem politisierenden Gerangel der Interessenhaufen". Keine Demokratie und keine offene Gesellschaft könnten auf Dauer Bestand haben, ohne das doppelte Prinzip von Rechten und Pflichten (1997:18). George Yeo, Minister für Information und Kunst in Singapur, unterstreicht, Kindern müßten nicht nur ihre international verbürgten Rechte sondern auch ihre Pflichten nahegebracht werden, damit sie als Erwachsene wüßten, "was die Gebote und Verbote sind, die eine gute Gesellschaft zusammenhalten" (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:18). Demgegenüber ist Alston der Ansicht, daß die "exessive Geltendmachung von Rechten" eher ein westlicher Luxus sei (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:18).

366 Ähnlich auch Küng (1997): eine von der Moral völlig getrennte Politik scheitere im internationalen Kontext und ein Streben nach wirtschaftlichem Gewinn ohne Verantwortung für die Gesellschaft führe zur Instabilität. Deshalb sollten Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit als ethische Normen in der Politik gelten. Als die Kulturen mitprägenden Faktoren seien auch die Religionen als Konfliktpotential ernst zu nehmen. Gemeinsamkeiten wie die Goldene Regel könnten hier für den Frieden fruchtbar gemacht werden.

367 Sehr intensiv wurde der Entwurf in der Wochenzeitung "Die Zeit" diskutiert.

Befürworter sehen in dem Pflichtenkatalog die Möglichkeit, Rechte und Pflichten, die in jeder Gesellschaft untrennbar miteinander verwoben seien, auch auf internationaler Ebene ins Gleichgewicht zu bringen[368]. Der Theologe Hans Küng, einer ihrer vehementesten Verteidiger, bezeichnet die Pflichtenerklärung als "eine in unsere Zeit hinein übersetzte Ausformung der vier elementaren Imperative der Menschlichkeit (nicht töten, stehlen, lügen, Unzucht treiben), die sich trotz aller Glaubensunterschiede in allen großen religösen und ethnischen Traditionen der Menschheit finden" (1997:15).

> "Das Eintreten vieler Asiaten für Pflichten ... von vornherein als Autoritarismus und Paternalismus zu denunzieren, ist wirklichkeitsblind und arrogant. Daß dabei die Einklage von Pflichten oft von politischen Interessen gesteuert ist, liegt auf der Hand. Das aber die Forderung nach Pflichten ebensowenig pauschal unglaubwürdig, wie die Forderung nach Freiheit schon deshalb diskreditiert ist, weil sie von Raubritterkapitalisten mißbraucht wird." (1997:97)

Kritiker hingegen meinen, die diversen Menschenrechtsvereinbarungen würden das Verhältnis von Rechten und Pflichten ausreichend behandeln. Mit einer in Form einer Resolution verabschiedeten Pflichtenerklärung würde ein Ungleichgewicht geschaffen und die Bedeutung der Allgemeinen Erklärung gemindert[369].

> "Menschenrechte, ohne Vorbedingungen gewährt, sind die einzige Grundlage, auf der den Menschen zugemutet werden kann, ihre Verpflichtungen gegenüber ihrer Gemeinschaft und gegenüber der Gemeinschaft der Staaten, ja gegenüber der ganzen Menschheit, zu erfüllen. Die Meinschheit ist kein Kollektiv. Sie besteht aus Individuen, aus einzelnen Menschen, die frei sein müssen, wenn sie sich verantwortlich verhalten und ihre Pflichten gegenüber Staat und Gesellschaft erfüllen sollen." (Sommer zit. nach Dischinger/ Schönfeld 1998:20)

Eine Pflichtenerklärung degradiere Menschenrechte zu einem bloßen moralischen Postulat. Außerdem biete das Dokument die Möglichkeit, die Unterdrückung von Rechten mit der Betonung von Pflichten zu rechtfertigen[370].

> "Man stellt die in einem politischen Gemeinwesen bestehenden rechtlichen und sittlichen Pflichten des einzelnen nicht in Abrede, wenn man darauf hinweist, daß den in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte garantierten Rechte symmetrisch - also auf derselben Ebene - keine Pflichten gegenübergestellt werden können. Würde man dennoch die Menschenrechte um Menschenpflichten ergänzen, wäre im Hinblick auf ihre Durchsetzung nichts gewonnen, wohl aber den Machthabern und Despoten die Möglichkeit eröffnet, die Beachtung der Menschenrechte ...

---

368 Angst vor einem universalen Katalog der Menschenpflichten hätten in erster Linie die westlichen Außenminister und ihre "Hausjuristen". Es gehe ihnen dabei jedoch nicht um die Sache, vielmehr opponierten sie aus taktischen Gründen (Helmut Schmidt zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:18).

369 Vgl. Lohmann 1998:14. Nur wenige Normen seien absolut formuliert. Viele andere Rechte könnten dagegen aus Gründen der öffentlichen Moral, der Gesundheit und Ordnung, zum Schutze der Rechte und Freiheiten anderer oder zum Schutz der nationalen Sicherheit eingeschränkt werden. Es sei falsch zu sagen, die internationalen Menschenrechte beförderten eine "schrankenlose Freiheit" oder "Rechte ohne Verantwortung" (Hammarberg zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:17). Ähnlich auch Nowak (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:18). Der Bundestagsabgeordnete Hermann Gröhe (CDU) hat in der Pflichtenerklärung sogar die Gefahr einer Relativierung der Universalität Menschenrechte gesehen (zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:808).

370 Vgl. Lüthke 1988:58, Lohmann 1998:14 und Gröhe (zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:809). Die Befürworter der Pflichtenerklärung weisen allerdings darauf hin, daß auch die Menschenrechte zu politischen Zwecken mißbraucht würden (Vgl. Fan zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:18, Graf 1997:45).

> an beliebig gestaltbare Pflichten zu binden." (Schnarrenberger zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:813)

Es mache keinen Sinn, moralische Pflichten in diesem Sinn kundgeben zu wollen. Die angestrebte Verrechtlichung sei sogar kontraproduktiv.

> "Rechte ... *muß* man in einem gewissen Sinn deklarieren, da sie nicht schon dann gelten, wenn sie gut begründet sind, sondern nur dann, wenn ein dazu legitimiertes Gremium sie beschließt und öffentlich in die Welt *setzt*. An dieser begrifflich sich ergebenden Notwendigkeit können sich auch die Menschen`rechte'nicht vorbeidrücken, selbst dann nicht, wenn man sie zunächst *nur und in einem schlichten Sinn moralisch versteht*. Anders als oft geglaubt wird, *haben* wir zwar moralische Verpflichtungen, aber Menschen*rechte* haben wir nur, wenn wir sie uns *geben, d.h. wenn sie im Rahmen einer Moral gestiftet werden*." (Lohmann 1998:17)

Wenn auch das positive Potential des Pflichten-Konzepts im Vergleich zu dem ihn innewohnenden Schwächen als gering angsehen wird, wird die Diskussion über Pflichten als wichtig erachtet[371].

3.4.3. Verbindung des Universalismus mit einem schwachen Relativismus

Zu den Punkten, auf die sich gemäßigte Universalisten und Anhänger eines gemäßigten Relativismus verständigen können, gehört der interkulturelle Dialog[372]. Auch Staaten, die dem westlichen Menschenrechtssystem eher kritisch gegenüberstehen, haben die internationale Zusammenarbeit bei der Förderung und dem Schutz der Menschenrechte immer wieder hervorgehoben[373].

Weil der von der Allgemeinen Erklärung erfaßte Umkreis dreier Traditionen[374] zu eng geworden sei, sei es notwendig, die Menschenrechte mit Hilfe eines interkulturellen und interreligösen Diskurses auf ein breiteres Fundament zu stellen[375] und so einen weltgesellschaftlichen Konsens der Zivilisationen zu erreichen. Nur so könne man dem

---

371 Hammarberg befindet, daß an ihr der Wunsch nach einer globalen Ethik sichtbar werde. Innerhalb dieses Dialogs könne auch die Frage erörtert werden, welche Macht Organisationen hinsichtlich anderer organisierter, aber nicht-staatlicher Gruppierungen spielen dürften und sollten. Besonders vor dem Hintergrund der Globalisierung und der gleichzeitigen Schwächung staatlicher Strukturen habe diese Frage neue Dringlichkeit erlangt (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:17).

372 Zu den Vertretern dieser Richtung gehören u.a. Johan Galtung, Karl-Otto Apel, Alison Dundes Renteln und Hans Küng. Auch die deutsche Bundesregierung sieht es als ihre Aufgabe an, durch "Aufspüren neuer Konsensfelder und durch verstärkten Dialog" zur Förderung der Kooperationsbereitschaft beizutragen (Deutscher Bundestag 1998b:2).

373 Vgl. die Stellungnahme Indonesiens im Vorfeld der Wiener Konferenz (A/Conf.157/PC/L.1 1993:2). Der Iran versteht die internationale Zusammenarbeit gar als wesentliches Element zur Lösung wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und humanitärer Probleme (A/Conf.157/PC/L.1 1993:4). Der allseitigen Hervorhebung des Dialogs und der Zusammenarbeit wurde in der Wiener Erklärung Rechnung getragen, dort heißt es: "...enhancement of international cooperation in the field of human rights is essential for the full achievement of the purpose of the United Nations." (Kap. I, Art. 1). In diese Zusammenarbeit sollen auch internationale Organisationen und NGOs einbezogen werden (Vgl. Kap. I, Art. 13).

374 Gemeint sind: die jüdisch-christliche Auffassung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ("Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren"), der Vernunftglaube der Aufklärung ("Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt...") und die Traditionen der Französischen Revolution und der Arbeiterbewegung ("...und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.").

375 Ähnlich auch Tetzlaff 1992:133f. Nguéma fordert, die verschiedenen Systeme "im Geiste der Bescheidenheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit, der Liebe und Leidenschaft" zu überdenken. Dabei sollten die Erfahrungen der jeweils anderen einbezogen werden, statt diese zu veranlassen, eine bestimmte Weltanschauung zu übernehmen (1990:305). Gegen eine solche Einigung hat sich der Völkerrechtler Philip Alston gewandt: er bezeichnet die Forderung nach einem neuen Weltethos als einen Rückschritt: "Der große Triumph der Allgemeinen Erklärung ist ja gerade nicht ihre philosophische Differenziertheit, sondern ihre Universalität: Zum ersten Mal gelang es Regierungen, sich unabhängig von ihren unterschiedlichen Traditionen auf einen gemeinsamen Katalog der Menschenrechte zu einigen." (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:17)

prophezeiten "Krieg der Zivilisationen" erfolgreich begegnen[376]. Überdies erfordere das Gleichheitsprinzip die Teilnahme aller Staaten bei der Formulierung universeller Menschenrechte:

> "Ein wirklich universelles Konzept der Menschenrechte kann Geltung nur beanspruchen, wenn es Menschenrechtsvorstellungen, kulturelle Werte und Traditionen aus allen Teilen integriert." (Lüthke 1988:64).

Alle Völker und Kulturen hätten hierzu etwas beizutragen. Eine solche Globalethik sei niemals abgeschlossen, sondern müsse immer wieder neu diskutiert werden[377].

Mit ihrem Anliegen, das bisher nicht berücksichtigte außerwestliche Gedankengut in die Erklärung einzubeziehen, kommen Universalisten einer alten Forderung der Relativisten nach, die beständig darauf hingewiesen hatten, daß "the principal makers of the Universal Declaration were Europeans and Americans, culturally akin" (Best 1990:4). Die Schwierigkeit besteht allerdings darin, daß man die Werte traditioneller Institutionen und die moderner Nationen anerkennen, gleichzeitig aber eine "anything goes attitude" verhindern muß[378] (Donnelly 1982b:313). Insofern hat sich das "Projekt Weltethos" vielmehr noch als die Einigung auf einen Kern von Rechten (Minimalkonsens), sowohl theoretisch als auch praktisch als schwierig erwiesen.

Es kann hier nicht Aufgabe sein, auf die Diskussion um die von Jürgen Habermas begründete Theorie des kommunikativen Handelns (Habermas 1981) in ganzer Breite einzugehen. Vielmehr sollen einige Aspekte angeführt werden, die im Zusammenhang mit den Menschenrechten problematisch sind:

Vorausgesetzt wird, daß alle Staaten und Kulturen bereit sind, an einem interkulturellen Dialog zu partizipieren und die erzielten Ergebnisse zu akzeptieren[379]. Dem stehen sowohl einzelstaatliche Interessen als auch Vorurteile und tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten entgegen[380]. In diesen Bereich gehört auch die bereits

---

376 Anders Afshar, der die Ansicht vertritt, daß die Suche nach einer gemeinsamen Ethik, einer verbindenden Moral oder politischen Ideologie nicht hilfreich sei, sondern zu zusätzlichen Spannungen und Differenzen führe (1998:49). Die politische Situation und die Feststellung, daß unterschiedliche Kulturen mit unvereinbaren Machtordnungen existierten, sie aus unterschiedlichen Motiven einen gemeinsamen Frieden anstrebten, erlaubten eine paradigmatische, problemorientierte Vorgehensweise und würden die Chance in sich bergen, das internationale Völkerrecht durch ein interkulturelles Völkerrecht zu ergänzen (1998:50). Ein Ansatzpunkt für eine Koordination wäre die Schutzpflicht gegenüber allen Entrechteten.

377 Vgl. Hamm 1995:34, Herzog 1996:3, Graf 1997:6 und Tetzlaff 1993:13. Menschenrechte seien "zeitbedingte Antworten auf exemplarische Unrechtserfahrungen". Ihre Universalisierung sei daher nicht vorauszusetzen, sondern erst im Dialog mit anderen herzustellen (Tetzlaff 1997:3). Ähnlich auch Meier-Seethaler 1998:203. Menschenrechte seien eine "lebendige Materie", als Resultat von ausgetragenen Konflikten und gefundenem Konsens seien sie letztlich menschliche Erfahrungen (Thierse zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:805). Lohmann warnt davor, Moral durch Recht zu ersetzen. Eine globale Moral sei immer angewiesen auf "erneuerte, öffentlich adressierte Äußerungen und Aktualisierungen von Mißbilligungen, moralischem Tadel und Empörung". Es müsse eine "permanente, in öffentlichen Kampagnen sich äußernde Moralisierung der Weltöffentlichkeit geben, eine moralische Dauermobilisierung". Das Recht hingegen könne bindende Entscheidungen über ausgedehnte Handlungs- und Zeiträume hinweg durchsetzen. Es sei generalisierbar und zugleich für spezifische Organisationen anschlußfähig. Diese wichtigen Unterschiede legten daher nicht ein Ersetzungs- sondern Ergänzungsverhältnis von Moral und Recht nahe (1998:17f.).

378 Narr an meint deshalb, daß an den grundlegenden Menschenrechten, unter denen er die von Präsident Roosevelt formulierten vier Freiheiten versteht, vorbehaltlos festgehalten werden müsse (1993:14).

379 Vgl. M. Schmid 1992:115f. und Milne 1986:6. Die Akzeptanz der Ergebnisse ist jedoch dann fraglich, wenn die geforderte Ergebnisoffenheit von vornherein begrenzt wird. So erklärt Schubert, daß der Grundgedanke der unverfügbaren Autonomie des Einzelnen, d.h. die menschliche Würde nicht zur Disposition stehen dürfe (1996:42).

380 Ein Beispiel ist die Wasserproblematik, die nicht nur im Friedensprozeß im Nahen Osten eine wichtige Stellung einnimmt (Vgl. Müller-Jung 1998:7).

angesprochene Hierarchie der Werte, über die bis heute kein Konsens erzielt werden konnte[381].

Eine der Grundvoraussetzungen praktischer Diskurse ist die Gleichberechtigung der Teilnehmer[382]. Auf theoretischer Ebene ist das Theorem insofern anfechtbar, als daß es vorausgesetzt und nicht weiter begründet wird:

> "Zwar hat, wer sie ausdrücklich bestreitet, sich eben damit auf einen Diskurs eingelassen und damit sein Bestreiten selbst dementiert. Wer sich aber auf den Diskurs nicht einläßt, sondern unvermittelt Herrschaft anstrebt oder ausübt, dem gegenüber läßt sie sich nicht mit diskursiven Mitteln verteidigen, sondern nur mit der Bereitschaft, die rechtlichen Bedingungen der Freiheit mit politischen Mitteln herzustellen und zu verteidigen." (Kriele 1980:56)

In den internationalen Beziehungen kann von einem herrschaftsfreien Diskurs kaum die Rede sein[383]. Unterbunden wird dies nicht nur durch die militärische und die wirtschaftliche Überlegenheit der Industriestaaten[384], sondern auch durch die Organisationsstruktur der UNO. Viele Beobachter fordern deshalb schon seit längerer Zeit weitreichende Reformen[385]. Ebenso wird eine Verbesserung der finanziellen Lage der UNO angestrebt. Ihr müßten "Mittel zur Verfügung stehen ..., die im Einklang mit dem prioritären Stellenwert der Menschenrechte im UN-System und den ständig wachsenden Aufgaben stehen" (Deutscher Bundestag 1998b:4f.). Dies sei derzeit nicht der Fall[386]. Allerdings ist die geforderte Erhöhung des Budgetanteils für Aktivitäten im Bereich der Menschenrechte wegen der Finanzkrise der UN kaum zu erfüllen[387]. Davon

---

381 Vgl. Legesse 1980:124. Lohmann konstatiert, daß eine universelle Achtungsmoral eine wechselseitige Wertschätzung der Selbstbestimmungsfähigkeit der Person voraussetze. Diese Autonomie sei ein typisches Produkt der liberalen westlichen Kultur, die so in vielen Kulturen genuin nicht anzutreffen sei (1998:18).

382 Nach Habermas bedeutet dies, daß (a) alle Diskursteilnehmer die gleichen Chancen zur Rede und Gegenrede, zu Frage und Antworten haben; (b) sie gleichermaßen Behauptungen aufstellen und deren Geltungsanspruch problematisieren, begründen oder widerlegen können; (c) sie ihre Einstellungen, Gefühle und Intentionen zum Ausdruck bringen können und (d) befehlen, opponieren, erlauben und verbieten können (Gripp 1988d:733). Sind diese Bedingungen erfüllt, so handelte es sich um einen "herrschaftsfreien Diskurs", dessen Ergebnisse den Willen aller repräsentieren.

383 Vgl. Coulmas/Stalpers 1998:29.

384 Vgl. Neelsen, der die Verletzungen wirtschaftlicher und politischer Rechte in den Entwicklungsländern auf die Neue Internationale Ordnung zurückführt. Dieser könne nur mit einer grundlegenden Demokratisierung der internationalen Beziehungen begegnet werden, die sich nicht auf eine Erweiterung der Repräsentation des Südens in den internationalen politischen und wirtschaftlichen Institutionen beschränken dürfe (1996:159).

385 Dazu gehören u.a. die Abschaffung des Vetorechts der ständigen Mitglieder des Sicherheitsrats und dessen repräsentative Zusammensetzung (Vgl. Boutros-Ghali 1993b und 1999, Bertrand 1995, Heinz 1994:40, Abu-Sahlieh 1993:254 und die von Indonesien im Vorfeld der Wiener Konferenz vertretene Position (A/Conf.157/PC/L.5 1993:4). Auch die Legitimation des Sicherheitsrates wird in Frage gestellt (Vgl. Krauthammer 1999:62). Zu den Reformvorschlägen in den USA Vgl. Bite 1998:3ff.). Ebenso soll die Unabhängigkeit der Menschenrechtsmechanismen gestärkt werden, um sie gegen Versuche der politischen Beeinflussung zu verteidigen, aber auch, um "Bestrebungen entgegenzutreten, die die geographische und thematische Bandbreite der Mandate dieser Mechanismen einschränken" (Deutscher Bundestag 1998b:4).

386 Die Erhöhung des deutschen freiwilligen Beitrags für den Aufbau des Büros des Hochkommissars von 200.000 DM im Jahr 1996 auf 400.000 DM im Jahr 1997 ist hier sicherlich nur ein Anfang (Vgl. auch Forum Menschenrechte 1998c:23). Wichtig scheint v.a., daß die USA, die seit 13 Jahren ausstehenden Beiträge bezahlen. Die UNO hatte den USA gedroht, die Stimmrechte in der Vollversammlung zu entziehen, wenn sie nicht bis Dezember 1999 mindestens $250 Mio. ihrer Schulden beglichen hätten. Nachdem Präsident Clinton den Kongress schon einige Male aufgefordert hatte, für die Begleichung der Schulden zu stimmen (Vgl. etwa die Rede zur Lage der Nation 1998), gab der Senat im Juni 1999 $1 Mrd. frei. Nach dem Plan, dem das Repräsentantenhaus noch zustimmen muß, sollen die USA in den nächsten drei Jahren $819 Mrd. des ausstehenden Betrages zahlen. Im Gegenzug sollen der UNO bei den USA $107 Mio. erlassen werden. Nach Angaben der UNO schuldeten die USA der Weltorganisation im November 1997 $445,2 Mio. an regulären Beiträgen und $926,8 Mio. für Friedensmissionen. Die amerikanische Regierung schätzt die Außenstände hingegen auf ungefähr $923 Mio. zuzüglich $254 Mio. für Sonderorganisationen der UN (Bite 1998:5f.). Die drei wichtigsten Beitragsstaaten (USA, Japan und Deutschland) bringen 52,6% des Budgets der UNO auf. Die Bundesrepublik liegt mit 9,63% noch vor Frankreich mit 6,49%. Der Anteil Chinas beträgt 0,90% (Bite 1998:3). Um die Unabhängigkeit der UNO zu erweitern, wird die Erschließung neuer Finanzquellen (z.B. die Erhebung einer Flugbenzinsteuer) diskutiert (Vgl. Memmeler 1998:92).

387 Seit geraumer Zeit schon fordern die USA eine Senkung ihrer Beiträge von derzeit 25 auf 20%. Der Anteil an den Kosten der Friedensmissionen soll von 31 auf 25% reduziert werden. Bisher lehnt die UNO solche Kürzungen ab. Ein Grund mag sein, daß, würde allein das BSP berücksichtigt, der Beitrag der USA bei 27% liegen würde (Bite 1998:3). Als Begründung für die Kürzungen wird angeführt, die UNO könne von den Streichungen der nationalen Haushalte nicht ausgenommen werden. Die Kapazitäten der UNO seien begrenzt, sie könne sich nicht mit allen Problemen beschäftigen. Viele Kongressmitglieder bezweifeln, daß die zahlreichen multilateralen Aktivitäten amerikanischen Interessen dienen. Befürworter des internationalen Engagements befürchten, eine Reduzierung der freiwilligen Beiträge könne dazu führen, daß auch andere Staaten Kürzungen vornehmen. Außerdem würden Streichungen in einem Bereich zwangsläufig Auswirkungen auf andere Bereiche haben (Bite 1998:10f.).

abgesehen bleibt es fraglich, ob die eingeforderten Reformen tatsächlich zu einer wirkungsvolleren Durchsetzung der Menschenrechte beitragen[388].

Immer wieder werden den westlichen Staaten Voreingenommenheit und Überheblichkeit vorgeworfen[389]. Sie respektierten nicht das Recht eines jeden Landes, seine eigene Menschenrechtspolitik auszuarbeiten, sondern nutzten Menschenrechtsfragen dafür, politischen Druck auszuüben[390].

Wenn westliche Beobachter sich für ein "beharrliches und werbendes Eintreten für universelle Menschenrechte und Demokratie als regulative Ideen einer bereits geschichtlichen Tatsache gewordenen Weltgesellschaft" stark machen, ist die Gleichberechtigung in Gefahr. Denn zwischen einer konsequenten Zurückweisung der "Existenz prinzipiell gleichberechtigter Perspektiven auf den modernen Menschenrechtsbegriff" und der Forderung nach "prinzipieller Ergebnisoffenheit" besteht ein Spannungsverhältnis, daß sich kaum lösen läßt (Schubert 1996:42).

Die Auseinandersetzung um die Ratifizierung des Übereinkommens zur Beseitigung jeder Form der Diskriminierung der Frau[391] und des Übereinkommens über die Rechte des Kindes[392] sowie einer Reihe anderer Konventionen in den USA zeigen[393], daß nicht nur außerwestliche Staaten eine Einschränkung ihrer Souveränität befürchten, wenn die Zuständigkeit für die Förderung und den Schutz der Menschenrechte auf die internationale Gemeinschaft übertragen wird[394].

Eine besondere Schwierigkeit liegt in den kulturbedingten Interpretationsspielräumen der Verhandlungsgegenstände. Immer wieder weisen Relativisten darauf hin, daß es zwar Rechte gebe, die auf andere Kulturen übertragen werden könnten, das, was die Menschen darunter verstünden, sei jedoch von der jeweiligen Kultur und den politischen Hintergründen abhängig. Ganz besonders deutlich wird dies an den grundlegenden menschenrechtlichen Idealen wie Leben, Freiheit und Sicherheit, Gleichheit vor dem

---

388 Vgl. Heinz 1994:40.

389 Der frühere chinesische Botschafter bei der UNO, Fan Guoxiang, unterstreicht, daß den Europäern genausowenig konfuzianische Vorstellungen vorgeschrieben wie die Vorstellungen von Locke und Jean-Jacques Rousseau den Asiaten aufgezwungen werden sollten (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:19).

390 Der chinesische stellvertretende Außenminister hat deshalb auf der Wiener Konferenz gefordert, daß Diskussionen über die Menschenrechte auf der Basis gegenseitiger Respektierung und Gleichberechtigung geführt werden müßten (Liu 1993a:D497).

391 Die Konvention befindet sich seit 1980 im "Foreign Relations Committee" des Senats. 1988, 1990 und 1994 hat es Anhörungen gegeben. In seinem Bericht hat das Komittee 1995 eine Ratifizierung befürwortet, zu einer Verabschiedung kam es bis zum Ende der 103. Legislaturperiode jedoch nicht (Bite 1996:2), obwohl Präsident Clinton den Senat wiederholt dazu aufforderte (1996:13).

392 Die USA haben die Konvention zwar im Februar 1995 unterzeichnet, jedoch bisher noch nicht an den Senat überwiesen (Bite 1996:2).

393 Gegner der Ratifikation von Menschenrechtsabkommen argumentieren, daß diese "should not be used as a device for the purpose of effecting internal social changes or to circumvent established constitutional procedures ... in essentially domestic areas" (Bite 1996:5). Das internationale System des Menschenrechtsschutzes sei in erster Linie für Staaten entworfen worden, in denen es keine oder nur eine sehr geringe Menschenrechtstradition gebe. In den USA seien bereits hohe Menschenrechtsstandards vorhanden, die teilweise über die in den Verträgen festgelegten hinausgingen. Die Ratifikation verschiedener Verträge diene daher nicht einer Verbesserung der Rechte der Amerikaner. Außerdem wird befürchtet, daß vertragliche Verpflichtungen von anderen Staaten für eine unbegründete Kritik an den USA genutzt werden könnten. Senator Jesse Helms wandte sich 1991 gegen die Teilnahme am Kommittee für bürgerliche und politische Rechte weil "the Butcher of Baghdad, Saddam Hussein, will relish the opportunity to charge the United States with violations of this covenant" (zit. nach Bite 1996:6). Dagegen meinen Befürworter, eine Ratifikation sichere die führende Position der USA im Menschenrechtsschutz und stärke ihre diplomatische Position. Außerdem eröffne sie den USA zusätzliche Foren, um die Achtung der Menschenrechte weltweit voranzutreiben. Ein Nicht-Beitritt unterminiere ihre Glaubwürdigkeit und erwecke den Anschein, die USA seien nicht bereit, internationale Verpflichtungen auch im eigenen Land ernst zu nehmen. So gab Christopher bereits 1979 zu bedenken, ein Fernbleiben der USA "prejudices our participation in the development of international law with respect to human rights" (zit. nach Bite 1996:7).

394 Dieser Sorge wurde in der Wiener Erklärung Rechnung getragen und 1996 auf dem vierten "Workshop on Regional Human Rights Arrangements in the Asian and Pacific Region" in Kathmandu wiederholt (1996:22).

Gesetz und Schutz vor willkürlichen Eingriffen in das Privatleben, die bereits in den westlichen Industriestaaten umstritten sind[395].

Nimmt man an, daß Werte und Normen kulturgebunden sind, so ist es fraglich, ob ein gemeinsamer Katalog von Rechten überhaupt mit Hilfe eines diskursiven Konsensverfahrens zu erreichen ist. Ein intensiver Dialog kann zwar zu neuen Rechtsauffassungen führen, nicht jedoch Traditionen eleminieren, in denen bestimmte Rechte von zentraler Bedeutung sind[396].

Einen wichtigen Stellenwert nimmt hier die Sprache ein: eine ganze Reihe von Wörtern hat in anderen Kulturen eine andere Bedeutung, für viele existiert überhaupt keine adäquate Übersetzung[397]. Dennoch sei in westlichen Industriestaaten die Tendenz zu beobachten, "to assume, without supporting evidence, that one of our morally preferred words and convictions carries a universally accepted truth". Im Bereich der Außenpolitik treffe dies ganz besonders auf Termini wie "Frieden", "Recht" und "Menschenrechte" zu (Bozeman 1980:30).

Der von der Wissenschaft vermittelte Eindruck gemeinsamer Beobachtungen, Begründungen, Analysen und Wertvorstellungen beruhe letztlich auf Rationalität, Logik und Überzeugungskraft. Diese würden jedoch nur innerhalb des westlichen Sprachraumes gelten. Situationen, in denen keine Übereinstimmungen bewiesen werden könnten, würden in der Regel mit dem Argument abgetan, daß eine Abweichung der Norm lediglich temporär sei:

> "Given time - and the time concept implied here is the concept of `development' - each people will have a constitution, a bill of rights, and peace. The fact, well known to students of philosophy, religion, and history, that certain culturally discreet orientations toward time do not accomodate the notion of development or progress, is then conveniently dropped from consciousness ..." (Bozeman 1980:26f.)

Da die Kulturen und besonders die Sprachen, die Wertvorstellungen und Ansichten sowie das Denken der Menschen beeinflußten, gebe es entgegen aller Behauptungen kein universelles logisches Denken. Außerdem habe jeder Mensch nur zu einem "relatively uncontaminated screen of perceptional experience" Zugang. Deshalb könne man nicht von transkulturell gültigen Normen und Werten ausgehen, und auf internationaler Ebene müßten Mißverständnisse als normal angesehen werden (1980:27).

---

395 Erinnert sei an die Diskussion um den Paragraphen 218. Nicht weniger problematisch sind die Sterbehilfe sowie neue Entwicklungen in der Gentechnologie. Bisher ist es nicht gelungen, eine Einigung darüber zu erzielen, wann das Leben beginnt, d.h. unter welchen Umständen einem Individuum ein Recht auf Leben zusteht. Während das Preußische Landrecht die Rechte des Ungeborenen Lebens einschloß, ist umstritten, ob das in Art. 3 der AEMR niedergelegte Recht auf Leben auch das ungeborene Leben schützt. Für Senger ist dies ein Hinweis, daß das Menschenbild, das dem heutigen Menschenrechtskonzept unterliegt, nicht wirklich universal sei (Vgl. 1993a:292f.) Wickert weist darauf hin, daß die Todesstrafe auch in Deutschland umstritten sei. Im Bundestag seien insgesamt acht Anträge für ihre Wiedereinführung gestellt und einmal nur mit knapper Mehrheit abgelehnt worden (1999:34). Ebenfalls in diesen Bereich gehört die Diskussion um das Ende menschlichen Lebens, die besonders für die Transplantationsmedizin von Bedeutung ist (Vgl. Schlake/Roosen 1995). Auf internationaler Ebene umstritten ist v.a. die Folter: obwohl die UN-Konvention gegen Folter diese ausführlich definiert, herrscht bis heute Uneinigkeit darüber, welche Praktiken als Folter einzustufen sind. Eben weil Folter unterschiedlich verstanden wird, bekennt sich auch kein Staat zur Folter als Mittel der Herrschaftsabsicherung. Hinzukommt, daß sich die Ansichten im Laufe der Zeit verändern: in Europa trat das Zufügen von körperlichen Schmerzen zur Erzwingung einer Aussage erst in den Hintergrund, als das Geständnis seine prozeßentscheidende Funktion verloren hatte und durch Zeugen- und Indizienbeweise ersetzt wurde (in Preußen 1740/54).

396 Vgl. Chambers 1992:178.

397 Vgl. auch Kaviraj 1996:84ff.

Auch wenn viele Wissenschaftler bereits von einer "Weltgesellschaft" sprechen, bleibt die Verständigung auf bestimmte Rechte ein zwischenstaatlicher Prozeß. Dabei ist zu befürchten, daß die kulturellen Interessen der Individuen nur ungenügend berücksichtigt werden: Viele politische Eliten haben sich auf Grund ihrer westlichen Erziehung von ihrer eigenen Kultur sehr weit entfernt. Ebenso läßt sich die Legitimation einer Anzahl von Regierungsvertretern bezweifeln. In vielen Staaten der Erde sind kulturelle Minderheiten und indigene Völker in den Parlamenten nicht oder ungenügend vertreten[398]. Das bedeutet, daß sie aus einem interkulturellen Dialog weitgehend ausgeschlossen sind[399].

Damit menschenrechtliche Werte zum Teil des täglichen öffentlichen Diskurses werden, müssen jedoch alle Menschen am internationalen Dialog beteiligt sein[400]. Deshalb wird in der Literatur auch immer wieder hervorgehoben, daß interkulturelle und interreligöse Dialoge zwischen politischen und religiösen Eliten nicht ausreichten:

> "Der Wille zur gegenseitigen Verständigung und Übereinkunft muß von den Menschen selbst gewissermaßen von `unten' kommen." (Hamm 1995:35)

Hierzu bedarf es zunächst Bemühungen auf der nationalen Ebene. Neben der wichtigen Rolle nationaler Einrichtungen zur Förderung und zum Schutz der Menschenrechte[401] wird in der Wiener Erklärung auf die Menschenrechtserziehung besonderen Wert gelegt[402]. Die Menschenrechtskonferenz, so heißt es, betrachte Erziehung, Ausbildung und Öffentlichkeitsarbeit auf dem Gebiet der Menschenrechte als "essential for the promotion and achievement of stable and harmonious relations among communities and for fostering mutual understanding, tolerance and peace" (Kap. II, Art. 78). Die Staaten sollten danach streben, den Analphabetismus zu beseitigen, und sie sollten ihr

---

398 Das gilt auch für Palästina, dessen seit 1974 bestehender Beobachterstatus zwar im Juli 1998 aufgewertet wurde - die palästinensische Delegation darf jetzt an den Debatten teilnehmen und erhielt mit der Kompetenz, im Zusammenhang mit dem Nahostkonflikt Punkte auf die Tagesordnung zu setzen, Resolutionen mitzugestalten und unter gewissen Einschränkungen zu intervenieren, stärkere Befugnisse als die Schweiz oder der Vatikan - ein Stimmrecht blieb ihr jedoch verwehrt (Vgl. NZZ vom 08.07.1998, S. 1; "Aufwertung des UNO-Status Palästinas. Verärgerung Israels und der USA; Nr. 155).

399 Nicht umsonst hat sich die Wiener Konferenz eingehend mit den Rechten von Minderheiten beschäftigt (Vgl. Wiener Erklärung Kap. II Art. 19ff.). Der Umgang mit kulturellen und religösen Minderheiten ist für alle Staaten der Erde eine ganz zentrale Frage, die viele Bereiche umfaßt. 1951 haben Kluckhohn und Leighton eine Forschungsarbeit über die Navaho vorgelegt, deren Ziel sie wie folgt beschreiben: "It attempts to suggest partial answers to some questions which are vital in dealing with any minority group. How can technological changes best be reconciled with human habits and human emotional needs? How can recommendations made by technicians who have carefully studied a given external situation be most effectively explained to the people whom these recommendations are designed to benefit? What dangers must be foreseen and what errors avoided if facts are to be so communicated to a people of a different tradition that they will be understood rather than distorted? How can knowledge of a people's history, of its hopes and fears, of its unspoken assumptions about the nature of human life and experience, give a responsible administrator some idea of what to expect from a particular policy and how to present the policy in ways which will evoke cooperation? These are large questions, and no single book can provide full solutions even for a single specific case." (1951:XX)

400 Vgl. Robinson 1998:97 und Ayala-Lasso: "The objective of human rights educational activities must be to teach the language of human rights to all people in the region; to make everyone fluent in its vocabulary; and to enable each person to translate its terms into his or her daily conduct - whether student or farmer, police officer or soldier, government official or ordinary citizen." (1996:19) Weil der Kulturdialog Schichten tangiere, die das Denken in ihren Ländern dominierten, hat der deutsche Bundespräsident in Kooperation mit einer Reihe von Staaten (darunter Ägypten und Malaysia) angeregt, wissenschaftliche Institute zu beauftragen, sich mit dem Thema des interkulturellen Dialogs zu befassen. Das Ziel der Initiative sei, Gemeinsamkeiten westlicher und islamischer Kulturen herauszuarbeiten. Weiter solle über die Unterschiedlichkeiten zwischen den Kulturen aufgeklärt und für mehr Verständnis geworben werden. Von Pauschalisierungen und Schlagworten solle Abstand genommen werden. Ferner sollten Handlungsempfehlungen für den interkulturellen Umgang entwickelt werden und mit der Bildung eines Netzwerkes wissenschaftlicher Institute eine Art Frühwarnsystem entwickelt werden, das auf Fehlentwicklungen in den Beziehungen rechtzeitig hinweise (Herzog 1998:26). Allerdings nehmen v.a. "pro-westliche" Länder an diesem Dialog teil, diejenigen, mit denen der Dialog am schwierigsten ist, z.B. der Iran, fehlen.

401 Vgl. Kap. I, Art. 36.

402 Ihr ist in der Wiener Erklärung ein ganzer Abschnitt gewidmet (Vgl. Kap. II, Art. 78-82).

Bildungswesen auf die volle Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit und auf die Stärkung der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten ausrichten[403].

> "The World Conference on Human Rights calls on all States and institutions to include human rights, humanitarian law, democracy and the rule of law as subjects in the curricula of all learning institutions in formal and non-formal settings." (Kap. II, Art. 79)

Um eine möglichst umfassende Menschenrechtserziehung und eine entsprechende Öffentlichkeitsarbeit zu erreichen, sollten die Staaten spezielle Programme und Strategien entwickeln[404]. Ziel sei es, mit Unterstützung zwischenstaatlicher Organisationen, nationaler Einrichtungen und NGOs ein stärkers Bewußtsein für die Menschenrechte zu fördern[405]. Das kann jedoch nur geschehen, wenn die Menschenrechte überhaupt bekannt sind bzw. auf effiziente und ausreichende Weise bekannt gemacht werden[406].

Neben internationalen Konferenzen sind also auch innerstaatliche Dialoge von unschätzbarer Bedeutung. Ganz wesentlich dazu bei tragen die NGOs und die Basiskirchen. Allerdings darf dabei nicht die Gefahr einer Beeinflußung der Menschenrechtsaktivisten vernachlässigt werden: gerade auf dem afrikanischen Kontinent wird die Menschenrechtsarbeit häufig von in den Industrieländern ansässigen internationalen NGOs dominiert[407]. Sie sind gut ausgestattet und professionell organisiert und verfügen über langjährige Erfahrungen. Mit ihrer Arbeit bringen sie auch ihre eigenen (westlichen) Vorstellungen und und setzen häufig andere Schwerpunkte als regionale NGOs, die engeren Kontakt zu der Bevölkerung haben[408].

---

403 Wie wichtig dieses Anliegen ist, zeigt das Beispiel Afrika: die Banjul-Charta ist hier wegen der hohen Analphabetenrate der Bevölkerung kaum bekannt. Mangelnde Kenntnisse über die Möglichkeiten und Voraussetzungen von Beschwerden an die Kommission verhinderten in vielen Fällen, daß sich die Kommission überhaupt mit Menschenrechtsverletzungen beschäftige (Graf 1997:92). Menschenrechtserziehung gehört deshalb zu den zentralen Anliegen von Menschenrechtsorganisationen. Vgl. Amnesty International, die auf eine "Kultur der Prävention" hinarbeitet. Menschen jedweden Alters müßten über die Rechte und Pflichten einer jeden Person aufgeklärt werden (1999:51).

404 Vgl. Kap. II, Art. 81.

405 Vgl. Kap. II, Art. 82. Zuvor war bereits die Notwendigkeit eines Ausbaus der Beratenden Dienste und der technischen Hilfe seitens des Menschenrechtszentrums unterstrichen worden (Vgl. Kap. II, Art. 68). Allerdings wird von Seiten der Dritten Welt wie z.B. von Bangladesch angemerkt, daß "resource constraints and institutional inadequacies may oblige States to undertake the programme of human rights education in phases" (A/Conf.157/PC/L.20 1993:3). Auch der Westen hat in dieser Beziehung Nachholbedarf: zwar steht das Thema Menschenrechte auf den Lehrplänen der Schulen, das Schwergewicht wird jedoch auf die politischen Rechte gelegt. Wirtschaftlichen Rechten wird - wenn überhaupt - nur eine untergeordnete Stellung eingeräumt. An den Universitäten sind Menschenrechte nicht Bestandteil von Prüfungen. Die Zahl der Vorlesungen und Diskussionen zu diesem Thema ist - bis auf wenige Ausnahmen, die auf das Engagement einiger Professoren zurückzuführen sind - gering (für Hamburg Vgl. Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg 1999a). So kommt es, daß der 50. Jahrestag der AEMR an vielen Menschen weitgehend unbemerkt vorüberging. Neben den obligatorischen offiziellen Feierlichkeiten und den von NGOs initiierten Veranstaltungen fand dieser so bedeutsame Tag recht lautlos statt.

406 Wie wichtig es ist, die richtigen Informationskanäle zu nutzen, zeigt die Beschwerde der Gruppe 77 im Mai 1999. Die 133 Mitglieder forderten die UNO auf, nicht nur auf das Internet zu setzen, sondern Informationen auch über Radio und Printmaterial zu verbreiten. Während in den Industrieländern ein Internetanschluß schon zum Kommunikationsstandard gehöre, sei das Datennetz im Süden der Erde nach wie vor dünn. Die moderne Informationstechnik begünstige daher die Industriestaaten, während der größte Teil der Entwicklungsländer durch den mangelnden Zugang zu fortgeschrittener Technologie klar benachteiligt sei (Vgl. NZZ vom 07.05.1999, S. 6; "Ungleicher Zugang zu den UNO-Informationen. Kritik armer Länder an zunehmender Dominanz des Internets. Nr. 104). Gleichzeitig wird jedoch davor gewarnt, das Problem der Umsetzung von Menschenrechten ausschließlich auf die unzureichende politische Bildung in der Dritten Welt zurückzuführen: "To the extent that the West fails to realize that other cultural traditions may be as deeply committed to rights, although approaching it from a different ethical perspective, to that extent the movement rests on false premises and tends to legitimize the behavior it seeks to eradicate." (Legesse 1980:130)

407 Graf warnt: "NGOs, die sich ihre Konferenzen von den Geberländern bezahlen lassen, laufen Gefahr, diese unverschämte Politik von Zuckerbrot und Peitsche blind zu legitimieren." Wenn es den afrikanischen NGOs nicht gelinge, von solcherlei Einflüssen unabhängige `grassroots'-Bewegungen im Kampf um die Menschenrechte aufzubauen, würden Afrikaner als hilflose Opfer in den Hintergrund gedrängt (1997:108).

408 Vgl. Graf 1997:105. Die Wiener Konferenz hat die wichtige Rolle von NGOs bei der Förderung der Menschenrechte und im Rahmen humanitärer Maßnahmen auf nationaler, regionaler und internationaler Ebene anerkannt und für ihre Einbindung in Diskussionen und andere Aktivitäten plädiert (Vgl. Kap. I, Art. 38; Kap. II Art. 73). Indonesien hat allerdings angemerkt, die Kooperation und der Dialog zwischen Regierungen und NGOs sei zwar wichtig, dies müsse aber "on the basis of shared values as well as mutual respect and understanding" erfolgen. Ein vergleichbarer Vorschlag kam von Malaysia (Vgl. A/Conf.157/PC/L.25 1993:2). Diese Einschränkung findet sich auch in der Bangkok-Deklaration (Vgl. Art. 25). Der Iran legt Wert darauf, daß Menschenrechtsverletzungen "through cooperation and consensus and not through confrontation and the imposition of incompatible values" beseitigt würden. Dies könne nur geschehen, "by adopting an impartial objective, non-selective and non political approach at the international level" (A/Conf.157/PC/L.7 1993:1).

Eine effektive Menschenrechtsarbeit müsse jedoch in der jeweiligen Gesellschaft selbst verankert sein:

> "Only `homegrown' NGOs can provide the functional links that are currently lacking between the populace, their governments, the African Commission, and other entities." (Welch 1992:60)

Insgesamt zeigt sich, daß sich die Diskurstheorie nur sehr begrenzt auf die Menschenrechtsdiskussion übertragen läßt[409]. Auf internationaler Ebene kann nicht damit gerechnet werden, daß die Beteiligten ihre eigenen Interessen soweit zurückstellen, daß gemeinsame Lösungen gefunden werden können. Ein hohes "Maß an weltanschaulicher und religiöser Zurückhaltung" (Huber 1994:56) und die Aufgabe der "Attitüde der Belehrung" (Tetzlaff 1997:3), wird in naher Zukunft kaum zu erreichen sein[410]. Ein ebensolches Idealbild ist die Vorstellung, daß die Teilnehmer mögliche Vorteile nicht nutzten, d.h. daß ein herrschaftsfreier Diskurs gewährleistet werden kann.

Es waren weniger divergierende Wertvorstellungen, die in den vergangenen Jahrhunderten zu Unstimmigkeiten zwischen den Staaten und Kulturen führten, als vielmehr strategische Überlegungen und reine Machtgelüste. In diesen Bereich gehört auch der befürchtete "Kampf der Kulturen". Zwar stützen sich die feindlich gegenüberstehenden Parteien dabei auf überkommene religöse und kulturelle Interpretationen, insgesamt geht es jedoch weniger um Werte und Normen, sondern um das Streben der einen Kultur nach Vorherrschaft über die andere. Dererlei Konkurrenzkämpfe sind nicht neu und sind auch durch einen gemeinsamen Wertekonsens nicht auszuschließen.

Selbst wenn es gelänge, diese Schwierigkeiten zu beseitigen und einen Konsens zu erreichen, wäre das Ergebnis kaum befriedigend: Zum einen wird das Menschenrechtskonzept durch die Aufnahme einer Vielzahl von Interessen unüberschaubar und verwässert[411]. Zum anderen werden damit wichtige Errungenschaften des Westens, wie z.B. die Religionsfreiheit, zur Disposition gestellt. Dies wäre ein Af-

---

409 Berg-Schlosser hat sie als "idealistisches und in der politischen Realität wohl kaum praktikables Konstukt" bezeichnet (1997:292). Die Vielzahl der inzwischen mehr denn je bestehenden Ansatzpunkte und Möglichkeiten sollte aber auf alle Fälle genutzt werden (1997:301).

410 Gleiches gilt für die von Nguéma eingeforderte neue Humanität: Man müsse in jedem Menschen die Gefühle der "Brüderlichkeit" und der Solidarität wiederfinden, wie sie auf der Ebene der "Clane" im traditionellen Afrika gelebt worden seien. "Die spezifische Eigenheit der afrikanischen Konzeptionen muß dazu dienen, die Universalität der Menschenrechte mit neuer Dynamik zu erfüllen und zu revitalisieren." (1990:305)

411 Schon seit geraumer Zeit wird geklagt über "the passing of a great number of resolutions each year, in the awareness that most of them constituted mere paper solutions to serious problems and that no domestic authority would ever heed them" (Cassese 1992:51) und gefordert, die Zahl der von der Generalversammlung verabschiedeten Resolutionen radikal zu beschränken (Vgl. Cassese 1992:53). Fisch kritisiert, die Menschenrechtskataloge seien so lang, daß sich manche Rechte bei ihrer vollen Inanspruchnahme gegenseitig aufheben oder ausschließen könnten. Dies sei z.B. beim Recht auf Arbeit und dem Recht auf freie Berufswahl der Fall. Andere Rechte hätten rein deklamatorischen Charakter wie z.B. das Recht auf Entwicklung. Den logischen Endpunkt setze ein Recht auf Glück (1998a:49). Einige Autoren sehen bereits in der Aufnahme wirtschaftlicher Rechte in die AEMR eine Überfrachtung. Dadurch würden die politischen Rechte verdrängt (Vgl. Cranston 1983:12, Kühnhardt 1994:80f.). Für Dicke besteht die Gefahr eines konzeptionellen Auseinanderdriftens des internationalen Konsenses in den Versuchen, den Menschenrechten mit der Einführung von Gruppenrechten eine neue Dimension zu geben (1992a:167). Nuscheler spricht von einer "Inflationierung von Rechten", die lediglich Forderungen enthielten. Dies könne den kontraproduktiven Effekt ihrer Wertminderung haben (1995:5). Allerdings verkennen diese Autoren, daß diese Ausweitung des Menschenrechtskatalogs u.a. auch auf dem Beitritt der ehemaligen Kolonialstaaten beruhte und daß viele Konventionen allgemein schon anerkannte Rechte einfordern (z.B. das Verbot der Diskriminierung).

front gegen all jene, die mit ihrem Einsatz für mehr Rechte ihr eigenes Leben gefährdet und häufig auch geopfert haben[412].

Solange es aber eine keine allgemein akzeptierte Begründung der Menschenrechte und keine politische Weltethik gebe, so argumentiert eine ganze Reihe von Wissenschaftlern, müsse man sich mit der "relativen Universalität" der Menschenrechte begnügen:

> "Sie verzichtet nicht auf das Ziel der Universalität, anerkennt aber doch die historische, sozio-ökonomische und kulturelle Kontextualisierung der Menschenrechte, die allenfalls schrittweise durch einen interkulturellen Dialog zu einem universellen Konsens geführt werden kann." (Nuscheler 1995:7)

Hierin liegt allerdings der wesentliche Unterschied zwischen den beiden programmatischen Richtungen: während die allgemeine Verbindlichkeit der Menschenrechte für Universalisten ein langfristiges Ziel bleibt, sehen Relativisten in der "relativen Universaliät" bereits eine mehr oder weniger befriedigende Lösung.

[412] Ähnlich auch Sommer (zit. nach Dischinger/Schönfeld 1998:20), Tibi 1997:284 und Höffe 1998:58. Anders argumentiert Donnelly: Da die Idee der Menschenrechte unmittelbar mit dem Konzept der Universalität verbunden sei, führe ihre Aufgabe zur Preisgabe der Menschenrechte und den damit verbundenen Freiheiten: "...not only would it become easier for a repressive regime to cloak itself in the mantle of human rights while actually violating them, thereby turning `human rights' into an instrument of oppression rather than liberation, but in those countries with established human rights practices, the conceptual bases of the concept are likely to be eroded, thereby weakening the practice ... if we lose the concept, we stand in greater danger of losing the practice as well." (1982b:315) Huntington erklärt gar, der Westen könne seine vitale und mächtige Position nur bewahren, wenn er aufhöre, universell sein zu wollen. Die Völker des Westens müßten sich auf ihre Gemeinsamkeiten besinnen und "aneinanderhängen - oder sie werden getrennt aufgehängt" (1996a:5).

4. Menschenrechtliche Perspektiven in Forschung und Politik

Sieht man von philosophischen Erwägungen über die Begründbarkeit universeller Werte und Normen ab, läßt sich die Diskussion um die kulturelle Relativität der Menschenrechte auf zwei Problemkreise verdichten: Schwierigkeiten innerhalb der Anthropologie als Wissenschaft sowie solche politologischer Natur. Lösungen in diesen beiden Bereichen können zu einer schrittweisen Annäherung der Kulturen führen. Insgesamt kann also die gemäßigte Form des kulturellen Relativismus als Ausgangspunkt einer Universalisierung der christlich-abendländischen Idee der Menschenrechte nutzbar gemacht werden.

4.1. Menschenrechte und Anthropologie

Die Untersuchungen der Cultural Anthropology zur Enkulturation und zum Ethnozentrismus haben einen wichtigen Beitrag zur Menschenrechtsdebatte geleistet. Inzwischen besteht kein Zweifel mehr darüber, daß es konfigurale Ordnungen, sogenannte "patterns of culture" gibt, die für das Funktionieren von Kulturen von größter Bedeutung sind und tiefgreifende Unterschiede zwischen den Kulturen bewirken können[1]. Ebensowenig umstritten ist die kulturelle Prägung des menschlichen Verhaltens, die so gut wie unabhängig von den anlagebedingten Gegebenheiten ist (Rudolph 1968:277f.). Zwar ist das Ausmaß der kulturellen Determination von Werten und Normen weiterhin ungeklärt, es ist jedoch gelungen, Vorurteile gegenüber dem "Fremden" und "Anderen" abzubauen[2].

Es war die Cultural Anthropology, die als eine Gegenbewegung zu den verschiedenen Rassismen und Sozialdarwinsmen auf die Vielfältigkeit von Standpunkten verwies und nicht nur den einen (westlichen) als allein verbindlich akzeptierte. Weil sich die Grundvorstellungen von Kultur zu Kultur unterschieden, könne man sie nicht aus der westlichen Perspektive erklären. Postuliert wurde die Gleichwertigkeit westlicher und nicht-westlicher Sichtweisen. Weber-Schäfer hat dies für die Methode des interkulturellen Vergleichs sehr treffend wie folgt formuliert[3]:
"Das Unternehmen des interkulturellen Vergleichs fordert mich ständig auf, ebenso kritisch nach der Selbstverständlichkeit dessen zu fragen, was mir als Medium meiner Selbstverständigung selbstverständlich erscheint, wie nach dem Eigenverständnis jener Äußerungen fremden Bewußtseins, zu deren Verständnis der Vergleich mir helfen soll." (1997:246f.)
Die Frage nach der Universalität europäischer Verständniskategorien sei nicht universeller, sondern kulturspezifischer Natur: Sie habe ausschließlich das europäische Denken beschäftigt. Der interkulturelle Vergleich als Versuch einer Analyse des Fremden, um das Eigene besser verstehen zu können, sei dasjenige Unternehmen der europäischen Moderne, in dem

---

[1] Amerikanische Sozialwissenschaftler wandten sich jedoch erst kulturrelativistischen Theorien zu, nachdem ihre eigenen Erklärungsansätze gescheitert waren (Herskovits 1959:395f.).

[2] Vgl. Renteln 1990:86.

[3] Vgl. auch Wimmer: "Es ist die Aufgabe der Ethnologie, die eigenen kulturellen Prägungen im Laufe eines Initiationsprozesses in die fremde Kultur soweit als möglich zu relativieren und zu lernen, in den Kategorien der Fremden zu denken und sie sich zu eigen zu machen. Die Überwindung der ethnozentristischen Befangenheit wurde zum wissenschaftlichen und moralischen Programm einer ganzen Disziplin." (1997:126)

diese nicht ihre Universalität, sondern ihre Einzigartigkeit entdecke (1997:253). Dies mag einer der Gründe sein, weshalb es sich bei der Anthropologie um eine genuin westliche Wissenschaft handelt, die auch heute noch von Wissenschaftlern aus den westlichen Industrieländern dominiert wird.

Trotz der zunehmenden Akzeptanz anderer Lebensweisen und Vorstellungen fallen westliche Beobachter oft genug in Verhaltensmuster zurück, die die Anhänger der Cultural Anthropology zwischen der Jahrhundertwende und dem Ende des Zweiten Weltkrieges so leidenschaftlich bekämpften: sie verfolgen weiterhin die Idee einer "civilizing mission", d.h. einer Modernisierung der Völker nach europäischen Maßstäben[4] (Senger 1993b:65). Wie in kolonialen Zeiten wird die eigene, westliche Kultur als "neutral" angesehen, andere Kulturen werden als spezifisch rückständig verstanden (Kappeler 1998:67).

Eben diese historisch-lineare Betrachtungsweise liegt Abhandlungen zugrunde, die von "Blockaden" bei der demokratischen Entwicklung sprechen, von "Entwicklungskrisen" oder gar einem "letzte(n) Aufbäumen des autoritären Staates". So kommt es dann - wenn auch unbeabsichtigt - zu Feststellungen wie der des Chefredaktuers der Wochenzeitung "Die Zeit". In einem Essay unterstreicht er, die Entwicklung der Menschen zu einer "höheren Moral" brauche in jedem Kulturkreis ihre eigene Zeit[5] (Sommer 1996:4).

Diese und andere Äußerungen weisen eine erschreckende Parallele zum Kolonialismus auf: während im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts "rückständige" traditionelle Praktiken als Rechtfertigung für die Verweigerung von Autonomie und Selbstregierung dienten, will man heute durch Entwicklungsarbeit und Konditionierung von Wirtschafts- und Finanzhilfen erreichen, daß sich die Staaten der sogenannten "Dritten Welt" nach westlichen Maßstäben entwickeln.

Die eurozentrische Sicht hat gerade in der Menschenrechtsdebatte dazu geführt, daß formale Ähnlichkeiten zu kulturübergreifenden Gemeinsamkeiten erklärt werden, obwohl sich dahinter große inhaltliche Unterschiede des gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Ablaufs verbergen. So werden demokratische Elemente in traditionellen afrikanischen Gesellschaften gefunden[6], "proto-demokratische" Werte in der chinesischen Tradition als Grundbausteine für eine menschenrechtsfördernde politische Kultur gesehen[7] oder die Wurzeln moderner Menschenrechte, wie das Recht auf Asyl oder die Niederlassungsfreiheit, bis in präkoloniale Gesellschaften

---

[4] Vgl. Wirz, der kritisiert, daß der Hang zum Dichtomisieren, "die Neigung, in den Kategorien des Entweder-Oder zu denken und konkurrierende Geschichten und alternative Erklärungen von vornherein aus dem eigenen Bericht auszuschließen" noch immer in der Wissenschaft vorhanden sei, das Denken also immer noch tief dem europäischen Ethnozentrismus verwurzelt bleibe (1997:164).

[5] Daß seine Formulierung eher ungeschickt ist, zeigt sich daran, daß Sommer sich vehement gegen einen "pädagogischen Imperialismus" ausspricht: "Der Westen kann nicht im Ernst Afrika wieder unter weiße Kuratel stellen oder in China einmarschieren wollen, um dort den Grundrechte-Katalog von 1789 oder 1949 zu installieren. Weder die Bundeswehr noch irgendeine westliche Armee ist dafür da, beim Export von Menschenrechten den Exportkaufmann zu spielen. Machtpositivismus aus liberaler Verzweiflung angesichts einer chaotischen Welt - das wäre eine aberwitze Vermmung, so anmaßend wie brisant." (1996:4).

[6] Vgl. etwa Grohs Hinweis, die Häuptlinge in vielen afrikanischen Regionen seien gewählt worden und hätten abgewählt werden können (1988:27).

[7] Zu diesen zählt Heilmann das Ideal des sittlich autonomen Einzelnen und des gerechten Herrschers sowie die Verantwortung, gegen Unrecht zu protestieren und Pflicht des Staates für die Volkswohlfahrt zu sorgen. Solche Normen könnten, auch wenn sie keine genauen Entsprechungen zu westlichen demokratischen Überlieferungen darstellten, zur Begründung einer nicht-diktatorischen politischen Ordnung beitragen (1994:145).

verfolgt[8]. Diese Wissenschaftler übersehen, daß die Praxis trotz aller angeblich gleichmachenden Globalisierungstendenzen aufgrund differierender soziokultureller Hintergründe eine andere ist.

Nichtdestotrotz hat es seit dem Wirken von Boas und seinen Anhängern auch Fortschritte gegeben, zu denen Wirz ganz besonders das von der Computertechnologie geförderte Denken in Netzwerken zählt. Dies habe weggeführt vom "unilinearen Stammbaumdenken des neunzehnten Jahrhunderts, wo weder Platz war für Rückkopplungen noch für Interferenzen, hin zu einem Denken in offenen Systemen" (1997:165). Ebenso seien die positivistischen Überzeugungen früherer Historikergenerationen weitestgehend aufgegeben worden.
"Wir haben gelernt, daß es die eine Geschichte ... nicht gibt, sondern daß wir es immer mit einer Vielzahl konkurrierender Geschichten zu tun haben. An die Stelle der positivistischen Gewißheit sind mithin interpretative Möglichkeiten getreten, Inseln des Wissens, von denen aus sich Brücken zu anderen Inseln schlagen lassen. ... Vor allem hat diese Sichtweise den Vorzug, daß sie die Selbstreflexion zur Tugend erhebt, den Dialog betont und damit die Wissenschaft von vornherein als eine soziale Tätigkeit unter Gleichen ausweist. Sie verlangt jedoch eine neue Art der Geschichtsschreibung, eine, welche in der Vielstimmigkeit eine Tugend erkennt und mit Widersprüchen der Perspektiven leben kann." (1997:165f.)
Dieses Vorgehen erinnere an die Darstellungskunst der Geschichtenerzähler oraler Kulturen, die verschiedene Geschichten nebeneinander setzten und Einwände mit neuen Geschichten beantwortet hätten, anstatt sich auf Debatten über die richtige Interpretation einzulassen (1997:166).

Von dieser weitreichenden Akzeptanz sind westliche Gesellschaften aber zuweilen noch sehr weit entfernt. Nicht selten wird ein hoher finanzieller und technischer Aufwand betrieben, um "unterentwickelte" und "unzivilisierte" Menschen aufzuklären. Sie zu informieren und zu überzeugen, soll helfen, ihnen über ihre archarischen Lebensformen hinwegzuhelfen. Es ist gerade jene Facette des universalistischenen Menschenrechtsverständnisses, das wiederholt in den Mittelpunkt der Kritik gerät. Immer wieder betont die UNO, traditionelle Kulturen sollten bei der Förderung des Menschenrechtsschutzes als Partner angesehen werden. Durch den Rückgriff auf entsprechende Traditionen könnten nicht nur eine größere Toleranz, gegenseitigen Respekt und Verständnis, sondern auch eine effektive internationale Zusammenarbeit erreicht werden. Einsichten in kulturelle Traditionen erhellten die gemeinsame Grundlage der Menschenwürde, auf der die Förderung und der Schutz der Menschenrechte basierten. Dieser Einblick würde es denjenigen, die sich für die Menschenrechte einsetzten ermöglichen, die kulturelle Bedeutung ebenso wie die gesetzliche Verpflichtung der universellen Menschenrechte in den unterschiedlichen kulturellen Kontexten geltend zu machen. Zwischen diesem Anspruch und der Wirklichkeit ist es allerdings noch ein langer Weg.

Bestrebungen, das Gebot der Toleranz auch innerhalb der Forschung umzusetzen und Ethnozentrismus zu vermeiden, gibt es bis heute. Neben der Forderung, den kulturellen Kontext zu beachten, in der die jeweilige Handlung stattfindet bzw. aus der das jeweilige Element stammt, gilt es die ihm zugrundeliegende Begründung heranzuziehen sowie die moralischen Werte zu berücksichtigen. Das setzt voraus, den Standpunkt des anderen einzunehmen und die Dinge aus seiner Perspektive zu sehen, bevor ein Urteil gefällt wird (Ruggiero 1973:18).

---

[8] Vgl. Lüthke 1988:29. Zwar gab es schon in der Antike heilige, unter göttlichem Schutz stehende Orte, aus denen Verfolgte nicht ohne Verletzung religiöser Vorschriften entfernt werden durften, das politische Asylrecht, nach dem politisch oder religiös Verfolgten Schutz vor Auslieferung gewährt werden kann, bildete sich jedoch erst seit dem 19. Jahrhundert aus (Fuchs/Raab 1987:65f.).

Als Richtlinien für ein solches Vorgehen gelten die "Codes of Ethics", die seit Ende der siebziger Jahre in verschiedenen Gesellschaften und Organisationen entstanden sind[9]. Sie dienen der Reflexion und Verbesserung der wissenschaftlichen Praxis. Außerdem werden sie verstanden als Leitlinien des Verhaltens.

> "In this twofold approach, a code is concerned with aspirations as well as aviodances; it represents our desire and attempt to respect the rights of others, fulfill obligations, avoid harm, and augment benefits to those we interact with as anthropologists. Such a code is ... a series of aspirations, admonitions, and injunctions to be considered, discussed, and periodically altered by the community of anthropologists." (Cassell und Jacobs, S. 2)

Ganz in diesem Sinne hat sich die American Anthropological Association (AAA), die größte anthropologische Organisation, mit ihrem 1997 in Kraft getretenem "Code of Ethics" das Ziel gesetzt, "to provide AAA members and other interested persons with guidelines for making ethical choices in the conduct of their anthropological work"[10] (1997:1).

Aus dem Anspruch einer größtmöglichen Objektivität, aber auch aus einer Reihe praktischer Gegebenheiten, kann die Zurückhaltung der Anthropologie in der Menschenrechtsdebatte abgeleitet werden.

Besondere Aufmerksamkeit hat in den letzten Jahren auch der Kulturbegriff erfahren. Die eingangs erwähnte unbefriedigende Situation eines sehr breit angelegten und nach allen Seiten offenen Begriffs hat viele Sozialwissenschaftler zu der Forderung veranlaßt, den Terminus neu zu definieren. Es gelte, sich von der Vorstellung zu verabschieden, daß Kulturen homogene, in sich geschlossene und unveränderliche Gebilde seien, die unabhängig von äußerlichen Einflüssen existierten.

4.1.1. Die Anthropologie als westliche Wissenschaft

Zu beachten ist, daß es sich bei der Cultural Anthropology und dem von ihr entwickelten kulturellen Relativismus um ein ideologisches Geschöpf des Westens handelt. Bis heute wird sie von westlichen Wissenschaftlern dominiert[11].
"Some argue that it is a product of colonialism, with one small and self-interested part of the species dominating the study of the whole. If we are to

---

[9] Vgl. die Code of Ethics der Society of Professional Archaeologists (1976), der Society for Applied Anthropology (1983), des Archaeological Institute of America (1991), der National Academy of Sciences (1995) und der Society for American Archeaology (1996).

[10] Der Kodex geht ein auf die Verantwortung des Wissenschaftlers gegenüber Forschung und Lehre, gegenüber der Öffentlichkeit und gegenüber seinen Schülern und Schutzbefohlenen. Auch gegenüber seinen Forschungsobjekten sei der Anthropologe verantwortlich. Körperlicher Schaden und Unrecht müßten verhindert und das Wohlergehen von Mensch und Tier respektiert werden. Außerdem sollen die Wissenschaftler für den langfristigen Erhalt archaeologischer, fossiler und historischer Funde arbeiten und dabei auch die Wünsche der Betroffenen berücksichtigen. Es gelte eine Arbeitsbeziehung zu begründen, die für alle involvierten Parteien von Nutzen sei. Dabei dürfe niemand übervorteilt werden. Anthropologen "should recognize their debt to the societies in which they work and their obligation to reciprocate with people studied in appropriate ways" (1997:3). Weil die AAA nur sehr begrenzte Möglichkeiten hat, gegen Verstöße vorzugehen, bleiben diese Richtlinien allerdings weitgehend unverbindlich (Hill ohne Datum:15f.).

[11] Auch bei der Erforschung der Geschichte der Anthropologie, die sich seit Mitte der 80er Jahre zunehmendem Interesse erfreut, steht die englisch- und französischsprachige Anthropologie im Vordergund, während andere Traditionen - selbst die innerhalb Europas - bislang nur wenig Beachtung gefunden haben (Krotz 1994:301f.).

understand the species, our science needs substantial input of scholars from the variety of cultures on all continents." (Tax 1975:V)
Diese Einschätzung des Anthropologen Sol Tax (* 1907), einem Schüler von Linton und Radcliffe-Brown, ist auch 25 Jahre später noch gültig. Zwar gibt es inzwischen eigene anthropologische Institute in China[12], Japan[13], Indien[14] und in einigen lateinamerikanischen Staaten, der internationale Austausch und die Kooperation bleiben jedoch schwierig. Ein wichtiges Hindernis ist die Sprache.

Auf der anderen Seite hat die enge Zusammenarbeit mit amerikanischen und britischen Anthropologen zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einer weitgehenden Übernahme westlicher Wissenschaftskategorien geführt und die Herausbildung eigenständiger Entwürfe weitestgehend verhindert[15].

Diese Dominanz des Westens - Moore spricht gar von einer "unwitting parochialization" aller Theorien, die nicht von der westlichen Wissenschaft hervorgebracht worden seien - ist von einer Reihe von Forschern aus der Dritten Welt beklagt worden:
"... local people produce local theories and such theories are, almost by definition, not comparative ones. The implicit assumption was therefore that the theories of non-western peoples have no scope outside their context." (Moore 1996:2)
Folglich gilt es auch innerhalb der Forschung selbst, den "Charakter der Andersheit klarer zu erfassen" und zu einer umfassenderen Sicht zu kommen (Krotz 1994:314). Dazu gehört es auch, sich nicht auf den Gegensatz "westlich/ nicht-westlich" zu versteifen, sondern sich mit einer Vielzahl nicht-westlicher Denkweisen auseinanderzusetzen (1994:319). Es gelte, neue Strukturen zu schaffen, die die Vielfalt der Kulturen nicht einem einzigen, auf immer und ausschließlich gültig behaupteten Modell unterwerfen (1994:338).

---

[12] In China haben ethnographische Arbeiten über Minderheiten und Nachbarvölker eine lange Tradition. Bis zur Kulturrevolution (1949) etablieren sich verschiedene ethnographische Schulen. Dazu gehören evolutionistische Arbeiten Cai Yuan-peis (1896-1940), diffusionistische und funktionalistische Einflüsse. Nach 1952 wurde die Anthropologie aus den Universitäten verbannt. Viele Dozenten traten den Instituten für Geschichte, dem "Central Minorities Institute" oder den neun Nationalities Colleges bei, die seit 1951 begründet wurden. Einige Wissenschaftler flohen nach Taiwan, andere kamen in die USA. Im folgenden dominierte der Versuch, Stalins Definition von "Nationalität" und die fünf-Stufen Theorie der sozialen Systeme auf China zu übertragen. Dabei rückte die evolutionäre Klassifikation ethnischer Minderheiten in den Vordergrund. Seit der Gründung der Academy of Social Science (1978), dem Wiedererscheinen der Zeitschrift "Minzu Yanjiu" (1979) und der Wiederbegründung der chinesischen ethnologischen Gesellschaft ist ein verstärktes Interesse an der Anthropologie zu verzeichnen. 1979 entstand eine anthropologische Vereinigung, 1980 fand ein ethnologisches Symposium statt und auch der Austausch mit ausländischen Instituten und die Übersetzung westlicher Arbeiten nahmen zu (Tapp 1996:96).

[13] In Japan hat sich die Cultural Anthropology größtenteils nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt. Die meisten japanischen Anthropologen mußten anfangs zusätzlich Soziologie oder eine der Nachbarwissenschaften lehren. Aber nicht nur ihre Lehrtätigkeit war eingeschränkt, sondern auch das Forschungsgebiet, so daß es nur wenige ausführliche Studien gibt.

[14] Ausgangspunkt für die Herausbildung einer eigenständigen indischen Anthropologie war die Gründung der "Asiatic Society of Bengal" (1774) durch den britischen Orientalisten und Juristen Sir William Jones (1746-1794). Seither sammelten britische Verwaltungsbeamte, Missionare und Reisende anthropologische Daten und berichteten über Leben und Kultur der Inder in verschiedenen Zeitschriften (u.a. im "Journal of the Asiatic Society of Bengal" (1784), im "Indian Antiquary" (1872) und in "Man in India" (1921)). Die Arbeiten dienten zunächst dazu, die britischen Kolonialherren mit den Stammes- und Kastenwesen vertraut zu machen, um die Verwaltung sicherzustellen. Den allgemeinen Abhandlungen über das Land und die Menschen folgten detaillierte Untersuchungen über einzelne Stämme und Kasten. Einige Missionare betrieben ethnographische und linguistische Studien. Sie wurden beeinflußt durch die Arbeiten britischer Anthropologen wie Rivers, Seligmann, Radcliffe-Brown und Hutton. Das erste anthropologische Institut wird 1920 an der Universität von Kalkutta eingerichtet. Zusammen mit der ein Jahr zuvor gegründeten soziologischen Fakultät an der Universität Bombay wird es zur Ausbildungsstätte der ersten Generation indischer Anthropologen - unter ihnen Irawati Karve (1905-1970) und Dhirendra Nath Majumdar (1903-1960), der 1947 den "Eastern Anthropologist" begründete. Das "Indian Journal of Anthropology" war bereits 1921 von S.C. Roy (1871-1942), der gemeinhin als "Vater der indischen Anthropologie" gilt, gegründet worden (Vidyarthi 1975:167f.). Vgl. auch Béteille 1996:297f.

[15] In der indischen Anthropologie war zuerst der britische, nach der Unabhängigkeit (1947) der amerikanische Einfluß vorherrschend. Der erste amerikanische Anthropologe, der Feldforschungen in Indien durchführte, war David Mandelbaum (1911-1987). Oscar Lewis (1914-1970) kommt 1952 im Auftrag der Ford Foundation nach Indien. Ihm folgte Milton Singer (* 1912), der Mitte der 50er sowie in den 60er Jahren für Redfield Feldforschungen in Madras City betrieb. Hinzukommt die von amerikanischer Seite initiierte Zusammenarbeit mit der Lucknow Universität und mit dem "Central Ministry of Community Development". Unter amerikanischem Einfluß und unter der Leitung von B.S. Guha, einem Absolventen der Harvard Universität, findet die Erforschung von Kultur und Persönlichkeit Eingang in die indische Anthropologie. Eine ganze Reihe von Wissenschaftlern besuchte zumindest zeitweise britische oder amerikanische Universitäten. Das gilt auch für Politologen. Ganze Generationen südostasiatischer Politikwissenschaftler sind in Cornell, an der London School of Economics und in Oxford ausgebildet worden oder haben sich zumindest westlicher Lehrbücher bedient (Mols 1997:229). Sicherlich erleichtert dies die Kommunikation, es ist jedoch zu fragen, ob sich wissenschaftliche Methoden und Denkmodelle ohne weiteres auf nicht-westliche Gegebenheiten übertragen lassen, sind sie doch ein "artifact of our own culture" (Gruber 1975:6).

4.1.2. Anthropologie und Menschenrechte

Obwohl seit jeher eine enge Verbindung zwischen anthropologischen Fragestellungen und den Menschenrechten besteht, haben sich Anthropologen erst in den letzten Jahren intensiver mit den Menschenrechten auseinandergesetzt[16].

Hierfür gibt es neben dem wissenschaftlichen Anspruch der Neutralität bzw. Objektivität theoretische als auch praktische Gründe.

Für viele Staaten der Erde sind Menschenrechte ein äußerst diffiziles Thema. Ein offensive Eintreten für sie kann die Sicherheit des Anthropologen, seiner Informanten oder der Gemeinschaft, die er erforscht, gefährden. Künftige Untersuchungen können beeinträchtigt oder durch Einreiseverbote unmöglich gemacht werden. Da sich die Anthropologie in erster Linie mit Ureinwohnern und ethnischen Minderheiten beschäftigt und diese Menschen regelmäßig Menschenrechtsverletzungen ausgesetzt sind, blieb es gar nicht aus, daß Anthropologen sich für Eingeborene einsetzten[17] (sog. "Advocancy Anthropology") und entsprechende Organisationen gründeten[18]. Aufgrund ihrer detaillierten Kenntnisse fremder Kulturen können sie Auskunft über das Menschenrechtsverständnis der jeweiligen Kulturen geben und bei der Dokumentation der Menschenrechtssituation in den einzelnen Ländern als Experten hinzugezogen werden. Öffentliche Kontroversen um einen bevorstehenden "Zusammenstoß der Kulturen" oder um die "Multikulturelle Gesellschaft" haben der Anthropologie auch in den westlichen Industriestaaten neuen Aufschwung gegeben[19].

Weil sich die Anthropologie zusammen mit dem Kolonialismus entwickelt hat und zunächst dazu diente, die Verwaltung der überseeischen Besitzungen zu erleichtern[20], wird die Erforschung fremder Kulturen oftmals noch als ein Instrument der Herrschaft und des Machterhalts westlicher Staaten verstanden, das im Widerspruch zum Ideal der Menschenrechte steht[21]. Außerdem ist das Nachdenken über Werte und Normen und die daraus abgeleiteten Rechte des Menschen ein Bereich, der ursprünglich der Philosophie und den Rechtswissenschaften zugeordnet wurde. Mit der Cultural Anthropology und ihrem Anliegen, alle Kulturen gleich zu behandeln, wurde dieser Aspekt auch von der Anthropologie aufgenommen. Aus diesem Grund

---

[16] Vgl. Downing und Kushner 1988, Messer 1993, An-Naim 1992, Dwyer 1991, und Renteln 1990.

[17] Vgl. Wright 1988 und Paine 1985.

[18] Vgl. "Cultural Survival", "International Work Group for Indigenous Affairs" und "Survival International". Die Berufsverbände der Anthropologen haben inzwischen eigene Arbeitsgruppen für Menschenrechte gegründet (Vgl. die sog. "committees on human rights" der American Association for Anthropologists, der Society for Applied Anthropology und der European Association of Social Anthropologists). Die American Anthropological Association machte die Menschenrechte 1994 zum Thema ihrer Jahresversammlung (Fluehr-Lobban 1995:4).

[19] Seit den 80er Jahren sind in den USA eine ganze Reihe neuer Lehrbücher erschienen: Vgl. u.a. Rosman/Rubel 1981, Schultz/Lavenda 1987, Peoples/Bailey 1988 und Williams 1990.

[20] Vgl. etwa die Hamburger Südsee-Expedition (1908-10), die dazu diente, Grundlagen für Entscheidungen zu gewinnen, die den Erhalt von Arbeitskräften von europäischen Unternehmungen in der Südsee betrafen (H. Fischer 1992:16).

[21] Dabei spielt auch eine Rolle, daß die meisten anthropologischen Studienobjekte eindeutig zu den Opfern der herrschenden Weltordnung gehören: es seien die Armen, Analphabeten und Menschen mit geringer Lebenserwartung. Trotz möglicher expliziter Distanzierung blieben Anthropologen während und nach ihrem Studienaufenthalt "Gäste und Vertreter des beherrschenden Nordens und damit den Befreiungsbestrebungen des Südens strukturell entgegengesetzt" (Krotz 1994:313).

stellt das Engagement für die Menschenrechte auch keinen Bruch mit der anthropologischen Tradition dar:
"After all, in the past, anthropologists did not hesitate to speak out against such reprehensible practices as Nazi genocide and South African apartheid. And they have testified in U.S. courts against government rules that impinge on the religious traditions or sacred lands of Native Americans, decrying government policies that treat groups of people unjustly." (Fluehr-Lobban 1995:2)
Gleichzeitig bemerkt Fluehr-Lobban jedoch auch selbstkritisch, daß andere Praktiken, die individuelle Rechte verletzten oder zur Unterdrückung bestimmter Gruppen beitrügen, nicht in gleichem Maße verurteilt würden:
"Anthropologists generally have not spoken out, for example, against the practice in many cultures of female circumcision, which critics call a mutilation of women. They have been unwilling to pass judgement on such forms of culturally based homicide as the killings of infants or the aged. Some have withheld judgment on acts of communal violence, such as clashes between Hindus and Muslims in India or Tutsis and Hutus in Rwanda, perhaps because the animosities between those groups are of long standing." (1995:2)
Sicherlich wäre es nicht falsch, die bereits in den zwanziger bzw. in den vierziger Jahren intensiv geführte Diskussion zur Frage der Werturteile in der Wissenschaft neu zu beleben. Dessen nicht ungeachtet erfordert es jedoch die wissenschaftliche Sorgfalt, der Beurteilung einer bestimmten Situation oder Handlung eine intensive Analyse der Hintergründe voranzustellen und so den jeweiligen Rezepienten die Möglichkeit zu geben, sich ihr eigenes Urteil zu bilden.

Nur wenige Anthropologen differenzieren zwischen den verschiedenen Formen des kulturellen Relativismus und nehmen zu seinem Mißbrauch Stellung[22]. Gerade wenn es um die Menschenrechte geht, wenden sich die meisten von der Theorie ab und sprechen sich klar für deren universelle Geltung aus. So schreibt die amerikanische Anthropologin Fluehr-Lobban:
"I believe that we should not let the concept of relativism stop us from using national and international forums to examine ways to protect the lives and dignity of people in every culture. Because of our involvements in local societies, anthropologists could provide early warnings of abuses ... When there is a choice between defending human rights and defending cultural relativism, anthropologists should choose to protect and promote human rights. We cannot just be bystanders." (1995:4)
Die Verquickung relativistischer Positionen mit ideologisch geprägten Sichtweisen, d.h. die Instrumentalisierung des Relativismus zur Stärkung der Machtausübung nach innen und der Abgrenzung nach außen, wird selten als solche kritisiert. Viemehr wird in dieser Form, in der der Relativismus ausschließlich der Rechtfertigung repressiver Praxis und nicht dem Schutz divergierender kultureller Traditionen gilt, ein wichtiger Grund gesehen, partikularistische Konzepte gänzlich abzulehnen[23].

Um einen solchen Mißbrauch zu verhindern, ist eine klare Unterscheidung zwischen offiziellen Verlautbarungen und den Ansichten des Volkes notwendig. Nicht selten weichen die in einer Gesellschaft vorherrschenden Moralvorstellungen von der Haltung politischer Eliten ab. Durch gezielte

---

[22] Dazu gehört sowohl dessen Instrumentalisierung für politische Zwecke als auch die Abgrenzung zu extremen Ausprägungen.

[23] So konstatieren Dreis und Strauß, das Argument, Werte wie Pluralismus, Pressefreiheit oder soziale Gerechtigkeit hätten keine universale Gültigkeit, diene in erster Linie dem Machterhalt der Eliten in autoritär geführten Ländern. Dies zeige auch das wachsende Protestverhalten von Teilen der Bevölkerung (1995:19). Mayer warnt, daß Anhänger des Relativismus, die islamische Kriterien als Begründung für die Verletzung von Menschenrechten akzeptierten, "are making assumptions about the good faith of the governments involved that are not shared by Muslims who are oppressed by the same governments" (1990:151).

Propaganda wird versucht, die Einstellungen des Volkes zu beeinflußen und neue Wert- und Normvorstellungen zu prägen.

Hilfreich scheint in diesem Zusammenhang der Vorschlag Vivelos, zwischen der Verhaltensnorm und dem tatsächlichen Verhalten zu differenzieren: Den Terminus "kulturell" verwendet er für den Vorgang der Normenbildung, den Begriff "sozial" für das Verhalten und die Verhaltensmuster, die in der Interaktion der Gesellschaftsmitglieder aufzufinden sind. Die "soziale Organisation" oder das "soziale System" beziehen sich mithin auf die Beschreibung von Menschen, die interagieren. "Kultur" steht für das Normen- oder Wertsystem, nach dem sich die Menschen in ihrem Miteinander richteten (1981:54f.):
"Eine Kultur beinhaltet die Standards für das Verhalten, ist aber nicht das Verhalten selbst." (1981:55)
Danach ist Kultur also zu verstehen als ein System von Regeln für richtiges Verhalten. Vivelo betont, daß der Anthropologe nur das tatsächliche, nicht das von der jeweiligen Kultur als angemessen oder richtig angesehene Verhalten beobachten könne:
"Wir werden niemals erfahren, wie man sich in einer gegebenen Situation verhalten sollte. Wir können nur beobachten, wie Personen tatsächlich handeln, aber nicht, wie sie handeln könnten." (1981:56)
Mit diesem Ansatz lassen sich Vorkommnisse wie das Massaker auf dem Platz des Himmlischen Friedens[24] oder die Verfolgung der Kurden in der Türkei als Ereignisse verstehen, die nicht zwingend Ausdruck einer Kultur sein müssen.

Auf der anderen Seite darf jedoch nicht vernachlässigt werden, daß Kultur durchaus Züge in sich tragen kann, die zur Unterdrückung von Minderheiten oder ganzen Völkern führen können. Ein Zusammenhang, auf den der nigerianische Nobelpreisträger für Literatur, Wole Soyinka hingewiesen hat:
"Kultur hat viele Gesichter, und wir können aus der gleichen kulturellen Matrix Argumente und Strategien gewinnen sowohl für die Erniedrigung als auch für die Erhöhung von Menschen, für ihre Versklavung oder ihre Befreiung, für die Unterdrückung ihres schöpferischen Potentials oder seine Freisetzung. Wir werden auch daran erinnert, daß die Ansprüche überlieferter Sitten ziemlich trügerisch und an selektive Interessen gekoppelt sein können, die zur Wohlfahrt anderer Bereiche innerhalb der gleichen Gemeinschaft ... in Widerspruch stehen; daß sie benutzt und mißbraucht werden in einem Prozeß, der nichts anderes ist als Geschichte, die gerade entsteht." (1998:46)
Die meisten Konflikte entzündeten sich entlang der häufig unterschätzten und weitgehend unerforschten Achse zwischen "Macht" und "Freiheit". Auf der einen Seite stehe der Wille zu herrschen und zu kontrollieren sowie jemandem Bedingungen, einen Glauben oder ein Verhalten aufzuzwingen. Auf der anderen Seite finde sich der beharrliche Wille zu widerstehen, Herrschaft zu bekämpfen und zu insistieren, daß die Beziehungen zwischen Institutionen und Individuen, Herrschern und Beherrschten innerhalb jeder menschlichen Gemeinschaft verhandelt werden müßten. Insgesamt sei man konfrontiert mit einer Doktrin der "Erwählten", "Ausgewählten" oder "Erleuchteten" gegen den Rest. Diese Doktrin wirke sowohl in religiösen als auch in säkularen Ordnungen und erreiche ihr gefährlichstes Moment, wenn ein Mensch in den Dienst eines anderen gestellt werde (1998:46f.).

---

[24] Hunderte, wenn nicht sogar tausende von Studenten wurden in der Nacht vom 3. auf den 4. Juni 1989 von Soldaten der Volksbefreiungsarmee erschossen und mit Panzern überrollt. Zuvor hatten Hunderttausende wochenlang mit Demonstrationen Sitz- und Hungerstreiks politische Reformen und Demokratie gefordert und gegen die Korruption der Parteikader demonstriert. Mit der Unterdrückung der Bewegung fand auch ein parteiinterner Linienkampf sein Ende: orthodoxe Reformgegner siegten, der vergleichsweise fortschrittliche KP-Generalsekretär Zhao Ziyang wurde abgesetzt und unter - bis zum heutigen Tage andauernden - Hausarrest gestellt. Sein Nachfolger wurde der bis dahin weitgehend unbekannte Jiang Zemin.

Nach dieser Auffassung gilt es die Machtstrukturen einer Gesellschaft zu untersuchen. Das ist zwar nicht neu (schließlich gehört es zu den Grundlagen einer jeden politologischen Betrachtung genauso wie es von Anthropologen und Verhaltensforschern einbezogen wird), ist jedoch in bezug auf die Menschenrechte kaum praktiziert worden und soll deshalb im folgenden noch näher erörtert werden.

Hier soll lediglich der Hinweis genügen, daß es nicht ausreicht, Vorbehalte gegen die in der Allgemeinen Erklärung niedergelegten Menschenrechte allein auf das Zusammenspiel von Herrschaft und Unterdrückung reduzieren zu wollen. Zwar bietet der kulturelle Relativismus vielen autoritären Staaten eine willkommene Möglichkeit, ihre menschenrechtliche Praxis zu verbergen, auf der anderen Seite wäre es jedoch eine grobe Vereinfachung, eine Theorie allein aufgrund ihres Mißbrauchs zu verwerfen.

4.1.3. Forderung nach einem neuen Kulturbegriff

Nicht nur Anthropologen fordern schon seit geraumer Zeit einen neuen Kulturbegriff. Der hergebrachte Sinngehalt sei unscharf und realitätsfern.
"The irony is that the notion of culture was born partly as a response to the encounter of societies with each other on a world scale, and as a largely humane response that aimed to create a sound coinage of knowledge to support a traffic of tolerance and mutual understanding between people. Now only a modified notion of culture will do, one that challenges a notion that is fixed, bounded, and unchanging." (Carrithers 1997:101)
Das Ausgehen von weitgehend homogenen Einheiten, die in sich geschlossen seien und von äußeren Entwicklungen unbeeinflußt blieben, widerspreche den tatsächlichen Gegebenheiten und mache lediglich als statistisches Konstrukt einen Sinn[25]:
"Denn die Lebensweise eines siebzigjährigen kalvinistischen Bankiers aus Genf, eines jugendlichen Rollbrettfahrers aus Zürich, einer Tessiner Intellektuellen oder eines katholischen Hirtenbauern aus Uri weisen in der Tat nur sehr wenige Gemeinsamkeiten auf. Die kulturellen Territorien auf dem imaginierten Globus lösen sich so in einem Raster unterschiedlich eingefärbter Punkte auf..." (Wimmer 1997:127).
In den ausdifferenzierten und komplexen Industriegesellschaften seien die interpersonalen Beziehungen der Individuen nicht mehr auf eine kleine, überschaubare Anzahl von Einheiten beschränkt. Der einzelne sei vielmehr eingebunden in ein weit verzweigtes Geflecht miteinander konkurrierender Gruppierungen[26].

Der zunehmende Kulturkontakt[27] und die globale Vernetzung würden kontinuierlich Anpassungsmechanismen in Gang setzen, so daß detaillierte Untersuchungen nur eine begrenzte Zeit gültig seien[28].

---

[25] Vgl. auch Preis 1996:290.

[26] Vgl. die diversen Subkulturen - wie z.B. das Militär, die Wissenschaft oder die Politik - für die jeweils besondere Enkulturationsmechanismen existieren. Hinzu kommen die sog. "Randkulturen" oder "marginalisierten Subkulturen", d.h. Kollektivitäten, die außerhalb der allgemein gültigen Normen, Verhaltensregeln, Werte usw. existierten, jedoch von der hegemonischen Kulturkonfiguration nicht verhindert oder eliminiert werden (Krotz 1994:329ff.).

[27] Etwa durch: internationale Wirtschafts- und Handelsverbindungen, Massentourismus, Medien und Einwanderung.

[28] Der rasche Wandel, dem Kulturen heute ausgesetzt seien, ermögliche im Grunde nur noch Momentaufnahmen, die selbst dem Versuch einer kurzfristigen Vorausschau den Grund entzögen. Häufig würdes sich das Bild der untersuchten Gemeinschaft durch einschneidende Substitutions-, Fusions- und Adaptionsprozesse von einem Forschungsaufenthalt zum nächtsten völlig ändern (Krotz 1994:314). Das gilt auch für westliche Industriestaaten, in denen nicht nur die sog. "Subkulturen" sondern auch ethnisch-regional ausgerichtete Gegenbewegungen wie z.B. die Mundartdichtung, Heimatvereine und Forderungen nach Autonomie und Unabhängigkeit entstehen (1994:310ff.).

Wimmer malt das Bild einer "kulturellen Landschaft der kontinuierlichen Übergänge" (1997:132). Was alle Menschen miteinander verbinde und ihnen ermögliche, sich in dieser Welt zu bewegen, sei die Fähigkeit, auf der Suche nach einem Kompromiß Sinn und Nutzen in Übereinstimmung zu bringen. Er nennt dies die "Pragmatik der kulturellen Produktion":

"Sowohl im lauten Marktgeschrei unserer Medien als auch im gelassenen Palaver unter der berühmten westafrikanischen Dorfeiche, im Stimmengewirr einer indianischen Gemeindeversammlung wie im Vortragsreigen wissenschaftlicher Symposien ist ein gemeinsames Motiv herauszuhören: Der Versuch, seine eigene Sicht auf die Welt als gültige Perspektive zu etablieren und so die Welt in seinem Sinne formen zu können. Da dies nur erreicht werden kann, wenn die eigene Weltsicht von anderen anerkannt und geteilt wird, muß es zum verständigungsorientierten Aushandeln von Bedeutungen kommen." (1997:133)

Der holistische Ansatz kranke an der Spannweite seiner Anlage und scheitere letztlich an dem Versuch, "zivilisatorische Strukturen (Weltbilder, mentale Grundmuster) und die einzelne alltagsweltliche Handlung und Interpretation *direkt* miteinander verknüpfen zu wollen" (M. Fuchs 1997:144). Weil der hergebrachte Kulturbegriff den interkulturellen Dialog blockiere, müsse man ihn handlungs- und interaktionstheoretisch reformulieren (1997:141). Kultur solle als Feld von Praktiken und Diskursen rekonstruiert werden, auf die die Handelnden Bezug nähmen und die sie interpretativ weiterentwickelten und veränderten (1997:146). Dabei hebt M. Fuchs in besonderem Maße die Sozialität hervor: man begegne nicht Kulturen, sondern Menschen, die bestimmte Postitionen vertreten oder zu bestimmten Themen Stellung nähmen. Künftige Aufgabe müsse ein Kulturbegriff sein, der eine dichotomische Verengung auf Identität oder Andersheit vermeide. Außerdem solle das Phänomen des individuellen und sozialen Strebens nach Identität aufgenommen werden (1997:147f.).

"Kultur ist keine geschlossene Einheit, `Kulturen' überlappen oder besser: Kulturen sind Interpretation, Praktiken der Auslegung, der Thematisierung - sie bilden `Zwischenräume' der sozialen Reflexion." (1997:148)

Für Wimmer, der Kultur als das Ergebnis eines offenen und instabilen Prozesses des Aushandelns von Bedeutungen verstanden wissen will, ist die Möglichkeit interkultureller Verständigung in der kulturspezifischen Sinnproduktion selbst angelegt. Allerdings müßten kulturelle Verflechtungen nicht zwangsläufig zu einer universalistischen Konstruktion führen. Meist mündeten sie lediglich in einen neuen Partikularismus mit größerem Geltungsbereich. Die Realisierung der universalistischen Utopie durch fortlaufende Verschmelzung scheint ihm deshalb abwegig. Die ethnozentristische Perspektive könne nicht grundsätzlich überwunden werden. Es sei lediglich möglich, Übergänge zu anderen Weltsichten und Kompromisse in den Normsetzungen zu finden.

"Eine inhaltliche Bestimmung dessen, was allgemein gültig sein soll, kann immer nur temporär und lokal gelingen. Das Universale bleibt an die spezifischen `Interessen und Ideen' der Beteiligten gebunden ..." (1997:134)

Berg-Schlosser betont die persönliche Entscheidungsmöglichkeit. Stünde sie allen Individuen offen, so ließen sich allmähliche und konsensuelle Formen des kulturellen Wandels finden, die zwar weiterhin gewisse kulturelle Unterschiede aufrechterhielten, diese aber nicht mehr so konfliktträchtig machten[29]. Würden die interkulturellen Kontakte aber mit politischen Über- und Unterordnungsverhältnissen oder zumindest subjektiv empfundenen Unterlegenheitsgefühlen verbunden, so führten sie eher zu aggressiven

[29] Demgegenüber muß in Kulturen, in denen zentrale Werte Gegenstand überlieferter Kodizes und der verbindlichen Interpretation durch einen hierarchisch gegliederten Klerus sind, mit erheblichen Widerstand gegen Veränderungen gerechnet werden (Berg-Schlosser 1997:301).

Selbstbehauptungsreaktionen als zu einem gegenseitigen besseren Verständnis (1997:300f.).

Es trifft zu, daß sich nicht nur die Anthropologie als Wissenschaft, sondern auch ihr Studienobjekt in den vergangenen Jahrzehnten erheblich gewandelt hat. Das bedeutet, "daß nicht nur die außerhalb und im Innern der nordatlantischen Industriezivilisation existierenden unterschiedlichen Kulturen sich verändert haben, sondern auch der - immer weniger kontrollierbare - Kontakt mit ihnen und somit der sogenannte `Westen' selbst" (Krotz 1994:309).
"Nach eineinhalb Jahrhunderten fast ausschließlicher Beschäftigung mit der Alterität in ihrer dreifachen `ethnischen' Gestalt hat es die Anthropologie jetzt mit wesentlich vielfältigeren Formen der Andersheit zu tun, und während man sich bis in die Gegenwart hinein den meisten von ihnen sozusagen `von außen' nähern konnte, befinden sie sich nun definitiv ebenso im `Innern' der einen Welt wie die, die sie untersuchen wollen ... Auch die Wissenschaften selbst und viele sonstige Aspekte der Welt haben sich ja geändert, sodaß die Anthropologie, selbst ein soziokulturelles Phänomen, sich ebenfalls ändern mußte und es in naher Zukunft noch mehr tun wird." (1994:337).
Ebenso trifft es zu, daß der Kulturbegriff, aber auch Kollektivitäten wie "Stamm", "Volk", "Rasse" oder "Nation", mit denen nicht nur die Anthropologie, sondern auch die benachbarten Sozialwissenschaften operieren, weder natürliche Gegebenheiten noch festgefügte, dauerhafte Strukturen sind[30]. Was unter ihnen zu verstehen ist, hängt größtenteils von den Kriterien der Abgrenzung ab. Trotz der darin wohnenden Gefahren[31], haben sie sich in der Forschung als nützliche Einheiten erwiesen, um komplexe gesellschaftliche Prozesse zu erfassen und Theorien zu formulieren. Wie in anderen Zweigen der Wissenschaft - etwa in der Ökonomie - handelt es sich um ein Denken in Modellen. Das haben auch die Anhänger von Boas immer wieder betont, wenn sie in ihren Feldforschungen einfache, sogenannte "primitive" Gesellschaften den komplexen Industriegesellschaften vorzogen und diese stellvertretend für das Studium des Menschen oder der Menschheit ansahen (Stagl und Stagl 1981:3).

Die wissenschaftliche Sorgfalt verlangt es, die dem Ideal zugrundegelegten Annahmen einer jeden Untersuchung voranzustellen, d.h. zu erklären, was im einzelnen unter diesen Termini zu verstehen ist. Ob die Ergebnisse der Untersuchungen auch auf andere Gefüge oder gar auf die weitaus komplexere Wirklichkeit übertragbar sind, muß im einzelnen überprüft werden. Die methodisch notwendige Eingrenzung muß jedoch nicht zwangsläufig - wie Krotz behauptet[32] - zu einer Verfälschung der Resultate führen.

Auch wenn der Kulturbegriff für die meisten Wissenschaftler unbefriedigend bleibt, wohnt seiner Vagheit gleichzeitig eine Chance inne: es ist der Versuch, der realen Vielfältigkeit gerecht zu werden und gleichzeitig offen genug zu sein, neue Aspekte aufzunehmen[33]. Die brilliante Definition von Tylor, nach der Kultur als komplexes Ganzes zu verstehen ist, das Wissen,

---

[30] Vgl. Krotz 1994:333 und Renteln 1988b:66.

[31] So können z.B. interne Differenzierungen, aber auch Verknüpfungen und Verflechtungen übersehen oder vernachlässigt werden (Vgl. Krotz 1994:326f.).

[32] Vgl. Krotz 1994:322f.

[33] Vor diesem Hintergrund hat Tetzlaff darauf hingewiesen, daß es nicht auf die "Echtheit" von kulturellen Werten ankomme, sondern auf die selbstzugeschriebene Bedeutung von kulturellen Weltbildern für das Handeln von Menschen in konkreten Situationen (1999:17).

Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Tradition und viele andere Fähigkeiten und Gewohnheiten des Menschen umfaßt, trägt diesem Umstand Rechnung und kann als Ausgangspunkt für eigene, den jeweiligen Gegenstand betreffende Definitionen angesehen werden.

Oft genug fehlen diese Definitionen, wenn in der Menschenrechtsdiskussion von "Kultur" die Rede ist. Regierungen, die sich auf eigene, kulturbedingte Vorstellungen berufen, müssen sich fragen lassen, ob sie tatsächlich für alle, zumindest aber für eine Mehrheit der Staatsbürger sprechen. In vielen Ländern weiß man von Oppositionellen, die sich vehement für die Menschenrechte einsetzen. Zumeist handelt es sich hierbei um Angehörige der gebildeten Mittelschichten, denn Ärzte, Lehrer und Rechtsanwälte sind in besonderem Maße auf Rechtsstaatlichkeit angewiesen[34]. Allerdings bestehen selbst in diesen Kreisen häufig andere Interpretationen des Menschenrechtsgedankens als im Westen. So wollen viele chinesische Intellektuelle keinesfalls die sofortige politische Öffnung und ein Mehrparteiensystem, sondern fordern lediglich die Beachtung der politischen Rechte.

Über die Verbreitung des Menschenrechtsgedankens außerhalb dieser Kreise weiß man vor allem in Ländern, in denen eine freie Presse und freie Wahlen fehlen, nur wenig. So ist es beispielsweise nahezu unbekannt, wie jene 80 Prozent der chinesischen Bevölkerung, die auf dem Land leben, über die (westliche) Menschenrechtsidee denken[35]. Es ist die Aufgabe länderspezifischer Forschungen, dieser Frage nachzugehen.

Die Forderung nach länder- oder regionalspezifischen Forschungen betont die hohe Bedeutung des "situationsspezifischen Denkens" gegenüber universalen Kategorien:
"Wer glaubt, man käme mit der sogenannten internationalen Literatur aus, um Mexiko und Japan, Thailand, Indien oder selbst ein so europäisches Land wie Argentinien angemessen zu studieren ..., muß sich den Vorwurf gefallen lassen, zu großen Teilen an der Oberfläche zu bleiben. Die Kenntnis von Sprachen, Geschichte, Literatur, Philosophie, vor allem auch die Kenntnis konkreter Landes- und Regionalsituationen aus eigener Anschauung sind unerläßliche Arbeitsvoraussetzungen für Politologen, wenn sie unter die Oberfläche ... gehen wollen." (Mols 1997:234)
Die zunehmende Komplexität der Zusammenhänge erfordert es, sowohl die internationalen Relationen als auch länder-, regional- oder kulturspezifische Gegebenheiten einzubeziehen. Weil nur sehr wenige Wissenschaftler beides gleichermaßen beherrschen, ist eine interdisziplinäre Zusammenarbeit dringend erforderlich[36]. Zu den Nachbarwissenschaften der Anthropologie

---

[34] Das "Centre for the Independence of Judges and Lawyers" (CIJL), eine Menschenrechtsorganisation mit Sitz in Genf, veröffentlicht seit 1989 Berichte über Angriffe gegen Richter und Anwälte, sie sich für Menschenrechte einsetzen. Laut seinem jüngsten Bericht waren zwischen März 1997 und Februar 1999 in den untersuchten 48 Staaten mindestens 876 Richter und Anwälte verschiedenen Angriffen ausgesetzt. 53 von ihnen wurden umgebracht, 272 waren Verfolgungen, Verhaftungen oder Folter ausgesetzt, 354 wurden belästigt, bestraft oder in ihrer beruflichen Tätigkeit behindert, 3 "verschwanden". Neben Nordirland stechen v.a. Pakistan, Kolumbien, die Demokratische Republik Kongo und die Türkei als negative Beispiele hervor (Vgl. Centre for the Independence of Judges and Lawyers 1999).

[35] Die chinesische Führung hat zwar den Anspruch, für das Proletariat zu sprechen, der sich regende Widerstand gegen die Staatsgewalt scheint jedoch dafür zu sprechen, daß dies kaum zutrifft (Vgl. auch M. Goldman 1994:4f. und Tetzlaff 1992:124).

[36] Die meisten Regionalspezialisten seien für andere Kontinente oder Kulturkreise so gut wie unbrauchbar, d.h. "untrainiert, unsensibilisiert, bar der biographischen Vertrautheit" (Mols 1997:226). Sie würden, ganz besonders wenn es sich um Landeskundler handele, aus einer Überspezialisierung nicht herauskommen, die sie in Dialogschwierigkeiten mit dem main-stream ihrer Fächer bringe. Dies gelte auch für die Politikwissenschaft. Weil man aber dennoch auf spezifische kulturelle Einsichten nicht verzichten könne, müsse ein Mittelweg eingeschlagen werden (1997:234). Dieser liege darin, die verschiedenen Wissenschaftszweige nicht länger als Einzeldisziplin zu begreifen, sondern als "a multiplicity of practices engaged in a wide variety of social contexts" (Moore 1996:1). Ganz besonderes gilt dies für die Menschenrechte: "We may never have many sufficiently interdisciplinary individuals in this field. Political scientists, legal scholars, statisticians, anthropologists, sociologists will have to work together to get results that will stand as objective measures of situations. The unidimensional work we are now seeing is better than nothing, but that is not good enough." (Spirer 1990:205)

wie der Philosophie, der Rechtwissenschaft, der Soziologie und der Politikwissenschaft gibt es bereits Verbindungen, die jedoch noch sehr viel weiter ausgebaut werden müssen[37]. Zusätzlich wäre eine verstärkte Kooperation mit anderen Wissenschaftszweigen, wie der Biologie[38], der Psychologie und der Linguistik wünschenswert.

Auch sollte die Einbindung der Wissenschaft in die Praxis, d.h. die Verknüpfung zwischen Forschung und Politik weiter ausgebaut werden[39]. Diese Kooperation, von der beide Seite profitieren können, wird in Deutschland vor allem von den technischen Universitäten, teilweise auch von den Rechts- und Wirtschaftswissenschaften praktiziert. Die finanziellen Einschränkungen, denen inzwischen alle Universitäten unterliegen und die von der Wirtschaft immer wieder beklagte fehlende praktische Erfahrung junger Akademiker machen es erforderlich, das System zu überdenken und zu neuen Formen zu gelangen. Dabei geht es gerade in den Sozialwissenschaften nicht zuletzt auch darum, der Öffentlichkeit die (praktische) Bedeutung von Forschungen zu vermitteln[40].

Dies ist jedoch nur möglich, wenn die Wissenschaft sich um eine allgemeine Verständlichkeit bemüht und einen aktiven Beitrag dazu leistet, Berührungsängste abzubauen. Nur eine breite Diskussion der Menschenrechtsidee und der damit zusammenhängenden Fragen kann zu greifbaren Ergebnissen führen. Die zahlreichen NGOs können hierzu einen wertvollen Beitrag leisten. Als Verbindungsglied zwischen Wissenschaft und Forschung, der praktischen Politik und der breiten Öffentlichkeit, können sie neue Ideen transportieren und zu deren Diskussion anregen.

4.2. Menschenrechte und Politikwissenschaft

In der Politikwissenschaft gilt es vor allem drei Problemkreise zu überwinden: Auf das Spannungsverhältnis zwischen internationaler Normierung und staatlicher Selbstbestimmung ist bereits hingewiesen worden. Ebenfalls behandelt wurde die Frage der Universalisierbarkeit westlicher Werte. Sicherlich spielt hier der durch den Kontakt mit westlichen Staaten hervorgerufene Wertewandel eine wichtige Rolle. Gleichzeitig hat man jedoch die Erfahrung gemacht, daß nur solche Wertvorstellungen in das eigene Wertesystem übernommen werden, die sich als sinnvoll erweisen und allgemein akzeptiert werden. Hier kann die schon seit einigen Jahren in der Politikwissenschaft angewandte Legitimationsforschung einen wichtigen Beitrag leisten. Mit Hilfe der von ihr entwickelten Typologien kann au-

---

[37] Einen wichtigen Beitrag zur fachübergreifenden Zusammenarbeit, die in den USA schon sehr viel weiter entwickelt ist, leisteten der Politologe Manfred Brocker und der Rechtswissenschaftler und Philosoph Heino Nau mit ihrem 1997 erschienen Sammelband "Ethnozentrismus", der dieses Phänomen sowohl von der philosophischen, kulturwissenschaftlichen als auch politologischen Warte beleuchtet.

[38] Weil sowohl der Ethik als auch der Politikwissenschaft die Grundlage eines verifizierbaren Wissens über die menschliche Natur fehle, fordert der amerikanische Evolutionsbiologe Edward O. Wilson, den Ursprüngen des ethischen Verhaltens mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Die größte Wissenslücke herrsche bei den Erkenntnissen über die biologischen Ursachen des Moralempfindens. Auf Grund technischer Schwierigkeiten, solche Phänomene objektiv zu analysieren und weil sich der Mensch ohnehin gegen biologische Erklärungen für seine hochgeistigen Aktivitäten zu wehren pflege, seien auf diesem Gebiet bisher nur wenige Fortschritte zu verzeichnen. In keinem anderen geisteswissenschaftlichen Bereich sei eine Vereinigung mit den Naturwissenschaften dringlicher (1998:58).

[39] Neben den bereits praktizierten Formen (z.B. Anhörungen im Rahmen parlamentarischer Ausschußarbeit, Engagement von Wissenschaftlern in NGOs) ist auch an eine intensivere Rezeption der Forschungsergebnisse durch Politiker und Journalisten zu denken (z.B. durch begleitende Forschungsarbeiten oder durch eine intensive Pressearbeit der Universitäten).

[40] Es kann nicht sein, daß Politologen in der Öffentlichkeit nur als Wahlforscher sichtbar werden und die breite Mehrheit der Bevölkerung meint, die Institute für politische Wissenschaft dienten dazu, Berufspolitiker auszubilden.

ßerdem der Frage nachgegangen werden, ob die Wertvorstellungen der herrschenden politischen Eliten mit denen der Bevölkerung übereinstimmen oder ob der Verweis auf kulturelle Traditionen lediglich dem Machterhalt eines despotischen Regimes dient. Schließlich gilt es, den Konflikt zwischen universellen ethischen Werten und konkreten Eigeninteressen, in der Literatur unter dem Schlagwort "doppelter Standard" sehr breit diskutiert, zu überwinden.

4.2.1. Souveränität und Selbstbestimmung

Geht es um die weltweite Anerkennung der Menschenrechte, muß der Tatsache Rechnung getragen werden, daß Souveränität und Selbstbestimmung für außerwestliche Staaten eine wichtige Rolle spielen. In vielen Staaten gehören die Demütigungen durch die westlichen imperialen Mächte zu den größten nationalen Traumata[41]. Vor diesem Hintergrund ist es nur verständlich, daß die Souveränität - wie es Wickert sehr treffend für China ausgedrückt hat - als "höchste politische Kostbarkeit" gilt, die gehütet werde wie ein Juwel (1999:34).

Das Mißtrauen gegenüber dem Ansinnen, bestimmte Rechte, die vom christlich-abendländischen Kulturkreis entwickelt wurden, auf die nichtwestliche Hemisphere zu übertragen, gründet auf den Erfahrungen, die diese Länder während des 19. und 20. Jahrhunderts mit den westlichen Industriestaaten machten.
"All of the colonial powers have uniformly, with differences mainly of style and nuance, persued and practiced harsh, repressive, oppressive, and suppressive policies over the native inhabitants. All of the colonial powers practiced policies of large-scale exploitation in the areas of labor and natural resources. Racism was the bedrock of colonial policy. Only meager efforts were made to develop economic infrastructure in the colonies, and human resources were wasted without much regard to the future needs of the postcolonial era. When the moment of decolonization finally came, several colonial powers ruined the little capital structures that did exist out of the pique." (Zvobgo 1974:97)
Kolonialsmus und Unterdrückung gehören keineswegs einer fernen Vergangenheit an. Als der Zweite Weltkrieg ausbrach, befand sich etwa 1/3 der Gesamtfläche der Erde in britischem und französischem Besitz, also unter der Regentschaft zweier europäischer Demokratien, deren Menschenrechtstradtion von praktisch jeder ideengeschichtlichen Abhandlung, die sich mit den Menschenrechten beschäftigt, gepriesen wird[42] (Senger 1993b:64).

Vor diesem Hintergrund kann gar nicht oft genug betont werden, daß die Menschenrechte vor 1948 - und oft auch noch in den Jahren danach -

---

[41] Vgl. etwa die chinesischen Erfahrungen mit westlichen Mächten nach dem ersten Opiumkrieg (1840-1842) (Senger 1993a:282). Andere Autoren erklären, Kritik und Selbstkritik an christlicher Mission und europäischem Kolonialismus und Imperialismus hätten vielfach dazu geführt, den nötigen Respekt vor den Besonderheiten einer anderen Kultur in ungerechtfertigte, blinde Zustimmung ableiten zu lassen." Dabei wird die Angst, `eurozentristisch' oder `kulturimperialistisch' zu handeln, sogar in Theorien gekleidet und durch Theorien genährt, die von der Existenz einer `spezifisch östlichen' Logik ausgehen." Dieses äußerste Extrem einer kulturrelativistischen Position sei selbst in akademischen Kreisen weit verbreitet (Paul 1997:9). Ähnlich stellt Lesch fest, die eigentlich begrüßenswerte Kritik an der westlichen Zivilisation führe sehr oft "in die Sackgasse einer modernitätskritischen Ablehnung jedes gesellschaftlichen Wandels". Ganz so, als sei die Kritik an traditionellen Formen der Gemeinschaftsbildung ein Sakrileg. Die Begeisterung für multikulturelle Verhältnisse sei manchmal nicht ganz frei von solchen Romantisierungen (1998:211).

[42] England machte seine wichtigsten "Eroberungen" während des 19. Jahrhunderts, also nicht vor, sondern nach der Herausbildung des Menschenrechtsgedankens. Danach herrschte das Inselreich über fast 1/4 der Erde und über mehr als 1/4 der Weltbevölkerung (Senger 1993b:64).

innerhalb Europas nur für bestimmte Bevölkerungsgruppen galten. Den Völkern außerhalb Europas waren sie gänzlich verwehrt.

Die sogenannten "Menschenrechte", die in der Französischen Revolution erkämpft wurden und auf die sich die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung bezog, waren ausschließlich für den weißen "`homo sapiens Europaeus' ... of the male gender" gedacht. Frauen und nicht-Europäer blieben ausgeschlossen[43] (Senger 1993a:285). So stand der Besitz von Sklaven durchaus nicht im Gegensatz zur "selbstverständlichen Gleichheit aller Menschen", wie sie die amerikanische Erklärung postuliert[44].

In den Kolonien waren Gewaltenteilung und ein Wahlrecht unbekannt. Oberster Richter, Gesetzgeber und Verwaltungsbeamter war der Gouverneur. Zwar sorgte dieser für "Ruhe und Ordnung", d.h. Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Völkern wurden unterbunden, die Menschenrechte blieben jedoch der Masse unbekannt und den Mitgliedern der sich entwickelnden Bildungselite bloße Theorie (Grohs 1988:28f.).

Der Anstoß zur Universalisierung der Menschenrechte kam, wie Senger nachweist, nicht von europäischer oder amerikanischer Seite, sondern von Japan (1993b:286): Mit der 1853/54 von den USA erzwungenen Öffnung für den Welthandel begann dessen Aufstieg zu einer modernen Großmacht, die Ende des 19. Jahrhunderts zusammen mit den Vereinigten Staaten gleichberechtigt neben die europäischen Mächte trat. Nach dem Ersten Weltkrieg forderte der von Japan nach Versailles entsandte Baron Makino Nobuaki (1862-1949) die Aufnahme des Prinzips der Gleichheit der Rassen in die Völkerbundsakte. Unterstützt wurde er dabei von dem chinesischen Delegierten, Dr. Wellington Koo (Gu Weijun, 1888-1985). Diese Initiative verursachte unter den Vertretern der westlichen liberalen Demokratien eine "veritable panic" (Senger 1993b:287), wurde doch zum ersten Mal auf internationaler Ebene die Universalität der Menschenrechte eingefordert[45] (1993a:67). Allerdings scheiterte der japanische Vorstoß am amerikanischen Präsidenten Wilson (1993b:78). Dieser erklärte, der Vorschlag könne wegen mangelnder Unterstützung nicht angenommen werden. Als "Entschädigung"

---

[43] Vgl. auch Senger 1993b:52ff. und 1993a:313ff. In Deutschland erhielten die Frauen erst 1919 das aktive und passive Wahlrecht, in den USA 1920. Allerdings blieb das Wählen zunächst "a middle-class and upper-class activity" (Zinn 1980:375). Das gilt auch heute noch für die Türkei, die sich gerne rühmt, sie habe das Frauenwahlrecht schon sehr früh eingeführt. Nur eine sehr kleine Schicht des urbanen Bürgertums macht tatsächlich von dem Wahlrecht Gebrauch. Nach wie vor sind Frauen in der türkischen Politik nur sehr schlecht vertreten: von den 550 Sitzen des Parlaments nehmen sie lediglich 13 Sitze ein (Vgl. NZZ vom 26.06.1998, S.48; "Seitensprünge für Türkinnen nicht mehr strafbar. Das Verfassungsgericht annulliert Gesetz über den Ehebruch", Nr.145). In Deutschland konnten 1998 zwar mehr Frauen in den Bundestag einziehen, als in den Jahren zuvor, mit 31 Prozent sind sie aber immer noch unterrepräsentiert.

[44] In Australien galten die Aborigines lange Zeit als nicht-existent. Zu australischen Bürgern wurden sie erst 1967 (Senger 1993b:63). Der australische Premierminister John Howard hat inzwischen vorgeschlagen, im Rahmen des Versöhnungsprozesses mit den Ureinwohnern, der Verfassung eine neue Präambel voranzustellen, in der die Aborigines als erste Besitzer des Landes anerkannt werden sollen. Aborigines wünschen eine wesentlich weitergehende Formulierung, in der ihre speziellen Rechte und Ansprüche anerkannt werden. Nach wie vor weigert sich der Premierminister, die von ihm erwartete Entschuldigung für die den Aborigines in der Vergangenheit zugefügten Leiden auszusprechen. Ureinwohner und Koalition können sich praktisch in keinem Bereich einigen. Für die konservative Regierung stellen die Aborigines eine Bevölkerungsgruppe unter vielen dar, und die Gewährung einer Sonderbehandlung wird fast durchweg für unnötig betrachtet. Die Aborigines fühlen sich nach wie vor benachteiligt (Vgl. NZZ vom 23.02.1999, S.5). Wegen des umstrittenen "Wik-Gesetzes", das die Tilgung bestimmter Landrechtsansprüche erleichtert und gewissen Pächtern das Recht gibt, Landstriche ohne entsprechende Abgeltung an Aborigines als Weiden zu nutzen, ist Australien als erstes westliches Land vor das Expertenkomitee für Rassendiskriminierung der UNO zitiert worden. Howard wies den Bericht des Komm ittees zurück. Australische Gesetze würden von australischen Parlamenten, die von australischen Wählern gewählt worden seien, geschaffen, nicht von Komitees der UNO (Vgl. NZZ vom 23.03.1999, S.6).

[45] Senger hebt hervor, es seien den Japanern nicht nur um das Gleichheitsprinzip der Staaten gegangen, sondern auch um die Gleichbehandlung der Individuen. Dieser Zusammenhang sei insofern beachtenswert, weil in der Menschenrechtsdiskussion gemeinhin angenommen werde, daß asiatische Traditionen weniger die individuellen, sondern eher die kollektiven Rechte betonten (1993b:79). Der Grundsatz souveräner Gleichheit wird in der Charta ausdrücklich in Art.1, Abs.2; Art.2, Abs.1 und in Art.55 genannt. Institutionell wird er durch das Prinzip "ein Staat - eine Stimme" gesichert. Allerdings wird dieses Prinzip durch die fünf ständigen Mitglieder im Sicherheitsrat, durch die Weltbank und den internationalen Währungsfonds durchbrochen (Meessen 1991:90f.).

erhielten die Japaner die ehemaligen deutschen Territorien in der chinesischen Provinz Shandong[46].

Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg rückte die Frage der Gleichbehandlung der Nationen und ihrer Angehörigen wieder auf die Tagesordnung. Auf der Gründungskonferenz der Vereinten Nationen sprachen sich u.a. die Repräsentanten von Ägypten und Indien sowie verschiedene lateinamerikanische Staaten dafür aus, "that clear and explicit provisions supporting human rights should be placed in the very beginning of the charter and perhaps throughout". Ihr Anliegen wurde unterstützt von zahlreichen NGOs, die ebenfalls an der Konferenz teilnahmen (Senger 1993b:84). Dabei ging es nicht nur um Menschenrechte, sondern auch um die Gleichheit der Rassen und das Verbot der Diskriminierung sowie um das Prinzip der Selbstbestimmung[47]. Daß diese Änderungen zugunsten der Universalität der Menschenrechte tatsächlich aufgenommen wurden, führt Senger auf die geschwächte Postion der europäischen Mächte nach dem Zweiten Weltkrieg zurück (1993a:289). Mehrmals betont die UN-Charta das Ziel, "die Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten für alle Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache und der Religion zu fördern und zu festigen[48]". In der Praxis ist es allerdings immer wieder zur Verletzung dieser Prinzipien gekommen[49].

Ein wichtiger Grund dafür ist, daß die Menschenrechtserklärungen die Einhaltung von mehr Rechten fordern, als überhaupt eingehalten werden können[50]. Da es keine klaren und allgemein anerkannten Kriterien dafür gibt, welche Rechte tatsächlich durchgesetzt werden sollen, wird die Rechtsfrage zur Machtfrage:
"Der Mächtigste kann seine Prioritäten durchsetzen. Die von ihm als essentiell definierten Rechte müssen eingehalten werden, und wer sie verletzt, wird notfalls zur Einhaltung gezwungen. In der Praxis unterscheidet sich die Situation Ende des 20. Jahrhunderts nicht wesentlich von derjenigen des heute als imperialistisch und eurozentristisch verdammten 19. Jahrhunderts. Damals legten die europäischen und ein Teil der amerkanischen Staaten fest, welche Voraussetzungen erfüllt sein mußten, damit ein Staatswesen als zivilisiert gelten konnte. Waren die Bedingungen nicht erfüllt, so hatten die Zivilisierten das Recht, die Unzivilisierten zum Zwecke der Zivilisierung ihrer Herrschaft zu unterwerfen." (Fisch 1998b:49)
Heute sind an die Stelle des unscharfen Begriffs der "Zivilisation" die konkreten Menschenrechte getreten. Doch ihre Komplexität und Vielfältigkeit

---

[46] Dabei handelte es sich zum einen um einen klaren Verstoß gegen das Prinzip der Selbstbestimmung (wie es Wilson in seinen 14 Punkten verkündet hatte), zum anderen brach der Präsident damit sein Versprechen, China eine gleichberechtigte Stellung einzuräumen. Dieses Verhalten führte in China zu Protestdemonstrationen und hat nach Senger eine wichtige Rolle bei der Gründung der kommunistischen Partei (1921) gespielt (1993a:288).

[47] Diese Forderung wurde neben Frankreich auch von der Sowjetunion unterstützt. Weil sich diese auf der Konferenz von Dumbarton Oaks noch gegen die Aufnahme von Menschenrechten ausgesprochen hatte, sahen die Vertreter der USA dieses Verhalten als politisch motiviert an und bezeichneten es als "playing up to the small nations" (Senger 1993b:84). Zu den einzelnen Forderungen Vgl. Senger 1993b:84f.

[48] Vgl. Art. 1, Abs. 3; Art. 13 und Art. 55.

[49] Vgl. Best 1990:5. Daß sich nicht nur außerwestliche Staaten über die in der Charta niedergelegten Prinzipien hinwegsetzen, wird bereits 1954 durch den Algerien-Krieg dokumentiert. Frankreich ging es dabei keinesfalls um die Durchsetzung der Menschenrechte, sondern vielmehr um machtpolitische, v.a. aber wirtschaftliche, Interessen. Die Völkergemeinschaft sah über die acht Jahre andauernden Auseinandersetzungen hinweg. Bis heute ist das französische Vorgehen in keiner Form geächtet worden, die begangenen Kriegsverbrechen wurden nicht untersucht (Vgl. Senger 1993b:87f.). In der Amtssprache ist der blutige Konflikt lange Zeit mit "in Nordafrika ausgeführte Operationen" oder "Maßnahmen zur Aufrechterhaltung der Ordnung" umschrieben worden. Von einem "Krieg" ist offiziell erst seit Juni 1999 die Rede. Das entsprechende von der Nationalversammlung verabschiedete Gesetz dient allerdings weniger der Ankennung des Unrechts, sondern vielmehr der formellen Gleichstellung der einstigen Angehörigen der Streitkräfte mit den Veteranen anderer Kriege (Vgl. NZZ vom 11.06.1999, S.2). Auch die Unterdrückung der Schwarzen und die Diskriminierung der Indianer in den USA haben keinen Anlaß zu Interventionen gegeben (Vgl. Senger 1993b:62).

[50] Spätestens dann, wenn sich zwei in Anspruch genommene Rechte gegenseitig ausschließen, müsse man sich für eines von ihnen entscheiden oder beide ein Stück weit beschränken. Würden sie als Ideale bezeichnet, an die sich die Staaten annähern sollen, so seien sie weder verbindlich noch einklagbar (Fisch 1998b:49).

haben, wie gezeigt wurde, zu unterschiedlichen Gewichtungen geführt. Weil daran häufig internationale Organisationen beteiligt sind, wird ihre Durchsetzung zu einer "kollektiven Operation", worin Fisch eine gewisse Steigerung sieht:
"Während man sich im 19. Jahrhundert in der Regel mit einem Recht der Zivilisierten begnügte, bei den Unzivilisierten einzugreifen, geht jetzt die Tendenz in Richtung auf eine Pflicht derer, von denen anzunehmen ist, daß sie die Menschenrechte einhalten, zur Intervention bei denjenigen, von denen befunden worden ist, daß sie sie nicht einhalten." (1998b:49)
Solange die Grundsituation bestehen bleibe, daß die überwiegend westlichen Mächte bestimmten, welche Rechte aus einer nicht abgeschlossenen und auch nicht abschließbaren Reihe die entscheidenden und weltweit durchzusetzenden seien, solange sei auch der Versuch, universale (Menschen-)Rechte durch freie Übereinkunft unter allen Beteiligten zu bestimmen, zum Scheitern verurteilt. Das liege nicht, wie Fisch betont, an kulturellen Differenzen oder unüberbrückbaren Gegensätzen zwischen Religionen und Zivilisationen, sondern sei zuallererst auf machtpolitische Erwägungen zurückzuführen.

Wie viele andere Autoren sieht Fisch es als notwenig an, sich zunächst über das Verfahren zu einigen, statt über die Materie. Dabei müsse es sich um ein so weit wie möglich von den Einwirkungen der Macht entferntes Rechtsverfahren handeln. Wenn eine funktionierende, allen zugängliche unabhängige Gerichtsbarkeit entstanden sei, könne man sich mit der Frage beschäftigen, welche Rechte dieser Gerichtsbarkeit tatsächlich unterworfen werden sollten. Erst in einer solchen Situation werde eine echte und freie universale Debatte möglich und universale Rechte könnten festgelegt werden. Für Fisch steht bereits jetzt fest, daß hierzu nicht alle Rechte gehören könnten, die heute als Menschenrechte bezeichnet und in den Menschenrechtskatalogen aufgezählt würden (1998b:49).

Um die Frage, ob eine "humanitäre Intervention" eine mögliche Ausnahme vom völkerrechtlichen Gewaltverbot sein könne, geht es nicht erst seit der Vertreibung und Ermordung der Menschen aus dem Kosovo[51]. Seit jeher lag die besondere Schwierigkeit der Absicherung ethnischer Minderheiten und Volksgruppen darin, daß die Rechtsbrecher unter der Schwelle des bewaffneten Angriffs ("armed attack" nach Art. 51 UN-Charta) blieben und weder individuelle noch kollektive Maßnahmen der Selbstverteidigung zu befürchten hatten. Die Methoden der friedlichen Streitbeilegung (nach Kap. VI der Charta) blieben meist fruchtlos (Blumenwitz 1994:3).

Mit dem Eingreifen der NATO wurde zum ersten Mal ein militärischer Kampfeinsatz ausdrücklich und allein mit der Zielsetzung gerechtfertigt, den Schutz einer ethnischen Minderheit sicherzustellen, die seit Jahrzehnten schärfsten Repressionen und gezielten Gewaltangriffen ausgesetzt war[52]. Der Eingriff wurde weder provoziert durch eine rivalisierende Großmacht,

---

[51] Im klassischen Völkerrecht der Epoche bis zum Inkrafttreten der UN-Charta war die humanitäre Intervention völkerrechtlich anerkannt, wenn ein Staat nicht fähig oder willens war, Leben und Freiheit der Bewohner seines Territoriums zu schützen (Blumenwitz 1994:3). Während des Ost-West-Konfliktes spielten humanitäre Erwägungen bei militärischen Interventionen zwar eine Rolle und auch ihre völkerrechtliche Begründbarkeit wurde intensiv diskutiert (vgl. Debiel 1996:32), insgesamt waren jedoch machtpolitische Interessen ausschlaggebend. Eine intensive Erörterung der Legitimation humanitärer Interventionen begann erst Anfang der 90er Jahre mit der Einrichtung einer humanitären Schutzzone für die Kurden im Nordirak und der Entsendung einer multinationalen Truppe nach Somalia. Darauf folgten die Einrichtung von Schutzzonen für die bosnischen Moslems in Bosnien-Herzegowina, die Entsendung einer humanitären Schutztruppe nach Ruanda und die Militärintervention in Haiti.

[52] Menschenrechtler werten dies als Triumph der Menschenrechte über die Diplomatie. Der britische Jurist Geoffrey Robertson, der in den achtziger Jahren für Amnesty International tätig war, bezeichnet das Eingreifen der NATO gar als einen ebenso bedeutsamen Meilenstein wie die Urteilssprüche der Nürnberger Prozesse und spricht vom Anbruch der dritten Ära der Menschenrechte (Vgl. Robertson 1999). Etwas zurückhaltender ist Habermas, der zwar auch von einem Übergang von der klassischen Machtpolitik zu einem weltbürgerlichen Zustand spricht, diese Phase aber zugleich als "gemeinsam zu bewältigenden Lernprozeß" verstanden wissen will (1999:7). Die Autoren vernachlässigen allerdings die Absicht der NATO, sich angesichts des schwachen Rußland auf dem Balkan als Ordnungsmacht zu etablieren.

noch durch vitale Sicherheitsinteressen. Außerdem fand er außerhalb des Territoriums der Bündnismitglieder statt.

Gemeinhin anerkannt ist die Anwendung militärischer Gewalt zur Rettung eigener Staatsangehöriger, wenn deren Leben, Gesundheit oder Freiheit in einem fremden Staat, der den Schutz nicht wahrnehmen kann oder will, gefährdet sind[53]. Der Schutz fremder Staatsangehöriger in ihrem eigenen oder einem dritten Land gehört hingegen zu den rechtlich umstrittensten Fragen des Gewaltanwendungsverbotes. Gerade im Hinblick auf die Menschenrechte ergibt sich für die Mitglieder der UNO eine Pflichtenkollision, indem die Charta gleichermaßen den Schutz der Menschenrechte fordert und die Anwendung von Gewalt verbietet[54].

Ein großer Teil der Völkerrechtler hält eine gewaltsame humanitäre Intervention unter engen Voraussetzungen für rechtmäßig. Sie argumentieren, die Anwendung bewaffneter Gewalt zur Verhinderung oder Beseitigung massiver Menschenrechtsverletzungen in einem fremden Staat stehe im Einklang mit der UN-Charta und richte sich weder gegen die territoriale Unversehrtheit noch gegen die politische Unabhängigkeit des jeweiligen Staates[55]:
"Es ist eine der großen Veränderungen der Völkerrechtsordnung seit dem Zweiten Weltkrieg, daß das Völkerrecht Verpflichtungen gegenüber der Staatengemeinschaft insgesamt anerkennt. Daraus folgt, daß die Rechtsordnung des Völkerrechts nicht mehr eine reine Koordinationsrechtsordnung ist, sondern teilweise den Charakter einer Weltverfassung annimmt. Das Verbot der Gewaltanwendung ist eine der normativen Grundlagen dieses Systems. Aber die Völkerrechtsordnung dient letztlich wie jede Rechtsordnung dem Menschen. Deswegen ist es konsequent, daß der Sicherheitsrat bei extremer Bedrohung von Menschen von seinen Zuständigkeiten Gebrauch machen kann." (Frowein 1999:61).
Frowein hat überdies auf die Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes von 1948 verwiesen, in der es heißt:
"Die Vertragschließenden Parteien bestätigen, daß Völkermord, ob im Frieden oder im Krieg begangen, ein Verbrechen gemäß internationalem Recht ist, zu dessen Verhütung und Bestrafung sie sich verpflichten." (Art. I)
Zum Völkermord gehören Handlungen, die in der Absicht begangen werden, "eine nationale, ethnische, rassische oder religöse Gruppe als solche ganz oder teilweise zu zerstören[56]" (Art. II). Bereits der Versuch, Völkermord zu begehen oder der Aufruf dazu, sollen bestraft werden (Art. III).

---

[53] Vgl. Blumenwitz 1994:4 und Frowein 1999:61.

[54] Heilmann hat in diesem Zusammenhang unterstrichen, die Menschenrechtspolitik der westlichen Industriestaaten sei per definitionem interventionistisch, weil sie auf eine Veränderung der Verhältnisse in einem Land abziele (1994:149). Ähnlich betont auch die Vorsitzende des Menschenrechtsausschusses des Deutschen Bundestages, Claudia Roth, Menschenrechtspolitik sei "eine Kultur des Einmischens auch in sogenannte innere Angelegenheiten, denn Menschenrechtsschutz kennt keine Grenzen". Menschenrechtspolitik sei Sicherheitspolitik. Sie sei Stabilitätspolitik und Politik der internationalen Prävention (zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:811).

[55] Vgl. auch UN-Generalsekretär Boutros-Ghali auf der Wiener Konferenz: "... human rights, by their very nature, do away with the distinction traditionally drawn between the internal order and the international order. Human rights give rise to a new legal permeability. They should thus not be considered either from the viewpoint of absolute sovereignty or from the viewpoint of political intervention. On the contrary, it must be understood that huamn rights call for cooperation and coordination between States and international organizations. ... It is the State that the international community should principally entrust with ensuring the protection of individuals. However, the issue of international action must be raised when States prove unworthy of this task, when they violate the fundamental principles laid down in the Charter of the United Nations, and when ... they become tormentors. ... the international community must take over from the States that fail to fulfil their obligations. This is a legal and institutional construction that has nothing shocking about it and does not ... harm our contemporary notion of sovereignty." (1993:14)

[56] Solche Handlungen sind: die Tötung von Mitgliedern der Gruppe, die Verursachung von schwerem körperlichen und seelischen Schaden an Mitgliedern der Gruppe, vorsätzliche Auferlegung von Lebensbedingungen für die Gruppe, die geeignet sind, ihre körperliche Zerstörung ganz oder teilweise herbeizuführen, die Verhängung von Maßnahmen, die auf die Geburtenverhinderung innerhalb der Gruppe gerichtet sind und die Gewaltsame Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe (Art. II).

Auch für den Völkerrechtler Pierre Pescatore geht das Vorgehen der Allianz mit dem Völkerrecht konform. In seiner Begründung stützt er sich allerdings darauf, daß Art. 51 und 52 der UNO-Charta ein militärisches Eingreifen abdeckten, solange der Sicherheitsrat seine Zuständigkeit nicht ausübe. Pescatore argumentiert, der Sicherheitsrat sei zu der Zeit, als die serbische "ethnische Säuberung" in ein aktutes Stadium getreten sei, durch die Blockade der Russen und Chinesen gelähmt gewesen. Solange dieser Zustand angedauerte, sei es an den durch die Art. 51 und 52 ermächtigten Staaten gewesen, das serbische Vorgehen aus der Perspektive ihrer eigenen Sicherheitsinteressen souverän zu beurteilen und die sich daraus ergebenden Konsequenzen zu ziehen[57] (1999:6).

Zu einem ähnlichen Schluß kommt auch der Jürgen Habermas. Angesichts des unterinstitutionalisierten Weltbürgerrechts, so stellt er fest, sei man vielfach "zum bloßen Vorgriff auf einen künftigen kosmopolitischen Zustand", den man zugleich befördern wolle, genötigt. Die NATO habe der jugoslawischen Regierung nur deshalb effektiv entgegentreten können, weil sie ohne die Legitimation, die ihr der Sicherheitsrat verweigert habe, aktiv geworden sei (1999:7).

Eine solche Argumentation schließt allerdings prinzipiell auch die Möglichkeit eines Eingreifens anderer Militärbündnisse ein, auf die Habermas hinweist: "Was sagen wir, wenn eines Tages das Militärbündnis einer anderen Region - sagen wir in Asien - eine bewaffnete Menschenrechtspolitik betreibt, die auf einer ganz anderen, eben ihrer Interpretation des Völkerrechts oder der UN-Charta beruht?" (1999:7)
Andere Wissenschaftler betonen, die humanitäre Intervention zum Schutze der Menschenrechte müsse eine Ausnahme bleiben, weil die Menschenrechte sonst ein Grund für einen "gerechten Krieg" lieferten, der zur Idee des gerechten Friedens[58] im offenen Widerspruch stehe. Die Idee der Menschenrechte lasse sich nur im friedlichen Wettbewerb und nicht durch missionarische Glaubenskriege verwirklichen (Kempen 1994:41). Die Gegner berufen sich auf die uneingeschränkte Geltung des Gewaltverbotes[59]. Außer bei der Selbstverteidigung im Sinne von Art. 51 müsse die Gewaltanwendung den einzelnen Staaten als Mittel der internationalen Politik entzogen bleiben, weil sonst das in den Vereinten Nationen begründete Sicherheitssystem in Frage gestellt würde. Dessen Funktionieren beruhe auf der Grundregel, daß Menschenrechtsverletzungen "unter dem Dach der UNO politisch, diplomatisch und unter Inanspruchnahme der Instrumente der gerichtlichen Streitbeilegung zu korrigieren sind, jedoch keine Rechtfertigung sind für bewaffnete Interventionen, die nicht vom UNO-Sicherheitsrat autorisiert worden sind" (H. Weber 1999:5). Mit einer Erosion des Gewaltverbotes liefe man Gefahr, die seit über 50 Jahren von der UNO unternommenen Anstrengungen zur

---

[57] Aktionsberechtigt seien sämtliche Anrainerstaaten von Rest-Jugoslawien gewesen, die ihre Sicherheit durch das Ausufern der Gewalttätigkeit auf ihr Staatsgebiet gefährdet sahen. Weil keiner dieser Staaten der serbischen Streitmacht gewachsen gewesen sei, sei eine Aktion der Regionalmacht NATO möglich geworden.

[58] Darunter versteht Kempen die vom Völkerrecht definierte Rechtsordnung. Sie werde beschrieben als eine Ordnung, in der ein Regelwerk existiere, daß die Beziehungen zwischen den Subjekten berechenbar und voraussehbar mache und ein Mindestmaß an Rechtlichkeit aufweise. Zwar diene die vertragliche Verankerung der Menschenrechte im Völkerrecht nur mittelbar, dafür aber um so wirkungsvoller der Aufrechterhaltung des gerechten Friedens im Sinne von "peace and justice" (1994:39f.).

[59] Vgl. Altvater 1999:7. Agrusow hebt hervor, die Aktion der NATO gehöre prinzipiell nicht in die Kategorie Menschenrechtsbewegung, sondern in die Kategorie "Befreiungsbewegungen", bei denen Ankläger, Richter und Vollstrecker eine Institution und alle Mittel erlaubt seien. Dem setzen Befürworter der Intervention entgegen, prinzipielle Gewaltlosigkeit habe sich in der Politik nicht bewährt: "Sie wird auch weiterhin lediglich die Hemmschwelle derjenigen niedrig halten, die skrupellos Menschen zu Objekten ihrer im Gewande irgendeiner Ideologie verkleideten Machtgier degradieren." (Saul zit. nach "Für die Menschenrechte" Mitteilungen an die Freunde und Förderer der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte, Nr. 5/99, S. 1).

Sicherstellung oder zur Wiederherstellung des Friedens zwischen den Staaten zu unterminieren.

Das Gewaltverbot sei weder geschaffen worden, um die Menschenrechte zu schützen, noch um Gerechtigkeit zu schaffen, sondern um den zwischenstaatlichen Frieden zu gewährleisten. Auch müsse das Prinzip der Verhältnismäßigkeit gewahrt bleiben.
"Wird die Höherwertigkeit des Menschenrechtsschutzes zulasten der UNO-Charta behauptet, dann stehen dem Menschenrechtsschutz nicht die Verfahrensregeln der UNO, sondern der internationale Frieden gegenüber." (1999:5)
Weber warnt davor, im Bereich der internationalen Normbildung und Normveränderung Wünsche und Wirklichkeit zu verwechseln. Von einer "ethischen Globalisierung" könne noch lange nicht die Rede sein.
"Den Schutz der Menschenrechte überall in der Welt mit Waffengewalt verteidigen zu wollen, wo sich diese Rechte noch nicht durchgesetzt haben, hieße, den zivilisatorischen Fortschritt der Staaten in der Eindämmung der zwischenstaatlichen Gewalt für ungültig zu erklären und die Staatengemeinschaft um Jahrhunderte zurückzuwerfen in die Zeit der permanenten Religions- und Bürgerkriege, unvereinbare Gerechtigkeitsvorstellungen wieder als `Recht' auszugeben und das Recht gegen die Moral auszuspielen. Ein solcher `Paradigmenwechsel' liefe zuletzt darauf hinaus, daß das Recht selbst und die fundamentalen Prinzipien jeder zwischenstaatlichen Ordnung aufgegeben würden." (1999:5)
Elmar Altvater hat außerdem die Ausschaltung von UN und OSZE, d.h. vor allem Rußlands und Chinas, aus der Regulierung globaler Konflikte beanstandet. Unter der neuen "multipolaren Weltordnung" würden Bomben als politisches Mittel zur Durchsetzung von Interessen verstanden (1999:7).

Von asiatischen Staaten wird das Eingreifen der NATO im Kosovo nicht zuletzt deshalb so kritisch bewertet, weil sie darin einen Präzedenzfall für die Entsendung von Truppen in andere Krisengebiete (etwa nach Taiwan, Tibet oder nach Kaschmir) sehen[60].

Der Sicherheitsrat hat bisher davon abgesehen, die Anwendung bewaffneter Gewalt zur Verhinderung massiver Menschenrechtsverletzungen in einem fremden Staat zu verurteilen oder gar Zwangsmaßnahmen gegen die gewaltsam intervenierenden Staaten zu verhängen[61]. Von den Staaten werden Schutzmaßnahmen weitgehend toleriert. Blumenwitz wertet dies als einen "begrenzten faktischen Schutz der Menschenrechte vor besonders zynischen Angriffen", der zum Völkergewohnheitsrecht werden könne.

Die Mehrheit der Beobachter stimmt darin überein, daß die Anwendung militärischer Gewalt als Mittel der internationalen Politik der Entscheidungsbefugnis einzelner Staaten entzogen bleiben müsse. Nur die UNO oder eine andere regionale Körperschaft dürfe darüber entscheiden[62]. Der

---

[60] Vgl. Heinz 1994:40, NZZ vom 07.04.1999, S.2; "Zhu Rongji auf schwieriger Mission in den USA. Belastetes sino-amerikanisches Verhältnis", Nr. 79 und NZZ vom 23.04.1999, S.5; Nr. 93 "Asiatische Gedanken zum Krieg in Jugoslawien. China als Nutznießer des amerikanischen Engagements?". Selbst in den proamerikanischen arabischen Ländern wurden Bedenken gegen die erweiterte Strategie friedensfördernder Interventionen außerhalb des Territoriums der Bündnismitglieder angemeldet (Vgl. NZZ vom 27.04.1999, S.5; "Arabische Skepzis gegenüber der NATO. Neues Instrument der Weltherrschaft?", Nr. 96).

[61] Eine Verurteilung des gewaltsamen Angriffs der NATO im Kosovo wurde mit 12 gegen 3 Stimmen abgelehnt. Aus der Tatsache, daß noch nicht einmal der Versuch gemacht wurde, eine Resolution einzubringen, die eine höhere Chance gehabt hätte, Stimmen auf sich zu vereinigen, zieht Frowein zieht den Schluß, daß die Anwendung militärischer Gewalt im Extremfall zum Schutz einer Minderheit als Sonderkategorie angesehen werde (1999:61). Außerdem fragt er, ob die ausdrückliche Ablehnung einer Verurteilung nicht rechtlich den Charakter einer nachträglichen Genehmigung habe (1999:62).

[62] Vgl. Blumenwitz 1994:6f. und Jürjens 1996:12.

Vorzug sei eindeutig dem weiteren Ausbau der Funktionsfähigkeit kollektiver Mechanismen der Menschenrechte einzuräumen (Blumenwitz 1994:6f.).

Als "gerechte Gründe" für den Eingriff könnten nur schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen angeführt werden, die so weit wie möglich objektivierbar sein müßten[63]. Militärische Gewalt dürfe nur als letztes Mittel eingesetzt werden und dann auch nur, wenn Maßnahmen getroffen worden seien, um ihren Mißbrauch auszuschließen. Die Beteiligten dürften die gerechten Gründe nicht als Deckmantel für ihre eigenen Interessen mißbrauchen. Im Vorfeld der Intervention müsse berechtigte Hoffnung bestehen, daß der Eingriff weniger Schaden anrichte, als sein Ausbleiben. In ihrem Verlauf müsse die Verhältnismäßigkeit der Mittel gewahrt bleiben, d.h. es müßten die einschlägigen Regeln des Völkerrechts beachtet werden[64]. Schließlich müsse die Intervention vorher angekündigt werden, Überraschungsangriffe oder Präventivkriege seien illegitim (Jürjens 1996:12).

Für den Philosophen Otfried Höffe steht fest, daß im Sinne der Nothilfe nur dort eingegriffen werden dürfe, "wo gegen ein klares Recht klarerweise, überdies eklatant verstoßen worden ist" (1999b:33). Menschenrechte seien interkulturell gültige Rechte, ein Verstoß gegen sei sei unstrittig ein Unrecht. Das Prinzip der Souveränität widerspreche nicht dem Ziel, das Opfer des Unrechts in sein Recht zu setzen, was im Falle der Kosovo-Albaner bedeute, den Vertriebenen eine friedliche Existenz in ihren Dörfern zu sichern und die schuldigen Täter zur Rechenschaft zu ziehen[65]. Höffe erinnert daran, daß sich die Legitimation staatlicher Gewalt schon immer mit ihrer Limitation verbunden habe. Die Souveränität sei niemals eine absolute, uneingeschränkte Hoheitsgewalt gewesen. Dies werde durch neuere Entwicklungen im Völkerrecht bekräftigt und verstärkt. Die Menschenrechte ließen sich nicht nur interkulturell begründen, auch hätten die Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen deren interkulturelle Gültigkeit durch ihren Beitritt anerkannt und diese Selbstverpflichtung mit der Ratifizierung verschiedener Menschenrechtspakte bekräftigt.
"Durch Selbstverpflichtung dem `domaine réservée à la souveraineté' enthoben, machen die Menschenrechte die Annahme eines absoluten Interventionsverbotes brüchig. Die Schlußakte von Helsinki sagt ausdrücklich, daß für keinen Staat die Menschenrechte eine rein innere Angelegenheit sind. Spätestens seitdem ist für Menschenrechtsverletzungen das Argument der inneren Angelegenheiten außer Kraft gesetzt, und dies nicht vorübergehend, sondern, wie es die Rechtsethik schon immer sagt, auf Dauer. Unter dieser Bedingung erscheinen Interventionen nicht bloß erlaubt, sondern sogar als geboten. Wären sie nämlich fakultativ, so degenerieten sie zu einer Gerechtigkeit à la carte, abhängig von Zufällen der Interessen und der Macht." (1999b:33)
Dennoch sei eine humanitäre Intervention, die nicht von einem globalen Gemeinwesen getragen werde, nur ein zweitbester Weg: eine Notlösung mangels besserer Möglichkeiten. Sie könne aber als Ausnahmerecht zulässig sein. In Analogie zur innerstaatlichen Notwehr sei sie dort berechtigt,

---

[63] Christopher Greenwood beschränkt die humanitäre Intervention auf Fälle, "in denen ein wesentlicher Teil der Bevölkerung von Tod oder Leid in einem hohen Maße bedroht ist: sei es, wegen der Handlungen der Regierung des Staates oder sei es, weil der Staat in die Anarchie abgleitet" (zit. nach Jürjens 1996:5).

[64] Ähnlich auch Frowein 1999:62.

[65] Allerdings - und darauf weist Altvater hin - konnte nicht verhindert werden, daß nun die Serben aus dem Kosovo vertrieben würden (1999:7).

wo man einem zur Notwehr Berechtigten im Rahmen von dessen Notwehr helfe[66].

Auch wenn diese Argumentation sehr schlüssig scheint, bleiben zwei Probleme ungelöst. Zunächst bleibt offen, was genau unter einem "klaren und eklatanten Verstoß gegen klares Recht" zu verstehen ist. Höffe weist zwar im weiteren auf sogenannte "schwere Menschenrechtsverletzungen", wie die Vertreibung von Menschen und die Vergewaltigung von Frauen, hin. Genaue Grenzen zieht er jedoch nicht[67].

Gleiches gilt für die von Jürjens vorgeschlagene Variante, nach der nur "schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen" als Gründe für einen Eingriff akzeptiert werden könnten, die so weit wie möglich objektivierbar sein müßten. Die Arbeit hat gezeigt, daß die Auffassungen darüber sehr unterschiedlich sind.

Die Gefahr der Instrumentalisierung von Menschenrechtsverletzungen für wirtschaftliche, machtpolitische und strategische Interessen bleibt und macht die Intervention zu einem zweischneidigen Schwert[68].
"Auf der einen Seite führt `humanitäre Intervention' feierlich eine neue Art von Bürgerrecht ein, das Bürgerrecht der Menschlichkeit, während sie andererseits in den Fußstapfen konventioneller zwischenstaatlicher Politik trampelt, die sich selbst wiederum im Übergang befindet. `Humanitäre Intervention' ist eine zwiegesichtige Operation: Idealismus, der in den Rädern des Realismus gefangen ist; Realismus, der durch die Realiäten überflügelt wird." (Jan Nederveen Pieterse zit. nach Debiel 1996:31).
So hat der "neue Interventionismus" seit Beginn der neunziger Jahre zwei Ausprägungen: einen militärischen Interventionismus auf der einen und einen zivilen Humanismus auf der anderen Seite. Beide speisten sich aus ähnlichen Quellen, nämlich aus grundlegenden Veränderungen der internationalen Beziehungen (Debiel 1996:31).

Technische Fortschritte im Kommunikationswesen haben dazu beigetragen, daß die Weltöffentlichkeit innerhalb kürzester Zeit über die Ereignisse in den entlegensten Teilen der Welt informiert ist. Katastrophen und Kriege nehmen dabei eine besondere Stellung ein: Die zahlreichen Nachfolgekonflikte des Ost-West-Gegensatzes und die humanitären Notlagen in den Entwicklungsländern führten in der westlichen Welt zu einer erhöhten Bereitschaft, Truppen zum Zwecke der Befriedung auch in Staaten zu entsenden, die nicht zu den wichtigen Handelspartnern gehören. Zudem sind militärische Eingriffe seit dem Ende des Ost-West-Konfliktes viel eher

---

[66] Ähnlich argumentiert auch Habermas, wenn er darauf verweist, die Menschenrechtspolitik sei angesichts des unterinstitutionalisierten Weltbürgerrechts - zumindest vor der eigenen Haustür - zum Vorgriff auf einen künftigen kosmopolitischen Zustand genötigt. Die Selbstermächtigung der NATO dürfe allerdings nicht zum Regelfall werden (1999:7).

[67] Ähnlich kritisch äußerte sich auch der Bundestagspräsident Wolfgang Thierse: Die Interventionen der UNO und die Einrichtung eines internationalen Gerichtshofes zur Aburteilung von Verbrechen gegen die Menschlichkeit seien große Erfolge der Menschenrechtspolitik der 90er Jahre. Aber auch hier würden sich Widersprüche auftun, die noch nicht allgemein oder endgültig gelöst seien. "Wo sind die Kriterien? Wo liegen die Grenzen eines in internationalen Recht verankerten humanitären Eingreifens? Wer bestimmt die Balance zwischen nationalem Selbstbestimmungsrecht und individuellen Menschenrechten? Ist der Kollektivanspruch einer Nation höher zu bewerten als der universalgültige Schutz jedes einzelnen vor staatlicher und kollektiver Willkür?" (Deutscher Bundestag 1998c:804f.)

[68] Vgl. Senghaas 1998:7 und Narr/Roth 1998:120. Seit Jahren prangert Cornelio Sommaruga, Präsident des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz (IKRK), die Vermischung von Politik und humanitärem Handeln an. Das Ziel einer jeden humanitären Aktion in einem Kriegsgebiet müsse sein, alle Opfer in einer unparteiischen Art unabhängig von Regierungsinteressen erreichen zu können (Vgl. NZZ vom 09.06.1999, S.6). Helmut Schmidt warnt, der sittliche Imperativ der AEMR sei in Gefahr, weil das Stichwort Menschenrechte von einigen Politikern als Kampfbegriff und als aggressives Instrument der außenpolitischen Pression benutzt werde (1997:17). Ähnlich auch Nuscheler, der konstatiert, die moralische und rechtliche Legitimität in anderen Staaten die Achtung der Menschenrechte einzufordern, bleibe nach wie vor durch einen "von politischen und wirtschaftlichen Interessen korrumpierten Relativismus" begrenzt. Sie kritisierten den "kulturellen Relativismus", praktizierten aber selbst ihren interessengeleiteten Relativismus und Opportunismus und beschädigten damit den universellen Geltungsanspruch der Menschenrechte mehr als die "kulturellen Relativisten" (1995:13f.). Eng mit diesem Problem zusammen hängen auch die mangelnde sprachliche Präzision der Resolutionen und die ungenügende Umsetzung durch die Staaten.

möglich, da nicht mehr das Risiko einer unmittelbaren Konfrontation befürchtet werden muß.

Ebenso ambivalent wie ihr Einsatz ist die Bilanz der Militäreinsätze: in einigen Fällen gab es eine kurzfristige Linderung massiver Not und eine Verbesserung der Menschenrechtslage. In Bosnien-Herzegowina konnte mit dem Abkommen von Dayton zwar die Sicherheitslage verbessert, eine dauerhafte Stabilisierung jedoch nicht erreicht werden. Ob dies im Kosovo gelingt, bleibt noch abzuwarten[69]. In Somalia ist der Einsatz in dieser Hinsicht gescheitert[70]. Ihrem Zweck, etwas zu verhindern, konnten die Interventionen nicht gerecht werden: Unschuldige, die man schützen wollte, waren bereits vertrieben, gefoltert oder umgebracht worden.

Wenn auch auf einige Defizite hingewiesen wird, ist der Zuspruch, den die humanitäre Intervention erfährt, ungebrochen[71]. Kaum ein Wissenschaftler stellt das Prinzip der humanitären Intervention in Frage. Eher geht es um die nicht eindeutigen Beweise für eine Verknüpfung mit den ausgewählten Vergeltungszielen[72].

Höffe unterstreicht, die Menschenrechtsverletzungen im ehemaligen Jugoslawien hätten gezeigt, "daß die Menschheit seit Jahren ihre wichtigste `Aufgabe' versäumt: die Errichtung einer Weltrechtsordnung mit öffentlichen Gewalten, die dort unparteiisch und wirksam für Recht sorgen, wo die primären Rechtsverantwortlichen, die einzelnen Staaten, versagen, vor allem dort, wo sie das Recht nich bloß beugen, sondern systematisch und massiv verletzten." (1999b:33)

Eine solche Weltrechtsordnung sollte 1945 mit den Vereinten Nationen errichtet werden. Als internationaler Zusammenschluß zur Verhinderung von kriegerischen Auseinandersetzungen der Welt präsentiert, war die UNO jedoch zunächst von den westlichen Imperialmächten dominiert: den Vereinigten Staaten, England und Frankreich und - einer neuen Macht mit militärischen Stützpunkten und erheblichem Einfluß in Osteuropa - der Sowjetunion[73] (Zinn 1980:406). Bis heute gehören die fünf ständigen Mitglieder des Sicherheitsrates zu den wichtigsten Waffenexporteuren der Welt: "Thus, those who are in charge of peace are in fact those who succour war!" (Abu-Sahlieh 1993:254)
Der Sicherheitsrat festigte die partikularen Privilegien der fünf ständigen Mitglieder[74]. Für Höffe ist es daher nicht verwunderlich, daß dieser selbst auf

---

[69] Feststeht, daß die Menschen im Kosovo für längere Zeit von internationaler Hilfe abhängig sein werden. Die Zerstörung der Infrastruktur hat nicht nur für das ehemalige Jugoslawien, sondern auch für die Nachbarländer ernste wirtschaftliche Konsequenzen. Diese können allzuleicht neue politische Instabilitäten auf dem Balkan heraufbeschwören.

[70] Vgl. Debiel 1996:33.

[71] In seiner Rede vor der UNO-Generalversammlung erklärte Präsident Clinton im September 1999, die internationale Staatengemeinschaft sei zu Interventionen gegen Massenmorde und -vertreibungen in internen Konflikten durchaus legitimiert und müsse sich möglichst um eine Verhinderung solchen Unheils bemühen. Für militärische Interventionen bei humanitären Katastophen sprach sich auch UNO-Generalsekretär Annan aus. Der Sicherheitsrat müsse der Sicherheit und dem Schutz der Zivilbevölkerung auch in internen Konflikten höchste Priorität zumessen und sich angesichts des immer häufigeren Auftretens bürgerkriegsähnlicher Situationen vermehrt zur Bildung humanitärer Interventionen durchringen. Der französische Premierminister Jospin betonte, die Aufgabe der UNO beschränke sich nicht auf die Beilegung zwischenstaatlicher Konflikte, sondern umfasse auch die Verteidigung menschlicher Würde (zit. nach NZZ vom 22.09.1999, S.1).

[72] Auch von der deutschen Bevölkerung ist der Einsatz der NATO-Truppen mitgetragen worden. Nach einer Umfrage der Mannheimer Forschungsgruppe Wahlen im Mai/Juni 1999 hielten 52% der Deutschen das Eingreifen der NATO für richtig, 44% lehnten es ab. 84% der Deutschen meinen, Deutschland solle darauf drängen, Slobodan Milosevic vor dem Internationalen Gerichtshof als Kriegsverbrecher anzuklagen, 12% waren dagegen (zit. nach Bundesverband der Deutschen Banken 1999d:4f.).

[73] Ähnlich auch Neelsen 1996:139f.

[74] Abu-Sahlieh geht sogar soweit, zu behaupten, er diene den Großmächten als Instrument zur Bewahrung ihrer Hegemonie (1993:255).

gravierende Menschenrechtsverletzungen parteilich reagiere oder mangels Übereinstimmung in seiner Handlungsfähigkeit eingeschränkt sei (1999b:33).

Vor allem während des Ost-West-Konfliktes obsiegte zumeist "das sicht- und spürbare Eigeninteresse, für das in aller Regel auch mehr Wählerstimmen zu mobilisieren sind, als für humanitäre Ziele der internationalen Gerechtigkeit[75]" (Tetzlaff 1997:2). Mehr und mehr wurden die Menschenrechte, die dazu beitragen sollten, Frieden in der Welt zu schaffen und ein friedliches Zusammenleben zu garantieren, zum politischen Kampfbegriff und zur Legitimation von Interventionen[76]:
"Many States systematically abuse or deny more basic human rights ... and hardly a State exists in which some human rights default is not alleged. Such allegations have become the handiest stock in trade for States seeking to make trouble; a form of humanitarian intervention very easy and painless to get away with, the least likely to provoke violent rebuttal and the most likely to be picked up by third parties." (Best 1990:16)
Auch nach dem Zusammenbruch des Kommunismus hat sich die Situation nicht wesentlich verbessert. Pollis meint gar, sie habe sich verschlechtert. Selbst dort, wo das Recht auf Leben verweigert werde, sei die UNO machtlos:
"Despite the Genocide Convention .... the United Nations has been unable to take effective action to prevent massacres or `ethnic cleansing' in Rwanda, Bosnia and possibly Burundi. ... While the international community can condemn these actions, it remains powerless to remedy the situation." (1996:322)
Der Vorwurf vieler Staaten, westliche Staaten instrumentalisierten die Menschenrechte, um sich in die inneren Angelegenheiten einzumischen, kann insofern nicht völlig von der Hand gewiesen werden. Das betont auch der Präsident des "International Center of Law in Development" in New York:
"There is well-founded distrust in the opportunistic invocation of human rights in foreign policy as an instrument for domination by the sole-surviving super-Power today. Such a misuse of human rights must be exposed and ended if any progress is to be achieved. `Do as I say, don't do as I do' can no longer be accepted as the basis for international human rights cooperation. Yet, at the same time, `Physician, heal thyself' cannot provide the sole basis for replacement." (Dias 1996:85)
Es sind vor allem wirtschaftliche Interessen, die im Umgang mit vielen Staaten der Erde eine übergeordnete Rolle spielen[77].

Für den arabischen Raum stellt Abu-Sahlieh fest, Menschenrechtsverletzungen würden von westlichen Beobachtern ignoriert, weil der Westen dabei partizipiere oder weil ihm aus deren Aufdeckung wirtschaftliche Nachteile entstehen könnten. Häufig würden auch die Führer arabischer und islamischer Länder vom Westen an der Macht gehalten oder unterstützt (1993:249).

---

[75] Viele afrikanische Diktatoren, so die Naumann-Stiftung, hätten ohne den Ost-West-Konflikt und den dadurch mitbedingten doppelten Standard in der Menschenrechtspolitik der westlichen Industrieländer nicht so lange überleben können. Ebenso wären manche Reformprozesse unblutiger verlaufen (1996:14).

[76] So spielten in den beiden "humanitären Interventionen" Indiens in Ostbengalen (1971) und in Sri Lanka (1987) sowie beim Sturz der Regierung Idi Amin in Uganda durch Tansania (1979) und bei der Militärintervention Vietnams gegen das Pol-Pot-Regime in Kambodscha (1979) machtpolitische Erwägungen eine tragende Rolle (Debiel 1996:32). Staaten, die die Menschenrechte als spezifisch abendländisches Konzept auffassen, sehen in der Menschenrechtspolitik westlicher Staaten häufig ein Instrument zur Verlängerung westlicher Vorherrschaft. Menschenrechtler weisen dies mit dem Argument zurück, die berechtigte Kritik an der selektiven Umsetzung der Menschenrechte verbinde sich mit einer grundsätzlichen und zugleich spezifischen kulturrelativistischen Skepzis.

[77] Oftmals werden diese Interessen erst auf den zweiten Blick sichtbar: so diene das Eintreten amerikanischer Politiker für freie Meinungsäußerung in asiatischen Ländern der Sicherung neuer Märkte für die Massenmedien (Coulmas/Stalpers 1998:161).

Der nigerianische Professor für Philosophie und Religion, Christopher Nwodo, reklamiert, viele Weiße seien nicht bereit, ihre wirtschaftlichen Vorteile im Namen der Menschenrechte aufzugeben, besonders wenn es um die Rechte bestimmter Völker gehe:
"If the Africans were for the most part self-sufficient enough to feed themselves, and perhaps strike back when hit, other nations would take them seriously. And if they would go one step further, and become a world power economically and militarily, nobody will notice how black they are. So it boils down to how to generate enough wealth to make most, if not all, self sufficient and comfortable." (1989:229f.)
Manipulative Eingriffe[78], das Fehlen bindender Überwachungs- und Ausführungsmechanismen sowie das Festhalten an unklaren Begrifflichkeiten haben die Glaubhaftigkeit des Westens bei seiner Forderung nach einer weltweiten Umsetzung der Menschenrechte immer wieder in Frage gestellt.

Wenn man den Fortschritt einer Gruppe von Menschen nicht stoppen könne, so Nwodo, so werde man ihn zumindest behindern:
"That will ... allow them to continue to ignore these people's legitimate claims while luxuriating in the patronizing arrogance of insincere liberalism, talking about the protection and promotion of human rights, which, as far as they are concerned, are neither human nor rights." (1989:229)
Allerdings räumt Nwodo auch ein, daß der Westen nicht allein für diese Umstände verantwortlich sei. Menschenrechtsverletzungen würden ebenso von den Afrikanern selbst begangen und der doppelte Standard zeige sich auch bei afrikanischen Vertretern der Vereinten Nationen[79].

So besteht der Vorwurf weiter, die westlichen Staaten befänden sich auf einer "civilizing mission vis-à-vis the rest of mankind" (Legesse 1980:130). Der Anspruch der USA, bei der Errichtung einer "neuen Weltordnung" eine führende Rolle einzunehmen, ist unbestritten[80]. In diesen Prozeß fließen unweigerlich die eigenen (amerikanischen) Norm- und Wertvorstellungen ein, ein Umstand, vor dem schon Boas sehr eindringlich warnte:
"As a matter of fact, the number of people in our country who are willing and able to enter into the modes of thought of other nations is altogether too small. The American, on the whole, is inclined to consider American standards of thought and action as absolute standards, and the more idealistic his nature, the more strongly he wants to `raise' everyone to his own standards. For this reason the American who is cognizant only of his own standpoint sets himself up as arbiter of the world. He claims that the form of his own Government is the best, not for himself only, but also for the rest of mankind; that his interpretation of ethics, religion, of standards of living, is right. Therefore he is inclined to assume the role of a dispenser of happiness of mankind. We do not find often an appreciation of the fact that others may abhor where we worship." (1916:332).
In seiner Rede zur Lage der Nation versicherte der amerikanische Präsident Clinton:
"... from Belfast, to Korea, to the Middle East, America will continue to stand with those who stand for peace." (State of the Union Address 1998)

---

[78] Zu diesen Eingriffen zählen die gezielte Destabilisierung bestimmter Regierungen, die Förderung ethnischer Konflikte und Unruhen sowie die Umsetzung falscher und kostenträchtiger Wirtschaftsprogramme. Solche Formen der Manipulation spielten auch während der Kolonialzeit eine Rolle. Das zeigen die zahlreichen Untersuchungen des indischen Unabhängigkeitskampfes (Vgl. z.B. P. French 1997).

[79] So hätten afrikanische Staaten bisher von einer offenen Diskussion ihrer eigenen Probleme - z.B. das Terrorregime in Uganda, der Genozid in Burundi und die Massentötungen in Guinea - abgesehen (1989:227ff.). Mit dieser kritischen Einschätzung steht Nwodo nicht allein: afrikanische Menschenrechtler und Staatsoberhäupter - darunter die Präsidenten Tanzanias und Ghanas, Julius Nyerere und Kwame Nkrumah - haben diese Haltung schon sehr früh bemängelt und dabei auch die OAU scharf attackiert (Graf 1997:18f.).

[80] So sehen die USA es als ihre Aufgabe an, "to build a new era of peace and security" (Clinton, State of the Union Address, 1998).

Außerdem sagte der Präsident den "poisoned appeals of extreme nationalism", der "unwholy axis of new threats from terrorist", der internationalen Kriminalität und dem Drogenhandel seinen Kampf an.
"To meet these challenges, we are helping to write international rules of road for the 21st century, protecting those who join the family of nations and isolating those who do not."
Ein noch deutlicheres Plädoyer für die Menschenrechte gab der Präsident im Juni 1999 bei seinem Besuch der Kfor-Truppen auf dem Flugplatz von Skopje ab:
"Whether you live in Africa or Central Europe or any other place, if somebody comes after innocent civilians and tries to kill them en masse because of their race, their ethnic background or their religion, and it is within our power to stop it, we will stop it." (zit. nach NZZ vom 25./26.09.1999, S. 1)
Angesichts der beschränkten Handlungsfähigkeit der internationalen Staatengemeinschaft scheint es schwierig, dieses Versprechen auch einzulösen.

Der "Weltfrieden" als Ziel ist keineswegs unproblematisch und kann zu vielerlei Zwecken mißbraucht werden: Im 19. Jahrhundert etwa wurde die Unterwerfung außereuropäischer Völker nicht nur als Erfüllung des eigenen, höheren Rechtsanspruchs, sondern auch als "Befriedung" angesehen[81]. Heute ist die Rede von "Friedenserhaltung" oder "Friedenssicherung" (peacekeeping), die mit Hilfe von "friedenssichernden Operationen" (peace operations) oder gar "friedenserzwingenden Aktionen" (peace enforcement) erreicht werden sollen[82].

Die Aufstellung von Friedenstruppen (peace keeping forces) ist ursprünglich in der UN-Charta nicht vorgesehen. Die in Art. 43 erwähnten Sonderabkommen zur Bereitstellung von Streitkräften, die der Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit dienen sollten, sind nie geschlossen worden. Das vorgesehene Sicherheitssystem ließ sich mangels Konsens der Großmächte nicht aktivieren. Es kam zum Truppeneinsatz, ohne daß die Voraussetzungen nach Kap. VII vorgelegen hätten. Inzwischen haben Friedenstruppen, die erstmals 1956 anläßlich der Suezkrise aufgestellt worden waren, die Aufgabe der Friedenssicherung übernommen, auch wenn ihre Rechtmäßigkeit weiterhin umstritten ist[83].

In friedensbedrohenden Situationen dienen sie als Puffer zwischen den streitenden Parteien, ohne daß einer der beteiligten Staaten als Aggressor verurteilt wird. Sie können sowohl vom Sicherheitsrat als auch von der Generalversammlung aufgestellt werden (Blumenwitz 1991:179).

Eine genaue Definition des Begriffs "peacekeeping", der seit den fünfziger Jahren verwendet wird, ist schwierig. Weil die Aufgaben vielfältig sind, und im Laufe der Zeit ausgeweitet wurden, muß sich die Forschung mit vagen Begriffsbestimmungen begnügen. Browne versteht darunter "the placement of military personnel or forces in a country or countries to perform basically non-military functions in an impartial manner" (1998:4). Nach Serafino geht es darum, "(to provide) an `international' force to seperate parties that had been in conflict and to supervise the keeping of a peace accoord they had

---

[81] Vgl. Blumenwitz 1994:4.

[82] Die Verwendung des Wortes "Frieden" läßt den Eindruck entstehen, daß es sich dabei um eine Operation handelt, die mit keinerlei Gefahren und keinem Risiko verbunden ist. Tatsächlich aber kommen manche Friedensmissionen kriegerischen Auseinandersetzungen sehr nahe (Vgl. Serafino 1998:2).

[83] Zur Diskussion um die Rechtmäßigkeit vgl. K. Rudolph 1991:183ff.

signed" (1998:2). Aufgabe der Friedenstruppen sei es, "die Ausweitung eines friedensbedrohenden Konfliktes zu verhindern, die Verwirklichung vereinbarter Konfliktlösungen zu erleichtern und die Beziehungen zwischen den Streitparteien zu stabilisieren, ohne jedoch dabei die Rechte der Streitparteien zu berühren" (K. Rudolph 1991:180).

Die Chancen eines Friedens sollen also gefördert, erhalten, gesichert oder verbessert werden. Zunächst wurde darunter die Einhaltung der Waffenruhe, die Entwaffnung bzw. Beschlagnahmung von Waffen, die Räumung von Landminen und der Schutz humanitärer Hilfsaktionen verstanden. Mittlerweile rücken vermehrt nicht-militärische Aufgaben wie die Herstellung von Recht und Ordnung[84], die Beobachtung von Wahlen[85] sowie die Überwachung der Menschenrechtssituation in den Vordergrund[86].

In der Regel werden solche Operationen vom UN-Sicherheitsrat unter Beachtung bestimmter grundlegender Prinzipien eingesetzt. Dazu gehören die (anhaltende) Zustimmung des Sicherheitsrates, der Konfliktparteien und der betroffenen Regierungen, die uneingeschränkte Zugangs- und Bewegungsfreiheit der Friedenstruppen innerhalb der betrofffenen Länder, die Bereitstellung freiwilliger Einsatzkräfte aus den UN-Mitgliedsstaaten, die Nichteinmischung der Friedenstruppen in die inneren Angelegenheiten der betroffenen Regierungen sowie die Vermeidung von Waffengewalt (Browne 1998:4).

Innenpolitische Instabilitäten und humanitäre Notlagen am persischen Golf und in Afrika sowie die Situation im ehemaligen Jugoslawien haben seit 1991 zu einer Ausweitung der Friedenssicherung um die friedliche Beilegung innerer Konflikte und die Sicherung humanitärer Hilfe geführt[87] und mit dem Tabu gebrochen, im Rahmen der Vereinten Nationen in die inneren Angelegenheiten eines Staates auch ohne die Zustimmung der Konfliktparteien und ohne eine direkte Gefährdung anderer Staaten militärisch einzugreifen.

Die Schwelle von der friedenserhaltenden Operation zur Intervention war bereits mit der Autorisierung des militärischen Schutzes von Konvois, die Hilfsgüter nach Bosnien-Herzegowina brachten, überschritten worden, da hierfür nicht die Zustimmung des betroffenen Staates eingeholt wurde[88]. Auch im Falle von Somalia wurden die Weichen für ein, wenn nötig, ge-

---

[84] Generalsekretär Kofi Annan hat die Kompetenzen der UNO-Mission im Kosovo mit den Worten umrissen, die Übergangsverwaltung habe u.a. das Recht, Gesetze zu beschließen und zu verändern, Personen in öffentliche Ämter zu ernennen oder abzuberufen. Der jugoslawische UNO-Botschafter beschuldigte daraufhin den Generalsekretär, die Souveränitätsrechte Belgrads über das Kosovo zu mißachten (Vgl. NZZ vom 21.07.1999, S. 2).

[85] 1989 von UNO-Generalsekretär Perez de Cuellar im Falle von Nicaragua abgelehnt, wurde diese erstmals 1989/90 in Namibia praktiziert. Dabei wurde die Wahl angesehen als ein "act of self-determination" und als Teil eines "overall conflict settlement arrangement" (zit. nach Browne 1998:7).

[86] K. Rudolph nennt: "observation" (Überwachung von Abkommen, Beobachtung, Berichterstattung, Untersuchung, Mittlerfunktion), "interposition" (Pufferbildung, Blockierung) und "maintenance of law and order" (Befriedigung innerstaatlicher Konflikte, Herstellung von Ruhe und Ordnung, Polizei- und Verwaltungsaufgaben). Mit der Presidential Decision Directive (PDD 25) hat Präsident Clinton im Mai 1994 die Bedingungen einer künftigen Teilnahme der USA an multilateralen friedenssichernden Maßnahmen definiert. Eines der wichtigsten Gesichtspunkte sei, ob es sich um "a threat or breach of international peace and security" handele. Dazu gehörten eine internationale Aggression, eine humanitäre Katastrophe in einer gewaltsamen Situation, der plötzliche Bruch mit einer demokratischen Entwicklung sowie die schwerwiegende Verletzung von Menschenrechten in einer gewalttätigen oder potentiell gewaltvollen Situation. Friedensfördernde Maßnahmen der UN oder anderer internationaler Organisationen würden dann politisch und finanziell unterstützt, wenn sie amerikanischen Interessen dienten und wenn andere Länder einen entsprechenden Anteil der Kosten trügen. Die Entsendung amerikanischer Truppen hängt u.a. davon ab, ob deren Präsenz als maßgeblich für den Erfolg einer Operation angesehen wird. Außerdem wird geprüft, ob das Risiko in Kauf genommen werden kann und ob ausreichende Resourcen zur Verfügung stehen. Wichtig sei auch, ob die Mission in der Bevölkerung und im Kongreß auf Zustimmung treffe (Serafino 1998:3).

[87] Vgl. die detaillierten Vorschläge des damaligen UNO-Generalsekretärs Boutros Boutros-Ghali, in seiner 1992 veröffentlichten "An Agenda for Peace. Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peacekeeping".

[88] Vgl. Resolution 752 und 764.

waltsames Eingreifen schon früh gestellt[89]. In der Resolution 794 vom Dezember 1992 stellt der Sicherheitsrat fest, Ziel der Maßnahmen nach Kaptitel VII sei es, "to establish as soon as possible the necessary conditions for the delivery of humanitarian assistance whereever needed in Somalia."

Befürworter einer solchen Expansion argumentieren, daß das Prinzip der Nichteinmischung der UN-Charta bereits 1991 durch die Verabschiedung der Resolution 688 modifiziert worden sei[90]. In der sogenannten "Kurdenresolution" besteht der Sicherheitsrat darauf, "that Iraq allow immediate access by international humanitarian organizations to all those in need of assistance in all parts of Iraq". Kritiker verweisen auf die Resolution 687, nach der der Irak eine Anzahl von Bedingungen zu erfüllen hat, die als eine Verletzung der Souveränität und der Unabhängigkeit des Landes gewertet werden könnten (Browne 1998:6). Dazu gehört u.a. die Vernichtung chemischer und biologischer Waffen sowie ballistischer Flugkörper mit einer Reichweite von mehr als 150 Kilometer unter internationaler Aufsicht[91].

Mit der Ausweitung der Zuständigkeiten wurde auch eine Begriffsverschiebung erforderlich. Seit 1992 ist daher von Seiten der Vereinten Nationen von "peace enforcement" die Rede. Dabei handelt es sich um Operationen, in denen angesichts eines größeren Konfliktpotentials auch Gewalt angewendet werden darf[92].

Der Großteil der fast 50 Friedensmissionen seit 1948 wurde zwischen Mitte 1988 und Ende 1996 eingesetzt. Die Aufwendungen, die durch gesonderte Beiträge finanziert werden, sind seither beständig gestiegen. 1988 lagen die geschätzten jährlichen Kosten noch bei 268,5 Millionen US-Dollar, 1995 bei 3,1 Milliarden und 1997 bei einer Milliarde[93].

Der Einsatz von Militär ist nicht unumstritten. Neben der Frage, welches Mitspracherecht dem Parlament beim Einsatz von Truppen eingeräumt werden muß[94], wird diskutiert, ob das Militär überhaupt geeignet sei, um friedensfördernde Maßnahmen durchzuführen. Häufig sind für solche Maßnahmen Qualifikationen erforderlich, die nicht zur Ausbildung der Streitkräfte gehören[95]. Aus diesem Grund ist von einigen Beobachtern auch der Aufbau einer eigenen Friedenstruppe oder bestimmter Spezialeinheiten angeregt worden, die allerdings von der Regierung Clinton nicht unterstützt wird (Serafino 1998:11f.).

---

89 Vgl. Resolution 733, mit der der Sicherheitsrat ein allgemeines und vollständiges Waffenembargo verhängte und die Entsendung von Friedenstruppen zum Schutze der Verteilung von Hilfsleistungen an die hungernde Zivilbevölkerung autorisierte.

90 Vgl. Jürjens 1996:9.

91 Vgl. Resolution 687 Forderung 8ff.

92 In amerikanischen Regierungskreisen wird der Terminus "peace operations" vorgezogen. Das Verteidigungsministerium versteht darunter "operations other than war" (zit. nach Serafino 1998:2). Daneben ist auch die Rede von "Enhanced International Peacekeeping Capabilities" (EIPC), deren Zieles sei, "to improve peacekeeping readiness in selected countries that have demonstrated potential for greater contributions to internatonal peacekeeping operations" (Browne 1998:2).

93 Ein wesentlicher Teil dieser Ausgaben wurde von den USA übernommen. 1988 trugen sie $36,7 Mio., 1997 $302,4 Mio. (Browne 1998:1). Nach Angaben des State Department haben die USA 1995 von den 13 Ländern, die sich an der Finanzierung beteiligten, mehr als die Hälfte der Kosten übernommen. Auf die elf NATO-Staaten und Australien entfielen 45%, auf Japan etwas unter 1% (zit. nach Serafino 1998:11).

94 Diese Debatte wird besonders in den USA geführt (Vgl. Serafino 1998:3). Dabei wurde auch erörtert, ob amerikanische Streitkräfte unter dem Befehl eines UN-Mitgliedstaates stehen sollten (Vgl. Serafino 1998:4f.). Eine Reihe von Kongreßmitgliedern hat ihre Sorge zum Ausdruck gebracht, daß die amerikanische Armee ihrer eigentlichen Aufgabe, der Verteidigung des Landes und der vitalen Interessen nicht mehr nachkommen könne, wenn sie sich weiter so stark in Friedensmissionen engagiere (Serafino 1998:7f.).

95 Das amerikanische Verteidigungsministerium hat deshalb ein besonderes Training für Soldaten eingeführt, die an friedensfördernden Maßnahmen teilnehmen (Vgl. Serafino 1998:11f.).

Auf internationaler Ebene hat das westliche Pochen auf universelle Menschenrechte nach westlichen Muster einen ganz erheblichen Gegendruck erzeugt. Asiatische Staaten antworten ihrerseits mit "asiatischen Werten", Afrikaner werden aufgerufen, selbstbewußter aufzutreten[96] und auch der Islam wehrt sich gegen die vermeintliche Bevormundung. Während einige Beobachter diese Bestrebungen als "Revolute gegen den Westen" (Tibi 1997:270) oder als eine "Entkolonialisierung des Geistes" (Coulmas/ Stalpers 1998:30) verstehen, werden sie von Menschenrechtsorganisationen und Universalisten häufig als Vorwand für Repression abgetan[97].

Vor allem seit der asiatischen Finanz- und Wirtschaftskrise sind diese Stimmen wieder lauter geworden. Die Krise wird nicht nur als Folge gravierender ökonomischer Fehlentwicklungen interpretiert, sondern ganz besonders als Krise des "asiatischen Systems", das den Herausforderungen von Globalisierung und Liberalisierung nicht gewachsen sei[98].
"Seit ... Beginn der Erschütterung des asiatischen Wirtschaftswunders ... haben sich die Apologeten der `asiatischen Werte' der Einsicht beugen müssen, daß volkswirtschaftliche Krisenerscheinungen ... nicht allein mit einer heroischen Arbeitsethik und Bildungsbeflissenheit zu heilen sein werden. Der Wunsch und die Bereitschaft, aktiv und zum eigenen Nutzen and der Globalisierung der Märkte teilzunehmen, erfordert ein hohes Maß an Kreativität, Flexibilität, kurz an gesellschaftlicher Freiheit. Patronagegestützte Machtclans alten Typs, die sich fast jeglicher Kontrolle entziehen .... sind nicht mehr geeignet, rasch und effizient genug auf Chancen und Gefahren der globalen Marktwirtschaft zu reagieren. Es ist wohl so ... daß der afrikanische Pfründenkapitalismus - nicht anders als der asiatische `crony capitalism' ... von Krise zu Krise mehr einem flexibleren pluralistischen System weichen werden. ... In der Krise entdecken die asiatischen Macher den Wert der Demokratie als eines Verfahrens zur Verringerung staatlicher Irrtümer - eine Erfahrung, die sich auch die afrikanische Intelligenz rasch zu eigen machen sollte." (Tetzlaff 1998a:6)
Die Krise habe erhebliche ordnungspolitische Defizite aufgedeckt: mangelnde Rechtsstaatlichkeit, Korruption und Vetternwirtschaft, staatliche Eingriffe in die Märkte, Abschottung der Politik von der Gesellschaft, aber auch eine wachsende Umweltzerstörung und ein zunehmendes Wohlstandsgefälle (Kreft 1998:6f.). Zu den innenpolitischen Folgen werden verstärkte Forderungen nach mehr Demokratie, Pluralismus und Rechtsstaatlichkeit gezählt:
"In Thailand, Indonesien, Korea und anderen Staaten werden die alten Oligarchien für den allgemeinen Niedergang verantwortlich gemacht. Der jahrzehntelang bestehende stillschweigende Gesellschaftsvertrag -

---

[96] So konstatiert Nwodo, Afrikaner würden v.a. deshalb nicht ernstgenommen, weil sie sich selbst nicht ernst nähmen (1989:230). Isaac Nguéma, Mitglied der Afrikanischen Kommission der Rechte des Menschen und der Völker, kritisiert die in vielen afrikanischen Ländern anzutreffende Mentalität der Hilfsbedürftigkeit, die er als "Kolonialmentalität" bezeichnet. Diese habe in den Lebensorganisationen der meisten afrikanischen Gesellschaften einen fruchtbaren Boden gefunden: "...denn dort sind Schicksal, Verhalten und Gesten des Einzelnen im wesentlichen Normen, Praktiken und Traditionen untergeordnet, die von der Gemeinschaft oder der Gruppe geschaffen und geheiligt worden sind. So schließen sie jeden Schritt, persönlichen Weg oder jede vom Einzelnen selbst bestimmte Neuerung aus. Die Rolle des individuellen Willens ist auf ein Minimum reduziert, da jeder nach den Regeln und Praktiken lebt, die sich aus seinem Status ergeben." (1990:302)

[97] Das Streben nach kultureller Solidarität und einem Zusammengehörigkeitsgefühl wird als Wunschdenken angesehen. Im Falle Asiens wird auf die vielen Hindernisse verwiesen, die der Einheit im Wege stünden sowie auf die vielen Probleme, die die Stabilität der Region nach wie vor bedrohten. Schubert betont, daß weder von der chinesischen Regierung noch von der Opposition jemals explizit ein kulturspezifisches Konzept der Menschenrechte entwickelt worden sei. In China werde die Universalität der Menschenrechte gerade nicht in Frage gestellt (1997:55). Während der Direktor des East Asian and Pacific bureau of the Ministery of Foreign Affairs of Singapore, Bilahari Kausikan, einen Artikel über die Menschenrechte in der Zeitschrift "Foreign Policy" mit "Asia's different standard" überschreibt (1993:24ff.), titelt Aryeh Neier, ehemaliger Direktor von Human Rights Watch, in seiner Entgegnung "Asia's unacceptable standard" (1993:42ff.).

[98] Kreft befindet, daß durch die Krise der Mythos der Überlegenheit autoritärer Entwicklungsstaaten gegenüber Demokratien zerstört worden sei. Das Wachstum der Vergangenheit sei nicht wegen, sondern trotz der autoritären politischen und gesellschaftlichen Strukturen erzielt worden. Der Zusammenhang zwischen Demokratie und Entwicklung, so betonter, gelte auch für Ostasien (1998:12). Vgl. auch Sidler 1999:5 und Human Rights Watch 1998:XIX und 1998:154.

Korruption und Nepotismus hinzunehmen, solange die politischen Eliten für ein hohes Wirtschaftswachstum sorgen - existiert nicht mehr." (1998:8)
Die Fortsetzung der hohen Wirtschaftsdynamik könne nur durch eine grundlegende Reformierung des asiatischen Entwicklungsweges gesichert werden.
"Die Refomerfolge von Chuan Leekpai in Thailand und Kim Dae Jung in Südkorea machen deutlich, daß demokratische und verantwortliche Regierungen auf der Basis von Rechtsstaatlichkeit eine wichtige Vorbedingung für die nachhaltige Erholung Ostasiens sind. Diese Erholung ist notwendig, um die politische und wirtschaftliche Stabilität der Region zu sichern, was aufgrund des inzwischen erreichten Gewichts Ostasiens in der Welt von globaler Bedeutung ist." (1998:12)
Dem widerspricht allerdings die von der asiatischen Entwicklungsbank veröffentlichte Wachstumsprognose für den asiatischen Wirtschaftsraum: zwar mußten die Zahlen insgesamt ein weiteres Mal leicht nach unten revidiert werden, im Falle von China blieben sie jedoch erstaunlich robust: nach der amtlichen Bilanz der wirtschaftlichen Entwicklung, die Mitte Oktober von der chinesischen Regierung vorgelegt wurde, erreichte China bis einschließlich September 1999 ein Wachstum des Bruttoinlandsprodukts von 7,4 Prozent[99]. Für das Jahr 2000 werden 6,5 Prozent vorausgesagt. Mit dem Hinweis auf die sich erholenden Aktienpreise und das entspannte Zinsumfeld ziehen die Experten den Schluß, daß das Schlimmste wohl überstanden sei[100]. Vorsichtiger Optimismus herrschte auch auf dem Jahrestreffen der Finanzminister der APEC[101] im Mai und auf dem World Economic Forum[102] im Oktober 1999.

Zweifellos erfordert die Multikausalität der Faktoren auch eine Berücksichtigung von Erscheinungen jenseits volkswirtschaftlicher Eckdaten, wie das Vorkommen von Bodenschätzen und anderen Ressourcen, das Humankapital, die Infrastruktur und der Zugang zu modernen Technologien, Kapital und Märkten. Dies alles sind wichtige Voraussetzungen, um die Wachstumsraten der Vergangenheit aufrecht zu erhalten.

Einer Analyse des Washingtoner Congressional Research Service (CRS) zufolge hat China mit tiefgreifenden wirtschaftlichen Hindernissen zu kämpfen, zu denen u.a. das unzureichende Transportsystem, die unbefriedigende Stromversorgung, das anhaltende Bevölkerungswachstum und das Steuersystem gehören. Die Finanz- und Wirtschaftskrise habe die geplanten wirtschaftlichen Reformen erschwert, die Abwertung anderer asiatischer Währungen den Wettbewerb auf den asiatischen Märkten verschärft. Der regionale Handel und die Investitionstätigkeit seien zurückgegangen, die Reformierung staatlicher Betriebe ins Stocken geraten (Sutter 1998:5).
"Economic modernization remains a fundamental determinant of the future of China. Post-Mao leaders have recognized that their hold on power rests heavily on their ability to achieve concrete economic success and to make life materially better for the vast majority of the Chinese people. They are aware that they have little of Mao's prestige as a successful revolutionary

---

[99] Vgl. NZZ vom 20.10.1999, S. 10. Auch wenn Beobachter davon ausgehen, daß manche Zahlen geschönt sind, übersteigt das Ergebnis die Erwartungen: in einer 1998 abgegebenen Prognose war nur von 6,8% die Rede.

[100] Vgl. Asian Development Outlook 1999 zit. nach NZZ vom 20. April 1999, S. 10;.

[101] Die Gefahr sei nun, daß der - noch keineswegs gesicherte - langsame Wiederaufschwung zu früh eingesetzt habe und dadurch erneut Sorglosigkeit um sich greifen könne (Vgl. NZZ vom 17.05.1999, S. 7; "Wie soll die Asien-Krise bewältigt werden? Treffen der APEC-Finanzminister in Malaysia).

[102] Dort machte sich der malayische Ministerpräsident Mahathir über alle Kritiker lustig, die meinten, es gebe nur eine (westliche) ökonomische Vorgehensweise. Asien sei anders, und Asien sei schon viele Male gezwungen gewesen, sich neu und anders zu definieren (zit. nach NZZ vom 19.10.1999, S. 9). Nach Schätzungen des IMF ist in Malaysia für das Jahr 2000 mit einer Zuwachsrate von 6,5% zu rechnen, womit das Land sogar Singapur (5%) in den Schatten stellen dürfte.

and nationalist leader, and that the absolute hold of communist ideology on the minds of the Chinese people is a thing of the past. Performance counts, and economic performance is the linchpin of the continued political legitimacy of the communist leaders in China." (Sutter 1998:4)
Diese Aufgabe stellt die Führung jedoch vor außerordentliche Schwierigkeiten. Meinungsverschiedenheiten über die Vorgehensweise haben zentrale und lokale Führungseliten gespalten (Sutter 1998:2), Massenentlassungen und die zunehmenden Unterschiede zwischen armen und reichen Regionen gefährden die innere Stabilität[103]. Hinzukommt das weitverbreitete Problem der Kooruption, gegen das Ministerpräsident Zhu Ronjis jetzt unnachsichtig vorgehen will[104].

Während einige Beobachter diese Entwicklungen als einen Hinweis auf einen Umbruch, zumindest aber auf grundlegende politische Reformen sehen, erklärt Sutter, daß auch möglich sei, daß sich China zu einer Wirtschaftsmacht entwickle, ohne den autoritären Führungsstil zu ändern[105].
"This raises the possibility of an emerging Chinese economic and military superpower, less interested in accommodation with the outside world and unfettered by the political checks and balances that accompany less authoritarian political structures." (Sutter 1998:9)
Die durch den Krieg auf dem Balkan hervorgerufene Krise in Europa, die von asiatischer Seite als Chance gesehen wird, Investoren von der Attraktivität asiatischer Märkte zu überzeugen und zurückzugewinnen, kann als ein Faktor gesehen werden, der ein solches Szenario begünstigt. Sollte sich die Lage in Europa weiter zuspitzen, so wird die Erholung der asiatischen Volkswirtschaften - einschließlich Chinas - einen nützlichen Auftrieb erhalten[106].

Nicht erst seit dem Konflikt auf dem Balkan ist die westliche Welt mehr mit sich selbst beschäftigt, als mit der Analyse außerwestlicher Phänomene. Die Bemühungen, eine asiatische Identität zu schaffen, bei der es nicht nur um Marktanteile, sondern auch um geistige Inhalte und politische Entwürfe geht, sind in Europa bisher nur vereinzelt erörtert worden. Coulmas und Stalpers meinen sogar, daß Asien in Europa "weitgehend eine geistige Wüste (bleibt), von der nur Notiz genommen wird, wenn der Westen attackiert wird[107]". Die mangelnde Fähigkeit, den Kapitalexport Ostasiens nach Europa zu locken, sei eine Folge davon und sollte ein Grund sein, dem asiatischen Diskurs mehr Aufmerksamkeit zu schenken (1998:178).

---

[103] Die Rede ist von ca. 20 Mio. im Zuge von Betriebsschließungen arbeitslos Gewordenen und 170 Mio. ländlich Unterbeschäftigten (Vgl. NZZ vom 6./7.03.1999, S. 5;). Wickert spricht von 100 bis 200 Mio. Arbeitskräften aus den landwirtschaftlichen Kommunen, die Arbeit in den Städten suchten (1999:34). Außerdem soll die Zahl der Verwaltungsbeamten in den Kreisen und Provinzen halbiert werden. Das bedeutet, daß fast vier Mio. Funktionäre entlassen werden. Bisher sind die Beamten allerdings in "Forschungsinstitute" umgelagert worden und stehen daher immer noch auf der Lohnliste des Staates (Vgl. NZZ vom 12.02.99, S. 5; "Zhu Rongjis Kampf gegen Korruption in China. Forderung nach Verhaltenskodex für Funktionäre." Nr. 35).

[104] Von allen Lokalregierungen hat er einen Verhaltenskodex gefordert, der auch veröffentlicht und damit kontrolliert werden solle (Vgl. NZZ vom 12.02.99, S. 5; "Zhu Rongjis Kampf gegen Korruption in China. Forderung nach Verhaltenskodex für Funktionäre." Nr. 35).

[105] Ähnlich auch Tetzlaff: "Die Ausdehnung des liberalen Kapitalismus zwingt aktiven Teilnehmern des globalen Marktgeschehens ... zweckrationale Institutionen und marktkonforme Handlungsmuster auf, aber nicht unbedingt demokratische Herrschaftsformen." (1999:31)

[106] Vgl. NZZ vom 23.04.1999, S. 5; Nr. 93 "Asiatische Gedanken zum Krieg in Jugoslawien. China als Nutznießer des amerikanischen Engagements?". Australien könnte in Zukunft in der Region und als Verbindungsglied zwischen Asien und Europa eine tragende Rolle zukommen. Auf politischer Ebene findet seit Anfang der neunziger Jahre eine Vertiefung der Beziehungen statt. In der Öffentlichkeit besteht ein reges Interesse am benachbarten Kontinent. Für viele Asiaten ist der Besuch einer australischen Hochschule eine attraktive Alternative zu amerikanischen und britischen Universitäten geworden, zumal der Fokus dort sehr stark auf Asien liegt (Schoettli 1999b:33). Mit dem Engagement in Osttimor, dem 85% der australischen Bevölkerung zustimmten (Gerdes 1999:3), ist diese Tendenz verstärkt worden. Allerdings wird dies von asiatischen Beobachtern durchaus kritisch gesehen. Sie befürchten, Australien übernehme als Stellvertreter der USA die Rolle des Polizisten in Asien, was Antipathien neu aufleben lassen könne.

[107] Eine Ausnahme ist sicherlich die intensive Arbeit des Hamburger Instituts für Asienkunde, das sich immer wieder mit asiatischen Werten und dem Asianismus beschäftigt. So überschrieb der Leiter, Werner Draguhn, eine Publikation von 1998 mit der Frage, ob das asiatisch-pazifische Jahrhundert ein Mythos, eine Bedrohung oder eine Chance sei.

Das gilt auch für die Beobachtung der politischen und miliärischen Interessen der verschiedenen asiatischen Länder. Der Zusammenbruch des Kommunismus hat in Asien zu einer veränderten Machtkonstellation geführt, die sich auch auf die Beziehungen mit dem Westen auswirkt. Die zahlreichen Krisenherde auf dem asiatischen Kontinent, zu denen Territorialprobleme genauso wie der Rüstungswettlauf auf dem indischen Subkontinent gehören, die fehlende Sicherheitsarchitektur und die Tatsache, daß es sich bei den Hauptkontrahenten in Asien um Länder handelt, die von ihrer Bevölkerungsgröße, ihrer Wirtschaftskraft und ihrem geopolitischen Gewicht von globaler Bedeutung sind, sind nur einige Herausforderungen der kommenden Jahre. Während China ohne Zweifel eine Führungsrolle anstrebt, bleibt Japan eher zurückhaltend, die südostasiatischen Länder hingegen sind durch die Finanz- und Wirtschaftskrise so geschwächt, daß sie sich auf ihre eigenen Belange konzentrieren[108]. Schlüsselfaktor für die Sicherheit in Ostasien blieben die USA, auch wenn sich diese aus der Sicht einiger Beobachter nicht immer deutlich genug verhalten[109]. Hinzu komme das mangelnde Engagement der europäischen Staaten. Teilweise wird China schon als Nutznießer des amerikanischen Engagements auf dem Balkan gesehen[110]:

"Zusammen mit den historischen Chancen, die der Kollaps der Sowjetunion und die massive Schwächung der russischen Verteidigungskapazitäten zu Land, in der Luft und zu Wasser bieten, schafft das ostasiatische Machtvakuum aus Pekings Sicht günstige Gelegenheiten dafür, seit langem gehegte geopolitische Aspirationen endgültig abzusichern." (Schoettli 1999c:4)

Eine ähnliche Zurückhaltung ist auch im Hinblick auf den arabisch-islamischen Wertediskurs zu beobachten, der - nicht zuletzt durch die Migration - ins Innere des alten Kontinents hineingetragen wird und deshalb unmittelbare Auswirkungen auf das Zusammenleben hat. Die heftigen Debatten um die doppelte Staatsbürgerschaft oder um die Einführung islamischen Religionsunterrichts zeigen, daß die Auseinandersetzung häufig noch von Irrationalitäten und uralten Feindbildern geprägt ist[111] und daß es nach wie vor an klaren Konzepten fehlt[112].

In den USA unter den Stichworten "Affirmative Action[113]" und "Political Correctness" schon seit Jahren erörtert, ist nun auch in Europa die Diskussion um die Frage entbrannt, ob nicht auch die Kultur, Religion und Sprache der Immigranten gefördert und geschützt werden solle[114]. Befürworter meinen, daß dies die Menschenwürde gebiete. Die Gegner geben

---

[108] Zum Machtvakuum trägt auch Indonesien bei, das zur Zeit des Kalten Krieges als wichtigste Bastion gegen Rußland und China galt.

[109] Beide Häuser des Kongresses bevorzugten eine Politik des Containment, während die Clinton-Administration eine Partnerschaft anstrebe wolle. Diese würde jedoch von Japan mit der Befürchtung gesehen, daß dies auf Kosten japanischer Interessen geschehen könne. Sollten sich die USA aus Ostasien zurückziehen, würden die gesamten Kräfteverhältnisse in Asien verschoben (Schoettli 1999c:4).

[110] Vgl. NZZ vom 23.04.1999, S. 5; Nr. 93 "Asiatische Gedanken zum Krieg in Jugoslawien. China als Nutznießer des amerikanischen Engagements?".

[111] Vgl. Bajwa 1999:58 und Waardenburg 1999:57f.

[112] Tibi spricht gar von einer Sinnkrise: Während der europäischen Expansion habe Europa den Gang der Weltgeschichte bestimmt, nun aber werde Europa im Namen des Multikulturalismus im eigenen Haus durch die Migranten in Frage gestellt (1997:278).

[113] Staatliche Begünstigungsprogramme zur Gewährleistung der Chancengleichheit von Minderheiten beruhen auf einem Quoten- und Proporzsystem. Beschlossen in den 60er Jahren im Zuge der ersten Bürgerrechtsgesetze werden sie v.a. im Bildungswesen und in der Arbeitswelt angewandt. Kritiker, zu denen in jüngster Zeit auch die Betroffenen selbst gehören, sprechen von einem "positiven Rassismus". Eine konstante Vorzugsbehandlung fördere Passivität und Anspruchsdenken und schwäche damit letztlich die Gemeinschaft der Schwarzen. Besonders erfolgreiche Afroamerikaner wehren sich gegen das Stigma, sie hätten ihre gesellschaftliche Position allein "affirmative-action"-Maßnahmen zu verdanken. Beginnend mit Kalifornien 1996 haben inzwischen mehrere Bundesstaaten die Programme abgeschafft (NZZ vom 17.07.1998, S. 5 und Ostwald 1999:21).

[114] Vgl. auch Höffes "Suche nach den Grundlagen eines interkulturellen Strafrechts" (1998 und 1999a).

zu bedenken, ein ausgeprägter Minderheitenschutz behindere die Integration[115].

In seinem neuen Buch "Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft" warnt der Göttinger Politologe Bassam Tibi sowohl vor einem Rückzug in europäische Überlegenheitsphantasien als auch vor dem von Multikulturalisten favorisierten Werterelativismus[116]. Vielmehr sollten sich die Europäer auf die Überzeugungen und Errungenschaften der Aufklärung besinnen. Eine kritisch überarbeitete Geschichte erleichtere den gemeinsamen Weg in die Zukunft. Auch würde Europa, das heute keine politische Weltmacht mehr sei, in muslimischen Ländern eine bessere Aufnahme finden, wenn es nicht mehr als politische und militärische Bedrohung gesehen werden müsse. Schließlich habe die Anwesenheit muslimischer Migranten in Europa eine gewisse Relevanz für dessen Beziehungen zu muslimischen Ländern. Scheitere die Aufnahme der Migranten in europäische Gesellschaften, so führe dies auf Dauer zu ernsthaften Problemen. Falls Europa jedoch zeigen könne, daß seine nichtmuslimischen Gesellschaften auch für Muslime offenstünden, werde dies positiv wirken[117] (1999:57).

Die Herausbildung einer gemeinsamen europäischen Identität geht nur schleppend voran und das, obwohl die europäischen Staaten anders als die asiatischen wichtige Gemeinsamkeiten vorzuweisen haben. Die historischen Motive, die die Begründer der europäischen Insitutionen bewegten, beginnen zunehmend aus dem Bewußtsein zu schwinden. Die Sicherheit von Frieden und Freiheit scheint vielerorts eine Selbstverständlichkeit, für die man nicht mehr zu kämpfen braucht. In der Konfrontation mit anderen ökonomischen Zusammenschlüssen werden zwar Gefahren für die eigene Wirtschaft gesehen, dennoch wird daraus weniger die Notwendigkeit abgeleitet, die Europäische Union durch eine Erweiterung der politischen Kompetenzen zu stärken. Dem europäischen Zusammenschluß wird häufig noch mit Mißtrauen oder mit Indifferenz begegnet. Die aktive Unterstützung durch die Europäer fehlt[118]. An diesem Umstand sind sicherlich die europäischen Institutionen selbst nicht ganz unschuldig[119]. Von einer erfolgreichen europäischen Politik kann kaum die Rede sein[120]. Zu häufig wird in der europäischen Politik noch mit Partikularinteressen gerungen[121], statt neue Ideen und Werte

---

[115] Wegen der unterschiedlichen Vorstellungen ist es bislang noch nicht einmal gelungen, eine allgemein akzeptierte Definition der "nationalen Minderheit" festzulegen. Besonders umstritten ist, ob dieser Gruppe nur solche Personen zuzurechnen sind, die die Staatsangehörigkeit des jeweiligen Landes besitzen, oder ob auch Ausländern Minderheitenschutz zu gewähren ist (Gelinsky 1996:12).

[116] Die politische Konsequenz des Kulturrelativismus sei die Schaffung von Ghettos, in denen beispielsweise mitten in Europa die Scharia Gültigkeit beanspruchen könne.

[117] Ähnlich auch Waadenburg 1999:57f.

[118] Das zeigt auch die geringe Beteiligung an den Europa-Wahlen: mit 45,2% erreichte diese in Deutschland ein Rekordtief. Auch in den übrigen EU-Staaten lag die Beteiligung deutlich unter der Quote von 1994. Während in Dänemark 49% der Wahlberechtigten an die Urnen gingen, waren es in den Niederlanden nur 30%, in Großbritannien sogar nur 25%.

[119] Kritisiert wird v.a. die mangelnde Transparenz (Vgl. stellvertretend für viele das Forum Menschenrechte 1998a:42f.). Nach Ansicht von Kühnhardt steht die EU vor einer größeren Belastungsprobe, weil sie ihre inneren Reformen zu wenig entschlossen angepackt habe (Vgl. 1998:4).

[120] Zu diesem Ergebnis kommt auch der Heidelberger Politologe Frank Pfetsch, der an die zahlreichen Krisen und außenpolitischen Mißerfolge der Union erinnert (Vgl. 1998:9).

[121] So gibt es in Großbritannien noch sehr starke Widerstände gegen die Einführung einer gemeinsamen Währung (Vgl. die Anti-Euro-Front um den britischen Konservativen William Hague und die überparteiliche Interessengruppe unter Lord Owen), die sich aus wirtschaftspolitischer Sicht dadurch erklären läßt, daß die wichtigsten Handelspartner Großbritanniens außerhalb der europäischen Union zu finden sind. Nach dem schlechten Abschneiden der Labourpartei bei den Europawahlen stellen Beobachter eine zunehmende Distanzierung des britischen Premierministers Blair vom baldigen Beitritt Großbritanniens zur Währungsunion fest (Vgl. NZZ vom 02.07.1999, S.10).

zu suchen, die das europäische Bewußtsein stärken können[122]. So kommt Kühnhardt zu dem Schluß, Europa (d.h. alle Mitgliedstaaten und -gesellschaften) müsse erst noch lernen, den Raum der EU als tatsächliche strategische Einheit zu erfassen. Erst dann könne überzeugend damit begonnen werden, über die Rolle der EU in der Welt zu reflektieren und sie zu organisieren[123] (1999:5).

Es bleibt schwierig, das Spannungsverhältnis zwischen dem Recht auf Selbstbestimmung und dem Anspruch universaler Menschenrechte zu lösen. Die Theorie des kulturellen Relativismus ist hier insofern hilfreich, als daß sie die spezifisch kulturelle Identität der untersuchten sozialen Tatsachen herausarbeitet und damit einen Beitrag zu kulturellen Selbstbestimmung leistet (Reinhold 1997f:379). Darüber hinaus ist der Relativismus ein wirksames Mittel gegen den Ethnozentrismus, ohne Kritik an repressiven oder moralisch verwerflichen Praktiken gänzlich zu unterbinden.
"Cultural relativism does not necessarily require allowing cultures total autonomy in accepting a given human right as culturally legitimate or rejecting it as culturally illegitimate. ... the basic premise of international efforts to protect and promote human rights is the belief that there are limits on cultural relativism." (An-Na'im 1990:343)
Diese Grenzen des kulturellen Relativismus[124] hat auch Renteln aufgezeigt. Für sie ist Kritik in dreierlei Hinsicht möglich: Dort, wo die fragliche Handlung nicht den Normen der jeweiligen Gesellschaft entspricht, dort wo die Handlung nicht nur mit den Vorstellungen der jeweiligen Gesellschaft übereinstimmt, sondern auch gegen universelle Maßstäbe verstößt und dort, wo die Handlung zwar den gesellschaftlichen Normen entspricht, aber der Haltung des Beobachters widerspricht[125] (1988b:64). Eine kulturrelativistische Haltung einzunehmen, impliziert also keineswegs die Akzeptanz jeglicher Norm- und Wertvorstellungen, wie es dem Kulturrelativismus gerne in toto unterstellt wird. Vor diesem Hintergrund kann dem Ausruf des Chefredakteurs der Zeitung "Die Zeit" nur zugestimmt werden:
"Gewiß, wir müssen an unseren Wertvorstellungen unbeugsam festhalten. Wir müssen auch darauf sehen, daß uns nicht widerwärtige Regime ihre eigenen Wertordnungen aggressiv aufzuzwingen suchen. ... Aber der Himmel bewahre uns vor einem schrankenlosen Werte-Interventionismus." (Sommer 1996:4).

---

[122] Das Bewußtsein einer gemeinsamen Identität wird nicht zuletzt auch durch eine europäische Verfassung gefördert, die von Politikern wiederholt gefordert worden ist. Außerdem, so beklagt der Europa-Abgeordnete Georg Jarzembowski, habe die materielle Verfassungsordnung der Union noch immer nicht die notwendige Kürze erlangt (Radizio-Plath/Jarzembowski 1999:53). "(M)ehr demokratische Legitimation und Transparenz, mehr Pluralismus und mehr Subsidiarität sowie die Rücksichtnahme auf nationale Eigenheiten und regionale Besonderheiten" fordert der nordrhein-westfälische Ministerpräsident Clement. Europa könne nur dann erfolgreich vertieft werden, wenn die EU einen behutsamen Kurs steuere zwischen politischer Einheitlichkeit und gesellschaftlich-kultureller Vielfalt (Bundesverband deutscher Banken 1999e:3). Vgl. auch die intensive Diskussion der Thematik in dem von Rinsche und Friedrich herausgegebenen Sammelband (1998). Auch in den USA ist man unterdessen darum bemüht, Gemeinsamkeiten zu betonen. In seiner Rede zur Lage der Nation erklärte Präsident Clinton, das Ziel müsse sein, "(to) hammer out a common identity": "Wherever people of all races and backgrounds come together in a shared endeavor and get a fair chance, we do just fine. With shared values and meaningful opportunities and honest communication and citizen service, we can unite a diverse people in freedom and mutual respect. We are many; we must be one." (1998)

[123] Ähnlich attestiert Weidenfeld den Europäern ein fehlendes Denken in weltpolitischen Kategorien. Dies würde bedeuten, die gemeinsame Außenwährungspolitik zu ergänzen (1998:4 und Bundesverband Deutscher Banken 1999e:3). Der ehemalige Präsident Gorbatschow konstatiert, der Westen habe bisher kein Gesamtkonzept für eine friedliche Ordnung für Gesamteuropa: "Die auf Erweiterung der westeuropäischen Strukturen gerichteten Anstrengungen sind nicht koordiniert und mit der Politik gegenüber Rußland und den anderen europäischen GUS-Staaten nicht abgestimmt." (1997:20) Zu einem entscheidenen Faktor der Einigung Europas könne die EU werden. Das hänge jedoch stark von der Klarheit ihrer allgemeinen Linie in europäischen und internationalen Angelegenheiten ab (1997:21). Der Beteiligung Rußlands komme eine Schlüsselstellung in der europäischen und euroatlantischen Sicherheit zu. Ohne Rußland sei jedes Konzept der europäischen Sicherheit sinnlos (1997:24).

[124] Vgl. auch An-Na'im 1987.

[125] Vgl. auch Rudolph, der betont, daß ein recht verstandener, funktionsanalytisch vorgehender Kulturrelativismus interkulturell gültige Bewertungen überhaupt erst ermögliche (1968:276). Ob damit auch militärische Eingriffe gerechtfertigt sind, bleibt allerdings offen.

4.2.2. Wertewandel und Legitimation

Diskussionen um den Wertewandel nehmen in der Menschenrechtsdebatte einen breiten Raum ein. Westliche Staaten versuchen auf vielfältige Weise Prozesse in Gang zu setzen, die sowohl bei Regierungen als auch in der Bevölkerung einen Bewußtseinswandel hinsichtlich der menschenrechtlichen Standards herbeiführen. Das Bemühen, die Menschen über ihre Rechte aufzuklären, das von vielen Wissenschaftlern und Vertretern der UNO immer wieder betont wird[126], ist allerdings ein zweischneidiges Schwert: damit sie überhaupt funktionsfähig sind, müssen Programme zur Stärkung staatlicher Institutionen, wie etwa des Gerichtswesens oder der Parlamente, regionale und kulturelle Besonderheiten berücksichtigen. Außerdem müssen die geeigneten Trägergruppen gefunden werden, um sich nicht dem Vorwurf auszusetzen, "als Europäer gegen afrikanische Traditionen oder als Christen gegen islamische Glaubenspraxis zu polemiseren, ohne viel von der Sache zu verstehen" (Grohs 1988:27). In diesem Zusammenhang spielt auch die Frage eine Rolle, inwieweit eine Einflußnahme durch die Vergabe von Wirtschafts- und Finanzmitteln stattfindet[127] und ob diese von bestimmten Kritieren abhängig gemacht werden können[128].

Fest steht, daß sich die Aufgabe von Praktiken, die aus westlicher Perspektive menschenunwürdig erscheinen, nicht durch äußeren Zwang erzielen läßt. Die teilweise sehr aggressive Forderung nach Veränderungen wird von Angehörigen außerwestlicher Kulturen als Angriff des Rechts auf kulturelle Selbstbestimmung empfunden. Anhand von zahlreichen Beispielen läßt sich belegen, daß die Menschen Wege finden, Gesetze, die ihren Vorstellungen und Gewohnheiten entgegenstehen, zu unterlaufen[129].

Ganz besonders deutlich wird dies an der vieldiskutierten Praxis der Beschneidung, über die auch in außerwestlichen Staaten keinesfalls ein Konsens besteht[130]. Befürworter erklären, daß diese Praxis dem Erhalt der Tradition diene. Als Teil des komplexen kulturellen Systems habe sie eine enorme erzieherische, soziale, moralische und religöse Bedeutung. Mit dem ihrem Verbot würden den Menschen westliche Werte aufgezwungen[131].

Amerikanische Feministinnen, die seit den siebziger Jahren afrikanische Frauen von diesen "patriarchalischen" und "grausamen" Ritualen befreien wollten, trafen auf eine ganz erhebliche Gegenwehr. 1980 nahm die in Dakkar ansässige "Association of African Women for Research and Deve-

---

[126] Stellvertretend für viele vgl. Ayala-Lasso (1996:19) und Dias (1996:82).

[127] Ein Beispiel ist die zunehmende Finanzierung der afrikanischen Menschenrechtskommission durch externe Geldgeber wie das UN-Menschenrechtszentrum und die EU. Nach Einschätzung von Graf läuft die Kommission Gefahr, ein Abhängigkeitsverhältnis einzugehen, das nur noch solche Aktivitäten der Kommssion zulasse, für die auch externe Gelder aufgetrieben werden könnten. Dies bedeute eine Beeinflussung der inhaltlichen Arbeit der Kommission durch internationale Geldgeber (1997:102).

[128] Gerade asiatische Staaten betrachten diese Auflagenpolitik als illegitime Erpressung, die eine eigenständige Entwicklung behindere. Letztlich diene sie dem Zweck, das Erstarken einer Konkurrenz auf dem Weltmarkt zu unterbinden. Befürworter der Konditionalisierung von Wirtschafts- und Finanzhilfen unterstreichen, die Forderung nach "good governance" als Voraussetzung für weitere Kredite und Entwicklungshilfe ermutige die oppositionellen Kräfte. In Afrika, so konstatiert die Naumann-Stiftung, hätten sich zahlreiche Regierungen von ihrer etatistischen Wirtschafts- und Entwicklungspolitik abgewandt (1996:11f.). Bohnet stellt fest, daß politisch unkonditionierte Entwicklungszusammenarbeit die existierenden Regime eher stabilisiere. Gleichzeitig müsse man jedoch auch berücksichten, daß politische Reformen aus dem inneren Bewußtseinszustand einer Gesellschaft heraus wachsen müßten. Die Einflußnahme von außen könne lediglich unterstützenden Charakter haben (1992:16).

[129] Weder die 1932 von Mahatma Gandhi initiierte und von Hindu-Führern verfaßte Resolution zur Abschaffung der Unberührbarkeit noch die spätere Aufnahme entsprechender Artikel in die indische Verfassung haben etwas an der Situation der Angehörigen der untersten Kaste geändert. Gerade in ländlichen Gebieten werden diese Menschen weiter in offener oder versteckter Form benachteiligt. Eine umfassende Analyse der Menschenrechte in Staaten mit einer Kastenordnung liefert Gunewardene 1990:35ff. In Ägypten wird das 1980 eingeführte Gesetz, das einen Ehemann verpflichtet, seine Ehefrau über eine erneute Heirat zu informieren, durch die traditionelle, nicht vor staatlichen Standesbeamten (und damit vor dem Gesetz gültige) sog. "Orfi-Heirat" umgangen.

[130] Zu den vehementesten Kritikerinnen gehört die Schriftstellerin Alice Walker (Vgl. Walker 1992).

[131] Vgl. Slack 1988:462f. Berg-Schlosser erinnert daran, daß die Beschneidung während der Kolonialzeit regelrecht zum Symbol des organisierten politischen Widerstandes und der kulturellen Selbstbehauptung geworden sei. Erst mit der politischen Unabhängigkeit habe sich die Situation allmählich entspannt (1997:300).

lopment" (AAWORD) in einem Manifest zu den im Westen lancierten "aggressiven" Kampagnen gegen die Beschneidung Stellung[132]:
"Um ihre eigene Öffentlichkeit zu erreichen, haben sich die neuen Kreuzritterinnen des Sensationalismus bedient und sind gegenüber der Würde eben der Frauen, die sie `retten' wollen, völlig unsensibel geworden. Sie sind sich des latenten Rassismus dieser Kampagnen ... völlig unbewußt. Und in ihrer Überzeugung, daß es sich um eine `gerechte Sache' handelt, haben sie vergessen, daß diese Frauen ... einer anderen Kultur auch Menschen sind ... Feministinnen aus den Industrieländern ... müssen verstehen, ... daß dies ein Problem für afrikanische Frauen ist und daß keine Veränderung möglich ist ohne deren aktive Partizipation." (AAWORD zit. nach Kappler 1998:66)
Die Ablehnung westlicher Vorstöße galt in erster Linie der reißerischen Öffentlichkeitsarbeit amerikanischer und europäischer Feministinnen. Im Zentrum der Kritik stand der "automatisch und anmaßende() Führungsanspruch `besserwissender' Westlerinnen in einem Erfahrungsbereich, in dem sie es keinesfalls besser wissen können" (Kappler 1998:66).

Im westlichen Diskurs werden kulturelle Praktiken häufig als schädlich[133], überflüssig und teilweise auch als nötigend[134] angesehen und individuelle Rechte höher gestellt als kulturelle. Häufig ist auch die Tendenz anzutreffen, "to characterize African women as throrouly oppressed victims of patriarchy, ignorance, or both, not as social actors in their own right" (Walley 1997:419).

Auf diese Weise werden nicht nur Vorbehalte innerhalb der jeweiligen Gesellschaft übersehen[135], sondern es wird auch der Blick versperrt für die Funktion, die solche Praktiken haben.

Oftmals, so beklagt Walley, würden den Abhandlungen problematische Vorstellungen von "Kultur" und "Tradition" zugrundeliegen:
"Rather than focusing on `culture' as historically changeable and broadly encompassing beliefs and practices characteristic of a social group, the discourse on genital operations understands culture as ahistorical `customs' or `traditions'. Such `traditions' are simultaneously depicted as the meaningless hangovers of a premodern era and as the defining characteristics of the Third World. In this scenario, `traditions' in the Third World are hardened essences that can only be shed by modernization, while in the West, `backward' cultural traditions are conceived of as being steadily replaced by `rational' ways of life." (1997:420)
Das Resultat sei eine Vertiefung der scheinbar unüberwindbaren Gegensätze zwischen Erster und Dritter Welt[136] (1997:423).

---

[132] Kappeler verweist in diesem Zusammenhang auf das sehr ähnlich lautende Manifest des "Center for Women War Victims in Zagreb" von 1993 anläßlich der westlichen "Unterstützung" gegen die "Massenvergewaltigungen" (1998:66f.).

[133] Eines der wichtigsten Argumente gegen die Beschneidung ist medizinischer Natur. Dabei wird jedoch häufig übersehen, daß es auch im Westen zahlreiche Praktiken gibt, die gesundheitsgefährdend sind. Sie reichen vom Tabak- und Alkoholkonsum bis hin zu gefährlichen Sportarten (wie z.B. Boxen oder die sog. Extremsportarten). Slack verweist außerdem auf Schönheitsoperationen, die durchaus mit der Beschneidung verglichen werden könnten, wenn sie auch unter besseren Bedingungen stattfänden: "What would a Sudanese woman think if she were to hear about the women of America who have their ribs removed to appear thinner, their faces lifted to appear younger, and their noses made smaller and breasts made larger, all in the desire to become more attractive? How, in turn, would these American women feel if they were told that their actions were barbaric or immoral, or they were prohibited by law to have such operations?" (1988:463). Die Zahl solcher Operationen ist zwar relativ gering und der soziale Druck spielt dabei eine vielgeringer Rolle, doch bringt aus medizischer Sicht jede Operation ein gewisses Risiko mit sich. Insofern stellen sich hier ähnliche Fragen wie bei der Beschneidung (Vgl. Slack 1988:464).

[134] Das geht bis zu der Unterstellung, die Eltern und andere Familienmitglieder seien gleichgültig oder gefühllos gegenüber dem Schicksal ihrer Kinder und fügten ihnen absichtlich Schaden zu (Walley 1997:424).

[135] Die vielfältigen Formen innergesellschaftlichen Widerstandes gegen bestimmte Praktiken hat Abu-Lughod anhand der Praxis der Verheiratung junger Mädchen in einer ausführlichen Feldforschung afrikanischer Bedouinen gezeigt (Vgl. 1990:43ff.).

[136] Solche Gegensätze werden auch in der Frauenbewegung deutlich: "The reality that First and Third World women have different needs, concerns, and power bases, combined with the particular histories of feminism in former colonies has contributed to tensions in the midst of efforts to create an international women's movement." (Walley 1997:425) Kappler macht diese Unterschiede an dem Problem deutlich, daß in Deutschland mit "Frauen im Islam" überschrieben werde: "Frauen leiden nirgends am Islam; sie leiden an einer institutionalisierten Gesellschaftsordnung, die Männern Macht über Frauen (und Kinder) gibt. Das heißt, sie sind Bürgerinnen spezifischer Staaten mit spezifischer Rechtssprechung, die ihnen

Es gibt Beobachter, die dafür plädieren, es den Betroffenen selbst zu überlassen, sich gegen die Praxis der Beschneidung zu wehren[137]:
"Übernimmt die UNO das `Thema', wird es zu einer Angelegenheit der Welt-*Gesundheit*, des *Kinderschutzes* und der *Bevölkerungspolitik* und hört auf, ein Problem der Gewalt gegen Frauen zu sein. Mischt sich - auf Einladung der UNO - die `Weltöffentlichkeit' noch ein, dominiert das Interesse der westlichen Medien und des westlichen Publikums, ob das der Kampagne nun förderlich ist oder nicht. Betroffene werden allenfalls, wie andere Opfer sexueller Gewalt, funktionalisiert - für ein Spektakel der öffentlichen Schaustellung und den schauerlich-genüßlichen `ethnologischen' Voyeurismus. Noch nicht einmal mehr zum Vorwand dienen die Interessen der Betroffenen - und gehen somit unerwähnt unter." (Kappler 1998:73)
Andere fordern zwischen den verschiedenen Formen der Beschneidung zu differenzieren und ihre Hintergründe zu erforschen[138]:
"To lump together the diverse forms of the practice into a bundle known as `female genital mutilation', `female circumcision' or `female genital operations' obscures the diverse geographic locations, meanings, and politics in which such practices are embedded, and rhetorically constitutes a generic `they' who conduct such practices and a generic `we' who do not." (Walley 1997:429)
Slack kommt in ihrer sehr differenzierten Untersuchung zu dem Schluß, daß es entscheidend sei, ob das "Opfer" sich freiwillig der Beschneidung unterzogen habe und über die physischen Konsequenzen informiert worden sei[139] (1988:468).
"People in most societies are generally free to treat their bodies as they please, even if this means compromising their own health and well-being." (Slack 1988:470).
Weil Säuglinge und Kinder noch nicht in der Lage seien, solche Entscheidungen zu treffen, sollte dies erst im Erwachsenenalter geschehen[140]. Vieles spreche dafür, die besonders gravierenden Formen der Beschneidung zu kontrollieren oder zu beseitigen (1988:476). Dabei spiele die gesundheitliche Aufklärung eine entscheidende Rolle[141]. Sie sei effektiver als Verbote von Seiten des Staates, sofern sie die jeweiligen Gegebenheiten beachte und von den Gesellschaftsmitgliedern mitgetragen werde[142].

Mit der Forderung nach einer differenzierten Analyse, die auch kulturelle Gegebenheiten einbezieht, nehmen die Autoren - obwohl sie sich teilweise

---

Probleme bestimmter Ausformung schafft, und sie sind Frauen in einer Geschlechterkultur, die sich im Rahmen dieser Gesetzgebung so oder anders durchsetzt." (1998:68)

137 Vgl. auch Savene: "Genitalmutilation must be fought against. But the priorities and the weapons to be used in the battle must be chosen by Africans themselves, and more especially the women. For these practices will not disappear of their own accord for a very long time. Outside support can only be effective and perceived as non-imperialist if it takes its starting point as information and education activities necesssarily carried out in each country." (zit. nach Slack 1988:483).

138 Ähnlich auch Slack 1988:472.

139 Die in vielen Ländern vorherrschenden Informationsdefizite seien ein ernstes Problem. Häufig dominierten noch Mythen und religiöse Vorstellungen. Auch hätten die Frauen vielfach keinen Zugang zu Informationen. Eine wichtige Rolle spielten dabei der geringe Bildungsstand und die hohe Analphabetenquote (Slack 1988:471). Außerdem müsse berücksichtigt werden, daß die Diskussion dieses Themas - v.a. in der Öffentlichkeit - oft ein Tabu sei (1988:481).

140 Bei der Beschneidung von Kindern handelte es sich nach Slack um eine Menschenrechtsverletzung. Gleichzeitig weist sie jedoch darauf hin, daß eine Verletzung des Schutzrechtes (Grundsatz 2 der Erklärung der Rechte des Kindes) nur schwierig nachzuweisen sei. Eltern ließen ihre Kinder nicht beschneiden, um ihnen Leid zuzufügen. Vielmehr meinten sie, im Interesse des Kindes zu handeln (1988:467).

141 Seit Jahren arbeiten internationale Hilfsorganisationen wie die Weltgesundheitsorganisation, "Terre des Hommes" und die "United States Agency for International Development" auf diesem Gebiet. UNICEF gründete 1984 das "Inter-African Committee on Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children in Africa", auf dessen Bestreben nationale Gruppen in verschiedenen afrikanischen Staaten gegründet wurden (Slack 1988:480). Während Missionare sich schon früh gegen die Beschneidung aussprachen, ist von islamischer Seite bisher wenig unternommen worden, um diese Praktik zu unterbinden. So ist ein großer Teil der afrikanischen Frauen weiterhin der Ansicht, daß es sich um eine religiöse Forderung handele (Slack 1988:478f.).

142 Neben Krankenschwestern und Ärzten sollten auch die jeweiligen Meinungsführer und die Lehrer eingebunden werden. Außerdem gelte es die Situation der Heilerinnen und anderer Frauen zu bedenken, für die die Beschneidung eine wichtige Einnahmequelle darstelle (Slack 1988:484f.).

ausdrücklich gegen den kulturellen Relativismus aussprechen - das kulturrelativistische Postulat der Cultural Anthropology wieder auf.

Allgemein gilt, daß es sich beim Wertewandel um einen Prozeß handelt, der zwar von außen angeregt, doch nur durch die Angehörigen einer Gesellschaft selbst herbeigeführt werden kann. Das bedeutet, daß die Betroffenen selbst ihre Rechte einfordern müssen[143].

Außerdem muß der spezifische Bedeutungsgehalt der Rechte mit dem kulturellen, politischen und sozialen Hintergrund vereinbar sein. Nur so werden die Rechte von der jeweiligen Gesellschaft akzeptiert und können tatsächlich umgesetzt werden. Es geht also darum, die Rechte so genau zu formulieren, daß sie universell verständlich sind, gleichzeitig aber nicht gegen bestimmte politische, kulturelle oder soziale Eigenarten verstoßen[144].

Eine Reihe von Wissenschaftlern hat sich deshalb dafür ausgesprochen, nur die Aspekte festzuschreiben, die notwendig seien, um die dem jeweiligen Recht zugrundeliegenden Werte zu erfüllen[145]. In Form von Richtlinien, Zusatzprotokollen oder neuen Verträgen sollten diese Rechte ausformuliert und für alle Staaten gleichermaßen und ohne Ausnahme verbindlich gemacht werden. Auf die verschiedenen Probleme eines solchen Minimalstandards ist bereits hingewiesen worden.

Sinha hebt hervor, daß man die Grenzen des "single-catalog approach" erkennen und ein System konstruieren müsse, daß sowohl kulturspezifisch sei, als auch die Staaten völkerrechtlich verpflichte, sich gemäß den Werten ihrer eigenen Kultur zu verhalten (1982:319). Das Ziel sei "to seize upon the opportunity opened up by the Universal Declaration and move the international efforts beyond its present sterile impasse by seperating the concept of human rights from any particular catalog thereof, so that it becomes possible to see that the human-rights movement has relevance for societies which may not have grown along the line of individualism, rightism, and legalism" (1981:90). Bei der Beurteilung des Verhaltens eines Staates müßten die gesellschaftlichen Werte und die Organisationsstruktur einbezogen werden[146].
"Each government is to be held internationally accountable for inflicting injustice, and the specific features of that accoutability are to be constructed upon the values pertinent to that particular society." (1981:90)
Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, die in einer Gesellschaft geltenden Werte, an die sich der Staat zu halten hat, tatsächlich aufzufinden. Was

---

143 Vgl. M. Goldman 1994:5f. Aus diesem Grund plädiert Hamm für eine Stärkung der sozialen Position der betroffenen Gruppen, die u.a. durch ein Eintreten für die Universalität der Menschenrechte erreicht werden könne (1995:33). Es ist unbestritten, daß Lockerungen von Seiten des Staates diesen Prozeß beschleunigen. Ob eine gefestigte Zivilgesellschaft grundlegend für Entwicklung, Demokratie und Menschenrechte ist (Vgl. Ayala-Lasso 1996:16), könnte jedoch hinterfragt werden.

144 Auf internationaler Ebene ist dieses Spannungsfeld schon seit langem bekannt und wird von verschiedener Seite kritisiert: "...human rights have suffered from the paradox of being either so general that states interpret the rights in widely divergent and inconsistent ways or too specific to gain widespread acceptance. The international system thus exhibits a significant degree of vagueness and interdeterminacy regarding the specific meaning of its abstract values." (Donoho 1991:369) Um so genauer ein Recht gefaßt wird, um so konkreter wird es für die Menschen, die es schützen soll. Gleichzeitig erschwert dies aber den Anspruch, eine möglichst breite Zustimmung der Staaten zu erreichen.

145 Vgl. Donoho 1991:388ff., Donnelly 1984:405ff., Pollis/Schwab 1982:241. Cassesse fordert eine ausführliche Diskussion über die grundlegende Bedeutung der Menschenrechte, gefolgt von einer konsequenten Anwendung. Im Verlaufe dessen hätten alle Staaten die Möglichkeit, ihre Bedenken zu äußern. "The minority would then have to decide whether to go along or, more probably, to dissociate itself from the proposed decisions. False unanimity, or paper consensues, do not serve much purpose." (1992:53)

146 Entsprechend auch Graf, der betont, daß Menschenrechte nicht per se universell seien, sondern abhängig von den historischen Entwicklungen und den sozialen Erfahrungen, die die Menschen in unterschiedlichen Kulturen machten (1997:15). Das bedeute jedoch nicht, daß westliche Erfahrungen unberücksichtigt bleiben müßten.

schon in relativ homogenen Gesellschaften eine Herausforderung ist, wird in multiethnischen und multireligösen Gefügen zur schier unlösbaren Aufgabe. Der von Schubert vorgeschlagene Weg, daß sich die Tradition im interkulturellen Dialog behaupten müsse, bevor sie einen Bewahrungsanspruch erheben könne[147], scheint zunächst plausibel, führt jedoch in der Praxis zu der Fragestellung, welche Instanz aufgrund welcher Legitimation darüber zu befinden hat, welche Traditionen zu bewahren sind.

Eine wichtige Rolle bei der Fixierung und der Interpretation von Menschenrechten spielen die bereits erwähnten nationalen und regionalen NGOs[148]. Obwohl seit der Formulierung der Allgemeinen Erklärung eine geradezu explosionsartige Zunahme dieser Organisationen zu verzeichnen ist, gibt es in vielen Ländern unabhängige nationale Menschenrechtsorganisationen erst seit wenigen Jahren[149]. Aufgrund dieser Tatsache kann auch von einer universellen Forderung nach Menschenrechten nur in beschränktem Umfang die Rede sein[150].

In Afrika ist zwar die Einsicht in die Notwendigkeit einer Selbstorganisierung seit Beginn der neunziger Jahre gestiegen, die Zahl der unabhängigen Organisationen ist jedoch nach wie vor gering[151]. Dieser Umstand ist auf eine Reihe von Faktoren zurückzuführen, zu denen die allgemeinen Lebensbedingungen, organisatorische Defizite, der starke Einfluß des Staates, aber auch kulturelle Hindernisse gehören.

Nicht nur hier wird die Beschäftigung mit Menschenrechten als ein Luxus angesehen, den sich allenfalls die ökonomische Ober- und Mittelschicht in

---

147 Vgl. Schubert 1996: 46.

148 Es gibt allerdings inzwischen auch Autoren, die die Legitimität von NGOs in Zweifel ziehen. Sie seien weder gewählt noch würden sie kontrolliert und häufig sei auch die interne Mitbestimmung begrenzt. Außerdem wird der von einigen NGOs praktizierte zivile Ungehorsam für illegitim gehalten (zur Frage des Legitimitätsdefizits Vgl. Beisheim 1997: 21ff., zum Beitrag der NGOs zur Demokratisierung der internationalen Politik Vgl. Schmidt/Take 1997: 12ff.). Wichtig scheint auch der Hinweis von Debiel, daß seit den 80er Jahren eine zunehmende Tendenz der Privatisierung von Entwicklungshilfe zu verzeichnen sei: immer mehr öffentliche Gelder würden über NGOs kanalisiert, die sich zu vermutlich 40% aus öffentlichen Zuschüssen finanzierten und untereinander zu Oligopolen zusammenschließen. Mit einem Anteil von 13% an der gesamten Entwicklungshilfe seien die NGOs zum zweitgrößten Akteur nach den bilateralen Gebern geworden. Außerdem hätten nördliche NGOs in vielen Ländern zunehmend originär staatliche Funktionen übernommen und würden damit die Autorität von Behörden und Regierungen unterlaufen (1996: 33). Dies habe weitreichende Folgen in den internationalen Beziehungen: "Wo ein südlicher Staat für seine Existenz mehr von externer Hilfe als von der nationalen Wirtschaft abhängig ist, wird er faktisch zu einer lokalen Regierung in einer globalen politischen Ordnung, Souveränität ist dann bedeutungslos, wenn grundlegende Staatsfunktionen - Sicherheit, ökonomisches Management, die Auswahl und Implementierung öffentlicher Politik - nur nach externer Rückfrage und Finanzierung zu einem Mindestmaß garantiert oder übernommen werden können." (Alan Fowler zit. nach Debiel 1996: 34)

149 1948 gab es gerade mal 15 Organisationen, die alle in Nordamerika oder Europa ansässig waren. 20 Jahre später, auf der ersten Weltmenschenrechtskonferenz in Teheran, hatte sich ihre Zahl schon verzehnfacht: ca. 150 NGOs nahmen an der Konferenz teil. Weitere 25 Jahre später, auf der zweiten Weltmenschenrechtskonferenz in Wien, waren es bereits 1.500. Augenfällig sei, daß viele dieser Organisationen global agierten. Ihre Zahl und ihre Aktivitäten seien mehr als ein symbolischer Nachweis für die universelle Gültigkeit der Menschenrechte. Für van Boven stellen sie gar das Rückgrad der Menschenrechtsbewegung dar (1998: 20). Die erste kambodschanische Menschenrechtsgruppe wurde 1991 gegründet. Seither sind ca. 300 NGOs aktiv geworden, sechs davon als maßgebliche Promotoren der Bürger- und Menschenrechte. So lange sie es in vorsichtigster Zurückhaltung tun, läßt sie die Regierung weitgehend ungeschoren agieren. NGO-Führer werten dies als ein langsames Herantasten einzelne Politiker in die Wirklichkeit eines modernen, demokratischen Staates (Vgl. NZZ vom 12.05.1999, S. 37). Keine Menschenrechtsorganisationen gibt es in Afghanistan, Brunei, Bhutan, Nordkorea, Burma, Singapur und Vietnam (Human Rights Watch 1999: 158).

150 Anders Bielefeldt, für den das Bekenntnis zu den Menschenrechten weltweit ist und "nicht nur alle Staaten der Erde sondern außerdem Religionsgemeinschaften, Gewerkschaften und viele andere gesellschaftlichen Gruppierungen" umfaßt (1992a: 143). Für Tetzlaff sprechen Existenz und Wachstum der vielen humanitären Basisbewegungen und oppositionellen Bürgerrechtsinitiativen selbst in diktatorisch regierten Ländern für die Vermutung, daß die handlungsmotivierende Attraktivität der Menschenrechtsidee außerhalb Europas stark zugenommen habe und daß die für Menschenrechtsverletzungen sensibilisierte Weltöffentlichkeit neuerdings ermutigend auf die Kräfte wirke, die zum Widerstand gegen staatliche Tyranneien entschlossen seien (1998b: 58).

151 Graf schätzt, daß es zu Beginn der 90er Jahre in ungefähr 20 OAU-Mitgliedsstaaten keine einzige Organisation gegeben habe, die offen für die Menschenrechte eingetreten sei. In einem weiteren Dutzend Staaten habe es nur ein oder zwei Organisationen gegeben (1997: 104). Inzwischen stellten NGOs einen integralen Bestandteil des afrikanischen Menschenrechtssystems dar. In der Banjul-Charta seien sie zwar nicht explizit erwähnt, eine Einflußmöglichkeit auf das von der Charta etablierte Schutzsystem werde ihnen aber auch nicht verwehrt (Vgl. Art. 55 und 56 der Charta, nach der NGOs Mitteilungen an die Kommission richten können), außerdem dürften sie an den öffentlichen Sitzungen ("Consultations") der Kommission teilnehmen (1997: 104). Zu einem positiveren Ergebnis kommt dagegen Human Rights Watch: "Despite the efforts to silence them, the NGO community in Africa continued to grow and become more sophisticated." (1999: 12)

den Städten leisten kann[152]. Doch gerade diese Schichten sind häufig tragende Elemente der staatlichen Verwaltung oder haben sich mit dem politischen Status quo arrangiert. Systemkritiker werden verfolgt oder befinden sich im politischen Exil (Lüthke 1988:31). In diesem Dilemma befinden sich auch die chinesischen Dissidenten: Die städtische Oberschicht, die zu einem großen Teil aus der neuen Geschäftselite besteht, genießt ihre neue Privilegien und sieht keine Notwendigkeit, sich mit ihnen zu solidarisieren[153] (Seidlitz 1998:2).

Ein weiteres Problem, mit dem Menschenrechtsorganisationen besonders in afrikanischen Staaten zu kämpfen haben, ist die Tatsache, daß das "nation-building" stark in den Vordergrund gestellt wird. Damit verbunden wird der Versuch, "divergierende politische Klasseninteressen ideologisch unter dem Dach der einen und geeinten Nation zu vereinen". Weil die klassischen Menschenrechte vielfach als spezifisch westlich und "unafrikanisch" angesehen werden, können Bürgerrechtler als Abweichler und als "Handlanger des Westens" stigmatisiert werden (Graf 1997:104f.). Ein weiteres Problem ist die mangelnde Bürgerrechtstradtion[154] (Graf 1997:93).

Zwar verfügt der afrikanische Kontinent über eine eigene regionale Menschenrechtserklärung, diese weist jedoch in den Augen vieler Beobachter entscheidende Defizite auf, auf die hier im einzelnen nicht näher eingegangen werden kann[155].

Nicht vernachlässigt werden darf außerdem der starke Einfluß des Staates: Er kontrolliert die Gewerkschaften ebenso wie die Studentenvereinigungen und Frauengruppen. Das Fehlen einer unabhängigen Justiz in eine Reihe von Staaten macht es zwecklos, sich mit Beschwerden und Anträgen an die Gerichte zu wenden.

Das zentrale Problem liegt jedoch in der Schwierigkeit begründet, die Mehrheit der Bevölkerung zu erreichen[156]. In vielen Ländern wird die wichtigste Informationsquelle - der Rundfunk - staatlich kontrolliert[157]. Andere Kommunikationsmittel sind zumeist auf die Ballungsräume konzentriert, so daß weite Landesteile abgeschieden und kaum erreichbar bleiben. Schriftliches Informationsmaterial ist wegen der hohen Analphabetenquote kaum geeignet[158]. Hinzukommt die Sprachenvielfalt: neben der offiziellen Verwaltungssprache existieren häufig noch eine Reihe weiterer regionaler Sprachen (Lüthke 1988:26).

---

[152] Unterstützt wird diese These durch die Tatsache, daß es den Menschen, deren Rechte verletzt wurden, oft an finanziellen Mitteln fehlt, um den innerstaatlichen Rechtsweg zu beschreiten und Klage vor einem internationalen Gericht einzureichen. Die afrikanische Menschenrechtscharta sieht keine Prozeßkostenhilfe für Bedürftige vor (Graf 1997:92).

[153] Nach Ansicht von Messmer ist das Fehlen einer großen und unabhängigen Dissidentenbewegung auf drei Faktoren zurückzuführen: einerseits würden sich chinesische Intellektuelle seit jeher als Diener des Staates verstehen, andererseits habe die KP mit ihrem Kampagnen der 50er bis 80er Jahre eine "Versklavung der Köpfe" und damit eine "Abhängigkeit des Denkens" produziert. Außerdem müsse berücksichtigt werden, daß die Rolle des Staates in China seit jeher ein ungleich größeres Gewicht besitze als in Europa. Die Schaffung einer Zivilgesellschaft, die im Westen eher als Opposition verstanden werde, solle in China der Führung helfen, anders Denkende zu sozialisieren (1999:54).

[154] Das gilt auch für asiatische Staaten. So hat z.B. die japanische Sektion von Amnesty International nur ca. 8.000 Mitglieder (Sato 1994:105).

[155] Vgl. beispielsweise Graf 1997:80ff.

[156] Vgl. Lüthke 1988:31f.

[157] Vgl. auch Human Rights Watch 1999:7.

[158] Hinzukommt, daß Informationsbroschüren der UNO nicht in allen Sprachen vorhanden sind. So wurde die AEMR erst 40 Jahre nach ihrer feierlichen Ausarbeitung ins Kambodschanische übersetzt.

Das Hauptproblem der zahlenmäßig sehr kleinen chinesischen Opposition ist ihre Zersplitterung und ihr mangelnder Bekanntheitsgrad:
"In China gibt es weder populäre oppositionelle Massenbewegungen noch politisch herausragende Köpfe, die zu Symbolfiguren im Volk geworden sind. Informationen über die Gerichtsfälle tauchen in Chinas Medien fast nicht auf. Von den Behörden wird das Anliegen der Dissidenten entweder totgeschwiegen oder sie werden als Staatsverbrecher verunglimpft." (Seidlitz 1998:2)
Die Wortführer der Demokratiebewegung von 1989 leben heute überwiegend im Exil. Der bekannteste unter ihnen, Wei Jingsheng, ist unter chinesischen Oppositionellen weitaus weniger angesehen als im Westen. Ren Wanding warnt vor dem Irrglauben, Wei sei so etwas wie ein chinesischer Nelson Mandela:
"Die Ausländer haben Wei Jingsheng zu einer Person aufgeblasen, die er nie gewesen ist. Wei repräsentiert nicht das Volk, sondern nur sich selbst." (zit. nach Seidlitz 1998:2)
Dennoch wäre es falsch zu behaupten, daß das westliche Bemühen um einen Bewußtseins- und Wertewandel und innerstaatliche Modernisierungsprozesse spurlos an außerwestlichen Kulturen vorübergegangen ist[159]. Abgesehen von den geschätzten 300 Millionen Ureinwohnern, die in entlegenen und nur schwer zugänglichen Gebieten leben und sich (noch) ihre eigene Kultur bewahrt haben[160], gibt es praktisch kein Volk, dessen Kultur "unverfälscht", d.h. völlig frei von fremden Einflüssen geblieben ist. Die Übernahme westlichen Gedankenguts und westlicher Lebensweisen hat in vielen Fällen zum Verlust alter Sitten und Normen geführt. Allzuoft konnte das so entstandene Vakuum nicht aufgefüllt werden. Die Menschen fühlen sich verloren und entwurzelt[161] und sind bestrebt, ihre eigene Kultur - sofern sie noch vorhanden ist - wiederzubeleben.

Gerade von asiatischen Beobachtern werden die erheblichen sozialen Probleme der westlichen Gesellschaften mit Schrecken zur Kenntnis genommen. Zu Recht weisen sie auf beträchtliche Defizite hin, wobei die USA im Mittelpunkt der Kritik stehen. Anschuldigungen, die amerikanische Regierung "distorts the facts and comments irresponsibly and unscrupulously on China's human rights status while avoiding any mention of the serious human rights violations in the U.S." ("People's Daily" zit. nach U.S. Information Agency 1998:13) sind mittlerweile schon zum alljährlichen Ritual geworden, das auf die Veröffentlichung des Menschenrechtsberichts der amerikanischen Regierung folgt[162].

---

[159] Relativisten neigen zu der zu Recht von Universalisten kritisierten Annahme, traditionelle Gesellschaften seien über die Jahre unverändert geblieben (Vgl. Howard und Donnelly 1987:19). Insofern kann Howards Argument, Autoren, die sich in der Menschenrechtsdiskussion auf traditionelle Werte beriefen "obscure the actual practice of modern societies" (1990:164), nicht völlig von der Hand gewiesen werden. Selbst Pollis kritisiert, daß viele Wissenschaftler kein Konzept entwickelt hätten, mit Hilfe dessen sie analysierten, ob die vom Staat vertretene Kulturperzeption mit der des Volkes übereinstimme (1996:323).

[160] Diese Kulturen sind inzwischen ihrerseits vom Tourismus bedroht, da der Besuch von Völkern, die abgelegenen und schwer erreichbaren Gebieten leben, von den Reiseveranstaltern als besondere Herausforderung verkauft wird.

[161] Ein Beispiel für eine solche Entwicklung sind die Inupiat in Alaska, deren Leben sich durch den Ölboom dramatisch verändert hat. Mit der "Alaska Native Claims Act" von 1971 wurden sie an den Einnahmen der Ölförderung beteiligt. Mit zunehmendem Lebensstandard verloren sie aber auch ihre Kultur. Abhilfe sollte die Inuit Circumpolar Conference (ICC) schaffen, die 1977 mit dem Ziel gegründet wurde, die rund 150.000 Bewohner Grönlands, Nordkanadas, Alaskas und Rußlands politisch zu einen und gar in die Unabhängigkeit zu führen. Den sibirischen Yupik war jedoch die Teilnahme an den jährlichen Konferenzen bis 1992 verwehrt (Vgl. NZZ vom 06.11.1998; Utqiagvik - "der Ort, wo man Schnee-Eulen jagt". Die Eskimos Alaskas im Griff korrumpierender Wohlfahrt, Nr. 258). Bei seinem Besuch in Deutschland hat der Dalai Lama darauf hingewiesen, daß es nicht einfach sei, die Religion zu wechseln (Vgl. Die Welt vom 26.10.1998, S. 33; "Bürgermeister Sager begrüßt den Dalai Lama. Auftakt des siebentägigen Besuchs in Norddeutschland., Nr. 249). Überdies sei es fraglich, ob dadurch die gewünschten Resultate erzielt werden könnten. "Bleibt bei eurer Religion", lautete deshalb auch der Appell des Oberhaupts der Tibeter (Hamburger Abendblatt vom 26.10.1998, S. 10; "Bleibt bei eurer Religion". Der Dalai Lama in Hamburg; Nr. 249).

[162] Ähnlich auch der indische "Pioneer", der in den von den USA angemahnten Menschenrechtsverletzungen in Jammu und Kaschmir eine unzulässige Parteinahme sieht (zit. nach U.S. Information Agency 1998:13).

Das Ausmaß verbindlich garantierter Rechte in den Vereinigten Staaten, die sich selbst als die "incarnation of the `international human rights model'" ansähen, liege weit unter den international akzeptierten Standards. Es wird verwiesen auf das extreme Einkommensgefälle[163], Familienzerfall, Drogenmißbrauch, Terrorismus und Kriminalität, aber auch auf die Diskriminierung ethnischer Minderheiten[164] und Frauen sowie auf die Vernachlässigung und den Mißbrauch von Kindern. Das hohe Gewaltpotential werde auch in der Außenpolitik deutlich: seit ihrer Gründung hätten die USA über 70 Kriege begonnen. Sie seien das einzige Land, das nukleare Waffen eingesetzt habe und sie besäßen das höchste Potential an diesen Waffen. Gleichzeitig hätten die USA die höchsten Ausgaben für militärische Zwecke[165] und unterhielten Stützpunkte in aller Welt (Yanshi 1997:13ff.).

Vorbehalte gegen die extremen Formen und Auswüchse des westlichen Individualismus finden sich auch unter chinesischen Intellektuellen: im Westen sei es so weit gekommen, daß im Namen der Menschenrechte und des Rechtsstaats das Gemeinwohl den Interessen von Kriminellen und Drogenhändlern geopfert werde. Individuelle Rechte und Freiheiten seien aber nicht mit einer libertären Haltung gleichzusetzen, wie sie sich im Westen ausbreite[166].

Auch wenn afrikanische und asiatische Gesellschaften weiterhin in sehr viel stärkerem Maße auf familiären Strukturen und verwandtschaftlichen Beziehungen beruhen, hat ein Wandel der sozialen Funktion der Familie stattgefunden. Durch Kapitalismus, Christianisierung, Industrialisierung und Urbanisierung ist sie auch in diesen Ländern in der Auflösung begriffen. Immer mehr Frauen besitzen eine höhere Schulbildung und sind berufstätig[167]. Ihre finanzielle Unabhängigkeit führt zu einem veränderten Rollenverständnis und zur Auflösung traditioneller Strukturen, nach der die Stellung der Frau eng mit der Hierarchie innerhalb der Großfamilie verbunden war[168].

Dieser Prozeß hat zwei Konsequenzen. Einerseits zerbricht das zuverlässige Netzwerk der Versorgung, so daß die Begründung neuer

---

163 Auch innerhalb der USA wird das Auseinanderdriften der Einkommensschere mit Sorge verfolgt. Nach Angaben der National Coalition for the Homeless (NCH) hat die Obdachlosigkeit in den letzten beiden Jahrzehnten "dramatisch" zugenommen. Laut der neuesten Studie des National Center on Homelessness and Poverty waren bis zu 2 Mio. Amerikaner im Zeitraum eines Jahres einmal obdachlos. Eine Regierungsuntersuchung malt ein noch dunkleres Bild: in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre seien zwischen 4,95 und 9,32 Mio. Menschen ein oder mehrere Male wohnungslos gewesen. Die Erhebungen großer Städte wie New York oder San Francisco stützen diese Schätzungen (U. Schmid 1999:6). Seit der umstrittenen Stellungnahme der ehemaligen Bundesregierung zum Zehnten Kinder- und Jugendbericht (Vgl. Deutscher Bundestag 1998a:XIff.) wird das Thema Armut auch in Deutschland wieder verstärkt diskutiert. Eine ganze Reihe von Autoren widerspricht der Postion, daß es in Deutschland keine Armut gebe, weil die Sozialhilfe ein menschenwürdiges Leben ermögliche. Nach der Armutsdefinition der EU (sog. Einkommensarmut) waren 1995 21,8% der westdeutschen Kinder unter 15 Jahren arm, in den neuen Bundesländern waren es 19,7%. Autoren, die statt der sog. Einkommensarmut andere Konzepte, wie z.B. das Lebenslagenkonzept heranziehen, kommen zu noch gravierenderen Ergebnissen (Vgl. etwa Klocke/Hurrelmann 1998 und Mansel/Brinkhoff 1998). Das Forum Menschenrechte fordert, den Menschenrechtsbericht der Bundesregierung durch einen Bericht über die Armuts- und Grundbedürfnissituation in der Bundesrepublik und die Darstellung korrelierender Maßnahmen zu ergänzen (1998c:6).

164 Erst im Juli 1999 ist in amerikanischen Bundesstaat South Carolina ein Gesetz aufgehoben worden, das Mischehen zwischen Schwarzen und Weißen verbietet. In Alabama ist diese Bestimmung - wenn sie auch keine Anwendung findet - noch weiter in Kraft (Vgl. NZZ vom 13.07.1999, S.44). Der Umgang mit Minderheiten wird auch von Menschenrechtsorganisationen kritisiert (Vgl. Human Rights Watch 1999:385ff.).

165 Die USA haben ihren Verteidigungshaushalt 1999 nochmals erhöht. 1,5 Mio. Soldaten sollen das Land vor neuen Szenarien terroristischer Anschläge, transnationaler Gewalt oder vor Angriffen auf strategisch wichtige Datenbanken und Informationsnetze schützen (Vgl. die ausführliche Analyse von Schwarz 1999). Hacke betont, die Streitkräfte dienten nicht länger der Abwehr einer übermächtigen Gefahr, wie der UdSSR, sondern sollten die Fähigkeit vermitteln, Macht jederzeit global und vielfältig einsetzen zu können. Trotz aller Kürzungen bleibe der Verteidigungshaushalt überproportional groß, weil dies der Weltmachtanspruch erfordere: "Der Abstand zu rivalisierenden Großmächten wie der Volksrepublik China und Rußland soll gewahrt bleiben." (1998:6)

166 Hier gibt es Parallelen zu den Positionen amerikanischer Kommunitaristen und zu den Klassikern des Liberalismus wie John Stuart Mill (Vgl. Heilmann 1994:148).

167 Symptomatisch für diesen Wandel sind der Rückgang der Geburtenrate, eine steigende Scheidungsrate und der Anstieg des Heiratsalters der Frauen (Seelmann 1998:51).

168 Zu den gesellschaftlichen Veränderungen in Korea vgl. Seelmann 1998:51. Solche Veränderungen können auch durch Lockerungen der Politik hervorgerufen werden, was die Kulturpolitik von Präsident Khatami in Iran beweist: in iranischen Spielfilmen wird neuerdings explizit die Abhängigkeit der Frauen von den Männern thematisiert (Vgl. Robert Richter 1999:35).

Schutzmechanismen erforderlich wird. Dort, wo Frauen und Kinder nicht mehr in traditionelle Stukturen eingebunden sind, die formelle Kriterien zu ihrem Schutz weitgehend obsolet machen, ist es notwendig, ihre Rechte erstmals zu kodifizieren. Ohne Frage können die bereits bestehenden Menschenrechtsdokumente und -instrumentarien dabei hilfreich sein.

Gleichzeitig verlieren bestimmte kulturelle Praktiken an Bedeutung. Das trifft auch auf die bereits diskutierte Beschneidung zu: In den Städten können Frauen bereits Heiratspartner finden, ohne beschnitten worden zu sein. Einige Autoren sind deshalb der Ansicht, daß die Praktizierung dieses Brauches sukkzessive zurückgehen und langfristig wohl aussterben werde[169].

Allerdings zeigen Beobachtungen in den westlichen Industriestaaten, daß derartige Modernisierungsprozesse in der Regel sehr langsam verlaufen. Verwiesen sei etwa auf die Diskussion um häusliche Gewalt, die in Deutschland Mitte der siebziger Jahre verstärkte Aufmerksamkeit erfuhr[170]. Nachdem 1928 das Recht der Ehemänner, ihre Frauen zu züchtigen, abgeschafft worden war, wurde 1977 die Vergewaltigung in der Ehe als Straftatbestand anerkannt. Bis heute wird Gewalt gegen Frauen im häuslichen Bereich allerdings weder bei der Staatsanwaltschaft noch in der Polizeilichen Kriminalstatistik gesondert ausgewiesen[171]. Die Züchtigung und der Mißbrauch von Kindern wurde erst in den vergangenen Jahren erörtert. In der letzten Legislaturperiode einigte sich der Bundestag, körperliche und seelische Mißhandlungen von Kindern zu verbieten[172]. Die neue Regierung geht sogar noch einen Schritt weiter: sie will Kindern zukünftig ein Recht auf eine gewaltfreie Erziehung einräumen. Der von Bundesjustizministerin Herta Däubler-Gmelin vorgelegte Gesetzentwurf, der körperliche Bestrafungen, seelische Verletzungen und andere entwürdigende Maßnahmen für unzulässig erklärt, soll nach der Sommerpause im Bundestag beraten werden[173].

Allgemein gilt, daß Modernisierungsprozesse in nichtwestlichen Staaten nicht per se mit den Abläufen westlicher Länder gleichgesetzt werden dürfen[174]. Eine solche Annahme vernachlässigt sowohl die Motivationen und Optionen der Akteure als auch deren Denk- und Handlungsrahmen[175].

---

169 Berg-Schlosser hat dies anhand der männlichen Beschneidung deutlich gemacht: diese werde - wenn überhaupt - bereits im Kindesalter vorgenommen und dann auf individueller Basis in einer modernen Klinik oder durch einen ausgebildeten Arzt. Die Risiken und möglichen Beeinträchtigungen seien deshalb gering. Aus einem zentrale Werte symbolisierenden Kulturkonflikt sei somit eine interkulturell weitgehend bedeutungslose, auf individuellen Präferenzen beruhende Praxis geworden (1997:300).

170 In Asien ist die Erforschung häuslicher Gewalt noch ein ungewohntes Thema. Studien dazu sind eher selten. Einer chinesischen Untersuchung zufolge leiden bis zu 30% der chinesischen Ehefrauen unter verschiedenen Graden körperlicher Mißhandlung. Infolge der steigenden Arbeitslosigkeit und der Frustration vieler Männer nehme diese Zahl stetig zu. Auch das Verschwinden der sozialen Bindekräfte und das Ersetzen ideeller durch materielle Werte trügen zu dieser Brutalisierung bei. Die chinesische Bevölkerung stehe diesem Problem mit "pikierter bis verstörter Ignoranz" gegenüber (Döring 1999:53).

171 Die Einführung der Opferkategorien "Ehepartner", "Lebensgefährte", "ehemaliger Ehepartner/Lebensgefährte" und das Merkmal "im gemeinsamen Haushalt lebend" ist geplant. Der Zeitpunkt der Realisierung steht noch nicht fest (Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg 1999b:2). Im Rahmen ihres Nationalen Aktionsplans zur Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen plant die Bundesregierung u.a. eine Gesetzesinitiative zur erleichterten Zuweisung der ehelichen Wohnung, eine Überarbeitung des Sexualstrafrechts, eine Ausgestaltung der zivilrechtlichen Möglichkeiten zum Schutz vor Gewalt sowie Vorschläge für die Ausgestaltung polizeilicher Weisungsbefugnisse gegenüber häuslichen Gewalttätern (1999b:6). Die Problematik der strafrechtlichen Ahndung häuslicher Gewalt erwächst aus dem Spannungsfeld zwischen der grundgesetzlichen Garantie der Staatsfreiheit persönlicher Lebensbeziehungen (Art. 6) und dem Recht der betroffenen Opfer auf Schutz ihrer körperlichen und seelischen Unversehrtheit (Art. 2, Abs. 2). Es sei daher schwierig, verbindliche Verfahrensregeln festzulegen (1999b:9). Vgl. auch Bürgerschaft der Hansestadt Hamburg 1996 und 1999c.

172 Die sechste Strafrechtsreform, die seit April 1998 in Kraft ist, hebt den Strafrahmen für schweren sexuellen Mißbrauch von Kindern an und beseitigt Lücken bei der Bestrafung von Kindesentziehung und Kinderhandel. Die Maßnahmen sind Teile eines Gesamtkonzeptes, mit dem Rechtsgütern wie Leben, körperliche Unversehrtheit und sexueller Selbstbestimmung im Vergleich zu materiellen Gütern wie Eigentum und Vermögen größeres Gewicht beigemessen wird.

173 Vgl. SZ vom 23.06.1999, S. 6.

174 Vgl. auch Huntington: "The presumption of Westerners that other peoples who modernize must become `like us' is a bit of Western arrogance that in itself illustrates the clash of civilizations. To argue that Slovenes and Serbs, Arabs and Jews, Hindus and Muslims, Russians and Tajiks,

"Gerade aus Untersuchungen der Vorgänge auf dem südasiatischen Subkontinent resultiert die Feststellung, daß die Behandlung von Themen aus dem Bereich der kulturellen Bewußtseins- und Identitätsbildung mit Bezug auf diesen Raum weder auf die Einbettung in die Geschichte verzichten noch eine kognitive Konstellation umgehen kann, die durch eine spezifische diskursive Formation ... geprägt ist." (Heidrich 1997:196)
Wie schwierig es ist, klar zwischen einer kulturrelativistischen und einer ethnozentristischen Haltung zu unterscheiden, zeigt sich ganz besonders deutlich in der Entwicklungspolitik[176].
"Development experts often adopt a purely economic perspective, arguing that many Third World people will have to become `more Westernized' by changing their beliefs, values, and customs for their societies to become as economically productive as the now rich countries." (Marvin 1995:284)
Mehr und mehr kommt man inzwischen davon ab, die Völker zu ermutigen oder gar zu zwingen, ihre Kultur aufzugeben, um den Lebensstil der westlichen Staaten anzunehmen. Anders als in der Vergangenheit berücksichtigen die heutigen Entwicklungsprojekte in hohem Maße kulturelle Besonderheiten und Traditionen. Man hat gelernt, daß es wenig Sinn macht, die Land- und Urbevölkerung mit Technologien vertraut zu machen, die nicht ihrer Kultur entsprechen[177]. Westliche Industriestaaten haben erfahren müssen, daß das Wachstum begrenzt ist und die negativen Effekte eines ungebremsten Fortschritts gravierend sind.

In vielen Entwicklungsländern haben sich Modernisierungsprozesse nicht annähernd so vorteilhaft ausgewirkt, wie ursprünglich angenommen. Dort, wo eine höhere landwirtschaftliche Produktivität durch den Einsatz moderner Technik erzielt wurde, die wiederum Arbeitsplätze vernichtete und die Arbeitslosenquote erhöhte, konnte kaum von einer erfolgreichen Entwicklungspolitik gesprochen werden. Auch erweisen sich traditionelle Arbeitsweisen aus ökologischer Sicht häufig als sinnvoller als ökonomisch produktivere.

Entwicklungshilfe, so wird von westlicher Seite immer wieder betont, diene dem Zweck, den Menschen ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen und damit zu einer weltweiten Verwirklichung der Menschenrechte beizutragen. Dabei kommt jedoch ein Aspekt zu kurz:
"Einerseits haben Menschenrechte zwar naturgemäß einen universellen Anspruch, andererseits soll aber durch die Verwirklichung von Menschenrechten gerade Raum gegeben werden für die Verwirklichung und Gestaltung ganz unterschiedlicher Vorstellungen vom Menschen. Der historische Hintergrund der Menschenrechte, jedenfalls soweit sie Rechte im eigentlichen Sinn darstellen, basiert darauf, daß durch die Verwirklichung der Menschenrechte Rahmen und Bedingungen geschaffen werden sollen, durch die nach ganz verschiedenen Überzeugungen und Wertgehalten Leben gestaltet werden kann. Keineswegs zielten die Menschenrechte in ihrem Ursprung darauf ab, möglichst einheitliche Auffassungen und

---

Tamils and Sinhalese, Tibetans and Chinese, Japanes and Americans all belong to a single Western-defined universal civilization is to fly in the face of reality." (1993b:192) An anderer Stelle betonter: 'Wenn Russen Coca-Cola trinken, werden sie deswegen nicht automatisch `amerikanisch'; genauso wenig wie wir `japanisch' denken, wenn wir Sushi essen." (1996a:5)

175 Für Ostasien hat Böttcher Unterschiede auf drei Ebenen festgestellt: bei den religös-geistigen Grundlagen, den Wirtschaftsstrukturen und -politiken und den Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverhältnissen. Im Gegensatz zum sichtlichen Niedergang der christlichen Kirchen im Westen sei z.B. eher ein Aufblühen alter, revitalisierter Religionsströmungen festzustellen. Auch die Marktwirtschaften dieser Region seien anders strukturiert und funktionierten dementsprechend auch anders (1998:47ff.).

176 Wie eng der Ethnozentrismus mit dem kulturellen Relativismus verbunden ist, zeigt Smedley: "The important point about ... ethnocentrism is that it is grounded in the empirical reality and perceptions of sociocultural differences and the separateness of interests and goals that this may entail. There could be no ethnocentrism without *cultural* differences, no matter how trivial or insignificant these may appear to an outsider." (1993:31).

177 Dazu gehören auch Versuche, Nomadenstämme seßhaft zu machen oder bestimmte Völker zu zwingen, die Sprache der dominanten Kultur zu erlernen (Marvin 1995:284).

Beurteilungen zu politischen Fragen zu erzielen. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 und die internationalen Pakte über politische und wirtschaftliche Rechte von 1966 sind insoweit ungeeignet als eine Art Bekenntnis zu einer umfassenden Kulturweltanschauung zivilisierter Völker." (Falterbaum 1994:27)
Um totalitäre Tendenzen zu vermeiden, seien dezidierte Beurteilungen, etwa über Bildungsziele, gesellschaftliche Stukturen oder Werte erforderlich, die weit über das hinausgehen müßten, was von den Menschenrechtserklärungen einheitlich erfaßt werden könne. Im völkerrechtlichen Zusammenhang stehe man erst am Anfang einer Entwicklungsförderungspolitik, die sich zur Notwendigkeit einer solchen dezidierten, konkreten und pluralistischen Parteinahme bekenne und damit gleichzeitig eine umfassende Zuständigkeit staatlicher und zwischenstaatlicher Organisationen in Frage stelle. Im konkreten Kontext müsse die zu realisierende Entwicklungshilfe daher sehr unterschiedlich ausfallen und umstritten bleiben. Sie müsse stärker in den konkreten Zusammenhang konkreter Weltanschauungen und kultureller Wertungen gestellt werden. Damit komme aber den unterschiedlichen Weltanschauungsgemeinschaften von der Sache her entscheidende Verantwortung zu[178].

Nicht weniger wichtig ist es, "die kolonialisierten Subjekte nicht bloß als passive Reproduzenten und Multiplikatoren hegemonialer Projekte zu betrachten, sondern sie als selbständige Akteure zu würdigen, deren Denkhaltung und Diskurse fundamentale Bedeutung für die Gestaltung ihrer Gesellschaft hatten"[179]. Viele südasienkundliche Arbeiten gingen weiterhin von einer Gleichsetzung von "westlich" Gebildeten mit "verwestlichen" Intellektuellen aus und unterschieden nicht zwischen modernisierungswilligen Reformern und prowestlichen Parteigängern. Außerdem sei es bedeutsam, das historische Umfeld zu berücksichtigen, worunter Heidrich den Stand der Einsicht in die Wirkungszusammenhänge des Kolonialismus bzw. das Wissen um die Tatsache versteht, daß ohne die Überwindung dieses Zustandes Entwicklung nicht realisierbar sei (1997:196).

Wie weit die jeweiligen Modernisierungsprozesse gehen, ist umstritten[180] und bedarf noch weiterer Forschungen. Verläßliche empirische Informationen tragen dazu bei, daß die neu ausgearbeiteten Rechte auf die Bedürfnisse der Menschen abgestellt sind[181].

Neben der Diskussion über den Wertewandel ist auch die Frage der Legitimität bzw. der Legitimation für die Menschenrechtsdiskussion von entscheidender Bedeutung. Es gilt, repressive Praktiken eines verbrecherischen

---

178 Im Westen werden inzwischen auch ganz grundsätzliche Überlegungen zur Entwicklungshilfe angestellt. So macht sich z.B. Sangmeister Gedanken, ob diese heute überhaupt noch zeitgemäß sei (Vgl. 1997:3ff.). Braun unterstreicht, Entwicklungspolitik könne eine wichtige Rolle bei der Prävention als auch bei der Überwindung von Krisen sowie bei der Linderung akuter Not spielen. Dazu sei eine größere Flexibilität der Maßnahmen erforderlich (1998:10). Brüne weist darauf hin, daß angesichts weltweit rückläufiger Finanzaufkommen für die öffentliche Entwicklungshilfe ökonomische und geopolitische Eigeninteressen immer stärker in den Vordergrund treten. Als weltweit größter Geldgeber habe die EU die Chance, hier als Korrektiv zu wirken (1995:30ff.).

179 Vgl. auch Warner, der kritisiert, daß die Verbindung zwischen unterschiedlichen ethischen und religösen Traditionen und dem sozio-ökonomischen System en häufig übersehen werde. "Democracy and free market economics are not mere political and economic tools to implant on a neutral body politic. Political and economic systems are directly related to larger ethical and cultural phenomenon." (1996:399)

180 So behauptet Donnelly, daß der moderne Staat in der Dritten Welt "not only operates relatively free of the moral constraints of custom, but also has far greater administrative and technological reach" (1989:114). Selbst in ländliche Gegenden habe die Kultur entscheidende Änderungen erfahren. Die Folgen seien eine "disruptive 'Westernization'", kulturelle Verwirrung oder eine "enthusiastic embrace of 'modern' practices and values". Die traditionelle Kultur, auf die sich der Relativismus berufe, existiere häufig gar nicht mehr (1989:119).

181 Bestimmte Problem e wie z.B. die Verbesserung der Stellung der Frauen und Kinder, können schrittweise behandelt werden, ohne daß das gesamte kulturelle Erbe abgelegt werden muß (Vgl. T. Bennett 1993:277).

Regimes wirksam von kulturellen Tradtionen zu unterscheiden[182]. Das erfordert jedoch eine Kontextualisierung des kulturellen Relativismus, die bisher noch nicht erfolgt ist:
"The discourse between cultural relativists and universalists ignores the role of the modern state in defining the rights of and for its people. ... it is a question of whether modern states adhere to the values that they claim inhere in their cultures, or whether the modern state, with its capacity to repress, exploits the language of cultural relativism to justify and rationalize its own repressive actions in the governing elites' drive to consolidate or hold on to political power. ... It is critical in any human rights discourse that a clarification and differentiation be made between legitimate cultural specifity that is deeply imbedded in diverse belief systems and values, and the state's exploitation of this contention." (Pollis 1996:320)
Die gemäßigte Form des kulturellen Relativismus kann hierzu entscheidendes beitragen. Dadurch daß er Werte als kulturabhängig versteht, ermöglicht der Relativismus Fragen nach ihrem Ursprung und ihrer Herausbildung. Ebenso können Machtkonstellationen in einer Gesellschaft geklärt werden, indem nach den normsetzenden Kräften gesucht wird.

Schubert hat sehr richtig die Frage nach der politischen Definitionslegitimation der Protagonisten aufgeworfen, die sich zum Sprachrohr einer besonderen kultur- oder religionsgebundenen Menschenrechtstradition machten, die im Kern unwandelbar und mit der okzidentalen Konzeption nicht kompatibel sei (1996:46).
"Es ist also aus westlicher Perspektive einerseits danach zu fragen, wie solche `Meinungsunterschiede' im Kontext der postulierten, eigentlich `zweifelsfreien', kulturellen Traditionslinien zu verstehen sind und andererseits danach, welche innergesellschaftlichen Möglichkeiten zu einer Verständigung über die verwendeten Begrifflichkeiten bestehen. Müßte also nicht das, was als gesellschaftlicher Konsens bezeichnet wird, in öffentlichen Diskussionen als solcher manifest werden können?" (1996:47)
Folglich gilt es herauszufinden, ob das, was von den herrschenden politischen Eliten als "kulturell" bezeichnet wird, tatsächlich mit der jeweiligen Kultur im Zusammenhang steht. In der Tat sind es häufig die Regierenden, die ein vom Westen abweichendes Werteverständnis geltend machen, um ihre andere Sicht der Menschenrechte und der Demokratie zu begründen[183]:
"... the state ... can exploit traditional values as a device and a rationalization by which to maintain power and to repress. Frequently, Asian and African leaders simultaneously expouse contradictory doctrines. They formally adhere to the `international bill of human rights' and defend democracy; at the same time, they assert that the meaning and substance of these doctrines have a different significance in their societies because of their distinctive culture and values." (Pollis 1996:323)
Diese Tatsache kann jedoch nicht generalisiert werden, sondern bedarf eines konkreten Nachweises[184]. Vielerorts haben sich die herrschenden Eliten weit von ihrem kulturellen Kontext entfernt.

---

[182] Die Argumentation, Menschenrechte seien nicht kulturspezifisch, weil überall auf der Welt dieselben Menschenrechtsverletzungen Schlagzeilen machten (Vgl. Bielefeldt zit. nach Kesselring 1998:36) greift daher zu kurz.

[183] Vgl. Schubert 1996:37, Donnelly 1989:119, Perry 1997:506f. Für den Islam vgl. Mayer 1990:149ff. Pollis hat in einem Aufsatz herausgearbeitet, daß sowohl die erfolgreichen "starken Staaten" in Asien als auch die gescheiterten "schwachen Staaten" in Afrika die traditionellen Menschenrechtskonzepte verletzten, während die Eliten das Gewaltmonopol des Staates für eine Politik der Unterdrückung nutzten, um ihre Macht zu vergrößern, zu festigen oder zu erhalten (1996:343f.).

[184] Vgl. auch Donoho: "Interpretive variations based upon cultural or ideological justifications should be reasonably related to empirically verifiable conditions. A requirement for such verfication would provide a necessary check against government abuse of human rights under the rhetoric of preserving divergent cultural and political traditions and would make international interpretations as culturally sensitive and accurate as possible." (1991:390)

"... the elites rule over peoples whose belief systems, values, and life styles, in large measure (particularly in Africa) differ; their life experience has not yet replicated that of Western peoples. By controlling the state structures, and often ignoring the gap between themselves and those over whom they rule, the elites set national goals while simultaneously claiming to represent their societies' cultural values." (1996:329)
Pollis schlägt deshalb Einzelfallstudien mit der Fragestellung vor, inwiefern die herrschenden Eliten aktiv entwicklungspolitische Ziele verfolgten, um den allgemeinen Wohlstand zu verbessern. Damit könnten solche Fälle aufgedeckt werden, in denen das Handeln der Regierenden ausschließlich auf den Erhalt politischer und wirtschaftlicher Macht ausgerichtet sei.

Häufig kann das Unrecht an den inneren Widersprüchen der von einem Regime verfolgten Ideologie aufgedeckt werden. Systematische Folter und ein massives Vorgehen gegen bestimmte Bevölkerungsgruppen, wie ethnische Minderheiten oder Oppositionelle, sind Mittel, mit denen bestimmte Führungscliquen um jeden Preis ihre Macht zu erhalten suchen und keinesfalls Ausdruck einer bestimmten Kultur[185].

Berg-Schlosser hat vorgeschlagen, die Verwirklichung der jeweils postulierten zentralen Werte an der sozialen Realität der jeweiligen Staaten und Kulturen abzulesen. In besonderem Maße solle dabei die materielle und psychische Situation der sozial Schwächeren oder auf eine Art Unterdrückten und Ausgegrenzten berücksichtigt werden. Ein solcher "Blick von unten" sei für die Beurteilung der Ernsthaftigkeit und Qualität bestimmter Werte aufschlußreicher als die offiziellen Doktrinen und Parolen und mache zudem Unzulänglichkeiten und Widersprüche deutlich (1997:292).

Eine andere Möglichkeit ist die streng legalistische Bewertung der Menschenrechtslage, wie sie etwa Schubert für China vorgenommen hat[186]. In seinem Vergleich der verfassungsrechtlich garantierten Freiheiten und Rechte mit der tatsächlichen Praxis hebt er wesentliche Veränderungen im Bereich des chinesischen Straf- und Strafprozeßrechtes sowie des Verwaltungsrechtes hervor, die im Prinzip die Menschenrechte in China wirksam zu schützen geeignet seien[187]. Ungeachtet dieser neueren legislativen Entwicklungen würden in China jedoch zahlreiche Menschenrechte verletzt[188] (1997:51f.).

Mit seiner Länderstudie ist Schubert einen Weg gegangen, der nur von wenigen Wissenschaftlern eingeschlagen wird. Die Mehrheit beschäftigt sich

---

185 Vgl. das massive Vorgehen der burmesischen Regierung gegen die Bürgerrechtlerin Aung San Suu Kyi. Die Nobelpreisträgerin, die 1995 nach sechsjährigem Hausarrest wieder in die Freiheit entlassen wurde, kann sich in Burma nur äußerst beschränkt in Szene setzen und hat kaum noch Kontakt zu ihren Anhängern. Ihr politischer Spielraum wird von den Generälen abgesteckt und entsprechend eng gehalten (Sidler 1998:50f.).

186 Für eine Untersuchung der Menschenrechtspraxis spricht sich auch Donoho aus: "Only by examinig states' actual application of rights can one determine whether the international community has achieved a consensus with respect to a particular abstract right. Given the inevitable conflict which results from interpretive variations of indeterminate standards among diverse states, it remains highly debatable whether broad statements of rights and interests can actually reflect any significant degree of shared understanding about the meaning of rights. The potential variation in the interpretation of abstract rights is so great that one country's seemingly good faith interpretation of a right may result in practices deemed substantially inadequate from the viewpoint of other societies or the entire international community. Thus, a significant degree of relativism could potentially allow variations in a right, based on national conditions, to swallow up the universal value from which the right supposedly derives." (1991:381f.)

187 Schubert nennt das "Staatsentschädigungsgesetz" von 1994, das "Volkspolizeigesetz", das "Staatsanwaltsgesetz", das "Gefängnisgesetz" sowie die Novellierung der Strafprozeßordnung von 1997. Seit Inkrafttreten des Verwaltungsprozessgesetzes hätten die Klagen der chinesischen Bürger gegen Organe der öffentlichen Gewalt stark zugenommen (1997:51f.).

188 Die Diskrepanz zwischen dem Anspruch des Gesetzestextes und der Realität sei nicht zuletzt auch darauf zurückzuführen, daß die Verfassung den Sozialismus als grundlegendes System der Volksrepublik China festschreibe und dessen "Sabotage" verbiete. Da es in der China keine unabhängige Verfassungsgerichtsbarkeit gebe, befänden die ordentlichen Gerichte darüber, ob jemand das sozialistische System "sabotiert" habe. Der Staat beschließe, wann ein chinesischer Bürger seine verfassungsmäßig garantierten Rechte wahrnehmen könne und wann nicht (1997:53). Auf dieser Grundlage können die führenden Eliten auch argumentierten, sie dienten dem chinesischen Volk, arbeiteten für seine Interessen und beachteten konsequent die Wahrung und Förderung der fundamentalen Menschenrechte (Vgl. Liu 1993a:D497).

mit ganzen Kulturräumen[189]. Auf die daraus resultierende Gefahr der Simplifizierung komplexer Zusammenhänge ist bereits hingewiesen worden.

Für sich genommen ist die Aussagekraft solcher Untersuchungen allerdings begrenzt. Um eine Kultur auf ihre Vereinbarkeit mit dem (westlichen) Konzept der Menschenrechte zu untersuchen, muß sich die Analyse auf Material stützen, das Aufschluß über das innere Wertsystem der Gesellschaft gibt. Dabei darf sie sich weder nur auf offizielle Stelllungnahmen der Regierenden, noch auf Verfassungstexte beschränken. Solches Material spiegelt häufig nicht die politischen Werte und Traditionen einer Kultur wider, sondern die der Herrschenden und der Tagespolitik. Auch eine Gegenüberstellung der tatsächlichen Gegebenheiten mit der Situation der sozial Benachteiligten oder mit den Forderungen politischer Dissidenten, Widerstandsgruppen, NGOs und Intellektuellen bildet lediglich einen Ausschnitt der Realität ab. Selbst wenn nur oder vor allem Publikationen von Autoren des jeweiligen Kulturkreises untersucht werden, besteht die Gefahr der Einseitigkeit. Erforderlich ist vielmehr eine Zusammenschau der genannten Aspekte. Die Größe des Untersuchungsfeldes unterstreicht ein weiteres Mal die hohe Bedeutung interdisziplinärer Forschungen. Bereits 1987 mahnen Howard und Donnelly:
"If we are to understand the bases for the respect and violation of human rights we must understand power, wealth and the relations of rulers to ruled. The study of human rights ... must be grounded in rigorous historical and social scientific analysis." (1987:IX).
Politologen stehen mit der Regimeforschung und Untersuchungen zur Legitimität politischer Systeme Instrumentarien zur Verfügung, die eine lange Tradition haben[190]. Obwohl sie für die Menschenrechtsdebatte von unschätzbarem Wert sind, wurden sie in bisherigen Analysen kaum genutzt. Eine Ausnahme ist die bereits 1992 von Juan Linz vorgelegte Arbeit, die erstaunlicherweise in die Menschenrechtsdiskussion bisher keinen Eingang fand[191]. Der in Yale lehrende Politologe untersucht darin den Zusammenhang zwischen der Art des Regimes und der Einhaltung der Menschenrechte und kommt zu dem Schluß, daß es zwischen den einzelnen Systemen erhebliche Unterschiede gibt. Gleichzeitig hebt er hervor, daß auch ähnliche Regime eine differierende Menschenrechtspraxis aufweisen.

Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion hat die Regimeforschung einen neuen Aufschwung erlebt. Allgemein akzeptiert ist die Einteilung politischer Systeme in solche demokratischer und nicht-demokratischer Natur. Bei letzteren werden gemeinhin totalitäre[192] von autoritären[193] unterschieden. Ein

---

189 Das trifft im übrigen auch auf viele Relativisten zu, die sich nach der "Boas-Schule" über Menschenrechte äußerten: Verallgemeinerungen und Stereotypen sind an der Tagesordnung, empirische Nachweise fehlen (Vgl. Donoho 1991:349f.).

190 Das Nachdenken über den "besten Staat" ist schon seit Platon ein zentrales Thema der politischen Philosophie und Demokratietheorie. Die Annahme, daß sich praktisch jede politische Herrschaft zu rechtfertigen suche, ist allerdings durch empirische Forschungen widerlegt worden. Zu den Ausnahmen dieses Universalitätsprinzips gehören Gesellschaften in der Dritten Welt, in denen das insititutionalisierte Verhältnis von Starken zu Schwachen normative Kriterien der Herrschaftsanerkennung bzw. -ablehnung zu ersetzen scheint (Vgl. Westle 1991b:324). Totalitarismustheorien wurden in Deutschland v.a. von Carl Joachim Friedrich (1901-1984) und von Hannah Arendt (1906-1975) entwickelt. Weitere wichtige Vertreter sind: Franz Borkenau, Ernst Fraenkel, Waldemar Gurian, Richard Löwenthal, Franz L. Neumann, Sigmund Neumann und Eric Voegelin. In den 60er Jahren zunächst als ein ideologischer Kampfbegriff des Kalten Krieges verworfen, ist nach dem Zusammenbruch des Kommunismus eine Renaissance der Totalitarismus-Theorien zu beobachten (Vgl. Jesse 1998:4ff. und Dähn 1987:571f.). Zur Legitimitätsforschung vgl. v.a. Max Webers Typologie legitimer Herrschaftsformen, in der er zwischen traditionaler, charismatischer und rationaler Legitimität unterscheidet (1980:122ff.).

191 Die Analyse findet sich in dem von Asbjorn und Hagtvet herausgegebenen Sammelband "Human Rights in Perspective. A Global Assessment". Die hier zitierten Auszüge stammen aus der deutschen Übersetzung von Martina Boden, die 1999 in dem von Jesse herausgegeben Band "Totalitarismus im 20. Jahrhundert" erschien.

192 Wichtige Merkmale totalitärer Systeme sind seit Friedrich eine alle Gesellschaftsbereiche durchdringende Ideologie, eine permanente Mobilisierung der Bevölkerung, eine monopolistische Staatspartei, eine Zentralverwaltungswirtschaft, ein Nachrichten- und Waffenmonopol sowie eine terroristische Geheimpolizei. Alle diese Merkmale müssen gleichermaßen vorliegen. Definiert wird Totalitarismus als "politische Gewaltherrschaft, die unter dem Vorzeichen eines weltanschaulichen Hegemonialstrebens den Staat in seiner Gesamtheit instrumentalisiere mit dem Anspruch, alle gesellschaftlichen und persönlichen Lebensbereiche uneingeschränkt zu erfassen und gleichzuschalten". Häufig wiesen totalitäre Staaten scheindemokratische Strukturen auf (Holtmann 1991:632). Der totalitäre Staat sei zugleich antidemokratisch, pseudodemokratisch und postdemokratisch. Antidemokratisch deshalb, weil er den Pluralismus ablehne. Pseudodemokratisch, weil er demokratische Elemente in

Konsens bezüglich der definitorischen Einteilung konnte jedoch bisher nicht erzielt werden. Außerdem deckt diese Dreiteilung nicht die ganze Bandbreite zeitgenössischer Systeme ab: es gibt auch weiterhin eine kleine Anzahl prämoderner traditioneller Regime, die monarchisch sind oder auf religösen Werten beruhen. Hinzu kommen Regime persönlicher Herrschaft, die willkürlich oder tyrannisch sind. Diese Systeme, die Linz als "sultanistisch" bezeichnet, treten in sehr unterentwickelten, isolierten Randgesellschaften mit extrem begrenzten Ressourcen auf[194] und seien am wenigsten mit den Menschenrechten vereinbar. Das Handeln des depotischen Herrschers und seiner Anhänger unterliege keinerlei Kontrolle, das Rechtssystem sei kaum kalkulierbar. Die Untertanen seien vielmehr einer völlig willkürlichen Verletzung ihrer Rechte und ihre Privilegien ausgesetzt. Den tatsächlichen Menschenrechtsverletzungen würden allerdings durch die beschränkten Möglichkeiten und Instabilitäten Grenzen gesetzt[195] (1999:535f.).

Nicht weniger problematisch sei die Menschenrechtspraxis in totalitären Staaten. In der Regel seien diese durch eine massive Gewaltanwendung gekennzeichnet[196]. Charakteristisch sei die breit angelegte Verhängung von Strafen ohne den Anschein einer gegen das Regime gerichteten Handlung. Häufig hätten auch Familienmitglieder des Beschuldigten mit Repressionen zu rechnen. Allgemein bestehe in totalitären Systemen die Tendenz, subjektive Erwägungen, differierende Normen und unkalkulierbare Strafen einzuführen, die mehr von der Person des Angeklagten abhingen, als von der strafrechtlichen Einordnung seiner Taten. In den politischen Verfahren gege es vor allem darum, die Grundmotive des Täters aufzuzeigen, um seine Absicht zu strafen, nicht nur sein Handeln. Eine zentrale Rolle spiele die von dem jeweiligen Regime verfolgte Ideologie, die mit Hilfe eines alles beherrschenden Partei- und Staatsapperates durchgesetzt werde. Ziel sei die Politisierung der gesamten Gesellschaft und damit die Aufhebung der Unterscheidung zwischen Staat, Gesellschaft, Politik und Verwaltung (1999:553ff.).

Autoritäre Regime wiesen eine enorme Bandbreite hinsichtlich der Beachtung menschenrechtlicher Standards auf. Sie reiche von einer geringen

---

pervertierter Form benutze und postdemokratisch, weiler die Legitimationsbasis des demokratischen Verfassungsstaates pro forma akzeptiere. Das totalitäre System suche seine Bürger gleichzuschalten, durch eine Ideologie zu formen, sie gleichzeitig zu mobilisieren und seine ideologisch bestimmten Feinde auszugrenzen und ggf. zu vernichten (Jesse 1998:4). Arendt hat neben der Ideologie v.a. den Terror der totalitären Herrschaft hervorgehoben, der das Politische vernichte. Voegelin hat die Verführungskraft totalitärer Ideologien herausgearbeitet (Vgl. Jesse 1998:3ff.). Dähn sieht eines der wichtigsten Charakteristika in der modernen Technologie. Sie sei sowohl Voraussetzung für die Errichtung als auch für die Sicherung totalitärer Herrschaft. Für den Terror der Geheimpolizei würden Erkenntnisse der modernen Wissenschaft, insbesondere der Psychologie systematisch genutzt (1987:568f.). Vgl. auch Holtmann 1991:50.

193 Linz versteht autoritäre Regime als eine System form sui generis (1989:62f.) und zieht idealtypisch drei Kriterien zu Unterscheidung heran: begrenzter Pluralismus, Depolitisierung oder begrenzte Partizipation (1975:175ff.). Sontheimer bezeichnet solche Systeme als autoritär, in denen sich "eine Elite inklusive ihres Führers die Autorität anmaßt, zu Nutz und Frommen der Volksgemeinschaft zu regieren, ohne daß dieser Gemeinschaft Möglichkeiten zu einer wirksamen Kontrolle ihrer autoritären Regierung gegeben wären" (zit. nach Gessenharter 1987:24). In Anschluß an Linz definiert Gessenharter autoritäre Systeme als solche, "die einen begrenzten Pluralismus einräumen, über keine allgemein verpflichtende Staatsideologie verfügen, folglich auf Massenmobilisierung verzichten und die Bevölkerung in politischer Apathie halten" (1987:26). Die Herstellung eines einheitlichen politischen Willens und seine effiziente Durchsetzung durch den Staat duldeten weder liberale Freiheits- und Kritikrechte noch eine Opposition. Vorbild für den autoritären Staat sei der nach militärischem Muster, d.h. durch Hierarchie, Disziplin, Befehl und Gehorsam organisierte Staat (1987:24).

194 Von totalitären Systemen unterschieden sie sich durch ihren privaten, abürokratischen Charakter, der keine breite Basis der Unterstützung biete. Außerdem sei dieser Typus nicht sehr stabil: Die Willkür des Herrschers schaffe sogar innerhalb seines engsten Kreises eine Opposition, die letzlich seinen Sturz herbeiführe (Linz 1999:536).

195 Hier ist freilich zwischen den sog. Feinden der Regierung (zu denen nicht nur Regimegegner sondern häufig auch bestimmte soziale, ethnische oder Stammesgruppen gehören) und den im inneren Kreis der Macht Befindlichen sowie den zahlreichen Untertanen zu unterscheiden, die Distanz zum Herrscher halten. Während erstere häufig brutalen Repressionen ausgesetzt sind, können letztere i.d.R. völlig unbeeinträchtigt ihrem Leben nachgehen (Linz 1999:536).

196 Politischer Terror ist nach Ansicht vieler Totalitarismus-Forscher (allen voran Arendt) ein wichtiges Kennzeichen totalitärer Herrschaft. Dem setzt Linz entgegen, daß auch stabilisierte politische Systeme mit allen Merkmalen des Totalitarismus außer Terror möglich seien. Aus diesem Grund solle Terror nicht in die Totalitarismus-Definition einbezogen werden (1999:551).

Unterdrückung innerhalb eines rechtlich kalkulierbaren Rahmens bis hin zu massiven und systematischen Menschenrechtsverletzungen. Allen Spielarten gemein sei der Ausschluß der Mehrheit der Bevölkerung von jeglichem Einfluß auf die Auswahl der Regierenden[197]. Zusätzlich habe diese keine Möglichkeit, ihre Herrschaft zu beenden. Eine Opposition werde als unrechtmäßig angesehen und sei Sanktionen ausgesetzt (1999:539).

Stabile autoritäre Regime, in denen kaum die Gefahr einer Intervention von Außen oder einer Aufruhr im Inneren bestehe, zeichneten sich häufig durch einen begrenzten Pluralismus aus. Einzelpersonen, Gruppen und Organisationen werde nicht selten eine beträchtliche Autonomie eingeräumt[198]. Dies könne zu einer Ausweitung der Freiräume führen und die Regierung zu einer Politik der Liberalisierung drängen. Anders als in totalitären Regimen bleibe die private Sphäre solange unangetastet, wie sie den Bestand des Regimes nicht gefährde. Bestimmte Rechte, wie etwa die Religionsfreiheit oder die Freiheit der Künste, könnten deshalb garantiert werden. Auch tendierten autoritäre Staaten dazu, den Gerichten ihre Unabhängigkeit zuzugestehen. Dabei könne etwas geschaffen werden, was dem Rechtsstaat sehr nahe komme. Politisch relevante Fälle würden in der Regel an Sondergerichte verwiesen. Auch in der Verwaltungspraxis sei eine Annäherung an die Standards demokratischer Rechtsstaaten möglich (1999:541).

Den wirksamsten Schutz vor Menschenrechtsverletzungen gewährleisteten demokratische Systeme. Eine Demokratie müsse, um eine solche zu sein, eine Reihe politischer Rechte garantieren. Die Bandbreite der garantierten Menschen- und Bürgerrechte könne jedoch erheblich variieren. Sie hänge von den Wünschen der Mehrheit ab. Prinzipiell bestehe aber die Möglichkeit, die garantierten Rechte innerhalb des verfassungsmäßigen Rahmens auszuweiten. Beim Schutz der Menschenrechte könne die Demokratie jedoch versagen[199]. Demokratie an sich garantiere also nicht automatisch, daß alle Menschenrechte respektiert würden, obgleich sie auf der Anerkennung und dem Schutz einer großen Zahl politischer Rechte beruhe[200] (1999:529f.).

Eine wichtige Determinante sei außerdem die erfolgreiche Staaten- oder Nationenbildung, d.h. die Lösung der schwierigen Aufgabe, eine multinationale, multiethnische, pluralistische Gesellschaft zu schaffen. Gelinge dies nicht, steige sogar in Demokratien die Wahrscheinlichkeit von Menschenrechtsverletzungen. Konsolidierte, kulturell stabile Demokratien seien der größte Garant für die Beachtung der Menschenrechte. Es sei jedoch davon auszugehen, daß nur eine begrenzte Zahl von Staaten diesen Status erreichen könne. Die volle Verwirklichung der "hochtrabenden und in gewisser Weise unrealistischen Erklärungen der Menschenrechte" könne kaum garantiert werden (1999:562).

---

197 Nur in wenigen Fällen seien autoritäre Regime durch eine freie Wahl geschaffen worden.

198 Dadurch erlangten die Herrscher indirekte Autorität: sie würden beweisen, daß sie nicht so repressiv und autoritär seien, wie ihre Gegner behaupteten (1999:547).

199 Etwa durch fehlende Effizienz bei der Lösung akuter sozialer und wirtschaftlicher Probleme oder bei einer Rebellion von ethnischen, religösen und Stammesgruppen mit Sezessionsabsichten (1999:532).

200 Einige Rechte - wie etwa habeas-corpus-Rechte, die Religionsfreiheit und die Freiheit der Lehre - können unstritten sein (1999:529). Nur schwer vereinbar mit demokratischen politischen Institutionen ist das Recht auf Selbstbestimmung. Seine Realisierung setzt voraus, daß die Mehrheit im Staat der Minderheit dieses Recht zugesteht und ermöglicht, was zu einer Auflösung des Staatsgebildes oder zu einer Abtrennung eines Teils des Staates führen kann (1999:530).

Linz ist deshalb der Ansicht, daß sich die Menschenrechtspolitik auf die Eliminierung menschlicher Unterdrückung und besonders eines Übermaßes an Gewalt beschränken solle (1999:562). Es sei notwenig, von allen Regimen die Beachtung grundlegender Menschenrechte zu verlangen[201]. Die Sanktionen, die diejenigen, die für Demokratie und andere zivile politische Ziele kämpften, erführen, müßten auf der Basis vernünftiger Gesetze erfolgen, die die Anwendung von Verfahren garantierten, bei denen eine unmenschliche Behandlung ausgeschlossen sei. Viele besonders inhumane Praktiken seien für den Erhalt des Regimes nicht notwendig. Häufig wirkten sie sogar dysfunktional, weil sie die Legitimität des Systems in Frage stellten und so das System destabilisieren könnten (1999:547f.).

Der Ansatz macht deutlich, daß die Beachtung menschenrechtlicher Standards keinesfalls auf die Art des Regimes zurückzuführen ist. Anhand des Regimetyps lassen sich nur grobe Aussagen über die Verletzung von Menschenrechten treffen. Auch die enge Verknüpfung von Menschenrechten und Demokratie kann nicht in vollem Umfang aufrecht erhalten werden[202].

Eine wesentliche Schwäche dieses Ansatzes ist sicherlich die definitorische Unklarheit der Systembezeichnungen. Während beim Totalitarismus weitgehender Konsens besteht, bedarf es hinsichtlich autoritärer Systeme noch eingehender Forschungsbemühungen. Ihre Charakteristika werden in der Regel anhand eines Vergleichs mit der Demokratie herausgearbeitet, wobei vor allem das Partizipationsniveau der Gesellschaft herangezogen wird[203]. Wie gezeigt wurde, weicht das außereuropäische Gepräge dieser Regierungsform vielfach von christlich-abendländischen Vorstellungen ab. Zudem gilt die Herrschaft einer Einzelperson oder einer Personengruppe nicht zwingend als diktatorisch oder autoritär[204]. Gleiches gilt für die in vielen außerwestlichen Gesellschaften aufzufindende Ausrichtung auf das gesellschaftliche Ganze, dessen Einheit und Harmonie, die Gessenharter anführt[205].

Die gerade in Afrika und Asien anzutreffende Variationsbreite autoritärer Staatsformen muß also noch genauer untersucht und kategorisiert werden[206]. Dies trifft ganz besonders seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion zu. Der Wandel in Osteuropa hat auch auf diesen Kontinenten zu tiefgreifenden Umbrüchen geführt: Neben den Demokratisierungsbestrebungen kam es in

---

[201] Linz läßt allerdings offen, welche Menschenrechte er zu den "grundlegenden" zählt. Aus dem Kontext kann jedoch geschlossen werden, daß die politischen Rechte nicht dazu gehören.

[202] Demokratische Staaten unterscheiden sich von nicht-demokratischen durch die Gewährleistung politischer Rechte. Bei der Differenzierung zwischen despotischen, totalitären und autoritären Systemen können die Menschenrechte nicht zugrundegelegt werden. Vor diesem Hintergrund gilt es die Haltung gegenüber autoritären Regimen zu überdenken, zumal sich gezeigt hat, daß internationaler Druck häufig zu einer Vertuschung repressiver Praktiken führt. Die Repression nimmt illegale Formen (wie etwa das v.a. in Lateinamerika praktizierte "Verschwindenlassen") an. Dies wiederum hinterläßt nach Linz ein politisches Vermächtnis für die Zukunft, das nach dem Wandel zur Demokratie viel schwieriger zu handhaben sei, als legale Formen der Unterdrückung (1999:545).

[203] Vgl. Holtmann, der Autoritarismus als Regierungsform charakterisiert, die zwischen Demokratie und Totalitarismus anzusiedeln sei. Von der Demokratie unterscheide sie sich durch eingeschränkte bzw. gänzlich fehlende Freiheitsräume für gesellschaftlichen und politischen Pluralismus (1991:50). Vgl. auch Gessenharter 1987:23f.

[204] Nach Holtmann handelte es sich hierbei um die wichtigsten Merkmale einer Diktatur (1991:127).

[205] Vgl. Gessenharter 1987:24.

[206] Für Schwarzafrika hat Berg-Schlosser bereits Mitte der 80er Jahre einen Versuch unternommen. Er unterscheidet drei Formen autoritärer Staaten: das auf Einparteienherrschaft und einer betont "nicht-kapitalistischen" Ideologie basierende "sozialistische System", das "zivil-autoritäre System" mit Einparteiensystemen auf pragmatischer Grundlage und das "Militärregime", das sich i.d.R. aufgrund des Versagens der bisherigen Regime etabliere (1984:3ff.). Dieser Ansatz läßt sich jedoch nicht auf asiatische Verhältnisse übertragen, wo reine Militärregime eher die Ausnahme sind, dafür aber traditionell-konservative Monarchien (Bhutan und Nepal) und Einpersonen- und Familiendiktaturen (Pakistan unter Zia-ul-Haq und die Philippinen unter Marcos) gängig sind (Jesse 1993:188).

Afrika zu dem bereits angesprochenen Wiederaufleben des Tribalismus und auch in Asien begann man sich verstärkt auf traditionelle Werte zu besinnen.

Es wäre also herauszuarbeiten, welche Regierungsformen sich in den nicht-westlichen Staaten herausgebildet haben und inwieweit diese - selbst bei einem geringen Partizipationsniveau - den Bedürfnissen der Bevölkerung gerecht werden.

Ein möglicher Weg könnte die von Pollis vorgeschlagene Entwicklung eines Ansatzes sein, der die beiden widersprüchlichen Elemente - den modernen Staat und die Kultur - miteinander vereinbart (1996:324). Dies würde den Einfluß des Staates auf traditionelle Werte und Normen und damit auch auf die Menschenrechte erhellen.

Einen Beitrag können auch empirische Forschungen leisten, die die Anerkennung eines politischen Systems durch seine Mitglieder (Legitimation) untersuchen[207]. Die Rechtmäßigkeit einer politischen Ordnung (Legitimität) kann anhand von normativ orientierten Untersuchungen festgestellt werden[208] (Westle 1991b:324).

Vorstellungen und Begriffe der Legitimation sind dem historischem Wandel unterworfen, variieren von einer Kultur zur anderen und sind philosophisch, ideologisch oder religös geprägt[209]. Auch innerhalb einer Gesellschaft kann es zu verschiedenen Gewichtungen kommen. Zu berücksichtigen sind auch die korrespondierenden Vorstellungen und Begriffe von Illegitimität, ohne deren Kenntnis sich wissenschaftlich belangvolle Aussagen über Dauer und Veränderung von Legitimtätskonzeptionen nicht treffen ließen (Mandt 1989:503).

In den westlichen Demokratien stützt sich die Legitimität sowohl auf Grundnormen als auch auf konstitutive Verfahren[210] und auf die Anerkennung der Bürger[211] (Legitimationsglaube) (Mandt 1989:504). Nach dem demokratischen Legitimitätsprinzip ist eine Herrschaftsordnung nur dann legitim, wenn sie unmittelbar vom Volk ausgeübt wird (direkte Demokratie) oder mittelbar durch vom Volk gewählte Vertretungen und eine durch sie kontrollierte Regierung (repräsentative Demokratie).

Ob es sich bei dieser Legitimitätsauffassung um ein universelles Phänomen handelt - wie von der Mehrheit der Autoren unterstellt wird - gilt keineswegs

---

[207] Dazu gehören sowohl die Überzeugung der Mitglieder eines Systems von seiner Rechtmäßigkeit, die empirisch an den Verfahren zur Herstellung von Legitimität beobachtbar ist (subjektive Anerkennung) als auch die Rechtmäßigkeit und Anerkennungswürdigkeit (objektive Anerkennung) (Westle 1991a:320).

[208] An-Na'im definiert Legitimität als "quality or state of being in conformity with recognized principles or accepted rules and standards" (1990:336).

[209] Zu berücksichtigen sind sicherlicher auch die jeweilige gesellschaftliche Situation und die damit verbundenen psychologischen Aspekte (Vgl. Linz 1999:546).

[210] Dazu gehören: periodische allgemeine, freie und gleiche Wahlen, Gewaltenteilung, das Mehrheitsprinzip und der Minderheitenschutz. Auch im Völkerrecht wird auf den politischen Willensprozeß verwiesen (Vgl. Zivilpakt Art. 19, 21, 22, 25 und 26). Partsch zieht zur Beurteilung der Frage, wie die freie Willensbildung gegen eine Unterdrückung durch innere Mächte oder Faktoren geschützt werden könne, die Schlußakte der KSZE in Helsinki (1975) heran. Dort heißt es, daß alle Völker jederzeit das Recht hätten, "in voller Freiheit wann und wie sie es wünschen, ihren inneren und äußeren politischen Status ohne äußere Einwirkung zu bestimmen und ihre politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung nach eigenen Wünschen zu bestimmen" (zit. nach Partsch 1995:751).

[211] Legitimität wird als überwiegend "wertrelativistisch" definiert, d.h. sie ist mit Mitteln der menschlichen Vernunft nicht zwingend als "wahr" erkennbar und ergründbar, aber durch Übereinkünfte intersubjektiv bindend (Westle 1991b:325 und 1987:260). In der Vergangenheit waren auch andere Formen der Legitimität üblich, z.B. das Gottesgnadentum, die legitime Erbfolge oder das monarchistische Legitimitätsprinzip. Auch Kombinationen waren möglich. So kannte der Konstitutionalismus einen Kompromiß zwischen monarchistischem und demokratischen Legitimitätsprinzip: Die monarchische Gewalt wird durch verfassungsmäßige Rechte der Bevölkerung vor willkürlichen Übergriffen staatlicher Gewalt und Rechte der politischen Mitbestimmung begrenzt (1991b:325).

als gesichert. Deshalb muß untersucht werden, inwieweit die Bürger die Grundwerte und -normen der vorherrschenden Regierungsform teilen und inwieweit sie der Überzeugung sind, daß das politische Verfahren zur Verwirklichung dieser Grundwerte geeignet ist und auch entsprechend angewandt wird[212]. Mittels dieser Methodik können gleichzeitig Erkenntnisse über die Legitimation der jeweils herrschenden politischen Ordnungen gewonnen werden. Sollte sich die Einschätzung einiger Beobachter bestätigen, daß die Mehrheit des untersuchten Volkes mit der Regierungsform zufrieden ist und sich gegen eine Transformationen ausspricht[213], müssen die Bemühungen um die weltweite Durchsetzung und Förderung von Menschenrechten und Demokratie überdacht werden.

Für viele Beobachter liegen die Schwierigkeiten bei der effektiven Umsetzung international anerkannter Menschenrechte vor allem darin, daß die Rechte in der jeweiligen Kultur keine Anerkennung finden[214]. Der in den Vereinigten Staaten lehrende sudanesische Rechtswissenschaftler Abdullahi An-Na'im hat darauf hingewiesen, daß die "kulturelle Legitimität" eines Wertes, die er definiert als "the quality or state of being in conformity with recognized principles or accepted rules and standards of a given culture" (1990:336), in den internationalen Bemühungen um den Schutz und die Förderung der Menschenrechte eine entscheidende Rolle spiele.
"The continuing process of change and adjustment of political, social, and economic relationships within a community mean that internal changes can be made to accommodate a given human right, if that right is shown to be legitimate within the culture of the particular community." (1990:332)
Diese Legitimität könne nicht aus der formalen Anerkennung eines Rechtes abgeleitet werden, sondern gründe auf der Akzeptanz aller Gesellschaftsmitglieder[215] (1990:332f.). Weil dieser Umstand bei der Formulierung der Menschenrechte nicht in ausreichendem Maße berücksichtigt worden sei, müßten die geltenden Bestimmungen neu interpretiert werden (1990:355). Das Ziel sei "to adopt an approach that realistically identifies the lack of cultural support for some human rights and then seeks ways to support and legitimize the particular human right in terms of the values, norms, and processes of change belonging to the relevant cultural tradition[216]" (1990:339). Ausgangspunkt für kulturübergreifende Analysen - An-Na'im nennt als Beispiel die Studien des Institute of Human Relations der Yale University von 1937 - solle die bereits existierende "International Bill of Rights" sein.

---

[212] Dazu bedarf einer Messung der Einstellungen von Individuen und Gruppen, aber auch von Organisationen, politischen Institutionen und deren Akteuren. Im günstigsten Fall sind diese Analysen langfristig angelegt, so daß auch ein Wertewandel festgestellt werden kann. Ein theoretischer Ansatz, für den inzwischen empirische Forschungen vorliegen, ist Eastons Modell politischer Unterstützung. Hier wird zwischen spezifischer und diffuser Unterstützung unterschieden. Die spezifische Unterstützung bezieht sich v.a. auf die Leistungen der Inhaber politischer Herrschaftspositonen, die diffuse auf Grundsätze und Werte. Eine diffus-spezifische Billigung des Sytems liegt vor, wenn sowohl die Grundsätze als auch die Ergebnisse des jeweiligen Systems bejaht werden. Dies ist z.B. für die Bundesrepublik anhand zahlreicher Studien nachgewiesen worden. Vergleichende Daten für die diffus-spezifische Unterstützung der politischen Ordnungen liegen longitudinal und international seit 1974 aus den Eurobarometer-Studien vor (Westle 1991a:321ff.).

[213] Vgl. etwa Wickert, der außerdem beobachtet, daß das Interesse an der Arbeit politischer Dissidenten nur mäßig sei. Die meisten Chinesen wollten in Ruhe gelassen werden (1999:34).

[214] Vgl. auch Nguéma 1990:303 und Welch: "External pressures ... become effective only in conjunction with internal steps on behalf of human rights. Rights may be proclaimed internationally, but they must be protected locally ..." (1992:57f.) Das wird auch von Autoren bestätigt, die eher dem Universalismus zuzurechnen sind. So hängt nach Felix Ermacora die Realisierung der Menschenrechte und Grundfreiheiten u.a. von dem Bewußtsein der jeweiligen Machthaber und des Einzelnen für den Wert der Menschenrechte sowie von der rechtlichen Durchsetzbarkeit der Menschenrechte ab (1974:33).

[215] Werte und Normen, die kulturell legitimiert sind, würden von den Angehörigen einer Kultur deshalb respektiert, weil sie annehmen, daß damit ihre Bedürfnisse befriedigt würden (An-Na'im 1990:336).

[216] Der kleinste gemeinsame Nenner reiche nicht aus, um z.B. die Rechte der Frauen zu schützen (An-Na'im 1990:354).

"The more it can be shown that a particular human right is based on a value or norm accepted by the widest range of cultural traditions, the less our efforts to protect and promote that right will be open to charges of ethnocentricity or cultural imperialism." (1990:343)
Sei die kulturelle Legitimität nachgewiesen, so könnten die herrschenden politischen Eliten nicht mehr argumentieren, ihre Souveränität werde durch die Forderung nach Einhaltung eines bestimmten Rechtes verletzt. Der Schutz international anerkannten Menschenrechte sei dann nicht länger eine von außen auferlegte Begrenzung, sondern die legitime Anwendung der Souveränität. Ähnlich argumentiert auch Donnelly:
"If cultural relativism is to guarantee local self-determination, rather than cloak despotism, we must insist on a strong, authentic cultural basis, as well as on the presence of alternative mechanisms to guarantee basic human dignity, before we justify cultural derogations from universal human rights." (1989:121)
Was für den Mißbrauch des kulturellen Relativismus gilt, gilt in gleichem Maße für den Mißbrauch des Universalismus[217]. Hinter beiden können sich interessengeleitete Zielsetzungen verbergen. Beides ist, wie Stuby sehr richtig festgestellt hat, "Menschenrechtspropaganda, pervertiert Menschenrechte und verhöhnt letztlich die Betroffenen" (1998:35).

Sprechen außerwestliche Staaten den westlichen Industriestaaten die Legitimität ab, bei anderen die Einhaltung der Menschenrechte einzuklagen, so handelt es sich keineswegs nur um eine "bequeme Abschirmung eines autoritären Regimes" (Coulmas/ Stalpers 1998:162) sondern um ein echtes Problem. Die skeptische Frage, ob sich hinter dem Anspruch der Menschenrechte nicht zuletzt kulturimperialistische Interessen verbergen, wird wohl nie ganz verstummen. Das aber kommt den Menschenrechten letzlich zugute. Denn auf diese Weise, das unterstützt auch Bielefeldt, "bleibt das Bewußtsein für die Notwendigkeit selbstkritischer Überwindung jener eurozentristischen Vereinnahmungen wach, die in der verbreiteten Gleichsetzung der Menschenrechte mit `westlichen Werten' oder einer europäisch geprägten Aufklärung auch heute noch immer wieder anklingen" (1997:266).

Weil das Glaubwürdigkeitsdilemma des Westens wohl niemals ganz aufzulösen sei, bliebe dem Westen nichts anderes übrig, als mit gutem Beispiel voranzugehen[218] und "für das zu kämpfen was richtig und möglich ist" (Tetzlaff 1993:14).
"Nur in dem Maße, in dem die reicheren und im Ressourcenverbrauch starken Industriestaaten mit gutem Beispiel für den Aufbau einer demokratischen, sozial- und umweltverträglichen Gesellschaftsordnung im Referenzrahmen einer solidarischen Weltgesellschaft vorangehen, wird auch die Attraktivität der Menschenrechtspostulate außerhalb Europas zunehmen." (1993:47)
Ob die Handlungsspielräume für realpolitische Konfliktlösungen mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes vergrößert wurden und sich damit die Chancen verbessert haben, den Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit zu verringern, läßt sich allerdings in einigen Fällen bezweifeln.

---

[217] Vgl. auch Lesch, der auf die Gefahren des "pathetischen Universalismus" hinweist. Wer mit dem Anspruch auftrete, die ganze Welt zu umarmen, alles Elend wahrzunehmen und zu mindern, werde sehr wahrscheinlich mit seinem Idealismus scheitern (1998:212).

[218] So auch die Vorsitzende des Menschenrechtsausschusses des Deutschen Bundestages: glaubwürdig werde die deutsche Politik nicht dadurch, daß sie andere anklage, sondern dadurch, daß sie an ihr eigenes Tun hohe und höchste Maßstäbe anlege (Roth zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:8111).

4.2.3. Menschenrechte und Diplomatie - konstruktiver Dialog und aktives Engagement

Trotz des immer wieder betonten universalistischen Anspruchs ist die Menschenrechtspolitik der westlichen Staaten eher relativistisch angelegt.

Entgegen der Beteuerungen, alle Menschenrechte müßten gleichermaßen beachtet und eingefordert werden, läßt sich bis heute immer wieder beobachten, daß einige Staaten bei Verstößten gegen die Menschenrechte härteren Sanktionen ausgesetzt sind, als andere[219]. Ein Vorgehen, vor dem Boas bereits 1916 warnt:
"I am dissatisfied particularly with our attitude toward international law, because we set up our arbitrary interpretation as an absolute standard. ... If we wish to make ourselves champions of established international law we have no right to choose some laws that we consider as inviolable, while we disregard the violation of others. We must insist with equal severity on obedience to all. By not doing so, we become party to the breach of law, and forfeit the right to assume the attitude of defenders of the law." (1916:334).
Staaten, die als potentielle Wirtschaftspartner gelten, die über große Absatzmärkte oder über reiche Bodenschätze verfügen, müssen weniger mit Gegenmaßnahmen rechnen, als Staaten die wirtschaftlich keine oder nur eine geringe Rolle spielen. So wirft Human Rights Watch der amerikanischen Regierung vor, ihre Bemühungen, die Menschenrechte in der Welt zu fördern, "were subject to large blind spots". Große Teile Afrikas, des Mittleren Ostens und der ehemaligen Sowjetunion "have never made it to the administration's human rights agenda" (1998:XIII).
"In the Middle East, Saudi Arabia and its oil-rich or strategically useful neighbors faced no public pressure on their own records or repression. Nor did Israel. Egypt, or Syria. Israeli abuses, if mentioned at all, were treated as `obstacles to peace' rather than human rights violations." (1998:XXVI)
Eben solche Vorwürfe werden auch anderen Industriestaaten gemacht[220].

Was für den Einsatz von Sanktionen gilt, gilt auch für die Vergabe von Krediten und Wirtschaftshilfen, die in der Regel an bestimmte Auflagen - darunter die Befolgung der Menschenrechte - gebunden sind[221]. In der

---

219 Dabei handelt es sich um einen klaren Verstoß gegen eines der Grundprinzipien der Wiener Erklärung, nach dem die Völkergemeinschaft "must treat human rights globally in a fair and equal manner, on the same footing, and with the same emphasis" (Kap. I, Art. 5).

220 So kritisiert Human Rights Watch, die politischen und wirtschaftlichen Interessen Frankreichs, Spaniens und Italiens hätten die EU davon abgehalten, Maßnahmen gegen Algerien zu ergreifen (1999:XIII). Bis auf wenige Ausnahmen, so konstatiert Amnesty International, ließen sich die Regierungen in ihrem Handeln von den eigenen wirtschaftlichen, politischen oder Sicherheitsinteressen leiten und verlieren dabei oft mals ihre Verpflichtungen, die sie mit dem Beitritt zu Menschenrechtsabkommen eingegangen seien, aus dem Blick (1999:67). Auch 1998 seien die Bemühungen der in der UN-Menschenrechtskommission vertretenen Staaten weiterhin in erster Linie darauf gerichtet gewesen, einen Konsens herzustellen und die Kooperation menschenrechtsverletzender Regierungen zu erwirken, anstatt gegen Menschenrechtsverstöße einzuschreiten. Weder gegen Indonesien noch gegen Algerien, Kambodscha, Kenia, Kolumbien, Saudi-Arabien oder die Türkei seien Schritte unternommen worden (1999:72f.).

221 Die politische Legitimität einer menschenrechtsorientierten Entwicklungszusammenarbeit und die entsprechenden Konditionalitäten werden aus dem Zivil- und Sozialpakt abgeleitet. Deshalb wird auch eine menschenrechtsorientierte Entwicklungszusammenarbeit nicht als illegitime Einmischung betrachtet (vgl. Bohnet 1992:17). Die Bundesrepublik Deutschland sieht die Beachtung der Menschenrechte als eine der wichtigsten internen Rahmenbedingungen für Entwicklung an. Deshalb hat sie diese zu einem von fünf Kriterien gemacht, die über die Mittelvergabe entscheiden (sog. "Spranger-Kriterien"). Zur Bewertung der Menschenrechtssituation würden insbesondere die Indikatoren Freiheit von Folter, Religionsfreiheit und Minderheitenschutz herangezogen. Weitere politische Menschenrechte würden bei der Bewertung der Kriterien "Gewährleistung von Rechtsstaatlichkeit und Rechtssicherheit" sowie "Beteiligung der Bevölkerung am politischen Prozeß" berücksichtigt. Die Beachtung wirtschaftlicher und sozialer Menschenrechte werde bei der Bewertung der "Entwicklungsorientierung staatlichen Handelns" geprüft. Negative Entwicklungen bei diesen Kriterien stünden einer Ausweitung der Zusammenarbeit entgegen und können im äußersten Fall auch zur Einstellung führen. Eine Reihe von Staaten werde regelmäßig wegen negativer Rahmenbedingungen nicht berücksichtigt (Deutscher Bundestag 1998b:7ff.). Vgl. auch die von der Bundesregierung herausgegebene Broschüre "Entwicklungszusammenarbeit und Menschenrechte" (1998). Menschenrechtsorganisationen kritisieren allerdings, daß in den Menschenrechtsberichten der Bundesregierung keine näheren Ausführungen dazu gemacht würden, wie sich die Begehung von Menschenrechtsverletzungen qualitativ und quantitativ auf die Vergabe von Entwicklungshilfe ausgewirkt habe. Da die Einhaltung der Menschenrechte nur eines von fünf Kriterien bei der Vergabe von Entwicklungshilfe sei, bedeute die Verletzung von Menschenrechten im Empfängerland nicht zwangsläufig die Reduzierung oder gar die Einstellung von Entwicklungshilfe (Forum Menschenrechte 1998c:12).

Praxis, so bemängeln westliche Beobachter, kämen diese Vergabekriterien nicht immer mit derselben Rigidität zur Anwendung[222]:
"Zwar gelten der deutschen Entwicklungspolitik die Menschenrechte als universell gültig und schützenswert; aber bei der Einforderung ihrer Einhaltung wird gelegentlich durchaus auf andersartige kulturelle Traditionen und politische Verhaltensweisen der `Partner' Rücksicht genommen." (Sangmeister 1997:4)
Der Ausbau wirtschaftlicher und politischer Beziehungen zu aggressiven Diktaturen werde an keinerlei politische Bedingungen - wie etwa die Forderung nach Abrüstung - geknüpft. Die Spekulation darauf, daß aggressive Diktaturen Stillhalten auf Dauer durch Wohlwollen belohnten, habe sich immer schon als falsch erwiesen:
"Die westlichen Demokratien haben längst Veranlassung, sich um ihre Selbstbehauptung in einer weltpolitischen Konstellation Sorgen zu machen, die vom Vordringen militanter antidemokratischer Ideologien gekennzeichnet ist und keineswegs von Fortschritten bei der Verwirklichung der Menschenrechte." (Herzinger 1996:3)
Im Mittelpunkt der Kritik steht der Umgang der westlichen Industriestaaten mit China. Immer wieder ist zu hören, dieser sei von Heuchelei und Opportunismus geprägt[223]. Selbst im Vorfeld der Gedenkfeiern zum 50. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung in Paris kam es zu Irritationen: es hieß, die französische Regierung habe den im Exil lebenden Dalai-Lama aus Rücksicht auf das Regime in Peking nicht wie alle anderen Träger des Friedensnobelpreises zum Abendessen in den Elysée-Palast geladen. Präsident Chirac stellte dies rasch in Abrede, tat dies aber mit Formulierungen, die darauf hindeuteten, daß ursprünglich in der Tat ein Fernbleiben des Oberhaupts der Tibeter erwünscht gewesen wäre[224].

Befürworter der seit 1994 zu verzeichnenden Annäherung an das kommunistische Regime in China verteidigen die Politik des "aktiven Engagements" und des "konstruktiven Dialoges". Die Erweiterung der Zusammenarbeit bei offener Nennung bestehender Differenzen könne mehr Wandel bringen, als die Verhängung von Sanktionen[225]. Schon seit Jahren

---

[222] Obwohl Israel seit 1967 unrechtmäßig Gebiete besetzt hält, erhielt es finanzielle Unterstützung der USA, die 1997 mit $3 Mrd. sehr viel höher lag als die Zuwendungen an Rußland ($100 Mio.). Ähnliches gilt für die Türkei. Trotz der Berichte von schweren Menschenrechtsverletzungen gegen Regimekritiker und gegen die Kurden, erhielt die Türkei von den USA 1997 $208,3 Mio., während Südafrika, das nach der Überwindung des Apartheids-Regimes mit dem Aufbau einer demokratischen Gesellschaft beschäftigt ist, nur $79,5 Mio. erhielt (Zahlen nach Nowels 1997b:10).

[223] Vgl. stellvertretend für viele Delius 1998:59f. und Forum Menschenrechte 1998c:12. In den USA machte es das beachtliche Interesse amerikanischer Großkonzerne der Regierung Clinton leicht, die Förderung des Handels als strategische Maßnahme zugunsten von Demokratie und Menschenrechten zu propagieren. General Motors hat im Juni 1998 eine Kapitalaufstockung um $98 Mio. auf nun insgesamt $230 Mio. in einem Joint Venture mit dem staatlichen Fahrzeughersteller FAW-Jinbei bekanntgegeben. Motorola und Lucent Technologies schlossen mit der China Telecom Verträge im Gesamtwert von $400 Mio. ab. Oxbow Power und Sithe Energies unterzeichneten einen Vertrag über den Bau eines $415 Mio. teuren Kohlekraftwerks. General Electric unterschrieb eine Absichtserklärung über den Bau und die Ausrüstung eines erdgasbefeuerten Kraftwerks auf der südchinesischen Insel Hainan, welches $1,5 Mrd. kosten wird (Vgl. NZZ vom 27./28.06.1998, S.10; "Clintons Chinareise im Zeichen der Rhetorik. Starkes Ungleichgewicht im sino-amerikanischen Handel", Nr.146). Auch in Deutschland ist das Interesse am Handel mit China groß. Mit einem Investitionsvolumen von $3,7 Mrd. nimmt die Bundesrepublik unter den anderen EU-Ländern eine Spitzenposition ein (Lorenz 1999:94). Die Hamburgische Wirtschaftsförderungsgesellschaft (HWF) feierte unlängst die zweihundertste chinesische Firma an der Elbe. Die Präsens chinesischer Betriebe in der Hansestadt wurde damit seit 1993 verdoppelt. Insgesamt liegt Hamburg mit diesem Ergebnis an der Spitze der europäischen Metropolen (Binder 1998:41). Seit 1998 ist die Investitionstätigkeit in China jedoch zurückgegangen. Grund sei nicht nur die Asienkrise. Viele Investoren, so heißt es, hätten die Absatzchancen überschätzt. Zur kaufkräftigen Mittelklasse gehörten nach Schätzungen bislang allenfalls 45 Mio. Menschen. Mehr als die Hälfte der ausländischen Unternehmen mache Verluste, an Profit sei in der Regel frühestens nach fünf Jahren zu denken. Zu den zahlreichen Investitions- und Handelshemmnissen kämen außerdem unterschiedliche Vorstellungen, die viele Joint-ventures hätten scheitern lassen (Lorenz 1999:94). Weitere wichtige Gründe für den Rückgang der Auslandsinvestitionen sind außerdem die schlechte Wirtschaftslage sowie die Sorge vor einer Abwertung des Yuan.

[224] Vgl. NZZ vom 8.12.1998, S.5; "50 Jahre Uno-Menschenrechtsdeklaration. NGO-Aktivitäten und Eröffnung der Gedenkfeiern in Paris". Nr. 285.

[225] Auch an den Iran ist in letzter Zeit eine Annährung zu beobachten. Während die USA noch Zurückhaltung üben, hat der französische Außenminister Védrine im August 1998 mit seinem Besuch in Teheran eine von Handelsinteressen dominierte neue Phase "konstruktiver Zusammenarbeit" eingeleitet, dem eine Kooperation in den Bereichen der Nuklearstrategie, der Zivilluftfahrt, der Landwirtschaft und des Gesundheitswesens folgen soll (Vgl. NZZ vom 25.08.1998, S.4; "Frankreichs Rapprochement gegenüber dem Iran. Vom `kritischen Dialog' zur `konstruktiven Zusammenarbeit', Nr.195).

genießt China den Status der Meistbegünstigung im Handel mit den USA[226]. 1997 sahen die Vereinigten Staaten auf der Genfer UNO-Konferenz über Menschenrechte davon ab, eine routinemässig verabschiedete Resolution zur Verurteilung der chinesischen Menschenrechtspolitik zu unterzeichnen. Im Gegenzug erhielten sie die Zusage des chinesischen Beitritts zur UNO-Übereinkunft über bürgerliche und politische Rechte. Die Europäische Union verzichtete erstmals im Frühjahr 1998 auf das Einbringen eines kritischen Antrags gegen die Volksrepublik[227]. Damit dies so bleibt, hat sich China intensiv um eine Verbesserung der Handelsbeziehungen zu Europa bemüht[228]. Im Vorfeld der 55. Sitzung der Genfer UNO-Kommission im Frühjahr 1999 sprachen sich von den EU-Staaten nur Deutschland und die Niederlande für die Lancierung einer gegen China gerichteten Resolution aus. Frankreich lehnte ein entsprechendes Vorgehen ab. Die amerikanische Regierung hat trotz großem Druck der beiden amerikanischen Parlamentskammern bisher keinen Entschluß in der Angelegenheit gefaßt[229].

Die Politik der Annäherung basiert auf pragmatischen Überlegungen, die sich bereits in der menschenrechtsorientierten Politik des KSZE-Prozesses gegenüber der Sowjetunion bewährt haben. Hier verbanden sich ein ständiger politischer Dialog, wirtschaftliche Zusammenarbeit und sonstige vertrauensbildende Maßnahmen mit einem steten Eintreten für die Menschenrechte[230].

Zu den Befürwortern einer solchen "Stategie des wirtschaftlichen Austauschs" gehören neben dem amerikanischen Präsidenten Clinton und dem britischen Premierminister Blair[231] auch der französische Staatspräsident Chirac[232], die Hochkommissarin für Menschenrechte, Mary Robinson[233], und

---

[226] Inzwischen wird dieser als "Status der normalen Handelsbeziehungen" (NTR) bezeichnet. Wie erwartet, trug Clinton Anfang Juni 1999 der Legislative die Bitte vor, den NTR-Status um ein weiteres Jahr zu verlängern. Zahlreiche Republikaner, unter ihnen v.a. religös motivierte Konservative, haben zusammen mit einigen liberalen Demokraten ihren Widerstand angekündigt (Vgl. NZZ vom 04.06.1999, S. 2; "Clinton für eine Normalisierung mit China. Plädoyer für eine Verlängerung des bisherigen Handelsregimes, Nr. 126).

[227] Dem war im Januar 1998 ein Besuch des britischen Außenministers Cook als Vertreter der EU in Peking vorausgegangen. Im März hatte Cook ein Treffen mit dem prominenten chinesischen Dissidenten Wei Jingshen. Dieser bezeichnete den Verzicht auf eine Verurteilung Pekings später als "den größten Fehler westlicher Chinapolitik" (zit. nach Ludwig 1998: 5). Mit diesem Entschluß hätten die EU-Außenminister ihr Streben nach Demokratie und Frieden in der Welt aufgegeben, erklärte Wei zusammen mit Vertretern von Amnesty International: "Anstatt daß die chinesische Regierung dazu gebracht wird, die universellen und unteilbaren Menschenrechte zu achten, scheinen sich die Menschenrechtsstandards westlicher Politiker denen der chinesischen Regierung anzunähern." (Amnesty International 1998b: 1) Der Generalsekretär der deutschen ai-Sektion, Volkmar Deile, betonte, daß eine weitere Schwächung der ohnehin labilen Menschenrechtsinstrumente und -gremien der UN durch die Bundesregierung und der EU inakzeptabel sei und im eklatanten Widerspruch zur "rhetorischen Beschwörung der Menschenrechte als Grundlage der Politik" stehe (1998b: 1). Die Menschenrechtsorganisation erklärte, die EU habe die Politik der Doppelstandards zum Prinzip erhoben und Deutschland habe dabei bedauerlicherweise eine führende Rolle gespielt. Wer - wie verschiedene europäische Politiker - den eigenen Verzicht auf eine Verurteilung der Menschenrechtsverletzungen in China damit rechtfertige, daß Regierungen anderer westlicher Staaten dagegen gewesen seien, gefährdet nach Ansicht von Wei die Unabhängigkeit der eigenen Politik (zit. nach Ludwig 1998: 5).

[228] Im März 1999 besuchte Staatspräsident Jiang Zemin Italien, die Schweiz und Österreich. Parallel dazu unternahm der chinesische Außenminister Tang Jiaxuan eine Rundreise, die ihn durch Finnland, Schweden, Norwegen, Dänemark und Deutschland führte. Schwerpunkt beider Reisen waren Wirtschafts- und Handelsfragen (NZZ vom 22.03.1999, S. 3; Chinas Präsident Jiang auf Europa-Tournee. Situation in der Schweiz - Konfliktthema Menschenrechte. Nr. 67).

[229] Vgl. NZZ vom 23.03.1999, S. 1.

[230] Zur Frage der Menschenrechte im KSZE-Prozeß Vgl. Kühnhardt 1994b: 11ff. und Voigt 1996: 154ff.

[231] Im Vorfeld seiner China-Reise im Oktober 1998 betonte Blair, es habe keinen Sinn, die Differenzen mit China über politische und religöse Freiheiten, über die Behandlung von Dissidenten, über Tibet und über die Bedeutung der Demokratie zu leugnen. Er bewundere Chinas Geschichte und seine Leistungen und anerkenne den unterschiedlichen Hintergrund, doch er glaube, daß die Menschenrechte universal seien. Selbstverständlich müsse dies diskutiert werden, doch gehe es nicht darum, die Gastgeber abzukanzeln. In einem Artikel in der Pekiner "Volkszeitung" schrieb Blair von der Notwendigkeit, über das Thema Menschenrechte zu sprechen. Mit Überzeugungsarbeit und Dialog könne man mehr erreichen, als mit Konfrontation und leerer Rhetorik. Nachdem die sino-britischen Beziehungen seit 1991 praktisch zum Erliegen gekommen waren, kündigten beide Staaten im Oktober 1998 in einer gemeinsamen Erklärung ihre Bereitschaft an, eine umfassende Partnerschaft aufzubauen. Die Zusammenarbeit auf bilateraler und multilateraler Ebene solle vertieft, Wirtschaftsaustausch und Handelsverkehr sollten verstärkt werden. Außerdem wurde eine Kooperation auch in anderen Bereichen, wie z.B. der Kultur, dem Umweltschutz und dem Sport vereinbart. Die Menschenrechtslage wurde nur am Rande erörtert.

[232] Auf einer Pressekonferenz anläßlich des Staatsbesuchs des chinesischen Präsidenten Jiang Zemin Ende Oktober 1999 in Paris erklärte Chirac, er sei überzeugt davon, daß China künftig eine große Macht sein werde. Eine solche Macht, werde "unweigerlich demokratisch" sein (zit. nach NZZ vom 26.10.1999, S. 3).

der ehemalige deutsche Bundespräsident Roman Herzog. Im September 1996 plädierte dieser in der Wochenzeitung "Die Zeit" für mehr "Nüchternheit und Realismus" im Umgang mit den Menschenrechten. Deren universale Geltung sei heute nicht mehr zu bestreiten. Bei ihrer Durchsetzung aber komme es darauf an, die Verhältnisse zu verbessern, indem man das richtige Mittel zur richtigen Zeit einsetze. Dazu gehöre es auch, mehrere Wege nebeneinander zu beschreiten[234].

Wenn auch wirtschaftliche Freiheit und Entwicklung nicht der einzige Weg zu Menschenrechten und Demokratie seien, so hätten Erfahrungen mit verschiedenen asiatischen Staaten gezeigt, daß die Herausbildung eines wirtschaftlich erfolgreichen Mittelstandes auch den Hoffnungen auf eine demokratische Entwicklung zum Durchbruch verhelfen könne[235]. "Marktwirtschaft setzt zumindest ökonomische Freiheit voraus, und Menschen, die von dieser Freiheit Gebrauch machen und damit Erfolg haben, werden eines Tages auch politische Mitverantwortung und nicht-ökonomische Freiheiten verlangen. Und sie werden sie erhalten!" (1996:4) Unterstützt wird diese Sichtweise auch von Wirtschaftswissenschaftlern und Politologen. So sehen Opper und Starbatty die Menschenrechte in der Tradition der Theorie der Verfügungsrechte und verstehen sie als "Eigentumsrechte an der eigenen Person". Menschenrechtsverletzungen beeinträchtigten dieses Nutzungsrecht und verhinderten die Ausschöpfung der persönlichen Arbeitsproduktivität. Individuelle Freiheit sei also eine wesentliche, wenn nicht sogar unabdingbare Voraussetzung für die Steigerung der gesellschaftlichen Produktivität. Zu einer Demokratisierung trage außerdem die Diffusion von Normen und Werten bei[236]. Ein Abwandern der intellektuellen Elite führe zu einem Produktivitätsverlust. Um diesen zu vermeiden, müsse das jeweilige Heimatland den Menschen gewisse Freiheiten zugestehen. Ein indirekter Druck gehe von der Globalisierung aus: um für ausländische Investoren attraktiv zu sein, müßten die Regierungen das Rechtssystem an die internationalen Gepflogenheiten anpassen[237]. Aus diesem Grund sei nicht die Aussperrung vom internationalen Handel, sondern die Förderung der Integration in die internationale Arbeitsteilung eine geeignete Strategie zu Verbesserung der Menschenrechtssituation: "Je intensiver der internationale Wettbewerb, desto stärker wird der Anpassungsdruck, dem sich die nationale Regierung ausgesetzt sieht." (1999:14).

---

[233] Während ihres zehntägigen Besuchs in China im September 1998 stellte sie fest, China habe Menschenrechtsprobleme, sei diesbezüglich jedoch nicht der einzige Staat auf dieser Erde (Vgl. NZZ vom 16.09.1998, S.5; "UNO-Besuch in Sachen Menschenrechte in China. Eine "nicht immer einfache Visite"", Nr. 214).

[234] Demgegenüber meinen Kritiker, daß das Beispiel der nationalsozialistischen oder der stalinistischen Diktatur lehre, daß es eine Illusion sei, durch eine Politik des Nachgebens Menschenrechtsverletzungen begrenzen oder langfristig sogar überwinden zu können (Vgl. Herrmann 1998:4).

[235] Ähnlich auch die Naumann-Stiftung 1996:31f. Für Geißler hatte die Demokratisierung in Lateinamerika und Südostasien neben wirtschaftlicher Entwicklung v.a. ideelle und politische Gründe. Der Politiker nennt die Abwendung der USA von den Diktatoren, die Unterstützung der demokratischen Opposition sowie der massive Einfluß europäischer Demokratien. Die Macht der Ideen, deren ansteckende Kraft im Zeitalter der Telekommunikation nicht mehr behindert werden könne, der Hunger nach Freiheit und Gerechtigkeit, seien weltweit die eigentlichen Kraftquellen des Aufstandes gegen die Diktaturen (1996:4). Strikt gegen die These, daß marktwirtschaftliche Entwicklung zur Herausbildung einer freiheitlichen Gesellschaft führe, wendet sich Herzinger (Vgl. 1996:3).

[236] Diese erfolgt durch Aus- und Weiterbildung ausländischer Direktinvestoren, Schulungen bei der Muttergesellschaft und dem weitverbreiteten Auslandsstudium.

[237] Zu einem ähnlichen Schluß waren Bornschier und Trezzini bereits 1996 gekommen: aufgrund des Effizienzdrucks sei langfristig eine Universalisierung legitimer demokratischer und sozialintegrierter Gesellschaftsformen zu erwarten. Dieser Mechanismus sei während des Ost-West-Konflikts durch Marktverzerrungen behindert worden. Mit dem Ende des Kalten Krieges bestehe die Chance, daß die Konkurrenz sozialer Standorte zu einer Globalisierung gewisser Elemente des westlichen kulturellen Erbes führe. Es bleibe jedoch offen, ob sich eine Kombination mit Institutionen anderer Kulturen in Zukunft nicht als durchsetzungsfähiger erweise (Vgl. 1996:53ff.). Zu einem anderen Ergebnis kommen Suter und Nollert mit ihrer Analyse der Demokratieentwicklung in Lateinamerika: die Liberalisierung der Wirtschaft und die Pluralisierung des politischen Systems habe dort nicht zu einer Ab- sondern zu einer Zunahme von Menschenrechtsverletzungen geführt. Ein wichtiger Grund sei, daß in diesen Ländern politische Partizipation erkämpft worden sei, bevor die grundlegenden habeas-corpus Rechte gesichert gewesen seien (Vgl. 1996:197ff.).

Auch Herzog ist der Ansicht, daß sich das Eintreten für die Menschenrechte und die Unterhaltung wirtschaftlicher Beziehungen nicht gegenseitig ausschlössen. Wirtschaftsbeziehungen könnten durchaus auch Einfluß auf die Menschenrechtsfragen schaffen[238]. Vor allem aber gebe es noch andere als wirtschaftliche Interessen, die möglichst enge - und auch wirtschaftliche - Kontakte zu einzelnen Staaten nahelegten. Das gelte vor allem für die asiatischen und lateinamerikanischen Großstaaten, die im nächsten Jahrhundert eine große weltpolitische Rolle spielen würden[239].

Herzog betont, daß man von Fall zu Fall entscheiden müsse, ob der Weg des geduldigen Überzeugens oder der Sanktion gegangen werden solle. Bei Ländern, die sich ernstlich auf dem Wege der Demokratie befänden, spreche alles für das geduldige Argumentieren[240]:
"Die politischen Gemeinsamkeiten sind hier meist schon so groß, daß sie eine gute Grundlage für konkrete Forderungen auch auf dem Gebiet der Menschenrechte bilden, und wenn diese Länder überdies den Anschluß an solche internationalen Gemeinschaften suchen, die sich der freiheitlichen Demokratie verschrieben haben (Nato, Europäische Union etc.) ensteht hier für sie ein weiterer Anreiz, den Menschenrechten zum Durchbruch zu verhelfen." (1996:4)
Bei Ländern, die sich bewußt nicht zur Demokratie und zum Rechtsstaat bekennen, sei nach den Erfahrungen der KSZE ein ausschließlicher Konfliktkurs weniger angebracht. Zwar könne er in bestimmten Fällen angewendet werden, gerade bei Staaten, die ihren Bürgern gewisse wirtschaftliche Freiheiten zustehen würden, könne der in der Ostpolitik erprobte "Wandel durch Annäherung" mehr bewirken als die diplomatische Isolation. Die Unterscheidung "Menschenrechte oder Befriedigung westlicher Profitgier" sei zu einfach. Es gebe Fälle, in denen sich der Abbruch wirtschaftlicher Beziehungen als ein unwirksames Mittel erwiesen und dabei alle Hoffnungen auf einen Wandel durch Kooperation zunichte gemacht habe.
"Realismus und Idealismus, Interessenpolitik und Verantwortungspolitik schließen sich gegenseitig nicht aus. Sowenig es falsch war, daß mit der Sowjetunion auch über Fragen der Sicherheitspolitik gesprochen wurde, sowenig kann es falsch sein, beim Wirtschaftsaustausch mit asiatischen Staaten neben den Menschenrechten auch die Erhaltung deutscher Arbeitsplätze im Auge zu haben." (1996:4)
Diese Überlegungen zeigen, daß die beklagten "Ungleichbehandlungen" oftmals Ausdruck einer Politik sind, die auf die jeweiligen Gegebenheiten abgestimmt ist: einen Staat, der ökonomisch weitgehend autark ist, werden wirtschaftliche Sanktionen weit weniger treffen, als einen, der von der Unterstützung seiner Geberländer abhängig ist[241]. Was sich im Falle von

---

[238] Vgl. auch Auswärtiges Amt 1998c:57 und Sutter 1998:10. Von Menschenrechtsorganisationen wird diese Position kritisiert: sie erwecke den Eindruck einer "vorgeschobenen Rechtfertigung für eine Politik der Doppelstandards" (Forum Menschenrechte 1998c:12). Der Menschenrechtsbeauftragte Poppe erinnert in diesem Zusammenhang auch an die Verantwortung der Wirtschaft. Sie müsse auch daran interessiert sein, daß Menschenrechte eingehalten würden. Gerade für dauerhafte Wirtschaftsbeziehungen und langfristige Investitionen seien rechtsstaatliche Verhältnisse wichtig (vgl. Der Tagesspiegel vom 29.11.1998, S.4). Für Geißler hat die Menschenrechtsfrage eine soziale Dimension: "... die *global players* werden sich nicht lange ihrer *shareholder values* erfreuen können, wenn der Globalisierung der Märkte nicht bald der Universalismus der Menschenrechte folgt." (1996:4)

[239] Herzinger wirft dem Bundespräsidenten vor, er verfolge gegenüber China, dem Iran und anderen islamistischen Diktaturen einen Kurs, der die "Auswüchse der Entspannungspolitik" noch in den Schatten stelle. Herzogs Sichtweise stelle so etwas wie eine "weiche" Variante des Eurozentrismus dar: "Asiatische und afrikanische Völker erscheinen als mehr oder weniger gelehrtige Schüler, der Westen hingegen als verständnisvoller Lehrer. Nach den Maßgaben einer toleranten Pädagogik muß er auf die Eigenarten seiner Schützlinge Rücksicht nehmen - im Vertrauen darauf, daß die ihr Lernziel - 'Einhaltung der Menschenrechte' dann besser erreichen würden als unter Druck und Drohungen." (1996:3)

[240] Vgl. auch Heilman, der konstatiert, daß eine stille, aber dezidierte Diplomatie oft mehr bewirken könne, als eine lautstarke Rhetorik, die v.a. auf die Medienwirkung im eigenen Land abziele (1994:150).

[241] Häufig profitieren ausgerechnet die Regimeanhänger von den durch die Sanktionen bewirkten Versorgungslücken: sie sind es, die den Schwarzhandel organisieren und kontrollieren. Internationalzusammengesetzte Arbeitsgruppen bemühen sich deshalb, die zu sanktionierten Institutionen und Personen präzise zu formulieren und wichtige finanztechnische Probleme (z.B. Beschränkung der Sanktionen auf staatliche, halbstaatliche und parastaatliche Konteninhaber) zu klären. Um die humanitären Kosten von Sanktionen möglichst tief zu halten, wird ein zeitgleicher Erlaß von streng überwachten flankierenden Maßnahmen wie z.B. "Öl gegen Nahrungsmittel" vorgeschlagen. Dadurch soll von Anfang an

Südafrika zur Überwindung des Apartheidssystems als richtiger Weg erwiesen hat, muß für andere Länder nicht im gleichen Maße gelten[242].

Die Grenzen der um Verständnis bemühten Politik des interkulturellen Dialoges liegen dort, wo das Recht auf Leben verletzt werde, wo Leibeigenschaft, Sklaverei und Folter praktiziert würden oder wo es zu einem willkürlichen Entzug der Freiheit komme (1996:3). Für Tetzlaff endet der Dialog an der Stelle, wo eine autoritäre Regierung erkennbar ermutigt werde, interne Reformforderungen zu unterdrücken oder Pluralismus zulassende Partizipationsformen zu verzögern. In einem solchen Fall instrumentalisiere das Unrechtsregime den Dialog zu seiner eigenen Legitimation, was die internen oppositionellen Kräfte enttäuschen oder lähmen könne. Eine Dialogpolitik gewinne in dem Maße an Überzeugung und Berechtigung, in welchem sie dazu beitragen könne, in den Gesellschaften des Übergangs von Diktatur zur Demokratie und Menschenrechtsschutz die materiellen und rechtlichen Voraussetzungen für die Etablierung bzw. Festigung demokratischer Verhältnisse zu schaffen. Eine solche Einwirkungspolitik, die nicht vom idealen Endziel her gedacht werde, sondern sich von vielen Hindernissen auf dem riskanten Weg dorthin leiten lasse, bezeichnet er als eine "Politik der Ermöglichungsbedingungen für Demokratie und Menschenrechte" (1997:8).

Der amerikanische Präsident Clinton hat weniger Vorbehalte, offen zuzugeben, daß es ihm beim Dialog mit China nicht nur um die Förderung bestimmter Werte, sondern auch um amerikanische - d.h. in erster Linie wirtschaftliche - Interessen geht. Einige Politikwissenschaftler bezeichnen die "Ökonomisierung" gar als zentrales Antriebsmoment der amerikanischen Politik[243]. Interveniert wird, wenn strategische Interessen des Landes tangiert werden. Bei Konflikten mit vorwiegend regionalem Charakter - wie etwa in Kurdistan, Rwanda und Burundi, Algerien oder Sri Lanka - oder Kriegen, in die größere Mächte involviert sind - wie z.B. in Tschetschenien, Tadschikistan oder Tibet - vermeiden die USA es, sich zu engagieren[244].

Das wachstumsorientierte Amerika ist auf offene Märkte und damit auf supranationale Rechtsordnungen und Regeln angewiesen. Deshalb werden sowohl der Ausbau internationaler Rechtsnormen als auch die Heraufkunft marktwirtschaftlicher Demokratien unterstützt. Zu den wichtigsten Zielen

---

vermieden werden, daß die Bevölkerung empfindlich gestraft wird (Vgl. NZZ vom 29.03.1999, S. 13; Nr. 73 "Zielgenauere UNO-Finanzsanktionen. Initiative der schweizerischen Außlandsdiplomatie"). Dies kann jedoch niemals völlig ausgeschlossen werden: Vertreter internationaler humanitärer Organisationen haben unlängst auf die schwerwiegenden Folgen des Embargos gegen den Irak aufmerksam gemacht und eine Lockerung gefordert. Bedrohlich seien v.a. die langfristigen Auswirkungen der Sanktionen. Der Koordinator der humanitären UNO-Hilfe für den Irak, Hans von Sponek, erklärte, der Irak gehöre inzwischen zu den ärmsten Ländern der Welt. Wegen des desolaten Zustandes der Ölförderanlagen könne die zugestandene Fördermengen nicht ausgeschöpft werden. Sponek befürchtet immense Schäden in allen gesellschaftlichen Bereichen. So werde z.B. der Niedergang im Ausbildungswesen äußerst negative Folgen für die kommenden Generationen haben (Vgl. NZZ vom 11.05.1999, S. 6; "Die Masse der Bevölkerung im Irak leidet. Humanitäre Organisationen fordern Lockerung des Embargos, Nr. 107).

242 Das gilt nach Ansicht einiger Beobachter für China ebenso wie für Burma, das nur am Rande des weltwirtschaftlichen Gefüges steht und aus diesem Grund durch ökonomische Sanktionen viel weniger verwundbar ist. Hinzukommt, daß sich Burma seit dem Militärputsch von 1962 und der Etablierung der Diktatur Ne Wins gegen außen abgeschottet und mittlerweile längst daran gewöhnt hat, von der internationalen Staatengemeinschaft als Paria behandelt zu werden (Sidler 1998:51).

243 Vgl. Hacke 1998:4. Diese ist keineswegs eine Erfindung Clintons. Die Doktrin des materiellen Vorteils findet sich schon bei William Howard Taft (1857-1930). Truman unterwarf den Handel mit der UdSSR strikten Exportkontrollen und Reagan verhängte Sanktionen gegen die UdSSR, Polen und Lybyen. Clinton selbst hat darauf hingewiesen, daß er letztlich nur eine Politik weiterführe, die der republikanische Präsident Nixon 1972 mit seinem Besuch in China einleitete. Sicherlich ist diese Politik auch ein Ausdruck des Niedergangs der bipolaren Weltordnung: Amerika kann nun den Umgang mit anderen Staaten weitgehend im Alleingang bestimmen. Auf einen wesentlichen Unterschied im Verständnis der Menschenrechtspolitik macht Habermas aufmerksam: Die USA betrieben die globale Durchsetzung der Menschenrechte als "die nationale Mission einer Weltmacht, die dieses Ziel unter Prämissen der Machtpolitik verfolgt". Dem gegenüber verstünden die meisten europäischen Regierungen unter der Menschenrechtspolitik "ein Projekt der durchgreifenden Verrechtlichung internationaler Beziehungen, das die Parameter der Machtpolitik schon heute verändert" (1999:7).

244 Mangelndes Engagement wird auch dem deutschen Außenminister Fischer vorgeworfen. So konstatierte die NZZ, verglichen mit der Leidenschaftlichkeit, mit der er im Kosovo die Wahrung der Menschenrechte gefordert habe, falle seine Reaktion angesichts der Lage im Kaukasus "mager" aus. Die Bombenangriffe und die Bodenoperationen gegen Grosny hätten Todesopfer und v.a. Flüchtlingsbewegungen in einem Umfang verursacht, der den Begriff der humanitären Katastrophe rechtfertige (NZZ vom 08.10.1999, S. 2).

gehören die Vergrößerung der Wirtschaftskraft und die Erweiterung der sicherheitspolitischen Handlungsfähigkeit.

Die Politik des "konstruktiven Engagements" dient in erster Linie dazu, Konfrontationen mit dem aufstrebenden China zu verhindern und die Beziehungen überschaubar zu machen[245]. Dabei wird die Clinton-Administration auch von der Mehrheit der Republikaner unterstützt[246], obwohl es nach einer kurzfristigen Verbesserung der sino-amerikanischen Beziehungen eine Reihe von Rückschlägen gegeben hat[247].

Auf das Wiedererstarken der Regimekritik seit Februar 1997 folgte eine der größten Repressionswellen der letzten Jahre: mehrere Demokratie- und Menschenrechtsaktivisten wurden verhaftet und nach fragwürdigen Verhandlungen zu langjährigen Gefängnisstrafen verurteilt[248]. Ihr einziges Vergehen lag darin, in zahlreichen Regionen Anträge zur Gründung einer "Demokratischen Partei" bzw. einer "Organisation zur Überwachung der Menschenrechtslage" eingereicht zu haben[249]. Die an diesen Gründungsversuchen beteiligten Dissidenten hielten sich genau an den Wortlaut chinesischer Gesetze, teilweise beriefen sie sich auf den im Oktober 1998 von China unterzeichneten Zivilpakt, den die Volksrepublik jedoch bislang nicht ratifiziert hat.

Dieses harte und unnachsichtige Vorgehen mag auf die Zunahme sozialer Spannungen zurückzuführen sein, die aus dem verlangsamten Wirtschaftswachstum im Gefolge der Flutkatastrophe im Sommer 1998 resultierten. Immer öfter war es zu Demonstrationen und mitunter auch zu gewaltsamen Protesten wegen ausstehender Löhne und Pensionen, Entlassungen und Polizeiwillkür gekommen. Zwar handelte es sich dabei insgesamt um isolierte Phänomene, doch das Regime fürchtete, daß die Zulassung einer "Demokratischen Partei" wegen ihrer überregionalen Organisationsform zum Katalysator für landesweite Unruhen werden könnte. Im 50. Jahr nach der kommunistischen Staatsgründung und zehn Jahre nach der Niederschlagung der Studentenproteste auf dem Platz des Himmli-

---

[245] Neben der Bipolarität zwischen den USA und China könnte auch eine Tirade USA-Westeuropa-Japan an wirtschaftlicher Bedeutung gewinnen, von der ebenso kooperative als auch konfrontative Impulse ausgehen könnten. Weniger realistisch sei, daß die Welt- und Großmächte gemeinsam ein globales Machtgleichgewichtssystem entwickelten (Hacke 1998:6f.).

[246] Die positive Bewertung der China-Politik mag auch darauf zurückzuführen sein, daß amerikanische Unternehmen, die an offenen Handelskanälen interessiert sind, die Spenden an die Partei drastisch einschränkten. Einen offenen Bruch mit dieser wichtigen Gruppe von Geldgebern können sich die Republikaner nicht leisten. Zu den wenigen Kritikern der Chinapolitik Clintons gehört eine Gruppe meist christlich motivierter Republikaner um die demokratische Abgeordnete Nancy Pelosi. Ihr geht es v.a. um die mangelnde Religionsfreiheit und die Zwangsabtreibungen. Andere Politiker heißen zwar Clintons Trennung von Menschenrechts- und Handelspolitik gut, werfen ihm jedoch vor, Peking ohne Not Zugeständnisse gemacht zu haben und damit mit seinem Recht, Exportrestriktionen aufzuheben, zu leichtfertig umgegangen zu sein. Sie verlangen eine aufmerksamere, weniger opportunistische und ganz allgemein zurückhaltendere Haltung gegenüber den Machthabern in China.

[247] Die Phase der Entspannung wurde eingeleitet durch den Besuch von Staats- und Parteichef Jiang Zemin im Herbst 1997 in den USA und endete mit der verstärkten Repression der Regimegegner im Herbst 1998 - kurz nach dem Gegenbesuch von Präsident Clinton. Als besonderer Erfolg des "konstruktiven Engagements" wurde die unzensierte Übertragung einer Stellungnahme Clintons im staatlichen chinesischen Fernsehen und im Rundfunk angesehen. Es wird vermutet, daß die chinesische Führung zu diesem Zugeständnis bereit war, um Clinton für den in den USA nicht willkommenen Auftritt auf dem Tiananmen-Platz zu entschädigen (Vgl. NZZ vom 29.06.1998, S.2; "Präsident Clinton live in Chinas Fernsehen. Eine Mediensensation und im übrigen magere Resultate" Nr.147). Außerdem sei dies eine Gelegenheit für den chinesischen Staats- und Parteichef gewesen, sich innerhalb der uneinheitlichen Führungsriege zu profilieren (Vgl. NZZ vom 29.06.1998, S.3; "Tabu-Bruch in Peking", Nr.147). Ebenfalls auf die Tauwetterperiode in den sino-amerikanischen Beziehungen zurückgeführt werden eine Reihe von Lockerungen: Dissidenten wurden aus langjähriger Haft ins ausländische Exil entlassen, Nachfolger von Ministerpräsident Li Peng wurde der als aufgeklärt geltende Pragmatiker bekannte Zhu Rongji. Viele nicht KP-konform Denkende hofften auf mehr politische Bewegungsfreiheit, die auch tatsächlich zunächst in der Tolerierung von politischen Zirkeln an den Universitäten und Intellektuellenkreisen spürbar wurden (Vgl. NZZ vom 5.6.1998, S.5; "Ruhiger Jahrestag des Pekinger Massakers. Ein ehemals hoher KP-Funktionär fordert Demokratie", Nr.127). Daß die Toleranzgrenze allerdings dort lag, wo eine breitere Öffentlichkeit auf die Aktionen aufmerksam wurde, zeigte sich erst später.

[248] Zu dieser Repressionswelle gehört auch die Ausweisung eines Korrespondenten des Nachrichtenmagazins "Der Spiegel" und eines Journalisten der japanischen Zeitung "Yomiuri Shimbun" im November 1998.

[249] Vgl. NZZ vom 11.12.1998, S.4; "Peking jagt das Gespenst der Demokratie. Repressionswelle zum Jahrestag der Menschenrechtserklärung." Nr.288.

schen Friedens wurden die Sicherheitsorgane daher aufgerufen, gegen Unruhen und Widerstand besonders unnachsichtig durchzugreifen[250].

Im Dezember 1998 stellte der chinesische Staatspräsident und KP-Chef Jiang Zemin in seiner Ansprache anläßlich des Jahrestages des Beginns der Wirtschaftsreformen[251] heraus, die wirtschaftliche Umgestaltung solle auch weiterhin nicht von echten politischen Reformen begleitet werden. Er sagte, es gelte an den von Deng Xiaoping aufgestellten vier Kardinalprinzipien, zu denen auch das Machtmonopol der KP gehört, festzuhalten[252]. Dieses System dürfe unter keinen Umständen erschüttert, geschwächt oder gar abgeschafft und durch eine Kopie westlicher Systeme ersetzt werden[253].

Dennoch weichen die USA nicht von ihrer Absicht ab, mit China eine "konstruktive Partnerschaft" aufzubauen. Obwohl es in Gesprächen heftige Auseinandersetzungen über Menschenrechte und andere Themen gab, bezeichnete die amerikanische Staatssekretärin Madeleine Albright den Dialog im März 1999 als "auf dem richtigen Weg"[254].

Als ein gewisser Erfolg könnte eine Äußerung des chinesischen Ministerpräsidenten bei seinem Besuch in den Vereinigten Staaten im April 1999 gewertet werden. Dort räumte Zhu Unzulänglichkeiten hinsichtlich der Menschenrechtslage seines Landes ein und stellte fest, daß Verbesserungen nötig und möglich seien. Gleichzeitig gab er jedoch auch zu bedenken, daß China über Jahrtausende ein Feudalsystem gehabt habe. Die daraus hervorgehende Mentalität könne kaum über Nacht geändert werden[255].

Kritiker hingegen sehen die Politik des "konstruktiven Engagements" als gescheitert an[256]. Die bisweilen freundschaftliche Rhetorik täusche darüber hinweg, daß keine der grundsätzlichen Interessenkonflikte gelöst werden konnte und die neuerliche "konstruktive Partnerschaft" mit dem Westen auf keinerlei echten Verbindlichkeiten fuße. Die strikte Entkopplung der Bereiche

---

250 Auf der Plenarversammlung des Nationalen Volkskongresses Anfang März 1999 rief der neue Ministerpräsident Zhu Rongi zwar zu "entschlossenem Vorgehen" gegen "aus- und inländische Saboteure" auf und nannte neben wirtschaftlichen Sofortmaßnahmen "gründliche ideologische und politische Arbeit" als Rezept, um diese "Widersprüche" zu lösen, gleichzeitig wies er jedoch darauf hin, daß diese unter keinen Umständen durch eine "unüberlegte oder grobe Art des Vorgehens" verschärft werden dürften. Noch viel weniger dürfe mit "diktatorischen Mitteln" gegen die Bevölkerung vorgegangen werden (zit. nach NZZ vom 6./7.03.1999, S. 5; "Zhu Rongi legt Rechenschaft ab. Eröffnung des Nationalen Volkskongresses in China", Nr. 54).

251 1978 hatte sich die chinesische KP von der kollektivistischen Planwirtschaft des zwei Jahre zuvor verstorbenen Mao abgewandt und unter Führung von Deng Xiaoping weitreichende, von Pragmatismus geprägte Wirtschaftsreformen begonnen. Seither konnte eine enorme Verbesserung des Lebensstandards großer Teile der chinesischen Bevölkerung erzielt werden.

252 Zu den anderen Prinzipien gehören: Festhalten am sozialistischen Weg, an der Diktatur des Proletariats sowie am Marxismus-Leninismus und Mao-Zedong-Denken.

253 Vgl. NZZ vom 19./20.12.1998, S. 5; "Dissidentenprozesse zum Jahrestag der Reformen. Die chinesische KP besteht auf ihrem Machtmonopol." Nr. 295.

254 Kurz vor dem Besuch Albrights war ein Bericht des State Departments über die Menschenrechtslage in China erschienen. Darin wurde u.a. das massive Vorgehen gegen die Versuche, eine chinesische "Demokratische Partei" zu gründen, scharf verurteilt. Alle größeren chinesischen Zeitungen veröffentlichten darauf einen ganzseitigen Artikel, in dem die Menschenrechtslage in den USA mit drastischen Beispielen dargestellt wurde. Albright sagte, die USA würden sich niemals dafür entschuldigen, die Wahrheit ausgesprochen oder veröffentlicht zu haben. Sie forderte die Führung erneut dazu auf, willkürliche Verhaftungen und Verurteilungen von Dissidenten einzustellen (Vgl. NZZ vom 03.03.1999, S. 1; "Harte Worte Albrights in Peking. Kontroversen um Menschenrechte und Raketen, Nr. 51).

255 Ein Grund für diese Äußerung könnte Chinas schon lange gehegter Wunsch sein, der WTO beizutreten. Der Besuch Zhus diente vornehmlich diesem Ziel. Wegen der Menschenrechtslage hatten sich allerdings führende US-Republikaner gegen eine Aufnahme Chinas ausgesprochen (Vgl. NZZ vom 10./11.04.1999, S. 3;).

256 Vgl. Herzinger 1996: 3. Human Rights Watch geht sogar soweit zu behaupten, die USA und die EU hätten keinen anderen Plan in bezug auf China, als zu warten, daß sich die Situation von selbst ändere. "Washington gave up two powerful sources of leverage - human rights preconditions to President Clinton's much-sought trip to China, and efforts to secure a resolution critical of China before the U.N. Commission on Human Rights - without developing any alternative way to keep the pressure on." (1998: XXVI)

Wirtschaft und Menschenrechte habe die chinesische Führung nicht davon abgehalten, in totalitärer Manier gegen demokratische Dissidenten vorzugehen. Es gebe keinen Zweifel, daß die KP auch weiterhin zu gewaltsamen Mitteln greife, falls ihr Machtanspruch ernsthaft in Frage gestellt werde. Der von Clinton eingeschlagene Weg nütze in erster Linie der chinesischen Führung, die in den Genuß amerikanischer Technik komme und der amerikanischen Exportindustrie, die in China nach wie vor einen riesigen künftigen Absatzmarkt sehe und an der Beibehaltung guter Beziehungen interessiert sei. China sei es gelungen, sich vom Ruf des politischen Parias zu befreien und als akzeptiertes Mitglied in den Kreis der Mächtigen aufgenommen zu werden, ohne dafür eine Gegenleistung von Belang erbringen zu müssen. Die Repressionen gegen Dissidenten - insbesondere zum Jahrestag der Menschenrechte - zeigten, daß China die Unterzeichnung des UNO-Abkommens über politische und bürgerliche Rechte nicht ernst nehme, sondern lediglich als Gelegenheit angesehen habe, das eigene Ansehen im Ausland propagandistisch aufzupolieren[257].

Das Reich der Mitte werde gemeinhin überschätzt. Es handele sich nicht um die führende Wirtschaftsmacht des nächsten Jahrtausends und kommende politische Großmacht, sondern um ein Agrar- und Entwicklungsland, das mit gewaltigen wirtschaftlichen und strukturellen Schwierigkeiten ringe. Dazu gehörten massive regionale Ungleichgewichte, ungelöste Probleme mit maroden Staatsbetrieben, steigende Arbeitslosigkeit und ein von Krediten schwer belastetes Finanzsystem.

Größe und Bevölkerungsreichtum allein machten noch nicht den Status einer Weltmacht aus. Daß die Pekinger Führung ihr Land dennoch gerne so sehe, habe mit der Geschichte Chinas und mit dem Charakter seines diktatorischen Regimes zu tun, das seinen Mangel an Legitimität mit sich selbst zugesprochener Stärke zu kompensieren suche. Es sei beschämend, daß westliche Staaten dieses Spiel freiwillig mitspielten. Einerseits weil sie dabei ihre ethischen und politischen Grundsätze vernachlässigten und andererseits weil sie damit weder auf wirtschaftlichem noch auf politischem Gebiet etwas erreichten. Außerdem vernachlässigten sie bei ihrer Überbewertung Chinas andere Länder in der Region und schürten damit deren Ängste vor einer Vormachtstellung Chinas in Asien[258].

Die einzige Möglichkeit, voranzukommen, sei kontinuierlicher Druck[259]. Da militärische Aktionen und diplomatische Bemühungen nicht in Betracht kämen, bleibe nur die wirtschaftliche Pression[260]. Dabei dürfe China jedoch

---

[257] Chinesische Dissidenten bezeichnen die Beschwichtigung Chinas als "unverantwortlich". Wei Jingsheng warnte den Westen vor einer opportunistischen Politik gegenüber China. Die Versuche westlicher Regierungen und Organisationen, der Kommunistischen Partei zu helfen, ihr Rechtssystem zu verbessern, seien "lächerlich". Das bestehende System diene ausschließlich der Erhaltung der Diktatur und könne daher keine Grundlage für eine demokratische Ordnung bilden (zit. nach Ludwig 1998:5). Der deutsche Publizist Richard Herzinger mahnt, im Falle der Machthaber in China und dem Iran habe man es mit ausgewachsenen, selbstbewußten Ideologen zu tun, die ihrerseits für den Rest der Welt ein Curriculum aufgestellt hätten. Der Versuch, mit diesen Ländern einen "kritischen Dialog" über Werte zu pflegen, habe seine tiefe Ursache in der Selbsttäuschung: Hier agiere ein demokratischer Erzieher, der nicht merke, daß er selbst erzogen werde (1996:3).

[258] Dazu gehört auch der Verzicht des amerikanischen Präsidenten, im Anschluß an seinen Besuch in China noch andere asiatische Länder (z.B. Indien, das den USA politisch näher steht als China und als bevölkerungsreichstes und zweitgrößtes Land der Welt eine bedeutende Regionalmacht ist) aufzusuchen.

[259] Vgl. Maass 1996:4. Gerade weil China von der internationalen Gemeinschaft akzeptiert werden wolle, sei die Kritik an Menschenrechtsverletzungen sehr viel effektiver, als "behind the scences diplomatic negotiations" (M. Goldman 1994:6).

[260] Die Volksrepublik braucht erfahrungsgemäß ein jährliches Wirtschaftswachstum von 8%, um die der Zunahme der Bevölkerung entsprechende Zahl neuer Arbeitsplätze zu schaffen und soziale Spannungen zu vermeiden. 1998 ist das Wachstum des BIP auf 7,2% gesunken. Größtenteils ist dies auf die Krise der maroden Staatsindustrie zurückzuführen. Aber auch Chinas Exporte und der Zustrom ausländischen Investionskapitals haben in den ersten fünf Monaten des Jahres 1998 Einbrüche zu verzeichnen gehabt. Um so wichtiger sind die Beziehungen zu Amerika geworden: die USA sind seit langem volumenmäßig der drittwichtigste Handelspartner Chinas, die Volksrepublik ist umgekehrt der viertwichtigste Handelspartner der USA (Vgl. NZZ vom 27./28.06.1998, S.10; "Clintons Chinareise im Zeichen der Rhetorik. Starkes Ungleichgewicht im sino-amerikanischen

nicht isoliert, sondern der Dialog müsse intensiviert werden. Er müsse hart, konsequent und aufrichtig sein und dürfe nicht von wirtschaftlichen und machtpolitischen Überlegungen gesteuert werden.

Dem halten die Befürworter der Annäherung entgegen, daß eine harte, sanktionsgestützte Politik nicht zuletzt wegen der ökonomischen und politischen Bedeutung des Landes sowie der unterschiedlichen Interessen der Völkergemeinschaft eher unrealistisch sei[261]. Druck auf normativer Ebene, so konstatieren Opper und Starbatty, provoziere Widerstand und verlagere die Auseinandersetzung von der argumentativen auf die machtpolitische Ebene (1999:14). Am Beispiel China läßt sich dieser Zusammenhang sehr deutlich illustrieren: die Volksrepublik signalisiert zusehens energischer, daß sie in vielen Bereichen mitbestimmen will[262]. In einer Analyse des CRS heißt es Anfang 1998:
"... Chinese leaders are well aware of China's rising international power and influence. At times, they appear prepared to use them in asserting Chinese interests in sensitive areas like Taiwan, the South China Sea, and elsewhere. While conforming to some internationally accepted norms, Chinese leaders also continue to resist some U.S. and other international efforts to curb Chinese sales of arms, sensitive technologies and other materials to Pakistan, Iran and other areas sensitive to the United States. They strongly resist U.S. pressures on China's treatment of dissidents and other human rights issues. And they say they will retaliate against U.S. economic sanctions related to Chinese infractions of market access, intellectual property rights and other standards. Beijing's recent emphasis on natonalistic and patriotic propaganda themes has reduced China's flexibility in sensitive foreign policy issues with the United States and other countries." (Sutter 1998:9).
Durch die Bombardierung der chinesischen Botschaft in Belgrad hat sich die Verhandlungsposition des Westens stark verschlechtert[263]. Auch geraume

---

Handel Nr.146). Als besonders schwierig erweist es sich, den innländischen Konsum zu fördern: das theoretisch größte Binnenmarktpotential stellen Chinas ländliche Bewohner dar, die immer noch gute zwei Drittel der Gesamtbevölkerung ausmachen. Doch scheint es in naher Zukunft unmöglich, die extrem geringen Einkommen der Bauern zu steigern: schon jetzt liegen die Preise für die wichtigsten Agrargüter (Reis, Baumwolle und Zucker) über Weltmarktniveau, weitere Erhöhungen hätten unweigerlich starke soziale Spannungen in den Städten zur Folge. Eine Vergrößerung des Anteils des Einzelnen am ländlichen Einkommen wäre also nur durch eine Verkleinerung der Anzahl der daran Teilhabenden möglich, d.h. durch die Abwanderung von in der Landwirtschaft Tätigen in den industriellen oder in den Dienstleistungssektor. In diesen Bereichen besteht allerdings gegenwärtig kein Potential für die Aufnahme zusätzlicher, unqualifizierter Arbeitskräfte. Die Angst vor dem Arbeitsplatzverlust hat die Sparquote erhöht und bremst den Konsum (Vgl. NZZ vom 17.12.1998, S.9; "Chinas Wirtshaftsreform ist "volljährig". Große Erfolge und eine unvollendete Transformation". Nr.293). Vor dem Hintergrund dieser Schwierigkeiten ist auch die Absicht zu sehen, die private Wirtschaft fortan als "wichtigstes Element der sozialistischen Marktwirtschaft" zu betrachten. Gleichzeitig wird jedoch an der Vorherrschaft der traditionellen Eigentumsformen festgehalten: der Staatsbesitz an Grund und Boden, an der Schlüsselindustrie und an den strategischen Großbetrieben bleibt unangetastet. Auch ist nach wie vor nicht offen von einer Privatisierung oder gar vom Kapitalismus die Rede (Vgl. NZZ vom 02.02.1999, S.10; "China wertet die Privatwirtschaft auf. Deng Xiaoping und seine Theorie in der Verfassung" Nr.26).

261 In einer Anhörung im Repräsentantenhaus unterstrich die amerikanische Staatssekretärin Albright, es sei wichtig, die - inhaltlich entkoppelten - Gespräche mit China über Handel und Menschenrechte weiterzuführen, weil man ein Land mit 1,2 Milliarden Einwohnern, einer riesigen Landmasse, Einfluß in der Region und einem permanenten Sitz im Sicherheitsrat nicht übergehen könne (Vgl. NZZ vom 12.03.1999, S.2; Albright verteidigt die Chinapolitik Clintons. Aufregung in Washington über den jüngsten Spionagefall. Nr.59). Vgl. auch Schubert 1997:61, Gassmann 1998:58 und die Naumann-Stiftung 1996:15.

262 In der Tat sieht sich das Reich der Mitte mehr und mehr als aufstrebende Weltmacht. Diesen Führungsanspruch hat es in seiner ablehnenden Haltung gegenüber den britischen und amerikanischen Angriffen auf den Irak und gegenüber dem Eingriff der NATO im Kosovo deutlich gemacht. Ein weiteres Beispiel ist der erhöhte Druck auf Taiwan, der mit der Bekanntgabe einherging, China beherrsche die Technik zur Herstellung einer Neutronenbombe. Nach der erfolgreich realisierten Rückkehr von Hongkong und Macao strebt China nun auch eine Rückführung Taiwans an. Vgl. auch Schoettli 1999c:4 und Hacke 1998:7. Gerne wird auch auf die frühen Wurzeln der chinesischen Zivilisation verwiesen. Die offizielle etwa fünftausend Jahre umfassende kontinuierliche Geschichte beweist aus chinesischer Sicht klar die kulturelle und politische Senorität und untermauert den Führungsanspruch des "älteren Bruders" (Gassmann 1998:58).

263 China hatte das Eingreifen der NATO in den Konflikt von Anbeginn verurteilt. Mit behördlichem Einverständnis demonstrierten Hunderttausende gegen die "barbarische Aktion" der NATO, belagerten diplomatische Vertretungen der USA und steckten ein amerikanisches Konsulat in Brand (Vgl. NZZ vom 10.05.1999, S.1f.; "Massive Welle von Straßenprotesten in China. Heftiger Ausbruch von Ausländerfeindlichkeit. Nr.106). Erst Tage später berichteten die Medien über die Versuche von Präsident Clinton, Staatssekretärin Albright und NATO-Generalsekretär Solana, dem chinesischen Volk und der Regierung ihr Bedauern auszudrücken und sich zu entschuldigen. Auch danach gingen die NATO-feindlichen Angriffe weiter. Die Pekinger "Volkszeitung", das offizielle Sprachrohr der KP, druckte auf ihrer Titelseite einen aggressiven Kommentar ab, laut dem es sich bei dem Luftangriff gegen die chinesische Botschaft um eine "wohlüberlegte und berechnete Aktion" gehandelt habe. Um den amerikanischen Hegemonismus zu verbergen, sei sie später zum Fehlschuß deklariert worden (Vgl. NZZ vom 12.05.1999, S.1; "In China kehrt wieder Ruhe ein. Peking und Moskau fordern sofortigen Bombardierungsstopp, Nr.108). Sicherlich war das Vorkommnis eine willkommene Möglichkeit, patriotische Gefühle zu wecken und so von den inneren Mißständen wie der rasch zunehmenden Arbeitslosigkeit abzulenken.

Zeit danach lassen sich die langfristigen Auswirkungen auf die chinesische Innen- und Außenpolitik noch nicht abschätzen. Kurz nach dem Vorfall suspendierte China die Kooperation mit den USA in verschiedenen Bereichen[264] und kürzte die lange geplante Visite des deutschen Bundeskanzlers Schröder von einem viertägigen offiziellen zu einem eintägigen Arbeitsbesuch[265]. Die Einladung des amerikanischen Verteidigungsministers wurde widerrufen, das Gipfeltreffen mit der EU abgesagt[266]. Neben einer Entschuldigung verlangt die chinesische Führung die Einsichtnahme in die Untersuchungen der NATO und der USA und eine harte Bestrafung der Verantwortlichen[267]. Nachdem noch im Juni die vom amerikanischen Untersekretär Pickering abgegebene Erklärung als "nicht überzeugend" bezeichnet worden war[268], kam es am Rande einer Konferenz der ASEAN in Singapur Ende Juli erstmals wieder zu einem Treffen zwischen der amerikanischen Außenministerin und ihrem chinesischen Kollegen. Albright äußerte sich zufrieden über die "Wiederherstellung der Kommunikation" und kündigte die Aufnahme von Gesprächen über die von China geforderte Entschädigung für den Angriff in Belgrad an, bei dem drei chinesische Journalisten getötet und 27 Menschen zum Teil schwer verletzt worden waren[269]. Ein Gipfeltreffen zwischen den Präsidenten Clinton und Jiang Zemin soll im September in Neuseeland stattfinden[270].

Für die Zukunft wird damit gerechnet, daß China besonders in der UNO überall dort hartnäckige Obstruktionspolitik betreiben wird, wo ein konstruktives Verhalten als Anzeichen von Schwäche gegenüber dem Westen gedeutet werden könnte[271].

Nicht alle Inkonsistenzen in der Menschenrechtspolitik der westlichen Industriestaaten lassen sich indessen auf realpolitische Überlegungen zurückführen. Wie gezeigt wurde, werden Menschenrechtsverletzungen auch weiterhin aus machtpolitischen, strategischen oder wirtschaftlichen Motiven instrumentalisiert oder ignoriert[272]. Dieses zu verhindern, ist nicht allein die Aufgabe von Menschenrechtsorganisationen, sondern auch der Parlamente.

---

[264] Dazu gehören die bilateralen Militärkontakte, die Konsultationen zur Verhinderung der Weiterverbreitung von Massenvernichtungswaffen, die Gespräche über Rüstungskontrolle und über internationale Sicherheit sowie der Menschenrechtsdialog (Vgl. NZZ vom 11.05.1999, S. 1).

[265] Die geplante Unterzeichnung zahlreicher deutsch-chinesischer Abkommen soll zu "einem späteren Zeitpunkt" - eventuell bei einem weiteren Kanzlerbesuch - nachgeholt werden (Vgl. NZZ vom 11.05.1999, S. 1).

[266] Wenig später war die chinesische Führung jedoch zum Einlenken bereit - vermutlich, um das wirtschaftliche Schadenpotential abzuwenden. Außenminister Tang Jiaxuan forderte von der NATO eine formelle Entschuldigung, eine umfassende Untersuchung des Vorfalls, deren Resultate veröffentlicht werden müßten, sowie eine "harte Bestrafung" der für die Bombardierung Verantwortlichen (Vgl. NZZ vom 11.05.1999, S. 1; "Die Straßenproteste in China gehen weiter. Tumulte, Steinwürfe und außenpolitische Initiativen. Nr. 107). Staatspräsident Jiang Zemin, der sich eine Woche lang geweigert hatte, einen Anruf von Clinton entgegenzunehmen, äußerte sich bisher nicht dazu, ob die mittlerweile auch vom chinesischen Fernsehen ausgestrahlte Entschuldigungserklärung von Präsident Clinton den von Peking aufgestellten Forderungen genüge (Vgl. NZZ vom 12.05.1999, S. 1; "In China kehrt wieder Ruhe ein. Peking und Moskau fordern sofortigen Bombardierungsstopp, Nr. 108).

[267] Vgl. NZZ vom 18.06.1999, S. 1; "China weist Versöhnungsversuch der USA zurück. Pickerings Mission in Peking gescheitert", Nr. 138.

[268] Vgl. NZZ vom 17.06.1999, S. 3; "Gesandter der USA auf heikler Peking-Mission. Erklärung zum Beschuss von Chinas Botschaft in Belgrad, Nr. 137.

[269] Inzwischen haben sich die USA und China auf eine Entschädigungssumme von $4,5 Mio. für die Opfer des Angriffs verständigt. Es handele sich um eine rein humanitäre Aktion, die keinen Präzedenzfall darstelle, erklärte der Unterhändler der amerikanischen Außenministeriums, David Anderson. Washington wolle damit das Leiden jener erleichtern, die direkt von dem tragischen Ereignis betroffen worden seien. Außerdem habe die amerikanische Seite die außerordentliche Bedeutung des amerikanisch-chinesischen Verhältnisses berücksichtigt. Über die Entschädigung für das zerstörte Botschaftsgebäude soll Ende August seperat verhandelt werden (Vgl. NZZ vom 31.07./1.08.1999, S. 2).

[270] Vgl. NZZ vom 26.07.1999, S. 3.

[271] Vgl. NZZ vom 01.06.1999, S. 5.

[272] Das gilt nach Ansicht von Amnesty International in besonderem Maße für Algerien. Obwohl die "Menschenrechtstragödie" in dem nordafrikanischen Land seit 1992 das Leben von mehr als 80.000 Menschen gefordert habe, sei die UN-Menschenrechtskommission auch 1998 untätig geblieben (1999:67).

In diesem Sinne appellierte die Vorsitzende des Menschenrechtsausschusses des Deutschen Bundestages, Claudia Roth, an ihre Kollegen:
"Wir müssen uns fragen: ... Welchen Beitrag leisten die deutsche Außenpolitik, die deutsche Entwicklungspolitik, die deutsche Wirtschaftspolitik, die deutsche Rüstungsexportpolitik, um das Fundament für die Menschenrechte wirklich stabiler zu gestalten?" (zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:811)
Die Medien sind aufgerufen, nicht nur über die Menschenrechtslage in den Ländern der sogenannten Dritten Welt zu berichten, sondern ihr Augenmerk auch auf das eigene Land zu richten. Hier gilt es sowohl Menschenrechtsverletzungen und Einschränkungen der Freiheit aufzudecken, als auch die Menschen über ihre Rechte und Pflichten aufzukären.

Der einzelne Bürger hat die Pflicht, die Arbeit seiner Regierung aufmerksam zu verfolgen. Regierungen, so unterstreicht Amnesty International, müßten für ihr Handeln sowohl innerhalb der eigenen Landesgrenzen, als auch auf der internationalen Bühne in die Verantwortung genommen werden (1999:67) - und wer könnte das besser als ihre Wähler?

Eine der wichtigsten Voraussetzungen für eine effektive Kontrolle ist die Transparenz der Entscheidungsprozesse. Interessierte Bürger müssen die Möglichkeit haben, sich über die Menschenrechtspolitik ihrer Regierung zu informieren[273]. Die Herausgabe eines Menschenrechtsberichtes ist hier sicherlich der richtige Weg. Allerdings hat dieser noch einige entscheidene Schwächen, auf die das Forum Menschenrechte in einer ausführlichen Stellungnahme hingewiesen hat. Die Menschenrechtsorganisationen haben den Bundestag aufgefordert, einen verbindlichen detaillierten Katalog mit Mindestanforderungen für die künftigen Menschenrechtsberichte der Bundesregierung zu beschließen[274]. In den Berichten solle die Regierung nicht nur Rechenschaft über ihre zurückliegende Arbeit ablegen, sondern auch Konzeptionen und Zielsetzungen der Menschenrechtspolitik für den nächsten Berichtszeitraum spezifizieren, um damit Perspektiven der einschlägiggen Regierungsarbeit aufzuzeigen und überprüfbar zu machen. Dabei sollten auch die Kritik internationaler Menschenrechtsgremien erfaßt und die entsprechenden Maßnahmen zur Korrektur oder zurückgewiesene Begründungen dargestellt und erläutert werden. Wichtig scheint auch die Forderung, den Beitritt bzw. Nicht-Beitritt zu menschenrechtlich relevanten internationalen Konventionen sowie Vorbehalte bei deren Ratifizierung zu benennen und zu begründen[275]. Außerdem fordert das Forum, kurze Berichte über die Menschenrechtssituation in anderen Staaten und die damit verbundenen Maßnahmen der Bundesregierung in den relevanten Ressortbereichen zu erstellen und dabei auch die Konditionierungspraxis des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung zu berücksichtigen. Ebenso sollten die Menschenrechtseinrichtungen sowie der Beitrag zur Schaffung und Stärkung von Präventionsinstrumenten und der

---

[273] Das gilt in gleichem Maße für internationale Organisationen. Es ist verwunderlich, daß die NATO, die - wie immer wieder betont wurde - mit ihrem Eingreifen im Kosovo in erster Linie humanitäre Ziele verfolgte, keine eigene Informationsbroschüre über die Menschenrechte herausgebracht hat.

[274] In der Wiener Erklärung werden die Staaten aufgefordert, einen nationalen Aktionsplan zum Schutz und zur Förderung der Menschenrechte aufzustellen (Vgl. Kap. II, Art. 71). Dieser Forderung ist die Bundesregierung bisher nicht nachgekommen (Forum Menschenrechte 1998c:7).

[275] Bis heute hat die Bundesregierung ihre Vorbehalte gegenüber dem Zivilpakt nicht zurückgenommen. Diese erlauben es, z.B. Ausländer in ihrem Recht auf Meinungs- und Versammlungsfreiheit einzuschränken (Vgl. Forum Menschenrechte 1998c:19).

Menschenrechtsausbildung und -erziehung dargestellt und erläutert werden (1998:4ff.).

Menschenrechtsverletzungen sind nicht nur auf die sogenannte Dritte Welt beschränkt. Auch in den westlichen Industriestaaten gibt es Defizite, auf die Menschenrechtsorganisationen in ihren Jahresberichten immer wieder deutlich hinweisen. Neben der Asylpolitik, Fremdenfeindlichkeit, sozialer Benachteiligung und Arbeitslosigkeit wird besonders auf das Verhalten der Polizei verwiesen. So berichtet Amnesty International, in allen Landesteilen der USA seien Menschen infolge "exessiver Gewaltanwendung" oder "vorsätzlich brutalen Vorgehens" der Polizei verletzt oder sogar getötet worden. In vielen Gefängnissen würden die Insassen Folterungen oder Mißhandlungen erleiden. Asylsuchende würden für unbegrenzte Zeit unter Bedingungen in Haft gehalten, die bisweilen "unmenschlich und erniedrigend" seien. Seit 1977 seien in den USA mehr als 500 Menschen hingerichtet worden, einige von ihnen seien unter 18 Jahre alt gewesen, als sie das Verbrechen ausübten (1999:41). Für Deutschland gilt ähnliches. Der UN-Ausschuß gegen Folter, der sich im Mai 1998 mit dem zweiten periodischen Bericht der Bundesregierung befaßte, äußerte sich besorgt über die hohe Zahl bekannt gewordener Mißhandlungsvorwürfe[276] (Amnesty International 1999:188).

Zu den Themen, die in Deutschland im Rahmen einer Darstellung der Menschenrechtssituation aufgegriffen werden sollten, zählt das Forum Menschenrechte neben Rassismus und Fremdenfeindlichkeit die Frauenrechte und die Gleichstellung, die Rechte des Kindes, Menschenrechtsfragen im Zuge des deutschen Vereinigungsprozesses, die Realisierung und Realisierungsdefizite der wirtschaftlichen Menschenrechte, die Rechte von Verdächtigen und Angeklagten, die Religionsfreiheit und den Schutz der Privatssphäre (1998c:8).

[276] Das amerikanische State Department hatte schon 1998 in seinem Menschenrechtsbericht über "serious allegations of excessive use of force by the police, especially against foreigners" in Deutschland berichtet (1998:1095).

5. Der kulturelle Relativismus als Ausgangspunkt der Universalisierung

Die Diskussion um die Universalität der Menschenrechte beginnt mit einem Defizit: Bisher ist es weder gelungen, einen Nachweis über die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte zu erbringen, noch konnte bewiesen werden, daß diese Rechte kulturrelativ sind. Für beide Richtungen gibt es eine ganze Reihe schlüssiger Argumente, die durch wissenschaftliche Theorien und empirische Untersuchungen untermauert werden. Diese recht unbefriedigende Situation resultiert aus der außerordentlichen Komplexität der Thematik, aber auch - und damit zusammenhängend - aus der Schwierigkeit, sich auf Begrifflichkeiten zu einigen.

Obwohl sich der Mensch schon seit der Antike (vermutlich aber auch schon länger) mit der Frage beschäftigt, welche Rechte ihm und seinesgleichen aufgrund seines Menschseins zustehen, ist es bis heute nicht gelungen, sich auf einen gemeinsamen Menschenrechtsbegriff zu einigen.

Vorstellungen über die Natur des Menschen unterliegen dem gesellschaftlichen Wandel und werden durch neue wissenschaftliche Erkenntnisse immer wieder in Frage gestellt. Dazu gehört die Kontroverse über den Beginn und das Ende des menschlichen Lebens genauso, wie das Nachdenken über die Bedürfnisse des Menschen und die Grundlagen seiner Existenz.

Menschenrechtsdefinitionen sind abhängig vom Standpunkt des Betrachters und seinen kulturellen und religösen Auffassungen und Werten. Nicht vernachlässigt werden dürfen außerdem die ideologische Prägung und die vom jeweiligen Verfasser verfolgte Intention. In vielen Fällen geht es weniger um das Humane, als um handfeste politische Interessen, die unter Zuhilfenahme des Menschenrechtsbegriffs transportiert werden sollen: Menschenrechte sind politische Kampfbegriffe und deshalb auch niemals völlig wertneutral. Der kulturelle Relativismus trägt dem insofern Rechnung, als daß er den kulturellen Hintergrund als wichtige Komponente des Menschenrechtsverständnisses einbezieht.

Versteht man die Kultur im umfassenden Taylor'schen Sinne als sinnstiftenden und rechtfertigenden Überbau, so wird deutlich, daß kulturelle Besonderheiten - auch beim Menschenrechtsbegriff - eine wichtige Rolle spielen.

Die Bedeutung kultureller Traditionen ist in den letzten Jahren - besonders seit dem Ende des Ost-West-Konflikts - als Erklärungsansatz verstärkt in den Vordergrund gerückt. Selbst von Universalisten wird sie in zunehmendem Maße anerkannt. Nach der Auflösung der Bipolarität, die das internationale System seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges prägte, trat die Vielfältigkeit kultureller Systeme wieder zutage. Dem teilweise sehr aggressiven Streben nach einer "Welteinheit" mit einem einheitlichen Denken und einer gleichgerichteten Kommunikation wurden außerwestliche Vorstellungen und Modelle entgegengesetzt, oftmals unter Rückgriff auf uralte Traditionen. Gerade was die Menschenrechte angeht, haben sich die Fronten vielerorts schon derart verhärtet, daß befürchtet werden muß, die These vom bevorstehenden "Kampf der Kulturen" könnte sich bewahrheiten. Die Bereitschaft zum Dialog ist kaum mehr gegeben, weil hinter der westlichen Forderung nach Anerkennung der Menschenrechte

das Streben nach Vorherrschaft und nach einer Ausweitung des westlichen Machtbereichts vermutet werden[1].

Das westliche Insistieren, die eigenen Vorstellungen unter allen Umständen für die gesamte Welt verbindlich zu machen, schürt dieses Mißtrauen und emotionalisiert die Auseinandersetzung. Vielfach geht es nicht mehr darum, einen gemeinsamen Weg zu finden, sondern darum, recht zu behalten und den eigenen Standpunkt durchzusetzen. Nativismen und Fundamentalismen entstehen, die in ihrem Widerstand gegen alles Westliche auch vor Gewalttaten nicht zurückschrecken[2].

Die wirtschaftliche Abhängigkeit und die Notwendigkeit, sich während der Ost-West-Konfrontation zu dem einen oder anderen System bekennen zu müssen, haben viele Staaten formal Rechte anerkennen lassen, die ihrem Kulturkreis fremd sind und nicht den gesellschaftlichen und sozialen Gegebenheiten entsprechen. Die eingegangenen Verpflichtungen werden durch die spezifische Ausgestaltung und Interpretation nationaler Gesetze wissentlich oder unwissentlich unterlaufen, Demokratie und Menschenrechte bleiben bloße Leerformeln[3].

Auch wenn insgesamt eine Verlagerung der Gesetzgebung von der nationalen auf die regionale, zum Teil sogar auf die globale Ebene zu verzeichnen ist, bleibt die Umsetzung weiterhin den Staaten überlassen. Die verschiedenen Gremien der UNO können die Situation lediglich beobachten[4]. Humanitäre Interventionen bleiben umstritten und können nicht zuletzt aus finanziellen Gründen allerhöchstens als letztes Mittel eingesetzt werden.

Die Gefahr ist groß, daß die Hoffnungen vieler Menschen auf Teilhabe am politischen Prozeß und Garantie fundamentaler politischer und sozialer Rechte enttäuscht werden. Frustrationen darüber könnten sie für autoritäre und fundamentalistische Bewegungen umso empfänglicher machen. Diesem Risiko kann allein durch realistische Zielsetzungen begegnet werden.

Statt also um jeden Preis auf die Universalität der Menschenrechte zu bestehen, sollte es vielmehr um die Berührungsflächen gehen, an denen es Gemeinsamkeiten und Konflikte gibt. Gemeinsamkeiten fördern die Universalität der Menschenrechte[5], ernsthaften Konflikten kann durch Regelungen des zwischenmenschenlichen und zwischenstaatlichen Umgangs vorgebeugt werden.

An dieser Stelle setzt der kulturelle Relativismus mit seiner These der kulturellen Determination von Werten und Normen ein. Die genaue Analyse zeigt, daß es sich um einen weitaus differenzierteren Ansatz handelt, als in der Literatur vielfach dargestellt.

---

[1] Das gilt in besonderem Maße dort, wo Regierungen unter Druck gesetzt werden (Vgl. Opper/Starbatty 1999:4). Sehr prägnant schildert Kramer diesen Zusammenhang: "Auf der einen Seite ein moderner zivilisatorischer Universalismus, dem die Kritiker zunehmend totalitäre Züge vorwerfen und dessen Zukunftsfähigkeit und Nachhaltigkeit mit Recht bezweifelt wird. Auf der anderen Seite finden wir eine Vielfalt von immer aggressiver werdenden Fundamentalismen und ethnisch oder kulturell argumentierenden Nationalismen. Beide sind nicht gewillt, sich auf Prozeduralitäten des Diskurses und Aushandelns einzulassen, sondern werden zunehmend gewaltbereit." (1994:461)

[2] Vgl. M. Fuchs 1997:148 und Wimmer 1997:134.

[3] Schon 1947 warnten die Autoren des "Statement on Human Rights": "The rights of Man in the Twentieth Century cannot be circumscribed by the statements of any single culture, or dictated by the aspirations of any single people. Such a document will lead to frustration, not realization of the personalities of vast numbers of human beings." (1947:543)

[4] Vgl. Pollis 1996:332.

[5] Zugleich ermöglichen sie auch Kritik an den Gesellschaften, die sich nicht an diese (die auch ihre eigenen sind) halten (Vgl. Renteln 1988b:64).

Der von der amerikanischen Cultural Anthropology entwickelte kulturelle Relativismus kann der Menschenrechtsdiskussion, die derzeit durch die aggressive Konfrontation verschiedener Ansichten fast zum Erliegen gekommen ist, neue Impulse geben und zu fruchtbaren Ergebnissen führen.

Als wissenschaftliche Methode, nach der kulturelle und soziale Phänomene aus der Perspektive des Handelnden zu betrachten sind und dessen Norm- und Wertvorstellungen zugrundegelegt werden müssen, ist der kulturelle Relativismus heute weitestgehend anerkannt, wenn es auch in der Menschenrechtsdiskussion gelegentlich noch gravierende Defizite gibt[6]. Das Gebot, kulturelle Hintergründe und Traditionen einzubeziehen, trägt bei zu einem besseren Verständnis bestimmter Praktiken und Denkweisen und fördert den interkulturellen Dialog.

Als Theorie ist der kulturelle Relativismus weiterhin umstritten, nicht zuletzt weil die verschiedenen Formen nicht sauber unterschieden werden.

Am wenigsten geeignet für die Menschenrechtsdiskussion ist seine Extremform. Bei ihr handelt es sich um ein theoretisches Konstrukt voller Widersprüche, das in der politischen Praxis kaum anzutreffen ist: von keinem Staat wird die Allgemeine Erklärung pauschal abgelehnt, keine Regierung bekennt sich zu Menschenrechtsverletzungen mit dem Hinweis darauf, daß für sie diese Rechte keine Gültigkeit haben.

Wer behauptet, die von einer Kultur entwickelten menschenrechtlichen Vorstellungen seien ausschließlich auf den jeweiligen Kontext begrenzt und könnten allein von den Angehörigen der entsprechenden Gesellschaft in angemessener Form erörtert werden, unterbindet jeglichen kulturübergreifenden Dialog.

In einer Welt, die sich auszeichnet durch zunehmenden Austausch und eine ständig wachsende Verflechtung und Interdependenz, ist eine solche Abschottung nicht nur kaum durchzuhalten, sondern auch gefährlich: Sie grenzt Minderheiten im eigenen Land aus und fördert Intoleranz und Überlegenheitsphantasien.

Die Auswertung der im Vorfeld der Wiener Konferenz vorgebrachten Einwände zeigt, daß es gewisse Vorbehalte gegen Teile der Erklärung sowie Differenzen hinsichtlich der Auslegung bestimmter Rechte gibt. Außerdem werden unterschiedliche Prioritäten bei der Umsetzung menschenrechtlicher Werte und Normen gesetzt. Wie weit diese Unstimmigkeiten gehen, liegt häufig noch im Dunkeln: nicht selten war es der Druck westlicher Staaten, der Länder der außerwestlichen Welt den Katalog der Menschenrechte formal anerkennen ließ.

Auch die schwache Form des kulturellen Relativismus, die davon ausgeht, daß es eine große Anzahl von Universalien und nur wenige lokale Variationen und Ausnahmen gibt, bleibt unbefriedigend. Der Hinweis auf weitere, nicht-kulturelle Faktoren, die das Leben des Menschen bestimmen, und somit auch Einfluß auf die Frage der Universalität von Werten und Normen haben, ist zu pauschal. Sicherlich spielen biologische, psychologische, geographische und andere Momente eine nicht zu unterschätzende Rolle, zumal ihre Erforschung den Stellenwert der kulturellen Determination von Menschenrechten erhellen könnte, es fehlen jedoch zuverlässige Aussagen. Dasselbe

[6] Zu nennen sind etwa die teilweise sehr aggressiven Kampagnen gegen die Beschneidung junger Frauen und Mädchen oder die Feldzüge gegen die "Unterdrückung der Frau im Islam", die sich vielfach auf den Kampf gegen Kleidungsvorschriften beschränken.

gilt für kulturelle Universalien: bis heute arbeiten sowohl die Anhänger als auch die Gegner des kulturellen Relativismus an einem empirischen Nachweis solcher Gemeinsamkeiten[7].

Solche Nachweise sind jedoch bisher - wenn überhaupt - nur sehr bruchstückhaft vorhanden. Es dominieren Annahmen über "die Natur des Menschen" oder über "psychologische Notwendigkeiten". Dabei wird häufig noch das eigene Wunschdenken mit den tatsächlichen Gegebenheiten vermischt. Ist die Rede von ethischen Minima, von denen nicht abgerückt werden dürfe, von einem "entschiedenen Einsatz für die Menschenrechte" und dem Ziel, "daß Menschenrechte dauerhaft in das Rechtsbewußtsein und die Rechtskultur der Völker Eingang finden" (Bielefeldt 1992a:160), so handelt es sich um die Vorstellungen westlicher Beobachter über die zukünftige Gestaltung des internationalen Menschenrechtssystems. Über echte Gemeinsamkeiten, d.h. Konformitäten in den Ansichten darüber, welche Rechte die Menschen aufgrund ihres Menschseins haben sollen, wird bisher nur spekuliert. Die Verständigung auf solche Gemeinsamkeiten ist jedoch die Grundlage für einen Menschenrechtsbegriff, der von allen Seiten akzeptiert wird.

Fürsprecher der schwachen Form des Relativismus verstehen die Allgemeine Erklärung als einen Rahmen, innerhalb dessen kulturspezifische Auslegungen möglich sind. Als verbindliche Gemeinsamkeiten gelten die Menschenwürde, die Herrschaftsbegrenzung und -legitimation, die Goldene Regel oder die Befriedigung von Grundbedürfnissen. Von westlicher Seite wird häufig auch auf ähnlich ablaufende Entwicklungs- und Modernisierungsprozesse verwiesen. Andere Problemlagen und historische Erfahrungen in den Ländern der sogenannten Dritten Welt lassen jedoch berechtigte Zweifel daran aufkommen, ob diese Annahme tatsächlich zulässig ist. In der Menschenrechtsdiskussion erweist sich die Behauptung identischer, zumindest aber ähnlich ablaufender Entwicklungsprozesse als Nebenkriegsschauplatz: die Erörterung führt unweigerlich zu entwicklungspolitischen Debatten und damit auch zur der Frage, ob im Zweifelsfalle eher den wirtschaftlichen oder den politischen Rechten Priorität einzuräumen ist. Dabei geht es im Kern um die ökonomische Ungleichheit zwischen der sogenannten Ersten, Zweiten und Dritten Welt und weniger um kulturelle Unterschiede. Von Bedeutung ist hier lediglich die andere Gesellschaftsperzeption, die kollektive Rechte in den Vordergrund stellt, wobei die desolate wirtschaftliche Situation sicherlich einen nicht zuvernachlässigen Anteil hat, wie die intensive Diskussion um Wirtschafts- und Sozialrechte in den Industrieländern seit dem Stagnieren der Wachstumsraten und der zunehmenden Arbeitslosigkeit zeigt.

Ebenfalls der schwachen Form des Relativismus zuzuordnen ist der von verschiedener Seite hervorgebrachte Vorschlag, über kulturübergreifende Diskurse zu einer "Globalethik" oder einem für alle verbindlichen "minimalen Standard" zu gelangen. Gegen ein solches "Projekt Weltethos" spricht neben konzeptionellen Problemen vor allem die Tatsache, daß der Westen seine eigenen Errungenschaften, zu denen beispielsweise die Religionsfreiheit gehört, zur Disposition stellen müßte.

Wichtige Impulse für die Menschenrechtsdiskussion kann vor allem der gemäßigte Relativismus geben: mit seiner Annahme der prinzipiellen Gleichwertigkeit der Kulturen erkennt er den Wert und die Daseinsberechtigung nicht-westlicher Kulturen an und begegnet der weiterhin vorhandenen westlichen Überheblichkeit und Eurozentrik.

---

[7] Universalisten unterscheiden sich von Relativisten in erster Linie durch ihre Beweisführung: während erstere von der Allgemeingültigkeit bestimmter Rechte ausgehen und diese nachzuweisen versuchen, setzen letztere die kulturelle Relativität eines Rechtes voraus, solange nicht das Gegenteil bewiesen ist.

Ausgangspunkt ist die These, daß es keine Mittel gibt, mit Hilfe derer die moralischen Werte einer Kultur gegenüber einer anderen gerechtfertigt werden können. Damit wird ein Gedanke der Cultural Anthropology wieder aufgenommen, nach dem bestimmte Wertvorstelllungen in allen Kulturen vorhanden sind, aber oft eine unterschiedliche Ausgestaltung erfahren. Obwohl bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts von amerikanischen Anthroplogen hervorgebracht, ist in der Menschenrechtsdebatte erst seit wenigen Jahren die Bereitschaft zu beobachten, kulturelle Besonderheiten einzubeziehen und eine gewisse Sensibilität im Umgang mit anderen Kulturen an den Tag zu legen.

Trotz dieser Tendenz bestehen westliche Beobachter immer noch auf der Universalität der Menschenrechte und lehnen Abweichungen vom internationalen Menschenrechtsstandard ab. Nichtwestlichen Kulturen wird bestenfalls eine eigene Interpretation von "Menschenwürde" zugestanden, wobei die Bestimmung dieses Begriffs weiterhin umstritten ist.

Nimmt man an, daß Werte und Normen (und mithin auch die Menschenrechte) mehr oder weniger kulturell determiniert sind, muß man grundlegende Unterschiede hinnehmen[8] und den verschiedenen Kulturen die Fähigkeit zugestehen, selbst zu entscheiden, was "gut" und "richtig" für sie ist[9]. Erste Schritte in diese Richtung sind bereits getan: in zunehmendem Maße ist von einer "relativen Universalität" der Menschenrechte die Rede, die auf der Einsicht beruht, daß der Universalismus keine "starre, fixe Größe" ist, keine "ein für alle Mal errungene und gesicherte Gegebenheit, die man anderen entgegenhält[10]" (M. Fuchs 1997:148).

Die Arbeit hat gezeigt, daß eine ganze Reihe von Rechten in den Vertragswerken in Konflikt mit den überkommenden Norm- und Wertvorstellungen außerwestlicher Kulturen steht. Das gilt in besonderem Maße für Rechte, die bestimmte Organisationsprinzipien (z.B. Demokratie und Rechtsstaatlichkeit) voraussetzen. Die fehlende Verwurzelung bestimmter Rechte in nicht-westlichen Traditionen - von An-Na'im "kulturelle Legitimität" bezeichnet - ist ein wesentliches Hindernis bei der Umsetzung internationaler Menschenrechtsdokumente in den einzelnen Ländern.

Was bisher weitgehend fehlt, sind länderspezifische Forschungen, die die Wirkkraft der häufig von Regierungen reklamierten präkolonialen oder traditionellen Werte untersuchen. Dabei sind auch die Auswirkungen des Kolonialismus, des Wertewandels und von außen induzierter Modernisierungsprozesse zu berücksichtigen[11]. Weil es kaum mehr unberührte Kulturen gibt, reicht eine ideengeschichtlich-philosophische Betrachtung nicht aus. Erforderlich ist vielmehr eine breit angelegte Analyse, bei der nicht nur die Nachbarwissenschaften, sondern auch andere Disziplinen eingebunden werden.

---

[8] Selbstverständlich gibt es auch Wissenschaftler, die die kulturelle Determination von Wertsystemen ablehnen oder sehr viel geringer einschätzen (Vgl. z.B. Höffe 1991 und Paul 1998).

[9] Das kann soweit gehen, daß sich Staaten aus der neuen Weltordnung ausklinken, um einen anderen Weg zu gehen. Dieses Recht, so hebt Wimmer hervor, müsse allen offenstehen, solle eine solche Ordnung nicht einfach in neokolonialer Art und Weise allen anderen Zukunftsvorstellungen und Entwicklungskonzeptionen übergestülpt werden (1997:135).

[10] Die innere Bereitschaft in gewissen Grenzen das Andere, Fremde zu akzeptieren, so schreibt Rainer Tetzlaff, einer der wichtigsten Fürsprecher der relativen Universalität der Menschenrechte, sei eine notwendige Voraussetzung dafür, daß die außenpolitische Indienstnahme des Werbens für Menschenrechte nicht in Populismus, Paternalismus oder gar Menschenrechtsimperialismus ausarte (1997:4).

[11] Hierzu gehört auch die Frage, wie stark der Einfluß der sog. "westlich gebildeten Eliten" ist.

Die wichtigste Aufgabe ist es zu prüfen, ob die vom Staat vertretene Kulturperzeption mit der des Volkes übereinstimmt. Empirische Forschungen nach der Legitimation einer Regierung und normative Untersuchungen der Legitimität der herrschenden politischen Ordnung können diesen Zusammenhang erhellen.

Der kulturelle Relativismus kann mit seinen Überlegungen einen wichtigen Beitrag leisten. Indem er Werte als kulturabhängig versteht, hilft er die Frage nach ihrem Ursprung und ihrer Herausbildung zu klären und Machtkonstellationen aufzuzeigen.

Obwohl innerhalb der Forschung bereits Einigkeit erzielt werden konnte, daß es sich beim demokratischen Legitimitätsprinzip keinesfalls um ein universelles Phänomen handelt, liegt der Fokus der Mehrzahl der Arbeiten weiterhin auf demokratischen Verfahren und Regierungsformen[12]. Empirische Untersuchungen in den einzelnen Staaten könnten die Vermutung einzelner Beobachter bestätigen, daß die Mehrheit der Bürger mit der vorherrschenden (nicht-demokratischen) Regierungsform zufrieden ist, und sich gegen eine Transformation ausspricht. In diesem Fall müßten die westlichen Forderungen nach Demokratie und Menschenrechten überdacht werden.

Zuvor gilt es jedoch zu beachten, daß ein Wertewandel zwar von außen induziert, letztlich aber nur von innen heraus umgesetzt werden kann, was bedeutet, daß die Betroffenen ihre Rechte selbst einfordern müssen. Ist die kulturelle Relativität eines Rechtes nachgewiesen, kann es auch von anderen Staaten eingefordert werden. Die herrschenden Eliten können dann nicht mehr behaupten, es handele sich um eine unerlaubte Eimischung in ihre inneren Angelegenheiten.

Die kulturelle Legitimität eines Rechtes ist folglich ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einem universellen Menschenrechtsverständnis. Der partikularistische Ansatz kann verstanden werden, als Möglichkeit, eine "Auszeit" zu nehmen, um neue Strukturen zu finden. Auf die Abkehr vom Postulat der (absoluten) Universalität folgen drei Phasen der Konsolidierung: ein innerstaatlicher Diskurs über die jeweilige Gesellschaft prägenden Normen und Werte, dessen Manifestation in den Verfassungen und die Errichtung bzw. der Ausbau zwischenstaatlicher und regionaler Zusammenschlüsse, aus der wiederum eine Modifikation universeller Vertragswerke resultieren kann[13].

Mit dem Ende des Ost-West-Konflikts besteht für viele bislang unterdrückte Völker zum ersten Mal die Chance, ihren eigenen Weg zu finden und ihre Positionen einzubringen. Nur so können sie zu selbstbewußten Staaten werden und damit ihren Beitrag zur Sicherung des Weltfriedens leisten.

Noch ist die Suche nach einer eigenen Identität im vollen Gange. Der Rückgriff auf eigene Traditionen und Werte in Afrika und Asien und die intensiven Bemühungen, den europäischen Einigungsprozeß voranzutreiben, gehören ebenso dazu, wie die Auseinandersetzung mit dem "Fremden" und "Anderen", die in Deutschland beispielsweise an der Diskussion um die doppelte Staatsbürgerschaft und die Einführung des Islam-Unterrichts an den Schulen deutlich wird. Die Sorge vieler nicht-westlicher Staaten vor einer "Verwestlichung" sind berechtigt, schaut man auf die

---

[12] Dabei sollte es weniger darum gehen, ob eine politische Theorie, die sich in den westlichen Industriestaaten durchgesetzt hat, auf nicht-westliche Staaten übertragbar ist, sondern vielmehr darum, ob die jeweils vorherrschende Regierungsform den Bedürfnissen der Bevölkerung gerecht wird. Das ist auch bei einem niedrigen Partizipationsniveau denkbar.

[13] Dabei ist auch denkbar, bestimmte Praktiken von universellen Lösungen auszunehmen und auf regionaler Ebene nach Regelungen zu suchen.

negativen Auswüchse des Liberalismus, mit denen die westlichen Industriestaaten verstärkt zu kämpfen haben.

Regionale Bündnisse und Foren können hierzu einen wichtigen Beitrag leisten: durch sie werden die kulturelle Identität und das Zusammengehörigkeitsgefühl gefördert. Ihre volle Wirkkraft können sie jedoch nur entfalten, wenn es sich um eigenständige Entwürfe und nicht um eine Imitation der Allgemeinen Erklärung handelt.

Der kulturelle Relativismus steht nicht im Widerspruch zu der immer stärker zusammenwachsenden Welt. Er ist vielmehr ein starkes Argument für diese Theorie, versucht er doch die Umwelt auf eine neue Art zu sehen und zu bewerten: im Vordergrund steht, negativen Einstellungen gegenüber anderen Kulturen bzw. ethnischen Gruppen zu begegnen.

Die heutige Informationsgesellschaft bringt eine Vielzahl von Kulturen zusammen. Um andere zu verstehen, ist es notwendig, daß die Menschen von ihren ethnischen, kulturellen und sozio-politischen Vorstellungen abstrahieren können. Andere, kulturbedingte Ansichten zuzulassen und sie in ihrem Gesamtzusammenhang zu verstehen, führt nicht zuletzt zu einem Verständnis der eigenen Kultur und eröffnet die Möglichkeit, eigene Probleme zu lösen[14]. Erfolgreich können in dieser Welt nur die sein, die gelernt haben, ihr ethnozentristisches Weltbild aufzugeben, d.h. das "Andere" zu akzeptieren und neue Verfahrensweisen zu entwickeln.

Grundlage für eine solche Haltung ist das Bewußtsein, daß das Verhalten der Menschen anderer Kulturen und Gesellschaften in seiner ganzen Breite, im gesellschaftlichen Kontext und im Zusammenhang mit der jeweiligen Kultur gesehen werden muß.

Toleranz gegenüber anderen Wertsystemen impliziert nicht in jedem Falle blinde Akzeptanz[15]. Von Joseph Schumpeter stammt der Ausspruch, der zivilisierte Mensch unterscheide sich durch die Einsicht von den Barbaren, daß die Geltung der eigenen Überzeugungen nur relativ sei, er aber dennoch unerschrocken für sie einstehe (zit. nach Kross 1998:33). Deutet man die Äußerungen westlicher Politiker auf der Wiener Menschenrechtskonferenz und anderswo in diesem Sinne, so sind sie ebenso berechtigt, wie die Einwände nicht-westlicher Staaten. Alle Staaten haben ein Recht, die Menschenrechtspolitik anderer Staaten aufgrund ihrer eigenen Überzeugungen zu kritisieren.

Die Kritik an der Menschenrechtspraxis anderer Staaten ist weder eine Einmischung in deren innere Angelegenheiten noch ist sie kulturimperialistisch. Sie ist vielmehr ein fester Bestandteil des interkulturellen Dialoges, zu dem alle Kulturen etwas beitragen können[16]. Dabei ist es legitim, den anderen mit den Mitteln des besseren Argumentes zu überzeugen, nicht jedoch, ihm seine Ansichten aufzuzwingen[17].

---

[14] In besonderem Maße trifft dies auf den Umgang mit indigenen Völkern, ethnischen Minderheiten und Religionsgemeinschaften zu. In Deutschland gilt dies v.a. für die 2,8 Mio. Muslime, die mit etwa 3,5% der Gesamtbevölkerung die zweitgrößte Religionsgemeinschaft und auf Grund ihrer teils empfundenen und teils auch gelebten Andersartigkeit eine heikle Minderheit darstellen. In der Politik haben sie bereits eine wichtige Stellung erlangt. Nach Schätzungen des Deutschen Orient-Instituts sind rund 500.000 Muslime in Deutschland wahlberechtigt. Weitere 1,5 Mio. könnten in nächster Zeit hinzukommen. Allein 1996 haben 95.000 Türken die deutsche Staatsbürgerschaft erworben. Bedenke man, daß bereits die letzte Bundestagswahl nur mit einem knappen Vorsprung von 140.000 Stimmen entschieden wurde, so wird deutlich, daß den muslimischen Stimmen eine nicht unerhebliche Bedeutung zukommt (Vgl. Schütt 1998:8).

[15] Wimmer spricht von einer "schrecklichen Toleranz" (1997:124).

[16] Was den Dialog allerdings erheblich erleichtern würde, wäre wenn die Diskutanten in ihren Beiträgen deutlich machten, ob es sich um ihre persönliche Meinung handelt, oder ob sie auf der Grundlage von Menschenrechtsdokumenten argumentieren. Besonders deutlich wird dies am bereits diskutierten Beispiel der Folter. Obwohl

Werden die eigenen Positionen deutlich und unmißverständlich dargelegt, so gelangt man zu einer stringenten Menschenrechtspolitik jenseits von Doppelstandards und Instrumentalisierungen. Diese ist gerade im Bereich der Sicherheitspolitik von unschätzbarer Bedeutung: es sind in erster Linie Glaubwürdigkeit und Kalkulierbarkeit des Gegenübers, die Vertrauen schaffen und ein friedliches Miteinander garantieren. Doppelte Standards hingegen führen zu Unsicherheiten und lassen neue Feindbilder entstehen, die den Frieden gefährden. Wenn die westliche Staatengemeinschaft die Menschenrechtsverletzungen in Libyen und dem Iran anmahnt, gleichzeitig jedoch über jene in Israel und Saudi-Arabien hinwegsieht, können dahinter sowohl taktisch-militärische als auch wirtschaftliche Überlegungen vermutet werden, die nur allzu schnell zu neuen Blockbildungen führen[18].

Die Zulässigkeit von Kritik enthebt weder westliche noch nicht-westliche Staaten von ihrer Pflicht, sich mit den historischen und kulturellen Hintergründen, der sozialen und wirtschaftlichen Situation und den politischen Gegebenheiten anderer Länder vertraut zu machen[19]. Fundierte Einblicke führen unter Umständen zu der Einsicht, daß die jeweils vorherrschenden Regelungen den Bedürfnissen der Bevölkerung besser gerecht werden, als westliche Ansätze.

Kulturrelativistische Einwände gegen die Allgemeine Erklärung und andere Menschenrechtsdokumente sind nicht in jedem Fall "das letzte Mittel der Unterdrückung" oder "zynische Entschuldigungen unterdrückerischer Regime" (Christopher 1993:D488). Hier genau zu differenzieren, wird die Aufgabe weiterer Forschungsbemühungen sein.

---

die Folterkonvention genau festlegt, das "gesetzlich zulässige Sanktionen" nicht als Folter bezeichnet werden (Vgl. Teil I, Art. 1), wird immer wieder behauptet, bei der Todesstrafe handele es sich um Folter. Vgl. etwa amnesty international: "Eine Hinrichtung ... ist ein Vorgang, bei dem einem wehrlosen Menschen vorsätzlich große körperliche und seelische Schmerzen zugefügt werden, und genau dies ist in internationalen Standards als Folterhandlung definiert." (1999:14)

[17] Vgl. auch Huntington: "Wir sollten Menschenrechte unterstützen, aber sollten nicht versuchen, andere Kulturen nach unserem westlichen Modell zu formen. Wir müssen akzeptieren, daß verschiedene Kulturen einen unterschiedlichen Wertekodex haben, daß individuelle Freiheiten nicht überall an der Spitze dieses Kodexes stehen." (1996a:6)

[18] Es ist Aufgabe der Forschung und der Medien, Inkonsistenzen in der Menschenrechtspolitik offenzulegen. Nicht weniger wichtig ist die Kontrollfunktion des Parlaments.

[19] Vgl. das "Statement on Human Rights": "... if the essence of the Declaration is to be, as it must, a statement in which the right of the individual to develop his personality to the fullest is to be stressed, then this must be based on a recognition of the fact that the personality of the individual can develop only in terms of the culture of his society." (1947:540). Gegen die vielfältigen Vorurteile gegenüber anderen Religionen hat sich auch Außenminister Fischer in einer Bundestagsdebatte anläßlich des 50. Jahrestages der AEMR gewandt: man solle nicht Zerrbilder zum Maßstab des interkulturellen Dialoges machen, sondern die eigenen Vorurteile kritisch betrachten und die daraus resultierenden Schlußfolgerungen zum Maßstab des Dialoges machen (zit. nach Deutscher Bundestag 1998c:8217).

Bibliographie

A. Literatur

ABU-LUGHOD, Lila 1990: The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women. In: American Ethnologist. Vol. 17, No. 1, February 1990, S. 41-55.

ABU-SAHLIEH, Sami A. Aldeeb 1993: Muslims and Human Rights: Challenges and Perspectives. In: Schmale, Wolfgang (Ed.): Human Rights and Cultural Diversity. Europe, Arabic-Islamic World, Africa, China. Goldbach: Kneip, S. 239-268.

AFSHAR, Farhad 1998: Die universalen Menschenrechte im Islam. In: Widerspruch. 18. Jg., Nr. 35, Juli 1998, S. 47-55.

AGINSKY, B.W. 1942: Social Science and the World Situation. In: American Anthropologist. Vol. 44, S. 521-525.

AHRNDT, Mareile 1998a: Welche Zukunft für die Sorben in Deutschland? Überlebensstrategien von und zugunsten einer kulturellen Minderheit. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 241, 17./18. Oktober 1998, S. 55-56.

AHRNDT, Mareile 1998b: Ohne Mutterstaat, aber nicht ohne Heimat. Minderheitenpolitik in Europa. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 241, 17./18. Oktober 1998, S. 56.

AL-FALLOUJI, Ikbal und URECH, Daniel 1998: Investitionen im Islam. Parallelen und Unterschiede zu anderen Wirtschaftssystemen. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 134, 13./14. Juni 1998, S. 15.

ALBROW, Martin 1993: Globalization. In: Outhwaite, William und Bottomore, Tom (Eds.): The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought. Oxford u.a.: Blackwell Reference, S. 248-249.

ALTERMATT, Urs 1980: Entwicklungslinien der internationalen Politik: Vom souveränen Nationalstaat zur transnationalen Weltgesellschaft? In: ders. und Garamvölgyi, Judit (Hrsg.): Innen- und Außenpolitik. Primat oder Interdependenz? Bern, Stuttgart: Haupt.

ALTVATER, Elmar 1999: Menschenrechte und Bomben. Nach dem Balkan-Krieg: Eine neue Weltordnung, so anders als 1989 erdacht und so weit weg vom Weltbürgertum. In: Frankfurter Rundschau, Nr. 155, 08. Juli 1999, S. 7.

AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION 1947: Statement on Human Rights. In: American Anthropologist. Vol. 49, No. 4, S. 539-543.

AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION 1997: Code of Ethics of the American Anthropological Association. Final Draft, March 1, 1997. In: Internet http://www.ameranthassn.org/ethcode.htm.

AMNESTY INTERNATIONAL 1998a: 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. amnesty international fordert "Umsetzung statt Rhetorik". Presseerklärung vom 9. Dezember 1998. In: Internet http: www.amnesty. de/de/presse/aedmr50-2.htm.

AMNESTY INTERNATIONAL 1998b: ai-Forderungen zur 54. Sitzung der UNO-Menschenrechtskonferenz in Genf: EU darf zu China nicht schweigen! Presseerklärung vom 16. März 1998. In: Internet http: www.amnesty. de/de/presse/mrk.htm.

AMNESTY INTERNATIONAL 1999: Jahresbericht 1999. Frankfurt a. M.: Fischer.

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed 1987: Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism. In: Human Rights Quarterly. A comparative and international Journal of the Social Sciences, Humanities and Law. Vol. 9, February 1987, S. 1-18.

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed 1990: Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights. In: ders. und Deng, Francis M. (Eds.): Human Rights in Africa. Cross-Cultural Perspectives. Washington, D.C.: Brookings Institution, S. 331-367.

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed 1992: Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights. In: ders. (Ed.): Human Rights in Cross-Cultural Perspective. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, S. 19-43.

ANDREE, Richard 1878-89: Ethnographische Parallelen und Vergleiche. Stuttgart: Maier.

ANKERMANN, Bernhard 1905: Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika. In: Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 37, S. 54-84.

ANNAN, Kofi 1997a: Address to the Facing History and Ourselfes benefit, New York, 14 Oktober 1997. In: United Nations: The Quotable Kofi Annan. Internet http:// www.un. org/docs/SG/Quitable/hrights.htm.

ANNAN, Kofi 1997b: Message on the International Day for the Abolition of Slavery, 2.12.1997. In: United Nations: The Quotable Kofi Annan. Internet http:// www.un. org/docs/SG/Quitable/hrights.htm.

ANNAN, Kofi 1997c: Address to the Summit of the Organization of the Islamic Conference, Tehran 9.12.1997. In: United Nations: The Quotable Kofi Annan. Internet http:// www.un. org/docs/SG/Quitable/hrights.htm.

ANNAN, Kofi 1997d: Address at the University of Tehran on Human Rights Day, 10. 12. 1997. In: United Nations: The Quotable Kofi Annan. Internet http:// www.un. org/docs/SG/Quitable/hrights.htm.

ANNAN, Kofi 1997e: Press Conference at the Summit of the Islamic Conference, Tehran, 11.12.1997. In: United Nations: The Quotable Kofi Annan. Internet http:// www.un. org/docs/SG/Quitable/hrights.htm.

ANNAN, Kofi 1998: Das Gesetz ist nicht mehr stumm. Der Internationale Strafgerichtshof als große Errungenschaft. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 170, 25./26. Juli 1998, S. 5.

ANWAR, Ibrahim 1997: The Asian Renaissance. Singapur: Time Books International.

APEL, Karl-Otto 1994: Anderssein, ein Menschenrecht? Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt. In: Blätter für deutsche und internationale Politik. 39. Jg., Heft 9, S. 1062-1067.

APEL, Max und LUDZ, Peter 1976: Philosophisches Wörterbuch. 6. Aufl. Berlin, New York: De Gruyter.

APPELL, George N. 1991: Derek J. Freeman. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 217-219.

ARCHAEOLOGICAL INSTITUTE OF AMERICA 1991: Code of Ethics. In: American Journal of Archaeology, Vol. 95, S. 285.

ARENDT, Hannah 1949: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. In: Die Wandlung. Eine Monatszeitschrift. 4. Jg., Heft 8, S. 754-770.

ARENDT, Hannah 1998 (1951): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus. 6. Aufl. München: Piper.

ARNDT, Christina 1995: Die Menschenrechte aus universalistischer und partikularistischer Sicht. Wissenschaftliche Halbjahresarbeit zur Erlangung des Grades einer Diplompolitologin. Hamburg, Institut für politische Wissenschaften: unveröff.

AUSWÄRTIGES AMT (Hrsg.) 1998a: 25 Jahre Mitgliedschaft Deutschlands in den Vereinten Nationen. Bonn: Auswärtiges Amt.

AUSWÄRTIGES AMT, Referat Öffentlichkeitsarbeit (Hrsg.) 1992: 1. Menschenrechtsbericht der Bundesregierung. Bonn: Auswärtiges Amt.

AUSWÄRTIGES AMT, Referat Öffentlichkeitsarbeit (Hrsg.) 1993: 2. Menschenrechtsbericht der Bundesregierung. Bonn: Auswärtiges Amt.

AUSWÄRTIGES AMT, Referat Öffentlichkeitsarbeit (Hrsg.) 1998b: Deutsche Außenpolitik 1997. Beitrag des Auswärtigen Amts zum Jahresbericht der Bundesregierung 1997. Bonn: Auswärtiges amt.

AUSWÄRTIGES AMT, Referat Öffentlichkeitsarbeit (o.J.): Unsere Verantwortung für die Menschenrechte in der Welt. In: Internet http:// www.auswaertiges-amt.government.de/3_auspol/4/3-1f.htm.

AUSWÄRTIGES AMT, Referat Öffentlichkeitsarbeit in Zusammenarbeit mit dem Arbeitsstab Menschenrechte des Auswärtigen Amts (Hrsg.) 1998c: 4. Bericht über die Menschenrechtspolitik in den auswärtigen Beziehungen. Bonn: Auswärtiges Amt.

AVENARIUS, Hermann 1997: Die Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland. 2., neubearb. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

AYALA-LASSO, José 1996: Opening Address. In: Center for Human Rights Geneva (Ed.): Fourth Workshop on Regional Human Rights Arrangements in the Asian and Pacific Region. Report. Kathmandu 26-28 February 1996. New York und Genf: United Nations (HR/ PUB/ 096/3), S. 12-20.

AYTON-SHENKER, Diana 1995: The Challenge of Human Rights and Cultural Diversity. United Nations Background Note. Published by the United Nations Department of Public Information. DPI/1627/HR. In: http:// www.un.org/rights/dpi1627e.htm.

BACIA, Horst 1998: Wenn das Eintreten für die Menschenrechte zu einer Gefahr für das eigene Leben wird. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 184, 11. August 1998, S. 4.

BADINTER, Robert 1998: On n'a pas tenu les promesses de l'aube. Interview mit Robert Badinter. In: Air France Magazine, Nr. 20, Dezember 1998, S. 124-132.

BAGISH, Henry H. 1990: Confessions of a Former Cultural Relativist. In: Annual Editions of Anthropology, 90/91 Guilford, CT: Dushkin Publishing Group.

BAJWA, Yahya Hassan 1998: Verfolgung der Ahmadi-Muslime in Pakistan. Öffentliche Mordaufrufe gegen den Geistigen Führer. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 278, 30. November 1998, S. 5.

BAJWA, Yahya Hassan 1999: Muslime als Gefahrenquelle für die Demokratie? Konstruktion und Wandel eines Feindbildes. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 99, 30. April 1999, S. 58.

BALZ, Heinrich 1999: Afrikas Erbe: Der Umgang mit der Tradition auf dem Weg in die Moderne. In: Evangelisches Missionswerk (Hrsg.): EMW-Informationen Nr. 120, Juli 1999. Afrika im Wandel. Beiträge zur Religion und Tradition auf dem afrikanischen Kontinent, S. 5-11.

BARETT, Richard A. 1984: Culture and Conduct: An Excursion in Anthropology. Belmont, CA: Wadsworth

BARFIELD, Thomas 1997a: Edward Burnett Tylor. In: ders. (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 477-478.

BARFIELD, Thomas 1997b: Edward Sapir. In: Ders. (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 418-419.

BARFIELD, Thomas 1997c: Margaret Mead. In: Ders. (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 314-314.

BARFIELD, Thomas 1997d: Robert Redfield. In: Ders. (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 398-399.

BARLETT, F.C. 1932: Remembering. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

BARNARD, Alan und SPENCER, Jonathan 1996: Culture. In: dies. (Ed.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology, London und New York: Routledge, S. 136-143.

BARNETT, Homer G. 1948: On Science and Human Rights. In: American Anthropologist. Vol. 50, S. 352-355.

BAUMGARTEN, Helga 1984: Pan-Arabische Bewegung. In: Boeck, Andreas (Hrsg.) Pipers Wörterbuch zur Politik. Bd. 5: Internationale Beziehungen. Theorien - Organisationen - Konflikte. München: Piper, S. 388.

BAURIEDL, Thea 1986: Die Wünsche der Menschen und die Menschenrechte. Ein Beitrag aus der angewandten politischen Psychologie. In: Mediatus. Zeitschrift für handlungsorientierte Friedensforschung, 6. Jg., Heft 5, S. 3-6.

BEA, Keith 1995: Oklahoma City Bombing: Underlying Federal Response Authorities. CRS Report for Congress. Washington, D.C.: Congressional Research Service.

BEEMAN, William 1997: Linguistics and Anthropology. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 289-93.

BEISHEIM, Marianne 1997: Nichtregierungsorganisationen und ihre Legitimität. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 43/97, 17. Oktober 1997, S. 21-29.

BELL, Daniel 1968: National Character Revisited: A Proposal for Renegotiating the Concept. In: Norbeck, Edward/ Price-Williams, Douglass und McCord, William (Eds.): The Study of Personality. New York: Holt, S. 103-120.

BENEDICT, Ruth Fulton 1928: Psychological Types in the Cultures of the Southwest. In: Proceedings of the 13th International Congress of Americanists, S. 572-581.

BENEDICT, Ruth Fulton 1931: Tales of the Cochiti Indians. Washington, D.C.: U.S. Goverment Printing Office.

BENEDICT, Ruth Fulton 1932: Configurations of Culture in North America. In: American Anthropologist. Vol. 34, S. 1-27.

BENEDICT, Ruth Fulton 1934: Patterns of Culture. Boston: Houghton Mifflin.

BENEDICT, Ruth Fulton 1935: Zuni Mythology. New York: Columbia University Press.

BENEDICT, Ruth Fulton 1939: Edward Sapir. In: American Anthropologist. Vol. 41, No. 3, July-September 1941, S. 465-477.

BENEDICT, Ruth Fulton 1940: Race: Science and Politics. New York: Modern.

BENEDICT, Ruth Fulton 1943: Race and Racism. London: Scientific Book Club.

BENEDICT, Ruth Fulton 1946: The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture. Boston, MA: Houghton-Mifflin.

BENEDICT, Ruth Fulton 1955: Urformen der Kultur. Hamburg: Rowohlt.

BENEDICT, Ruth Fulton 1956: Anthropology and the Abnormal. In: Haring, Douglas G. (Ed.): Cultural Milieu. 3. überarb. Aufl. Syracuse: Syracuse University Press, S. 183-201.

BENNETT, John W. 1949: Science and Human Rights: Reason and Action. In: American Anthropologist. Vol. 51, S. 329-336.

BENNETT, Tom W. 1993: Human Rights and the African Cultural Tradition. In: Schmale, Wolfgang (Ed.): Human Rights and Cultural Diversity. Europe, Arabic-Islamic World, Africa, China. Goldbach: Kneip, S. 269-280.

BERG, Eberhardt 1990: Johann Gottfried Herder. In: Marschall, Wolfgang (Hrsg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. München: Beck, S. 51-68.

BERG-SCHLOSSER, Dirk 1984: Afrika zwischen Despotie und Demokratie. Bedingungen und Leistungsfähigkeit politischer Systeme der Gegenwart. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 14/84, S. 3-14.

BERG-SCHLOSSER, Dirk 1997: Menschenrechte und Demokratie - universelle Kategorien oder eurozentristische Betrachtungsweise? In: Brocker, Manfred und Nau, Heino (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, S. 289-306.

BERNSTEIN, Robert L. und DICKER, Richard 1994: Human Rights First. In: Foreign Policy. No. 94, Spring 1994, S. 43-47.

BERREMAN, Gerald D. 1991: Irawati Karve. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 341-343.

BERTRAND, Maurice 1995: UNO Geschichte und Bilanz. Frankfurt a.M.: Fischer.

BEST, Geoffrey 1990: Whatever happened to Human Rights? In: Review of International Studies, Vol. 16, S. 3-18.

BÉTEILLE, André 1996: Indian Anthropology. In: Barnard, Alan und Spencer, Jonathan (Eds.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London und New York: Routledge, S. 297-298.

BEYERLIN, Ulrich 1991a: Interventionsverbot. In: Wolfrum, Rüdiger (Hrsg.): Handbuch Vereinte Nationen. 2., neu bearb. Aufl. München: Beck, S. 378-384.

BEYERLIN, Ulrich 1991b: Sanktionen. In: Wolfrum, Rüdiger (Hrsg.): Handbuch Vereinte Nationen. 2., neu bearb. Aufl. München: Beck, S. 721-728.

BEYFUß, Jörg/ FUEST, Winfried u.a. 1997: Globalisierung im Spiegel von Theorie und Empirie. Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialpolitik des Instituts der deutschen Wirtschaft, Nr. 235, Köln: Deutscher Instituts-Verlag.

BIDNEY, David 1962: The concept of Value in Modern Anthropology. In: Tax, Sol (Ed.): Anthropology Today: Selections. Chicago, IL.: University of Chicago Press, S. 436-453.

BIDNEY, David 1968: Culture: Cultural Relativism. In: International Encyclopedia of the Social Sciences. Hrsg. von David L. Sills. 3. Bd. London und New York: Macmillan und Free Press, S. 543-547.

BIELEFELDT, Heiner 1992a: Die Menschenrechte als "das Erbe der gesamten Menschheit". In: Bielefeldt, Heiner/ Brugger, Winfried und Dicke, Klaus (Hrsg.): Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 143-160.

BIELEFELDT, Heiner 1992b: Islam und Menschenrechte. Eine Problemskizze. In: Bielefeld, Heiner u.a. (Hrsg.): Menschenrechte und Entwicklung. Globale Politik zwischen universalen Normen und kultureller Identität. Werkstattpapier der Stiftung Entwicklung und Frieden. Bonn: Stiftung Entwicklung und Frieden, S. 31-41.

BIELEFELDT, Heiner 1992c: Zum islamischen Menschenrechtsdiskurs - Probleme und Perspektiven. In: MenschenRechte. Zeitschrift der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM). September/ Oktober 1992, S. 21-23.

BIELEFELDT, Heiner 1993: Die Beheimatung der Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturen. In: Bielefeldt, Heiner/ Deile, Volkmar und Thomsen, Bernd (Hrsg.): Amnesty international. Menschenrechte vor der Jahrtausendwende. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 165-184.

BIELEFELDT, Heiner 1996: Jenseits der Bipoliarität: Muß die Menschenrechts-Charta neu geschrieben werden? In: May, Hans und Fritsch-Oppermann, Sybille (Hrsg.): Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung. Symposium der Evangelischen Akademie Loccum vom 12. bis

14. März 1993. Loccumer Protokolle Nr. 10/93, 2. Aufl. Loccum: Evangelische Akademie, S. 22-29.

BIELEFELDT, Heiner 1997: Menschenrechte - universaler Normkonsens oder eurozentristischer Kulturimperialismus? In: Brocker, Manfred und Nau, Heino (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, S. 256-268.

BIELEFELDT, Heiner 1998: Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt: Primus.

BINDER, Frank 1998: Neuer China-Boom in Hamburg. Wirtschaftsförderungsgesellschaft holte 200. Firma aus der Volksrepublik an die Elbe. In: Die Welt, Nr. 277, 27. November 1998, S. 41.

BIRTSCH, Günter 1981: Die Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte als Gegenstand der Forschung. In: ders. (Hrsg.): Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte. Beiträge zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte vom Ausgang des Mittelalters bis zur Revolution von 1848. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 11-21.

BITE, Vita 1996: Human Rights Treaties: Some Issues for U.S. Ratification. CRS Report for Congress. Washington, D.C.: Congressional Research Service.

BITE, Vita 1998: U.N. System Funding: Congressional Issues. CRS Issue Brief. Washington, D.C.: Congressional Research Service.

BLUMENWITZ, Dieter 1991: Friedenssicherung. In: Wolfrum, Rüdiger (Hrsg.): Handbuch Vereinte Nationen. 2., neu bearb. Aufl. München: Beck, S. 175-180.

BLUMENWITZ, Dieter 1994: Die humanitäre Intervention. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 47/94, 25. November 1994, S. 3-10.

BLUMER, Florian 1998: Lebensgeschichtliche Interviews und Geschichte. Bemerkungen zum internationalen Oral-History-Kongress in Rio de Janeiro. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 173, 29. Juli 1998, Nr. 173, S. 5.

BOAS, Franz 1887: Brief an J.W. Powell. Preserved in the Bureau of American Ethnology Archives, The National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Washington, D.C. (jetzt in: Stocking, George W. Jr. (Ed.) 1974: A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology. Chicago und London: University of Chicago Press, S. 59-60).

BOAS, Franz 1899: Summary of the Work of the Committee in British Columbia. Report of the British Association for the Advancement of Science for 1898. London. (jetzt in: Stocking, George W. Jr. (Ed.) 1974: A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology. Chicago und London: University of Chicago Press, S. 88-107.)

BOAS, Franz 1908: Anthropology: A Lecture Delivered at Columbia University in the Series on Science, Philosophy and Art. New York: Columbia University Press. (jetzt in: Stocking, George W. Jr. (Ed.) 1974: A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology. Chicago und London: University of Chicago Press, S. 267-281).

BOAS, Franz 1909: Address as Vice-President of Section H, American Association for the Advancement of Science. In: Science, Vol. 29, S. 839-849 (jetzt in: Stocking, George W. Jr. (Ed.) 1974: A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology. Chicago und London: University of Chicago Press, S. 318-330).

BOAS, Franz 1911-38: Handbook of American Indian Languages. 4 Bde. Washington, D.C.: Government Printing Office.

BOAS, Franz 1911: The Mind of Primitive Man. New York: Macmillan .

BOAS, Franz 1916: Why German-Americans Blame America. Letter to the Editor. In: New York Times, 8. Januar 1916, S. 8 (jetzt in: Stocking, George W. Jr. (Ed.) 1974: A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology. Chicago und London: University of Chicago Press, S. 331-335).

BOAS, Franz 1918: A Sturdy Protest. Letter to the Editor. In: The Nation, No. 107, S. 487 (jetzt in: Stocking, George W. Jr. (Ed.) 1974: A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology. Chicago und London: University of Chicago Press, S. 335).

BOAS, Franz 1919: Scientists as Spies. Letter to the Editor. In: The Nation, No. 109, S. 797 (jetzt in: Stocking, George W. Jr. (Hrsg.) 1974: A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology. Chicago und London: University of Chicago Press, S. 336).

BOAS, Franz 1920a: The Social Organization of the Kwakiutl. In: American Anthropologist. Vol. 22, No. 2, April - June 1920, S. 111-126.

BOAS, Franz 1920b: The Classification of American Languages. In: American Anthropologist. Vol. 22, No. 4, October - December 1920, S. 367-376.

BOAS, Franz 1920c: The Methods of Ethnology. In: American Anthropologist. Vol. 22, No. 4, October - December 1920, S. 311-321.

BOAS, Franz 1927: Primitive Art. Instituttet For Sammenlignende Kulturforskining. Serie B: Skrifter VIII. Oslo: Aschehoug.

BOAS, Franz 1935: Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology. New York: American Folk-Lore Society.

BOBBIO, Norbert 1998: Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar? Berlin: Wagenbach.

BÖCKLE, Franz 1988: Grundwerte und Menschenrechte im Christentum. In: Mensen, Bernhard (Hrsg.): Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin: Steyler, S. 95-108.

BÖCKLE, Franz 1989: Die Hinwendung der Kirchen zum Menschenrechtsgedanken - Eine Betrachtung aus der Sicht der katholischen Theologie. In: Uertz, Rudolf (Hrsg.): Menschenrechte in Ost und West. Mainz: von Hase und Koehler, S. 35-54.

BOEKLE, Henning 1998: Die Vereinten Nationen und der internationale Schutz der Menschenrechte. Eine Bestandsaufnahme. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 46-47/98, 6. November 1998, S. 3-17.

BOHNET, Michael 1992: Menschenrechte in Ländern der Dritten Welt. In: Bielefeld, Heiner u.a. (Hrsg.): Menschenrechte und Entwicklung. Globale Politik zwischen universalen Normen und kultureller Identität. Werkstattpapier der Stiftung Entwicklung und Frieden. Bonn: Stiftung Entwicklung und Frieden, S. 15-23.

BOND, Michael Harris (Ed.) 1996: The Handbook of Chinese Psychology. Hong kong u.a.: Oxford University Press.

BORNSCHIER, Volker und TREZZINI, Bruno 1996: Jenseits von Dependencia- versus Modernisierungstheorie: Differenzierungsprozesse in der Weltgesellschaft und ihre Erklärung. In: Mülller, Hans-Peter (Hrsg.): Weltsystem und kulturelles Erbe. Gliederung und Dynamik der Entwicklungsländer aus ethnologischer und soziologischer Sicht. Berlin: Reimer, S. 53-79.

BÖTTCHER, Siegfried 1998: Andere Werte und Handlungsrahmen in Ostasien. Konsequenzen für Deutschland. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 48/98, 20. November 1998, S. 47-54.

BOUTROS-GHALI, Boutros 1993a: Human Rights: The Common Language of Humanity. Eröffnungsrede des UNO-Generalsekretärs auf der Weltkonferenz für Menschenrechte in Wien am 14. Juni 1993. In: United Nations (Ed.): World Conference on Human Rights. The Vienna Declaration and Programme of Action. June 1993. With the Opening Statement of United Nations Secretary-General Boutros Boutros-Ghali. New York: United Nations, S. 1-21.

BOUTROS-GHALI, Boutros 1993b: UNorganisierte Welt: Plädoyer für die große Reform der Vereinten Nationen. Stuttgart: Horizonte.

BOUTROS-GHALI, Boutros 1995: An Agenda for Peace 1995. 2., erw. Aufl. New York: United Nations.

BOUTROS-GHALI, Boutros 1999: Unvanquished - a U.S. - U.N. Saga. New York: Random House.

BOVEN, Theo van 1998: Bilanz und Perspektiven des internationalen Menschenrechtsschutzes. In: Forum Menschenrechte (Hrsg.): Versprochen, Verletzt, Gefordert. 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. 5 Jahre nach der Wiener Menschenrechtskonferenz. Materialien Nr. 12. Bonn: Forum Menschenrechte, S. 19-28.

BOWERS, Jean M. 1996: Terrorism: Selected References. CRS Report for Congress. Washington, D.C.: Congressional Research Service.

BOZEMAN, Adda B. 1980: Law, Human Rights, and Culture. In: Thompson, Kenneth W. (Ed.): The Moral Imperatives of Human Rights. A World Survey. Washington, D.C.: University Press, S. 25-38.

BRADLEY, Candice 1997: Cross-Cultural Studies. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 91-92.

BRAUN, Joachim 1998: Anstoß durch Krisen und Konflikte. Warum vernünftige Entwicklungshilfe in Afrika notwendig und sinnvoll ist. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 251, 29. Oktober 1998, S. 10.

BRAUN, Joachim von 1996: Hunger und Armut in den Entwicklungsländern. Dimensionen, Fortschritte und Lehren aus erfolgreicher Politik. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 24-25/96, 12. Juni 1996, S. 27-35.

BROCK, Ditmar 1997: Wirtschaft und Staat im Zeitalter der Globalisierung. Von nationalen Volkswirtschaften zur globalisierten Weltwirtschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 33-34/97, 8. August 1997, S. 12-19.

BROCK, Lothar 1989: Internationale Beziehungen/ Politik. In: Nohlen, Dieter und Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik. Bd. 1: Politikwissenschaft. Theorien - Methoden - Begriffe. München: Piper, S. 390-396.

BROCKER, Manfred 1997: Philosophie. Einleitung. In: ders. und Nau, Heino (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, S. 3-10.

BROCKER, Manfred 1997: Politische Wissenschaft. Einleitung. In: ders. und Nau, Heino (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, S. 217-224.

BROOM, Leonard/ SIEGEL, Bernard J. u.a. 1954: Acculturation: An Explanatory Formulation. In: American Anthropologist. Vol. 56, S. 973-1000.

BROWN, Jennifer 1991: Alfred Irving Hallowell. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 265-267.

BROWNE, Majorie Ann 1998: United Nations Peacekeeping: Issues for Congress. CRS Issue Brief. Washington, D.C.: Congressional Research Service.

BRUGGER, Walter 1986: Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. München: Erich Wewel.

BRÜNE, Stefan 1995: Europas Entwicklungspolitiken. Anspruch, Zielkonflikte, Interessen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 29/95, 14. Juli 1995, S. 30-39.

BRUNKHORST, Hauke (Hrsg.) 1998: Einmischung erwünscht? Menschenrechte und bewaffnete Intervention. Frankfurt a.M.: Fischer.

BUCHSTEINER, Jochen 1998: Für einen deutschen Islam. Gespräch mit Cem Özdemir. In: Die Zeit. Nr. 47, 12. November 1998, S. 47.

BUCKSER, Andrew S. 1997: Ruth Fulton Benedict. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 34-35.

BÜHL, Walter L. 1988: Universalisierung. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 808.

BÜLCK, Hartwig 1975: Von den Ursprüngen des Völkerrechts. In: Delbrück, Jost/ Ipsen, Knut und Rauschning, Dietrich (Hrsg.): Recht im Dienst des Friedens. Festschrift für Eberhard Menzel zum 65. Geburtstag. Berlin: Dunker und Humblot, S. 215-239.

BULLEN, Ripley P. 1942: An Anthropological World. In: American Anthropologist. Vol. 44, S. 525-526.

BUNDESMINISTERIUM FÜR WIRTSCHAFTLICHE ZUSAMMENARBEIT UND ENTWICKLUNG (HRSG.) 1998: Entwicklungszusammenarbeit und Menschenrechte. Bonn.

BUNDESVERBAND DEUTSCHER BANKEN (Hrsg.) 1999a: Demoskopie. Umfragen, Meinungen, Gesellschaftstrends. Nr. 4, März 1999.

BUNDESVERBAND DEUTSCHER BANKEN 1999b: Europa-Bewußtsein: Immer schneller einer Grenze entgegen? In: ders. (Hrsg.): Interesse. Wirtschaft und Politik in Daten und Zusammenhängen. Nr. 5/99, S. 3-5.

BUNDESVERBAND DEUTSCHER BANKEN 1999c: Deutsche Fragen: Wohin führt der globale Wettbewerb? Stuttgarter Symposium des Bundesverbandes deutscher Banken in Kooperation mit der Universität Hohenheim. In: ders. (Hrsg.): Interesse. Wirtschaft und Politik in Daten und Zusammenhängen, Nr. 4/99, S. 1-3.

BUNDESVERBAND DEUTSCHER BANKEN 1999d: Kosovo: Die Deutschen haben den Krieg mitgetragen. In: ders. (Hrsg.): Interesse. Wirtschaft und Politik in Daten und Zusammenhängen. Nr. 7/99, S. 4-5.

BUNDESVERBAND DEUTSCHER BANKEN 1999e: Deutsche Fragen: Wohin jetzt, Europa? Symposium des Bundesverbandes deutscher Banken in Zusammenarbeit mit der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. In: Ders. (Hrsg.): Interesse. Wirtschaft und Politik in Daten und Zusammenhängen, Nr. 9/99, S. 1-3.

BURDEKIN, Brian 1996: Recent human rights developments in the Asian and Pacific region: national institutions and other factors relevant to regional cooperation. In: Center for Human Rights Geneva (Ed.): Fourth Workshop on Regional Human Rights Arrangements in the Asian and Pacific Region. Report. Kathmandu 26-28 February 1996. New York und Genf: United Nations (HR/ PUB/ 096/3), S. 58-70.

BÜRGERSCHAFT DER FREIEN UND HANSESTADT HAMBURG 1996: Polizeieinsätze bei familiärer Gewalt. Schriftliche Kleine Anfrage des Abgeordneten Dr. Achim Reichert (STATT Partei) vom 29. April 1996 und Antwort des Senats, Drs. 15/5434.

BÜRGERSCHAFT DER FREIEN UND HANSESTADT HAMBURG 1998: "Mediation" in familienrechtlichen Streitigkeiten. Schriftliche Kleine Anfrage der Abgeordneten Karen Koop (CDU) vom 10. September 1998 und Antwort des Senats, Drs 16/1364.

BÜRGERSCHAFT DER FREIEN UND HANSESTADT HAMBURG 1999a: Umsetzung der Wiener Menschenrechtserklärung in Hamburg. Schriftliche Kleine Anfrage des Abgeordneten Rolf Harlinghausen vom 30. März 1999 und Antwort des Senats, Drs. 16/2289.

BÜRGERSCHAFT DER FREIEN UND HANSESTADT HAMBURG 1999b: Gewalt gegen Frauen im häuslichen Bereich. Große Anfrage der Abgeordneten Britta Ernst, Lutz Kretschmann, Petra Brinkmann, Uwe Grund, Rolf-Dieter Klooß, Dr. Silke Urbanski, Erika Woisin (SPD) und Fraktion vom 20. Mai 1999 und Antwort des Senats, Drs. 16/2519.

BÜRGERSCHAFT DER FREIEN UND HANSESTADT HAMBURG 1999c: Hamburger Frauenhäuser. Schriftliche Kleine Anfrage der Abgeordenten Karen Koop (CDU) vom 27. Januar 1999 und Antwort des Senats, Drs. 16/2030.

BURUMA, Ian 1998: Ohne Nation gibt es keine Freiheit. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 119, 25. Mai 1998, S. 44.

CAFFREY, Margaret M. 1991: Ruth Benedict. In. Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 44-46.

CAFLISCH, Lucius 1998: Das Ringen um den ständigen Strafgerichtshof. Dringend benötigte Instanz zur Ahndung von Kriegsverbrechern. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 181, 8./9. August 1998, S. 4.

CAHNMANN, Werner J. 1980a: Franz Boas. In: Bernsdorf, Wilhelm und Knospe, Horst (Hrsg.): Internationales Soziologenlexikon. Bd. 1. Stuttgart: Enke, S. 42-43.

CAHNMANN, Werner J. 1980b: Ruth Fulton Benedict. In: Bernsdorf, Wilhelm und Knospe, Horst (Hrsg.): Internationales Soziologenlexikon. Bd. 1. Stuttgart: Enke, S. 29.

CALHOUN, Michele 1991: John Ferguson McLennan. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 466-467.

CARRITHERS, Michael 1997: Culture. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 98-101.

CASSELL, Joan und Jacobs, Sue-Ellen (o.J.): Introduction. In: dies. (Eds.): Handbook on Ethical Issues in Anthropology. A Special Publication of the American Anthropological Association. Internet http:// www.ameranthassn.org/sp23.htm#hhwef, S. 1-3.

CASSESE, Antonio 1992: The General Assembly: Historical Perspective 1945-1989. In: Alston, Philipp (Ed.): The United Nations and Human Rights. A Critical Appraisal. Oxford: Claredon Press, S. 25-54.

CENTLIVRES, Pierre 1990: Marcel Mauss. In: Marschall, Wolfgang (Hrsg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. München: Beck, S. 171-197.

CENTRE FOR THE INDEPENDENCE OF JUDGES AND LAWYERS 1999: Attacks on Justice. The Harassment and Persecution of Judges and Lawyers. March 1997 - February 1999. Genf: Centre for the Independence of Judges and Lawyers.

CHAMBERS, Simone 1992: Zur Politik des Diskurses: Riskieren wir unsere Rechte? In: Apel, Karl-Otto und Kettner, Matthias (Hrsg.): Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 168-186.

CHAN, Johannes M. M. 1991: The Right to a Nationality as a Human Right. In: Human Rights Law Journal, Vol. 12, No. 1-2, S. 1-14.

CHANGEUX, Jean-Pierre 1998: Ethik und Neurowissenschaften. Vom Sein zum Sollen. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 137, 17. Juni 1998, S. 40.

CHHABRA, Hari Sharan 1992: Situation in Africa. In: World Focus. Monthly Discussion Journal. Human Rights in the New World Order, Vol. 13, No. 3, March 1992, S. 11-13.

CHOMSKY, Noam 1975: Refections of Language. New York: Temple Smith.

CHRISTOPHER, Warren 1993: Rede auf der Weltkonferenz über Menschenrechte in Wien am 14. Juni 1993. In: Europa-Archiv. Zeitschrift für internationale Politik. Dokumente. Folge 23/ 1993, S. D486 - D491.

CLEMENT, Hermann und VINCENTZ, Volkhart 1997: Globalisierung und Osteuropa. Probleme und Perspektiven der Arbeitsteilung in Europa. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 44-45/97, 24. Oktober 1997, S. 27-36.

CLINTON, Bill 1998: State of the Union Address. Washington, D.C.: The White House, Office of the Press Secretary, 27. Januar 1998. In: Internet http:// www. white-house.gov/WH/SOTU98/address.html.

COBBAH, Josiah A. M. 1987: African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective. In: Human Rights Quarterly. A comparative and international Journal of the Social Sciences, Humanities and Law. Vol. 9, August 1987, S. 309-331.

COHEN, Daniel 1998: Fehldiagnose Globalisierung. Frankfurt a.M.: Campus.

COHN-BENDIT, Daniel und SCHMID, Thomas 1993: Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie. Hamburg: Hoffmann und Campe.

COULMAS, Florian 1999: Die Grenzen des Sagbaren sind offen. Wie "Anders" ist das Japanische wirklich? In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 157, 10./11. Juli 1999, S. 53.

COULMAS, Florian und STALPERS, Judith 1998: Das neue Asien. Ein Kontinent findet zu sich selbst. Frankfurt a.M. und New York: Campus.

COULMAS, Peter 1994: Die vielen Nationen und die Einheit der Welt. Die Grenze des Universalen. In: Europa-Archiv, 49. Jg., Heft 19, S. 545-552.

CRANSTON, Maurice 1973: What are Human Rights? New York: Taplinger.

CRANSTON, Maurice 1983: Are there Any Human Rights? In: Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Vol. 112, No. 4, S. 1-17.

DÄHN, Horst 1987: Totalitarismus. In: Görlitz, Axel und Prätorius, Rainer (Hrsg.): Handbuch Politikwissenschaft. Grundlagen - Forschungsstand - Perspektiven. Reinbek: Rowohlt, S. 567-573.

DAHRENDORF, Ralf und CROUCH, Colin 1980a: Bronislaw Malinowski. In: Bernsdorf, Wilhelm und Knospe, Horst (Hrsg.): Internationales Soziologenlexikon. Bd. 1. Stuttgart: Enke, S. 264-265.

DAHRENDORF, Ralf und CROUCH, Colin 1980b: Eduard Westermarck. In: Bernsdorf, Wilhelm und Knospe, Horst (Hrsg.): Internationales Soziologenlexikon. Bd. 1. Stuttgart: Enke, S. 495.

DAODE, Zhan 1996: Why human rights have to be politically Conditioned. In: May, Hans und Fritsch-Oppermann, Sybille (Hrsg.): Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung. Symposium der Evangelischen Akademie Loccum vom 12. bis 14. März 1993. Loccumer Protokolle Nr. 10/93, 2. Aufl. Loccum: Evangelische Akademie, S. 17-21.

DEBIEL, Tobias 1996: Not und Intervention in einer Welt des Umbruchs. Zu Imperativen und Fallstricken humanitärer Einmischung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 33-34/96, 9. August 1996, S. 29-38.

DEILE, Volkmar 1997: Die unvollendete Revolution. In: Amnesty International (Hrsg.): Zeit zu Handeln. Beilage in Die Tageszeitung, Nr. 5404, 10. Dezember 1997.

DELAGUNA, Grace A. 1942: Cultural Relativism and Science. In: The Philosophical Review. Zeitschrift hrsg. von der Faculty of the Sage School of Philosophy. Cornell University, Vol. 51, Reprint von 1964, S. 141-166 .

DELBRÜCK, Jost 1979: Menschenrechte im Schnittpunkt zwischen universalem Schutzanspruch und staatlicher Souveränität. In: German Yearbook of International Law, Vol. 22, S. 384-402.

DELIUS, Ulrich 1998: Deutsche Außenhandelspolitik und Menschenrechte - Ein Spannungsfeld. Forum 1 der Tagung "Versprochen, Verletzt Gefordert" des Forum Menschenrechte. In: Forum Menschenrechte (Hrsg.): Versprochen, Verletzt, Gefordert. 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. 5 Jahre nach der Wiener Menschenrechtskonferenz. Materialien Nr. 12. Bonn: Forum Menschenrechte, S. 59-62.

DELMAS-MARTY, Mireille 1999: Die Eroberung der Menschenrechte. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 188, 16. August 1999, S. 8.

DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR DIE VEREINTEN NATIONEN (Hrsg.) 1995: Vereinte Nationen. Zeitschrift Für die Vereinten Nationen und ihre Sonderorganisationen. 43. Jg., Heft 1.

DEUTSCHER BUNDESTAG 1997: Große Anfrage der Fraktionen CDU/CSU, SPD, Bündnis 90/ DIE GRÜNEN und F.D.P. Umsetzung des Schlußdokuments der 2. Menschenrechtsweltkonferenz "Wiener Erklärung und Aktionsprogramm" vom Juni 1993. Bonn, 15. Juli 1997, Drs. 13/8254.

DEUTSCHER BUNDESTAG 1998a: Bericht über die Lebenssituation von Kindern und die Leistungen der Kinderhilfen in Deutschland - Zehnter Kinder- und Jugendbericht - mit der Stellungnahme der Bundesregierung. Bonn, 25. August 1998, Drs. 13/11368.

DEUTSCHER BUNDESTAG 1998b: Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der Fraktionen CDU/CSU, SPD, Bündnis 90/ DIE GRÜNEN und F.D.P. - Drucksache 13/8254 - Umsetzung des Schlußdokuments der 2. Menschenrechtsweltkonferenz "Wiener Erklärung und Aktionsprogramm" vom Juni 1993, Bonn, 13. Januar 1998, Drs. 13/9595.

DEUTSCHER BUNDESTAG 1998c: Stenographischer Bericht der 14. Sitzung am Donnerstag, den 10. Dezember 1998. Bonn: Plenarprotokoll 14/14.

DIAS, Clarence J. 1996: Regional human rights arrangements in the Asian and Pacific Region: progress made and some options available. In: Center for Human Rights Geneva (Ed.): Fourth Workshop on Regional Human Rights Arrangements in the Asian and Pacific Region. Report. Kathmandu 26-28 February 1996. New York und Genf: United Nations (HR/ PUB/ 096/3), S. 71-86.

DICKE, Klaus 1979: Menschenrechte - ideologischer Zankapfel oder universeller Normkonsens? In: Politische Studien. Zweimonatsschrift für Zeitgeschehen und Politik, 30. Jg., Heft 245, S. 229-238.

DICKE, Klaus 1992a: Die der Person innewohnende Würde und die Frage der Universalität der Menschenrechte. In: Bielefeldt, Heiner/ Brugger, Winfried und Dicke, Klaus (Hrsg.): Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 161-182.

DICKE, Klaus 1992b: Die Menschenrechte in der globalen Gesellschaft. In: Bielefeldt, Heiner u.a. (Hrsg.): Globale Politik zwischen universalen Normen und kultureller Identität. Werkstattpapier der Stiftung Entwicklung und Frieden, Bonn: Stiftung Entwicklung und Frieden, S. 5-23.

DICKE, Klaus 1993: Menschenrechte. In: Woyke, Wichard (Hrsg.): Handwörterbuch Internationale Politik. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung Bonn, S. 269-276.

DILTHEY, Wilhelm 1961: Pattern and Meaning in History: Thoughts on History and Society New York: Harper.

DISCHINGER, Petra und SCHÖNFELD, Eike 1998: Ein Recht geht um die Welt. Kolloquium zum Thema Menschenrechte. Zeit Extra. In: Die Zeit. Nr. 52, 16. Dezember 1998, S. 16-20.

DOLOTA, Ulrich 1997: Das Phantom der Globalisierung. Die Internationalisierung der deutschen Wirtschaft konzentriert sich auf die europäischen Nachbarländer. In: Frankfurter Rundschau, Nr. 25, 30. Januar 1997, S. 12.

DONNELLY, Jack 1982a: Human Rights as Natural Rights. In: Human Rights Quarterly. A comparative and international Journal of the Social Sciences, Humanities and Law. Vol. 4, No. 3, S. 391-405.

DONNELLY, Jack 1982b: Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights. In: The American Political Science Review. Vol. 76, No. 2, S. 303-316.

DONNELLY, Jack 1984: Cultural Relativism and Universal Human Rights. In: Human Rights Quarterly. A comparative and international Journal of the Social Sciences, Humanities and Law. Vol. 6, No. 4, S. 400-419.

DONNELLY, Jack 1985: The Concept of Human Rights. London und Sydney: Croom Helm.

DONNELLY, Jack 1989: Universal Human Rights in Theory and Practice. Ithaca: Cornell University Press.

DONNELLY, Jack 1993: International Human Rights. Boulder, Oxford: Westview Press.

DONNELLY, Jack und HOWARD, Rhoda E. (Eds.) 1987: International Handbook of Human Rights. New York u.a.: Greenwood.

DONOHO, Douglas Lee 1991: Relativism Versus Universalism in Human Rights: The Search for Meaningful Standards. In: Stanford Journal of International Law, Vol. 27, Spring 1991, S. 345-391.

DÖRING, Ole von 1999: Schwierigkeiten mit nackten Tatsachen. Ostasiens Umgang mit Sexualität. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 133, 12./13. Juni 1999, S. 53.

DORSCH, Friedrich/ HÄCKER, Hartmut/ STAPF, Kurt H. (Hrsg.) 1994: Dorsch Psychologisches Wörterbuch. 12., überarb. und erw. Aufl. Bern u.a.: Huber.

DOWNING, Theodore und KUSHNER, Gilbert 1988: Human Rights and Anthropology. Cambridge, MA: Cultural Survival.

DRAGUHN, Werner (Hrsg.) 1998: Das asiatisch-Pazifische Jahrhundert. Mythos - Bedrohung - Chance? Eine Publikation auf Anregung des Asien-Pazifik-Ausschusses der Deutschen Wirtschaft. Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg, Nr. 292. Hamburg: Institut für Asienkunde.

DREIS, Barbara und STRAUß, Susanne Nicolette 1995: Die Außenbeziehungen der ASEAN. Vom Juniorpartner zum einflußreichen pazifischen Akteur. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 13-14/95, 24. März 1995, S. 13-19.

DRESCH, Paul 1997a: Evans-Pritchard, E.E. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 170-171.

DRESCH, Paul 1997b: Smith, W. Robertson. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 427-428.

DWYER, Kevin 1991: Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East. Berkeley, C.A.: University of California Press.

EASTON, David 1965: A Systems Analysis of Political Life. New York: Wiley.

EIBL-EIBESFELDT, Irenäus 1995: Wider die Mißtrauensgesellschaft. Streitschrift für eine bessere Zukunft. München: Piper.

ELIAS, Norbert 1978: The Civilizing Process. New York: Urizen

ELLERICH, Lutz 1993: Zulassung und Ausschluß. Der Umgang mit der Verschiedenheit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung, 41. Jg., Heft 6, S. 1059-1071 .

ELLIS-LOPEZ, Susan 1995: Culture and Language. In: Magill, Frank N. (Ed.): International Encyclopedia of Sociology. 2 Bde. Chicago, IL.: Fitzray Dearborn, S. 296-299.

EMBER, Carol R. und EMBER, Melvin 1993: Cultural Anthropology. 7. Aufl. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

ENDERS, Christoph 1997: Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG. Tübingen: Mohr Siebeck

ENDRUWEIT, Günter 1988: Universalismus - Partikularismus. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag 1988, S. 808.

ERDHEIM, Mario 1990: Sigmund Freud. In: Marschall, Wolfgang (Hrsg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. München: Beck, S. 137-150.

ERMACORA, Felix 1974: Menschenrechte in der sich wandelnden Welt. Bd. 1: Historische Entwicklung der Menschenrechte und Grundfreiheiten. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

ERMACORA, Felix 1983: Menschenrechte in der sich wandelnden Welt. Bd. 2: Theorie und Praxis. Die Verwirklichung der Menschenrechte in Afrika und im Nahen Osten. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

ETZIONI, Amitai 1968: The Active Society: A Theory of Social and Political Processes. London: Collier-Macmillian.

ETZIONI, Amitai 1988: The Moral Dimension: Toward a New Economics. New York: Free Press.

ETZIONI, Amitai 1993: The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda. New York: Crown.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1962: Social Anthropology and other Essays. New York: Free Press.

EVERS, Hans-Dieter 1996: Globale Märkte und soziale Transformation. In: Mülller, Hans-Peter (Hrsg.): Weltsystem und kulturelles Erbe. Gliederung und Dynamik der Entwicklungsländer aus ethnologischer und soziologischer Sicht. Berlin: Reimer, S. 165-173.

EVERS, Hans-Dieter und SCHIEL, Tilman 1988: Strategische Gruppen. Vergleichende Studien zu Staat, Bürokratie und Klassenbildung in der Dritten Welt. Berlin: Reimer.

FAATH, Sigrid 1995: Probleme der Demokratisierung in den Maghrebstaaten. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 44-45/95, S. 14-23.

FALTERBAUM, Johannes 1994: Entwicklungsförderung im Völkerrecht. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 47/94, 25. November 1994, S. 22-29.

FENSKE, Hans/ MERTENS, Dieter u.a. 1991: Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart. Frankfurt a.M.: Fischer.

FERENCZ, Benjamin B. 1998: Nürnberg soll kein Einzelfall bleiben. Die Schaffung eines ständigen Kriegsverbrecher-Tribunals ist überfällig. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 158, 11./12. Juli 1998, S. 55.

FETSCHER, Iring 1989: Menschenrechte., In: Nohlen, Dieter und Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik. Bd. 1: Politikwissenschaft. Theorien - Methoden - Begriffe. München: Piper, S. 559-561.

FIEDERMUTZ-LAUN, Annemarie 1990: Adolf Bastian. In: Marschall, Wolfgang (Hrsg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. München: Beck, S. 109-136.

FIELDS, A. Belden und NARR, Wolf-Dieter 1992: Human Rights as a Holistic Concept. In: Human Rights Quarterly. A comparative and international Journal of the Social Sciences, Humanities and Law. Vol. 14., No. 1, S. 1-20.

FINNEGAN, R. 1970: Oral Literature in Africa. Oxford: Claredon Press.

FIRTH, Raymond 1951: Contemporary British Social Anthropology. In: American Anthropologist. Vol. 53, S. 474-489.

FISCH, Jörg 1998a: Modernisierter Heiligenschein. Über Menschenrechte und Machtverhältnisse. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 289, 12./ 13. Dezember 1998, S. 49.

FISCH, Jörg 1998b: Tödliche Rituale. Die indische Witwenverbrennung und andere Formen der Totenfolge. Frankfurt a.M.: Campus.

FISCHER, Hans 1992: Was ist Ethnologie? In: ders. (Hrsg.): Ethnologie. Einführung und Überblick. 3., veränd. und erw. Aufl. Berlin: Reimer, S. 3-22 .

FISCHER, Michael M. J. 1997a: Functionalism. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 209-212.

FISCHER, Michael M. J. 1997b: Structuralism. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 451-453.

FLOßDORF, Bernhard 1988: Interkulturelle Psychologie. In: Asanger, Roland und Wenninger, Gerd (Hrsg.): Handwörterbuch der Psychologie. 4., neu bearb. und erw. Aufl. München, Weinheim: Psychologie Verlags Union, S. 327-331.

FLUEHR-LOBBAN, Carolyn 1995: Cultural Relativism and Universal Rights. In: Active Voices. The Online Journal of Cultural Survival. Internet http:// www.cs.org/ cs%20webside/ LevelFour/ LevelFour-FluehrLobban.

FORUM MENSCHENRECHTE 1998a: Jahresbericht 1997. Materialien Nr. 10. Bonn: Forum Menschenrechte.

FORUM MENSCHENRECHTE 1998b: Menschenrechte verpflichten - Wir fordern eine neue Menschenrechtspolitik. 13 Punkte-Katalog des Forum Menschenrechte Bonn: Forum Menschenrechte.

FORUM MENSCHENRECHTE 1998c: Stellungnahme zum 4. Menschenrechtsbericht der Bundesregierung. Materialien Nr. 11. Bonn: Forum Menschenrechte.

FOSTER, Georg 1778-80: Johann Reinhold Foster's Reise um die Welt Während den Jahren 1772 bis 1775. Berlin: Hande und Spener.

FOWLER, Don D. 1975: Notes on Inquiries in Anthropology: A Bibliographic Essay. In: Thoresen, Timothy H.H. (Ed.): Toward a Science of Man. Essays in the History of Anthropology. The Hague: Mouton, S. 15-32.

FOWLER, Michael Ross 1987: Thinking about Human Rights. Contending Approaches to Human Rights in U.S. Foreign Policy. University of Virgina: White Burkett Miller Center of Public Affairs.

FRAKE, Charles O. 1962: The Ethnographic Study of Cognitive Systems. In: Anthropology and Human Behavior. Washington, D.C.: Anthropological Society of Washington, S. 72-93.

FRANCIONI, Francesco 1997: An International Bill of Rights: Why It Matters, How it can be used. In: Texas International Law Journal, Vol. 32, S. 471- 482.

FRANKEL, Glenn 1997: The Shock of Home-Grown Terrorism. Historically Un-American Act was Hard for Nation's Psyche to Accept. In: Washington Post, 3. Juni 1997, S. A1 und A10.

FREED, Stanley und Ruth 1991: Clark Wissler. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 763-64.

FREEMAN, Derek 1983: Margaret Mead amd Samoa: The Making amd Unmaking of an Anthropological Myth. Cambridge: Harvard University Press.

FREIE UND HANSESTADT HAMBURG, SENATSAMT FÜR DIE GLEICHSTELLUNG 1999: Konfliktregelung bei Gewaltstraftaten in Paarbeziehungen. Kurzfassung des Gutachtens Mediation bei Gewaltstraftaten in Paarbeziehungen von Prof. Dr.

Dieter Rössner und Dr. Britta Bannenberg im Auftrag des Senatsamtes für die Gleichgstellung. Hamburg: Freie und Hansestadt Hamburg.

FRENCH, David H. 1991: Alexander A. Goldenweiser. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 244-45.

FRENCH, Patrick 1997: Liberty or Death. India's Journey to Independence and Division. London: Harper Collins.

FREUD, Sigmund 1913: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker. Leizig und Wien: Heller.

FREUD, Sigmund und OPPENHEIM, D. E. 1958: Dreams in Folklore. New York: International Universities Press.

FRIEDRICH-NAUMANN-STIFTUNG 1996: Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie. Die Internationale Arbeit der Friedrich-Naumann-STiftung. Königswinter: Friedrich-Naumann-Stiftung.

FRIEDRICHS, Jürgen 1988: Wert. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 858.

FRIEDRICHS, Jürgen 1997: Globalisierung - Begriff und grundlegende Annahmen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 33-34/97, 8. August 1997, S. 3-11.

FROBENIUS, Leo 1898: Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin: Borntraeger.

FROBENIUS, Leo 1921a: Atlas Africanicus: Belege zur Morphologie der afrikanischen Kulturen. München: Beck.

FROBENIUS, Leo 1921b: Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre. München: Beck.

FROBENIUS, Leo 1944: Erlebte Erdteile. Ergebnisse eines deutschen Forscherlebens. 7 Bde. Frankfurt a.M.: Societäts Druckerei.

FROWEIN, Jochen Abr. 1999: Der Schutz des Menschen ist zentral. Der Krieg im Kosovo und die völkerrechtliche Regelung der Gewaltanwendung. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 163, 17./18. Juli 1999, S. 61-62.

FUCHS, Konrad und RAAB, Heribert 1987: Rites de Passage. In: ders: dtv-Wörterbuch zur Geschichte. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

FUCHS, Martin 1997: Universalität der Kultur. Reflexion, Interaktion und das Identitätsdenken - eine ethnologische Perspektive. In: Brocker, Manfred und Nau, Heino (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, S. 141-152.

FUCHS, Werner 1988a: Diffusionismus. In: ders./ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 162.

FUCHS, Werner 1988b: Initiationsriten. In: ders./ Klima, Rolf u.a. (Hrgs.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 341.

FUCHS, Werner 1988c: Kultur. In: ders./ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 437-438.

FUCHS, Werner 1988d: Kulturelle Diffusion. In: ders./ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 162.

FUCHS, Werner 1988e: Kulturelle Relativität. In: ders./ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 637-638.

FUCHS, Werner 1988f: Kultureller Funktionalismus. In: ders./ Klima, Rolf u.a.: Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 250.

FUCHS, Werner 1988h: Linguistische Relativität. In: ders./ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 638.

FUCHS, Werner 1988i: Übergangsriten. In: ders./ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 800.

FUCHS, Werner 1988j: Verwandtschaft. In: ders./ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 839.

FUHRER, Armin 1999: Keine Integration ohne Islam-Unterricht? In: Die Welt, Nr. 137, 17. Juni 1999, S. 4.

GABLER (Hrsg.) 1988: Gabler Wirtschaftslexikon. 12. Aufl. Wiesbaden: Gabler.

GALTUNG, Johan 1994: Menschenrechte - anders gesehen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

GANZER, Burkhard: Henry Lewis Morgan. In: Marschall, Wolfgang (Hrsg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. München: Beck, S. 88-108.

GASSMANN, Robert H. 1998: Vom Westlichen Interesse an chinesischen Werten. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 152, 4./5. Juli 1998, S. 58.

GEERTZ, Clifford 1973: The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York: Basic.

GEERTZ, Clifford 1984: Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism. In: American Anthropologist. Vol. 66, S. 263-278.

GEHLEN, A. 1964: Urmensch und Spätkultur: philosophische Ergebnisse und Aussagen. Frankfurt a.M.: Athenaeum.

GEIßLER, Heiner 1996: Wir müssen uns Einmischen. In: Die Zeit. Nr. 42, 11. Oktober 1996, S. 4.

GELINSKY, Katharina 1999: Minderheitenschutz und Staatsangehörigkeit. Die aktuelle Rechtslage verleiht Zuwanderern keinen besonderen Status. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 42, 19. Februar 1999, S. 2.

GERDES, Peter 1999: Entschiedenes oder "aggressives" Eingreifen? Die Rolle der Australischen Streitkräfte in Osttimor. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 232, 06. Oktober 1999, S. 3.

GERMAN, Christiano 1996: Politische (Irr-)Wege in die globale Informationsgesellschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 32/96, 2. August 1996, S. 16-25.

GESSENHARTER, Wolfgang 1987: Autoritarismus. In: Görlitz, Axel und Prätorius, Rainer (Hrsg.): Handbuch Politikwissenschaft. Grundlagen - Forschungsstand - Perspektiven. Reinbek: Rowohlt, S. 23-29.

GIPPER, Helmut 1972: Gibt Es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Untersuchungen zur Sapir-Whorf-Hypothese. Frankfurt a.M.: Fischer.

GIPPER, Helmut 1999: Die Sprache als Instrument der Weltsicht. Zur Geschichte einer umstrittenen Idee. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 157, 10./11. Juli 1999, S. 49.

GLICK, Thomas F. 1997a: Acculturation. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 1.

GLICK, Thomas F. 1997b: Alfred L. Kroeber. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 270-271.

GLICK, Thomas F. 1997c: Diffusion. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 118-119.

GLICK, Thomas F. 1997d: Melville J. Herskovits. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 234-235.

GLICK, Thomas F. 1997e: Ralph Linton. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 293-294.

GÖHLER, Gerhard und KLEIN, Ansgar 1991: Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. In: Lieber, Hans-Joachim (Hrsg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 259-656.

GOLDEN, John 1952a: Soviet Attitudes Toward Authority: An Interdisziplinary Approach to Soviet Character. In: American Anthropologist. Vol. 54, S. 414-415.

GOLDEN, John 1952b: The People of Great Russia: A Psychological Study. In: American Anthropologist. Vol. 54, S. 415-416.

GOLDENWEISER, Alexander 1922: Early Civilization. New York: Knopf.

GOLDMAN, J. 1950: Psychiatric Interpretations of Russian History: A Reply to Geoffrey Gorer. In: American Slavic and East European Review. Vol. 9, No. 3, S. 151-161.

GOLDMAN, Merle 1994: Is there a Chinese View of Human Rights? Paper Written for NBR's Project MFN Status for China: What's At Stake. Washington, D.C.: The National Bureau of Asia Research.

GÖLLER, Josef-Thomas 1995: Anwälte des Friedens. Die UNO und ihre Sechs GEneralsekretäre. Bonn: Dietz.

GOODENOUGH, Ward H. 1957: Cultural Anthropology and Linguistics. Georgetown University Monograph Series on Languages and Linguistics, No. 9. Washington, D.C.: Georgetown University.

GOODY, Jack 1977: The Domestication of The Savage Mind. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.

GOODY, Jack 1981 (Hrsg.): Literalität in traditionalen Gesellschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

GORBATSCHOW, Michail 1997: Das Vereinte Europa - Utopie oder realistische Perspektive? Vortrag von Michael Gorbatschow vor dem Bürgerschaftsforum der Hansestadt Hamburg. In: Bürgerschaft der Hansestadt Hamburg (Hrsg.): Das Neue Europa. Dokumentation des Vortrags von Michael Gorbatschow. Hamburg: Christians.

GORER, Geoffrey und Rickman, John 1949: The People of Great Russia. London und New York.

GOSEPATH, Stefan und LOHMANN, Georg (Hrsg.) 1998: Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

GOSWAMY, B.N. 1998: Umweltschutz als Glaubensbekenntnis. Die Bishnois pflegen seit alters ein modernes Ideal. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe Nr. 290, 14. Dezember 1998, S. 20.

GOULET, Denis 1992: International Ethics and Human Rights. In: Alternatives. Vol. 17, No. 2, S. 231-246.

GRAEBNER, Fritz 1905: Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien. In: Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 37, S. 28-53.

GRAEBNER, Fritz 1911: Methode der Ethnologie. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

GRAF, Michael 1997: Die Afrikanische Menschenrechtscharta und ihre Bedeutung für einschlägiges innerstaatliches Recht am Beispiel Tanzanias. Hamburg: Institut für Afrika-Kunde im Verband der Stiftung Deutsches Übersee-Institut.

GRAY, John 1998: False Dawn. The Delusions of Global Capitalism. London: Granta.

GROHS, Gerhard 1988: Grundwerte und Menschenrechte in Afrika. In: Mensen, Bernhard (Hrsg.): Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen. Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung, S. 23-35.

GROHS, Gerhard 1993: Die Kirchen und die Menschenrechte. In: Tetzlaff, Rainer (Hrsg.): Menschenrechte und Entwicklung. Deutsche und internationale Kommentare und Dokumente. Bonn: Stiftung Entwicklung und Frieden, S. 149-158.

GRUBER, Jacob 1975: Introduction. In: Thoresen, Timothy H.H. (Ed.): Toward a Science of Man. Essays in the History of Anthropology. The Hague: Mouton, S. 1-13.

GUKSCH, Christian E. 1990: Leslie Alvin White. In: Marschall, Wolfgang (Hrsg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. München: Beck, S. 277-294.

GUNEWARDENE, Roshani M. 1990: The Caste System: A Violation of Fundamental Human Rights? In: Human Rights Law Journal, Vol. 11, S. 35-55.

GÜNTNER, Joachim 1999: Das gute Gewissen der Gewalt. Verschiebt der Kosovo-Krieg die Koordinaten der Moral? In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 91, 21. April 1999, S. 33.

HABERMAS, Jürgen 1981: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HABERMAS, Jürgen 1999: Bestialität und Humanität. Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral. In: Die Zeit. Nr. 18, 29. April 1999, S. 1, 6 und 7.

HACKE, Christian 1998: Amerika first - aber wohin? Die Außenpolitik der USA an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 19/98 vom 01. Mai 1998, S. 3-11.

HÄCKEL, Erwin 1994: Ideologie und Außenpolitik. In: Woyke, Wichard (Hrsg.): Handwörterbuch internationale Politik. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung. Opladen: Leske und Budrich, S.142-149.

HAEKEL, Josef 1961: Über die Zusammenarbeit der "anthropologischen Disziplinen" vom Standpunkt der Völkerkunde. In: Breitinger, Emil/ Haekel, Josef u.a. (Hrsg.): Theorie und Praxis der Zusammenarbeit zwischen den Anthropologischen Disziplinen. Bericht über das zweite Österreichische Symposion auf Burg Wartenstein bei Gloggnitz. 6.-12. September 1959. Horn, Niederösterreich: Ferdinand Berger, S. 194-225.

HALLER, Dieter 1999: Trennen und Verbinden. Ethnologische Annäherung an das Phänomen Grenze. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 235, 09./10. Oktober 1999, S. 57.

HAMID, Datuk Syed 1993: Der Norden mißt mit zweierlei Maß. Datuk Sysed Hamid im Gespräch mit Fritz Vorholz. In: Menschenrechte. Das Uneingelöste Versprechen. Zeitpunkte Nr. 2, S. 46-47.

HAMM, Brigitte 1995: Die Universalität der Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen kultureller Kontextualisierung und Kulturrelativismus. In: ders. und Nuscheler, Franz: Zur Universalität der Menschenrechte. INEF Report Nr. 11/ 1995. Duisburg: Institut für Entwicklung und Frieden, S. 18-35.

HARDING, Leonhard 1987: Präkoloniale Gesellschaften und Herrschaftsformen. I. Afrika. In: Nohlen, Dieter und Waldmann, Peter (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd. 6: Dritte Welt. Gesellschaft - Kultur- Entwicklung. München: Piper, S. 451-456.

HARTMANN, Angelika 1997: Der islamische Fundamentalismus. Wahrnehmung und Realität einer neuen Entwicklung im Islam. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 28/97, 4. Juli 1997, S. 3-13.

HARTMANN, Angelika 1998: Die Islamisten - Reformer oder Ewiggestrige? Anpassung der Gegenwart an das Ideal des "Urislams". In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 131, 10. Juni 1998, S. 7.

HARTUNG, Frank E. 1954: Cultural Relativity and Moral Judgments. In: Philosophy of Science, Vol. 21, No. 2, S. 118-126.

HARTUNG, Fritz 1972: Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart. Göttingen: Musterschmidt.

HASSE, Antje 1988: Metalinguistik. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag 1988, S. 497.

HASSE, Antje und RAMMSTEDT, Otthin 1988: Strukturalismus. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a.: Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 753-754.

HAY, Fred J. 1991: Clyde Kay Maben Kluckhohn. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 353-54.

HECKEL, Martin 1988: Die Problematik der Menschen- und Bürgerrechte in der reformatorischen Ideologie. In: Klug, Ulrich und Kriele, Martin (Hrsg.): Menschen- und Bürgerrechte. Vorträge aus der Tagung der deutschen Sektion der internationalen Vereinigung für Rechts- und Staatsphilosophie in der Bundesrepublik Deutschland vom 9. - 12.10.1986 in Köln. Stuttgart: Franz Steiner, S. 32-51.

HEHIR, Bryan J. 1980: Human Rights and U.S. Foreign Policy: A Perspektive from Theological Ethics. In: Thompson, Kenneth W. (Ed.): The Moral Imperatives of Human Rights. A World Survey. Washington, D.C.: University Press, S. 1-23.

HEIDRICH, Joachim 1997: Kulturvergleich im Prisma indischer Intellektueller des frühen 20. Jahrhunderts. In: Brocker, Manfred und Nau, Heino (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, S. 191-214.

HEILMANN, Sebastian 1994: China, der Westen und die Menschenrechte. In: China aktuell, Februar 1994, S. 145-151.

HEINZ, Wolfgang S. 1987: Menschenrechte. In: Nohlen, Dieter und Waldmann, Peter (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd. 6: Dritte Welt. Gesellschaft - Kultur-Entwicklung. München: Piper, S. 323-329.

HEINZ, Wolfgang S. 1994: Die Kontroverse über Menschenrechte, Demokratie und Entwicklung zwischen den Regierungen des Westens, Chinas und der ASEAN-Staaten. In: Internationales Asienforum, Bd. 25, Nr. 1-2, S. 23-40.

HELLPACH, Willi 1938: Einführung in die Völkerpsychologie. Stuttgart: Enke.

HELLPACH, Willi 1953: Kulturpsychologie. Eine Darstellung der seelischen Ursprünge und Antriebe, Gestaltungen und Zerrüttungen, Wandlungen und Wirkungen menschheitlicher Wertordnungen und Güterschöpfungen. Stuttgart: Enke.

HERMANNS, Heinrich 1998: Die Islamische Religionsfreiheit ist eine Einbahnstraße. In: Das Sonntagsblatt, Nr. 51, 18. Dezember 1998, S. 54.

HERRMANN, Axel 1998: 50 Jahre Menschenrechtserklärung. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Informationen zur politischen Bildung Nr. 210, Menschenrechte. 2., überarb. Aufl. Berlin: Bundeszentrale für politische Bildung.

HERSKOVITS, Melville J. 1923: The Cattle Complex in East Africa. In: American Anthropologist. Vol. 28, S. 230-72, 361-88 und 494-528.

HERSKOVITS, Melville J. 1940: The Economic Life of Primitive Peoples. New York: Knopf.

HERSKOVITS, Melville J. 1941: The Myth of the Negro Past. New York: Harper.

HERSKOVITS, Melville J. 1945: The Processes of Cultural Change. In: Linton, Ralph (Ed.): The Science of Man in the World Crisis New York: Columbia University Press, S. 143-170.

HERSKOVITS, Melville J. 1949: Man and his works. The Science of Cultural Anthropology. New York: Knopf.

HERSKOVITS, Melville J. 1955: Cultural Anthropology. New York: Knopf.

HERSKOVITS, Melville J. 1958: Some Further Comments on Cultural Relativism. In: American Anthropologist. Vol. 60, S. 266-273.

HERSKOVITS, Melville J. 1959: Past Developments and Present Currents in Ethnology. In: American Anthropologist. Vol. 61, No. 4, S. 389-398.

HERSKOVITS, Melville J. 1973: Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism. New York: Vintage.

HERZINGER, Richard 1996: Die Moral als Sahnehäubchen. In: Die Zeit. Nr. 40, 27. September 1996, S. 3.

HERZOG, Roman 1996: Die Rechte des Menschen. In: Die Zeit. Nr. 37, 6. September 1996, S. 3-4.

HERZOG, Roman 1998: "Gegen die Maler von Feindbildern". Manfred Bissinger und Sabine Rosenbladt im Gespräch mit Roman Herzog. In: Die Woche, Nr. 46/98, S. 26-27.

HESSEL, Stéphane 1998: Eine Mächtige Lüge. Zeitgespräch mit dem französischen Diploaten Stéphane Hessel. In: Die Zeit. Nr. 51, 10. Dezember 1998, S. 9-10.

HESSELBERGER, Dieter 1996: Das Grundgesetz. Kommentar für die Politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

HEUSSER-MARKUN, Regula 1998: Wider die Sklerose der russischen Gesellschaft. Vom Versuch, das Sensorium für Menschenrechtsverletzungen wachzuhalten. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 277, 28./29. September 1998, S. 57.

HILL, James N. (o.J.): The Committee on Ethics: Past, Present and Future. In: Cassell, Joan und Jacobs, Sue-Ellen (Hrsg.): Handbook on Ethical Issues in Anthropology. A Special Publication of the American Anthropological Association. Internet http:// www.ameranthassn. org/ sp23.htm#hhwef, S. 11-19.

HILPERT, Konrad 1991: Die Menschenrechte. Geschichte. Theologie. Aktualität. Düsseldorf: Patmos.

HINSLEY, Curtis 1991: John Wesley Powell. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 549-50.

HIRSCH, Bernhard 1998: Westliche Unternehmen im Dilemma? Eine wirtschaftliche Analyse von Markt und Menschenrechten in China. Baden-Baden: Nomos.

HITCHCOCK, David I. 1994: Asian Values and the United States: How Much Conflict? Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies.

HOCK, Klaus 1999: Wie antwortet der Islam auf die Veränderungen in Afrika? In: Evangelisches Missionswerk (Hrsg.): Afrika im Wandel. Beiträge zur Religion und Tradition auf dem afrikanischen Kontinent. EMW-Informationen Nr. 120, Juli 1999. Hamburg: Evangelisches Missionswerk, S. 12-22.

HÖFFE, Otfried 1991: Transzendentale Interessen: Zur Anthropologie der Menschenrechte. Ein Symposion. In: Kerber, Walter (Hrsg.): Menschenrechte und kulturelle Identität. München: Kindt, S. 15-60.

HÖFFE, Otfried 1998: Suche nach den Grundlagen eines interkulturellen Strafrechts. Philosophischer Versuch anhand von fünf Modellen zur Lösung einer uralten Frage. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 229, 3./4. Oktober 1998, S. 57-58.

HÖFFE, Otfried 1999a: Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HÖFFE, Otfried 1999b: Humanitäre Intervention? Rechtsethische Überlegungen. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 105, 8./9. Mai 1999, S. 33.

HÖFFE, Otfried 1999c: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München: Beck.

HOFFMAN, Bruce 1998: Globalisierung des Schreckens - Privatisierung der Tat. Der neue Terrorismus ist nicht mehr politisch, sondern religös motiviert. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 223, 26./27. September 1998, S. 55-56.

HOFFMEISTER, Johannes (Hrsg.) 1955: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. Aufl. Hamburg: Meiner .

HOFMANN, Frank 1997: Wer ist ein Terrorist, wer ein Freiheitskämpfer? Internationale Politische Gewalttaten: Definitionen, Verflechtungen und Bekämpfungsstrategien. In: Frankfurter Rundschau, Nr. 291, 15. Dezember 1997, S. 5.

HOLENSTEIN, Elmar 1997: Wo verlaufen Europas Grenzen? Europäische Identität und Universalität auf dem Prüfstand. In: Brocker, Manfred und Nau, Heino (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, S. 46-68.

HOLENSTEIN, Elmar 1998: Asiatische Werte - Schweizerische Werte. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 152, 4./5. Juli 1998, S. 57.

HOLENSTEIN, Elmar 1999: Zur Relativität des Sprachlichen Relativismus. Japanische und Chinesische Beispiele. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 157, 10./11. Juli 1999, S. 51-52.

HOLLERBACH, Alexander 1987: Menschenrechte. Begriffliche Unterscheidungen. In: Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft in 5 Bänden. Hrsg. Görres-Gesellschaft. 7., neu bearb. Aufl., 3. Bd., Freiburg: Herder, S. 1104-1105.

HÖLLMANN, Thomas O. 1987: Präkoloniale Gesellschaften und Herrschaftsformen. II. Asien. In: Nohlen, Dieter und Waldmann, Peter (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd. 6: Dritte Welt. Gesellschaft - Kultur- Entwicklung. München: Piper, S. 456-461.

HOLMES, Lowell Don 1987: Quest for the Real Samoa: The Mead/ Freeman Controversy and Beyond. South Hadley: Bergin und Garvey.

HOLTMANN, Everhard (Hrsg.) 1991: Politik-Lexikon. München: Oldenbourg.

HONECKER, Martin 1981: Das reformatorische Freiheitsverständnis und das neuzeitliche Verständnis der "Würde des Menschen". In: Schwartländer, Johannes (Hrsg.): Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte. München: Kaiser; Mainz: Grünewald, S. 266-284.

HONECKER, Martin 1989a: Die Menschenrechte als Grundlage politischer Ethik - Eine Betrachtung aus der Sicht der evangelischen Theologie. In: Uertz, Rudolf (Hrsg.): Menschenrechte in Ost und West. Mainz: von Hase und Koehler, S. 9-33.

HONECKER, Martin 1989b: Freiheit ist nicht Bindungslosigkeit. Religion und Menschenrechte - eine heikle Beziehung. In: Lutherische Monatshefte. Ökumenische Korrespondenz. Kirche im Dialog mit Kultur, Wissenschaft und Politik, 28. Jg., Heft 8, S. 363-368.

HONNEFELDER, Ludger 1987: Menschenwürde und Menschenrechte. Christlicher Glaube und die sittliche Substanz des Staates. In: Hempfer, Klaus und Schwan, Alexander (Hrsg.): Grundlagen der politischen Kultur des Westens. Ringvorlesung an der Freien Universität Berlin. Berlin: de Gruyter, S. 239-264.

HÖSCH, Edgar 1999: Im Raum der Wandernden Völker. Die Suche nach "Gerechten" Grenzen auf dem Balkan. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 235, 09./10. Oktober 1999, S. 59.

HOWARD, Rhoda E. 1983: The Full-Belly Thesis: Should Economic Rights Take Priority over Civil and Political Rights? Evidence from Sub-Saharan Africa. In: Human Rights Quarterly. A comparative and international Journal of the Social Sciences, Humanities and Law. Vol. 5, November 1983, S. 467-490.

HOWARD, Rhoda E. 1986: Human Rights in Commenwealth Africa. New Jersey: Rowman & Littlefield.

HOWARD, Rhoda E. 1990: Group versus Individual Identity in the African Debate on Human Rights. In: An-Na'im, Ahmed Abdullahi und Deng, Francis M. (Eds.): Human Rights in Africa. Cross-Cultural Perspectives. Washington, D.C.: Brookings Institution, S. 159-183.

HOWARD, Rhoda E. 1993: Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community. In: Human Rights Quarterly. A comparative and international Journal of the Social Sciences, Humanities and Law. Vol. 15, No. 2, S. 315-338 .

HOWARD, Rhoda E. und DONNELLY, Jack 1987: Introduction. In: dies. (Eds.): International Handbook of Human Rights. New York u.a.: Greenwood, S. 1-28.

HUA, Cai 1997: Une société sans père ni mari. Les Na de Chine. Paris: Presses universitaires de France.

HUAQIU, Liu 1993a: Rede auf der Weltkonferenz über Menschenrechte in Wien am 15. Juni 1993. In: Europa-Archiv. Zeitschrift für internationale Politik. Dokumente. Folge 23/1993, S. D494 - D498.

HUAQIU, Liu 1993b: Wer sich einmischt, betreibt Machtpolitik. In: Menschenrechte. Das Uneingelöste Versprechen. Zeitpunkte Nr. 2, S. 93.

HUBATSCH, Walter 1962: Die englischen Freiheitsrechte. Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung.

HUBER, Wolfgang 1994: Menschenwürde und Menschenrechte als Grundelemente einer zukünftigen internationalen Ordnung. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 22. Jg., Heft 4, S. 47-59.

HUBER, Wolfgang 1998: Religionsfreiheit als Pfeiler der Demokratie. In: Die Welt, Nr. 260, 07. November 1998, S. 4.

HUBER, Wolfgang und TÖDT, Heinz Eduard 1977: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt. Stuttgart/ Berlin: Kreuz.

HUFTON, Olwen (Hrsg.) 1998: Menschenrechte in der Geschichte. The Oxford Amnesty Lectures 1994. Frankfurt a.M.: Fischer.

HUMAN RIGHTS WATCH (Hrsg.) 1998: Human Rights Watch World Report 1999. Events of December 1997 - November 1998. New York u.a.: Human Rights Watch.

HUME, David 1988: Über nationale Charaktere. In: Ders.: Politische und ökonomische Essays. Mit einer Einleitung hrsg. von Udo Bermbach. 2 Bde. Hamburg: Felix Meiner, S. 154-173.

HUNTINGTON, Samuel P. 1993a: The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, Vol. 72, No. 3, Summer 1993, S. 22-49.

HUNTINGTON, Samuel P. 1993b: If not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World. In: Foreign Affairs, Vol. 72, No. 5, November/ December 1993, S. 186-194.

HUNTINGTON, Samuel P. 1996a: "Und dann die Atombombe" Erich Follath und Siegesmund von Ilsemann im Gespräch mit Samuel Huntington. In: Der Spiegel Nr. 48/96. In: Internet http://www.Spiegel.de/ Kultur/ Literatur/ bestseller/ Sachbuch16.html.

HUNTINGTON, Samuel P. 1996b: The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon & Schuster.

HUTTON, Ronald 1997: Sir James Frazer. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 206-208.

HYMES, Dell 1964: A Perspective for Linguistic Anthropology. In: Tax, Sol (Ed.) Horizons of Anthropology. Chicago, IL.: Aldine, S. 92-107.

INGOLD, Felix Philipp 1999: Das Elend mit dem "Defolt". Staatskrise und Sprachvielfalt in Rußland. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 49, 1. März 1999, S. 21.

INKELES, Alex und LEVINSON, Donald J. 1996: National Character: A Psychosocial Perspective. New Brunswick, NJ: Transaction.

INSTITUT DER DEUTSCHEN WIRTSCHAFT (Hrsg.) 1998: Globalisierung. Wenig Ahnung, viele Ängste. In: Iwd. Informationsdienst des Instituts der Deutschen Wirtschaft, Nr. 22, 28. Mai 1998, S. 8.

INSTITUT DER DEUTSCHEN WIRTSCHAFT (Hrsg.) 1999a: Demoskopie. Klares Votum für die Marktwirtschaft. In: Iwd. Informationsdienst des Instituts der Deutschen Wirtschaft, Nr. 22, 3. Juni 1999, S. 2.

INSTITUT DER DEUTSCHEN WIRTSCHAFT (Hrsg.) 1999b: Regionale Wirtschaftsbündnisse. Treibmittel für die Globalisierung. In: Iwd. Informationsdienst des Instituts der Deutschen Wirtschaft, Nr. 27, 8. Juli 1999, S. 4-5.

INTERACTION COUNCIL 1997: Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. In: Die Zeit. Nr. 41, 3. Oktober 1997, S. 18.

ITO-ADLER, James 1997a: Cultural Relaivism. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 98.

ITO-ADLER, James 1997b: National Character. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 339.

JELLINEK, Georg 1927: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. 4. Aufl. München und Leipzig: Duncker & Humblot.

JESSE, Eckhard (Hrsg.) 1999: Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung. 2., erw. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

JESSE, Eckhard 1993: Typologie politischer Systeme der Gegenwart. In: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hrsg.): Grundwissen Politik. 2., überarb. und aktualisierte Aufl. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

JESSE, Eckhard 1998: Die Totalitarismusforschung und ihre Repräsentanten. Konzeptionen von Carl J. Friedrich, Hannah Arendt, Eric Voegelin, Ernst Nolte und Karl Dietrich Bracher. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B. 20/98, 8. Mai 1998, S. 3-18.

JÜRGENSEN, Carsten 1994: Demokratie und Menschenrechte in der arabischen Welt. Positionen arabischer Menschenrechtsaktivisten. Deutsches Orient-Institut, Mitteilungen Nr. 47, Hamburg: Deutsches Orient-Institut.

JÜRJENS, Bernd 1996: Die neue Diskussion um gerechte Kriege und humanitäre Intervention - das Beispiel Somalia. INEF Report Nr. 16/96. Duisburg: Institut für Entwicklung und Frieden.

KAASE, Max 1989: Wertwandel. In: Nohlen, Dieter und Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik. Bd. 1: Politikwissenschaft. Theorien - Methoden - Begriffe. München: Piper, S. 1141-1142.

KAMENKA, Eugene 1978a: Introduction. In:Kamenka, Eugene und Erh-Soon Tay, Alice (Eds.): Human Rights - Ideas and Ideologies. London: Edward Arnold, S. vii-viii.

KAMENKA, Eugene 1978b: The anatomy of an idea. In: Kamenka, Eugene und Erh-Soon Tay, Alice (Eds.): Human Rights - Ideas and Ideologies. London: Edward Arnold, S. 1-12

KANT, Immanuel 1993: Zum ewigen Frieden. Ein Philosophischer Entwurf. In: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Werkausgabe hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 195-251.

KAPLAN, David E. 1997: Terrorism's Next Wave. Nerve Gas and Germs are the New Weapons of Choice. In: U.S. News & World Report, 17. November 1997, S. 26-31.

KAPPELER, Susanne 1998: Männerrechte gelten weltweit. Zur Debatte über "Frauen im Islam". In: Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik. 18. Jg., Heft Nr. 35, Juli 1998, S. 65-77.

KARDINER, Abram 1939: The Individual and His Society: The Psychodynamics of Primitive and Social Organization. New York: Columbia University Press.

KARDINER, Abram 1946: The Psychological Frontiers of Society. New York u.a.: Columbia University Press.

KAUSIKAN, Bilahari 1993: Asia's Different Standard. In: Foreign Policy, Nr. 92, Herbst 1993, S. 24-41.

KAVIRAJ, Sudipta 1996: Universality and the Inescapability of History. How Universal is a Declaration of Human Rights? In: May, Hans und Fritsch-Oppermann, Sybille (Hrsg.): Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung. Symposium der Evangelischen Akademie Loccum vom 12. bis 14. März 1993. Loccumer Protokolle Nr. 10/93, 2. Aufl. Loccum: Evangelische Akademie, S. 75-96.

KAY, Paul undKEMPTON, Willett 1984: What is the Sapir-Whorf Hypothesis? In: American Anthropologist. Vol. 86, No. 7, S. 65-78.

KELL, Martina 1997: Global gedacht, lokal gezaudert. In: Die Zeit. Nr. 27, 27. Juni 1997, S. 27.

KEMPEN, Bernhard 1994: Menschenrechte und Frieden. In: Die politische Meinung, Mai 1994, S. 35-41.

KESKIN, Hakki 1998: Grundrecht auf Glaubensfreiheit gilt auch für Muslime. In: Das Sonntagsblatt, Nr. 51, 18. Dezember 1998, S. 54.

KESSELRING, Thomas 1998: Menschenrechte - Für welche Menschen? Eine Internationale Tagung in El Salvador. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 215, 17. September 1998, S. 36.

KHUSHALANI, Yougindra 1983: Human Rights in Asia and Africa. In: Human Rights Law Journal, Vol. 4, No. 4, S. 403-442.

KHUSHALANI, Yougindra 1987: Human Rights in Asia and Africa. In: Synder, Frederick E. und Sathirathai, Surakiart (Eds.): Third World Attitudes Toward International Law. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff, S. 321-339.

KIMMERLE, Heinz 1997: Die interkulturelle Dimension im Dialog zwischen afrikanischen und westlichen Philosophien. In: Brocker, Manfred und Nau, Heino (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, S. 90-110.

KINKEL, Klaus 1993: Rede Auf der Weltkonferenz über Menschenrechte in Wien Am 15. Juni 1993. In: Europa-Archiv. Zeitschrift für internationale Politik. Dokumente. Folge 23/ 1993, S. D491 - D494.

KLAGES, Helmut und KMIECIAK, Peter (Hrsg.) 1979: Wertewandel und gesellschaftlicher Wandel. Frankfurt a.M. u.a.: Campus.

KLEINHEYER, G.: Menschenrechte. In: Handbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte. hrsg. von Adalbert Erler und Ekkehard Kaufmann unter philologischer Mitarbeit von Ruth Schmidt-Wiegand. 3. Bd. Berlin: Erich Schmidt 1984, S. 482-488.

KLEINIG, John 1978: Human Rights, Legal Rights and Social Change. In: Kamenka, Eugene und Erh-Soon Tay, Alice (Eds.): Human Rights - Ideas and Ideologies. London: Edward Arnold, S. 36-47.

KLIMA, Rolf 1988a: Enkulturation. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 187-188.

KLIMA, Rolf 1988b: Ethnozentrismus. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 212.

KLIMA, Rolf 1988c: Gestaltpsychologie. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 280-81.

KLIMA, Rolf 1988d: Sozialcharakter. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 128.

KLIMA, Rolf 1988e: Sozialisation. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 707.

KLINGST, Martin 1998: Lehrer müssen Vorbilder sein. Interview mit Baden-Württembergs Kultusministerin Annette Schavan. In: Die Zeit. Nr. 30, 16. Juli 1998, S. 3.

KLOCKE, Andreas und HURRELMANN, Klaus (Hrsg.) 1998: Kinder und Jugendliche in Armut. Umfang, Auswirkungen und Konsequenzen. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

KLUCKHOHN, Clyde 1942: Some Types of Uneasiness and Fear in a Navaho Indian Community. In: American Anthropologist. Vol. 64, S. 194-209.

KLUCKHOHN, Clyde 1951: Values and Value-Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification. In: Parsons, Talcott und Shils, Edward A. (Eds.): Toward a General Theory of Action. New York: Harper u.a., S. 388-433.

KLUCKHOHN, Clyde 1953: Universal Categories of Culture. In: Kroeber, Alfred L. (prepared under the chairmanship of): Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory. Chicago, IL.: Chicago Press, S. 507-523.

KLUCKHOHN, Clyde 1956: The Influence of Psychiatry on Anthropology in America during the Past Hundred Years. In: Haring, Douglas G. (Ed.): Cultural Milieu. 3., überarb. Aufl. Syracuse: Syracuse University Press, S. 485-512 .

KLUCKHOHN, Clyde und LEIGHTON, Dorothea 1951: The Navaho. Cambridge: Harvard University Press .

KLUCKHOHN, Clyde und MOWRER, Orval H. (1944) 1963: "Kultur und Persönlichkeit": Ein Begriffs-Schema. In: Schmitz, C. A. (Hrsg.): Kultur. Frankfurt: Akademische Verlagsanstalt.

KLUXEN, Wolfgang 1997: Abstrakte Vernunft und konkrete Geschichte. In: Brocker, Manfred und Nau, Heino (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, S. 11-26.

KNEISSL, Karin 1998: Menschenrechte sind Unteilbar. In: Die Welt, Nr. 288, 10. Dezember 1998, S. 10.

KNÜR, Deborah 1999: Streit um die Lehrerin mit Kopftuch. CDU gegen Einstellung einer Muslimin - Schulbehörde: Qualifikation ist entscheidend. In: Die Welt, Nr. 190, 18. August 1999, S. 35.

KOCH, Jutta 1998: Aspekte sicherheitspolitischer Kultur der Vereinigten Staaten von Amerika. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 19/98 vom 01.05.1998, S. 13-20.

KÖCHLER, Hans 1986: Außenpolitik und Demokratie. Überlegungen zur Universalität demokratischer Grundsätze. Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft Wissenschaft und Politik an der Universität Innsbruck (o.O.).

KOEPPING, Klaus-Peter 1990: Edward Sapir und Benjamin Lee Whorf. In: Marschall, Wolfgang (Hrsg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. München: Beck, S. 198-225.

KOFFKA, Kurt 1935: Principles of Gestalt Psychology. New York: Harcourt Brace.

KOHL, Karl-Heinz 1990: Bronislaw Kaspar Malinowski. In: Marschall, Wolfgang (Hrsg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. München: Beck, S. 226-247.

KÖHLER, Wolfgang 1929: Gestaltpsychology. New York: Liveright.

KÖHNE, Gunnar (Hrsg.) 1998: Die Zukunft der Menschenrechte. 50 Jahre UN-Erklärung - Bilanz eines Aufbruchs. Reinbek: Rowohlt.

KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG 1997: Menschenrechte im interkulturellen Dialog. Standortbestimmung zur internationalen Menschenrechtsarbeit der Konrad-Adenauer-Stiftung. Sondernummer "Aktuelle Fragen der Politik". Sankt Augustin/ Köln Juni 1997.

KÖSTER-LOßACK, Angelika 1998: Ein Klima zunehmender Intoleranz und Sektenhysterie. Religöse und weltanschauliche Minderheiten dürfen nicht pauschal als gefährlich dargestellt werden. In: Frankfurter Rundschau, Nr. 179, 05. August 1998, S. 9.

KÖßLER, Reinhart 1998: Recht auf Entwicklung. Zur Kritik der Theorie des Kulturimperialismus. In: Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik. 18. Jg., Heft Nr. 35, Juli 1998, S. 25-34.

KOYDL, Wolfgang 1999: Die Integration der Türken ist eine Jahrhundertaufgabe. Über die Schwierigkeiten der Deutschen mit den Einwandern - und der Einwanderer mit den Deutschen. Diskussion auf Einladung der Süddeutschen Zeitung und der Friedrich-Ebert-Stiftung. In: Süddeutsche Zeitung, Nr. 164, 20. Juli 1999, S. 10.

KRAMER, Dieter 1994: Akzeptierte Vielfalt statt Krieg der Zivilisationen. Die Aufwertung der Differenz in der Krise des Universalismus. In: Zeitschrift für Kulturaustausch, Bd. 44, S. 461-469.

KRÄMER, Gudrun 1995: Menschenrechte und islamische Gesellschaftsordnung. In: Politische Studien. Zweimonatszeitschrift für Politik und Zeitgeschehen. Sonderheft 1/95: Die universale Geltung der Menschenrechte, 46. Jahrgang, Februar 1995, S. 56-65.

KRAUTHAMMER, Charles 1999: Illusionäres Weltbild. Humanitärer Idealismus als außenpolitische Sackgasse. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 163, 17./18. Juli 1999, S. 62.

KREFT, Heinrich 1998: Das "asiatische Wunder" in der Krise. Die politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung im asiatisch-pazifischen Raum. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 48/98, 20. November 1998, S. 3-12.

KREILE, Renate 1997: Politisierung von Ethnizität in Afrika. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 9/97, S. 12-18.

KRIELE, Martin 1980: Befreiung und politische Aufklärung. Plädoyer für die Würde des Menschen. Freiburg im Breisgau: Herder.

KROEBER, Alfred L. 1917a: California Kinship Systems. Berkeley, C.A.: University of California Press.

KROEBER, Alfred L. 1917b: The Superorganic. In: American Anthropologist. Vol. 19, S. 163-213.

KROEBER, Alfred L. 1918: Review of Jung's Collected Papers in Analytical Psychology and The Psychology of the Unconscious. In: American Anthropologist. Vol. 20, S. 323-324.

KROEBER, Alfred L. 1920: "Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis." In: American Anthropologist. Vol. 22, S. 48-55.

KROEBER, Alfred L. 1925: Handbook of the Indians in California. Washington, D.C.: Government Printing Office.

KROEBER, Alfred L. 1936: Area and Climax. Berkeley, C.A.: University of California Press.

KROEBER, Alfred L. 1939: Cultural and Natural Areas of Native North America. Berkeley, C.A.: University of California Press.

KROEBER, Alfred L. 1940: Psychosis or Social Sanction. In: Character and Personality, Vol. 8, S. 204-215.

KROEBER, Alfred L. 1952: The Nature of Culture. Chicago, IL.: University of Chicago Press.

KROEBER, Alfred L. und KLUCKHOHN, Clyde 1952: Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. 47, No. 1, S. 1-223.

KROHNE, Hans Walter 1988: Bedürfnis. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 90-91.

KROSS, Matthias 1998: Unerschrockener Relativismus. Plädoyer für einen recht verstandenen Interkulturalismus. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe Nr. 142, 23. Juni 1998, S. 33.

KROTZ, Stefan 1994: Kulturelle Andersheit zwischen Utopie und Wissenschaft. Ein Beitrag zur Genese, Entwicklung und Neuorientierung der Anthropologie. Frankfurt a.M.: Peter Lang.

KRYWALSKI, Diether (Hrsg.) 1986: Knaurs Lexikon der Weltliteratur. Autoren, Werke, Sachbegriffe. München: Knauer.

KÜHNHARDT, Ludger 1986: Menschenrechte, politisches Denken und politische Systeme. In: Europäische Grundrechte. 13. Jg., Heft 21, S. 665-669.

KÜHNHARDT, Ludger 1987: Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs. München: Olzog.

KÜHNHARDT, Ludger 1988: Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 49/88, S. 3-13.

KÜHNHARDT, Ludger 1989: Ist unser Menschenrechtskatalog ergänzungsbedürftig? Zum Problem der verschiedenen Kategorien von Grundrechten. In: Uertz, Rudolf (Hrsg.): Menschenrechte in Ost und West. Mainz: von Hase und Koehler, S. 89-104.

KÜHNHARDT, Ludger 1994a: Menschenrechte. In: Rüther, Günther (Hrsg.): Politik und Gesellschaft in Deutschland. Grundlagen, Zusammenhänge, Herausforderungen. Köln: Wissenschaft und Politik, S. 75-82.

KÜHNHARDT, Ludger 1994b: Menschenrechte, Minderheitenschutz und der Nationalstaat im KSZE-Prozeß. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 47/94, 25. November 1994, S. 11-21.

KÜHNHARDT, Ludger 1998: Die EU vor großen Reformerfordernissen. Stark befrachtete Agenda der Osterweiterung. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 163, 17. Juli 1998, S. 4.

KÜHNHARDT, Ludger 1999: Europa und die Idee der Rechtsgemeinschaft. Aufbruch zu außenpolitischer Handlungsfähigkeit? In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 23, 29. Januar 1999, S. 5.

KUMAR, Krishan 1997: Herbert Spencer Spencer. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 443-444.

KÜNG, Hans 1997: "Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft" München: Piper.

KÜNG, Hans 1997: Fürchtet euch nicht vor dem Ethos. Zur Zeit-Debatte über "Menschenpflichten" - eine Antwort an die Kritiker Helmut Schmidts. In: Die Zeit. Nr. 45, 31. Oktober 1997, S. 15.

KWANG, Han Fook/ FERNANDEZ, Warren und TAN, Sumiko 1997: Lee Kuan Yew - The Man and his Ideas. Singapur: Times Editions.

LANDES, David S. 1999: Wohlstand und Armut der Nationen. Warum die einen reich und die anderen Arm sind. Berlin: Siedler.

LAQUEUR, Walter 1998: Die Globale Bedrohung. Neue Formen des Terrorismus. Berlin: Propyläen.

LAWSON, Edward 1996: Encyclopedia of Human Rights. 2. Aufl. Washington, D.C.: Tylor & Francis.

LAZARI-PAWLOWSKA, Ija 1970: On Cultural Relativism. In: The Journal of Philosophy, Vol. 67, No. 17, S. 577-584.

LEGER, Rudolf 1991: Gladys Amanda Reichard. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 577-578.

LEGESSE, Asmarom 1980: Human Rights in African Political Culture. In: Thompson, Kenneth W. (Ed.): The Moral Imperatives of Human Rights: A World Survey. Washington, D.C.: University Press of America, S. 123-138.

LEHMANN, Michaela 1999: "Armlänge zur Pistole". Hamburger Polizisten lernen den Umgang mit Menschen aus fremden Ländern. In: Hamburger Rundschau vom 24. Juni 1999, S. 9-10.

LERCH, Wolfgang Günter 1999: Muhammads Erben. Die unbekannte Vielfalt des Islam. Düsseldorf: Patmos.

LESCH, Walter 1998: Universale Menschenrechte oder Kulturrelativismus? Sozialethik und die Menschenrechtspolitik. In: Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik. 18. Jg., Heft Nr. 35, Juli 1998, S. 206-215.

LEVY, Robert I. 1973: Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands. Chicago, IL.: University of Chicago Press.

LEVY, Robert I. 1978: Tahitian Gentleness and Redundant Controls. In: Montague, Asley (Ed.): Learning Non-Aggression. Oxford: Oxford University Press, S. 222-235.

LEVY, Robert I. 1984: Emotion, Knowing, and Culture. In: Shweder, Richard und LeVine, R.A. (Eds.): Culture Theory. Cambridge: Cambridge University Press, S. 214-237.

LINDHOLM, Charles 1997: Configurationalism. Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 82-83.

LINK, Werner 1996: Nach dem Ende des Ost-West-Konflikts. Drohen neue Globale Spannungen? In: Das Parlament. 46. Jg., Nr. 15, S. 1.

LINK, Werner 1998: Die Neuordnung der Weltpolitik. Grundprobleme globaler Politik an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. München: Beck.

LINTON, Ralph (Ed.) 1940: Acculturation in seven American Indian Tribes. New York: Appleton-Century.

LINTON, Ralph 1936: The Study of Man: An Introduction. New York: Appleton-Century.

LINTON, Ralph 1939: Culture, Society and the Individual. In: Journal of Abnormal and Social Psychology, Vol. 33, S. 425-436.

LINTON, Ralph 1945: The Cultural Background of Personality. New York: Appleton-Century-Crofts

LINTON, Ralph 1952: Universal Ethical Principles: An Anthropological View. In: Anshen, R. N. (Ed.): Moral Principles of Action. New York, S. 645-660.

LINZ, Juan J. 1975: Totalitarian and Autoritarian Regimes. In: Greenstein, Fred I. und Polsby, Nelson W. (Eds.): Handbook of Political Science. 3. Bd.: Macropolitical Theory. Reading, Mass.: Addison, S. 175-411.

LINZ, Juan J. 1989: Autoritäre Regime. In: Nohlen, Dieter und Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik. Bd. 1: Politikwissenschaft. Theorien - Methoden - Begriffe. München: Piper, S. 62-65.

LINZ, Juan J. 1999: Typen politischer Regime und die Achtung der Menschenrechte: Historische und länderübergreifende Perspektiven. In: Jesse, Eckhard (Hrsg.) 1999: Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung. 2., erw. Aufl. Bonn: Landeszentrale für politische Bildung, S. 519-571.

LITTLE, K.L. 1950: Methodology in the Study of Adult Personality and "National Character". In: American Anthropologist. Vol. 52, S. 279-282.

LOHANI, Prakash Chandra 1996: Oppening Address. In: Center for Human Rights Geneva (Ed.): Fourth Workshop on Regional Human Rights Arrangements in the Asian and Pacific Region. Report. Kathmandu 26-28 February 1996. New York und Genf: United Nations (HR/ PUB/ 096/3), S. 9-11.

LOHMANN, Georg 1998: Warum keine Deklaration von Menschenpflichten? Zur Kritik am Inter-Action Council. In: Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik. 18. Jg., Heft Nr. 35, Juli 1998, S. 12-24.

LONDON, Jack 1980: The Iron Heel. Westport: Hill.

LONERGAN, David 1991a: Frank Hamilton Cushing. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 131-133.

LONERGAN, David 1991b: Leslie Spier. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 657-659.

LONERGAN, David 1991c: Oscar Lewis. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 405-406.

LONERGAN, David 1991d: Paul Radin. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 565-566.

LORENZ, Andreas 1999: China-Geschäft. Unbequeme Reise. In: Der Spiegel. 10. Mai 1999, S. 94.

LOTZ, Johannes B. 1965: Anthropologie. In: Brugger, Walter u.a. (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch. 12. Aufl. Freiburg u.a.: Herder, S. 14-15.

LOWIE, Robert Harry 1934: An Introduction to Cultural Anthropology. London: Harrap.

LÜDTKE, Hartmut 1988: Muster. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 523.

LUDWIG, Karl-Heinz 1998: "Beschwichtigung Chinas ist Unverantwortlich". Gespräch mit dem chinesischen Dissidenten Wei Jingsheng. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 143, 24. Juni 1998, S. 5.

LUF, Gerhard 1987a: Menschenrechte. Ideengeschichtliche Entwicklung. In: Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft in 5 Bänden. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft. 7., neu bearb. Aufl., 3. Bd., Freiburg: Herder 1987, S. 1105-1107.

LUF, Gerhard 1987b: Menschenrechte. Rechts- und Staatsphilosophische Grundlagen. In: Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft in 5 Bänden. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft. 7., neu bearb. Aufl., 3. Bd., Freiburg: Herder 1987, S. 1107-1109.

LÜTHKE, Karsten 1988: Der Schutz der Menschenrechte in Afrika - Die Afrikanische Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker. In: Amnesty International (Hrsg.): Der regionale Menschenrechtsschutz in Afrika, Amerika und Europa. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 25-64.

LUYKEN, Reiner 1998a: Im Land der toten Töchter. In: Die Zeit. Nr. 51, 10. Dezember 1998, S. 17-21.

LUYKEN, Reiner 1998b: Zuviel Testosteron. In: Die Zeit. Nr. 51, 10. Dezember 1998, S. 18.

LYONS, David 1976: Ethical Relativism and the Problem of Incoherence. In: Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy, Vol. 86., S. 107-121.

MAASS, Harald 1996: Die Mär von besonderen chinesischen Werten. Menschenrechte und ihre Universale Gültigkeit. In: Das Parlament, Nr. 15, 4. April 1996, S. 4.

MADAN, T.N. 1991: Dhirendra Nath Majumdar. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 439-440.

MAHNIG, Hans 1999: Unübersehbar: Der Halbmond über Europas Städten. In: Das Parlament. Nr. 1-2, S. 14.

MAIER, Josef 1980a: Lewis H. Morgan. In: Bernsdorf, Wilhelm und Knospe, Horst (Hrsg.): Internationales Soziologenlexikon. Bd. 1. Stuttgart: Enke, S. 299-300.

MAIER, Josef 1980b: Melville Jean Herskowits. In: Bernsdorf, Wilhelm und Knospe, Horst (Hrsg.): Internationales Soziologenlexikon. Bd. 1. Stuttgart: Enke, S. 177-178.

MAIER, Josef 1980c: Robert Henry Lowie. In: Bernsdorf, Wilhelm und Knospe, Horst (Hrsg.): Internationales Soziologenlexikon. Bd. 1. Stuttgart: Enke, S. 258.

MAIER, Josef 1980d: William Graham Sumner. In: Bernsdorf, Wilhelm und Knospe, Horst (Hrsg.): Internationales Soziologenlexikon. Bd. 1. Stuttgart: Enke, S. 421-422.

MAIER-BORST, Michael 1998: Menschenrechtsverletzungen als Fluchtursache. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 49/98, 27. November 1998, S. 3-13.

MAIR, Stefan 1999: Afrika: Kontinent im Umbruch - Kontinent mit Zukunft? In: Evangelisches Missionswerk (Hrsg.): Afrika im Wandel. Beiträge zur Religion und Tradition auf dem afrikanischen Kontinent. EMW-Informationen Nr. 120, Juli 1999, S. 23-27.

MALL, Ram Adhar 1997: Interkulturelle Philosophie und die Histographie. In: Brocker, Manfred und Nau, Heino (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, S. 69-89.

MALUSCHKE, Günther 1986: Die Entwicklung des modernen Menschenrechtsverständnisses. In: Eichholzbrief. Beiträge zur politischen Bildung und Information Nr. 2/86. Menschenrechte - Geschichte, Argumente, Dokumente, S. 1-14.

MANDELBAUM, David G. 1953: On the Study of National Character. In: American Anthropologist. Vol. 55, S. 174-187.

MANDT, Hella 1989: Legitimität. In: Nohlen, Dieter und Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik. Bd. 1: Politikwissenschaft. Theorien - Methoden - Begriffe. München: Piper, S. 503-509.

MANNHEIM, Karl 1936: Ideology and Utopia. New York: Harcourt, Brace.

MANSEL, Jürgen und BRINKHOFF, Klaus-Peter (Hrsg.) 1998: Armut im Jugendalter. Soziale Ungleichheit, Gettoisierung und die psychosozialen Folgen. Weinheim: Juventa.

MANSON, William C. 1991: Abram Kardiner. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 339-40.

MARCUS, Joseph A. 1997: Sir Henry James Sumner Maine. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 299-300.

MARITAIN, Jacques 1944: The Rights of Man and Natural Law. London: Robert Maclehose/ University Press.

MARSCHALL, Wolfgang 1999: Afrikas "Kulturseele". Eine Leo-Frobenius-Biographie. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe Nr. 56, 9. März 1999, S. 36.

MARVIN, Grace M. 1995: Cultural Relativity versus Ethnocentrism. In: Magill, Frank N. (Ed.): International Encyclopedia of Sociology. 2 Bde. Chicago, IL.: Fitzray Dearborn, S. 283-286.

MASLOW, Abraham H. 1970: Motivation and Personality. 2. Aufl. New York u.a.: Harper & Row.

MAUS, Heinz und KRÄMER, Hans Leo 1980a: Auguste Comte. In: Bernsdorf, Wilhelm und Knospe, Horst (Hrsg.): Internationales Soziologenlexikon. Bd. 1. Stuttgart: Enke, S. 81-82.

MAUS, Heinz und KRÄMER, Hans Leo 1980b: Émile Durkheim. In: Bernsdorf, Wilhelm und Knospe, Horst (Hrsg.): Internationales Soziologenlexikon. Bd. 1. Stuttgart: Enke, S. 105.

MAY, Hans 1996: Eröffnung der Konferenz. In: ders. und Fritsch-Oppermann, Sybille (Hrsg.): Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung. Symposium der Evangelischen Akademie Loccum vom 12. bis 14. März 1993. Loccumer Protokolle Nr. 10/93, 2. Aufl. Loccum: Evangelische Akademie, S. 9-11.

MAY, Hans und FRITSCH-OPPERMANN, Sybille 1996: Vorwort. In: dies. (Hrsg.): Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung. Symposium der Evangelischen Akademie Loccum vom 12. bis 14.

März 1993. Loccumer Protokolle Nr. 10/93, 2. Aufl. Loccum: Evangelische Akademie, S. 5-8.

MAYER, Ann Elizabeth 1990: Current Muslim Thinking on Human Rights. In: An-Na'im, Ahmed Abdullahi und Deng, Francis M. (Eds.): Human Rights in Africa. Cross-Cultural Perspectives. Washington, D.C.: Brookings Institution, S. 133-156.

MAYER, Ann Elizabeth 1995: Human Rights. In: Esposito, John L. (Ed.): The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World. 4 Bde. New York, Oxford: Oxford University Press, S. 143-148.

MAYER, Otto G. 1997: Globalisierung und wohlfahrtsstaatliche Aufgaben. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 33-34/97, 8. August 1997, S. 29-38.

MCHUGH, Lois B. 1997: Refugee Assistance in the Foreign Aid Bill: Problems and Prospects. CRS Issue Brief. Washington, D.C.: Congressional Research Service.

MEAD, Margaret 1928: Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization. New York: William Morrow.

MEAD, Margaret 1930: Growing Up in New Guinea. New York: William Morrow.

MEAD, Margaret 1935: Sex and Temperament in Three Primitive Societies. London: Routledge.

MEAD, Margaret 1939: Native Languages as Field-Work Tools. In: American Anthropologist. Vol. 41, No 2, April-June 1941, S. 189-205.

MEAD, Margaret 1942: And Keep Your Powder Dry: An Anthropologist Looks at America. New York: Morrow.

MEAD, Margaret 1949: Male and Female: A Study of The Sexes in a Changing World. New York: Morrow.

MEAD, Margaret 1951: Columbia University Research in Contemporary Culture. In: Guetzkow, H. (Ed.): Groups, Leadership and Men: Human Relations Research Sponsored by the United States Navy, Pittsburgh, S. 106-118.

MEAD, Margaret 1952: The Training of the Cultural Anthropologist. In: American Anthropologist. Vol. 54, No. 3, July-September 1952, S. 343-346.

MEAD, Margaret 1953a: National Character. In: Kroeber, Alfred L. (prepared under the chairmanship of): Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory. Chicago, IL.: University of Chicago Press, S. 642-667.

MEAD, Margaret 1953b: The Study of Culture at a Distance. Chicago, IL.: University of Chicago Press.

MEAD, Margaret 1955: Soviet Attitudes toward Authority. An Interdisciplinary Approach to Problems of the Soviet Character. London: Tavistock.

MEAD, Margaret 1963: Socialization and Enculturation. In: Current Anthropology, Vol. 4, S. 184-188.

MEESSEN, Karl M. 1991: Souveränität. In: Wolfrum, Rüdiger (Hrsg.): Handbuch Vereinte Nationen. 2., neu bearb. Aufl. München: Beck, S. 788-792.

MEIER, Andreas 1995: Politische Strömungen im modernen Islam. Quellen und Kommentare. Bonn: Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung.

MEIER-SEETHALER, Carola 1998: Menschenwürde als ethische Grundlage von Menschenrechten. In: Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik. 18. Jg., Heft Nr. 35, Juli 1998, S. 201-205.

MEMMELER, Björn 1998: Stärken und Schwächen der Vereinten Nationen im Menschenrechtsschutz. Forum 10 der Tagung "Versprochen, Verletzt Gefordert" des Forum Menschenrechte. In: Forum Menschenrechte (Hrsg.): Versprochen, Verletzt, Gefordert. 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. 5 Jahre nach der Wiener Menschenrechtskonferenz. Materialien Nr. 12. Bonn: Forum Menschenrechte, S. 92-96.

MERRY, Sally Engle: Edmund Leach. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 280-281.

MERTON, Robert K. 1949: Social Theory and Social Structure. Glencoe: Free Press.

MESSER, Ellen 1993: Anthropology and Human Rights. In: Annual Review of Anthropology, Vol. 22, S. 221-249.

MESSMER, Matthias 1999: Eine Zivilgesellschaft für das 21. Jahrhundert? Zur Diskussion einer "civil society" im Reich der Mitte. In: Neue Zürcher Zeitung, Internationale Ausgabe. Nr. 229, 02./03. Oktober 1999, S. 54.

MEYER, Ann Elizabeth 1990: Current Muslim Thinking on Human Rights. In: An-Na'im, Ahmed Abdullahi und Deng, Francis M. (Eds.): Human Rights in Africa. Cross-Cultural Perspectives. Washington, D.C.: Brookings Institution, S. 133-156.

MEYERS LEXIKONREDAKTION (Hrsg.) 1992: Schlaglichter der Weltgeschichte. Bonn: Lizensausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung.

MEYERS, Reinhard 1984: Idealistische Schule. In: Boeck, Andreas (Hrsg.) Pipers Wörterbuch zur Politik. Bd. 5: Internationale Beziehungen. Theorien - Organisationen - Konflikte. München: Piper, S. 191-195.

MEYERS, Reinhard 1994: Theorien der internationalen Beziehungen. In: Woyke, Wichard (Hrsg.): Handwörterbuch Internationale Politik. Lizensausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung. Opladen: Leske und Budrich, S. 403-430.

MICHAELS, Axel 1999: Zum Flammentode gehen. Witwenverbrennung und der Exotismus des Schauderns. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 54, 06./07. März 1999, S. 54.

MILLER, Peggy J. und HOOGSTRA, L. 1992: Language as a Tool in the Socialization and Apprehension of Cultural Meanings. In: Schwartz, Theodore/ White, Geoffrey u.a. (Eds.): New Directions in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, S. 83-101.

MILLER, Peggy J. und MOORE, B.B. 1989: Narrative Conjunctions of Caregiver and Child: A Comparative Perspective on Socialization through Stories. In: Ethnos, Vol. 17, S. 1-31.

MILLER, Peggy J./ POTTS, Randolph u.a. 1990: Narrative Practices and the Social Construction of Self in Childhood. In: American Ethnologist, Vol. 17, S. 292-311.

MILNE, A. J. M. 1986: Human Rights and Human Diversity. An Essay in the Philosophy of Human Rights. Houndmills, Basingstoke, Hampshire und London: Macmillan.

MINES, Mattison 1991: Morris Edward Opler. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 523-524.

MODEL, Otto/ CREIFELDS, Carl und LICHTENBERGER, Gustav 1992: Staatsbürgertaschenbuch. Alles Wissenswerte über Staat, Verwaltung, Recht und Wirtschaft mit zahlreichen Schaubildern. 26., neu bearb. Aufl. München: Beck.

MODELL, Judith 1975: Ruth Benedict, Anthropologist: The Reconciliation of Science and Humanism. In: Thoresen, Timothy H.H. (Ed.): Toward a Science of Man. Essays in the History of Anthropology. The Hague: Mouton, S. 183-203.

MOJEKWU, Chris C. 1980: International Human Rights: The African Perspective. In: Nelson, Jack L. und Green, Vera M. (Eds.): International Human Rights: Contemporary Issues. Stanfordvill, N.Y.: Human Rights Publishing Group, S. 85-95.

MOLS, Manfred 1997: Universale oder kulturspezifische Kategorien und Theorien? Bemerkungen aus politikwissenschaftlicher Sicht. In: Brocker, Manfred und Nau, Heino (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, 225-240.

MONEY-KYRLE, Roger E. 1930: The Meaning of Sacrifice. London: Hogarth.

MOORE, Henrietta 1996: The Changing Nature of Anthropological Knowledge: An Introduction. In: dies. (Ed.): The Future of Anthropological Knowledge. London und New York: Routledge, S. 1-15.

MOREL, Julius 1987: Soziologische Wertrelativierung. Thematisierung eines Anliegens. In: Ohe, Werner von (Hrsg.): Kulturanthropologie. Beiträge zum Neubeginn einer Disziplin. Festgabe für Emerich K. Francis zum 80. Geburtstag. Berlin: Duncker und Humblot, S. 217-229.

MUCH, Nancy und SHWEDER, Richard 1978: Speaking of Rules: The Analysis of Culture in Breach. In: Damon, William (Ed.): Moral Development. San Francisco: Jossey-Bass, S. 19-39.

MÜHLMANN, W.E. 1980: Richard Thurnwald. In: Bernsdorf, Wilhelm und Knospe, Horst (Hrsg.): Internationales Soziologenlexikon. Bd. 1. Stuttgart: Enke, S. 438-39.

MÜLLER, Hans-Peter 1996: Kulturelle Gliederung der Entwicklungsländer. In: ders. (Hrsg.): Weltsystem und kulturelles Erbe. Gliederung und Dynamik der Entwicklungsländer aus ethnologischer und soziologischer Sicht. Berlin: Reimer, S. 81-137.

MÜLLER, Harald 1999: Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington. Frankfurt a.M.: Fischer.

MÜLLER, Klaus E. 1992: Geschichte der Ethnologie. In: Fischer, Hans (Hrsg.): Ethnologie. Einführung und Überblick. 3., veränd. und erw. Aufl. Berlin: Reimer, S. 23-56.

MÜLLER, Lorenz 1997: Islam und Menschenrechte. Das Bild im Westen und die arabisch-sunnitische Diskussion. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 28/97, 4. Juli 1997, S. 21-27.

MÜLLER, Marion 1998: Noch bietet die Schule den Mädchen ein Stück Freiheit. In: Die Welt, Nr. 260, 07. November 1998, S. 4.

MÜLLER-JUNG 1998: Eine Kelle aus dem Brunnen der Hoffnung. Wasserpolitiker bei dem Versuch, internationalen Konflikten vorzubeugen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 55, 06. März 1998, S. 7.

MÜLLER-SCHMID, Peter Paul 1986: Die Menschenrechtsphilosophie als Paradigmawechsel vom Ordodenken zur Subjektivitätsphilosophie der Moderne. Zur Frage der Politischen und Normativen Bedingungen. In: ders. (Hrsg.): Begründung der Menschenrechte. Beiträge zum Symposium der Schweizer Sektion der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie vom 22.4.1983 in Genf. Stuttgart: Steiner, S. 19-27.

MÜNCH, Ingo von 1999: 50 Jahre Grundgesetz. Gastvortrag zum 50. Jahrestag der Verabschiedung des Grundgesetzes der Bundesrepbublik Deutschland im Plenum der Hamburgischen Bürgerschaft am 19. Mai 1999, Hamburg: Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg.

MURDOCK, George P. 1949: Social Structure. New York: Macmillan.

MURDOCK, George Peter 1951: British Social Anthropology. In: American Anthropologist. Vol. 53, S. 465-473.

MURPHY, Robert F. 1991: Julian H. Steward. In: Winters, Christopher (Hrsg.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 671-72.

MURRAY, Stephen O. 1982: The Dissolution of Classical Ethnoscience. In: Journal of the History of Behavioral Sciences, Vol. 18, No. 2, S. 163-175.

MURRAY, Stephen O. 1991: Elsie Clews Parsons. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 529.

NARIMAN, Fali S. 1993: The Universality of Human Rights. In: International Commission of Jurists Review. Special Issue: The UN Conference on Human Rights. No. 50, S. 8-22.

NARR, Wolf-Dieter und ROTH, Roland 1998: Menschenrechte und globaler Kapitalismus. Anmerkungen zu einer notwendigen Neubestimmung der Menschenrechte. In: Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik. 18. Jg., Heft Nr. 35, Juli 1998, S. 113-128.

NARVESON, Jan 1981: Human Rights: Which, If Any, are There? In: Pennock, J. Roland und Chapman, John W. (Eds.): Human Rights. New York, London: New York University Press, S. 175-197.

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES 1995: On Being a Scientist: Responsible Conduct in Research. Washington, D.C.: National Academy Press.

NAU, Heino H. 1997: Kulturwissenschaften. Einleitung. In: ders. und Brocker, Manfred (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, S. 113-119.

NEELSEN, John P. 1996: The World System and Human Rights in the South. In: Mülller, Hans-Peter (Hrsg.): Weltsystem und kulturelles Erbe. Gliederung und Dynamik der Entwicklungsländer aus ethnologischer und soziologischer Sicht. Berlin: Reimer, S. 139-161.

NEIER, Aryeh 1993: Asia's unacceptable Standard. In: Foreign Policy, No. 92, Fall 1993, S. 42-51.

NEUBERT, Dieter 1996: Zur Übertragbarkeit westlich politischer Ideen auf die Dritte Welt: Demokratisierung und Menschenrechte in Afrika. In: Müller, Hans-Peter (Hrsg.): Weltsystem und kulturelles Erbe. Gliederung und Dynamik der Entwicklungsländer aus ethnologischer und soziologischer Sicht. Berlin: Reimer, S. 227-245.

NGUÉMA, Isaac 1990: Perspektiven der Menschenrechte in Afrika. Die Wurzeln einer ständigen Herausforderung. In: Europäische Grundrechte Zeitschrift. 17. Jg., Heft 13/14, S. 301-305.

NICHOLAS, Ralph W. 1991: Milton B. Singer. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 641-643.

NOWELS, Larry 1997a: Foreign Affairs Budget for FY1998: Understanding the Numbers and Assessing the Request. CRS Report for Congress. Washington, D.C.: Congressional Research Service.

NOWELS, Larry 1997b: Appropriations for FY1998: Foreign Operations, Export Financing, and Related Programs. CRS Report for Congress. Washington, D.C.: Congressional Research Service.

NUCKOLLS, Charles 1997: Cognitive Anthropology. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford/ Malden, MA: Blackwell, S. 67.

NUSCHELER, Franz 1995: Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte. Zur Kakophonie des Wiener Wunschkonzerts. In: Hamm, Brigitte und Nuscheler, Franz: Zur Universalität der Menschenrechte. INEF Report Heft 11/1995. Duisburg: Institut für Entwicklung und Frieden, S. 1-15.

NUSCHELER, Franz 1996: Gegen den entwicklungspolitischen Pessimismus. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 12/96, 15. März 1996, S. 3-10.

NWAKANMA, Obi 1998: Schreiben im Postkolonialen Zeitalter. Zur Situation der nigerianischen Gegenwartsliteratur. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Internationale Ausgabe. Nr. 113, 18. Mai 1998, S. 23.

NWODO, Christopher S. 1989: The Philosophical Basis for Human Rights Claims. In: India Quarterly, Vol. 45, August/ September 1989, S. 214-232.

OESTREICH, Gerhard 1962: Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Hrsg. vom Otto-Suhr-Institut und der Landeszentrale für politische Bildung Berlin.

OESTREICH, Gerhard 1978: Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß. Berlin: Duncker & Humblot.

OPPER, Sonja und STARBATTY, Joachim 1999: Die Menschenrechtsdiskussion braucht einen analytischen Ansatz. Der Druck zum weltwirtschaftlichen Wettbewerb als Chance. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 163, 17./18. Juli 1999, S. 14.

ORANS, Martin 1996: Not Even Wrong: Margaret Mead, Derek Freeman, and the Samoans. Novato: Chandler & Sharp.

OSSWALD, Klaus-Dieter und PETER, Barbara 1996: Globale und regionale Umweltprobleme als Herausforderung für die deutsche Entwicklungszusammenarbeit. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 24-25/96, 12. Juni 1996, S. 36-44.

OSTWALD, Susanne 1999: Gutes Haar und schlechtes Haar. Die `affirmative action' findet neue Gegner. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 31, 8. Februar 1999, S. 21.

OVESEN, Jan 1991: Carl Nicolai Starcke. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 664.

PAINE, Robert (Ed.) 1985: Advocancy and Anthropology, First Encounters. St. John's: University of Newfoundland Press.

PANNENBERG, Wolfhart 1991: Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde. In: Kerber, Walter (Hrsg.): Menschenrechte und kulturelle Identität. München: Kindt, S. 61-76.

PARISH, Steven M. 1994: Moral Knowing in a Hindu Sacred City: An Exploration of Mind, Emotion, and Self. New York: Columbia University Press.

PARISH, Steven M. 1997: Socialization. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 432-433.

PARK, Han S. 1987: Correlates of Human Rights: Global Tendencies. In: Human Rights Quarterly. A comparative and international Journal of the Social Sciences, Humanities and Law. Vol. 9, S. 405-13.

PARKIN, Robert 1997: Max Gluckman. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 225-227.

PARSONS, Talcott 1971: The System of Modern Societies Engelwood Cliffs: Prentice-Hall.

PARSONS, Talcott 1976: Zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verlag.

PARSONS, Talcott u.a. (Eds.) 1976: Toward a General Theory of Action. Cambridge/ Mass. u.a.: Harvard University Press.

PARTSCH, Franz Josef 1991b: Der Internationale Menschenrechtsschutz. Eine Einführung. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 9-26.

PARTSCH, Josef 1991a: Selbstbestimmung. In: Wolfrum, Rüdiger (Hrsg.): Handbuch Vereinte Nationen. 2., neu bearb. Aufl. München: Beck, S. 745-752.

PAUL, Gregor 1997: Die traditionelle chinesische Philosophie: eine chinesische Grundlage universaler Menschenrechte. In: KAS-Auslandsinformationen. Nr. 7/97, S. 4-17.

PAUL, Gregor 1998: Das Märchen vom konfuzianischen Menschenrechtsverständnis. In: Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik. 18. Jg., Heft Nr. 35, Juli 1998, S. 216-219.

PAYASLIAN, Simon 1997: The Inter-American Human Rights System: Charismatic Values and Regional Integration. In: Journal of the Third World Spectrum, Vol. 4, Spring 1997, S. 1-36.

PEOPLES, James und BAILEY, Garrick 1988: Humanity. An Introduction to Cultural Anthropology. St. Paul u.a.: West Publishing Company.

PERL, Raphael F. 1998: Terrorism, the Future, and U.S. Foreign Policy. CRS Issue Brief. Washington, D.C.: Congressional Research Service.

PERRY, Michael J. 1997: Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters. In: Human Rights Quarterly. A comparative and international Journal of the Social Sciences, Humanities and Law. Vol. 19, S. 461-509.

PESCATORE, Pierre 1999: Die Nato war im Kosovo aktionsberechtigt. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 179, 5. August 1999, S. 6.

PESCHEL-GUTZEIT, Lore Maria 19998: Menschenrechtsverletzer - eine Malaise für die Justiz. In: Frankfurter Rundschau, Nr. 84, 09. April 1998, S. 20.

PETERSON, V. Spike 1990: Whose Rights? A Critique of the `Givens' in Human Rights Discourse. In: Alternatives. Vol. 15, No. 3, S. 303-344.

PFETSCH, Frank R. 1998: Die Problematik der europäischen Identität. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 25-26, 12. Juni 1998, S. 3-9.

PICHT, Georg 1975: Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten. In: Delbrück, Jost/ Ipsen, Knut u.a. (Hrsg.): Recht im Dienst des Friedens. Festschrift für Eberhard Menzel zum 65. Geburtstag. Berlin: Dunker und Humblot, S. 289-305.

PIETZCKER, Frank 1981: Entstehung und Entwicklung der Menschenrechte. Reihe Studienbücher Politik. Frankfurt a.M.: Diesterweg.

POLLIS, Adamantia 1996: Cultural Relativism Revisited: Through a State Prism. In: Human Rights Quarterly. A comparative and international Journal of the Social Sciences, Humanities and Law. Vol. 18, S. 316-344.

POLLIS, Adamantia und SCHWAB, Peter 1979: Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability. In: ders. (Eds.): Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives. New York u.a.: Praeger, S. 1-18.

POTT, Marcel 1999: Allahs falsche Erben. Die arabische Welt in der Krise. Bergisch Gladbach: Lübbe.

PREIS, Ann-Belinda 1996: Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique. In: Human Rights Quarterly. A comparative and international Journal of the Social Sciences, Humanities and Law. Vol. 18, S. 286-315.

PÜCKLER-MUSKAU, Hermann Fürst zu 1831: Briefe eines Verstorbenen: ein fragmentarisches Tagebuch. Stuttgart: Hallberger.

PÜCKLER-MUSKAU, Hermann Fürst zu 1834: Tutti-Frutti. Aus den Papieren eines Verstorbenen. Stuttgart: Hallberger.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald 1952: Structure and Function in Primitive Society. London: Cohen & West.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald 1958: Method in Social Anthropology: Selected Essays. Chicago, IL.: University of Chicago Press.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald 1952: On Social Structure. In: ders.: Structure and Function in Primitive Society. London: Cohen and West.

RADIZIO-PLATH, Christa und JARZEMBOWSKI, Georg 1999: Hamburg gewinnt mit Europa. Hamburg: Landeszentrale für politische Bildung.

RAGER, Günter (Hrsg.) 1997: Beginn, Personalität und Würde des Menschen. Freiburg i. Br.: Karl Alber.

REDFIELD, Robert 1955: The Little Community: View Points of the Study of a Human Whole. Uppsala: Almquist.

REDFIELD, Robert/ LINTON, Ralph und HERSKOVITS, Melville J. 1936: Memorandum for the Study of Acculturation. In: American Anthropologist. Vol. 38, S. 149-152.

REESE-SCHÄFER, Walter 1994: Was ist Kommunitarismus? Frankfurt a.M. und New York: Campus.

REESE-SCHÄFER, Walter 1996: Die politische Rezeption des kommunitarischen Denkens in Deutschland. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 36/96, 30. August 1996, S. 3-11.

REIK, Theodor 1931: Ritual: Psychoanalytic Studies. London: Hogart.

REIMANN, Helga 1997: Kultursoziologie. In: Reinhold, Gerd (Hrsg.) unter Mitarbeit von Siegfried Lamnek und Helga Recker: Soziologie-Lexikon. 3., überarb. und erw. Aufl. München, Wien: Oldenbourg, S. 381-384.

REINHARD, Wolfgang 1987: Dekolonisation. In: Nohlen, Dieter und Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd. 6: Dritte Welt. Gesellschaft -Kultur-Entwicklung. Hrsg. von Dieter Nohlen und Peter Waldmann München: Piper, S. 115-120.

REINHOLD, Gerd 1997a: Ethnoscience. In: ders. (Hrsg.) unter Mitarbeit von Siegfried Lamnek und Helga Recker: Soziologie-Lexikon. 3., überarb. und erw. Aufl. München, Wien: Oldenbourg, S. 160-161.

REINHOLD, Gerd 1997b: Ethnosoziologie. In: ders. (Hrsg.) unter Mitarbeit von Siegfried Lamnek und Helga Recker: Soziologie-Lexikon. 3., überarb. und erw. Aufl. München, Wien: Oldenbourg, S. 161.

REINHOLD, Gerd 1997c: Ethnozentrismus. In: ders. (Hrsg.) unter Mitarbeit von Siegfried Lamnek und Helga Recker: Soziologie-Lexikon. 3., überarb. und erw. Aufl. München, Wien: Oldenbourg, S. 161.

REINHOLD, Gerd 1997d: Kommunitarismus. In: ders. (Hrsg.) unter Mitarbeit von Siegfried Lamnek und Helga Recker: Soziologie-Lexikon. 3., überarb. und erw. Aufl. München, Wien: Oldenbourg, S. 345-346.

REINHOLD, Gerd 1997e: Kultur und Persönlichkeit. In: ders. (Hrsg.) unter Mitarbeit von Siegfried Lamnek und Helga Recker: Soziologie-Lexikon. 3., überarb. und erw. Aufl. München, Wien: Oldenbourg, S. 385.

REINHOLD, Gerd 1997f: Kulturelle Relativität. In: ders. (Hrsg.) unter Mitarbeit von Siegfried Lamnek und Helga Recker: Soziologie-Lexikon. 3., überarb. und erw. Aufl. München, Wien: Oldenbourg, S. 379.

REINHOLD, Gerd 1997g: Kulturrelativismus. In: ders. (Hrsg.) unter Mitarbeit von Siegfried Lamnek und Helga Recker: Soziologie-Lexikon. 3., überarb. und erw. Aufl. München, Wien: Oldenbourg, S. 381.

REINHOLD, Gerd 1997h: Kulturvergleich. In: ders. (Hrsg.) unter Mitarbeit von Siegfried Lamnek und Helga Recker: Soziologie-Lexikon. 3., überarb. und erw. Aufl. München, Wien: Oldenbourg, S. 385.

REINICKE, Wolfgang H. 1998: Global Public Policy. Governing without Government. Washington, D.C.: The Brookings Institution.

REISMAN, Michael 1996: Establishment of a Regional Human Rights Arrangement in the Asian and Pacific Region: Experiences of Other Regions. In: Center for Human Rights Geneva (Ed.): Fourth Workshop on Regional Human Rights Arrangements in the Asian and Pacific Region. Report. Kathmandu 26-28 February 1996. New York und Genf: United Nations (HR/ PUB/ 096/3), S. 25-57.

RENTELN, Alison Dundes 1985: The Unanswered Challenge of Relativism and the Consequences for Human Rights. In: Human Rights Quarterly. A comparative and international Journal of the Social Sciences, Humanities and Law. Vol. 7, No. 4, S. 514-540.

RENTELN, Alison Dundes 1988a: A Cross-Cultural Approach to Validating International Human Rights: The Case of Retribution Tied to Proportionality. In: Cingranelli, David Louis (Ed.): Human Rights. Theory and Measurement. London: Macmillan Press in association with the Policy Studies Organization, S. 7-40.

RENTELN, Alison Dundes 1988b: Relativism and the Search for Human Rights. In: American Anthropologist. Vol. 90, S. 56-69.

RENTELN, Alison Dundes 1990: International Human Rights. Universalism Versus Relativism. Newbury Park, London, New Delhi: Sage 1990.

RHUM, Michael 1997: Enculturation. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 149-150

RICH, Gregory P. 1995: Values and Value Systems. In: Magill, Frank N. (Ed.): International Encyclopedia of Sociology. 2 Bde. Chicago, IL.: Fitzray Dearborn, S. 1473-1477.

RICHTER, Emanuel 1990: Weltgesellschaft und Weltgemeinschaft. Begriffsverwirrung und Klärungsversuche. In: Politische Vierteljahreszeitschrift (PVS), 31. Jg., Heft 2, S. 275-279.

RICHTER, Emanuel 1992: Der Zerfall der Welteinheit. Vernunft und Globalisierung der Moderne. Frankfurt a.M. und New York: Campus

RICHTER, Justus 1997: Hindunationalismus und Islam. Fundamentalismus in Südostasien. Zur Lage in Indien, Pakistan und Bangladesch. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 28/97, 4. Juli 1997, S. 28-38.

RICHTER, Robert 1999: Eine Frau sieht rot. Iranische Filmschaffende kämpfen gegen das Patriarchat. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 47, 26. Februar 1999, S. 35.

RICHTER, Rudolf 1980: Sigmund Freud. In: Bernsdorf, Wilhelm und Knospe, Horst (Hrsg.): Internationales Soziologenlexikon. Bd. 1. Stuttgart: Enke, S. 130-131.

RIDDERBUSCH, Katja 1998: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. 50 Jahre Un-Menschenrechtserklärung: Wie aus Worten eine Waffe der Machtlosen in aller Welt wurde. In: Die Welt, Nr. 288, 10. Dezember 1998, S. 7.

RIEDEL, Eibe 1989: Die Menschenrechte der dritten Generation als Strategie zur Verwirklichung der politischen und sozialen Menschenrechte. In: Esquivel, A. Perez (Hrsg.): Das Recht auf Entwicklung als Menschenrecht. Von der Nord-Süd-Konfrontation zur Weltsozialpolitik. Zürich, S. 49-69.

RIEDEL, Eibe 1991: Recht auf Entwicklung (und Drittgenerationsrecht). In: Wolfrum, Rüdiger (Hrsg.): Handbuch Vereinte Nationen. 2., neu bearb. Aufl. München: Beck, S. 657-662.

RINKEN, Alfred 1987: Verfassung. In: Görlitz, Axel und Prätorius, Rainer (Hrsg.): Handbuch Politikwissenschaft. Grundlagen - Forschungsstand - Perspektiven. Reinbek: Rowohlt, S. 595-605.

RINSCHE, Günter und FRIEDRICH, Ingo (Hrsg.) 1998: Weichenstellung für das 21. Jahrhundert. Erfordernisse und Perspektiven der europäischen Integration. Köln u.a.: Böhlau.

ROBERTS, Adam 1991: A new age in international relations? In: International Affairs. Vol. 67, No. 3, July 1991, S. 509-526.

ROBERTSON, Geoffrey 1999: Crimes Against Humanity - The Struggle for Global Justice. London: Allan Lane.

ROBINSON, Mary 1998: Realizing Human Rights. Interview mit Mary Robinson. In: Air France Magazine, Nr. 20, Dezember 1998, S. 94-99.

ROITHINGER, Ludwig 1985: Ethik und Anthropologie. Zur Analyse und Fundierung der Moral durch die Human- und Sozialwissenschaften. Wien u.a.: Hermann Böhlhans Nachf.

RÖLKE, Peter 1989: Funktionalismus. In: Nohlen, Dieter und Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd. 1: Politikwissenschaft. Theorien - Methoden - Begriffe. München: Piper, S. 262-266.

ROSMAN, Abraham und RUBEL, Paula G. 1981: The Tapestry of Culture. An Introduction to Cultural Anthropology. 4. Aufl. New York u.a.: McGraw-Hill.

ROTHERMUNDT, Dietmar 1997: Konstruktionen nationaler Solidarität in Asien. Universalismus und Trationalismus. In: Brocker, Manfred und Nau, Heino (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, S. 170-190.

RUBINSTEIN, Robert A. 1991: Sol Tax. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 682-685.

RUDOLPH, Karin 1991: Friedenstruppen. In: Wolfrum, Rüdiger (Hrsg.): Handbuch Vereinte Nationen. 2., neu bearb. Aufl. München: Beck, S. 180-191.

RUDOLPH, Wolfgang 1958: Das Problem der kulturellen Werte in den Arbeiten der neueren amerikanischen Ethnologie. Diss. Berlin.

RUDOLPH, Wolfgang 1959: Die amerikanische "Cultural Anthropology" und das Wertproblem. Berlin: Duncker und Humblot .

RUDOLPH, Wolfgang 1968: Der Kulturelle Relativismus. Kritische Analyse einer Grundsatzfragen-Diskussion in der amerikanischen Ethnologie. Berlin: Duncker und Humblot.

RUGGIERO, Vincent Ryan 1973: The Moral Imperative: Ethical Issues for Discussion and Writing. New York: Alfred.

RUHM, Michael 1997: Psychic Unity of Mankind. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 380.

RÜLAND, Jürgen 1995: Die Gemeinschaft Südostasiatischer Staaten (ASEAN): Vom Antikommunismus zum regionalen Ordnungsfaktor. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 13-14/95, 24. März 1995, S. 3-12.

RÜSEN, Jörn 1993: Human Rights from the Perspective of a Universal History. In: Schmale, Wolfgang (Ed.): Human Rights and Cultural Diversity. Europe, Arabic-Islamic World, Africa, China. Goldbach: Kneip, S. 28-46.

SANDER, Reinhard 1997: Kulturanthropologie. In: Reinhold, Gerd (Hrsg.) unter Mitarbeit von Siegfried Lamnek und Helga Recker: Soziologie-Lexikon. 3., überarb. und erw. Aufl. München, Wien: Oldenbourg, S. 376-379.

SANDERSON, Stephen K. 1997a: Evolution, Evolutionism, Social (and Cultural). In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 172-177.

SANDERSON, Stephen K. 1997b: Historical Particularism. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 237.

SANGMEISTER, Hartmut 1997: Ist Entwicklungshilfe noch zeitgemäß? In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 9/97, 21. Februar 1997, S. 3-11.

SANJEK, Roger 1996a: Ethnography. In: Barnard, Alan und Spencer, Jonathan (Eds.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London und New York: Routledge, S. 193-198.

SANJEK, Roger 1996b: Franz Boas. In: Barnard, Alan und Spencer, Jonathan (Eds.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London und New York: Routledge, S. 71-74.

SAPIR, Edward 1916: Time Perspective in Aboriginal American Culture. A Study in Method. Ottawa: Government Printing Bureau.

SAPIR, Edward 1921: Language: An Introduction to the Study of Speech. New York: Harcourt und Brace.

SAPIR, Edward 1929: The Status of Linguistics as a Science. In: Language. Vol. 5, S. 207-214.

SAPIR, Edward 1938: Why Cultural Anthropology Needs the Psychiatrist. In: Psychiaty, No. 1, S. 7-12.

SAPIR, Edward 1968: Cultural Anthropology and Psychiatry. In: ders.: Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality. Ed. by David G. Mandelbaum. 5. Aufl. Berkeley, C.A. und Los Angeles: University of California Press, S. 509-521.

SAPIR, Edward 1968: Language. In: ders.: Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality. Ed. by David G. Mandelbaum. 5. Aufl. Berkeley, C.A. und Los Angeles: University of California Press, S. 7-32.

SAPIR, Edward 1968: The Emergence of the Concept of Personality in a Study of Cultures. In: ders.: Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality. Ed. by David G. Mandelbaum. 5. Aufl. Berkeley, C.A. und Los Angeles: University of California Press, S. 590-600.

SAPIR, Edward 1990-91: American Indian Languages. 2 Bde. Berlin: Mouton de Gruyter.

SAPIR, Edward 1994: The Psychology of Culture: A Course of Lectures. Berlin u.a.: Mouton de Gruyter.

SATO, Yasunobu 1994: New Directions in Japanese Foreign Policy: Promoting Human Rights and Democracy in Asia - ODA Perspective. In: Friedman, Edward (Ed.): The Politics of Democratization. Generalizing East Asian Experiences. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview.

SCHABER, Peter 1998: Moralische Urteile sind (k)eine Geschmacksache. Weshalb handeln wir so, wie wir handeln? In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 211, 12./13. September 1998, S. 58.

SCHARPING, Rudolf 1998: Deutschland braucht mehr Miteinander und Gemeinsinn. Zehn Thesen wider den Mißmut der Bürger und das Hadern mit den Politikern. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 156, 9. Juli 1998, S. 7.

SCHIEFFELIN, Bambi B. und OCHS, E. 1986a: Language Socialization. In: Annual Review of Anthropology. Vol. 15, S. 163-191.

SCHIEFFELIN, Bambi B. und OCHS, E. 1986b: Language Socialization. Across Cultures. Cambridge: Cambridge University Press.

SCHILD, Wolfgang 1978: Systematische Überlegungen zur Fundierung und Konkretisierung der Menschenrechte. In: Schwartländer, Johannes (Hrsg.): Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung. Vorträge und Diskussionen des Tübinger interdisziplinären Kolloquiums vom 23. bis 25. September 1977. Tübingen: Attempto, S. 37-46.

SCHLAKE, Hans-Peter und ROOSEN, Klaus 1995: Der Hirntod als der Tod des Menschen. Neu-Isenburg: Deutsche Stiftung Organtransplantation.

SCHLESINGER, James 1993: Quest for a Post-Cold-War Foreign Policy. In: Foreign Affairs. Vol. 72, No. 1, S. 17-28.

SCHMALE, Wolfgang 1993: Human Rights in the Intercultural Perspective and the Reorganization of the International Debate. In: ders. (Ed.): Human Rights and Cultural Diversity. Europe, Arabic-Islamic World, Africa, China. Goldbach: Kneip, S. 3-27.

SCHMID, Josef 1996: Bevölkerungswachstum: Die Bürde des 21. Jahrhunderts. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 24-25/96, 12. Juni 1996, S. 14-25.

SCHMID, Josef 1997: Multikulturelle Gesellschaft. In: Reinhold, Gerd (Hrsg.) unter Mitarbeit von Siegfried Lamnek und Helga Recker: Soziologie-Lexikon. 3., überarb. und erw. Aufl. München, Wien: Oldenbourg, S. 450-452.

SCHMID, Michael 1992: Soziale Ordnung und kultureller Konsens. In: Giegel, Hans-Joachim (Hrsg.): Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 113-150.

SCHMID, Ulrich 1998: Grausam und ungewöhnlich - die Todesstrafe in den USA. Vergeblicher Kampf von Menschenrechtsgruppen gegen die Hinrichtungen. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 112, 16./17. Mai 1998, S. 57.

SCHMID, Ulrich 1999: Wenn die Parkbank zum Zuhause wird. Die Obdachlosen - eine vergessene Minderheit in den USA. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 121, 29./30. Mai 1999, S. 6.

SCHMIDT, Heinrich 1991: Philosophisches Wörterbuch. Neu Bearbeitet von Georgi Schischkoff. Stuttgart: Kröner.

SCHMIDT, Helmut 1997: Zeit, von den Pflichten zu sprechen. In: Die Zeit. Nr. 41, 3. Oktober 1997, S. 17-18.

SCHMIDT, Hilmar und TAKE, Ingo 1997: Demokratischer und besser? Der Beitrag von Nichtregierungsorganisationen zur Demokratisierung internationaler Politik und zur Lösung globaler Probleme. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 43/97, 17. Oktober 1997, S. 12-20.

SCHMIDT, Nancy I. 1991: Cora DuBois. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 161-63.

SCHNUR, Roman (Hrsg.) 1964: Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte. Darmstadt: Wissenschaftliche Gesellschaft.

SCHODER, Charlotte 1998: Das UNO-Vertragswerk der Menschenrechte. 50-Jahr-Jubiläum der Universellen Erklärung. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 287, 10. Dezember 1998, S. 6.

SCHOECK, Helmut 1980: Clyde Kluckhohn. In: Bernsdorf, Wilhelm und Knospe, Horst (Hrsg.): Internationales Soziologenlexikon. Bd. 1. Stuttgart: Enke, S. 214-215.

SCHOENE, Wolfgang 1955: Zu einigen Grundlagen der modernen amerikanischen Ethnologie. Diss. Berlin.

SCHOENE, Wolfgang 1988a: Kultur und Persönlichkeit. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 443-44.

SCHOENE, Wolfgang 1988b: Kulturgebiet. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 440.

SCHOENE, Wolfgang 1988c: Kulturmuster. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 441.

SCHOENE, Wolfgang 1988d: Kulturvergleich. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 444.

SCHOENE, Wolfgang 1988e: Nationalcharakter. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 525.

SCHOENE, Wolfgang und KLIMA, Rolf 1988: Völkerpsychologie. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 841.

SCHOETTLI, Urs 1999a: Demokratie auf chinesischem Boden. Gibt es Lehren aus der politischen Reform Taiwans für das Festland? In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 26, 2. Februar 1999, S. 6.

SCHOETTLI, Urs 1999b: Die Sehnsucht nach Nachbarschaft. Zögerliche Annäherung zwischen den Kulturen. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 26, 2. Februar 1999, S. 33.

SCHOETTLI, Urs 1999c: Strategische Gewichtsverlagerung in Ostasien. Expansives China - orientierungsloses Japan. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 52, 04. März 1999, S. 4.

SCHOETTLI, Urs 1999d: Westliche Arroganz - chinesische Dekadenz. Chronik einer misslungenen Begegnung. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 33, 10. Februar 1999, S. 37.

SCHOLL, Beat E. 1998: Migration und Public Health. Patienten aus anderen Kulturen erfordern ein komplexes Krankheitsverständnis. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 175, 31. Juli 1998, S. 54.

SCHUBERT, Gunter 1997: China und die Menschenrechte - Zu den Möglichkeiten und Grenzen eines kritischen Dialogs. In: KAS Auslandsinformationen. Nr. 4/97, S. 50-63.

SCHULTZ, Emily A. und LAVENDA, Robert H. 1987: Cultural Anthropology. A Perspective on the Human Condition. St. Paul: West Publishing Company.

SCHÜTT, Peter 1998: Demokratie ist für sie kein Teufelswerk. Die Deutschen Bürger muslimischen Glaubens gewinnen an politischem Gewicht. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 163, 17. Juli 1998, S. 8.

SCHÜTTEMEYER, Suzanne S. 1989: Bedürfnishierarchie. In: Nohlen, Dieter und Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd. 1: Politikwissenschaft. Theorien - Methoden - Begriffe. München: Piper, S. 70-71.

SCHÜTTEMEYER, Suzanne S. und WEIß, Johannes 1989: Bedürfnisse. In: Nohlen, Dieter und Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd. 1: Politikwissenschaft. Theorien - Methoden - Begriffe. München: Piper, S. 68-69.

SCHWARTLÄNDER, Johannes (Hrsg.) 1978: Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung. Vorträge und Diskussionen des Tübinger interdisziplinären Kolloquiums vom 23. bis 25. September 1977. Tübinger Universitätsschriften Bd. I, Tübingen: Attempto.

SCHWARZ, Klaus-Dieter 1999: Weltmacht USA. Zum Verhältnis von Macht und Strategie nach dem Kalten Krieg. Baden-Baden: Nomos

SCHWEIDLER, Walter 1994: Geistesmacht und Menschenrechte. Der Universalanspruch der Menschenrechte und das Problem der Ersten Philosophie. München und Freiburg: Karl Alber.

SEELMANN, Hoo Nam 1999: Abschied vom Paradies. Die Teifgreifende Krise der Koreanischen Männergesellschaft. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 30, 6./7. Februar 1999, S. 51.

SEIDLITZ, Peter 1998: Die Partei leistet sich keine Toleranz mehr. Politische Reformen sind in der Volksrepublik China noch nicht in Sicht. In: Handelsblatt. Nr. 249, 24. Dezember 1998, S. 2.

SEN, Amartya 1999: Die Moral in der Marktwirtschaft. In: Die Zeit. Nr. 33, 12. August 1999, S. 37.

SENG, Wong Kan 1993: Wir entschuldigen uns nicht. In: Menschenrechte. Das Uneingelöste Versprechen. Zeitpunkte Nr. 2, S. 95.

SENGER, Harro von 1993a: Chinese Culture and Human Rights. In: Schmale, Wolfgang (Ed.): Human Rights and Cultural Diversity. Europe, Arabic-Islamic World, Africa, China. Goldbach: Kneip, S. 281-333.

SENGER, Harro von 1993b: From the Limited to the Universal Concept of Human Rights: Two Periods of Human Rights. In: Schmale, Wolfgang (Ed.): Human Rights and Cultural Diversity. Europe, Arabic-Islamic World, Africa, China. Goldbach: Kneip, S. 47-100.

SENGHAAS, Dieter 1998: Menschenrechte - historisch und realistisch betrachtet. In: Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik. 18. Jg., Heft Nr. 35, Juli 1998, S. 7-11.

SERAFINO, Nina M. 1998: Peacekeeping: Issues of U.S. Military Involvement. CRS Issue Brief. Washington, D.C.: Congressional Research Service.

SHAMSUL, Baharuddin 1996: Why human rights have to be culturally Conditioned. In: May, Hans und Fritsch-Oppermann, Sybille (Hrsg.): Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung. Symposium der Evangelischen Akademie Loccum vom 12. bis 14. März 1993. Loccumer Protokolle Nr. 10/93, 2. Aufl. Loccum: Evangelische Akademie, S. 12-16.

SHELL, Kurt L. 1991: Demokratie. In: Holtmann, Everhard (Hrsg.) 1991: Politik-Lexikon. München: Oldenbourg, S. 104-108.

SHERIF, Muzafer 1948: An Outline of Social Psychology. New York: Harper.

SHWEDER, Richard M. und MUCH, Nancy 1986: Determinations of Meaning: Discourse and Moral Socialization. In: Kuritines, W. und Gewirtz, J. (Eds.): Moral Development through Social Interaction. New York: Wiley, S. 197-244.

SHWEDER, Richard M./ MAHAPATRA, M. u.a. 1987: Culture and Moral Development. In: Kagan, Jerome und Lamb, Sharon (Eds.): The Emergence of Morality in Young Children. Chicago, IL.: University of Chicago Press, S. 1-83.

SIDLER, Peter 1999: Südostasiens langsamer Abschied von Willkür und Autokraten. Heilsamer Schock der Wirtschaftskrise - steiniger Boden für den Rechtsstaat. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 145, 26./27. Juni 1999, S. 5.

SIDLER, Peter und SCHWARTZ, Daniel 1998: Zeitbilder. Burma zehn Jahre nach dem Volksaufstand. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 181, 8./9. August 1998, S. 49-51.

SIEVERT, Kaj-Gunnar 1999: Rettung eigener Staatsbürger im Ausland. Rechtliche Überlegungen zu miliärischen Interventionen. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 185, 12. August 1999, S. 27.

SINCLAIR, Upton 1950: The Jungle. New york: The Viking Press. 3. Auflage.

SINGER, Milton 1991: Robert Redfield. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 573-575.

SINHA, Prakash S. 1981: Human Rights: A Non-Western Viewpoint. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP), 67. Jg., Heft 4, S. 76-91.

SINHA, Prakash S. 1982: Why and how Human Rights. In: International Journal of Legal Information. Offical Publication of the International Association of Law Libraries, Vol. 10, S. 308-319.

SLACK, Alison T. 1988: Circumcision. A Critical Appraisal. In: Human Rights Quarterly. A comparative and international Journal of the Social Sciences, Humanities and Law. Vol. 10, S. 437-486.

SLESINA, Wolfgang 1988a: Grundpersönlichkeit. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag 1988, S. 290.

SLESINA, Wolfgang 1988b: Modalpersönlichkeit. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag 1988, S. 514.

SMEDLEY, Audrey 1993: Race in North America: Origin and Evolution of a Worldview. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview.

SOCIETY FOR AMERICAN ARCHAEOLOGY 1996: Principles of Archaeological Ethics. Washington, D.C.: Society for American Archaeology.

SOCIETY OF PROFESSIONAL ARCHAEOLOGISTS 1976: Code of Ethics. Standards of Research Performance and Institutional Standards. Oklahoma City: Society of Professional Archaelogists.

SOFUE, Takao 1969: Social Anthropology in Japan. In: American Behaviour Scientist, Vol. 12, S. 15-17.

SOLLERS, Werner 1986: Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture. Oxford: Cxford University Press.

SOLSCHENIZYN, Alexander 1994: Die Russische Frage am Ende des 20. Jahrhunderts. München: Piper.

SOMMER, Theo 1996: Moral unter dem Panzerturm. In: Die Zeit. Nr. 41, 4. Oktober 1996, S. 4.

SOMMER, Theo 1998: Der Kopf Zählt, nicht das Tuch. Ausländer in Deutschland: Integration kann keine Einbahnstraße sein. In: Die Zeit. Nr. 30, 16. Juli 1998, S. 3.

SOROS, George 1997: Die kapitalistische Bedrohung. In: Die Zeit. Nr. 4, 17. Januar 1997, S. 25-27.

SOYINKA, Wole 1998: Kulturelle Ansprüche und globale Rechte. In: Forum Menschenrechte (Hrsg.): Versprochen, Verletzt, Gefordert. 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. 5 Jahre nach der Wiener Menschenrechtskonferenz. Materialien Nr. 12. Bonn: Forum Menschenrechte, S. 45-58.

SPIEWAK, Martin 1998: Allah ist schulreif. In: Die Zeit. Nr. 31, 23. Juli 1998, S. 9-11.

SPIRER Herbert F. 1990: Violations of Human Rights - How Many? The Statistical Problems of Measuring Such Infractions Are Though, but Statistical Science Is Equal to It. In: American Journal of Economics and Sociology, Vol. 49, No. 2, April 1990, S. 199-210.

SPIRO, Melford E. 1954: Human Nature in Its Psychological Dimensions. In: American Anthropologist. Vol. 56, S. 19-30.

SPIRO, Melford E. 1992: Cultural Relativism and the Future of Anthropology. In: Marcus, George E. (Ed.): Rereading Cultural Anthropology. Durham und London: Duke University Press, S. 124-151. SPONSEL, Leslie E. 1997: Human Rights. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 248-250.

SPULER-STEGEMANN, Ursula 1998: Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander. Freiburg i.Br.: Herder.

STAGL, Erika und STAGL, Justin 1981: Einleitung des Herausgebers. In: Vivelo, Frank Robert: Handbuch der Kulturanthropologie. Eine grundlegende Einführung. Stuttgart: Klett-Cotta.

STAHR, Volker S. 1997: Südostasien und der Islam. Kulturraum zwischen Kommerz und Koran. Darmstadt: Primus.

STAHR, Volker S. 1998a: Der Alte und der Neue Asianismus. Eine Stimme aus Singapur und eine aus Malaysia. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 186, 14. August 1998, S. 40.

STAHR, Volker S. 1998b: Die indonesische Variante des Islam. Markantere muslimische Strukturen nach dem Sturz Suhartos. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 186, 14. August 1998, S. 5

STAHR, Volker S. 1999a: Ein Netzwerk liberaler Muslime. Die internationale Ibn-Khaldun-Gesellschaft. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 6, 09./10. Januar 1999, S. 34.

STAHR, Volker S. 1999b: Die gewaltsame Geburt des neuen Menschen. Diskussionen über die Voraussetzungen des Totalitarismus. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 90, 20. April 1999, S. 33.

STEWARD, Julian H. 1948: Comments on the Statement of Human Rights. In: American Anthropologist. Vol. 50, S. 351-352.

STOCKING, George W. 1984: Functionalism historicized: Essays on British Social Anthropology. Madison: University of Wisconsin Press.

STOCKING, George W. Jr. 1974: Introduction: The Basic Assumptions of Boasian Anthropology. In: ders. (Ed.): A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology. Chicago und London: University of Chicago Press, S. 1-20.

STÖRING, Hans Joachim 1989: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer.

STOURZH, Gerald 1987: Die Begründung der Menschenrechte im englischen und amerikanischen Verfassungsdenken des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang und Spaemann, Robert (Hrsg.): Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen - säkulare Gestalt - christliches Verständnis. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 78-90.

STRAUBE, Helmut 1990: Leo Frobenius. In: Marschall, Wolfgang (Hrsg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. München: Beck, S. 151-170.

STUBY, Gerhard 1998: Universalismus versus Partikularismus. Die Menschenrechte der dritten Generation. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 46-47, 6. November 1998, S. 27-35.

SUAREZ-OROZCO, Marcelo 1997: Psychological Anthropology. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 381-383.

SULLIVAN, Harry Stack 1953: Interpersonal Theory of Psychiatry. New York: Norton.

SUMNER, William Graham 1960: Folkways. New York: New American Library. .

SUTER, Christian und NOLLERT, Michael 1996: Demokratien ohne Menschenrechte: Eine empirische Analyse des Demokratisierungsprozesses in Lateinamerika 1974-1992. In: Müllller, Hans-Peter (Hrsg.): Weltsystem und kulturelles Erbe. Gliederung und Dynamik der Entwicklungsländer aus ethnologischer und soziologischer Sicht. Berlin: Reimer, S. 197-225.

SUTTER, Robert G. 1998: China's Changing Conditions: Possible Outcomes and Implications for U.S. Interest. CRS Issue Brief for Congress No. 97049, Washington, D.C.: Congressional Research Service.

SYLVESTER, Robert F. 1959: A Comment on Some Further Comments on Cultural Relativism. In: American Anthropologist. Vol. 61, S. 882-886.

TAPP, Nicholas 1996: Chinese Anthropology. In: Barnard, Alan und Spencer, Jonathan (Eds.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London und New York: Routledge, S. 95-96.

TAX, Sol 1975: Einführung. In: Thoresen, Timothy H.H. (Ed.): Toward a Science of Man. Essays in the History of Anthropology. The Hague: Mouton.

TAX, Sol 1975: Fifth International Directory of Anthropologists. Chicago und London: University of Chicago Press.

TAX, Sol 1991: Franz Boas. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 68-69.

TAYLOR, Charles 1992: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer und Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas. Frankfurt a.M.: Fischer.

TETZLAFF, Rainer 1992: "Wertegemeinschaft" zwischen Süd und Nord? Zur universalen Geltung von Demokratie und Menschenrechten. In: Matthies, Volker (Hrsg.): Kreuzzug oder Dialog. Die Zukunft der Nord-Süd-Beziehungen. Bonn: Dietz, S. 123-142.

TETZLAFF, Rainer 1993: Die "Universalität" der Menschenrechte in Theorie und Praxis. Eine Einführung. In: ders. (Hrsg.): Menschenrechte und Entwicklung. Deutsche und internationale Kommentare und Dokumente. Bonn: Stiftung Entwicklung und Frieden, S. 11-52.

TETZLAFF, Rainer 1995: Afrika zwischen Staatsversagen und Demokratiehoffung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 44-45/95, S. 3-13.

TETZLAFF, Rainer 1997: "Die Durchsetzung der Menschenrechte als Aufgabe der Außenpolitik". Vortrag vor der Enquete-Kommission "Überwindung der Folgen der SED-Diktatur im Prozeß der deutschen Einheit" des Deutschen Bundestages am 17./18. November 1997 in Berlin (unveröff.).

TETZLAFF, Rainer 1998a: Afrika zwischen Demokratisierung und Staatszerfall. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 21/98, 15. Mai 1998, S. 3-15.

TETZLAFF, Rainer 1998b: Modernisierung und Menschenrechte aus politikwissenschaftlicher Sicht. Zur Begründung einer relativen Universalität der Menschenrechte. In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Bd. 39, S. 54-82.

TETZLAFF, Rainer 1999: Einführung: "Globalisierung" - die "Dritte Welt" zwischen Zukunftsängsten und Aufholungshoffnungen. In: ders. (Hrsg.): Weltkulturen unter Globalisierungsdruck - Erfahrungen und Antworten aus den Kontinenten. (Masch.-schr.) i.E.

THIEME, Frederik P. 1952: The Population as an Unit of Study. In: American Anthropologist. Vol. 54, No. 4, Oktober - December 1952, S. 504-505.

THURNWALD, Richard 1932: The Psychology of Acculturation. In: American Anthropologist. Vol. 34, No. 4, Oktober - December 1932, S. 557-569.

THURNWALD, Richard 1936: Progress Viewed as a Component in the Configuration of Culture. In: American Sociological Review, Vol. 1, No. 4, August 1936, S. 604-613.

TIBI, Bassam 1995: Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus. Hamburg: Hoffmann und Campe.

TIBI, Bassam 1997: Warum läßt Europa Fundamentalisten gewähren? Gespräch mit Bassam Tibi. In: Die Welt, Nr. 16, 20. Januar 1997, S. 6.

TIBI, Bassam 1998: Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen GEsellschaft. München: Bertelsmann.

TOMUSCHAT, Christian 1981: Is Universality of Human Rights Standards an Outdated and Utopian Concept? In: Bieber, Roland/ Nickel, Dietmar u.a. (Hrsg.): Das Europa der zweiten Generation: Gedächtnisschrift für Christoph Sasse. Kehl und Straßburg: Engel, S. 585-609.

TRAUTMANN, Thomas R. 1997: Lewis Henry Morgan. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 330-331.

TROY, David C. 1995: The Limits of Multiculturallism. Establishing Standards for Cultural Exchange and Human Rights. In: Internet http://www. toad.net/-dave/papers/limits.html.

TÜCKS, Wolfgang 1994: Menschenrechte in Afrika. In: MenschenRechte. Zeitschrift der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM). Januar/ Februar 1994, S. 20-22.

TUDYKA, Kurt 1989: Weltgesellschaft - Unbegriff und Phantom. In: Politische Vierteljahreszeitschrift (PVS), 30. Jg., S. 503-508.

TURNER, Jonathan 1986: The Structure of Sociological Theory. Belmont, CA: Wadsworth.

TYAGI, Yogesh K. 1992: Indian State and Human Rights. In: World Focus. Monthly Discussion Journal. Human Rights in the New World Order, Vol. 13, No. 3, March 1992, S. 8-10.

TYLOR, Edward B. 1871: Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom. London: Murray.

TYLOR, Edward B. 1889: On a Method of Investigating the Development of Institutions. In: Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 18, S. 245-269.

U.S. DEPARTMENT OF STATE 1998: Country Reports on Human Rights Practices for 1997. Report Submitted to the Commitee on International Relations U.S. House of Representatives and the Committee in Foreign Relations U.S. Senate. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

U.S. INFORMATION AGENCY, Washington D.C., Office of Research and Reaction: Foreign Media Reaction. Early Report, Monday, February 2, 1998.

UERTZ, Rudolf 1989: Menschenrechte und `christliches Menschenbild'. In: ders. (Hrsg.): Menschenrechte in Ost und West. Mainz: von Hase und Koehler, S. 69-87.

UNHCR 1995: Zur Lage der Flüchtlinge in der Welt. Die Suche nach Lösungen. UNHCR-Report 1995/96. Bonn: Dietz.

UNITED NATIONS 1995: Statement by Ms. Gro Harlem Brundtland, Prime Minister of Norway, Fiftieth Anniversary Celebration. Human Rights Forum. 25th of October 1995. In: Internet http:// www.undp.org/ missions/ norway/ statements/ grostat2.htm.

UNITED NATIONS 1997: Presseerklärung zur 42. Sitzung des THIRD COMMITTEE am 19. November 1997, GA/SHC/3453. In: Internet www.un.org/plweb-cgi/idoc.pl?4855+unix+_free-user_ un. org. 80+un+un+pr+pr++

UNSER, Günther und WIMMER, Michaela 1996: Die Vereinten Nationen. Zwischen Anspruch und Wirklichkeit. 2., durchges. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

URRY, James 1996: Anthropological Societies. In: Barnard, Alan und Spencer, Jonathan (Eds.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London und New York: Routledge, S. 44-45.

US STATE DEPARTMENT 1998: Top of the News. Overview to Country Reports on Human Rights Practices for 1997. In: Internet: http://www.state.gov/www/dept_news.html

VEIT-BRAUSE, Irmilne 1978: Partikularismus. In: Brunner, Otto/ Conze, Werner und Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett, S. 735-766.

VENUGOPAL, C.N. 1991: Ghovind Sadashiv Ghurye. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 234-235.

VICTORIA, Brian Daizen A. 1999: Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz. Berlin: Theseus.

VIDYARTHI, Lalit P. 1975: The Rise of Social Anthropology in India (1774-1972): A Historical Appraisal. In: Thoresen, Timothy H.H. (Ed.): Toward a Science of Man. Essays in the History of Anthropology. The Hague: Mouton.

VINCENT, Joan 1996: American Anthropology. In: Barnard, Alan und Spencer, Jonathan (Eds.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London und New York: Routledge, S. 25-28.

VIVELO, Frank Robert 1981: Handbuch der Kulturanthropologie. Eine grundlegende Einführung. Hrsg. und mit einer Einleitung von Justin Stagl. Stuttgart: Klett-Cotta. .

VOIGT, Alfred 1948: Geschichte der Grundrechte, Stuttgart: Spemann.

VOIGT, Karsten D. 1996: Erfahrungen mit dem KSZE-Prozeß: Probleme der Übertragbarkeit der Menschenrechtsbestimmungen. In: May, Hans und Fritsch-Oppermann, Sybille (Hrsg.): Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung. Symposium der Evangelischen Akademie Loccum vom 12. bis 14. März 1993. Loccumer Protokolle Nr. 10/93, 2. Aufl., S. 154-162.

VOLLRATH, Ernst 1992: Menschenrechte als politische Option. In: Bielefeldt, Heiner/ Brugger, Winfried u.a. (Hrsg.): Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 223-236.

VORLÄNDER, Hans 1995: What's liberal? Der Liberalismus zwischen Triumph und Erschöpfung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 10/95, 3. März 1995, S. 29-38.

WAARDENBURG, Jacques 1999: Europa und der Islam - Distanz und Nähe. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 99, 30. April 1999, S. 57 -58.

WAI, Dunstan M. 1979: Human Rights in Sub-Saharan Africa. In: Pollis, Adamantia und Schwab, Peter (Eds.): Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives. New York u.a.: Praeger. S. 115-144.

WALDSTEIN, Wolfgang 1991: Zur Frage des Naturrechts im Grundgesetz und in der Europäischen Menschenrechtskonvention. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 33, S. 31-37.

WALKER, Alice 1992: Possessing the Secret Joy. New York: Harcourt Brace Javanovich.

WALL, George B. 1967: Primitive Cultures and Ethical Universals. In: International Philosophical Quarterly. An International Forum for basic Philosophical Ideas, Vol. 7., No. 3, S. 470-482.

WALLEY, Christine J. 1997: Searching for "Voices": Feminism, Anthropology, and the Global Debate over Female Genital Operations. In: Cultural Anthropology, Vol. 12, No. 3, August 1997, S. 405-438.

WALZER, Michael 1994: Moralischer Minimalismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 42, S. 3-13.

WARNER, Daniel 1996: An Ethics of Human Rights: Two Interrelated Misunderstandings. In: Denver Journal of International Law and Policy, Vol. 24, S. 395-415.

WARREN, Michael D. 1997a: Ethnoscience. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 165-166.

WARREN, Michael D. 1997b: New Ethnography. In: Barfield, Thomas (Hrsg.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 343.

WAX, Murray L. (o.J.): Some Issues and Sources on Ethics in Anthropology. In: Cassell, Joan und Jacobs, Sue-Ellen (Eds.): Handbook on Ethical Issues in Anthropology. A Special Publication of the American Anthropological Association. Internet http:// www. ameranthassn. org/ sp23. htm#hhwef, S. 3-11.

WEBER, Hermann 1999: Auf dem Weg zu einem neuen Völkerrecht? Kosovo, die NATO-Intervention und ihre Folgen. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 154, 07. Juli 1999, S. 5.

WEBER, Max 1973: Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Winckelmann, Johannes (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 4., durchges. Aufl. Tübingen: Mohr, S. 146-214.

WEBER, Max 1980: Wirtschaft und Gesellschaft. Gesellschaftlicher Grußriß der verstehenden Soziologie. Studienausgabe hrsg. von Johannes Winkelmann. 5., rev. Aufl. Tübingen: Mohr.

WEBER-SCHÄFER, Peter 1985: Politische Anthropologie. In: Nohlen, Dieter und Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd. 1: Politikwissenschaft. Theorien - Methoden - Begriffe. München: Piper, S. 729-730.

WEBER-SCHÄFER, Peter 1989: Universalismus. In: Nohlen, Dieter und Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd. 1: Politikwissenschaft. Theorien - Methoden - Begriffe. München: Piper, S. 1055.

WEBER-SCHÄFER, Peter 1997: "Eurozentrismus" contra "Universalismus". Über die Möglichkeiten, nicht-europäische Kulturen zu verstehen. In: Brocker, Manfred und Nau, Heino (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, S. 241-255.

WEIDENFELD, Werner 1998: Euro und Erweiterung - die Zukunft der EU. Weltmachtpolitische Ambitionen auf wirtschaftlichem Fundament. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe. Nr. 157, 10. Juli 1998, S. 4.

WEIHE, Ulrich 1989: Hermeneutik. In: Nohlen, Dieter und Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd. 1: Politikwissenschaft. Theorien - Methoden - Begriffe. München: Piper, S. 327-328.

WEINBERGER-THOMAS, Catherine 1996: Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde. Paris: Librairie du XXe Siècle.

WEINBRENNER, Sieglinde 1998a: Das Recht auf Nahrung. Ein vergessenes Menschenrecht. In: Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik. 18. Jg., Heft Nr. 35, Juli 1998, S. 93-101.

WEINBRENNER, Sieglinde 1998b: Globalisierung - eine Herausforderung für die Menschenrechte? Forum 6 der Tagung "Versprochen, Verletzt Gefordert" des Forum Menschenrechte. In: Forum Menschenrechte (Hrsg.): Versprochen, Verletzt, Gefordert. 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. 5 Jahre nach der Wiener Menschenrechtskonferenz. Materialien Nr. 12. Bonn: Forum Menschenrechte, S. 77-80.

WEISS, Gerald 1973: A Scientific Concept of Culture. In: American Anthropologist. Vol. 75, No. 5, Oktober 1973, S. 1376-1413.

WEISSBRODT, David 1988: Human Rights: an historical perspective. In: Davies, Peter (Ed.): Human Rights. London, New York: Routledge, S. 1-20.

WEIß, Johannes 1989: Wert. In: Nohlen, Dieter und Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Pipers Wörterbuch zur Politik. Bd. 1: Politikwissenschaft. Theorien - Methoden - Begriffe. München: Piper, S. 1137-1141.

WELCH, Claude E. Jr. 1992: The African Commission on Human Rights: A Five-Year Report and Assessment. In: Human Rights Quarterly. A comparative and international Journal of the Social Sciences, Humanities and Law. Vol. 14, February 1992, S. 43-61.

WELLMAN, Carl 1963: The Ethical Implications of Cultural Relativity. In: The Journal of Philosophy, Vol. 60, No. 7, S. 169-184.

WELZMÜLLER, Rudolf 1997: Zu den Folgen der Globalisierung für die nationalen Güter-, Finanz- und Arbeitsmärkte. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 33-34/97, 8. August 1997, S. 20-28.

WENZEL, Uwe Justus 1998: Ein Recht auf Rechte - Was "Menschenwürde" bedeuten könnte. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe Nr. 289, 12./ 13. Dezember 1998, S. 49-50.

WERTHEIMER, Max 1967: Drei Abhandlungen zur Gestaltpsychologie. Unv. Nachdruck. Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft.

WESEL, Uwe 1998: Im Schatten des Rechts. In: Die Zeit. Nr. 10, 26. Februar 1998, S. 51.

WESTLE, Bettina 1987: Legitimität. In: Görlitz, Axel und Prätorius, Rainer (Hrsg.): Handbuch Politikwissenschaft. Grundlagen - Forschungsstand - Perspektiven. Reinbek: Rowohlt, S. 258-264.

WESTLE, Bettina 1991a: Legitimation. In: Holtmann, Everhard (Hrsg.): Politik-Lexikon. München: Oldenbourg, S. 320-323.

WESTLE, Bettina 1991b: Legitimität. In: Holtmann, Everhard (Hrsg.): Politik-Lexikon. München: Oldenbourg, S. 324-327.

WESTPHAL-HELLBUSCH, Sigrid 1959: Trends in Anthropology. The Present Situation of Ethnological Research in Germany. In: American Anthropologist. Vol. 61, No. 5, S. 848-865.

WETZ, Franz Josef 1998: Die Würde des Menschen ist unantastbar. Eine Provokation. Stuttgart: Klett-Cotta.

WHITAKER, Mark P. 1996: Relativism. In: Barnard, Alan und Spencer, Jonathan (Eds.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London und New York: Routledge, S. 478-481.

WHITE, Leslie A. 1959: The Concepts of Culture. In: American Anthropologist. Vol. 61, No. 2, S. 227-251.

WHORF, Benjamin Lee 1956: Language, Thought and Reality: Selected Writings of B.L. Whorf. Hrsg. und mit einer Einleitung von John B. Carroll. Cambridge, Mass.: Technology Pr. of Massachusetts Inst. of Technology u.a.

WICHMANN, Michael 1993: Wiener Menschenrechtskonferenz: Ernüchterung und Skepzis. In: MenschenRechte, Zeitschrift der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) Juli/ August 1993, S. 3.

WICKERT, Erwin 1999: China von innen. In: Welt am Sonntag, Nr. 20, 16. Mai 1999, S. 33-34.

WIENOLD, Hanns 1988: Feldforschung. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 230.

WIESEL, Elie 1998: Commentaire sur la Déclaration. In: Air France Magazine, Nr. 20, Dezember 1998, S. 118-123.

WILKE, Jürgen 1996: Multimedia. Strukturwandel durch neue Kommunikatonstechnologien. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 32/96, 2. August 1996, S. 3-15.

WILLIAMS, Thomas Rhys 1990: Cultural Anthropology. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

WILSON, Edward O. 1998: Die Zehn Gebote liegen in den Genen. Das biologische Fundament der Moral. In: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe Nr. 211, 12./13. September 1998, S. 57-58.

WIMMER, Andreas 1996: Einleitung. In: Mülller, Hans-Peter (Hrsg.): Weltsystem und kulturelles Erbe. Gliederung und Dynamik der Entwicklungsländer aus ethnologischer und soziologischer Sicht. Berlin: Reimer, S. 9-17.

WIMMER, Andreas 1997: Die Pragmatik der kulturellen Produktion. Anmerkungen zur Ethnozentrismusproblematik aus ethnologischer Sicht. In: Brocker, Manfred und Nau, Heino (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, S. 120-140.

WIRZ, Albert 1997: Das Bild vom anderen. Möglichkeiten und Grenzen interkulturellen Verstehens. In: Brocker, Manfred und Nau, Heino (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus, S. 153-169.

WISSLER, Clark 1923: Man and Culture. New York: Crowell.

WISSLER, Clark 1929: Introduction to Social Anthropology. New York: Holt.

WITKIN, Gordon; CARY, Peter und ROBINSON, Linda 1997: Peru Takes No Prisoners. In: U.S. News & World Report, 5. Mai 1997, S. 32, 36 und 38.

WITTIG, Ernst 1988a: Akkulturation. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 28-29.

WITTIG, Ernst 1988b: Diffusion. In: Fuchs, Werner/ Klima, Rolf u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verb. und erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 162.

WOLF, Fritz 1996: Alle Politik ist medienvermittelt. Über das präkäre Verhältnis von Politik und Fernsehen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 32/96, 2. August 1996, S. 26-31.

WOLF, Richard Kent 1991: David Mandelbaum. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 449-450.

WOOD, Peter Wyatt 1997: Cultural and Social Anthropology. In: Barfield, Thomas (Ed.): The Dictionary of Anthropology. Oxford, Malden: Blackwell, S. 17-20.

WOODBURY, Nathalie F. S. 1991a: Esther Schiff Goldfrank. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 245-246.

WOODBURY, Nathalie F. S. 1991b: Ruth Leah Bunzel. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 86.

WORLD BANK 1992: Governance and Development. Washington, D.C.: The World Bank.

WORLD BANK 1998: Develoment and Human Rights. The Role of the World Bank. Washington, D.C.: The World Bank.

WRIGHT, Robin 1988: Anthropological Presuppositions of Indigenous Advocacy. In: Annual Review of Anthropology. Vol. 17, S. 365-390.

WRONKA, Joseph 1993: Human Rights and Social Policy in the 21st Century. A history of the idea of human rights and comparison of the United Declaration of Human Rights with United States federal and states constitutions. Lanham/ Maryland USA: United Press of America.

YANSHI, Ren 1997: A Look at the US Human Rights Record. In: Beijing Review, Vol. 40, 17.-23. May 1997, S. 12-19.

YORK, Alexander 1991: Wir brauchen die Vereinten Nationen mehr den je. In: Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen (Hrsg.): Die Vereinten Nationen und deutsche UN-Politik - aus persönlicher Sicht. Deutsche UN-Botschafter berichten. Bonn: UNO-Verlag, S. 65-76.

ZANOLLI, Noa Vera 1990: Margaret Mead. In: Marshall, Wolfgang (Hrsg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. München: Beck, S. 295-314.

ZENGOTITA, Thomas de 1991: Gottfried Herder. In: Winters, Christopher (Ed.): International Dictionary of Anthropologists. New York und London: Garland, S. 284.

ZIEMER, Klaus 1984: OAU. In: Boeck, Andreas (Hrsg.) Pipers Wörterbuch zur Politik. Bd. 5: Internationale Beziehungen. Theorien - Organisationen - Konflikte. München: Piper, S. 358-361.

ZINN, Howard 1980: A People's History of the United States. New York: Harper & Row.

ZIPPELIUS, Reinhold 1991: Geschichte der Staatsideen. 8., verb. Aufl. München: Beck.

ZIPPELIUS, Reinhold 1994: Allgemeine Staatslehre (Politikwissenschaft). Ein Studienbuch. 12., neu bearb. Aufl. München: Beck.

ZÜRN, Michael und TAKE, Ingo 1996: Weltrisikogesellschaft und öffentliche Wahrnehmung globaler Gefährdungen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. B 24-25/96, 12. Juni 1996, S. 3-12.

ZVOBGO, Eddison Jonas Mudadirwa 1974: A Third World View. In: Kommers, Donald P. und Loescher, Gilburt D. (Eds.): Human Rights and American Foreign Policy. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, S. 93-95 .

B. Dokumente und Deklarationen

ASEAN-DECLARATION (Bangkok Declaration) 1967. In: Internet http://www.asean.or.id/history/leader67.htm.

BANJUL CHARTA DER MENSCHENRECHTE UND RECHTE DER VÖLKER. In: Kühnhardt, Ludger 1991: Die Universalität der Menschenrechte. 2., überarb. und erw. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 415-429.

ISLAMRAT FÜR EUROPA 1981: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam. In: Maier, Andreas: Politische Strömungen im modernen Islam. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 169-177.

Joint Declaration of the President of the United States and the Prime Minister of Great Britain (Atlantic-Charter) vom 14.08.1941. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans von u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 2-5.

KONVENTION ZUM SCHUTZE DER MENSCHENRECHTE UND GRUNDFREIHEITEN vom 4. November 1950. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.) 1991: Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 192-212.

ORGANISATION DER ISLAMISCHEN KONFERENZ 1990: Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam. In: Gewissen und Freiheit. Offizielles Organ der internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit. 19. Jg., 1. Halbjahr 1991, Nr. 36, S. 93-98.

UNITED NATIONS 1945: Charta of the United Nations. In: Simma, Brunno (Ed.): The Charter of the United Nations. A Commentary. New York: Oxford University Press, S. XIX-XXVII.

UNITED NATIONS 1948: Convention on the Prevention of the Crime of Genocide. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans von u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 802-813.

UNITED NATIONS 1965: Resolution 2131 (XX): Declaration on the Inadmissibility of Intervention in the Domestic Affairs of States and the Protection of Their Independence and Sovereignty. U.N. Doc. A/6014 vom 21. Dezember 1965. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans von u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 266-271.

UNITED NATIONS 1970: Resolution 2625 (XXV): Declaration on Principles of International Law Concerning Friendly Relations and Co-operation among States in accordance with the Charter of the United Nations. U.N. Doc. A/ 8028, vom 24. Oktober 1970. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans von u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 292-311.

UNITED NATIONS 1974: Resolution 3314 (XXIX): Defining of Aggression. U.N. Doc. A/9631 vom 14. Dezember 1974. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans von u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 312-321.

UNITED NATIONS 1979: Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women. 18. Dezember 1979. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans von u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 968-999.

UNITED NATIONS 1984: Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment. 10. Dezember 1984. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans von u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 1000-1031.

UNITED NATIONS 1991: Resolution 687: Iraq and Kuwait: Conditions of a Formal Cease-Fire. U.N. Doc. S/ INF/47 vom 03. April 1991. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans von u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 1400-1421.

UNITED NATIONS 1991: Resolution 688: Repression of the Iraqi Civilian Population, Including in Kurdish-Populated Areas. U.N. Doc. S/ INF/47 vom 5. April 1991. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans von u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 1422-1425.

UNITED NATIONS 1991: Resolution 713: Arms Embargo against Yugoslawia. U.N. Doc. S/ INF/47 vom 25. September 1991. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans von u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 1442-1446.

UNITED NATIONS 1992: Resolution 794: Establishment of a Secure Environment for the Humanitarian Relief Operation in Somalia. U.N. Doc. S/ INF/ 48 vom 3. Dezember 1992. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans von u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 1498-1507.

UNITED NATIONS 1992: World Conference on Human Rights. Regional Meeting for Africa. Tunis, 2-6 November 1992. Report of the Drafting Committee. (A Conf. 157/AFRM/10/Add.1).

UNITED NATIONS 1993: World Conference on Human Rights. Report of the Regional Meeting for Asia of the World Conference on Human Rights. Bangkok, 29. März - 2. April 1993. (A CONF.157/ASRM/8, A CONF. 157/PC/59).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1986: Resolution 41/128: Declaration on the Rights to Development. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans von u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 606-617.

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to Priniciple 7. (A/ Conf.157/PC/L.7).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat (A/ Conf.157/PC/L.29).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to priniciple 1. (A/ Conf.157/PC/L.1).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat (A/ Conf.157/PC/L.31).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to priniciple 2. (A/ Conf.157/PC/L.2).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat (A/ Conf.157/PC/L.32).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to Priniciple 3. (A/ Conf.157/PC/L.3).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Vienna, 14-25 June 1993. Vienna Declaration and Programme of Action. Note by the secretariat (A/ Conf.157/23).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30

April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to Priniciple 4. (A/ Conf.157/PC/L.4).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Item 9 of the provisional agenda. Consideration of the final outcome of the world conference, taking into consideration the preparatory work and the conclusions of the regional meetings. Note by the Secretary-General (A/ Conf.157/PC/82).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to Priniciple 5. (A/ Conf.157/PC/L.5).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to Priniciple 6. (A/ Conf.157/PC/L.6).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to Priniciple 8. (A/ Conf.157/PC/L.8).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to Priniciple 9. (A/ Conf.157/PC/L.9).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 8. (A/ Conf.157/PC/L.8/Add.1).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 10. (A/ Conf.157/PC/L.10).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 11. (A/ Conf.157/PC/L.11).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 13. (A/ Conf.157/PC/L.13).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 14. (A/ Conf.157/PC/L.14).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 15. (A/ Conf.157/PC/L.15).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 17. (A/ Conf.157/PC/L.17).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 18. (A/ Conf.157/PC/L.18).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 19. (A/ Conf.157/PC/L.19).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 20. (A/ Conf.157/PC/L.20).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 21. (A/ Conf.157/PC/L.21).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 22. (A/ Conf.157/PC/L.22).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 23. (A/ Conf.157/PC/L.23).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 24. (A/ Conf.157/PC/L.24).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 25. (A/ Conf.157/PC/L.25).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-

30 April 1993. Note by the Secretariat. A list of the proposals recorded in regard to paragraph 26. (A/ Conf.157/PC/L.26).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat (A/ Conf.157/PC/L.27).

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY 1993: World Conference on Human Rights. Preparatory Committee. Fourth Session. Committee of the Whole, Geneva 19-30 April 1993. Note by the Secretariat (A/ Conf.157/PC/L.28).

UNITED NATIONS, General Assembly 1948: Universal Declaration of Human Rights. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 814-827.

UNITED NATIONS, GENERAL ASSEMBLY 1966: International Covenant on Civil and Political Rights. Resolution 2200 A (XXI) vom 19. Dezember 1966. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 870-915.

UNITED NATIONS, GENERAL ASSEMBLY 1966: International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights. 19. Dezember 1966. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 936-961.

UNITED NATIONS, GENERAL ASSEMBLY 1989: Convention on the Rights of the Child. Resolution 44/25 vom 20. November 1989. In: Knipping, Franz/ Mangoldt, Hans von u.a. 1995: Das System der Vereinten Nationen und seine Vorläufer. 1. Bd. Bern: Stämpfli und Cie, München: Beck, S. 1032-1079.

WIENER ERKLÄRUNG und Aktionsprogramm der Weltkonferenz über Menschenrechte in Wien vom 14. bis zum 25. Juni 1993. Textauszüge aus einer inoffiziellen deutschen Übersetzung des österreichischen Außenministeriums. In: Tetzlaff, Rainer (Hrsg.) 1993: Menschenrechte und Entwicklung. Deutsche und internationale Kommentare und Dokumente. Bonn: Stiftung Entwicklung und Frieden, S. 306-318.

Lebenslauf

Christina Melissa Arndt, geboren am 05.10.1969 in Hamburg

1990	Abitur an der Sophie-Barat-Schule in Hamburg
1991-1996	Studium der Politikwissenschaft und der Volkswirtschaftslehre an der Universität Hamburg
1993	Vordiplom (Note: "Sehr gut")
1995	Diplomarbeit "Die Menschenrechte aus universalistischer und partikularistischer Sicht" (Note: "Sehr gut")
1996	Diplomprüfung (Gesamtnote: "Gut")
1996	Abschluß des Studiums Wirtschaftsenglisch (Note: "Gut")
1996-2000	Promotion

Beruflicher Werdegang

seit Okt. 1996	Wissenschaftliche Mitarbeiterin von Rolf Harlinghausen, MdHB und jugendpolitischer Sprecher der Hamburger CDU-Fraktion Tagungsleiterin und -assistentin der Konrad-Adenauer-Stiftung und der Staatspolitischen Gesellschaft e.V.
WS 1999/2000	Lehrauftrag an der Fachhochschule für öffentliche Verwaltung, Fachbereich Polizei

Praktika

1996	Dreimonatige Hospitanz bei der Deutschen Fernsehnachrichten-agentur (DFA) in Hamburg
1998	Fünfwöchiges Praktikum im Büro von Senator William V. Roth, Jr., Vorsitzender des Finance Commitees und Vorsitzender der Nordatlantischen Versammlung, in Washington D.C.
2000	Vierwöchige Hospitanz im Büro von Dr. Christian Schwarz-Schilling, Bundesminister a.D. und stellvertretender Vorsitzender des Ausschusses für Menschenrechte und Humanitäre Hilfe