

Prof. Dr. Georg Kohler/PD Dr. Urs Marti
Philosophisches Seminar der Universität Zürich
Zollikerstrasse 117
8008 Zürich

LIZENTIATSARBEIT

"Ist die Universalität der Menschenrechte
eine Utopie?"

Willisau, 8. Mai 2002

Yayrator Glover, Bahnhofstrasse 14, 6130 Willisau,
Tel. 041 971 08 50
glover@swissonline.ch

| |
|--|
| <h2 style="margin: 0;">INHALTSVERZEICHNIS</h2> |
|--|

| | | |
|---|--|----|
| 1 | EINLEITUNG..... | 4 |
| | 1.1 Thematik der Lizentiatsarbeit..... | 4 |
| | 1.2 Aufbau der Lizentiatsarbeit..... | 5 |
| 2 | MENSCHENRECHTE..... | 6 |
| 3 | URSPRUNG DER MENSCHENRECHTE..... | 8 |
| | 3.1 Menschenrechte in der Antike und im Mittelalter..... | 8 |
| | 3.2 Die Aufklärung als Durchbruch der Menschenrechte..... | 11 |
| | 3.2.1 Jean Bodin (1530 - 1596)..... | 11 |
| | 3.2.2 Thomas Hobbes (1588 - 1679)..... | 12 |
| | 3.2.3 John Locke (1632 - 1704), Montesquieu Charles (1689 - 1755) Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778)..... | 13 |
| | 3.2.4 Immanuel Kant (1724 - 1804)..... | 18 |
| | 3.2.5 Karl Marx (1818 - 1883)..... | 21 |
| | 3.3 Interkulturelle Pluralisierung der Menschenrechte..... | 23 |
| 4 | UNIVERSALITÄTSANSPRUCH DER MENSCHENRECHTE - DIE GEGENPOSITIONEN..... | 26 |
| | 4.1 Kulturbezogene Kategorisierung..... | 26 |
| | 4.1.1 Menschenbild/-rechte im westlichen Kulturverständnis..... | 26 |
| | 4.1.2 Menschenbild/-rechte im islamischen Kulturverständnis..... | 32 |
| | 4.1.3 Menschenbild/-rechte im afrikanischen Kulturverständnis..... | 36 |
| | 4.1.4 Menschenbild/-rechte im asiatischen Kulturverständnis..... | 40 |

| | | |
|-------|--|----|
| 4.2 | Kulturunabhängige Kategorisierung..... | 45 |
| 4.2.1 | Ethischer Partikularismus..... | 46 |
| 4.2.2 | Politischer Realismus..... | 49 |
| 4.2.3 | Kultureller Kontextualismus..... | 50 |
| 5 | BEWERTUNG UND KRITIK..... | 55 |
| 5.1 | Menschenrechte als kultureller Imperialismus?..... | 55 |
| 5.2 | Menschenrechte als Kollektivrechte?..... | 62 |
| 5.3 | Gottessouveränität anstelle von Volkssouveränität? Religion und Politik: trennbar?..... | 67 |
| 5.4 | Philosophische Überlegungen..... | 70 |
| 5.5 | Schranken des Universalanspruchs..... | 78 |
| 6. | FAZIT..... | 79 |
| | LITERATURVERZEICHNIS..... | 82 |

1 EINLEITUNG

1.1 Thematik der Lizentiatsarbeit

Die Idee der Menschenrechte ist neben dem Prinzip der Demokratie der wohl signifikanteste Ausdruck politischer Normativität der Neuzeit. Die Redeweise von Generationen von Menschenrechten erweckt den Eindruck von Harmonie, doch wäre nichts falscher als dies. Die Diskussion seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges spiegelt nicht eine gleichsam naturwüchsige Ausweitung des Menschenrechtsgedankens wider, sondern ist geprägt durch ideologischen Streit darüber, was überhaupt Menschenrechte sind bzw. was die richtigen Menschenrechte sind. Der beherrschende Antagonismus der Nachkriegsjahrzehnte war der zwischen einer westlich-liberalen und einer östlich-marxistischen Menschenrechtsinterpretation. Während sich die bürgerlich-liberalistische Auffassung weitgehend an den klassischen Freiheitsrechten orientierte, so standen für die marxistische Sichtweise die sozialen Rechte im Vordergrund. Diese Frontstellung ist heute nach dem Zusammenbruch des Ostblocks weitgehend Geschichte, doch besteht wenig Grund zum Aufatmen, da der Streit in ganz ähnlicher Weise nun - statt zwischen Ost und West - zwischen Nord und Süd in der globalen Diskussion geführt wird. Einige Kulturkreise beharren auf der Forderung der Identifikation der Menschenrechte mit ihren eigenen Kulturen, einige beharren auf ihre universelle, transkulturelle Geltung. Vor allem von afrikanischen, asiatischen und islamischen Autoren wird der Vorwurf des Eurozentrismus der Menschenrechte erhoben. Sie betrachten diese als vorwiegend europäisches Modell, welches für den eigenen Kulturkreis ungeeignet bzw. nur bedingt geeignet ist¹. Durch diese verschiedenen Sichtweisen ist der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte umstritten und lässt sich sogar als utopisch betrachten.

¹ BEDJAOUI, S. 125.

Jede wissenschaftliche Arbeit hat sich auf einen Teilaspekt der Problematik zu beschränken. Da die Menschenrechte jedoch zu einem "*Schlüsselbegriff der politischen Ethik*" geworden sind, soll im folgenden nebst philosophischen Argumenten und Begründungen zur Universalität der Menschenrechte, auch Fragen des Völkerrechts und der Politikwissenschaft als Zielbestimmung nachgegangen werden - wie etwa der Versuch, die Elemente einer aktiven universalen Menschenrechtspolitik zu bestimmen, um ihnen zur praktischen Durchsetzung zu verhelfen.

Ansatzpunkt ist der Ist-Bestand dessen, was im Rahmen der Vereinten Nationen unter dem Begriff "Menschenrechte" formuliert wurde. Hiervon ausgehend soll geklärt werden, inwieweit dieser Ist-Bestand universelle normative Geltung beanspruchen kann, oder inwiefern er den Charakter von wünschenswerten Sollvorstellungen hat, denen keine universelle normative Geltung zugesprochen werden kann. Obgenannte Ansätze bilden den Hintergrund der vorliegenden Arbeit, um zu einer möglichen Begründung einer Universalgeltung zu gelangen. Dies nicht allzuletzt auch, um in diesem Duktus denjenigen - besonders den Kommunitaristen - die behaupten, dass die Menschenrechte westlich und eurozentrisch seien, also nicht den Traditionen aller Kulturen entsprächen und somit als utopisch, ja sogar als kultureller Imperialismus zu betrachten seien, den Wind aus den Segeln zu nehmen.

1.2 Aufbau der Lizentiatsarbeit

Die Arbeit ist in sechs Kapitel gegliedert. Im vorangehenden einleitenden Kapitel erfolgte der Versuch einer Zielbestimmung, die das erkenntnisleitende Interesse im Rahmen der Menschenrechte festlegt. Das zweite Kapitel definiert den Ist-Bestand des Menschenrechtsbegriffs in der gegenwärtigen Weltpolitik. Als Einstieg dienen die Interpretationen des Begriffs der Menschenrechte im Rahmen der Vereinten Nationen. Der dritte Teil befasst sich mit dem Ursprung der Menschenrechte, währenddem im vierten Kapitel

die kulturbezogene und kulturunabhängige Kategorisierung des Universalanspruchs der Menschenrechte vorgenommen wird. Im zentralen fünften Kapitel werden anhand einer konkreten Bewertung und Kritik die philosophischen Begründungsstrategien diskutiert, die den politikwissenschaftlichen Ist-Bestand des Begriffs der Menschenrechte mit einem normativen Soll-Bestand kontrastieren. Das abschliessende sechste Kapitel veranschaulicht die Ergebnisse der vorhergehenden Kapitel und enthält ein Fazit.

2 MENSCHENRECHTE

Grundsätzlich sind Menschenrechte Rechte jedes Einzelnen. Es ist der Einzelne in seinem individuellen Denken und Fühlen, in seinem subjektiven Schmerzempfinden und in seiner Würde als einmaliges menschliches Individuum, der durch die Menschenrechte vor unrechtmässigem Machtzugriff geschützt werden soll. Ausgangspunkt dieser Überlegungen, die ich an dieser Stelle in Ritterbands Worten ausdrücken möchte, bildet die Prämisse der ursprünglichen Freiheit des Einzelnen: eine Freiheit als Autonomie gegenüber einer als wahr behaupteten Ideologie, gegenüber einem als unabweichlich erklärten Geschichtsgesetz und gegenüber einer absolut gesetzten metaphysischen Autorität. Diese, als dem Menschen wesensgemäss postulierte Freiheit bedarf zu ihrer Verwirklichung eines geistigen und physischen Freiraumes. *"Es ist dies ein Freiraum, der den Menschen dreidimensional umgibt, also nicht nur vertikal gegenüber dem Staat, sondern auch horizontal gegenüber Dritten"*². Der Staat als Inhaber des Gewaltmonopols hat mit diesem Vorrecht zugleich auch die Verpflichtung übernommen, diesen Freiraum der Menschen in Bezug auf das Tätigwerden seiner eigenen Organe zu respektieren und ihn auch im Hinblick auf Bedrohungen dieser Sphäre durch Private vor ungerechtfertigtem Machtzugriff zu schützen³.

² RITTERBAND, S. 32f.

³ RITTERBAND, S. 132-134.

Somit sind Menschenrechte nach üblichem Verständnis Rechte, die alle Menschen sozusagen von Natur aus besitzen, also unabhängig von kontingenten Umständen wie Abstammung, Rasse, Geschlecht, Nation und Religion⁴. Sie sind Rechte des Menschen als solcher, als einzelner, als Individuum. Es sind nicht primär Rechte aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Gruppe, aufgrund einer bestimmten Eigenschaft, Rolle oder Situation. Es sind Rechte aufgrund des Menschseins jedes Einzelnen⁵. Es können demnach nicht Rechte sein, die der Staat dem Menschen "gewährt" oder "verleiht". Es sind vor- und überstaatliche Rechte, die der Staat lediglich im nachhinein, gewissermassen positivieren, konkretisieren und schützen kann.

In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte haben die Vereinten Nationen in klaren und einfachen Worten den Ist-Bestand der Menschenrechte dargestellt, indem sie jene Grundrechte verkünden, auf die jedermann gleichermassen Anspruch hat. Die UNO baut ihre Menschenrechtsdefinition auf den drei folgenden Prinzipien auf: die Unverletzlichkeit des menschlichen Körpers (z.B. gegen Folter), die Unverletzlichkeit des menschlichen Geistes (z.B. gegen Unterdrückung von Gedanken- und Meinungsäusserungsfreiheit) und die gleiche Behandlung, ungeachtet von Geschlecht, Rasse, Stand und Nation. Diese bedeutenden Grundsätze liefern die Basis des universalen Anspruchs der Menschenrechte, um den es sich in dieser Arbeit handelt. Beispiele für solche Rechte sind etwa das Recht auf Leben, das Recht auf gleichen rechtlichen Schutz oder das Recht auf Gesinnungs- und Meinungsfreiheit⁶.

⁴ GOSEPATH/LOHMANN, S. 96.

⁵ vgl. Art. 2. der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948.

⁶ HEIDELMEYER, S. 18ff.

3 URSPRUNG DER MENSCHENRECHTE

Ritterband meint, als gesicherte Tatsache gelte, dass die Menschenrechte keineswegs eine *"revolutionäre Errungenschaft"* seien, sondern in einem jahrhundertelangen Prozess heranreifen⁷.

Die Geschichte der Menschenrechte kann grob in drei grosse Epochen gegliedert werden. Als erste Epoche gilt diejenige des geistesgeschichtlichen Vorfeldes. Sie reicht von der Antike bis zur Aufklärung. Zweite Epoche ist jene der positivierten, ausschliesslich durch den Staat gewährleisteten Menschenrechte, welche von der Aufklärung bis ins erste Drittel des 20. Jahrhunderts dauerte. Als dritte Epoche gilt die des internationalen Menschenrechtsschutzes, welche sich zeitlich mit der zweiten Epoche überschneidet. Der Beginn dieser Epoche kann zwischen 1815 (Verbot des Afrikanischen Sklavenhandels am Wiener Kongress) und 1945 (Gründung der UNO) angesiedelt werden. Es stellt sich weiter die Frage, ob sich nun nicht eine vierte Epoche anbahnt: Jene der interkulturellen Pluralisierung der Menschenrechte; Ritterband spricht von einem *"epochalen"* Infragestellen einer bisherigen eurozentrischen Entwicklung⁸. Das Kernanliegen dieser Arbeit ist genau jene interkulturelle Pluralisierung.

3.1 Menschenrechte in der Antike und im Mittelalter

Unumstritten in der politisch-philosophischen Begriffsgeschichte ist, dass sich der Ursprung der Termini Demokratie, Volk, Bürger und Freiheit bis in die griechische Antike zurückverfolgen lässt⁹. Es wäre jedoch anachronistisch, bereits in der Antike Menschenrechte im heutigen Sinne erkennen zu wollen, da damals zum Beispiel die Institution der Sklaverei kaum hinterfragt wurde. Ferner war - im Unterschied zu den vom Gedanken des

⁷ RITTERBAND, S. 36.

⁸ RITTERBAND, S. 37.

Staatsvertrages getragenen politischen Ideen des 17. und 18. Jahrhunderts und dem sich später durchsetzenden liberalistischen Konzept - das griechische Verständnis des Verhältnisses von Polis und Individuum noch nicht individualistisch geprägt. Dieses Argument gewinnt an Glaubwürdigkeit, wenn man den einzelnen Menschen durch die Brille Platon's betrachtet. Platon verstand den einzelnen Menschen nicht primär als Individuum, dem besondere Menschen- und Grundrechte eigen sind, sondern vielmehr als Gemeinschaftsmitglied, als soziales Wesen, dem politisch vom Staat gewährte Rechte zukommen¹⁰. Die Beziehung des Individuums zum Staat sei insofern asymmetrisch, als es gegenüber der Polis Verpflichtungen habe, jedoch keine davon unabhängigen Rechte besitze. Dennoch finden sich bereits damals die philosophischen Grundbausteine, die auch heute das geistige Fundament des Menschenrechtsgedankens bilden. So zum Beispiel das Postulat der Sonderstellung des Menschen gegenüber und über der ihn umgebenden Natur im Homomensurasatz des Protagoras, der den Menschen als das Maß aller Dinge bezeichnete und so den Blick auf den Menschen selbst richtete¹¹.

Die Grundmaxime der Gleichwertigkeit aller Menschen taucht erstmals in der durch Zenon begründeten stoischen Philosophie auf. Die von Herodot eingeführten Begriffe der "*isonomia*" und der "*isegoria*", d.h. der Gleichheit aller vor dem Gesetz und der Redefreiheit aller¹² wurde erstmals auf alle Menschen und nicht nur auf die Griechen oder auf die Bürger der Polis bezogen. Damit brachte die Stoa, wie es geschildert wird, den ersten Baustein der Menschenrechtsidee hervor und kann als der Beginn der späteren Lehre von den Menschenrechten gelten. Möglich geworden war diese Entwicklung, hin zu Gleichheit aller und nicht nur einer bestimmten privilegierten Gruppe von Menschen, durch den allmählichen Zerfall der griechischen Poliswelt und der Erweiterung der griechischen Perspektive durch die Eroberungen und dem daraus entstandenen Weltreich Alexanders des Grossen. Der Mensch wurde

⁹ MEIER, S. 20 ff.

¹⁰ ANNAS, S. 374ff.

¹¹ HINKMANN, S. 24.

nun als Glied einer umfassenden Weltgemeinschaft gesehen¹³. Gleichheit darf bei Alexander allerdings nicht als universelle Gleichheit aller Menschen verstanden werden. Vielmehr wurde zwischen Hellenen und Barbaren unterschieden als funktionaler Teil des alexandrinischen Weltreiches¹⁴.

Cicero ist die Übertragung des Naturrechtbegriffs aus der philosophischen auf die rechtlich-politische Diskussion zuzuschreiben. Das Naturgesetz sei Gesetz der Gottheit und für Menschen unbedingt verpflichtende Norm:

"Das wahre Gesetz ist rechte Vernunft, die mit der Natur übereinstimmt, allen zuteil wird, ständig und ewig ist (...). Es gilt in Rom wie in Athen, heute und morgen. Für alle Völker und Zeiten wird es ewig und unveräusserlich bestehen¹⁵".

Und Generationen später verkündete der Jurist Ulpianus, dass gemäss dem Naturrecht, ein Sklave und sein Herr als gleichberechtigt anzusehen seien - ungeachtet ihres Status im positiven Recht. Der für das Mittelalter charakteristische Gegensatz von kirchlicher und weltlicher Gewalt vom "sacerdotium" und "imperium" erlaubte es, der Veranschaulichung Hinkmann nach, der Interpretation des Naturrechts jedoch nur, sich im Rahmen einer von Gott vorgegebenen Ordnung weiterzuentwickeln - zugleich bedingt durch die für die mittelalterliche Philosophie charakteristische enge Verbindung zwischen Philosophie und Theologie¹⁶.

Rückblickend lässt sich feststellen, dass in der Realität, sowohl der antiken als auch der mittelalterlichen Welt, keine individuellen Menschenrechte im heutigen Sinn existierten. Menschenrechte wurden nicht als subjektives Naturrecht oder als subjektiv einklagbares Recht aufgefasst. Rechte und Freiheiten waren auf bestimmte Personenkreise beschränkt und nicht für alle

¹² LAUTERPACHT, S. 81.

¹³ VERDROSS, S. 21ff.

¹⁴ SCHACHERMEYR, S. 479-500.

¹⁵ OESTREICH, S. 17.

¹⁶ HINKMANN, S. 25.

Menschen gültig. Die Institutionen der Sklaverei und der Leibeigenschaft wurden nicht ernsthaft in Frage gestellt. Dennoch sind in diesen philosophischen Reflexionen die Ursprünge, genauer die einzelnen Bausteine, zu finden, die dann in der Aufklärungszeit - der eigentlichen historischen Geburtsstunde der Menschenrechte im heutigen Sinne - zusammengesetzt, umgedeutet und im Rückgriff auf stoische Elemente universalisiert wurden. Sie verschafften der Idee der Menschenrechte den Eintritt in die rechtlich-politische Wirklichkeit.

3.2 Die Aufklärung als Durchbruch der Menschenrechte

Der letztendlich ausschlaggebende Faktor für den Durchbruch der Menschenrechtsidee war der Abschied vom mittelalterlichen Denken, wonach das Individuum in der diesseitigen Welt eine von Geburt an starre Position innerhalb einer göttlich-hierarchischen Ordnung innehatte und an deren Spitze Gott als höchste Instanz stand. An der theoretischen Diskussion der Menschenrechtsidee in der Spätantike und am Anfang der Aufklärung waren einige herausragende Personen beteiligt. Als eigentliche Begründer der liberalen Menschenrechte als auch als Hauptgegner für Kritiker an diesem Konzept, galten vor allem Bodin (1530-1596), Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755), Rousseau (1712-1778), Kant (1724-1804) und Marx (1818-1883). Diese Philosophen verstanden den Gedanken der Menschenrechte als die neuzeitliche Deutung einer uralten Idee, die in verschiedener Weise ausgesprochen wurde - die Idee, dass es ein ursprüngliches Recht gibt, das menschlicher Willkür entzogen ist.

3.2.1 Jean Bodin (1530 - 1596)

Der Franzose Jean Bodin, der mit seinem Werk "Six livres de la république" als der Begründer der Souveränitätstheorie gilt, zog mit seinem Menschenbild eine säkulare Mauer zwischen Politik und Religion. Nach Bodin partizipiert der Mensch als Teil der Schöpfung an deren Eigenlogik. Als vernünft-

tiges Subjekt könne er die Bedingungen und Gesetze seines Funktionierens erkennen. Soweit dieses Erkennen als autonome Fähigkeit des Menschen verstanden wird, erscheint die Politik als säkularisierter Bereich menschlicher Handlungen und Ordnungen. Somit kann Bodin's Weltsicht als nicht theozentristisch und zumindest partiell anthropozentrisch charakterisiert werden¹⁷.

3.2.2 Thomas Hobbes (1588 - 1679)

Hobbes leitete die Notwendigkeit absoluter Staatssouveränität von der Annahme eines menschlichen Urzustandes ab, der als "*bellum omnium contra omnes*" als "*der Krieg aller gegen alle*" beschrieben wird. Um die aus diesem resultierende Bedrohung für das Leben und das Wohlergehen jedes Einzelnen zu überwinden, sei es notwendig, dass sich alle Menschen durch einen Vertrag dem "*sterblichen Gott des Leviathan*" unterwerfen würden. Die Selbsterhaltung sei der dominante Trieb des Menschen. Der einzige Zweck des Gehorsams gegenüber dem Staat bestehe im Schutz, den dieser dem Individuum bieten könne. Für Hobbes, als Kontraktualisten ohne normative Prämissen, stellt "*the mutual relation between protection and obedience*" den Grundbaustein des Naturrechtssystems dar¹⁸. Demzufolge gelte, dass die Gehorsamspflicht gegenüber dem Staat nur solange und keinen Augenblick länger dauere, als er die Kraft habe, die Bürger zu schützen, bis dahin allerdings ohne Einschränkung. Mit dieser Idee, der Souveränität entsprechenden These, gaben Hobbes wie auch Bodin den Anstoß dazu, die Legitimität jeder Staatsordnung in Frage zu stellen. Auf diese Weise wurde die Perspektive der nachfolgenden politischen Philosophie, über den Umweg der Staatssouveränität, auf die Problematik der Rechte und Pflichten der Individuen im Rahmen der neu entstehenden Staatsordnungen gerichtet. Zugleich wurde das aristotelische "*zoon politicon*" von einem individualistischen Menschenbild abgelöst, da jeder Einzelne als Vertragspartner fungiert und der Staat

¹⁷ BERMBACH, S. 136.

¹⁸ WELZEL, S. 116.

erst aus dem Vertragsschluss resultiert¹⁹. Für Hobbes bestand das ursprüngliche Recht „*ius primaevum*“ eines jeden Menschen in seiner Selbsterhaltung und darin, diese Selbsterhaltung mit allen Mitteln zu sichern, wobei es einzig im Ermessen jedes Einzelnen liegt, welche Mittel dazu gerechtfertigt sind²⁰. Wenn wir davon ausgehen, dass Hobbes diese menschlichen Ansprüche zur Begründung einer politischen Interpretation bezieht, dann - so Marti - kann Hobbes als erster Wegbereiter des Liberalismus und der Menschenrechte gesehen werden.

3.2.3 John Locke (1632 - 1704), Montesquieu (1689 - 1755), Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778)

In der Literatur besteht weitgehende Übereinstimmung über die fundamentale Rolle, die John Locke für die Genese einer zugleich effizienten wie auch umfassenden Menschenrechtskonzeption gespielt hat. Er entwickelte in seiner bekannten Abhandlung über den Staat "Two treatises of government" eine Theorie, zu deren Eckpfeilern die von ihm postulierte naturgegebene sowie theologisch untermauerte Freiheit und Gleichheit aller Menschen gehören²¹. Allerdings löste sich Locke nicht soweit wie Hobbes von der Theologie. Die zentralen Menschenrechte bestehen für John Locke in der Trias Leben, Freiheit, Eigentum:

*"Im Naturzustand herrscht ein natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet. Und die Vernunft, der dieses Gesetz entspricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, dass niemand einem anderen, da alle gleich und unabhängig sind, an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll"*²².

¹⁹ KERSTING, Die politische..., S. 1-19.

²⁰ HOBBS, Kap. XIV, S. 116.

²¹ HINKMANN, S. 29.

²² EUCHNER, Zwei Abhandlungen..., S. 203.

Zugleich seien diese Rechte "*inalienable rights*", die der Mensch im Rahmen einer staatlichen Ordnung stets behält - auch das Eigentumsrecht. Der Zweck des Staates, der sich dem Grundsatz des "*Limited government*" unterzuordnen habe, erschöpfe sich dann, die Rechte zu schützen und zu sichern. Erst in der Erfüllung dieser Funktion erfahre der Staat seine Legitimität. Voraussetzung hierfür sei das Prinzip der Gewaltenteilung nach Locke, die Teilung der Staatsmacht²³. Für den Fall, dass der Staat seine Funktion nicht erfülle und die Existenz seiner Bürger gefährde oder gar zerstöre, würden die Bürger das Recht auf Widerstand besitzen, und sie seien jeder Gehorsamspflicht entbunden.

John Locke und Jean-Jacques Rousseau gehen von einem vorsozialen Naturzustand aus, dem im Gesellschaftsvertrag ein Ende gesetzt wird. Nach Rousseau ist Gott die Quelle aller Gerechtigkeit²⁴, der Mensch ist von Natur aus frei, seine Rechte sind unveräußerbar. Demzufolge besteht gegen ungerechte Herrschaft ein Recht auf Widerstand²⁵. Locke geht von einem ungeschriebenen Naturrecht aus, das "*nur in der Seele des Menschen zu finden ist*"²⁶ bzw. vom "*Naturzustand*", einem Zustand vollkommener Freiheit, welcher lediglich durch das natürliche Gesetz begrenzt wird und in welchem Gleichheit herrscht²⁷. Trotz Zusammenschluss zum Staatsverband und - analog zu Rousseaus "*volonté générale*" - trotz Bildung eines einheitlichen Willens - zu dessen Konstituierung der Wille der Mehrheit hinreichend, jedoch für die Gesamtheit verbindlich ist²⁸ - retten die Menschen einen Grundbestand unveräußerlicher Menschenrechte aus dem vorstaatlichen Zustand in den staatlichen hinüber. Locke erkannte entsprechend die Schranken der Staatsgewalt, welche auf das Wohl der Gesellschaft und des Einzelnen ausgerichtet sein soll. Diese Staatsgewalt kann deshalb niemals das Recht haben, die Untertanen zu vernichten oder vorsätzlich auszusaugen. Es kann keine menschliche Zwangsmassnahme gut oder gültig sein, die diesem Ge-

²³EUCHNER, Zwei Abhandlungen..., S. 293.

²⁴ROUSSEAU, Kapitel VI.

²⁵ROUSSEAU, Kapitel III.

²⁶EUCHNER, Naturrecht ..., S. 286f

²⁷EUCHNER, Naturrecht ..., S. 201.

gesetz widerspricht²⁹. Aus dem Misstrauen gegen politische Macht soll die gesetzgebende Gewalt in die Hände von Leuten gelegt werden, die *"selber den Gesetzen unterworfen sind, die sie erlassen haben"*³⁰. Das gesetzgebende Organ leitet seine Gewalt vom Volk ab und kann von diesem abberufen werden. Aus demselben Misstrauen folgert Locke das Postulat der Gewaltenteilung. Wie erwähnt besteht gemäss Locke das natürliche Recht in der Trias: Leben, Freiheit, Eigentum. Diese drei Rechte sind angeboren und unübertragbar und gelten als vorstaatlicher Massstab für jede staatliche Gewalt³¹. Locke sprach zwar noch nicht von *"rights of man"* oder gar von *"human rights"*, sondern von *"natural rights"*, doch war genau das gemeint, was später Menschenrechte genannt werden sollte. Im *"Second Treatise"* sprach Locke ein einziges Mal von *"Men's Rights"*.

Lockes Theorie wurde in Frankreich aufgegriffen und von Charles de Montesquieu weiterentwickelt, der ebenfalls von der Existenz unveräusserlicher vorstaatlicher und vom Staat zu schützender Menschenrechte ausging. Die Gesetze sind bestimmt von der *"Natur der Dinge"*. Die Regierungsform muss dem *"Wesen des betreffenden Volkes"* angepasst sein. Der Mensch ist zuerst Mensch und dann Staatsbürger: *"Le citoyen peut périr, et l'homme rester"*³². Er erweiterte das von Locke entwickelte Prinzip der Gewaltenteilung - *"le pouvoir arrête le pouvoir"* um die Judikative. Montesquieu wird daher der Verdienst zugesprochen, das moderne und bis heute gültige, in den Verfassungen westlicher Staaten verankerte, Gewaltenteilungsprinzip erstmals vollständig ausgearbeitet zu haben³³.

Rousseau's Beitrag zur Entwicklung der Menschenrechte verdient auch besondere Beachtung, nicht zuletzt wenn man ihn im Hinblick auf das geltende humanitäre Völkerrecht betrachtet, welches sich stark mit der Respektierung der Würde und Rechte der Menschen sogar im Kriegszustand beschäftigt.

²⁸EUCHNER, Zwei Abhandlungen, S. 260.

²⁹EUCHNER, Zwei Abhandlungen, S. 284ff.

³⁰EUCHNER, Zwei Abhandlungen, S. 291.

³¹LOCKE, §87.

³²MONTESSQUIEU, De l'esprit des...., S. 3.

Obwohl das heute geltende, universale und grösstenteils humanitäre Völkerrecht unmittelbar auf zwei Personen zurückgeht – Henry Dunant und Francis Lieber, die durch "traumatische kriegerische Erlebnisse" geprägt waren – tut man Dunant und Lieber nicht Unrecht, wenn man festhält, dass sie den Schutz der Kriegsoffer durch das Recht nicht erfunden haben³⁴. Vielmehr haben sie einer Idee in zeitgemässer Form neuen Ausdruck gegeben, die Rousseau in seinem im Jahr 1762 erschienenen „contrat social“ aufgeworfen hatte. Rousseau schreibt darin:

*"Krieg ist keineswegs eine Beziehung von Mensch zu Mensch, sondern eine Beziehung von Staat zu Staat, wo die einzelnen Menschen nur aus Zufall Feinde sind, und zwar nicht als Menschen oder Bürger, sondern als Soldaten und nicht als Angehörige des Vaterlandes, sondern als dessen Verteidiger"*³⁵.

Rousseau fährt folgerichtig fort, dass Soldaten nur so lange bekämpft werden dürfen, als sie selber kämpfen. Sobald sie die Waffen niedergelegt haben, "würden sie wieder gewöhnliche Menschen". Ihr Leben sei zu schonen³⁶. Damit hat Rousseau, laut Gasser's Auffassung, die dem humanitären Völkerrecht zugrundeliegende Idee geliefert, dass die physische Zerstörung des Gegners niemals das Ziel eines kriegerischen Einsatzes sein darf. Er hat die Grundlagen gelegt für die Unterscheidung zwischen den Mitgliedern der Streitkräfte, den Kombattanten einerseits und den übrigen Angehörigen des Feindstaates, der nicht am Kriegsgeschehen teilhabenden Zivilpersonen andererseits. Somit darf unter anderem gegen die einzelnen Soldaten nur solange Gewalt angewendet werden, als sie ihrerseits Widerstand leisten. Wer die Waffen niederlegt - oder wegen Verwundung niederlegen muss - ist nicht mehr Feind, d.h. - in der Ausdrucksweise des heutigen Kriegsrechts - nicht mehr ein erlaubtes Ziel für einen militärischen Angriff. Am einfachen Soldaten Rache zu üben, ist übrigens sinnlos, da er ja nicht persönlich für

³³ KERSTING, Die politische..., S. 140ff.

³⁴ GASSER, S. 11.

³⁵ ROUSSEAU, Kapitel IV.

³⁶ ROUSSEAU, Kapitel IV.

das Kriegsgeschehen zur Verantwortung gezogen werden kann. Damit wurde die intellektuelle Grundlage für die "Renaissance" des humanitären Völkerrechts im 19. Jahrhundert geschaffen. Henry Dunant konnte darauf aufbauen³⁷. Dank Rousseau - meinen viele - ist die Französische Revolution, welche unter anderem durch die Missachtung der Menschenrechte provoziert wurde, zustande gekommen³⁸. Diese Auffassung von Rousseau als Urheber der Revolution, was im Übrigen auch Nietzsche vertrat, lässt sich jedoch nur schwer mit dem aktuellen Stand der Forschung vereinen, was in Marti's Buch „Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand“, in welchem er François Furet folgendermassen zitiert, zu entnehmen ist:

"Rousseau verfügte wahrscheinlich über die am höchsten entwickelte antizipatorische Begabung der Geistesgeschichte;(...) Rousseau ist in keiner Weise für die Französische Revolution "verantwortlich"; aber es ist wahr, dass er unwissentlich die kulturellen Bausteine für das revolutionäre Bewusstsein und für die revolutionäre Praxis geliefert hat "³⁹.

Als diejenige Menschenrechtsdeklaration mit der grössten Ausstrahlungskraft gilt heute die französische Deklaration der "Droits de l'Homme et du Citoyen" vom 26. August 1789. In der Präambel der Deklaration wurde die Vernachlässigung bzw. die Missachtung der Menschenrechte als ursächlich für das gesellschaftliche Unglück bezeichnet sowie für die Verderbtheit der Regierung verantwortlich gemacht, woraus die Entschlossenheit zur Darlegung der "*droits naturels inalienables et sacres de l'homme*" resultierte. In den insgesamt 17 Artikeln der Deklaration werden unter anderem folgende Rechte aufgezählt:

- das Recht auf Freiheit, Gleichheit und Eigentum;
- das Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung;

³⁷ GASSER, S. 12.

³⁸ MARTI, S. 33.

³⁹ MARTI, S. 312.

- die Prinzipien der Volkssouveränität; der Gesetzlichkeit; der Steuergerechtigkeit und Gewaltenteilung.

Somit wurde, trotz der Gefahr fehlender verfassungsrechtlicher Konkretisierung, das erste Mal die Emphase des behaupteten universellen Charakters des Topos "Menschenrechte" deutlich.

3.2.4 Immanuel Kant (1724 - 1804)

In der deutschen Aufklärungsphilosophie verband sich die Rezeption des freiheitlich aufklärerischen Vernunftgedankens mit einer engen Verknüpfung zwischen der Idee des Rechts und dem Verständnis von Pflichten. Bei Immanuel Kant entsteht der Staat aus der Idee des Rechts, doch zugleich sah er den Gleichheitsgrundsatz als Grundlage der Pflichten des Staatsbürgers an:

"Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältnis der Menschen untereinander, welches die Bedingungen enthält unter denen allen jeder seines Rechtes teilhaftig werden kann. (...)"⁴⁰.

Der Staat entsteht gleichsam aus der Idee des Rechts; das Recht ist sein alleiniges Ziel. Staatliche Macht hat sich dem "Recht der Menschen" unterzuordnen, wobei die Kantsche Rechts- und Pflichtenlehre auch folgendes beinhaltet:

"Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte"⁴¹.

Dieser Gedanke, der notwendigen Verallgemeinerbarkeit der eigenen Maximen, der das Prinzip der wechselseitigen Achtung impliziert, gelte auch für den Bereich des Rechts, der das *"äussere und zwar praktische Verhältnis*

⁴⁰ KANT, Kritik der ..., S. 154.

⁴¹ KANT, Kritik der ..., S. 30.

einer Person gegen eine andere" zu regeln hat, sofern deren Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluss haben können. Das Recht sei der

"Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt werden kann"⁴².

Der sogenannte *"kategorische Imperativ"* kann als Kriterium zur Beurteilung der Maxime dienen. Das heisst der kategorische Imperativ ermöglicht sowohl bei divergierenden Auslegungen der Menschenrechte als auch bei konkurrierenden Menschenrechtsansprüchen eine Zusammenführung des Objektes oder des konkreten Anspruchs als solchen: beispielsweise eine Zusammenführung des Anspruchs auf Religionsfreiheit und die freie Ausübung derselben - mit den dahinterstehenden Leitideen⁴³.

Als "das Heiligste, was unter Menschen nur sein kann" bezeichnete Kant das Recht der Menschen⁴⁴. Nach Kant beruhen die Menschenrechte auf dem Prinzip der Wechselseitigkeit, denn auf die Frage, worin ein angeborenes Recht bestehen könnte, sagt Kant:

"Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht"⁴⁵.

Für Kant bedeutet Freiheit auch Ausgangspunkt für die Entfaltung der Gerechtigkeit. Kant bezeichnet das Freiheitsrecht als einziges angeborenes Recht. Im angeborenen Freiheitsrecht liegt

⁴² KANT, Grundlegung zur Metaphysik..., S. 230ff.

⁴³ BRUGGER, S. 251.

⁴⁴ KANT, Grundlegung zur Metaphysik..., S. 304 (B 151).

⁴⁵ KANT, Grundlegung zur Metaphysik..., S. 237.

"angeborene Gleichheit, d.h. die Unabhängigkeit nicht mit Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann"⁴⁶.

Die Idee der Freiheit wird verbunden mit dem Begriff der Autonomie des Menschen, da

"der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) Zweck an sich selbst ist, d.h. niemals bloss als Mittel von jemandem (...), ohne zugleich hierbei Selbstzweck zu sein"⁴⁷.

Diese Autonomie ist zugleich die Zweckformel des kategorischen Imperativs. Im Gegensatz zur Naturnotwendigkeit sei Freiheit zwar

"eine blosse Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgendeiner möglichen Erfahrung, dargetan werden kann"⁴⁸.

Zugleich jedoch sei es eine

"Voraussetzung in notwendig praktischer Rücksicht, dass man die Freiheit des Willens als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen setze"⁴⁹.

Daraus ergebe sich,

"dass wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handelt"⁵⁰.

⁴⁶ KERSTING, Immanuel Kants Rechts- ..., S. 77.

⁴⁷ KANT, Grundlegung zur Metaphysik..., S. 237.

⁴⁸ KANT, Grundlegung zur Metaphysik..., S. 459.

⁴⁹ KANT, Grundlegung zur Metaphysik..., S. 447.

Nach Kant's Meinung kommt Würde demjenigen zu,

*"der über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent besitzt.
Was ohne Äquivalent ist, kann niemals bloss als Mittel zu
fremden Zwecken gebraucht werden, sondern ist vielmehr als
Zweck an sich selbst anzuerkennen"⁵¹,*

was der Selbstbestimmung aus der Freiheit gleichkommt. Insofern aber für Kant Vernunft die Bedingung einer Selbstbestimmung aus der Freiheit ist, können nur vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Die Folgerung ist, dass nur dem Menschen Würde zukommt. Anderen Lebewesen kommt diese Würde mangels Vernunft nicht zu.

3.2.5 Karl Marx (1818 - 1883)

Karl Marx führte in seiner "Schrift zur Judenfrage" die eigentliche Analyse der Struktur der "bürgerlichen" Menschenrechte durch. Hier formulierte er auch deren Antithese. Das Menschenrecht der Freiheit basiere nicht auf Verbindung, sondern auf Absonderung der Menschen voneinander. Die Menschenrechte seien Rechte "des egoistischen Menschen" und die praktische Nutz-anwendung des Rechts der Freiheit sei lediglich das "Menschenrecht des Privateigentums"⁵². Statt Religionsfreiheit, Eigentumsfreiheit und Gewerbe-freiheit fordert Marx die Befreiung von Religion, Eigentum und Gewerbe. Vor allem aber ist Marx Wegbereiter einer weitgehend neuen Sichtweise der Menschenrechte, welche als solche tatsächlich mit jeder anderen unverein-bar scheint. In den Verfassungen kommunistischer Staaten konkretisiert sich dann die Auffassung Marx betreffend Menschenrechte etwa in der Ein-schränkung, dass

⁵⁰ KANT, Grundlegung zur Metaphysik..., S. 448.

⁵¹ KANT, Grundlegung zur Metaphysik..., 434.

⁵² MARX, 1920, S. 30.

"die Ausübung von Rechten und Freiheiten durch die Bürger die Interessen der Gesellschaft, des Staates und der anderen Bürger nicht beeinträchtigen dürfe"⁵³.

Ganz in diesem Sinne werden die einzelnen Grundrechtsnormen von Formulierungen wie

"in Übereinstimmung mit den Interessen des Volkes und mit dem Ziel der Festigung und Entwicklung der sozialistischen Gesellschaftsordnung"⁵⁴, "entsprechend den gesellschaftlichen Erfordernissen"⁵⁵ oder "in Übereinstimmung mit den Grundsätzen und Zielen der Verfassung"⁵⁶

eingeleitet und entsprechend beschränkt. Der individualistischen Konzeption der Menschenrechte wurde so eine kollektivistische gegenübergestellt.

In dieser skizzenhaften und durch die Auswahl der Philosophen und Ereignisse notwendigerweise stark verkürzten Darstellung der Entwicklung des Menschenrechtstopos ist unter anderem ein wichtiger Gesichtspunkt hervorzuheben: Die philosophische Grundlegung der Idee der Menschenrechte in Antike und Mittelalter beschränkt sich auf einen geistig-moralischen Diskurs. Mit der Verabschiedung der mittelalterlichen Ordnungsvorstellungen wurde im Zeitalter der Aufklärung der Weg frei für den Eintritt der Menschenrechte in die rechtlich-politische Diskussion. Die Spannung zwischen universeller normativer Geltung und politischer Realität beeinflusste von nun an auch die Fortführung des Diskurses. Folglich wurde - im Namen der Menschenrechte - die politische Herrschaft im Zeitalter der Aufklärung unter einen neuen Begründungszwang gestellt, der bis heute anhält. Auf ähnlich neue Weise musste Macht legitimiert, das Ausmass von Herrschaft über Menschen begründet und individuelle Freiheiten gefordert werden. Es

⁵³ sowjetische Verfassung vom 7.10.1977, Art. 39 Abs. 2.

⁵⁴ sowjetische Verfassung vom 7.10.1977, Art. 50.

⁵⁵ Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik, Art. 24.

⁵⁶ sowjetische Verfassung vom 7.10.1977, Art. 29.

bildeten sich politische Ordnungssysteme zugunsten einer individualisierten Lebensweise einerseits sowie einer Stabilisierung der Staatsordnung durch die freiwillige Zustimmung der Menschen, die in dieser Ordnung als freie und gleiche Menschen leben, andererseits. Diese Entwicklungen liefern den Zündstoff für den heutigen Streit westlicher und nicht-westlicher Kulturen innerhalb der Menschenrechtsdebatte.

3.3 Interkulturelle Pluralisierung der Menschenrechte

Zum richtigen Auferstehen kam die alte Idee der Menschenrechte nach dem globalen Schock des zweiten Weltkrieges in Gestalt der "*Internationalisierung*" der Menschenrechte⁵⁷. Jener Schock war unter anderem paradigmatisch für den problematischen Übergang von der philosophisch-abstrakten Deklaration zu ihrem modernen Schutz durch die UNO. Der moderne Schutz der Menschenrechte beginnt mit der UN-Charter vom 26. Juni 1945. Aufgrund der dort verankerten Zielsetzung sind zahlreiche Verträge, Deklarationen und Resolutionen auf diesem Gebiet erarbeitet worden. Darunter fallen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948. Eine neue Epoche der Menschenrechte hat begonnen, nämlich jene der interkulturellen Pluralisierung der Menschenrechte, welche einer "epochalen" Infragestellung der bisherigen Idee der Menschenrechte gleichkommt.

Bis zur jetzigen Epoche hat die Idee der Menschenrechte im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung erhebliche Wandlungen erfahren, die im Grossen und Ganzen eine fortschreitende Expansion in inhaltlicher und räumlicher Dimension mit sich brachte⁵⁸. Was die inhaltliche Dimension betrifft, so war eine allmähliche Ausweitung der Menschenrechtsidee zu beobachten. Die Ausweitung hat sich nach und nach in drei Etappen vollzogen, denen jeweils verschiedene Typen von Menschenrechten entsprechen, und zwar im

⁵⁷ RITTERBAND, S. 54.

⁵⁸ GOSEPATH/LOHMANN, S. 96.

wesentlichen die liberalen, politischen und sozialen Rechte. Zielen die liberalen Rechte nur darauf ab, die Sicherheit und Freiheit jeder Person gegen fremde Eingriffe, vor allem gegen solche der staatlichen Macht, zu garantieren, so verlangen die politischen Rechte schon etwas mehr: Sie fordern von jeder sozialen Ordnung nicht nur die gleiche Freiheit aller Bürger, sondern auch deren gleichberechtigte Beteiligung an der politischen Willensbildung über öffentliche Angelegenheiten zu gewährleisten. Dazu kommt eine Expansion der Idee der Menschenrechte in der räumlichen Dimension. Gemeint ist die zunehmende Verbreitung dieser Rechte über die ganze Welt, ihre Universalisierung, die unter anderem die Bemühungen beinhaltet, den Menschenrechten internationale Geltung zu verschaffen, indem man die einzelnen Staaten - vor allem mittels völkerrechtlicher Abkommen - darauf zu verpflichten versucht, diese Rechte innerhalb ihres Gebietes zu respektieren und zu schützen⁵⁹.

Hinter der Fassade des allgemeinen Bekenntnisses zur Menschenrechtsidee verbergen sich allerdings nach wie vor uneinheitliche und kontroverse Menschenrechtskonzepte. Argumente gegen die Universalität der Menschenrechte wurden laut. Im asiatischen Raum gelten vor allem die Chinesen als Gegner des Universalanspruchs der Menschenrechte. Dies zeigte sich unter anderem auch anlässlich der von den Vereinten Nationen im Jahr 1993 veranstalteten zweiten Weltkonferenz über Menschenrechte, wo der Vertreter Chinas forderte, es müsse das Recht jeden Staates sein, die Menschenrechte entsprechend der Lage im eigenen Land zu definieren. Vor allem betonte er das Recht auf Entwicklung und beharrte auf dem Prinzip der Nichteinmischung in die einzelstaatliche Souveränität gerade auch in Menschenrechtsfragen⁶⁰. Den allgemeinen Menschenrechten wird unter anderem somit bis heute vorgeworfen, sie seien zu einseitig eurozentrisch, zu westlich individualistisch konzipiert, zu anthropozentrisch ausgerichtet und würden das Bedürfnis nach gewissen kollektiven Gruppenrechten vernachlässigen,

⁵⁹ GOSEPATH/LOHMANN, S. 97.

⁶⁰ REUTER, S. 136.

weshalb ihre universale Geltung eine Utopie sei. Zusätzlich haben viele Drittweltländer - insbesondere asiatische, afrikanische und islamische - sogar die Universalität der Menschenrechte als kulturellen Imperialismus gebrandmarkt und als einen Auswuchs westlicher Kultur interpretiert. Auch westliche Autoren, darunter R.J. Vincent, haben sich in dieser Richtung geäußert. In seinem Buch "Human Rights and International Relations" führt er u.a. den kulturellen Relativismus an und behauptet, dass die Moral von Ort zu Ort verschieden sei. Für ihn gibt es keine universale Moralität, und jeglicher Versuch, dies durchzusetzen sei eine versteckte Version von Imperialismus, der versuche, Werte einer bestimmten Kultur zu generalisieren. Somit empfindet er die universelle Geltung der Menschenrechte als aussichtslose Proklamation, da diese von moralischen Prinzipien einer Kultur abgeleitet werden⁶¹.

Kurz und gut, der aufklärerische Impetus hat von "vorgegebener" zu "aufgegebenener" Normativität geführt und mündet, so Bassam Tibi weiter, in die "kulturelle Moderne einer menschenzentrierten säkularen Weltsicht"⁶². Um ein universell gültiges Menschenrecht zu begründen, an dem die ganze Menschheit sich orientieren sollte, muss man sich zuerst mit den Gegenargumenten vertraut machen, die sich auf Behauptungen kultureller Prämissen beziehen. Im folgenden Kapitel sollen diese Gegenargumente aufgefächert nach den Kulturkreisen Erwähnung finden. Daran anknüpfend werden die aufgeführten Gegenargumente aus ihrem kulturellen Kontext im Rahmen der drei Argumentationskategorien des "ethischen Partikularismus", des "politischen Realismus" und des "kulturellen Kontextualismus" herausgelöst. Im letzten Kapitel wird diesen Gegenargumenten ein Argument entgegengehalten, das auf der Grundprämisse aufbaut, auf welche sich auch Amnesty International beruft:

⁶¹ VINCENT, S. 38.

⁶² TIBI, S. 31.

„Der Mensch, bereits als sein biologisches und nicht erst als kulturelles Wesen, will aus seinem Wesen heraus überleben“⁶³.

Es werden demnach aus den verschiedenen Kulturkreisen Argumente gesucht und entgegengehalten, welche die Grundprämissen des Überlebens der Menschen ansprechen und hervorheben.

4 UNIVERSALITÄTSANSPRUCH DER MENSCHEN RECHTE - DIE GEGENPOSITIONEN

4.1 Kulturbezogene Kategorisierung

4.1.1 Menschenbild/-rechte im westlichen Kulturverständnis

Argumente für den universalen Anspruch der Menschenrechte können nur geltend gemacht werden, wenn man sich die Geschehnisse der vorausgegangenen Epochen der europäischen Geschichte betreffend Freiheit vor der Aufklärung im 18. Jahrhundert vergegenwärtigt. Dies um festzustellen, in welchen Erfahrungen und Einsichten das Menschenrechtsdenken - zunächst des Westens - begründet liegt und ob und inwieweit diese Erfahrungen auch über den westlichen Kulturkreis hinaus relevant sind.

Menschenrechte sind nicht in den "Kulturgenen" Europas zu finden, sondern gehen historisch auf konkrete Unrechtserfahrungen zurück, und zwar näherhin auf solche Unrechtserfahrungen, in denen sich zugleich ein Umbruch der Gesellschaft und ihrer Normvorstellung ankündigte⁶⁴. Massgeblich für die Vorgeschichte der Menschenrechte in Europa waren in diesem Sinne vor allem die Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, in denen deutlich wurde, dass der tragende religiös-rechtliche Normkonsens der mittelalterlichen Gesellschaft weithin zerbrochen war. In den Krisen der frühen Neuzeit

⁶³ AMNESTY INTERNATIONAL.

⁶⁴ BRUGGER, Menschenrechtsethos..., S. 537.

wurde der Gedanke laut, dass fortan alles nur unter der Voraussetzung geschehen könne, dass die Menschen einander als gleichberechtigte Rechtsgenossen in ihren unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen respektierten. Freiheit wurde in der Antike aus der Gegenüberstellung zum Sklavendasein definiert⁶⁵. Sie setzte die Zugehörigkeit zu einer Klasse oder zum Stand der Freien voraus, d.h. auch sie war Privileg nur des männlichen Polis- oder Staatsbürgers und noch nicht begrenzt durch die Gleichheit der anderen. Erst nach jahrhundertelangen Kämpfen wurden den Herrschern einzelne Freiheitsverbriefungen abgetrotzt, zum Beispiel in der Magna Charta Libertatum von 1215 und der Habeas-Corpus-Akte von 1679. Freiheit entwickelte sich erst von hier aus zu einem subjektiven Abwehrrecht der Staatsbürger gegen den Staat. Sie forderte die Emanzipation aus traditioneller Herrschaft und Gewalt.

Vor dieser Zeit gab es innerhalb des Christentums während Jahrhunderten immer wieder blutige Verfolgungen Andersgläubiger. Nach der Glaubensspaltung um das Jahr 1500 entbrannten Kriege zwischen den christlichen Konfessionen. Damit war das christliche Ethos "privatisiert". Die Menschen begannen ein anderes Ethos und andere Formen des Zusammenlebens zu suchen. Das friedliche Nebeneinander der religiösen Bekenntnisse sollte den Vorrang bekommen vor den theologischen Fragen nach der wahren Lehre und nach dem richtigen Glauben⁶⁶.

Die ältere Gesellschaft westlicher Länder war eine ständische Welt. In ihr trat der Einzelmensch noch nicht als Individuum, sondern innerhalb kleinerer und grösserer Ordnungen auf: Der einzelne Mensch war kein Träger von Rechten, sondern die Gruppen, Assoziationen, Korporationen der ständisch verfassten Gesellschaft. Nur durch Teilhabe an seinem Stand gelangt der Einzelne ins Recht und nicht unmittelbar als Individuum. Er ist Glied im Verband von Haus und Sippe, im Umkreis adeliger, geistlicher, bäuerlicher oder

⁶⁵ OTTO, S. 39ff.

⁶⁶ ZIHLMANN, S. 202.

bürgerlicher Lebensformen. Nicht jeder konnte in dieser Gesellschaft jeden Platz annehmen, wie es heute prinzipiell jederzeit möglich ist: Geburt, Gewohnheit, Umwelt banden den Einzelnen an seinen Stand, und diese Bindung bestimmte zugleich den Aufbau der Sozialordnung. Dass der Einzelne - Maier zufolge - nach Belieben aus seinem Stand heraustreten, dass er als Bauer auch Krieg und Politik betreiben, als Ritter sich dem Handel und Erwerb zuwenden könnte, diese Vorstellung war dem Menschen der älteren europäischen Gesellschaft so fremd wie für uns die Vorstellung, unsere Lebensrolle werde ausschliesslich von Geburt und Tradition bestimmt⁶⁷. Dem Adel kam dabei eine entscheidende Bedeutung zu. Er war der Herrschaftsstand schlechthin, denn er fasst in sich alle mit autogenen politischen Rechten ausgestatteten Schichten der Bevölkerung zusammen. Er allein war, auch in modernem Sinne, frei. So bezogen sich alle älteren Freiheitsgarantien, Rechtserklärungen auf ihn. Die bäuerlichen und bürgerlichen Schichten hatten am Politischen nur auf indirekte Weise, nämlich durch Dienst und daraus resultierenden Schutzanspruch, teil⁶⁸. Nebst den Adeligen waren auch die Geistlichen "Geniesser" der besonderen Rechte.

So gab es in der älteren Gesellschaft keine allgemeinen Rechte des Menschen, sondern spezifische Rechte bestimmter Menschen und Menschengruppen. Das rechtsfähige Individuum als Grundfigur der Gesellschaft existierte nicht. Stände und Gruppen galten als Träger von Rechten. Natürliches und staatliches Recht bildeten noch keine Gegensätze, sondern waren in der Ständeordnung eins⁶⁹.

Wie aber kam es zur grossen Revolution des Denkens, die sich im Begriff der Menschenrechte manifestiert? Warum konnte die Ständeordnung nicht andauern? Warum gab man sich mit konkreten Freiheiten und konkreten Gleichheiten, abgestuft nach Rang und Leistung nicht zufrieden? Was steht hinter dem unwiderstehlichen Drang nach Freiheit und Gleichheit? Warum

⁶⁷ MAIER, S. 11ff.

⁶⁸ BLICKLE, S. 20ff.

⁶⁹ MAIER, S. 15.

haben die politisch entwickelten Völker Ende des 18. Jahrhunderts gegen ihre bisherige politische und soziale Ordnung revoltiert? Was hat dazu geführt, dass der Adel seine alten Schutzaufgaben verlor und die Kirche sich die erzieherischen und sozialen Aufgaben mit der Staatsverwaltung teilt?

Im geschichtlichen Durchbruch der Menschenrechte zwischen 1776 und 1789 vereinigten sich viele Schubkräfte, welche man sich als eine Synthese von Entwicklungen vorstellen kann, die bis dahin getrennt verlaufen waren⁷⁰. Das Pathos der amerikanischen wie der französischen Deklaration erklärt sich vor allem aus dieser jähren Konvergenz von Hoffnungen und Erwartungen verschiedener Art und Herkunft. Viele Kräfte vereinigten sich hier: zivilisatorische Höherentwicklung, in der sich Herrschaftsrechte in Arbeitsverhältnisse umformten; die Kette der Religions- und Bürgerkriege der frühen Neuzeit, in deren Verlauf der Staat zum Zwangsschlichter der Gesellschaft aufstieg; die Bildung nationaler Gesellschaften egalisierter "Untertanenverbände", welche die übernationalen ständischen Gemengelagen des Mittelalters ablösten; die vereinheitlichende Wirkung des modernen, von staatlichen Instanzen gesetzten und gesprochenen Rechts.

Der Prozess verlief nicht einheitlich. Rückschläge waren - in den Worten Maiers - "an der Tagesordnung, an vielen Stellen behauptete sich die alte Ordnung zäh". Aber in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde das Gefühl eines säkularen Umschlags allgemein: ein neues Freiheitspathos begann sich zu verbreiten, man drängte heraus aus alten sozialen und politischen Bindungen, die Ständeordnung schien überlebt.

"Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten".

Dieser Schilderung Rousseau's - betont Maier - gab der erwartungsvoll gespannten Zeit das "*chiliastische*" Stichwort. Plötzlich erschienen alle überlieferten Ordnungen als "*dumpfe Beschränkungen*" der ursprünglichen Frei-

⁷⁰ MAIER, S. 16.

heit und Gleichheit des Menschen: um sie zurückzuholen, notfalls mit Gewalt, erhoben sich die Freiheitsbewegungen und Revolutionen des 18. Jahrhunderts in den USA und Frankreich; um sie für alle Zeit festzuhalten und verfassungsmässig zu verankern, waren die Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte bestimmt, wie sie von da an üblich zu werden begannen. Die individualistische, emanzipative Stossrichtung der Menschenrechte gewann hier - aus Sicht Maiers - ihre erste weltgeschichtliche Wirkung⁷¹. Zugleich traten auch die sozialen Triebkräfte der Bewegung mit Deutlichkeit hervor. Überall zeigte sich ein Ungenügen an den alten festgefügtten Lebensordnungen, aus denen man heraus wollte, ob es sich um Zünfte handelte oder um standesmässige Schranken, um politische Verfassungen oder um kirchliche Bindungen; überall erwachte ein Wille zur Emanzipation, getragen von der Freiheitssehnsucht eingeengter Einzelner oder vom verletzten Selbstgefühl wirtschaftlich mächtiger, politisch aber unterberechtigter Schichten. Der Wunsch des Bürgertums - so Maiers abschliessendes Urteil - nach Teilhabe an der Staatsmacht vermischte sich mit dem Wunsch nach Bewahrung des wirtschaftlich und kulturell Gewonnenen vor dem Zugriff staatlicher Kräfte; dem Stolz auf die durch Arbeit und Fleiss erworbene Autarkie; mit dem Bestreben, Freiheit und Eigentum gegen Eingriffe von oben zu sichern und sie nach unten gegen die nachdrängenden sozialen Kräfte abzusichern. So wurden alle Probleme politischer Ordnung auf ein Gegenüber von individueller Freiheit und staatlicher Macht reduziert. Die Menschenrechte bezeichneten die Grenze zwischen bürgerlicher Autarkie und staatlicher Verfügungsgewalt. Der Mensch war nun mehr frei von der *"pflichtenethischen Tradition"* der älteren Lehre der Politik. Er hatte nicht mehr die Doppelheit von Recht und Pflichten im Auge und auch nicht mehr die konkrete Sozial- und Lebensordnung, in der er lebte. Es herrschte vielmehr vom Individuum her, einem vorgesellschaftlich konzipierten, mit natürlichen Rechten ausgestatteten Individuum, das von Aufgaben und Pflichten völlig freigesetzt war und dem Staat in reiner Anspruchshaltung gegenübertrat. Jeder war jetzt seines *"Glückes Schmied"*, jeder konnte seine Kräfte frei

⁷¹ MAIER, S. 20ff.

regen und entwickeln, jeder trug *"seinen Marschallstab im Tornister"*. Die alten Standesunterschiede fielen dahin. Eine rechtlich egalisierte Gesellschaft begann sich zu entwickeln. Das Individuum wurde, unabhängig von seinem Stand, zum selbständigen Rechtsträger gegenüber dem Staat. Diese Hinweise Maiers sind meines Erachtens nicht warnend sondern hoffend für den Universalanspruch der Menschenrechte aufzufassen.

Erst die Naturrechtslehre der Aufklärung hat so die alte Statuslehre überwunden. Christian Wolf - schreibt Maier - erkannte hinter dem einzelnen Status die allgemeine Rechtsfähigkeit, die den Menschen zur Rechtsperson machte, den allgemeinen Status moralis, der den Menschen als Träger von Rechten und Pflichten nach bürgerlichem Recht in der Gesellschaft kennzeichnete⁷². Von hier aus drängte der Rechtsbegriff der Person dann in die modernen Privatrechtskodifikationen vor, am klarsten formuliert im Österreichischen Gesetzbuch von 1811, wie Fritz bemerkt. Dort heisst es:

*"Jeder Mensch hat angeborene, schon durch die Vernunft einleuchtende Rechte und ist daher als eine Person zu betrachten"*⁷³.

Es hat daher, seitdem die Bewegung der Menschenrechte ihren Aufschwung nahm, nicht an Stimmen gefehlt, die vor einer Übersteigerung des individualistischen Anspruchs warnten und daran erinnerten, dass diese Rechte nicht nur Freiheit vom Staat gewährten, sondern zugleich dem Zusammenhalt der gesellschaftlichen Ordnung dienten.

Somit ist nicht zu widerlegen, dass Menschenrechte auch im Westen gegen Vorbehalte und Ablehnung auf ganz verschiedenen Seiten erkämpft werden mussten. Als in den grossen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts in Amerika und Frankreich erstmals Menschenrechtsforderungen aufkamen, stiessen sie jedenfalls nicht nur auf begeisterte Zustimmung, sondern auch

⁷² MAIER, S. 20.

auf entschiedenen Widerstand. Viele Zeitgenossen fürchteten einen Bruch mit aller Tradition, eine zerstörerische Auflösung der gewachsenen Formen von Sittlichkeit und Recht, die Gefahr schrankenloser Individualfreiheit, die Zersetzung aller Autoritäten in Staat, Kirche und Gesellschaft⁷⁴. Die katholische Kirche beispielsweise ist aus solchen Gründen den Menschenrechten bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein mit viel Skepsis und nicht selten offener Ablehnung begegnet⁷⁵. Es kann daher nicht verwundern, dass die Menschenrechte die auch im Westen Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen waren, zunächst auch in anderen Kulturen Irritationen und Widerstände auslösen, denn

*"sie sind immer auch Stachel im Fleisch einer Kultur, welcher die eigenen Traditionen und Gewohnheiten angenehm geworden sind"*⁷⁶.

In Abwandlung von Kants Definition der Aufklärung, könnte man die westlichen Menschenrechtskonzeptionen im Kern als Projekt definieren, das den Ausgang des Menschen aus der Unmündigkeit - und damit auch aus der Unterdrückung und aus Abhängigkeiten aller Art - zum Ziel hat.

4.1.2 Menschenbild/-rechte im islamischen Kulturverständnis

Die Konfrontation des Islams mit den Menschenrechten kann als Paradigma des Konfliktes zwischen einem kulturell bedingten Menschenbild und dem daraus resultierenden Verständnis der Beziehungen der Menschen einerseits und dem universellen normativen Geltungsanspruch der Menschenrechte andererseits angesehen werden. Die Widerstände gegen den universalen Geltungsanspruch der Menschenrechte seitens fundamentalistischer Gruppierungen innerhalb islamisch geprägter Rechtskulturen sind nur allzubekannt. Formal haben heute zwar über die Hälfte der arabischen Staaten die

⁷³ FRITZ, S. 47.

⁷⁴ BIELEFELDT, UNO-Menschenrechte..., S. 39ff.

⁷⁵ ISENSEE, S. 138ff.

⁷⁶ KÄLIN, S. 20.

UN-Pakte über bürgerliche und politische Rechte sowie derjenigen über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, welche 1966 einstimmig verabschiedet wurden und 1976 in Kraft traten, ratifiziert und es existieren mittlerweile auch Menschenrechtserklärungen aus dem breiteren islamischen Raum - so die Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung des Islamrats für Europa von 1981⁷⁷. Diese unterstellen jedoch den Menschenrechtstopos dem religiösen Recht der Scharia in einem ideologisch okkupierten Verständnis - mit den gravierenden Konsequenzen in den Bereichen des Strafrechts, der Stellung der Frau und der Religionsfreiheit⁷⁸.

Der Islam begründet die Menschenrechte unter Berufung auf die Autorität des Korans eher kollektivistisch als individualistisch. Ihr Menschenrechtsverständnis beruht auf einer Prämisse, die gleichzeitig die fundamentale Konstitution des Islams bildet: das Prinzip des *"Tohid"*, der Einheit Gottes als Schöpfer und Herrscher des Universums. Daraus folgt das Primat nach Einheit im Islam, dem alles andere untergeordnet ist. Das zentrale Anliegen des Islam ist, dass die Menschenrechte von göttlicher Macht und menschlicher Ohnmacht ausgehen. Dadurch sind der Mensch und seine Gesellschaft mit der göttlichen Macht konfrontiert. Gott ist der einzige Souverän, dem der einzelne Mensch vollständig unterworfen ist. Diese Gottessouveränität anstelle der Volkssouveränität äussert sich bereits im Begriff des *"Islam"* selbst, der mit *"Hingabe an Gott"* übersetzt werden kann. Die *"Umma"* - die Gemeinschaft der Gläubigen - ist dem Individuum übergeordnet. Sie ist überterritorial und überindividuell. Weil nicht der Staat, die Gesellschaft oder die Volkssouveränität die rechtsetzende Instanz sind, sondern die Gesellschaft der Souveränität Gottes untersteht, entsteht im Islam die Pflicht durch solidarisches Handeln den Schutz der Entrechteten- der *"Mostazafin"*, zu gewährleisten⁷⁹. Genau jene Autonomie des Einzelnen, die den Dreh- und Angelpunkt des *"westlichen"* Begründungsmusters für universalisierbare

⁷⁷ vgl. CIBEDO-Dokumentation Nr. 15/16, Juni/September 1982, S. 20 und das 1990 verabschiedete Manifest der Organisation der Islamischen Konferenz, in: NZZ vom 12.1.1990, S. 3.

⁷⁸ BIELEFELDT, Islam, S. 489ff.

⁷⁹ AFSHAR, S. 50ff.

Menschenrechte bildet, ist im Weltbild des Islam schwerste Sünde und Auflehnung gegen Gott. Das daraus resultierende kollektivistische Denken betont ausschliesslich die Pflichten des Menschen. Ihm sind "Rechte" des Menschen fremd, überhaupt jede *"right-based morality"*.

Die Haltung fast aller muslimischen Gelehrten in Sachen Universalität der Menschenrechte ist grosso modo die folgende: dem Islam wäre eine autonome Moral oder gar eine anthropozentrische Ethik, die von einer *"polyinterpretablen"* Wirklichkeit ohne feste Massstäbe ausgeht, nicht annehmbar, da eine *"Ordnung an sich"* ja vorhanden ist. Diese Ordnung ist einerseits offenbart durch Gott und andererseits explizit durch die von der *"Umma"* ausgearbeiteten Sharia dargelegt, die jedes menschliche Tun und Handeln bewerten kann. Welche Verhaltensweisen als gut oder böse, als empfehlenswert, verboten oder erlaubt anzusehen sind, bleibt demzufolge auf keinen Fall dem Urteil des Einzelnen überlassen. Insofern gab es keine Privatisierung der Ethik wie im Abendland, sondern Gut und Böse sind Kategorien, die durch Gott gesetzt wurden, denn er *"tut was er will"*.

Auch, basiert auf die göttliche Macht ist zu sagen, dass der Mensch unfähig ist, aus eigener Vernunft allein zu erkennen. Er bedarf dazu der Mitteilung durch Gott. Letztendlich kann zwischen Ethik und Religion nicht unterschieden werden⁸⁰. Nicht der Mensch kann Massstab der Moral sein, sondern dem Menschen ist durch Gottes Offenbarung der Massstab vorgegeben. Der Massstab heisst Halal, die religiöse Legitimität des Verhaltens. Dieser ist besonders in der viel kritisierten Sharia - im islamischen Strafrecht - sichtbar⁸¹. Demzufolge ist der Mensch nur frei und selbstverantwortlich insofern, als er sich für das offenbarte und in der Sharia dargelegte Richtige und Moralische entscheiden kann. Er ist aber nicht frei, selbst festzulegen - auch nicht durch Diskurs - woraus denn das Richtige besteht, wie man es erkennt und ob es nicht vielleicht je nach Kultur anders sein kann⁸².

⁸⁰ ANTES, S. 40 ff.

⁸¹ AFSHAR, S. 51.

⁸² FORSTNER, S. 265.

Die Trennung von Religion und Politik liegt der islamischen Staatsauffassung fern. Die Säkularität, die im Westen symbolisch ist, kann aufgefasst werden, als ein Prozess und eine Weltanschauung, in der das Paradigma, welches das Göttliche als das alles Denken und Handeln bestimmende Zentrum des Universums setzte, von einer Vorstellung abgelöst wird, in der der Mensch selbst Quelle, Grund und Massstab von Wissen und Handeln ist⁸³. Der Islam kennt dies nicht. Das *"Kalifat"* stellt das klassische islamische Staatsmodell dar, wobei der *"Kalif"* sowohl die Sakrale als auch die profane Macht auf sich vereinigt. Dies fördert oder fordert sogar eine totalitäre Staatsauffassung, die keine institutionellen Beschränkungen der Staatsmacht kennt, wie etwa die Gewaltenteilung.

Während christliche Theologen katholischer wie protestantischer Konfessionen die Säkularität des Menschenrechts inzwischen soweit akzeptiert haben, scheint die Situation innerhalb des Islams gänzlich anders zu sein. Die Säkularität gilt nicht nur für viele Muslime geradezu als Äquivalent für eine moderne Gottlosigkeit, sondern steht zudem für die Kultur des Westens, was infolge des kolonialistischen Traumas weithin als Bedrohung wahrgenommen wird. Wie Rotrand Wielandt am Beispiel ägyptischer Autoren aufzeigte, weitet sich die Angst vor dem übermächtigen Westen nicht selten zu Verschwörungstheorien aus. Der Verdacht, dieser Säkularismus sei von Kolonialisten und Zionisten absichtsvoll in die islamische Welt eingeschleust worden, um den Muslimen ihre Religion und damit ihre Kraft zum Widerstand zu nehmen, ist weit verbreitet⁸⁴.

Autoren wie Asfir und besonders Mohamed Arkoun - islamische Aufklärer - sind Protagonisten der Unvereinbarkeit des universalen Menschenrechtsanspruchs im islamischem Verständnis der Menschenrechte. Arkoun konzediert offen, dass das universale Konzept der Menschenrechte westlich und

⁸³ HINKMANN, S. 83.

⁸⁴ WIELANDT, S. 121ff.

deshalb dem Islam fremd sei. In einem in der Zeitung "Le Monde" veröffentlichten Interview anlässlich der Rushdie-Affäre lehnt er die universelle Gültigkeit des Menschenrechtskonzeptes, welches das Recht des Schriftstellers Salman Rushdie auf freie Meinungsäußerung schützt, freimütig ab. Aus der Sicht von Arkoun verstärkt die Wahrnehmung der Menschenrechte nach der westlichen Denkweise das Missverständnis hinsichtlich des Islams, der Menschenrechte immer als von Gott gegebene Rechte interpretiert hat⁸⁵. Aus den Argumenten des Islam ist somit unter anderem zu entnehmen, dass Menschen ohne Religion nicht moralisch leben können. Dies da sie die Menschenrechte als moralische Vorschriften der Ungläubigen erkennen.

Bezogen auf die vorangegangene Begründungsdiskussion ist im Islam der universelle Anspruch der Menschenrechte als kultureller Imperialismus seitens des Westens und somit als utopisch zu betrachten. Aus all diesem ergibt sich als deskriptives Resumée, dass der Islam ohne radikale kulturell-religiöse Reformen als kulturelles System nicht mit einem universellen Menschenrechtsverständnis kompatibel ist. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass sich der Wechsel vom theozentrischen zum säkularen Staatssystem auch in Europa einmal vollziehen musste.

4.1.3 Menschenbild/-rechte im afrikanischen Kulturverständnis

Auch im afrikanischen Kulturkreis versteht man die Menschenrechte kollektivistisch, wodurch auch hier ein "*Clinch*" zwischen der westlichen und afrikanischen Menschenrechtsauffassung besteht. Von verschiedenen Autoren Afrikas - darunter Menkiti (1984), Cobber (1987) - wird nachdrücklich darauf hingewiesen, dass in traditionellen afrikanischen Kontexten ein Mensch nicht als Person geboren wird, sondern in einem ständigen Prozess sozialer Integration stufenweise zur vollwertigen Person wird. Im Gegensatz zum menschenrechtlichen Konzept ist im Falle der afrikanischen Tradition ein als

⁸⁵ Interview mit Mohamed Arkoun: La Conception Occidentale des droits de l'homme renforce le malentendu avec l'Islam. In: Le Monde vom 15. März 1989.

Mensch identifizierbarer biologischer Organismus nicht per se eine moralische Person, sondern der Mensch wird erst dann zunehmend als vollwertige Person anerkannt, wenn er seinen von der Gemeinschaft auferlegten Pflichten gemäss der für ihn vorgesehenen Rollen nachgekommen ist. Somit ist in traditionellen afrikanischen Gesellschaften die Gewährung von Rechten an die Erfüllung von Pflichten und an Statuspositionen gebunden. Allfällige Grundrechte des Individuums haben in diesem Konzept schlicht keinen Platz.

Zusätzlich wird auch von Vertretern des afrikanischen Kulturkreises behauptet, dass die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte einseitig westlich geprägt ist. Dies da ihre Entstehung vor dem Entkolonialisierungsprozess liege und somit regionalspezifische und kulturelle Besonderheiten keinen Eingang gefunden hätten⁸⁶. Wie die kanadische Soziologin Rhoda E. Howard treffend darstellt, sind solche Äusserungen insofern ideologischer Natur, als sie auf der Polarisierung zwischen "*afrikanischer traditioneller*" und "*westlich moderner*" Gesellschaft aufbauen⁸⁷.

Dass der Inhalt der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (UNO) von 1948 nicht dem afrikanischen Verständnis der Menschenrechte entspricht, erkennt man bereits darin, dass man in Afrika eine eigene "*African Charta on Human and People's Rights*" ausgearbeitet hat. Mangels Beteiligung im Entstehungsprozess der UNO-Menschenrechtsklärung - argumentiert man aus afrikanischer Perspektive - hätte die originäre afrikanische Sicht seinerzeit nicht eingebracht werden können, weshalb die Erklärung (UNO) ein quasi kolonialistisches Menschenrechtsverständnis repräsentiere. Danach sei, ganz nach den Erfahrungen der Menschen in jener Zeit, ein kolonial geprägtes Rechtssystem neben das traditionelle getreten. In der Rechtswirklichkeit haben die traditionellen Systeme jedoch stets eine grössere Bedeutung als die verordneten Sanktionensysteme gehabt. Die Unzufriedenheit mit diesem Zustand hat 1981 zur

⁸⁶ IBRAHIM, S. 5.

⁸⁷ HOWARD, S. 159-183.

Verabschiedung einer eigenen *"African Charta on Human and People's Rights"* geführt, die auf traditionelle Rechtsgrundsätze Bezug nimmt. Besonders deutlich tritt die kultur- und regionalspezifische Kontextualisierung in der Afrikanischen Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker hervor. Neben den individuellen Menschenrechten, die weitgehend eine Paraphrasierung universal anerkannter Menschenrechte mit einigen für die afrikanischen Staaten angepassten Spezifizierungen von Menschenrechten darstellen, formuliert die Banjul-Charta in einem eigenständigen Teil (Art. 19-24) Rechte der Völker und schliesslich - im Vergleich zur *"Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte"* ausführlicher - die Pflichten des Individuums gegenüber Familie, Gesellschaft und Staat (Art. 27-29). Tatsächlich anders als in der UN-Erklärung sind nebst den Rechten des Individuums, auch diejenigen des Kollektivs bzw. der einzelnen Bevölkerungsgruppen geschützt. Durch die Ergänzung des Pflichtenkatalogs ergibt sich auch eine andere Gewichtung der Abwehrrechte. Die Afrikanische Menschenrechtscharta wuchs aus der traditionellen afrikanischen Gesellschaft, den Befreiungsbewegungen und dem Traum der Afrikanischen Einheit. Sie basiert darauf, dass der Genuss von Rechten und Freiheiten auch die Übernahme von Pflichten gegenüber den Mitmenschen, der Familie und dem Staat mit sich bringt; d.h. individuelle Rechte und *"Gruppen-solidaritätspflichten"* sind im afrikanischen Verständnis gleichwertig. Somit pochen die afrikanischen Länder - wie andere Drittweltländer auch - darauf, dass die in ihren Ländern gewachsenen Kulturen und Traditionen Vorrang gegenüber universellen Menschenrechtsideen besitzen, denn diese seien ihrem Gesellschaftssystem fremd und würden als Instrument zur Aufrechterhaltung westlicher Dominanz sowie dem kulturellen Imperialismus in einer unrechten politischen und wirtschaftlichen Ordnung dienen.

Gemäss afrikanischen Protagonisten haben Menschenrechte in den Gesellschaften des afrikanischen Kontinentes nur dann ihre Berechtigung, wenn sie das Wohl der Gemeinschaft als Ganzes fördern. Nur durch den Schutz der kollektiven Rechte sei es möglich, auch individuelle Freiheitsrechte durchzu-

setzen. Auch dieses Argument wiederum spiegelt sich in der afrikanischen Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker im Pflichtenteil gegenüber der Menschenfamilie und Gesellschaft wider. Dadurch wird klar, dass die individuellen Rechte nur aus den kollektiven Rechten abgeleitet werden können. Im europäischen Menschenrechtsdenken erkennt man aus afrikanischer Sicht eine individualistische Einseitigkeit. Die *"negro-afrikanische"* Interaktion will mit ihren Argumenten deutlich machen, dass die einzelne Person ein unvollendetes Wesen ist, das grundsätzlich auf das Gemeinwesen angewiesen ist⁸⁸. Der Initiationsritus beispielsweise, wo er praktiziert wird, hat zur Folge, dass das Individuum aufhört, ein für sich allein existierendes *"Seiendes"* zu sein, um ein für die Gemeinschaft existierendes *"Seiendes"* zu werden. Das Individuum ist also nicht mehr ein *"Ich"* für sich selbst, sondern es muss vielmehr ein *"Ich-in der Gemeinschaft"* für andere werden. Nur so können auch die anderen dem Einzelnen zur besseren und volleren *"Ich-Werdung"* des *"Ich"* verhelfen. In diesem Zusammenhang muss betont werden, dass die individuelle Freiheit kein absoluter Wert in sich selbst ist. Sie muss immer die kommunitaristische Dimension mitberücksichtigen und kann sich auch nur gemeinschaftlich entfalten. Ohne gemeinschaftliche Beziehungen gibt es für den afrikanischen Menschen keine Identität. Nur gemeinsam mit den anderen wird man zum Menschen und erlangt die individuelle Freiheit, die wiederum kommunitarisch ausgeübt werden soll. Mehr noch: Das Freisein bzw. *"Freiwerden"* hat eine kosmische Dimension. Die Natur spielt eine entscheidende Rolle im Werdeprozess des Menschen. Keiner kann wirklich frei sein und das Menschsein richtig artikulieren, wenn er nicht versöhnt mit der Natur lebt. Erst eine kosmische Harmonie bringt die Individualität und Personalität voll zur Entfaltung⁸⁹.

Das islamische Menschenrechtsverständnis ist geprägt durch die Kontroverse *"Individualismus und säkularer Charakter von Menschenrechten"*, währenddem sich das Afrikanische mit der Kontroverse *"Individualismus von*

⁸⁸ BUJO, Afrikanische Anfrage ..., S. 216.

⁸⁹ BUJO, Autorität und ..., S. 115.

Menschenrechten, die im Begriff der Autonomie zentriert sind" befasst. Wie bereits erwähnt, hat sich die Idee des autonomen Individuums auch in der europäischen Geschichte in einem langwierigen und längst nicht abgeschlossenen Emanzipationsschub gegen die eigenen Traditionen durchgesetzt.

4.1.4 Menschenbild/-rechte im asiatischen Kulturverständnis

Das Menschenrechtsverständnis im asiatischen Kulturkreis ist einfacher zu verstehen, wenn man die Menschenrechtserklärung der asiatischen Staaten, welche im September 1993 in Kuala Lumpur verabschiedet wurde, betrachtet. Ähnlich wie in der afrikanischen Banjul-Charta, bekennen sich die Asean-Staaten zur Universalität der Menschenrechte, zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und auch zum Dokument der Wiener Weltmenschrechtskonferenz, wobei sie in der Präambel betonen, dass

"jedes Land eigene historische Erfahrungen und sich verändernde wirtschaftliche, soziale, politische und kulturelle Gegebenheiten und Wertsysteme hat, denen Rechnung getragen werden muss".

Während diese Auffassung im positiven Sinne als Streben nach kulturspezifischer Konkretisierung und Umsetzung der Menschenrechte verstanden werden kann, weist Art. 1 der Erklärung von Kuala Lumpur bedenklich in eine Richtung, die Menschenrechte staatlicher Willkür unterstellt:

"Ein ausgewogenes Verhältnis der Individualrechte und der Rechte der Gemeinschaft ist der Freiheit, dem Fortschritt und der nationalen Souveränität forderlich".

Es bleibt zu fragen, wer ausser dem Staat bestimmt, wann das Verhältnis ausgewogen ist.

Auch im asiatischen Kulturraum wird die Allgemeine Menschenrechtserklärung als spezifisch westliches Konstrukt bezeichnet, in Frage gestellt und die Forderung nach ihrer absoluten Durchsetzung wird als westlicher Kulturimperialismus desavouiert⁹⁰. Gemäss asiatischer Auffassung sind die Menschenrechte *"keine ewigen, dem Menschen als solchem angeborenen vor- und überstaatlichen Rechte"*. Die asiatischen Werte beschwören klar einen Antagonismus zwischen menschenrechtlichem Individualismus, wie er für den Westen charakteristisch ist, und den kommunitären Ansprüchen der Asiaten. Menschenrechte werden klar verstanden als Kollektivrechte. Es handle sich nicht um individuelle Rechte, da der Mensch in die Gesellschaft eingebunden sei. Die Gesellschaft sei primär; der Mensch als einzelner nur sekundär. Die westlich-liberalen Menschenrechte würden den Menschen von seinen Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft und dem Gemeinwohl erlösen⁹¹.

Dieses Menschenrechtsverständnis erinnert stark an die Äusserungen Karl Marx, als er sagte:

*"Das Menschenrecht der Freiheit basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen"*⁹².

Der Grund für die Ablehnung liegt darin, dass man eine stärkere Betonung des Gemeininteresses gegenüber dem Individualinteresse wünscht. Die Kritik der Asiaten gegen die Menschenrechte erinnert auch stark an Hegel, der im Kontext seiner Kritik der Französischen Revolution den Liberalismus als das Prinzip der Autonomie, *"des Einzelwillens"*, dargestellt hat⁹³. Damit hat er ein Stichwort geliefert, das bis in die gegenwärtige Kommunitarismusdebatte hinein immer wieder laut geworden ist⁹⁴. Viele Kritiker der Menschen-

⁹⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17.06.1993. S. 6.

⁹¹ RÜLAND, S. 53-80.

⁹² MARX, S. 157.

⁹³ HEGEL, S. 534.

⁹⁴ BIELEFELDT, Philosophie der ..., S. 150

rechte - besonders im asiatischen Raum - haben somit die Kritik an der "atomisierten" individualistischen Gesellschaft aufgegriffen und auf ihre Weise weitergeführt.

Eine analoge Dichotomie behauptet der Indologe Heinrich von Stietencron mit Blick auf die religiösen und ethischen Traditionen Südasiens. Er attestiert dem westlichen Denken eine einseitige Ausrichtung an Individualinteressen, die auch die Formulierung der Menschenrechte prägt und stellt von dieser Prämisse her Menschenrechte in einen Gegensatz zum kommunitären Ethos der südasiatischen Religionen⁹⁵. Es gibt zweifellos Anhänger dieser Religionen, die eine solche Sicht teilen. So äussert sich der buddhistische Philosoph Sulak Sivaraksa skeptisch zu den Menschenrechtsinstrumenten der Vereinten Nationen, denen es seiner Meinung nach an ganzheitlicher Weltsicht mangelt⁹⁶. Neben der spirituellen Dimension, die für ihn im Vordergrund steht, vermisst Sivaraksa auch eine das Individuum überschreitende Gemeinschaftspflicht.

Nicht nur aus der Perspektive Südasiens, sondern im Namen sämtlicher nicht-westlicher Kulturen kritisiert S. Prakash Sinha die Prägung der Menschenrechte durch westlichen "individualism, rightism, and legalism"⁹⁷. Albert H.Y. Chen von der Universität Hongkong greift die Sprache der jüngeren amerikanischen Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus auf, wenn er in einem historischen Abriss die Menschenrechte mit der modernen Priorität individueller Rechte gegenüber sozialen Maximen der guten Lebensführung in Verbindung bringt. Als Ergebnis dieser Entwicklung diagnostiziert er eine Minimalisierung der sozialen Ordnung:

*"The doctrine of Rights particularly rights of physical self-preservation and of freedom of conscience provide a minimalist foundation for social order"*⁹⁸.

⁹⁵ STIETENCRON, S. 73.

⁹⁶ SIVARAKSA, S. 110.

⁹⁷ SINHAS, S. 76-91.

⁹⁸ CHEN, S. 68.

So hat beispielsweise auch der indische Sozial-Philosoph Raimundo Panikkar den Verdacht geäußert, die Menschenrechte könnten sich als trojanisches Pferd erweisen, das in nicht-westliche Zivilisationen eingeführt wurde, um die westlichen Denk- und Lebensformen des Individualismus zu verbreiten:

"To proclaim the undoubtedly positive concept of Human Rights may turn out to be a Trojan horse, surreptitiously introduced into other civilisations which will then all but be obliged to accept those ways of living, thinking and feeling for which Human Rights is the proper solution in cases of conflict"⁹⁹.

Panikkar gibt unter anderem auch zu bedenken, dass sich das Konzept der Person im indischen Kontext nicht mit dem Individuum deckt. Der Knoten, meint Panikkar, im Beziehungsnetz, den das Individuum darstellt, wird durch ein spezifisches Bündel an sozialen Pflichten und Handlungsnormen definiert. Auf einem derartigen soziokulturellen Kontext der Person passen die internationalen Menschenrechte nicht, denn diese würden ihren derzeitigen, auf das autonome Individuum zugeschnittenen Fassung im indischen Kontext der Aufgabe nicht gerecht, die Würde der Person zu schützen, weil die Person hier eben nicht das Individuum verkörpere:

"An individual is an isolated knot; a person is the entire fabric around that knot, woven from the total fabric of the real(...)"¹⁰⁰.

Gleiche Argumentationsrichtung wurde auch in afrikanischen relativistischen Kreisen laut.

Man könnte die Liste der Beispiele kulturellrelativistischer Autoren und Kommunitaristen, die unter anderem für die asiatischen Werte stehen, endlos ver-

⁹⁹ PANIKKAR, S. 75 - 102.

¹⁰⁰ PANIKKAR, S. 90.

längern. Sie zeigt, dass die Vorstellung weit verbreitet ist, Menschenrechte seien die Konsequenz eines individualistischen Menschenbildes, das den Belangen des Einzelnen Vorrang vor der Solidarität mit der Gemeinschaft bzw. der Gesellschaft einräumt. Vorerst legen diese Autoren fest, dass Rechte kulturspezifisch sind. Menschenrechte entstanden aus dem Kontext spezifischer sozialer, wirtschaftlicher, kultureller und politischer Bedingungen. Demzufolge, als Einwand gegen den universalen Anspruch der Menschenrechte, legen die Asiaten fest, dass die Gemeinschaft dem Individuum vorzuordnen ist. Die Wichtigkeit der Gemeinschaft im asiatischen Kulturkreis widerspricht dem Primat des Individuums im westlichen Kulturraum. Die Beziehungen zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft gründen also die Schlüsselunterschiede zwischen asiatischen und westlichen Kulturwerten:

"Who and what an individual is has been conceptualized in terms of kinship system, the clan, the tribe, the village, whatever the specific cultural manifestations of the underlying prevailing world view. The concept of an autonomous individual possessed of inherent, inalienable rights has been meaningless (...)"¹⁰¹.

Aufgrund dieser kollektivistischen Anthropologie seien individuelle Rechte, die sich aus der Natur des Menschen ableiteten, bestenfalls sekundär, wenn nicht gänzlich bedeutungslos.

Bedeutende westliche Protagonisten der relativistischen Ansätze, welche mit ihrer Theorie den Gegenpol zu den universalistischen Ansätzen der Gegenwart bilden, sind Adamantia Polis und Peter Schwab. Mit dem ethischen Relativismus bestreiten sie die Geltung jeglicher universeller Normen und behaupten, dass die Bedeutung der Begriffe *"richtig"* und *"falsch"* vom Kontext abhänge, in dem sie gebraucht würden, respektive in dem sie gälten¹⁰². Als die Quelle sowohl moralischer als auch juristischer Normen wird die Kultur

¹⁰¹ ADAMANTIA/SCHWAB, A western concept ..., S. 1-26.

¹⁰² HINKMANN, S. 66.

angeführt. Auch die Konzeptualisierung der Menschenrechte sei kulturell determiniert. Es gäbe keine Möglichkeit, universelle normative Standards zu begründen, da sie stets von jeweils spezifischen kulturellen (Welt-)Anschauungen abhängen, die nicht universalisiert werden könnten¹⁰³. Den Ausgangspunkt ihrer Theorie bildet die These:

*"that the lack of a universal conception of human rights is clearly verified"*¹⁰⁴.

Begründet wird diese Behauptung mit der Feststellung:

*"(that) almost all states violate to lesser or greater degree, their own human rights principles; and many societies are caught between traditional and modern norms and are unable to apply any consistent rights standard"*¹⁰⁵.

4.2 Kulturunabhängige Kategorisierung

Um der Frage nachgehen zu können, ob die Universalität der Menschenrechte eine Utopie sei, versuchte man bisher die Gegenargumente politisch und rechtlich zu widerlegen, was zu keinem klaren Resultat führte, weshalb heute auch philosophische Aspekte berücksichtigt werden müssen. In Anlehnung an Reuter¹⁰⁶ und kritischer Betrachtung der relativistischen Argumente obgenannter Kulturen gegen den universalen Anspruch der Menschenrechte sind unter anderem drei Typen bzw. Argumentationsweisen¹⁰⁷ zu unterscheiden: die Einwände des ethischen Partikularismus, des politischen Realismus und des kulturellen Kontextualismus. Anhand dieser drei philosophischen Prämissen soll auf die obenerwähnten Hauptargumente eingegangen werden. Zuerst sollen sie jedoch kurz erklärt werden.

¹⁰³ ALISON, S. 9.

¹⁰⁴ POLIS/SCHWAB, Towards a humanrights ..., S. 239.

¹⁰⁵ POLIS/SCHWAB, Towards a humanrights ..., S. 239.

¹⁰⁶ REUTER, S. 137ff.

4.2.1 Ethischer Partikularismus

Der ethische Partikularismus plädiert dafür, dass wir angesichts der begrenzten Handlungsmöglichkeiten des Menschen, unsere moralischen Kräfte und Ressourcen nicht auf das Abstraktum der ganzen Menschheit richten, sondern dass wir sie vorrangig im Nahbereich derjenigen konkreten Gemeinschaften einsetzen sollten, in denen wir durch Herkunft leben und denen gegenüber wir deshalb besondere Loyalitätspflichten haben. Laut Enzensberger erlegt die Idee der Menschenrechte jedermann eine Verpflichtung auf, die prinzipiell grenzenlos ist. Daran zeige sich ihr theologischer Kern, der alle Säkularisierungen überstanden habe. Jeder soll für alle verantwortlich sein. In diesem Verlangen sei die Pflicht enthalten, Gott ähnlich zu werden, denn es setze Allgegenwart, ja Allmacht voraus. Da aber alle unsere Handlungsmöglichkeiten begrenzt seien, öffne sich die Schere zwischen Anspruch und Wirklichkeit immer weiter. Bald sei die Grenze zur objektiven Heuchlerlei überschritten und dann erweise sich der Universalismus als moralische Falle¹⁰⁸. Einer gewissen Plausibilität entbehrt Enzensbergers Einwand zunächst auch laut Reuter nicht. Kritisch betrachtet aber arbeite Enzensberger mit zwei kategorialen Fehlern, die für das ganze Argument ruinös seien. Gemäss Reuter verwechselt Enzensberger zunächst bei dem fiktiven Gedanken eines allgegenwärtigen und allmächtig handelnden Subjektes mit moralischen Verantwortungen Ursache und Folge¹⁰⁹. Die Idee eines allmächtigen und allgegenwärtigen moralischen Subjektes ist gerade – wie auch Blumenberg meint¹¹⁰ – nicht ein theologisches Motiv, welche alle Säkularisierungen überstanden hat. Der Gedanke der Allmacht des moralischen Subjektes ist nämlich Resultat eines Säkularisierungsprozesses; eines Ausdrucks der humanen Selbstbehauptung gegen den Absolutismus eines leid- und leidenschaftslosen, eines apatischen Gottes; er ist Folge der neuzeitlichen Um-

¹⁰⁷ Relativistische Positionen gehen davon aus, dass alles, was existiert und gilt, abhängig ist von der Auffassung desjenigen, der es als existent oder gültig erlebt und beurteilt (v gl. Schnädelbach, H: Relativismus. In: Speck J. (Hg) Handbuch: Wissenschaftstheoretische Begriffe 3, 1980, S. 556ff.

¹⁰⁸ ENZENSBERGER, S. 73f.

¹⁰⁹ REUTER, S. 138.

widmung einer hypotasierten göttlichen Allmacht in eine Eigenschaft des Menschens. Enzensbergers Kritik liegt jedoch noch ein weiteres folgeschweres Missverständnis zugrunde und zwar die Verwechslung von sittlichem und rechtlichem Universalismus. Die Pointe der Menschenrechte - meint Reuter - liege nämlich keineswegs darin, ein Prinzip universeller sittlicher Verpflichtung in dem Sinn zu sein, dass jeder Mensch direkt für jeden anderen verantwortlich wäre. Eine solche unmittelbare, nicht institutionell vermittelte Verantwortung würde in der Tat die Begrenztheit unserer individuellen Handlungsmöglichkeiten sprengen. Die Menschenrechte - hebt Reuter hervor - sind nicht einfach Konkretionen des sittlichen Gebots allgemeiner Menschheitsliebe und des ihm entsprechenden Ethos, sondern sind Ausdruck eines universellen Rechtsprinzips. Der Hinweis auf eine sittliche Überforderung des Einzelnen geht an der Sache vorbei, denn die Unterscheidung von Ethos und Recht ist eine grundlegende Voraussetzung, ohne die nicht klar über die Menschenrechte gesprochen werden kann¹¹⁰. Nur unter der Bedingung, dass die Differenzierung von Recht und Ethos strikt beachtet wird, kann den Menschenrechten allgemeine und interkulturelle Gültigkeit zukommen. Die Menschenrechte sind zwar moralisch begründet, haben aber laut Reuter¹¹² einen juristischen, von staatlichen Geboten und Werten klar zu unterscheidenden Sinn. Der ethische Partikularismus bestreitet nicht ohne Grund, dass jeder Mensch direkt für jeden anderen eine Universalverantwortung tragen könne, aber er verwechselt dabei die Menschenrechte mit sittlichen Geboten. Das Recht ist aber immer nur ein Regelungszusammenhang für die äussere Koordination der Handlungsfreiheiten und sagt nichts über deren inneren Bestimmungsgründe. Legitime Rechte sind diejenigen Ansprüche, die wir innerhalb einer politischen Herrschaftsordnung haben, weil wir sie uns gegenseitig zusprechen würden. Im Unterschied zu sittlichen Geboten, die den einzelnen innerlich verpflichten ohne erzwingbar zu sein, sind die Menschenrechte als Rechte darauf angelegt, äusserlich gesichert, eingeklagt und durchgesetzt werden zu

¹¹⁰ BLUMENBERG, S. 75f.

¹¹¹ REUTER, S. 138ff.

¹¹² REUTER, S. 142f.

können. Deshalb begrenzen und verpflichten sie vor allem die staatliche Gewalt und fordern politische Vorkehrungen zu ihrer Anerkennung und Durchsetzung. Soll der Mensch als Mensch Rechte haben, dann müssen solche Rechte für verschiedene Verwirklichungen des Humanum offen bleiben¹¹³.

Auch Sutter erspart dem ethischen Partikularismus keine Kritik. Er sieht darin die Gefahr einer flexiblen Anpassung des Menschenrechtsinstrumentariums auf gegebene soziokulturelle Situationen, was in Kontrast zu den Wertsetzungen des menschenrechtlichen Personenkonzeptes stehen würde. Seines Erachtens könnte dann ein Richter wie folgt argumentieren:

*"Im vorliegenden Fall beharre ich nicht auf dem Prinzip der Gleichberechtigung der Geschlechter, da ich das kollektive Recht auf die eigene Kultur aus diesen und jenen Gründen stärker gewichte"*¹¹⁴.

Durch den ethischen Partikularismus könnten kollektive Menschenrechte in der Praxis als "Stechbeutel" gebraucht werden, um "jene Ecken und Kanten" am Konzept individueller Menschenrechte abzutragen, welche aus einer partikularen kulturellen Perspektive heraus anstößig sind. Im Konfliktfall könnte also jederzeit das kollektive Menschenrecht als Trumpf ausgespielt werden, um das individuelle Menschenrecht zugunsten einer gegebenen Lebensform zu neutralisieren. Damit hätten die Menschenrechte im Sinne der Ausgangsdefinition abgedankt. Um diese Möglichkeit auszuschliessen, plädiert Sutter für die grundsätzliche Unterordnung allfälliger Kollektivrechte, da diese sonst eine eigene Rechtskategorie bilden könnten¹¹⁵.

¹¹³ REUTER, S. 142f.

¹¹⁴ SUTTER, 2000, S. 142f.

¹¹⁵ SUTTER, 2000, S. 226ff.

4.2.2 Politischer Realismus

„Bei der gegenwärtigen Verfassung der Weltgesellschaft kann von Menschenrechten stricto sensu keine Rede sein“,

formuliert der Politiktheoretiker Panajotis Kondylis. Sein politisch-realistisches Argument enthält folgende Überlegungen:

"Menschenrechte, d.h. Rechte, die die Menschen in ihrer blossen Eigenschaft als Menschen besitzen, können nur dann realen Sinn und Bestand haben, wenn alle Menschen kraft ihres nackten Menschseins und unabhängig von ihrer Herkunft oder anderen Voraussetzungen, sie überall auf der Erde, und zwar am Ort ihrer freien Wahl, ohne Einschränkung geniessen dürfen. Solange dies nicht geschieht, d.h. solange der Chinese nicht über dieselben Rechte in den Vereinigten Staaten wie der Amerikaner und der Albaner nicht über dieselben Rechte in Italien wie der Italianer verfügt, darf man, wenn man Begriffe nicht strapazieren will, nur von Bürgerrechten, nicht aber von Menschenrechten sprechen. Das was heute euphemistisch Menschenrechte heisst, gewährt stets eine staatlich organisierte politische Einheit ihren eigenen Staatsangehörigen und seine Geltung kann nur innerhalb des jeweiligen Staatsgebietes garantiert werden"¹¹⁶.

Auch Reuter äussert sich darüber insofern, dass er auf das grundlegende Dilemma hinweist, dass die Menschenrechte – unbeschadet ihres Anspruchs überstaatlichen Rechts zu sein – nur dort wirksam werden, wo sie in Form positiver Rechte einer politischen Gemeinschaft verankert sind und durchgesetzt werden können¹¹⁷. Die Behauptung, jeder souveräne Staat gewähre nur seinen eigenen Staatsangehörigen die Menschenrechte, sei hingegen weit überzogen. Die Grundrechte des Verfassungsstaates enthalten sowohl

¹¹⁶ KONDYLIS, S. 114.

¹¹⁷ REUTER, S. 139.

Rechte, die für all jene Menschen gelten, die sich innerhalb seines Territoriums aufhalten, wie auch solche Rechte, die nur den eigenen Staatsangehörigen zugesprochen werden – vor allem, soweit sie die politische Mitwirkung betreffen. Richtig aber sei, dass kein Staat garantieren kann, dass elementare Rechte, wie diejenigen auf körperliche Unversehrtheit oder Redefreiheit auch ausserhalb seiner Grenzen genossen werden können. Und umgekehrt widerstrebt es dem Selbsterhaltungsinteresse eines einzelnen Staates, wenn er ausnahmslos allen Menschen beispielsweise Niederlassungsrecht und Wahlrecht einräumt, welche traditionell als Staatsbürgerrechte gelten.

Will man nicht einen naturalistischen Fehlschluss begehen und aus dem beschriebenen Sein ein Sollen ableiten, so geht aus der politisch-realistischen Beschreibung als solcher allerdings noch keine normative Konsequenz hervor. Aus der realistischen Beschreibung resultiert vielmehr in normativer Hinsicht eine Alternative: Es ist unter anderem die Erinnerung daran, – wie dies auch Jellinek beschreibt –, dass es zur Essenz des Menschenrechtsprinzips gehört, die strenge Unterscheidung zwischen Staatsangehörigen und Fremden zu entwerfen¹¹⁸.

4.2.3 Kultureller Kontextualismus

Das dritte Argument, dasjenige des kulturellen Kontextualismus, entstammt den Äusserungen W. Rudolph nach¹¹⁹, ursprünglich der kulturanthropologischen Schule der amerikanischen Ethnologie, für die Namen wie Franz Boas, Ruth Benedict und Margaret Mead stehen. Gemäss Rudolph geht das Argument von der angeblich empirisch gestützten Annahme aus, dass jede Kultur ein in sich geschlossenes Ganzes darstellt. Kultur wird verstanden als die Gesamtheit derjenigen Erscheinungen und Vorgänge, die die Daseinsgestaltung der Menschen unter dem Aspekt ihrer Zugehörigkeit zu ethnischen

¹¹⁸ JELLINEK

¹¹⁹ RUDOLPH, S. 132f.

Einheiten charakterisieren. Jede Kultur wird durch ein für sie spezifisches eigengeartetes Zentralthema, durch ein "*cultural pattern*" und damit auch ein Ethos bestimmt und zusammengehalten, das mit jenem anderer Kulturen grundsätzlich inkommensurabel ist. Aufgrund eines hermetischen Kulturbegriffs wird bestritten, dass angesichts des Pluralismus der Ethosformen eine interkulturelle Verständigung möglich ist; vielmehr sei jede Kultur mit jeder anderen gleichrangig. Infolge der auf die menschliche Psyche durchgreifenden intrakulturellen Prägung aller kognitiven und normativen Massstäbe ist nicht ersichtlich, wie es möglich sein soll, die in der Tradition des Abendlandes entwickelten Menschenrechte in die lokalen Kulturen zu übertragen. Auch Rechte seien kulturell determiniert – soweit Rudolph.

Der ethnologische Kontextualismus hatte zunächst einen deskriptiven Status. Angesichts der faktischen Inkommensurabilität aller Kulturen, sieht sich Reuter ausserstande, Standards transkultureller Gültigkeit zu formulieren, die über die eingelebten lokalen Verbindlichkeiten hinausgehen. Da kein Ethos gegenüber einem anderen Vorrang besitze, bleibe nur übrig, das Lob der Vielfalt im Sinn eines prinzipiellen Relativismus zu singen¹²⁰. In diesem Sinn beschworen Vertreter der sich selbst als relativistisch bezeichnenden ethnologischen Schule - wie Melville Herskovits - schon früh die Gefahr eines menschenrechtlichen Kulturimperialismus, der sich anschickt, die Eigenart des Fremden zu unterdrücken¹²¹.

Die Inkommensurabilitätsthese scheint zunächst ein sympathisches Toleranzprinzip zu sein, was jedoch gemäss Hinweisen Reuters äusserst ambivalent bleibt¹²². Die kulturellen Identitäten bedürfen einer Abgrenzung gegeneinander. Wo diese Abgrenzung des Eigenen vom Fremden nicht mehr ausreichend kontrolliert werde, könne jederzeit die zunächst indifferente Toleranz zwischen den Kulturen in militante Abwehr umschlagen. Reuters doppelt nach, indem er behauptet, dass spätestens dann, wenn aus

¹²⁰ REUTER, S. 139f.

¹²¹ HERSKOVITS, S. 539ff.

¹²² REUTER, S. 141f.

der faktischen Pluralität der Kulturen die normative Gleichrangigkeit und Gleichgültigkeit aller Ethosformen gefolgert werde, sich die Position des prinzipiellen Relativismus selbst widerlege. Sie sei selbstwidersprüchlich und logisch inkohärent: Wenn wirklich kein Standpunkt in höherem Masse gerechtfertigt ist als irgendein anderer, dann kann man nur bei Strafe des Selbstwiderspruchs behaupten, der Standpunkt des Relativismus sei der einzig gültige.

Um die Relativisten aus ihrer eigenen Falle zu retten, hat der neopragmatische Philosoph Rorty dem relativistischen Argument eine Fassung gegeben, das den logischen Selbstwiderspruch zu vermeiden sucht. Rorty begeht nicht den Fehler zu sagen, jedes kulturell geprägte Ethos sei genau soviel Wert wie jedes andere. Er vertritt lediglich die negative These, dass es keinen historischen, kontextfreien, absoluten, quasi göttlichen Standpunkt gibt, von dem aus wir objektiv über die Wahrheit oder Richtigkeit der Geltungsansprüche unterschiedlicher Kulturen entscheiden können. Denn "wahr" - und damit auch "richtig"- sei nur ein anderer Ausdruck für das, was wir nach unserer Auffassung und im Rahmen unseres Sprachspiels anderen meinen, empfehlen zu sollen¹²³. Aus der Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer universellen Rationalität folge positiv nicht die Gleichrangigkeit aller Überzeugungen und Lebensformen; es folge daraus vielmehr die Einsicht, dass wir diejenigen ethischen Überzeugungen, die nach unserer Ansicht vorzugswürdig sind, eben nur mit dem Argument verteidigen können, dass sie für uns, für unsere kulturelle Gruppe akzeptabel sind. Zwischen den Extremen einer unmöglichen Toleranz für die Praktiken und Werte jeder anderen Kultur und einer prinzipiellen Vorrangstellung unserer eigenen Gemeinschaft, bleibt uns im Konfliktfall nur ein pragmatischer Ethnozentrismus. Im Fall eines solchen Konflikts meint Rorty, muss es eine praktische Bevorzugung der eigenen Lebensform geben. Rorty bezeichnet seinen Standpunkt im Unterschied zu dem der "Objektivität" als einen der „Solidarität“; indem er darauf hinweist, dass es sich dabei um eine ethno-

¹²³ RORTY, S. 27ff.

zentrische, sprich eurozentrische Solidarität handelt. In seinem Buch „Drei philosophische Essays“ erwähnt er zudem, *"sich ethnozentrisch verhalten"* heisse, das Menschengeschlecht einzuteilen in diejenigen, vor denen man seine Überzeugungen rechtfertigen muss und mit deren Meinungen man genügend übereinstimmt, um ein fruchtbares Gespräch möglich zu machen und die übrigen¹²⁴. Aus Deutungen Reuters ist zu entnehmen, dass Rorty die Fähigkeit der Subjekte bestreitet, sich selbstkritisch und öffentlichkeitsrelevant von ihrer Sprachspielgebundenheit zu distanzieren. Die Ausweitung der Menschenrechtsidee kann nicht ernsthaft von einem Dialog der Kulturen erwartet werden, jedenfalls nicht von einem Dialog, der am Bezugspunkt einer möglichen Verständigung orientiert ist¹²⁵.

Ebenso wie beim ethischen Partikularismus begeht der kulturelle Kontextualismus den Fehler, Rechte stillschweigend der Sittlichkeit zuzuschlagen und wie Werte zu behandeln. Weil Rorty die in jeder Sprache eingebaute Möglichkeit, zwischen blosser Meinung und beanspruchter Geltung zu unterscheiden, für irrelevant erklärt, neigt auch er dazu, Menschenrechte als Ausdruck einer Wertegemeinschaft zu betrachten, die nur für deren Angehörige, *"für uns"*, Bedeutung haben können. Aber das Recht ist gerade die Bedingung für die äussere Koexistenz, also das Miteinander unterschiedlicher sittlicher Überzeugungen und kultureller Lebensformen. Auch subjektive Rechte, auch Menschen- und Grundrechte sind keine Werte oder Grundwerte, sondern *"Trümpfe"* in der Hand der Einzelperson, die geeignet sind, die mit ihnen konkurrierenden Ansprüche von sozialen Kollektiven und Wertgemeinschaften auszustechen. Menschenrechte beantworten nicht die Frage, was für uns, für unsere Gruppe, gut ist, sie sind an der Frage orientiert, was für alle Betroffenen gerecht ist. Sie beziehen sich gemäss Höffe auf die *"Anfangsbedingungen"*, nicht auf die *"Vollendungsbedingungen des Humanum"*¹²⁶. Ihr Universalitätsanspruch verlangt deshalb nicht Uniformität, er bedeutet keineswegs, dass jeder Staat nach westlichen sittlichen Werten

¹²⁴ RORTY, S. 27f.

¹²⁵ REUTER, S. 142f.

¹²⁶ HÖFFE, S. 12f.

oder kulturell geprägtem Menschenbild gestaltet werden muss. Die Gewährleistung von Menschenrechten schafft einen Freiraum, innerhalb dessen sich Menschen über die von ihnen gewollten Lebensformen verständigen können - einen Freiraum mithin, innerhalb dessen sie auch zu der Frage Stellung nehmen können, ob die staatliche Ordnung, in der sie leben, die von ihnen gewollte ist oder nicht¹²⁷.

Man kann sich die etwas provokative Frage stellen, ob gewisse Regierungen gegen die Universalisierung der Menschenrechte sind, um ihre Menschenrechtsverletzungen zu vertuschen. Dazu könnten - wie festgehalten - Hauptargumente verhelfen wie:

- Menschenrechte sind kultureller Imperialismus; sie repräsentieren ein kolonialistisches Menschenrechtsverständnis; es fehlt ihnen die ganzheitliche Weltsicht; Rechte sind kulturspezifisch.
- die Gemeinschaft ist dem Individuum übergeordnet; die Menschenrechte sollen das Wohl der Gemeinschaft fördern und sind daher kollektivistisch und nicht individualistisch zu betrachten;
- Gott ist der einzige Souverän - Gottessouveränität anstelle von Volkssouveränität; Menschenrechte sind gottgegebene Rechte; die Säkularität ist die moderne Gottlosigkeit;

Haben diese Behauptungen eine intellektuelle Substanz? Welche Herausforderung stellen diese behaupteten Werte an den Universalanspruch der Menschenrechte? Sind diese Behauptungen Mythen, falsche Auffassungen und Trugschlüsse, die zur Kreation der kommunitaristischen Argumente gegen die Universalität der Menschenrechte beigetragen haben?

¹²⁷ SCHWEIDLER, S. 378f.

5. BEWERTUNG UND KRITIK

5.1 Menschenrechte als kultureller Imperialismus?

Den allgemeinen Menschenrechten wird vorgeworfen, sie seien unter anderem eurozentrisch. Diese These wirft Richtiges und Falsches auf. Gewiss sind die Menschenrechte zuerst in Europa und Nordamerika als Mittel zur Macht- und Herrschaftsbegrenzung entdeckt worden. Folglich ist auch nicht zu bestreiten, dass die Menschenrechte ein Produkt westlicher Entwicklung sind. Schliesslich kann die Proklamation der Menschenrechte als ein wichtiger Aspekt der bürgerlichen Revolution gesehen werden¹²⁸. Laut Senghaas wurden die Menschenrechte jedoch offensichtlich nicht in die ursprünglichen "*Kulturgene*" Europas eingepflanzt. Der überwiegende Teil europäischer Geschichte - auch der Kulturgeschichte - zeige keinerlei Sympathien für das, wofür die Menschenrechte stehen würden. Es sei ganz abwägend, anzunehmen, die europäische Geschichte hätte aus innerer Logik zwangsläufig in einen Sieg der Idee der Menschenrechte münden müssen. Senghaas führt weiter aus, dass realistischerweise davon auszugehen sei, dass Menschenrechte in konzeptueller und operativer Hinsicht überall auf der Welt das umständebedingte Ergebnis leidvoller kollektiver Lernprozesse sei, nicht also der Reflex von "*Kulturgenen*"¹²⁹. Damit ist ein Hinweis gegeben, der auf realem Hintergrund auf jede Menschenrechtsforderung hinweist: Menschenrechtsforderungen sind - ganz unabhängig von ihrem kontextuellen Entdeckungszusammenhang - als geschichtliche Antworten auf exemplarische Unrechtserfahrungen zu verstehen. Als Unrecht, gemäss Brugger, kommen Ereignisse in Betracht, bei denen es sich um Leidenserfahrungen handelt, die auf menschliche Einwirkungen zurückgehen, bei denen also ein Verursacher der Läsion angegeben werden kann, jemand, der für die Ver-

¹²⁸ LÜTHKE, S. 25.

¹²⁹ SENGHAAS.

letzung verantwortlich zu machen ist¹³⁰. Von exemplarischen Unrechtserfahrungen können wir sprechen, wenn das Durchleben von Ereignissen durch Direktbetroffene oder durch Kenntnisnahme von Dritten gleichsinnig als "ungerecht" beurteilt wird, obwohl die Betroffenen und die Dritten unterschiedlichen Gruppen und Kulturen angehören - unabhängig einer gemeinsamen Kultur wird die Unrechtserfahrung als Verletzung der Integrität menschlicher Personen verstanden.

Die kulturelle Kontextualisierung der Menschenrechte macht den politischen und wirtschaftlichen Missbrauch von Menschenrechten möglich und birgt die Gefahr in sich, Traditionen, die die Würde und die Rechte von Menschen verhöhnern, nicht beenden zu können. Praktiken, wie Folter und die genitale Verstümmelung als Vergehen gegen das Recht auf körperliche Unversehrtheit lassen sich nur schwer als Verstoss gegen die Menschenrechte verbieten.

Wenn wir also die Menschenrechte allen Kulturen zugrundelegen wollen, dann darf sich die Rechtfertigung nicht auf Prämissen stützen, die nur bestimmte Kulturen anerkennen. In jeder Kultur ist eine Aufklärung wahrzunehmen. Die Aufklärung ist einerseits eine historische Epoche und andererseits eine Distanznahme zur unmittelbaren Welt und Selbsterfahrung sowie der Versuch, aus Distanz ein neues Welt- und Selbstverhältnis zu stiften¹³¹. Ausschlaggebend ist die Äusserung Ledure, wenn er sagt, durch die Aufklärung oder mit der Aufklärung ist der Mensch dazu berufen, die Rolle eines semantischen Paradigmas im Universum zu übernehmen. Er wird zur Instanz, die den Wesen und Dingen Bedeutung und Beziehung zuweist. Kant, meint er, sagt nichts anderes, wenn er in seinem Text "*Was ist Aufklärung*" diese Strömung als Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit beschreibt. Für den Philosophen Ledure ist die wichtigste Aufgabe der Aufklärung, den Menschen frei und autonom zu

¹³⁰ BRUGGER, Stufen....

¹³¹ HÖFFE, Die Menschenrechte, S. 119.

machen. In diesem initiations-ähnlichen Übergang von der Unmündigkeit zur Selbstbestimmung unterstreicht Ledure - wie Kant - den Anspruch eines Prozesses der Selbstbefreiung, der die Geschichte zum Raum der Selbstverwirklichung des Menschen macht¹³². Nach Ledure hatte die feierliche Erklärung der Menschenrechte durch die Französische Nationalversammlung im August 1789 gewissermassen die symbolische Funktion, die neue Weltordnung einzuweihen, in der Rechte bestimmt werden können, weil der Mensch ihr einziger Gesetzgeber ist. Die Aufklärung lässt sich noch heute auf folgender Ebene artikulieren: Im Übergang von Zwang und von den notwendigen Unterwerfern hin zur verantwortlichen Freiheit und dadurch zur Realisation der unveräusserlichen und heiligen Rechte des Menschen.

Weiter verwechselt das Argument, die universelle normative Geltung der Menschenrechte sei schon deshalb hinfällig, weil die Menschenrechte ein Produkt westlicher Kultur und Geschichtserfahrung seien, Genese und Geltung. Aus der Tatsache, dass die Menschenrechte im westlichen Kulturkreis entstanden sein könnten, lässt nichts bezüglich der normativen Geltung dieser Rechte folgern; weder im positiven noch im negativen Sinne. Die Frage der Gültigkeit von Normen muss unabhängig von ihrer Genese gestellt werden. Ein Vorverständnis der Genese kann allerdings wesentlich zu einem adäquaten Verständnis sowie einer kohärenten Interpretation dieser Normen beitragen¹³³.

Es gibt keinen Grund zu glauben, dass Normen, die ihren Ursprung in einer bestimmten Kultur haben, nicht geeignet sind, um Probleme in einer anderen Kultur zu lösen. Um es mit Hinkmanns treffenden Worten auszudrücken: Ein solcher Glaube begeht ein "*geneticfallacy*", da er sich vorstellt, dass eine Norm nur in ihrem kulturellen Ursprung geeignet ist.

¹³² LEDURE, S. 114.

¹³³ HINKMANN, S. 69.

Mit dem Verzicht auf kulturessentialistische Vereinnahmungen der Menschenrechtsidee öffnet sich der Raum dafür, Menschenrechte als Kern eines interkulturellen *"Overlapping Consensus"* zu verstehen. Der Begriff des *"Overlapping Consensus"* stammt von John Rawls. Rawls hat diesen Begriff eingeführt, um die Rolle der leitenden politischen Gerechtigkeitsvorstellung in einer modernen liberalen Gesellschaft zu klären. Rawls betont, dass die von ihm rekonstruierte politische Gerechtigkeitsvorstellung mehr als ein blosser Kompromiss zwischen sämtlichen in der Gesellschaft vorhandenen Wertorientierungen sein soll. Die liberalen Prinzipien politischer Gerechtigkeit bringen nämlich einen eigenständigen normativen Anspruch zum Ausdruck, der mit autoritären Ideologien oder konservativen Wertorientierungen in der Gesellschaft durchaus konfliktuell zusammenstossen kann und in diesem Fall Vorrang beansprucht. Der Begriff des *"Overlapping Consensus"* ist daher nicht ein deskriptiver, sondern ein normativer Begriff. Er bezeichnet nicht einen faktischen, sondern einen Soll-Konsens, der zwar vielfältige weltanschauliche Überzeugungen freisetzt, gleichzeitig aber auch Grenzen der Toleranz markiert¹³⁴. Der in der Idee des menschenrechtlichen Universalismus intendierte Konsens meint deshalb nicht lediglich die Schnittmenge der weltweit faktisch vorhandenen Kulturen, sondern beinhaltet die normative Zumutung der wechselseitigen Anerkennung von Menschen unterschiedlicher Orientierungen und Lebensweisen auf der Grundlage gleicher Freiheit und gleichberechtigter Partizipation. Der menschenrechtliche *"Overlapping Consensus"* ist folglich kein interkultureller Minimalkonsens, sondern impliziert umgekehrt einen kritischen Massstab moderner Interkulturalität¹³⁵.

Menschenrechte stehen deshalb nicht unmittelbar in Konkurrenz zu umfassenden religiösen bzw. weltanschaulichen Überzeugungen oder kulturellen Lebensformen, auch wenn sie mit ihrem emanzipatorischen Anspruch durchaus kritisch auf diese zurückwirken können. Menschenrechte wollen weder ein umfassendes Ethos oder eine globale Einheitskultur durchsetzen,

¹³⁴ RAWLS, S. 58ff.

¹³⁵ BIELEFELDT, Philosophie der ..., S. 146.

noch gar eine für die gesamte Menschheit verbindliche Weltanschauung oder "Zivilreligion" zustandebringen¹³⁶. Der in ihnen intendierte "Overlapping Consensus" verlangt auch keine umfassende Ökumene der Religionen, Weltanschauungen und Kulturen. Vielmehr steht es den Menschen frei, ihre individuelle und gemeinschaftliche Identität auch gegeneinander zu bestimmen und Grenzen wechselseitigen Verstehens zuzugestehen, solange die politisch-rechtliche Gleichberechtigung gewahrt bleibt. Dies belegt eindrucksvoll eine im Rahmen der UNESCO erstellte Textsammlung von Jeane Hersch¹³⁷, die Affinitäten zwischen Menschenrechten und unterschiedlichen Traditionen dokumentiert.

Ein in Amerika durchgeführtes "Project on Religion and Human Rights" kommt in diesem Sinne zum Schluss:

"...there are elements in virtually all religious traditions that support peace, tolerance, freedom of conscience, dignity and equality of persons, and social justice"¹³⁸.

Um der Universalität der Menschenrechte Willen darf ihre Inkulturation allerdings nicht in einseitige Vereinnahmungen umschlagen. Es kann deshalb nicht darum gehen, die Struktur moderner Menschenrechte unmittelbar in der Bibel, im Koran, in den heiligen Schriften der Hindus, in den Lehren des Konfuzius oder in den Erzählungen afrikanischer Völker aufzuspüren, und somit Menschenrechten ein je eigenes religiöses bzw. kulturelles Fundament zu verschaffen. Deshalb gilt, was oben über die Möglichkeiten der Inkulturation von Menschenrechten in der westlichen Tradition gesagt wurde, analog auch für andere Traditionen. Auf diese Weise lassen sich in unterschiedlichen Traditionen humanitäre Haftpunkte für menschenrechtliches Denken finden, die aber gerade nicht kurzschlüssig zu "Wurzeln" oder exklusiven kulturellen Quellen der Menschenrechte stilisiert werden sollten¹³⁹. Parti-

¹³⁶ BIELEFELDT, Philosophie der ..., S. 147f.

¹³⁷ HERSCH.

¹³⁸ KELSAY/TWISS, S 116.

¹³⁹ BIELEFELDT, Philosophie der ..., S. 149.

kulare Erbensprüche auf die Idee der Menschenrechte zu erheben, erweist sich nicht nur in historischer Perspektive als problematisch, sondern würde vor allem auch der weltweiten Durchsetzung der Menschenrechte hinderlich sein. Wenn überhaupt jemand einen Erbenspruch auf die Menschenrechte geltend machen kann - dies betont Isaac Nguèma, ehemals Vorsitzender der afrikanischen Kommission der Menschenrechte und Rechte der Völker - dann ist dies niemand anders als die gesamte Menschheit¹⁴⁰.

Die Universalität der Menschenrechte tritt nicht notwendig in Konkurrenz zu kulturspezifischen Ethosformen, sondern ist die Voraussetzung der Entfaltung dieses kulturellen Pluralismus. Der Anspruch auf universelle normative Geltung der Menschenrechte, eine Ethik der Menschenrechte, erhebt keineswegs den Anspruch, ein allumfassendes Ethos zu sein. Angesichts der ständig zunehmenden Vernetzung, des Näherrückens der verschiedenen Weltkulturen, ist das Absichern oder Ausgrenzen der eigenen Kultur in einer Art "Naturschutzreservat" weder möglich noch wünschenswert. Universalität im Sinne eines offenen Prozesses ermöglicht überhaupt erst die friedliche Koexistenz von Menschen mit unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen, die aus verschiedenen Kulturen herrühren¹⁴¹. Menschenrechte könnten dazu beitragen, eine vernünftige Grundlage friedlicher Kooperation zu begründen, wie zu begrenzen. Küng und Moltmann sagen diesbezüglich auch:

„Die Dinge, die alle Kulturen einen, sind wichtiger für die verschiedenen Kulturen dieser Welt, als die, die sie trennen“.

Alle Kulturen besitzen gemeinsam eine Überzeugung von der fundamentalen Einheit der menschlichen Familie, von der Gleichheit und Würde aller Menschen; ein Gefühl für die Unantastbarkeit des einzelnen und seines Gewissens; eine Erkenntnis, dass Macht nicht gleich Recht ist, dass menschliche Macht nicht sich selbst genügen kann und nicht absolut ist; den

¹⁴⁰ NGUÈMA, S. 301.

Glauben, dass Liebe, Mitleid, Selbstlosigkeit und die Kraft des Geistes und der inneren Wahrhaftigkeit letztlich grössere Macht haben, als Hass, Feindschaft und Eigeninteressen; ein Gefühl der Verpflichtung an der Seite der Armen und Bedrückten zu stehen gegen die Reichen und die Bedrücker; tiefe Hoffnung, dass letztlich der gute Wille siegen wird¹⁴². Es ist deshalb ein Totschlagargument, wenn der Geltung der Menschenrechte kultureller Kontext unterstellt wird, um dadurch Menschenrechtsverletzungen eine Rechtfertigungshilfe zu leisten. Senghaas meint deshalb zutreffend:

"Die asiatischen Werte, die ostasiatische Regime den (westlichen) Menschenrechten entgegenzuhalten pflegen, sind Ausdruck eines Neo-Autoritarismus und dienen als ideologische Speerspitze gegen weitergehende Demokratisierungsansprüche neuer sozialer Gruppierungen".

Diese asiatischen Werte bilden unter anderem eine beliebig manipulierbare Herrschaftsideologie, um Folter oder staatlicher Terror zu rechtfertigen¹⁴³. Angesichts dieser Lage ist es bezüglich der Menschenrechte unumgänglich, ihre Geltung in allen Kulturkreisen durchzusetzen. Der Inhalt der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen und deren Akzeptanz soll nicht von den unterschiedlichen Wertkonzeptionen der jeweiligen Kulturkreise abhängig gemacht werden, denn ein solcher Wertrelativismus hätte das Chaos zur Folge und diene den Opfern der Menschenrechtsverletzungen nicht, da überall auf der Welt Individuen und Gruppen durch unkontrollierte politische und wirtschaftliche Macht bedroht sind. Demzufolge ist das skeptische Raisonement über die Relativität der Menschenrechte - wie Robert Spaemann zutreffend bemerkt - "nichts für Erniedrigte und Beleidigte, sondern ein Luxus für Etablierte"¹⁴⁴.

¹⁴¹ GALTUNG, S. 16.

¹⁴² KÜNG/MOLTMANN, S. 92.

¹⁴³ SENGHAAS, Schluss mit der ..., S. 188f.

¹⁴⁴ SPAEMANN, S. 709f.

Weiter wäre es um so weniger zu rechtfertigen, wenn der Westen einerseits die Mittel zur politisch-administrativen, ökonomischen und technischen Beherrschung der Welt exportierte, die in Wahrheit die traditionellen Kulturen zerstören und den Kulturen auch fremd sind, wenn er aber andererseits diejenigen Prinzipien für sich behielte, die er zur Eindämmung der dadurch entfesselten Bedrohungen entwickelt hat. Allerdings ist dieses letztere Argument noch nicht ausreichend, denn es berücksichtigt noch nicht den Einwand, die Menschenrechte seien in ihrer Begründungsstruktur und in ihren anthropologischen Prämissen an das Gedankenprodukt eines individualistischen Rationalismus der europäischen Moderne gebunden.

5.2. Menschenrechte als Kollektivrechte?

In den älteren, vorrevolutionären europäischen Gesellschaften realisierte sich Freiheit vorwiegend in korporativen Formen; sie kam nicht allen Menschen gleichmässig zu. Die Verwandlung der korporativen Freiheiten in die Freiheit des Individuums ist vor allem das Werk der Aufklärung gewesen. Dies geschah, wie bereits dargestellt, unter zeitlich und räumlich sehr verschiedenen Bedingungen: im englischen, später amerikanischen Raum seit dem 17. und 18. Jahrhundert, auf dem europäischen Kontinent seit dem aufgeklärten Absolutismus und der Französischen Revolution in überwiegend revolutionären Schüben und Stößen (teils von oben, teils von unten ausgehend)¹⁴⁵. Jetzt wurde das Individuum, unabhängig von seinem Stand, zum selbständigen Träger von Rechten gegenüber dem Staat. Eine Entwicklung, welche die Voraussetzung bildet für den Rechtsstaat, die Grundrechte und moderne Demokratie.

Die These - besonders der Asiaten, Afrikaner und Muslime - dass das Wohl der Gemeinschaft aufgrund kollektivistischer, anthropologischer Prämissen höher bewertet wird als das des Einzelnen, ist zu dementieren, da jede Gemeinschaft in letzter Konsequenz aus einzelnen Menschen besteht. Das

Argument, "es diene dem Wohl des Ganzen", lässt sich nicht beliebig erweitern. Eine Begrenzung dieses Anspruchs erscheint sinnvoll.

Gemäss Sutter sind die Einwände oder Ansätze der Relativisten gegen den universellen Anspruch der Menschenrechte als "*Gift für die Menschenrechtsphilosophie*" einzustufen, denn falls Rechte nur kontextgebunden zu rechtfertigen wären, würde die Möglichkeit von solchen Rechten verneint, die allen Menschen ungeachtet ihrer soziokulturellen Lebenszusammenhänge zustehen. Folglich gilt es letztlich, den Anspruch der Menschenrechte auf eine kontextunabhängige Geltung zu begründen¹⁴⁶. Diese Argumente Sutters betonen die relative Unvereinbarkeit des menschenrechtlichen Konzepts der Person mit einem kulturell vorgegebenen Konzept der Person, mit dem Ergebnis, dass sich eine "*Wolke des Zweifels*" über den Geltungsanspruch der Menschenrechte legt. Der Begriff der Person im menschenrechtlichen Konzept, welcher ein Dorn in den Augen der Relativisten ist, bedeutet laut Sutter, keine Einschränkung der Bedeutungsextension des Ausdrucks "*jeder Mensch*". Vielmehr wird mit dem Begriff der "*Person*" auf jene Möglichkeiten und/oder Notwendigkeiten des Menschseins verwiesen, die in den international geltenden Menschenrechtsnormen als Werte hervorgehoben werden, nämlich:

- a) **Gleichheit:** Der egalitäre Ansatz der Menschenrechte kommt im Grundsatz der Nicht-Diskriminierung zum Ausdruck. Jeder Mensch besitzt ungeachtet seines Geschlechts und seiner Gruppenzugehörigkeiten eine gleiche, unverlierbare Menschenwürde, die sich in denselben Menschenrechten konkretisiert.
- b) **Freiheit:** Weder darf die körperliche Integrität der Person verletzt werden, noch darf die Fähigkeit der Person, sich selbst auszudrücken und eigene Lebensentwürfe zu realisieren, ohne zwingenden Grund

¹⁴⁵ MAIER, S. 53.

¹⁴⁶ SUTTER, 2000, S. 226f.

eingeschränkt werden. Der Raum persönlicher Freiheit wird begrenzt durch die gleichen Rechte anderer Personen.

- c) **Geselligkeit:** Die von den Menschenrechten ins Auge gefasste Person ist kein vereinzelt isoliertes Individuum, sondern ein soziales politisches und kulturelles Wesen. Daraus leitet sich das Recht für jede Person ab, gemeinsam mit anderen Personen Lebensgemeinschaften, wie Familien oder Zusammenschlüsse, wie Vereine oder Parteien zu bilden sowie das kulturelle und politische Leben der Gesellschaft mitzugestalten.
- d) **Existenzsicherung:** Der Mensch wird in den menschenrechtlichen Perspektiven nicht als körperlose Idee aufgefasst, sondern als Lebewesen mit Grundbedürfnissen nach Nahrung, Obdach, Gesundheit, Bildung, Arbeit, sozialer Sicherheit etc. Daraus wird das Recht eines jedes Menschen abgeleitet, seine materiellen Grundbedürfnisse in einem System sozialer Gerechtigkeit sichern zu können.

Somit lässt sich nach Sutter das "*Menschenbild der Menschenrechte*" auf folgenden Nenner bringen: Jedes biologische Wesen, das als Mensch geboren wurde, ist - wenigstens potentiell - eine eigenständige Person, die mit einer gleichwertigen, unverlierbaren Würde, mit einer selbstbestimmbaren Privatsphäre, mit einer Fähigkeit, das kollektive Leben mitzugestalten und mit gewissen materiellen Grundbedürfnissen ausgestattet ist¹⁴⁷.

Jeder einzelne Mensch hat gemäss dem menschenrechtlichen Konzept gegenüber dem Staat und der Gesellschaft einen Anspruch auf die Respektierung seiner Rechte als Mensch. Die damit postulierte unabhängige Stellung des Individuums gegenüber dem Kollektiv wird von vielen Kulturkreisen als "*westlicher Individualismus*" apostrophiert, was schlicht unhaltbar ist. Ihre Argumente sind nicht stichhaltig. Paradigmatisch unter anderem sind die Ein-

¹⁴⁷ SUTTER, 2000, S. 226ff.

wände Mahathir Mohamad - damaliger Premierminister von Malaysia - welcher in einer Rede an einer Menschenrechtskonferenz von 1994 allen Ernstes behauptete, die westliche Interpretation der Menschenrechte sei, dass jedes Individuum frei wäre, das zu tun, was ihm beliebt, frei vom behördlichen Zwang. Diese Entfesselung der Individuen habe zur Auflösung der Familienstrukturen geführt, mit dem Resultat eines allgemeinen Chaos, so dass im Westen jetzt selbst der Inzest erlaubt sei¹⁴⁸. Er hat mit seinen Einwänden versucht, die Menschenrechte als "*Kultur des Egoismus*" darzustellen. Dabei hat er unterstellt, dass die Menschenrechte ein Gesellschaftsmodell vertreten würden, wo jeder gegen jeden kämpft und nur noch der Wille der Vereinzelten zählt. Dies meint Sutter ist ein Trugschluss. Wenn man die oben erörterte Wertbetonung im Personenkonzept der Menschenrechte als ein viergliedriges Wertsystem ernst nimmt, in dem sich die genannten Grundwerte gegenseitig begrenzen und ausbalanzieren, so leuchtet unmittelbar ein, dass die Menschenrechte nicht für einen entfesselten Egoismus, sondern für einen gesellschaftlich integrierten Individualismus stehen¹⁴⁹. Die Menschenrechte beinhalten keineswegs einen verallgemeinerten Egoismus. Es handelt sich vielmehr um einen gemässigten Individualismus, der besonders in der Wertschätzung der individuellen Freiheit zum Ausdruck kommt. Der gemässigte Individualismus lässt genügend Spielraum für ein ganzes Spektrum an unterschiedlichen Lebensformen: Vom Selbstverwirklichungs-Individualismus bis zur solidarischen Gemeinschaftlichkeit sind alle Lebensformen mit den Menschenrechten verträglich, sofern sie eine Bedingung erfüllen: Die kulturell eingespielten Lebensformen dürfen keine Elemente enthalten, welche ein individuelles Menschenrecht verletzen. Wenn es gemäss Sutter also zu einer bestimmten Lebensform gehört, dass das Geschlecht der Mädchen operativ verstümmelt wird, so ist die Grenze klar überschritten, denn hier wird das Recht auf körperliche Integrität und eine gesunde Entwicklung des Kindes in krasser Weise verletzt. Zwar gibt es auch ein Menschenrecht auf die Teilnahme an kulturell überlieferten Bräuchen.

¹⁴⁸ vgl. Südostasien Informationsstelle (1995:96-101).

¹⁴⁹ SUTTER 1998 S. 226ff.

Doch dieses Recht ist kein Freipass für die Verletzung von Menschenrechten. Im Gegenteil: Es wird in seiner Reichweite von den übrigen Menschenrechten klar beschränkt¹⁵⁰. Demzufolge sind die aus der Logik der Relativisten entstandenen Argumente, dass z.B. eine Person in Asien ein geringeres Schutzrecht vor Folter haben soll, nur weil sie in Asien gefoltert wird, zurückzuweisen¹⁵¹. Asiatische Menschenrechtsorganisationen lehnen ebenso Versuche ab, die Menschenrechte unter dem Hinweis auf unterschiedliche philosophisch-kulturelle Traditionen für Asien relativieren zu wollen, indem sie versuchen zu verhindern, Folterpraktiken unter anderem zum kulturspezifischen Brauchtum umzudefinieren und damit schwere Menschenrechtsverletzungen zu relativieren und zu verschleiern. Laut Rhoda Howard argumentieren häufig politisch Verantwortliche kulturell relativistisch, die den eigenen Bürgern ihre Rechte vorenthalten wollen. Entsprechend bezeichnet sie den Kulturrelativismus als *"an ideological tool to serve the interests of powerful groups"*¹⁵².

Auch M'baye widerlegt den normativen Kern der freigelegten zentralen Einwände, die sich aus der Perspektive der Afrikaner gegen den Universalanspruch der Menschenrechte richten, in dem er meint, es wäre total falsch zu behaupten, dass in Afrika eine Tradition des Humanismus fehle und diese nicht auf afrikanischem Boden gewachsen sei. Auch könne nicht gesagt werden, dass die afrikanische Tradition nach einem anderen Menschenrechtskonzept verlaufe, als dasjenige, welches die UN realisiert hat. Obwohl es der Tatsache entspreche, dass die afrikanische Tradition in einem hohen Grad auf Gemeinschaften wie Familien, Dorf etc. basiere, verfügten offenbar diese kollektiven Strukturen nie über das Individuum in der Masse, wie sie für die Sicherheit, das Wohlbefinden eines jeden Mitgliedes konzipiert gewesen wären¹⁵³.

¹⁵⁰ SUTTER, Menschenrechte, Ethik ...2000/2 S. 12-15.

¹⁵¹ MELCHERS, S. 14.

¹⁵² BAEHR.

¹⁵³ M'BAYE, S. 645ff.

Aus der empirisch feststellbaren Präferenz des Überlebens in verschiedenen Kulturen ist abzuleiten, dass es wünschenswert und notwendig ist - dies auch in Anlehnung an die Formulierungen von Maurice Cranston - dass Menschenrechte diejenigen moralischen Rechte sind, die für alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Situationen gültig seien:

"Human rights are a form of moral rights and they differ from other moral rights in being the right of all people at all times and in all situations¹⁵⁴."

Es gibt folglich keinen Grund dafür, sich auf das Gemeinwohl zu berufen, wie die Kommunitaristen gegen die Menschenrechte es wahrhaben wollen, wenn sich dies gegen die Inanspruchnahme und Ausübung individueller Rechte richtet.

5.3 Gottessouveränität anstelle Volkssouveränität? Religion und Politik: trennbar?

Auch das voraufklärerische Europa kannte die Idee der Menschenrechte, wie sie heute sind, nicht; diese Rechte wurden erst nach der Französischen Revolution in den (west-)europäischen Staaten kodifiziert und institutionalisiert. Das Menschenrechtsverständnis, wie dies in der westlichen Kultur, getragen wird, war keineswegs selbstverständlich. Vielleicht kann man hier aus der Geschichte lernen. Denn auch das Verhältnis von Christentum und Menschenrechten, das uns heute so entspannt und problemlos erscheint, war anfangs konfliktreich. Es hat wechselnde Phasen durchlaufen: vom heftigen Gegensatz in den Anfängen der Menschenrechtsbewegung bis zu Zeiten immer besseren Verstehens und schliesslich einer weitgehenden Konvergenz. Daraus ergibt sich die wichtige Einsicht, dass Menschenrechte

¹⁵⁴ CRANSTON, S. 21.

als Idee gedacht und als rechtliche, politische und soziale Realität erkämpft werden müssen¹⁵⁵.

Es gibt indessen auch muslimische Autoren, die sich - jenseits polemischer Ablehnung oder integralistischer Umdeutung - kritisch mit der modernen Säkularität auseinandersetzen und sich um deren islamische Anerkennung bemühen. Sie geben ein Beispiel dafür, dass säkulares Rechtsdenken auch im Horizont des Islams möglich ist. So wenig - nach Bielefeldt - das Christentum von Haus aus eine Affinität zur Säkularität von Staat und Recht aufweist, so wenig ist im islamischem Denken die Möglichkeit zu einer affirmativen theologischen Würdigung des säkularen Rechts von vornherein versperrt¹⁵⁶. Beinahe schon ein Klassiker in der islamischen Debatte um den säkularen Staat ist der Ägypter Ali Abdarraziq, auf den sich gegenwärtige Autoren, sei es polemisch oder affirmativ, immer wieder beziehen. Abdarraziq sieht die Überwindung der im Kalifat kulminierenden Verquickung von Religion und staatlicher Politik als eine auch theologische Notwendigkeit an. Denn der Anspruch der Kalifen, ein göttlich begründetes Herrschaftsamt auszuüben oder gar als unmittelbarer Stellvertreter Gottes auf Erden zu fungieren, bedeute nichts anders als Idolatrie¹⁵⁷. Diese aber sei unvereinbar mit dem strengen Monotheismus, wie ihn der Koran verkündet. Die Säkularität von Recht und Staat schafft nach Ali Abdarraziq also überhaupt erst die Voraussetzung eines gedeihlichen religiösen Lebens in der Gesellschaft.

Ein ähnliches Verständnis von Säkularität vertritt auch Faud Zakariya. Er entlarvt die von Islamisten beschworene Antithetik von göttlichem und menschlichem Recht als eine ideologische Scheinalternative. Denn auch diejenigen, die göttliches Recht für sich und ihre Position in Anspruch nehmen, bleiben fehlbare Menschen, die sich weigern, ihre Fehlbarkeit offen einzugestehen und ihre politischen Vorschläge demokratischer Kritik zu unterwerfen¹⁵⁸. Nicht um Menschenrechte versus Gottesrechte geht es also, wie die

¹⁵⁵ KRIEGER, S. 31.

¹⁵⁶ BIELEFELDT, Philosophie der ..., S. 198.

¹⁵⁷ ABDARRAZIQ, S. 391.

Islamisten suggerieren, sondern um den Kampf für ein die Fehlbarkeit des Menschen und die Reformbedürftigkeit jeder politischen Ordnung offenlegendes Konzept, das damit zugleich dem unüberwindbaren Abgrund zwischen Gott und Mensch gerecht wird und so für eine islamische Würdigung offensteht. Genau in diesem Sinne versteht Zakariya die moderne Säkularität, wenn er schreibt:

"Die Säkularisierung weigert sich, aus dem Menschen einen Gott zu machen oder ein unfehlbares Wesen. Gleichzeitig erkennt sie die Grenzen menschlicher Vernunft und weiss um die Unzulänglichkeit politischer und sozialer Systeme"¹⁵⁹.

Warum sollte Gott es nötig haben, dass Menschen mit politischen Mitteln sein Recht durchsetzen? Diese Frage stellt der iranische Philosoph Abdol Karim Soroush an der dritten deutsch-iranischen Konferenz über Menschenrechte¹⁶⁰.

Ein Argument der Islamisten gegen die Menschenrechte ist, dass ohne Religion Menschen nicht *"moralisch"* leben können. Laut Küng ist unbestritten, dass von vielen säkulären Menschen eine Moral vorgelebt wird, die sich an der Würde eines jeden Menschen ausrichtet. Zu dieser Menschenwürde gehören nach heutigem Verständnis Vernunft und Mündigkeit, Gewissens-, und Religionsfreiheit und die übrigen Menschenrechte. Er führt weiter aus, dass sich dies alles, ganz leicht ohne alle Glaubenssätze mit der menschlichen Vernunft allein begründen lässt. Warum also soll der Mensch nicht, wie dies Kant in seiner Programmschrift *„Was ist Aufklärung“* forderte, seine *"selbstverschuldete Unmündigkeit"* das *"Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen"* überwinden und seinen Verstand auch zur Begründung einer Ethik der Vernunft gebrauchen? Dieses Unvermögen liegt ja nach Kant nicht im *"Mangel des Verstandes, sondern*

¹⁵⁸ ZAKARIYA, S. 115.

¹⁵⁹ ZAKARIYA, S. 243.

¹⁶⁰ BIELEFELDT, UNO-Menschenrechte ..., S. 367-374.

des Mutes". "Habe Mut, dich deines eigenes Verstandes zu bedienen". Von daher - betont Kung - vertreten und verteidigen denn heute auch viele philosophische und theologische Ethiker eine echte menschliche Autonomie bei allen praktischen Entscheidungen des Menschen, eine sittliche Autonomie, die weder durch einen Glauben oder eine Religion aufgehoben werden kann. Gegenseitiger Respekt von Glaubenden und Nichtglaubenden sei gefordert¹⁶¹.

Während im 20. Jahrhundert die Menschenrechte und Grundfreiheiten oft genug durch totalitäre Regime zynisch missbraucht wurden und ihr Inhalt und Wert der Staatsräson geopfert wurde, erleben wir auch heute noch, dass die Menschenrechte in den Dienst einer Religion gestellt werden, und dass sie einer "Religionsräson" zu dienen haben. In einer immer enger verflochtenen Welt ist es nicht mehr eine Religion allein, die das Monopol der Sinnggebung und der sozialen Kontrolle innehat, sondern es sind mehrere miteinander konkurrierende, die aber gezwungen sind, zu koexistieren, um den gesellschaftlichen Frieden nicht zu gefährden.

5.4 Philosophische Überlegungen

Die verschiedenen Autoren des arabisch-islamischen, afrikanischen und asiatischen Raumes argumentieren heute genauso, wie die Philosophen während der Aufklärung in Europa. Teilweise gibt es überdies eine erstaunliche Übereinstimmung mit der damals sogenannten "theokratischen Konterrevolution" katholischer Provenienz, die sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts heftig unter anderem gegen das Menschenbild der französischen Revolution und natürlich gegen jede Form des Liberalismus aussprach. Die Konfliktfronten zwischen Gegnern und Befürwortern der Menschenrechte liegen relativ klar. Die Argumentationsfronten wiederholen sich des damaligen Europa's: Individuelle Menschenrechte werden als eine Bedrohung überkommener Werte, eigener Kultur und Tradition, vor allem

¹⁶¹ KÜNG, S. 60ff.

aber auch von gängiger Wohlanständigkeit begriffen. Demgegenüber sind die Verfechter von Menschenrechten nicht mehr bereit, sich autokratischen oder despotischen Regimen, ökonomischer Ausbeutung oder auch sozialer und kultureller Diskriminierung zu beugen.

Kant sieht dies gleichermassen. Kant spricht von Freiheit als einem Recht *"aufgrund des Menschseins"*¹⁶². Das Zitat Kant's - *"unabhängig von der unterdrückenden Willkür eines anderen"* - ist sehr zentral und weist die Richtung für die Verteidigung und Verwirklichung von Menschenrechten auf universaler Ebene. Kant war bekanntlich der Meinung, dass das Recht auf eine qualifizierte Freiheit jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehe, und dass es nur dieses *"einzige, ursprüngliche"* Recht gäbe, welches er auch als *"angeborenes"* Recht bezeichnet, das selbst, wenn man es wollte, nicht aufgegeben werden kann. Eine plausibel erscheinende Auslegung dieser Definition setzt folgenden Akzent: *"Jeder Mensch"*. Die biologische Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung ist die einzige Bedingung, die erfüllt sein muss, damit jemand einen Anspruch auf die Achtung seiner/ihrer Menschenrechte stellen kann. Das heisst: Noch vor jeder sozialen oder kulturellen Zugehörigkeit ist jeder Mensch a priori ein potentielles Subjekt der Menschenrechte. Diese Doktrin ist gemeint, wenn vom Anspruch der Menschenrechte auf universale Geltung die Rede ist¹⁶³.

Ausgehend von diesem klaren Konzept der individuellen Menschenrechte, sind Menschenrechte ein jedem Menschen als Person zukommendes Recht.

"there is dignity in all men and women which is also tied up with the larger concept of rightness (dharma). Hinduism speaks not of rights as such, but of freedoms and virtues, some of which it shares with Buddhism. In substance however, many of these freedoms and virtues are not very different from some of the modern human rights formulations. The freedoms are: freedom

¹⁶² LUTHELI, S. 159.

¹⁶³ SUTTER, 2000, S. 35.

from violence(1). A himsa, (2) freedom from want Asteya, (3) freedom from exploitation (Aparigraha), (4) freedom from violation and dishonour (Avyabhichara) and (5) freedom from early death and disease (Armitetra and Aregya). The virtues are: (1) absence of intolerance (Akrodha), (2) compassion or fellow feeling (Bhutadaya Adreba), (3) Knowledge (Inana Vidya), (4) freedom from thought Conscience (Satya Sumta) and (5) freedom fear and frustration or despair (Pravrtti, Abhaya Dhrti)¹⁶⁴.

Kant lehrt weiter auch, dass die Vernunft uns von allen unrechtmässigen Einschränkungen einschliesslich des Gehorsams unter anderem gegenüber der Autorität, der Tradition befreit, wenn er meint:

"Dass der bei weitem grösste Teil der Menschen (darunter das ganz schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, ausser dem, dass er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte, dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhüteten, dass diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt ausser dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften, so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen drohet, wenn sie es versuchen, allein zu gehen. Nun ist diese Gefahr zwar ebenso gross nicht, denn sie würden durch einigemal Fallen wohl endlich gehen lernen; allein ein Beispiel von der Art macht doch schüchtern und schreckt gemeinlich von allen fernen Versuchen ab. Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar liebgewonnen und ist vorderhand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen liess. Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines

¹⁶⁴ MUMUMBA, S. 15.

*vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Missbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fusssohlen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer sie auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalesten Graben einen nur unsicheren Sprung tun, weil er zu dergleichen freien Bewegung nicht gewöhnt ist. Daher gibt es nur wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit herauszuwickeln und dennoch einen sicheren Gang zu tun*¹⁶⁵.

Kant fährt fort und sagt:

*"Die Menschen arbeiten sich von selbst nach und nach aus der Rohigkeit heraus, wenn man nur nicht absichtlich künstelt, um sie darin zu erhalten"*¹⁶⁶.

Um aus dieser Unmündigkeit herauskommen zu können, beschreibt Kant die Aufklärung pointiert als einen unabdingbaren Ausweg. Die Aufklärung, meint er:

„ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“.

Unmündigkeit, erörtert er, ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Als Wahlspruch der Aufklärung appellierte er an die Menschheit, Mut zu haben und sich seines eigenen Verstandes zu bedienen¹⁶⁷. Hegel lehrt uns diesbezüglich:

¹⁶⁵ KANT, Was ist Aufklärung? S. 481f.

¹⁶⁶ KANT, Was ist Aufklärung? S. 491f.

¹⁶⁷ KANT, Was ist Aufklärung? S. 481ff.

"Ja, die Vernunft erlegt uns diese Freiheit auf, weil jegliche Einschränkung der Vernunft oder der Freiheit ebenso absurd ist, wie die Vorstellung eines kinderlosen Vaters"¹⁶⁸.

Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Wesen und daher frei; Religion und Tradition sind Feinde der Vernunft, insofern sich der Mensch diesen äusseren Zwängen unterwirft. Sobald also die Freiheit der Menschen in kollektivistischen Gesellschaften - wie heute z.B. in Afghanistan und vor der Aufklärung in Europa - ans Licht getreten ist, steuern sie ihre eigene Vernunft Richtung Freiheit. Keine Sitte, kein Gefühl und kein überkommener Glaube wird dann ein Grenzstein sein, über den die Vernunft des Individuums nicht hinaus dürfte. Denn wie Michalskis sich treffend äusserte:

"wenn eine Tradition einmal dank der Vernunft erkannt und auf den Begriff gebracht ist, wird sie zu einem Argument für oder gegen etwas und geht damit in die Sphäre der Vernunft ein: Wie die Vernunft selbst, sucht sie fortan nach Rechtfertigung. Sie muss uns überzeugen, wenn sie uns weiter in ihrem Bannkreis halten will"¹⁶⁹.

Dass diese Ansicht der Dinge, so einleuchtend sie auf den ersten Blick erscheinen mag, nicht unumstösslich ist, erwähnt Kohler in seinen Äusserungen betreffend Rechtfertigung. Gemäss Kohler halten wir es für normal und erwarten ohne weiteres, dass jemand, den wir mit der Frage *"Warum hast du dies oder jenes getan?"* konfrontieren, sich mit einer entsprechenden Antwort rechtfertigt (oder mindestens rechtfertigen könnte). Diese Erwartung, beteuert er, ist mehr als eine blosser Gewohnheit. Sie ist eine unabdingbare Voraussetzung jener Perspektive, in der wir die anderen normalerweise als Menschen wahrnehmen: als Subjekte, mit denen Verständigung prinzipiell möglich ist. Die Annahme der Rechtfertigungsfähigkeit ist also einer bestimmten Einstellung implizit, die man immer und notwendig einnehmen

¹⁶⁸ MICHALSKI, S. 8.

¹⁶⁹ MICHALSKI, S. 8

muss, sofern man den anderen in der Perspektive des *"Miteinander-reden"* - *"Gemeinsam-handeln-könnens"* begegnet, in einer Weise also, die für die biologische Spezies *"Mensch"* nicht nur möglich, sondern für ihre Individuen geradezu lebensnotwendig ist¹⁷⁰. Allerdings, führt er weiter:

*"Wer sich zu rechtfertigen bemüht, gerät nicht selten in Versuchung, sein Verhalten zu beschönigen und eine Begründungsrhetorik zu entwickeln, die die eigentlichen Motive und Ziele seines Tuns verheimlicht oder verdrängt"*¹⁷¹.

Im politisch-parlamentarischen Diskurs und Kampf ist dies geradezu unumgänglich: Wer etwas durchsetzen oder verhindern möchte, wird die eigene Sache stets als Anliegen des Gesamtwohls darzustellen wissen, während die Gegner natürlich davon ausgehen, dass damit nur egoistische Interessen und Vorteile verschleiert werden. Kurz: Der Rechtfertigungsnotwendigkeit gehorchen, schliesst die Bildung von Ideologien oder - im Individualbereich - von *"Rationalisierungen"* nicht aus.

*"Man meint ja oft schon ganz unmittelbar und ohne Zwang zur expliziten Legitimation etwas aus dem und den Gründen zu tun, ohne dass dies der wirkliche Grund sein muss"*¹⁷².

Auf die Frage Kohler's, ob es weltweit gemeinsame Richtlinien, einen Codex ethischen Verhaltens gibt, erörtert er selbst darauf mit möglichen universellen, weltumspannenden Werten, welche als Orientierungspunkte, die die Welt zusammenhielten, und nicht als Wirklichkeiten zu betrachten sind. Er sprach von Leuchttürmen. In Anlehnung an Kant definiert er folgenden *"fundamentalen Grundgedanken"*:

¹⁷⁰ KOHLER, Handeln..., S. 3.

¹⁷¹ KOHLER, Handeln..., S. 3.

¹⁷² KOHLER, Handeln..., S. 3.

"Jeder Mensch ist gleich, wie jeder andere auch, sofern er das angeborene Recht hat, das zu tun, was er will, und sofern die Rechte miteinander vereinbar sind"¹⁷³.

Wichtig für ihn ist, dass das Recht in einer globalisierten Welt vor der Macht zu stehen hat. Ausgehend von diesem Grundgedanken leitete er die Menschenrechte ab, räumte aber ein, dass bei der Konkretisierung seines Grundgedankens, bei der Feinbestimmung der Menschenrechte, allerlei Schwierigkeiten auftreten, besonders wenn man unter anderem sich fragt, ob Selbstbestimmung und Autonomie als Ideen, die der Aufklärung entsprungen sind, tatsächlich universelle Werte seien. Schliesslich werden nicht in allen Zivilisationen der Individualismus und das Ego über die Gemeinschaft gestellt¹⁷⁴. In seinem Buch führt Kohler weiter aus, dass sich mit den gesellschaftlichen und zivilisatorischen Bewegungen die *"Leichtvorstellungen des bonum commune"* verändern - genauer, es tauchen konkurrierende Orientierungsangebote auf. Das politische Handeln stosse mehr und mehr auf Schwierigkeiten, sich im Rekurs auf allgemein geltende Normen und unbestritten anerkannte Perspektiven zu rechtfertigen¹⁷⁵.

Äusserungen des Sinologen von Senger ist zu entnehmen, dass die Menschenrechte an und für sich universal sind. Er unterstreicht, dass sie zwingend als allgemein gültige Werte erscheinen. Allerdings gehe der Westen sehr selektiv mit den universellen Menschenrechten um. An einer Umsetzung des Rechts auf Asyl, des Rechts auf Entwicklung oder des Rechts auf freien Personenverkehr seien die westlichen Staaten aufgrund der ökonomischen und demographischen Folgen nicht sehr interessiert. Wie würden die Europäer reagieren, wenn sich aufgrund des Menschenrechts des freien Personenverkehrs plötzlich 200 Millionen Chinesen in der EU niederliessen?¹⁷⁶. In diesem Zusammenhang soll nochmals an Kohlers Aus-

¹⁷³ KOHLER, NZZ, S. 29.

¹⁷⁴ KOHLER, NZZ, S. 29.

¹⁷⁵ KOHLER, Handeln..., S. XIII.

¹⁷⁶ KOHLER, NZZ. S.29.

sage erinnert werden: *"Wer etwas durchsetzen oder verhindern möchte, wird die eigene Sache stets als Anliegen des Gesamtwohls darzustellen wissen"*.

Die Folgen des Wandels durch die Aufklärung und der dadurch ausgelösten Französischen Revolution reichten weit. Der Glaube an die uneingeschränkte Freiheit des Individuums ist zum Herzstück der europäischen Kultur geworden und verändert die Beziehungen zwischen den Menschen radikal, auch wenn diese sich dessen vielleicht gar nicht bewusst sind. Denn im Lichte der Freiheit bedürfen alle diese Beziehungen der Rechtfertigung: Soziale Differenzen sind nicht länger Fakten, sondern sind nunmehr soziale Institutionen. Anders gesagt, sie werden Gegenstand von Übereinkunft und Veränderung. Die bestehenden Ungleichheiten verlieren ihre Selbstverständlichkeit und werfen Fragen auf, wie: Welche Unterschiede sind gesellschaftlich akzeptabel? Diese und ähnliche Fragen, die noch nicht lange in dieser Form und mit dieser Schärfe gestellt werden, stehen heute in der sich als aufgeklärt verstehenden Gesellschaft im Brennpunkt der Debatten¹⁷⁷.

Wenn die Menschenrechte schon immer Teil europäischen *"kulturellen Erbguts"* gewesen sein sollen, warum stellt man sich in der europäischen Gesellschaft denn all diese Fragen?

Die Französische Revolution hat sicherlich dazu verholfen, dass die Menschenrechte heute das sind, was sie sind. Dies ist jedoch keine Apologie für einen westlichen kulturellen und religiösen Imperialismus, sondern bildet lediglich eine Grundlage, die es den Protagonisten der universalen Menschenrechte ermöglicht, sich nach einem historischen Prozess zu orientieren. Demzufolge ist die Äusserung Marti's zutreffend, wenn er sagt:

"Die französische Revolution ist als Resultat philosophischer Aufklärung begriffen worden, als Entscheidung im Kampf, den die Philosophie seit ihrer Geburt gegen die Autorität von

¹⁷⁷ MICHALSKI, S. 11.

Religion und Tradition führt. Im Selbstverständnis mancher Protagonisten stellte die Revolution den Versuch dar, die politische, moralische und gesellschaftliche Ordnung mit Hilfe philosophischer Einsichten neu zu begründen. In der Sicht der Gegner zeugte zwar der Aufstand des Rationalismus gegen das Herkommen von fehlendem Realitätsbezug, ja von frevelhafter Überschätzung menschlicher Macht. Namhaften Philosophen jedoch galt er als Beweis dafür, dass eine Veränderung der Welt zum Besseren hin nicht nur nötig, sondern auch möglich ist"¹⁷⁸.

Diese Äusserung bestätigt erneut, dass die Menschenrechte in Europa genauso erkämpft werden mussten, wie dies heute in kommunitaristischen Gesellschaften der Fall ist, und sie nicht in die "Kulturgene" Europas eingepflanzt wurden.

5.5 Schranken des Universalanspruchs

Da heute das menschliche Leben nur im Rahmen einer staatlichen Ordnung möglich ist, und der Staat das soziale Zusammenleben regelt, sind staatliche Beschränkungen der Freiheit des einzelnen unumgänglich. Dabei besteht die Möglichkeit, dass der Staat die Rechte des Individuums über das durch das Gemeinwohl geforderte Mass beschränkt. Die Menschenrechtskonventionen lassen Spielraum für Berücksichtigung solcher Besonderheiten und ihre allmähliche Fortentwicklung, etwa wenn es um die Auslegung der Begriffe "public order" oder "public morals" geht¹⁷⁹. Der Begriff der "öffentlichen Ordnung" nimmt jeweils auf lokale Gewohnheiten Rücksicht. Der europäische Gerichtshof für Menschenrechte trägt für die Auslegung der Europäischen Menschenrechtskonvention diesem Phänomen (Schranke des Universalanspruchs der Menschenrechte) mit der Rechtsfigur des "margin of appre-

¹⁷⁸ MARTI, S. 1.

¹⁷⁹ vgl. UN-Dok. A/37/40, Annex XIV, Nr. 10.3 (1982); McGoldrick (Fn.25), Rn. 4.48.

ciation" Rechnung¹⁸⁰. Sie kommt insbesondere zur Anwendung, wenn es um die Frage geht, ob die Einschränkung einer menschenrechtlichen Verbürgung "in einer demokratischen Gesellschaft notwendig" ist¹⁸¹. Die Auffassung, dass Menschenrechte grundsätzlich Einschränkungen unterworfen werden, zeichnete sich beispielsweise bei den Genfer Behörden in der Schweiz klar ab. Sie beschränkten die Freiheit einer vom Katholizismus zum Islam konvertierten Primarlehrerin und verboten ihr, während des Unterrichts das islamische Kopftuch zu tragen. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hiess dieses Kopftuchverbot gut, denn "es bezwecke den Schutz der Rechte und Freiheiten anderer sowie der öffentlichen Ordnung und Sicherheit"¹⁸². Obwohl das Konzept des "margin of appreciation" vom Menschenrechtsausschuss nicht ausdrücklich adoptiert wurde, zeigen die dort angestellten Überlegungen, dass der aufrechterhaltene Universalitätsanspruch der Menschenrechte nicht mit menschenrechtlichem Rigorismus identifiziert werden kann. Diese Schranken geben keine Erlaubnis, den apokalyptischen Reitern zu folgen, wie etwa denjenigen, die den totalen religiösen Fundamentalismus pflegen.

6 Fazit

Für die Behauptung der Kommunitaristen und Relativisten oder kurz gesagt der Antagonisten, dass der universale Menschenrechtsschutz prinzipiell unmöglich - also in diesem Sinne utopisch sein soll - spricht nichts, jedenfalls nicht die Natur des Menschen und auch nicht die von ihm geschaffenen Kulturen.

Was ist zu tun, wenn ganze Staaten kollabieren und die Zivilbevölkerung in nicht enden wollenden Bürgerkriegen von allen Seiten massakriert wird? Was, wenn ethnische Spannungen in einem Staat durch verbrecherische

¹⁸⁰ YOUROW, S. 233ff.

¹⁸¹ siehe dazu ein Nachweis bei McGoldrick (Fn. 25), S. 226, Anm. 383.

¹⁸² vgl. Kopftuchverbot für Lehrerin in Strassburg bestätigt. In: Neue Zürcher Zeitung, 28.02.2001, S. 14.

Regierungen teilweise erst hervorgerufen und dann mittels Pogromen, Massenvertreibung und Massenmord bis hin zum Völkermord beantwortet werden? Darf dann die Kultur wichtiger sein als der Schutz der Menschen und ihrer Rechte? Ruanda, Kosovo und Ost-Timor sind dramatische Beispiele dafür. Der Kosovo-Konflikt stellt in mehrfacher Hinsicht eine Zäsur dar. Die Weltgemeinschaft akzeptierte es dort nicht mehr, dass Krieg gegen die eigene Bevölkerung geführt und Terror und Vertreibung als Mittel der Politik eingesetzt wurden. Keine Regierung hat, wie UNO-Generalsekretär Kofi Annan in seiner brillianten und wegweisenden Rede vor der 55. Menschenrechtskommission sagte, das Recht, sich hinter dem Prinzip der staatlichen Souveränität zu verstecken, um Menschenrechte zu verletzen. Die Nichteinmischung in *"innere Angelegenheiten"* darf nicht länger als Schutzschild für Diktatoren und Mörder missbraucht werden. Die Weltmenschenrechtskonferenz in Wien hat dies bereits 1992 mit Zustimmung aller Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen mit den Worten bekräftigt:

"Die Förderung und der Schutz der Menschenrechte sind ein legitimes Anliegen der internationalen Gemeinschaft."

Im Bereich der Menschenrechte hat die Verrechtlichung der internationalen Beziehungen gerade im vergangenen Jahr erfreuliche Fortschritte gemacht. Die Festsetzung Pinochets und die Anklage Milosevics vor dem Internationalen Jugoslawien-Tribunal sind Meilensteine auf dem Weg zur weltweiten Herrschaft des Rechts. Diktatoren und Menschenrechtsverletzer werden sich künftig nicht mehr darauf verlassen können, dass sie nicht zur Rechenschaft gezogen werden. Ein Quantensprung in der Völkerrechtsentwicklung war die Verabschiedung des Statuts des Internationalen Strafgerichtshofes. Es zeigt, dass Gerechtigkeit und Durchsetzung der Menschenrechte überall auf der Welt Voraussetzung für den inneren Frieden sind¹⁸³.

¹⁸³ vgl. erste Rede des Deutschen Bundesministers auswärtiger Angelegenheiten, Joschka Fischer, vor der 54. Generalversammlung der Vereinten Nationen, 22. September 1999, in New York.

Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten, so beginnt der "*contrat social*" Rousseaus. Kant sieht den Weg der Befreiung aus diesen Ketten in der Vernunft. In Anlehnung an diese kantische Vernunft und an die Geschichte menschlicher Befreiungskämpfe, erlaube ich mir zu sagen:

*"Human Rights are the product of the history of human struggle
- from Spartacus in Rome to Nelson Mandela in South Africa".*

In der Tat können die in den letzten Jahren unter anderem häufig erwähnten kulturellen Differenzen in den politischen Auseinandersetzungen mit den Menschenrechten als ideologisches Konstrukt zur Legitimation einer autoritären Politik gebrandmarkt werden. Wenn dies aber schon für die Ursprungskultur der Menschenrechte - in der westlichen Kultur - galt, muss man dann nicht auch für die künftige Menschenrechtskultur der Welt in grösseren Zeiträumen denken?

Yayrator Glover

| |
|----------------------|
| LITERATURVERZEICHNIS |
|----------------------|

ABDARRAZIQ, Ali: L'islam et les bases du pouvoir. In: Revue des Etudes Islamiques. Bd. VII, 1933, und Band VIII, 1934.

AFSHAR, Farhad: Die universalen Menschenrechte des Islams? In: WIDER-SPRUCH: Menschenrechte. Nr. 35, Zürich, 1998.

AMNESTY INTERNATIONAL (Hrsg.): Jahresbericht 1996, Frankfurt a. M., 1996.

ANNAS, Julia: Platon. In: Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hrsg.): Pipers Handbuch der politischenn Ideen. Band 1, München, 1985.

ANTES: Ethik und Politik im Islam. Stuttgart, 1982.

BAEHR, Peter: The Universality of Human Rights. Papier verteilt auf dem IPSA-Weltkongress. Berlin, 1994.

BEDJAoui, Mohammed: Menschenrechte und Dritte Welt. In: Dialektik 13: Die Rechte der Menschen. Köln, 1987.

BERMBACH Udo: Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Stadt: Frankreich und Spanien im 16. Jahrhundert. In: Irving Fetscher/Herfried Münkler (Hrsg.): Handbuch der politischen Ideen. Band 3, München, 1985.

BIELEFELDT, Heiner: 1994 UNO-Menschenrechte: Kolonialismus im Gewande des Humanismus? In: Batzli Stephan/Kissling Fridolin/Zihlmann Rudolf: Islam und Oksident: Kulturen im Konflikt. Zürich, 1994.

BIELEFELDT, Heiner: Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt., 1998.

BIELEFELDT, Heiner: Menschenrechte und Menschenrechtsverständnis im Islam. In: EuGRZ 17, 1990.

BLICKLE, Peter: Studien zur geschichtlichen Bedeutung des deutschen Bauernstandes. Stuttgart, 1989.

BLUMENBERG, H.: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a.M., 1996.

BRUGGER, Winfried: Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik. Freiburg, 1980.

BRUGGER, Winfried: Menschenrechte im Modernen Staat. In: Archiv für Öffentliches Recht 114, 1989.

BRUGGER, Winfried: Stufen der Begründung von Menschenrechten. Der Staat 31. 1992, 1938 (21).

BUJO, Bénézet: Afrikanische Anfrage an das europäische Menschenrechtsdenken. In: Johannes Hofmann (Hrsg.): Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen. 1990.

BUJO, Bénézet: Autorität und Normsetzung. Ethische Argumentation in einer multikulturellen Welt. In: Stimmen der Zeit. Heft Nr. 10, 1990.

CHEN, Albert H. Y.: The Rise of Rights: Some Comparative Civilizational Reflections. In: International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy (Hrsg.): Challenges to Law at the End of the 20th Century. Arbeitspapiere des 17. IVR-Weltkongresses in Bologna. Band II, 1995.

CRANSTON, Maurice: What are human rights? London, 1973.

ENZENSBERGER, H-M: Ansichten auf den Bürgerkrieg. Frankfurt a. M., 1993.

EUCHNER, Walter: Naturrecht und Politik bei John Locke. Frankfurt a. M., 1979.

EUCHNER, Walter: John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung. Frankfurt a. M., 1995.

FORSTNER, Martin: Inhalt und Begründung der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung, In: Johannes Hoffmann (Hrsg.): Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen. Frankfurt, 1991.

FRITZ, von Hippel: zum Aufbau und sinnwandel unseres Privatrechts. Tübingen, 1957.

GALTUNG, Johann: Dialog der Zivilisationen. In: Batzli Stefan u.a.: Menschenbilder, Menschenrechte. Zürich, 1994.

GASSER, Hans-Peter: Einführung in das humanitäre Völkerrecht. Bern; Stuttgart; Wien, 1995.

GOSEPATH, Stefan/**LOHMANN**, Georg: Philosophie der Menschenrechte. 1. Auflage, Frankfurt a. M., 1998.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12, Frankfurt a. M., 1970.

HEIDELMEYER, Wolfgang: Die Menschenrechte. Auflage, Paderborn, 1982.

HERSKOVITS, Melville: Statement on Human Rights. American Anthropologist 49. 1947.

HERSCH, Jeane (Hrsg.): Le droit d'être un homme - Recueil des textes préparé sous la direction de Jeane Hersch. Paris, UNESCO, 1968.

HINKMANN, Jens: Philosophische Argumente für und wider die Universalität der Menschenrechte. 1996.

HOBBS, Thomas: Leviathan. Frankfurt a. M., 1984.

HÖFFE, Otfried: Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte. PhJb 99. 1992.

HÖFFE, Otfried: Die Menschenrechte im interkulturellen Diskurs. In: Walter Odersky (Hrsg): Die Menschenrechte - Herkunft-Geltung-Gefährdung. Düsseldorf, 1994.

HOWARD, Rhoda E.: Group versus Individual Identity in the African Debate on Human Rights. In: Human Rights in Africa: Cross Cultural Perspectives. 1990.

IBRAHIM, F.: Streitpunkt Universalität. In: UNESCO Kurier 3, 1994.

ISENSEE, Joseph: Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts. In: Böckenförde Ernst Wolfgang/Spaemann Robert (Hrsg.): Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen - säkulares gestalt-christliches Verständnis. Stuttgart, 1987.

JELLINEK, G: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1904). In: SCHNUR, R. (Hg): Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte. Darmstadt, 1964.

KÄLIN, Walter: Menschenrechte in der kulturellen Vielfalt. In: Batzli Stephan/Kissling Fridolin/Zihlmann Rudolf: Islam und Oksident: Kulturen im Konflikt. Zürich, 1994.

KANT, Immanuel: Handschriftlicher Nachlass XIX. In: Gesammelten Schriften, begonnen von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1902.

KANT, Immanuel: In: Kants Werke: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, In: Gesammelte Schriften, begonnen von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902. Band IV, Berlin, 1968.

KANT, Immanuel: Kritik der Praktischen Vernunft (1788). Akademische Ausgabe, Berlin, 1902.

KANT, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Berlinische Monatsschrift. Dezember-Heft, 1784.

KELSAY, John/**TWISS**, Summer B. (Hrsg.): Religion and Human Rights: The Project on Religion and Human Rights, New York, 1994.

KERSTING, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Berlin/New York, 1984.

KERSTING, Wolfgang: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages. Darmstadt, 1994.

KOHLER, Georg: Handeln und Rechtfertigen. Frankfurt a. M., 1988.

KOHLER, Georg: Menschenrechte auf dem Prüfstand: Tagung zu abendländischen Werten. In: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 22, Montag, 28. Januar 2002.

KONDYLIS, Panajotis: Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg. Berlin, 1992.

KRIEGER, Mark: Menschenrechte in arabo-islamischen Staaten. Frankfurt a.M., 1999.

KÜNG, Hans/**MOLTMANN**, Jürgen: Ethos der Weltreligionen und Menschenrechte. In: Concilium, 26. Jg. 1990.

KÜNG, Hans: Projekt Weltethos, München, 1990.

LAUTERPACHT, Hersch: International law and human rights. Cambridge, 1968.

LEDURE, Yves: Aufklärung und Menschenrechte. In: Walter, Odersky(Hrsg): Die Menschenrechte - Herkunft-Geltung-Gefährdung. Düsseldorf, 1994.

LOCKE, John: Two Treatises of Government, ed. by P. Laslett. Cambridge, 1960.

LOHMANN, Georg: Warum keine Deklaration von Menschenpflichten? In: WIDERSPRUCH: Menschenrechte. Nr. 35, Zürich, 1998.

LUTHELI, Albert: Let my people Go. New York, 1969.

LÜTHKE, Karsten: Der Schutz der Menschenrechte in Afrika - Die Afrikanische Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker. In: Amnesty International - Der regionale Menschenrechtsschutz in Afrika, Amerika, Europa. Frankfurt a. M., 1988.

MAIER, Hans: Wie Universal sind die Menschenrechte? Freiburg im Breisgau, 1997.

MARTI, Urs: "Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand": Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie. Stuttgart; Weimar, 1993.

MARX, Karl: Zur Judenfrage. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Gesamtausgabe (MEGA). Erste Abteilung, Band 2, Berlin, 1982.

MARX, Karl: Zur Judenfrage. Hrsg. Von GROSSMANN, Stefan. Berlin, 1920.

M'BAYE: Les droits de l'homme en Afrique. In: UNESCO (ed), les dimensions internationales des droits de l'homme (1978).

MEIER, Christian: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen. Frankfurt a. M., 1980.

MELCHERS, Konrad: Weichenstellung Erfolge der Menschenrechtskonferenz - Globale NRO Vernetzung. In: epd-Entwicklungspolitik 13/93. 1993.

MICHALSKI, Krzysztof: Aufklärung heute. Stuttgart, 1997.

MONTESQUIEU, Charles de: De l'esprit des lois, 1748.

MUMUMBA, Sammuell K: The cultural and conceptual basis of humanrights Norms. In: International Law. Melbourne, 1986.

NGUÈMA, Isaac: Perspektiven der Menschenrechte in Afrika. In: europäische Grundrechte. Zeitschrift, 1990.

OESTREICH, Gerhard: Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten. In: Umriss. 2. Auflage, Berlin, 1978.

OTTO, Dann: Gleichheit und Gleichberechtigung. Das Gleichberechtigungspostulat in der alteuropäischen Tradition und in Deutschland bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert. Berlin, 1980.

PANIKKAR, Raimundo: Is the Notion of Human Rights a Western Concept? In: Diogenes 75, 1982.

POLIS, Adamatia /**SCHWAB**, Peter: Toward a humanrights framework. New York, 1982.

POLIS, Adamatia /**SCHWAB**, Peter: Human rights. A western concept with limited aplicability. In: ADAMATIA, Polis/SCHWAB, Peter: Human rights. Cultural and ideological perspectives. New York, 1979.

POLIS, Adamatia: Liberal, socialist and third world perspectives of human rights. In: ADAMATIA, Polis/SCHWAB, Peter: Toward a humanrights framework. New York, 1982.

RAWLS, John: Political Liberalism. New York, 1993.

REUTER, Hans-Richard: Menschenrechte zwischen Universalismus und Relativismus. In: ZS f. Evang. Ethik 40, 1996.

RITTERBAND, Charles E.: Universeller Menschenrechtsschutz und völkerrechtliches Interventionsverbot. Bd. 10, Bern und Stuttgart, 1982.

RORTY, R.: Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays. Stuttgart, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, Gesellschaftsvertrag. Stuttgart, 1977.

RUDOLPH, W.: Art. Kultureller Relativismus, HistWPh 4.

RÜLAND, Jürgen: Keine Chance für Demokratie in Asien? Anmerkungen zur westlich-östlichen Wertedebatte. In: Welt Trends e.V. (Hrsg.): Globaler Kulturkampf? Politische Kultur, Modernisierung und internationale Ordnung. Berlin, 1996.

SCHACHERMEYR, Fritz: Alexander der Grosse. Wien, 1973.

SCHWEIDLER, W.: Gibt es eine Ethik der Menschenrechte? Ethica 2. 1994.

SENGHAAS, Dieter: Zivilisierung wider Willen. Frankfurt a. M., 1998.

SENGHAAS, Dieter: Schluss mit der Fundamentalismusdebatte. In: Blätter für Deutsche und internationale Politik. Heft 2/95, 1995.

SINHAS, S. Prakash: Human Rights. A Non-Western Viewpoint. In: Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 67. 1981.

SIVARAKSA, Sulak: Buddhismus und Menschenrechte. Grundsätzliches. In: Hoffmann, Johannes (Hrsg.): Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen. Frankfurt a. M., 1994.

SPAEMANN, R.: Universalismus oder Eurozentrismus? Merkur 42. 1988.

STIETENCRON, Heinrich von: Menschenrechte? Sichtweisen südasiatischer Religionen. In: Odersky, Walter (Hrsg.): Die Menschenrechte, Herkunft, Geltung, Gefährdung. Düsseldorf, 1994.

SUTTER, Alex: Keine kollektiven Menschenrechte. In: WIDERSPRUCH: Menschenrechte. Nr. 35, Zürich, 1998.

SUTTER, Alex. Ist das Personenkonzept der Menschenrechte kulturell voreingenommen? In: WOLF, J.C.(Hrsg): Menschenrechte interkulturell. Freiburg, 2000.

SUTTER, Alex: Menschenrechte, Ethik und kulturelle Vielfalt. In: Education permanente 2000/2.

TIBI, Basam: Die fundamentalistische Herausforderung. München, 1992.

VERDROSS, Alfred: Statisches und dynamisches Naturrecht. Freiburg, 1971.

VINCENT, R.J.: Human Rights and International Relations. 3. Auflage, Cambridge, 1995.

WELZEL, Hans: Naturrecht und materielle Gerechtigkeit. 1. Auflage, Göttingen, 1995.

WIELANDT, Rotrand: Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik. In: Die Welt des Islam XXII. 1982.

YOUROW, Howard Charles: The Margin of Appreciation Doctrine in the Dynamics of the Strassbourg Jurisprudence and the Construction of Europe. 1998.

ZAKARIYA, Fonad: Laïcité ou Islamisme. Les arabes à l'heure du choix. La découverte. Paris, 1989.

ZIHLMANN, Rudolf: Volkssouveränität und Menschenrechte. In: Batzli Stephan/Kissling Fridolin/Zihlmann Rudolf: Islam und Oksident: Kulturen im Konflikt. Zürich, 1994.