

## Die Kultur der Menschenrechte – Eine Bestandsaufnahme aus philosophischer Sicht

Sibylle Kalupner\*

---

### Inhaltsübersicht

- I. Einleitung
- II. Die naturrechtlichen Wurzeln der Allgemeinen Erklärung
- III. Ein Tausch unter Gleichen?
- IV. Eine Frage des Wollens
- V. Die Institutionalisierung der Menschenrechte kam ohne philosophische Letztbegründung aus
- VI. Die religiösen Ursprünge der westlichen Menschenrechtskultur
- VII. Ein pluralistisches Modell der Menschenrechte
- VIII. Ein interkultureller Lernprozeß

### I. Einleitung

Vor rund 55 Jahren, am 10. Dezember 1948, verkündeten die gerade erst gegründeten Vereinten Nationen die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“. Mit ihr beginnt der anspruchsvolle Versuch, die Menschenrechte als Maßstab einer weltweit verbindlichen<sup>1</sup> Moralordnung zu etablieren. Obwohl dieses Projekt angesichts

der Erfahrung der humanitären Katastrophen des Zweiten Weltkrieges zunächst von den Vertretern nichtwestlicher Gesellschaften breit unterstützt wurde, mehrten sich im Zuge eines fortgeschrittenen Souveränitätsgewinns nichtwestlicher Gesellschaften seit den 1980er Jahren Zweifel an der universellen Geltung der Menschenrechte.

So haben sich in den vergangenen beiden Jahrzehnten eine Reihe von Ländern unter Berufung auf islamische Glaubenvorstellungen von den in der Erklärung ausgedrückten Werten distanziert.<sup>2</sup> Diese Skepsis kommt nicht von ungefähr. Schließlich

---

<sup>2</sup> Diese Entwicklung kommt nicht nur in der Ablehnung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte insgesamt, sondern auch in den islamischen Menschenrechtserklärungen zum Ausdruck, der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam“ vom 19. September 1981 und der „Kairoer Erklärung über Menschenrechte“ im Islam vom 5. August 1990, die sich als Gegenmodelle zu den universellen Erklärungen westlicher Provenienz verstehen. Die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam“ vom 19. September 1981 wurde vom „Islamrat für Europa“, einer nicht-staatlichen islamischen Organisation veröffentlicht. Die „Kairoer Erklärung“ wurde von den „Organisation der Islamischen Konferenz“ 1990 verfaßt. Es handelt sich dabei um einen Zusammenschluß islamischer Staaten, der 1974 in Lahore (Pakistan) erfolgte. Laut der Homepage des OIC ([www.oic-oci.org](http://www.oic-oci.org)) waren 1981 45 Staaten aus Westasien, Nord- und Ostafrika, und Europa (Albanien) Mitglied der Organization of Islamic Conference. Beide Erklärungen werden als regionale Menschenrechtsabkommen von den UN anerkannt.

---

\* Dr. phil, Kollegiatin am Max-Weber-Kolleg in Erfurt.

<sup>1</sup> Wenn hier und an anderen Stellen von „Verbindlichkeit“ gesprochen wird, dann ist, wie im moralphilosophischen Diskurs üblich, nicht primär Rechtsverbindlichkeit gemeint, sondern eine universelle, überrechtliche, sich aus „vernünftiger“ Einsicht ergebende Gültigkeit, die auch dann noch Bestand haben muß, wenn einzelne positiv-rechtliche Regelungen sie nicht anerkennen. *Anm. der Redaktion*

befinden sich einige der in der Erklärung formulierten Rechte in starkem Konflikt mit den Normen des in einigen dieser Länder in unterschiedlichem Umfang geltenden Rechts, der Scharia. Die Scharia, die sich aus den unterschiedlichen Rechtsquellen des Islam, dem Koran, der Sunna und dem Ijtihad speist, hängt zwar in ihrem faktischen normativen Gehalt stark von der Auslegung durch Rechtsgelehrte und der für sie paradigmatischen Schulen ab. In einer traditional-islamistischen Lesart der Scharia tritt diese jedoch in Konflikt mit drei zentralen Rechtsbereichen der Allgemeinen Erklärung: mit den Gleichheitsrechten – durch die Unterscheidung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen sowie durch die Ungleichbehandlung von Mann und Frau –, mit den Freiheitsrechten – durch das Apostasieverbot, das eine Abkehr vom islamischen Glauben als schweres Verbrechen behandelt – und nicht zuletzt mit dem zentralen Wert der Menschenwürde – durch die Verhängung sogenannter Hadd-Strafen, den im Koran oder der Sunna festgelegten Körperstrafen für bestimmte Vergehen. Vor diesem Hintergrund verwundert es weniger, wenn nicht wenige Staaten mit islamischem Selbstverständnis die Erklärung mittlerweile als kulturell fremdes, westliches und somit unverbindliches Dokument ansehen. Dabei waren einige von ihnen – namentlich Ägypten, Äthiopien, Irak, Iran, Libanon, Liberia, Syrien, Türkei, Afghanistan, Jemen (Arabische Republik), Pakistan – aktiv an der Verabschiedung der Erklärung beteiligt. Acht Staaten hatten sich der Stimme enthalten; darunter war Saudi-Arabien das einzig islamisch geprägte Land.

Formulieren die Menschenrechte eine universell verbindliche Moral oder sind sie lediglich Ausdruck einer westlichen Zivilreligion, die ihren Anspruch auf Weltherrschaft ideologisch kaschiert? Seit Beginn der 1990er Jahre wird diese Frage – gerade auch von Exponenten der westlichen Welt – verstärkt diskutiert. Bei soviel Verwirrung darüber, worin Menschenrechte im Kern bestehen und wie ihr weltweiter Geltungsanspruch begründet werden kann,

suchen viele Rat bei einer Disziplin, deren professioneller Anspruch darin besteht, Klarheit ins Denken zu bringen und die darüber hinaus maßgeblichen Einfluß auf den Wortlaut der Erklärung hatte: bei der Philosophie.

## II. Die naturrechtlichen Wurzeln der Allgemeinen Erklärung

Die Philosophie war bei der Formulierung der Erklärung vor allem in der Person des französischen Sozialphilosophen und Theologen *Jacques Maritain* vertreten. *Maritain* hatte der einen Katalog von 26 Menschenrechten vorgelegt, die er in "Rights of the human person as such", "Rights of the civic person" und "Rights of the social person" unterteilte. Der praktische Erfolg seines philosophischen Entwurfs war beträchtlich. 22 der von ihm vorgeschlagenen Rechte wurden in die 30 Artikel der Erklärung aufgenommen, die die Generalversammlung der Vereinten Nationen schließlich, nach rund zweijährigem Ringen um einzelne Formulierungen und den rechtlichen Status der Erklärung, verabschiedeten. Wie begründete der philosophische Vater der Allgemeinen Erklärung die universelle Geltung der Menschenrechte? In seiner bereits 1943 erschienenen Abhandlung "The rights of man and natural law" hatte der Neuscholastiker *Maritain* eine naturrechtliche Argumentation favorisiert.<sup>3</sup> Die Menschenrechte könnten von jedem einzelnen gleichermaßen in Anspruch genommen werden, weil sie sich auf die Natur des Menschen bezögen und diese Natur allen Menschen – unabhängig von der politisch-rechtlichen Verfassung der Gesellschaft, in der sie leben – gleichermaßen eigne. Mit der Rede von der Natur wollte *Maritain* freilich nicht allein die physische Natur des Menschen bezeichnen wissen, sondern meinte auch sein „geistiges Überdasein“, in der Sprache des Christentums auch „Seele“ genannt. Die Seele als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist für *Maritain* die Substanz, die dem

<sup>3</sup> *Jacques Maritain, The rights of man and natural law, 1943, Nachdruck 1986.*

Menschen erst den Charakter einer Person mit entsprechenden unveräußerlichen Rechten, Freiheiten und Würde verleiht und nicht, wie das Menschenbild der Aufklärung suggeriert, seine Vernunftbegabung.

*Maritain* war sich der christlichen Begründungsfigur seiner Naturrechtskonzeption wohl bewußt. Jedoch sorgte er sich kaum um deren legitimierende Kraft im Dialog mit Vertretern anderer Religionen und Kulturen. Schließlich sei die Beschreibung des Menschen als Person allen Philosophien, Theologien und Weltanschauungen gemein. Auch Religionen wie der Hinduismus oder der Islam kennen ein „Absolutes“ über und jenseits der Welt und des Universums und sind vom besonderen Wert der menschlichen Seele überzeugt. Selbst wenn nichtwestliche Kulturen und Religionen nicht darin folgen, Gott als Anfang und Ende der menschlichen Person und als Ursprung des Naturrechts zu verstehen, stellte dies für *Maritain* kein grundsätzliches Problem dar. In diesem Fall würde es ausreichen, wenn Vertreter nichtwestlicher Kulturen den Glauben an die menschliche Natur und an die Freiheit des Menschen mit den Christen teilten. Dies könne, so *Maritain*, auch unabhängig vom christlichen Begründungszusammenhang geschehen. Wichtig sei vor allem, daß sich im Ergebnis der Glaube an die Existenz eines ungeschriebenen Rechts verbreite, eines Naturrechts, das für alle gleichermaßen gilt.

Wie wir heute aus leidgeprüfter Erfahrung wissen, ist die Hoffnung in die Selbstverständlichkeit der Menschenrechte nicht aufgegangen. Über die Problematik der abendländischen Herkunft der Menschenrechte und der kulturellen Besonderheit ihres Menschenbildes sind inzwischen Bibliotheken gefüllt worden. Nicht nur auf der Bühne der internationalen Politik, auch in der bescheideneren Umgebung intellektueller und wissenschaftlicher Zirkel wird daher nach Wegen zu einem gemeinsamen Menschenrechtsbegriff gesucht, der kulturelle Vorprägungen überwinden und den von nicht wenigen befürchteten "Clash of civili-

zations" (*Huntington*) in der Menschenrechtsdebatte vermeiden soll. Zwar mehren sich die Stimmen derer, die glauben, mit der naturrechtlichen Begründungsfigur à la *Maritain* sei heute kein Staat mehr zu machen; an dem Grundgedanken, Menschenrechte jenseits kultureller und positivrechtlicher Rahmenbedingungen in Kraft zu setzen, will jedoch kein ernst zu nehmender Denker rütteln.

### III. Ein Tausch unter Gleichen?

Den wohl ehrgeizigsten Versuch, die Legitimität der Menschenrechte kulturneutral zu begründen, hat der Tübinger Philosoph *Otfried Höffe* in seinem Buch „Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs“ vorgelegt.<sup>4</sup> *Höffe*, gleichzeitig Leiter der Initiative „Weltrepublik“, einer Art Politikberatung für ethische Fragen der Globalisierung, packt – anders als manche seiner Kollegen – den Stier gleich bei den Hörnern und setzt mit seiner Argumentation direkt am Kulturimperialismusvorwurf ein. Zwar sei es richtig, daß die Menschenrechte ein – wenn auch eher spätes – Produkt der abendländischen Geschichte seien. Auch sei ihre Entstehung untrennbar mit dem individualistischen Menschenbild der Aufklärung verbunden, demzufolge der Mensch zunächst nur sich selbst und seiner Vernunftbegabung verpflichtet sei und als unabhängiges Einzelwesen Eingriffe in seine persönliche Freiheit durch Belange des Gemeinwesens lediglich aufgrund rational einsehbarer Gründe über sich ergehen lasse. Die Angst nichtabendländischer Kulturen, unter dem Deckmantel der Menschenrechte gleich alle Ingredienzien westlicher Kultur – spezifische Verhaltensmuster, Konsumgewohnheiten und Bildungsgüter bis hin zur Sprache – im Paket mitgeliefert zu bekommen und dabei die eigenen Lebensformen in einer globalisierten westlichen Einheitskultur aufgehen zu sehen, sei daher durchaus verständlich.

<sup>4</sup> *Otfried Höffe*, *Vernunft und Recht, Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, 1998.

Allerdings komme es – und hier setzt Höffe an – einem gedanklichen Kurzschluß gleich, davon auszugehen, daß die historisch kontingenten Entstehungsverhältnisse der Menschenrechte auch ihren universalen Geltungsanspruch entkräften. Vielmehr komme es darauf an, die Begründung der Menschenrechte von ihren Entstehungsbedingungen abzukoppeln und ihre kulturunabhängigen Charakteristika freizulegen. So könne das viel kritisierte Menschenbild hinter den Menschenrechten durchaus kulturneutral verstanden werden, wenn Verteidiger der Menschenrechte sich auf eine bescheidene Teilanthropologie beschränken, den Menschen also nicht von seinen historisch und kulturell variablen Entfaltungsmöglichkeiten her begriffen, sondern lediglich die konstant bleibenden Grundbedingungen menschlicher Handlungsfähigkeit in den Blick nähmen. Weder Gottesebenbildlichkeit, noch autonomer Vernunftgebrauch bestimmen für Höffe daher das Menschenbild der Menschenrechte, sondern schlicht die Einsicht in die Notwendigkeit der Integrität von Leib und Leben. Die Unversehrtheit des Körpers ist die minimale Anfangsbedingung, die den Menschen als Menschen erst möglich macht und seinem Leben in einer je besonders geprägten gesellschaftlichen Kultur vorausgeht. Ihre Universalität beziehen die Menschenrechte dann jedoch nicht aus dem Naturrecht, auf das die Menschen sich aufgrund ihres hervorgehobenen Ortes in der Schöpfungsordnung berufen können, sondern viel profaner, aus einem im Selbstinteresse jedes einzelnen stattfindenden Tauschhandel: weil alle gleichermaßen das Interesse haben, die Minimalbedingungen ihrer Existenz geschützt zu wissen und gleichzeitig bekannt ist, daß jeder Mensch beides ist, verletzbar und gewaltfähig, potentiell Opfer und potentieller Täter von Gewalthandlungen zugleich, einigen sie sich auf wechselseitigen Gewaltverzicht. Nicht christlicher oder aufklärerischer Individualismus westlicher Prägung bestimmt dann aber die Anthropologie der Menschenrechte, sondern die universale Wirklichkeit menschlicher Gewaltfähigkeit. Mit dieser, an *Thomas Hobbes* erinnernden

Argumentation möchte Höffe freilich nicht einem einseitig pessimistischen Menschenbild das Wort reden und die gleichermaßen vorhandene menschliche Sozialfähigkeit unterschlagen. Vielmehr geht es ihm darum, den Gewaltverzicht als wechselseitige Leistung zu verstehen und zu zeigen, daß er als Leistung Gegenstand eines Tausches sein könne. Da die Freiheit von Gewalt ein substantielles und unverzichtbares Interesse jedes einzelnen sei und sich diese nur in Wechselseitigkeit verwirklichen lasse, sei jeder klug darin beraten, sich dem Tausch anzuschließen und die eigene Gewaltfähigkeit gegen das Interesse einzutauschen, nicht Opfer fremder Gewalt zu werden. Der große Vorzug dieser Argumentation liegt auf der Hand: wenn die Begründung der Menschenrechte aus dem Selbstinteresse jedes einzelnen abgeleitet werden kann, reicht eine an praktischen Klugheitsregeln orientierte Ethik der Wechselseitigkeit oder Tauschgerechtigkeit aus, um ihre universale Gültigkeit zu garantieren. Und sie ist kulturneutral, weil sie elementare Interessen berührt, die Menschen unabhängig davon haben, ob sie als Mann oder Frau geboren wurden, sich zum Christentum, zum Islam oder auch zu gar keiner Religion bekennen.

Doch der Vorzug dieses Ansatzes birgt zugleich sein grundlegendes Problem. Das Stichwort der Kritik, die Höffes Argumentationsgebäude wie ein Kartenhaus zusammenfallen läßt, heißt Kontraktualismus. Wie *Ernst Tugendhat* in seinen „Vorlesungen über Ethik“ zeigt, beruht der liberale Ansatz, die Menschenrechte aus dem Selbstinteresse der Individuen abzuleiten, auf einer Fiktion.<sup>5</sup> Er geht nämlich von der Annahme aus, die (Welt-)Gesellschaft bestehe aus gleich starken Individuen, deren Interessen sich wechselseitig aufrechnen ließen und die aus dem Wissen um und dem Respekt vor der gleichen Stärke der anderen sich aus freier Wahl dem Tauschring menschenrechtlicher Rechte und Pflichten anschließen. Dabei hat die

<sup>5</sup> *Ernst Tugendhat*, Vorlesungen über Ethik, 1994.

Grundannahme gleicher Stärken und Interessen bereits innerhalb der westlichen Tradition der Menschenrechte zu jenem bis heute unauflösbaren Konflikt zwischen klassischen Abwehrrechten und sozialen Menschenrechten geführt. Gerade in vielen nichtwestlichen Gesellschaften potenziert sich zudem das Problem der Interessenungleichheit, da hier die für die westliche Entwicklung typische bürgerliche Mittelschicht fehlt, die die Gleichheit der Interessen erfahrbar gemacht oder Gleichheit zumindest als gemeinsame Wertvorstellung entwickelt habe. Die fundamentale Ungleichheit der Lebensbedingungen und Entfaltungsmöglichkeiten wirke in strukturell labilen Gesellschaften dann dahin, daß es – die Gunst der Stunde und der Ungleichheitsverhältnisse nutzend – immer wieder im Selbstinteresse einzelner oder ganzer Gruppen liegen könne, schwächere Tauschpartner gewaltsam und gewissermaßen über Nacht aus dem reziproken Vertragsverhältnis auszuschließen. Ob Kosovo, Ruanda oder Guantánamo, die jüngste Geschichte ist voll von Beispielen. Eben weil es keine Garantie für die Interessengleichheit der Bürger der Weltgesellschaft gibt, verfehlt der Kontraktualismus den politischen und moralischen Witz an den Menschenrechten, gerade dort als Korrektiv auftreten zu können, wo ungleiche Interessens- und Machtverhältnisse zur Mißachtung der fundamentalen Anfangsbedingungen menschlicher Existenz geführt haben.

#### IV. Eine Frage des Wollens

Doch wenn die utilitaristische Berufung auf das Selbstinteresse nicht überzeugt, welche Gründe kann es dann für nichtwestliche Länder geben, sich den moralischen Geboten der Menschenrechte verpflichtet zu fühlen? Allgemeiner gefragt: gibt es überhaupt Gründe, die Gruppen oder Individuen zwingend nahe legen, moralisch zu sein? Die moderne Moralphilosophie hat auf diese Fragen eine klare und für manche zugleich schmerzliche Antwort, die da lautet: Nein! Es gibt keine philosophische Letztbegründung der Mo-

ral. Da die Moderne aufgehört hat, an transzendente Quellen der Moral in Religion oder menschlicher Natur zu glauben, ist unwiederbringlich jene Autorität abhanden gekommen, die dem Einzelnen ein moralisches Müssen auferlegen könnte. In den Worten des Philosophen *Tugendhat*: Angenommen, jemand entschlösse sich aus freien Stücken dazu, aus dem moralischen Konsens einer Gesellschaft auszusteigen und sich ganz auf die Position des Selbstinteresses zurückzuziehen, so könnte die Philosophie dieser Person nur sagen: take it or leave it. So ist die Moral in der Moderne von einer Frage des Müssens zu einer Frage des Wollens geworden.<sup>6</sup> Das klingt in der Theorie drastisch, hat jedoch in der Praxis zeitgenössischer Gesellschaften geringere Wirkungen gezeitigt, als die Schärfe der Formulierung erwarten ließe. Denn in der Wirklichkeit des sozialen Zusammenlebens ist es eher unwahrscheinlich, daß Menschen in den luftleeren Raum einer Situation der radikalen Wahl ihrer moralischen Überzeugungen geraten. Bereits als Kinder nehmen wir die moralischen Unterscheidungen unserer Umgebung an, ohne darüber zu reflektieren. Auch wenn kindliche Moralvorstellungen in vielerlei Hinsicht im späteren Leben abgelegt oder revidiert werden, leben doch auch die Erwachsenen in einer von moralischen Erwartungen durchdrungenen kulturellen Umwelt, die – ohne eigens in ihren Grundlagen hinterfragt zu sein – Denk- und Verhaltensmuster prägt. Noch der Regelverstoß ist dem Delinquenten als solcher bewußt. Jedoch: die Wahrscheinlichkeit, daß sich in einer Gesellschaft eine universalistische Moral entwickelt, die vorsieht, alle Menschen – ohne Unterschied in Rasse, Religionszugehörigkeit oder Geschlecht – als Träger gleicher Rechte anzuerkennen, ist eher gering. Historisch gesehen ist sie ein Phänomen der vergangenen 200 Jahre. Im Normalfall beschränken Gesellschaften sich darauf, partikuläre Moralen hervorzu- bringen. Solche, nur für einen bestimmten Personenkreis geltenden Moralen, beruhen meist auf fundamentalen Ausschlußkate-

<sup>6</sup> *Tugendhat* (Fn. 4), S. 89

gorien und sprechen bestimmten Menschengruppen schlicht den Charakter des Menschseins ab: so bleiben – was noch für den Durchsetzungsprozeß der Menschenrechte in westlichen Gesellschaften gilt – Angehörige anderer Rassen, Frauen, Andersgläubige und Fremde in solchen Partikularmoralen leicht außen vor.

Das Dilemma, vor dem die Verfechter des Menschenrechtsgedankens heute stehen, ist also die empirische Beobachtung, daß – zumindest nach dem gegenwärtigen Kenntnisstand – einzig die Idee der Menschenrechte eine universalistische Moral begründet hat, die sich als Maßstab einer globalen Wertordnung eignen würde. Gleichzeitig haben sie aber kein triftiges allgemeinverbindliches Argument an der Hand, das die weltweite Universalisierung der Menschenrechte zwingend nahe legen würde. Den Beschwörern des Eurozentrismus und des Kulturimperialismus ist dieser Umstand ein gefundenes Fressen.

#### V. Die Institutionalisierung der Menschenrechte kam ohne philosophische Letztbegründung aus

Was bleibt, ist ein Rückzug auf pragmatische Überlegungen. So sieht das auch der Berner Rechtsprofessor *Walter Kälin*, seit dem UN-Beitritt der Schweiz im Jahr 2003 Mitglied des UN-Menschenrechtsausschusses. Die Universalität der Menschenrechte ist für ihn schlicht ein funktional gebotenes und legitimes Ziel im globalen Modernisierungsprozeß.

*„Relevant ist [...], daß [...] die Staaten der Dritten Welt sich heute dem Ziel der Modernisierung durch Übernahme westlicher Technologie und Arbeitsweisen verschrieben haben, und – unabhängig von rhetorischer Beschwörung vorkolonialer Traditionen – alle traditionellen Strukturen abzubauen trachten, die der Entwicklung im Wege stehen. Dieser Abbau trifft in den meisten Staaten der Dritten Welt auch die traditionellen Mechanismen der Machthemmung, welche vor der Modernisierung sicherstellten, daß trotz Fehlens menschenrecht-*

*licher Garantien der einzelne nicht der Willkür des Herrschers ausgesetzt war.“*<sup>7</sup>

Für den Menschenrechtspraktiker *Kälin*, der als Ländergutachter bereits auf zahlreiche Besuche am Ort von Menschenrechtsbeschwerden zurückblicken kann, ist wenig überzeugend, wenn Regierungen, die den europäisch-nordamerikanischen Modernisierungspfad eingeschlagen haben, kulturelle Traditionen als Rechtfertigung für Menschenrechtsverletzungen geltend machen. Zumindest die zentralen Menschenrechtsgarantien sind für ihn daher notwendige Konsequenz des Strukturwandels politischer Macht in nichtwestlichen Gesellschaften.

Der nordamerikanische Philosoph *Richard Rorty* hat angesichts der Hilflosigkeit der Philosophie, eine hieb- und stichfeste Begründung der Menschenrechte zu liefern, deren Aufgabe schlicht undefiniert. Statt die Überlegenheit der Menschenrechte gegenüber anderen Kulturen durch den Verweis auf kulturübergreifende Faktoren zu demonstrieren, solle die Philosophie sich darauf konzentrieren, die Menschenrechtskultur westlicher Prägung als neues positives Faktum der Welt nach dem Holocaust anzuerkennen, und alles dafür tun, die Kraft und Effizienz ihrer Institutionen zu stärken.<sup>8</sup> *Rorty* macht auf diese Weise aus der philosophischen Begründungsproblematik eine empirische Frage: Welche sozialen Faktoren haben in der Geschichte der vergangenen 200 Jahre zur Herausbildung der Menschenrechtskultur beigetragen? Ebenso unphilosophisch wie die Fragestellung fällt auch die Antwort aus: für *Rorty* geht der sittliche Fortschritt des 19. und 20. Jahrhunderts vor allem auf materielle Faktoren, auf die Zunahme des allgemeinen Wohlstands in westlichen Gesellschaften zurück. Weit stärker als die universalistische Moralphilosophie eines *Kant* hätten

<sup>7</sup> *Walter Kälin*, Verfassungsgrundsätze der schweizerischen Aussenpolitik, in: ZSR 1986, S. 380.

<sup>8</sup> *Richard Rorty*, Menschenrechte, Rationalität, Gefühl, in: Stephen Shute/Susan Hurley (Hrsg.), Die Idee der Menschenrechte, 1993, dt. 1996, S. 144-170.

die Verbreitung von Reichtum, Bildung, sicheren Lebensbedingungen und Freizeit dazu geführt, daß immer mehr Menschen in der Lage waren, auch jenseits des eigenen Kulturkreises und in fremden Lebensformen lebende Menschen als Träger gleicher Rechte anzuerkennen.

*„Außerhalb der durch die Aufklärung geprägten europäischen Kultur, jenseits des Kreises relativ sicherer Völker [...] können die meisten Menschen gar nicht verstehen, warum die Zugehörigkeit zu einer biologischen Art ausreichend für die Mitgliedschaft in einer sittlichen Gemeinschaft sein sollte. Und zwar nicht, weil ihre Rationalität geringer entwickelt wäre, sondern weil sie in einer Welt leben, in der es allzu riskant – und oft in der Tat äußerst gefährlich – wäre, das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer sittlichen Gemeinschaft über den Kreis der Familie, des Klans oder des Stammes hinaus auszuweiten.“<sup>9</sup>*

Die Menschenrechte als Luxusethik also, die sich nur die ökonomisch privilegierten, von einer breiten und wohlhabenden Mittelschicht getragenen Länder dieser Erde leisten können? Doch ganz so materialistisch will *Rorty* seine Argumentation dann doch nicht verstanden wissen. Wenn er die materiellen Rahmenbedingungen der Herausbildung der Menschenrechte betont, dann weil diese jenen Prozeß der „Kultivierung der Gefühle“ genährt hätten, der letztlich für die Verinnerlichung einer menschenrechtlichen Moral in westlichen Gesellschaften Ausschlag gebend gewesen sei. Der Impuls, uns eigentlich fremde Menschen als gleichberechtigte Träger von Rechten wahrzunehmen und uns für ihre Situation im Verletzungsfall einzusetzen, geht, so konstatiert *Rorty*, auf ein Gefühl der Sympathie zurück, das wir einem längerfristigen Kultivierungsprozeß, einer Erziehung der Gefühle verdanken, wie ihn etwa viele weiße Amerikaner bei der Lektüre von *Harriet Beecher-Stowes* „Onkel Toms Hütte“ durchgemacht haben. Wie *David Hume*, der Klassiker einer Theorie der moralischen Gefühle, und der zeitgenössischen Moralphilosophin *Anette Baier*

ist *Rorty* sicher, daß die Menschenrechtskultur nicht auf der Erkenntnisleistung einer sittlichen Vernunft beruht, sondern auf jener gesteigerten Sympathie. Da ein solcher Kultivierungsprozeß der Gefühle jedoch nur bei Menschen gelingen kann, die genügend Zeit und Muße haben, um den Stoff in sich aufzunehmen, seien sichere Lebensbedingungen und Menschenrechtskultur auf ähnliche Weise verknüpft wie Frieden und wirtschaftliche Produktivität. In dieser Situation bleibt Philosophen und anderen Intellektuellen nur übrig zu akzeptieren, daß Fernsehjournalisten und andere Medienberichterstatter aus Kriegsgebieten größeren Einfluß auf die Herausbildung menschenrechtlicher Gefühle haben als das klassische Handwerk der *hommes de lettres*. Und sie können weltweit die Ausbildung universalistisch fühlender Studenten unterstützen, wobei zu diesem Zwecke traurige, mitleiderweckende Geschichten nützlicher sein dürften als die Lektüre *Kants*.

## VI. Die religiösen Ursprünge der westlichen Menschenrechtskultur

Doch sind Zweifel angebracht, ob *Rortys* dualistische Unterscheidung zwischen Gefühl und Vernunft eine treffende Erklärung des Durchsetzungsprozesses der Menschenrechte in westlichen Gesellschaften liefern kann. Zwar ist die Frage, was Akteure letztendlich dazu motiviert, sich den moralischen Forderungen eines menschenrechtlichen Universalismus anzuschließen, in der Tat von zentraler Bedeutung. Die Antwort „Gefühl statt Vernunft“ vermag jedoch insbesondere in Hinblick auf eine Disziplin nicht zu überzeugen, die seit ihren Anfängen zu Beginn des 20. Jahrhunderts die sozialen Bedingungen für die Entstehung und Akzeptanz von Rechtsnormen untersucht: die Rechtssoziologie. Nicht nur im Hinblick auf den historischen Sonderfall der Menschenrechte, sondern für das Recht im Allgemeinen fragt eine soziologische Analyse von Rechtsnormen nach der „Chance ihres empirischen Geltens“ (*Max Weber*), also danach, wie es dazu kommt, daß „irgendwelche Menschen sich in einer

<sup>9</sup> *Rorty* (Fn. 7), S. 157.

bestimmten Art verhalten, weil sie dies als durch Rechtssätze so vorgeschrieben ansehen“.<sup>10</sup> Was Weber zufolge Rechtsnormen im allgemeinen und Menschenrechtsnormen im besonderen ihre soziale Wirksamkeit verleiht, ist ein für sie spezifischer Legitimitätsglaube, also die von weiten Teilen einer Gesellschaft geteilte Vorstellung, daß die Einschränkungen und Ansprüche, die in Menschenrechtsnormen formuliert sind, ihren guten Sinn haben und deshalb als verpflichtend anerkannt werden müssen. Einer erfahrungswissenschaftlichen Erklärung des Entstehungsprozesses der Menschenrechte geht es daher darum zu beschreiben, wie der Glaube an die Legitimität von Menschenrechtsnormen in einer Gesellschaft Verbreitung findet. In bewußter Abgrenzung von einer geistesgeschichtlichen Herangehensweise steht dabei jedoch nicht die bereits gut erforschte Entstehungsgeschichte der Menschenrechte als philosophischer Idee im Mittelpunkt. Vielmehr geht es darum, den Bedeutungsgewinn dieser Ideen für die sozialen Akteure zu erklären, der erst zur praktischen Umsetzung der Menschenrechte im sozialen Handeln und damit auch: im Rechtsleben moderner Gesellschaften führte. Die Klassiker einer historischen Soziologie der Menschenrechte, der französische Soziologe *Émile Durkheim* und der Staatsrechtler und Rechtshistoriker *Georg Jellinek*, ein enger Vertrauter *Webers* in der Heidelberger Zeit, machen religionsgeschichtliche Faktoren für den Bedeutungsgewinn der Menschenrechte in westlichen Gesellschaften verantwortlich.<sup>11</sup> Nicht Aufklärung, Säku-

larisierung und die Etablierung rationaler Prinzipien des Rechts stehen demnach am Anfang der westlichen Tradition der Menschenrechte, sondern eine spezifische kulturelle Voraussetzung: der durch die Reformation in Gang gesetzte neue Legitimitätsglaube politischer Herrschaft, in dessen Zentrum die Idee der hervorgehobenen Bedeutung des individuellen Gewissens und der individuellen menschlichen Person, eine „Sakralisierung der Person“ (Durkheim) steht. Zwar wurde die in dieser Hinsicht besonders dezidierte These *Georg Jellineks*, ein in den amerikanischen Kolonien geführter *Kampf* protestantischer Sekten um Religionsfreiheit sei der historische Impuls für die für die Menschenrechte zentrale Forderung unveräußerlicher subjektiver Abwehrrechte des Einzelnen gegen das Staatswesen gewesen, die Religionsfreiheit sei mithin historisch das erste Thema einer menschenrechtlichen Forderung gewesen, inzwischen relativiert.<sup>12</sup> Was

---

(Hrsg.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, 2003, S. 252-270; *Matthias König*, *Menschenrechte bei Durkheim und Weber, Normative Dimensionen des soziologischen Diskurses der Moderne*, 2002.

<sup>12</sup> So konstatiert der Rechtshistoriker *Gerhard Oestreich*: „Die mehrfache Untersuchung der einzelstaatlichen Bills of rights aber ergab, daß von einer Ableitung jener Erklärungen aus irgendwelchen religiösen Toleranzforderungen nicht die Rede sein kann. Der Artikel über religiöse Gewissensfreiheit wurde erst nachträglich als 16. Artikel in die erste Bill, in die von Virginia, gebracht [...] Es ist klar, daß die vorangehenden 15 politischen Freiheitsartikel in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit dem hinzugefügten Religionsartikel stehen. In Massachusetts gab der Religionsartikel in der Erklärung allein den gläubigen Protestanten eine Freiheit und schloß die Katholiken und Deisten aus.“ *Gerhard Oestreich*, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, 1978, S. 57; vgl. auch *Dieter Grimm*, *Europäisches Naturrecht und amerikanische Revolution*, in: *ius commune*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsge-

---

<sup>10</sup> *Max Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, besorgt von Johannes Winckelmann, 5. Aufl. 1980, S. 182.

<sup>11</sup> Vgl. v.a. *Émile Durkheim*, *Über soziale Arbeitsteilung, Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, 1973, dt. 1992, 2. Aufl. 1997, S. 227; *Georg Jellinek*, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, 2. Aufl. 1904, Nachdruck 1996; *Hans Joas*, *Max Weber und die Entstehung der Menschenrechte. Eine Studie über kulturelle Innovation*, in: *Gert Albert et al.*



bleibt, ist aber die überzeugende These, daß die Menschenrechte sich auch und gerade in ihren Entstehungsländern nicht ohne den Anstoß langfristiger kultureller Impulse entwickelt haben. In Form der reformatorischen Betonung der individuellen Gewissens- und Glaubensfreiheit wäre die Religion dann zwar nicht als Gegenstand eines politischen Kampfes der Anstoß für die ersten Menschenrechtserklärungen gewesen, wohl aber als Stifterin einer neuen semantischen Form, in der erstmals – wie in der Virginia Bill of Rights von 1776 geschehen – Rechtsansprüche des einzelnen als Abwehrrechte gegen den Staat formuliert werden konnten. Mit *Jellinek* liegt die Kulturbedeutung der Religion für die Entstehung des Legitimitätsglaubens an die Menschenrechte dann nicht in ihrer metaphysischen Begründungsleistung, sondern in ihrer innerweltlich wirksamen Kraft, ein Ansatz, an den Max Weber sich wenig später in seinem Protestantismusaufsatz anlehnte, in dem er die Entstehung des „kapitalistischen Geistes“ aus dem innerweltlichen Wirken calvinistisch-puritanischer Glaubenslehren erklärte.<sup>13</sup>

Wenn diese Analyse des religiösen Einflusses auf die Entstehung der Menschenrechte stimmt, welche sozialen und kulturellen Faktoren könnten dann in nichtwestlichen Kulturen den Legitimitätsglauben an die Menschenrechte fördern? Die Erfahrung unverminderter Menschenrechtsverletzungen in Ländern, die gleichwohl die einschlägigen völkerrechtlich geltenden Menschenrechtspakte unterschrieben haben, zeigt, wie dringlich diese Frage ist. Und je deutlicher die komplexen kulturellen Voraussetzungen der ersten Menschenrechtserklärungen in Gesellschaften des europäisch-nordamerikanischen Typs sich abzeichnen, desto schwieriger scheint sie zu beantworten sein. Doch müssen Gesellschaften tatsächlich denselben Pfad kulturellen Wandels beschreiten und dieselben

Erfahrungen von Gewalt und Unterdrückung durchmachen, um zu einer gemeinsamen Moral zu gelangen? Die Verfechter eines Kulturrelativismus würden diese Frage bejahen. Und da es in der bisherigen Geschichte diesen gemeinsamen Pfad kultureller Entwicklung im weltweiten Maßstab nicht gab und dieser für die meisten auch gar nicht erstrebenswert scheint, streiten Kulturrelativisten die Möglichkeit ab, weltweit geltende moralische Ansprüche begründen zu können.

## VII. Ein pluralistisches Modell der Menschenrechte

Der in Princeton lehrende Philosoph *Michael Walzer* hat dieser Homogenitätstheorie von kultureller und moralischer Entwicklung eine alternative Konzeption gegenübergestellt. Zwar habe der Kulturrelativismus Recht, so schreibt er in seinem 1994 in den USA erschienen Buch "Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad", wenn er die Entstehung moralischer Ansprüche an die partikulare Erfahrung bestimmter Gesellschaften bindet.<sup>14</sup> Schließlich gehen moralische Forderungen stets aus spezifischen Reaktionen auf konkrete Erfahrungen von Macht- und Gewaltausübung hervor.

*„Erfahrungen, die zur Schaffung einer Moral führen, hängen häufig mit Herrschaft und Knechtschaft, d.h. mit Unterdrückung, Schutzlosigkeit, Furcht und ganz allgemein mit der Ausübung von Macht zusammen.“<sup>15</sup>*

Da diese Erfahrungen jedoch in allen Gesellschaften und zu allen Zeitpunkten in der Geschichte immer wieder gemacht werden, entstehen durchaus ähnliche Reaktionen und vergleichbare Ansprüche. Diese stellen zwar auch für *Walzer* keinen gemeinsamen Ursprung einer universal verbindlichen Moral dar. Jedoch ermöglichen sie uns, die moralischen Ansprüche anderer zumindest in groben Zügen zu

schichte, Band III (1970), S. 120-151, zu *Jellinek* S. 134.

<sup>13</sup> Max Weber, Die protestantische Ethik, Eine Aufsatzsammlung, 2. Aufl. 1920, Nachdruck 1991.

<sup>14</sup> Dt. Übersetzung: Lokale Kritik – globale Standards: zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, 1996.

<sup>15</sup> *Walzer* (Fn. 14), S. 162.

verstehen und zu respektieren. Was wir als Angehörige partikularer Gesellschaften mit anderen teilen können, ist daher eine „minimale Moral“. Diese minimale Moral besteht aus der Schnittmenge dessen, was wir in den moralischen Ansprüchen der anderen als Teil unserer eigenen Erfahrung auf Grund von Familienähnlichkeiten wieder erkennen können. Wie es dahinter aussieht, welche weiteren und komplexeren Wertvorstellungen in einer Gesellschaft begründet wurden und als gültig anerkannt sind, die „maximalistische Moral“ der anderen, bleibt uns demgegenüber eher verschlossen.

Doch was bedeutet dies für das Projekt einer kulturübergreifende Formulierung von Menschenrechten? Für *Walzer* ebenso wie für einen seiner einflußreichsten nordamerikanischen Kollegen, den kürzlich verstorbenen Philosophen *John Rawls* deutet alles auf eine pluralistische Menschenrechtskonzeption hin.<sup>16</sup> Demnach ist es nicht ausgeschlossen, daß sich die Kulturen im Rahmen einer minimalen Moral des Wiedererkennens auf einen Grundbestand menschenrechtlicher Forderungen einigen. Dies geschieht jedoch nicht, weil sie diese von einem universalen Gesetz, einem für alle gleichermaßen geltenden Maßstab, wie etwa dem der Menschenwürde oder der Gottesebenbildlichkeit ableiten würden. Unter der Oberfläche eines minimalen Menschenrechtskonsenses können vielmehr unterschiedliche kulturspezifische Begründungen koexistieren, die der kulturübergreifenden Geltung von Menschenrechtsnormen keinen Abbruch tun. Es braucht zur interkulturellen Inkraftsetzung der Menschenrechte also weder eine Letztbegründung ihrer Legitimation, noch ist ein geschlossener Begründungskonsens vonnöten, in dem alle Beteiligten einer Meinung sein müßten: Vielmehr reicht es aus, wenn gemeinsame moralische Leit motive für einen interkulturellen Dialog über die Menschenrechte identifiziert werden können. Jeder Kultur ist es dann selbst

überlassen, eigene Begründungen und Plausibilitätskriterien ihrer Geltung zu finden.

Wohl nicht von ungefähr stößt diese pluralistische Menschenrechtskonzeption auch außerhalb der westlichen Diskurshorizonte auf breite Resonanz. Dies zeigen gerade in jüngerer Zeit vorgebrachte Ansätze von Intellektuellen nichtwestlicher Herkunft. Am stärksten diskutiert wird derzeit die Arbeit des an der Emory University lehrenden, sudanesischen Rechtsprofessors *Abdullahi Ahmed An-Na'im*, die auch als „cross-cultural approach“ bekannt geworden ist.<sup>17</sup> Zwar habe der Relativismus Recht, so der Grundtenor dieses Ansatzes, wenn er die Unterschiedlichkeit der Kulturen betone. Diese Differenz müsse aber keineswegs bedeuten, daß es zwischen den Kulturen nicht doch – bisher verdeckte – gemeinsame moralische Grundeinstellungen gebe, die als Ausgangspunkt der Suche nach einem interkulturellen Konsens zu den Menschenrechten dienen könnten. Wie seine amerikanische Kollegin *Alison Dundes Renteln*<sup>18</sup> und der in Beirut lehrende Philosoph *Selim Abou*<sup>19</sup> vermutet *An-Na'im*, daß die Differenz der Kulturen insbesondere auf der Ebene des Wissens, der Repräsentation und der historischen Erzählungen über Moralvorstellungen besteht. Sieht man von dieser Oberfläche ab und sucht nach empirischen Ähnlichkeiten und vergleichbaren gesellschaftlichen Praktiken „darunter“, so dürfte man auf eine Schnittmenge von "Cross-cultural universals" stoßen. Gelingt es, diesen bereits existierenden, impliziten Konsens über die Menschenrechte auszumachen, so ist es ein Leichtes, von ihm ausgehend neue und weitergehende Menschenrechtsstandards im interkulturellen Dialog zu entwickeln. Die Universalität der Menschenrechte

<sup>16</sup> *John Rawls*, Das Völkerrecht. in: Stephen Shute/Susan Hurley (Hrsg.), Die Idee der Menschenrechte, 1993, dt. 1996, S. 53-103.

<sup>17</sup> *Abdullahi Ahmed An-Na'im* (Hrsg.), Human Rights in Cross-Cultural Perspectives, A Quest for Consensus, 1992.

<sup>18</sup> *Alison Dundes Renteln*, International Human Rights, Universalism Versus Relativism, 1990.

<sup>19</sup> *Selim Abou*, Menschenrechte und Kulturen, 1995.

würde so aus einem längerfristigen interkulturellen Lernprozeß hervorgehen, in dem alle Beteiligten dazu aufgerufen sind, tradierte Einstellungen zu hinterfragen und im Kontakt mit anderen Kulturen weiterzuentwickeln. Dieser Lernprozeß darf freilich nicht, wie für die Geschichte der Neuzeit charakteristisch, lediglich in eine Richtung gehen. *An-Na'im* betont die Bedeutung des Austausches auch für die Vertreter westlicher Positionen und hält es für unabdingbar, den Gehalt der Menschenrechte mit Legitimationsargumenten der eigenen, nichtwestlichen Kultur zu verknüpfen. Der kulturübergreifenden Dialog der Suche nach universalen Menschenrechtsstandards wäre auf diese Weise eng mit dem internen kulturellen Dialog über moralische Standards und Praktiken als Äquivalenten der Menschenrechtsnormen verbunden.

### VIII. Ein interkultureller Lernprozeß

Für den Vorschlag, den Konsens über Menschenrechte aus einem aktiven interkulturellen Lernprozeß herzustellen, spricht nicht zuletzt der Verlauf, den die Karriere der Menschenrechte im Inneren westlicher Gesellschaften in den vergangenen 200 Jahren genommen hat: Das Verhältnis von Menschenrechten und westlicher Tradition war nämlich bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ein durchaus Ambivalentes. Neben einer ganzen Reihe von rechtlichen, religiösen und kulturellen Erscheinungen der westlichen Geistesgeschichte, die als Vorläufer des modernen Menschenrechtsgedankens gedeutet werden können, gibt es zahlreiche Beispiele, die zeigen, daß mit diesen Erscheinungen keineswegs ein gerader Weg zum modernen Menschenrechtsdenken vorgezeichnet war. Sucht man in einem solchen Perspektivenwechsel nach ideellen Konflikten derselben westlichen Geistesgeschichte mit dem Menschenrechtsdenken, so fällt eine mindestens ebenso bedeutende Tradition tiefgreifender Menschenrechtskepsis, wenn nicht sogar expliziter Menschenrechtsablehnung auf. Am anschaulichsten

ist hier das Verhältnis der christlichen Geistesgeschichte zum Menschenrechtsgedanken. Die christliche Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen führte nämlich weder in der Bibel, noch bei einem intellektuell so anspruchsvollen Theologen wie *Thomas von Aquin* zur Ablehnung der Sklaverei. Letzterer legitimierte sie vielmehr als Folge des Sündenfalls und sprach Sklaven eine eigene „dignitas“ zu, die – dem hierarchischen Denken des mittelalterlich-christlichen Naturrechts entsprechend – in der Rangordnung der vielen möglichen „dignitates“ ganz unten stand. Die Reformation trug allenfalls indirekt, durch die Betonung der individuellen „Freiheit des Christenmenschen“, zur Erfolgsgeschichte der Menschenrechte bei, insofern *Luther* selbst sich entschieden dagegen wandte, aus der protestantischen Theologie politisch-rechtliche Emanzipationsforderungen abzuleiten. So waren nicht die protestantischen Hauptströmungen der Lutheraner und Calvinisten, sondern kleine Freikirchen und Sekten, die „Stiefkinder der Reformation“, Protagonisten der modernen Glaubens- und Gewissensfreiheit. Aus heutiger Sicht wohl besonders überraschend ist die Position der christlichen Kirchen des 19. Jahrhunderts zu den Menschenrechten, einer Zeit also, in der die Menschenrechte in vielen westlichen Verfassungsstaaten bereits rechtswirksam geworden waren. Insbesondere die von der Französischen Revolution arg gebeutelte katholische Kirche erwies sich in dieser Zeit als Verfechterin einer konservativen Menschenrechtskritik. Noch im Jahre 1864 verwarf etwa das „Syllabus Errorum“ Papst *Pius' IX* die Menschenrechte und insbesondere die Glaubensfreiheit als mit dem katholischen Glauben unvereinbare Irrtümer. Erst angesichts der Katastrophen des Zweiten Weltkrieges kam es zu einer vorsichtigen Annäherung der katholischen Kirche an die Menschenrechte, die schließlich im Jahr 1963 zu ihrer offiziellen Würdigung in der Enzyklika „*Pacem in terris*“ Papst *Johannes' XXIII* und zur Anerkennung der Religionsfreiheit in der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1965 führte. Der Widerstand der katholischen Kirche als

einem wichtigen Repräsentanten der christlich-abendländischen Tradition kann als das stärkste Argument dafür gewertet werden, daß Menschenrechte nicht als gleichsam organisches Produkt der westlichen Geistes- und Kulturgeschichte aufgefaßt werden können. Für den Philosophen *Heiner Bielefeldt* kann die westliche Geschichte der Menschenrechte daher „als ein *Beispiel* dienen für Widerstände, Mißverständnisse, Erfahrungen und Chancen im Ringen um den Schutz der Menschenwürde unter den Bedingungen der Moderne. Von dort eröffnen sich Perspektiven auf möglicherweise ähnliche – vielleicht aber auch andere – Probleme und Chancen menschenrechtlichen Denkens außerhalb des „Westens“.“<sup>20</sup>

Wie ein interkultureller Lernprozeß zwischen islamischen und westlichen Ländern auf der Seite des Islam aussehen könnte, hat der bereits erwähnte Jurist *An-Na'im* selbst an Hand des Kernkonflikts zwischen islamischem Recht und den Werten der Menschenrechte demonstriert. Gegen die traditionell islamistische Interpretation der Rechtsquellen der Scharia hat er einen evolutionären Ansatz entwickelt, mit dem es gelingt, auf einen Schlag alle menschenrechtlich problematischen Koranverse und Hadithe als historisch bedingt zu relativieren. Dieser Neuinterpretation der Scharia zufolge kommt es einem Irrtum gleich, wenn heutige Muslime sich an dem traditionellen Rechtsverständnis des 7. bis 9. Jahrhunderts orientieren. Denn dieses ist nur im historischen Kontext von Relevanz. Vielmehr sollten heutige Muslime, wie in der Geschichte des Islam schon häufiger geschehen, ihr Recht und ihre Pflicht wahrnehmen, die Quellen des Islam im gegenwärtigen geschichtlichen Kontext zu interpretieren. Auf diese Weise könnten sie zur Schaffung eines kohärenten und praktikablen Systems beitragen, das eine deutli-

che Besserstellung der Menschenrechte in der islamischen Rechtstradition mit sich brächte. Die Frage, welche islamischen Traditionen konstruktiv zum globalen Menschenrechtskonsens beitragen können, gilt es nun – gerade auch zur Bereicherung des westlichen Selbstverständnisses – weiter zu verfolgen.

<sup>20</sup> *Heiner Bielefeldt*, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, 1998, S. 138 (Herv. i. O.). *Bielefeldt* ist seit 2003 Direktor des in Berlin ansässigen Deutschen Instituts für Menschenrechte.