

30²⁰¹³

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIERN



MIGRATION

Mit Beiträgen von ARASH ABIZADEH, UCHENNA OKEJA,
BIANCA BOTEVA-RICHTER, NOBUKO ADACHI, KIEN NGHI HA,
NAUSIKAA SCHIRILLA, ABULLAHI AN-NA'IM, PETER ENZ
und anderen

SONDERDRUCK



MIGRATION

forum

105

PETER ENZ

Religion und Rebellion
Ibn Khaldun und die revolutionäre Bewegung

116

REZENSIONEN & TIPPS

144

IMPRESSUM

145

POLYLOG BESTELLEN

5

ARASH ABIZADEH

*Geschlossene Grenzen, Menschenrechte
und demokratische Legitimation*

25

UCHENNA OKEJA

*Migration und globale Gerechtigkeit:
Afrikanische Sichtweisen*

41

BIANCA BOTEVA-RICHTER

*Die Migration und das Zwischen
als konstituierendes Element –
Ist der globale Mensch ein ewiger Migrant?*

59

NOBUKO ADACHI

*Die Dynamik von Rasse und Ethnizität als
Kategorisierungs- und Klassifizierungsprozess:
Benennung, Rassenzuweisung und Ethnisierung in einer
japanisch-brasilianischen Kommune*

75

KIEN NGHI HA

Postkoloniale Kritik und Migration

83

NAUSIKAA SCHIRILLA

*Feminisierung der Migration und
zurückgelassene Kinder
Diskurskritische und ethische Aspekte*

91

*Im Gespräch mit Abullahi An-Na'im
Anke Graneß und Ursula Baatz im Mai 2013*

ANKE GRANESS

Menschenrechte zwischen Partikularität und Universalität

zu: Sarhan DHOUIB (Hrsg.): *Kultur, Identität und Menschenrechte*.

Sarhan DHOUIB (Hrsg.):
*Kultur, Identität und
 Menschenrechte.*
Transkulturelle Perspektiven
 Velbrück Verlag, 2012
 ISBN 978-3-942393-49-2
 360 Seiten

Die Spannung zwischen kontextueller Gebundenheit von Regeln, Normen, Werten, Rechtsauffassungen, Vorstellungen von Freiheit und Würde auf der einen Seite und dem Anspruch auf universale Gültigkeit der Menschenrechte, insbesondere in ihrer Formulierung in der UN-Deklaration der Menschenrechte von 1948, hat zu einer langjährigen Debatte sowohl in den Sozialwissenschaften als auch in der breiten Öffentlichkeit und natürlich in der Politik geführt. Neuere politische Entwicklungen geben dieser Debatte wieder neue Impulse, so auch die mit dem »Arabischen Frühling« einsetzenden Demokratisierungs- und Veränderungsprozesse in einigen arabischen Ländern.

Eine Tagung in Tunis im Oktober 2011 zum Thema »*Kultur, Identität und Menschenrechte*« an der sowohl deutsche als auch Theoretiker/innen aus verschiedenen arabischen Staaten miteinander ins Gespräch kamen, nahm den Faden dieser Debatte, in der es im Kern um die Frage geht, inwiefern ein in Europa entstandenes Konzept universale Gültigkeit erlangen kann bzw. welche Bedingungen erfüllt sein müssen für die Universalisierung von Rechten und Freiheiten im globalen Kontext, wieder auf und hat diese um neue Überlegungen aus verschiedenen kulturellen und disziplinären Perspektiven bereichert. Der hieraus entstandene Sammelband ist keiner der üblichen Tagungsbände, die aus einer mehr oder minder

im Zusammenhang stehenden Ansammlung von Texten bestehen. Vielmehr ist es dem Herausgeber Sarhan DHOUIB gelungen, den intensiven Ideenaustausch im Tagungsband widerzuspiegeln, indem sich neben jedem Tagungsbeitrag eine kurze Erwiderung durch eine/n andere/n Teilnehmer/in der Tagung befindet. Dies ermöglicht es dem Leser/der Leserin, einen weiteren, vertiefenden Standpunkt oder eine erste Kritik kennenzulernen. Z.T. findet man in Fußnoten des Textes bereits wieder die Erwiderung auf die Erwiderung (siehe Beitrag Sandkühler), was einen lebhaften Gedankenaustausch verrät.

Die Breite der behandelten Themen in diesem Band ist groß. Im Rahmen dieser Besprechung kann nur auf einige wenige der vielen interessanten Beiträge etwas näher eingegangen werden.

Thematisch teilt sich der Band in vier Teile. Der erste Teil unter dem Titel »*Pluralismus der Kulturen und Transkulturalität der Menschenrechte*« untersucht die Frage, inwiefern kulturelle Identitäten im Widerspruch zur Transkulturalität der Menschenrechte stehen. Der Begriff Transkulturalität wird hier im Sinne einer Perspektive verstanden, »die versucht, den verschiedenen Kulturen und Interessen der Individuen gerecht zu werden« (vgl. Vorwort Sarhan Dhouib, S. 10). Untersucht werden zunächst drei verschiedene Rechtfertigungsstrategien



der Menschenrechte (moralisch, juristisch, politisch), die sowohl das Konzept der Menschenrechte als auch dessen Reichweite durchaus verschieden interpretieren. Im ersten Beitrag versucht sich Walter Pfannkuche unter dem Titel »Der Begriff und der Umfang der Menschenrechte« an der Darlegung einer moralischen Begründungsstrategie für die universale Gültigkeit dieser Rechte in Form eines Rechtfertigungsminimalismus. Pfannkuche favorisiert hier eine kontraktualistische Herangehensweise im Sinne einer Fundierung der Moral in einer auf Interessen gestützten rationalen Zustimmung – und wehrt sich damit gegen eine Menschenrechtsbegründung aus idealen Normen wie im Vernunftrecht, wie Azelarabe Lahkim Bennani in seiner Erwiderung auf diesen Beitrag betont. Für Pfannkuche müsse gezeigt werden, dass jeder gute Gründe hat, der Etablierung solcher Rechte zuzustimmen. Moralische Rechte sind dann all diejenigen Erlaubnisse und Verbote, bei denen es im rationalen Interesse aller ist, sie durch Gesetzeszwang zu verstärken. (S. 21) Zusätzlich führt er die These ein, dass eine moralische Begründung je von einem Standpunkt aus erfolgen muss, der unparteiisch ist. (S. 22) Wenn es nun Rechte gibt, die der Moral zugehörig sind (ohne einem spezifischen Moralverständnis zugehörig zu sein), dann käme ihnen universelle Geltung zu. (S. 28–29) Solche Rechte seien dem politischen Prozess selbst entzogen. Der Autor schlägt vor: »Bei allen Rechten, die sich nicht aus dem Begriff der Moral ableiten lassen, sollte man gar nicht mehr von Menschenrechten reden.« (S. 36) Zu den Menschenrechten gehören dem-

nach politische Mitwirkungsrechte (politische Teilhaberechte, Abwehrrechte gegen den Staat, Recht auf Erwerb von Wissen), wobei Pfannkuche in einer Fußnote betont, dass hierbei Existenzrechte immer bereits vorausgesetzt seien, weiterhin transzendente Interessen wie seelische und körperliche Gesundheit, Selbstbestimmung etc., sowie Diskriminierungsverbote und positive Rechte. Erstaunlich ist, dass Pfannkuche in seinen Ausführungen versucht, ein Einparteiensystem zu rechtfertigen, wenn auch eines mit innerparteilicher Demokratie und Transparenz: »In einem Land, dessen Bevölkerung entlang tribaler oder klassenförmer Strukturen tief gespalten ist, könnte die Gründung entsprechend orientierter Parteien zu politischer Paralyse und zum Bürgerkrieg führen. Die Zusammenarbeit in einer Einheitspartei mag dazu beitragen, diese Gräben zu verkleinern...« (S. 31/32) Dies ist insofern erstaunlich, als der Autor implizit unterstellt, das Gesellschaften mit »tribaler Struktur« (wobei dieser problematische Begriff nicht erklärt wird) zu einer Mehrparteiendemokratie jenseits ethnischer oder religiöser Grenzen nicht in der Lage seien. Nicht nur, dass hier ein paternalistischer (oder doch zumindest exotisierender) Ton mitschwingt, Pfannkuche fällt mit solchen Aussagen auch allen gegenwärtigen Bemühungen in den Rücken, demokratische Mehrparteiensysteme in Ländern wie Ägypten oder Libyen zu etablieren – und zwar jenseits ethnischer oder religiöser Grenzen.

Im Gegensatz zur moralischen Begründungsstrategie vertritt Hans Jörg Sandkühler eine juristische Begründung der Menschen-

»Bei allen Rechten, die sich nicht aus dem Begriff der Moral ableiten lassen, sollte man gar nicht mehr von Menschenrechten reden.«

Walter Pfannkuche

rechte. Er betont: »Menschenrechte sind als Rechtsnormen notwendig, weil es im Pluralismus der Denk- und Lebensweisen und angesichts des damit verbundenen Relativismus keine andere Grundlage des Schutzes der Freiheiten und Rechte aller gibt, die von allen als Verpflichtung anzuerkennen ist.« (S. 41) Menschenrechte können laut Sandkühler nur als juristische Rechte zur Verwirklichung moralischer Ansprüche führen und seien nur juristisch universalisierbar. Kulturrelativistische Strategien und Rechtsrelativismus haben eine Entuniversalisierung und den Verlust von Menschenrechtsschutz zur Folge. Sandkühler geht davon aus: »Die individuellen Rechte der Menschen haben eine universelle transkulturelle juristische Geltung. Ihre Geltung muss nicht begründet werden.« (S. 43) Ihre Geltung muss genau deshalb nicht begründet werden, da sie vom fundamentalen moralischen Wert und der basalen Rechtsnorm der *Menschenwürde* abgeleitet wurden. Zu begründen seien ihre Akzeptanz und die Formen ihrer Applikation. Eine ethische Begründung der Menschenrechte lehnt Sandkühler ab, da ethische Prinzipien keine transkulturelle Geltung haben können. Dies sei nur möglich im Rahmen einer neutralen Rechtskonzeption: Prinzipien der Gleichheit und Allgemeinheit seien gegenüber den Welt- und Selbstverständnissen (Ideologien, Religionen) neutral. Sandkühler plädiert für einen durch »die Menschenrechtsnormen gezähmten Rechtspositivismus« (S. 54) und eine teilweise Überlappung von rechtlichen und moralischen Pflichten (S. 54). Die Universalität der Menschenrechte sei nicht die eines

partikularen Wertesystems, sondern die des Rechts, das Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit für alle verlange. Fathi Triki kritisiert in seiner Erwiderung auf diesen Text, dass Menschenrechte nicht allein juristisch begründet werden können, denn eine Verrechtlichung könne keine Rechte begründen. (S. 58) Außerdem fehlt ihm in diesem Ansatz sowohl der visionäre Horizont als auch die kritische Dimension.

Eine politische Begründungsstrategie der Menschenrechte verfolgt Henning Hahn. Die politische Konzeption der Menschenrechte wendet sich gegen die moralische und gegen die naturrechtliche Begründung der Menschenrechte: »Menschenrechte werden nicht als ewig geltende Ansprüche vorausgesetzt, die jeder Person aufgrund ihres bloßen Menschseins zukommen. Vielmehr werden Menschenrechte verstärkt als politisch (bzw. praktisch) konstituierte Rechtsansprüche definiert, als Ansprüche, die in besonderen institutionalisierten Beziehungen entstehen und diese in legitimer Weise zu regulieren beanspruchen.« (S. 60) Menschenrechte seien also »als eine für besondere institutionalisierte Verhältnisse funktionierende Praxis zu begreifen, nicht aber als zeitlose Gesetze einer idealen Gesellschaft oder gar eines fiktiven Reichs der Zwecke.« (ebd.) Politische Menschenrechtskonzeptionen lösen sich von problematischen Ideen, wie dem Begriff der Menschenwürde, und idealisierten Annahmen, wie der einer allgemeinemenschlichen Natur. Menschenrechte seien vielmehr soziale Errungenschaften bzw. Ergebnisse eines langen gesellschaftlichen diskursiven

»Die individuellen Rechte der Menschen haben eine universelle transkulturelle juristische Geltung. Ihre Geltung muss nicht begründet werden.«

H.-J. Sandkühler



Prozesses. Die politische Konzeption geht zudem von der Menschenrechtspraxis, also den bereits verwirklichten Menschenrechtskonzeptionen aus, stellt Praktikabilitätsanforderungen in der Vordergrund und das Kriterium der transkulturellen Zustimmungsfähigkeit. Sie zeichnen sich damit durch einen politischen Realismus und eine theoretische Bescheidenheit aus, wie Hahn anmerkt (S. 63), der im weiteren Verlauf die Konzepte von John Rawls, Joseph Raz und Charles Beitz näher darstellt.

Interessant ist im übrigen, dass Begründungs- und Rechtfertigungsstrategien in diesem Band einzig von deutschen Wissenschaftlern geführt werden, während arabische Wissenschaftler vorrangig mit Identitätsdiskursen, sowie der politischen und ideengeschichtlichen Dimension der Menschenrechtsproblematik beschäftigt sind.

Während Matthias Katzer sich in seinem Beitrag der Spannung zwischen liberalen Normen und kulturellen Besonderheiten widmet bzw. der Kritik an der universellen Geltung von liberalen Normen aus kulturellrelativistischer Perspektive und versucht, diese zu entkräften, setzt sich Mongi Serbagi in seinem Aufsatz kritisch mit dem Problem der Verwirklichung kultureller Rechte in den islamisch-arabischen Menschenrechtserklärungen (Kairoer Erklärung der Menschenrechte, 1990, und die Arabische Charta der Menschenrechte, 2004) auseinander. Er verweist gleich eingangs auf die seltsame Spannung, die allen arabischen Menschenrechtserklärungen innewohnt: einerseits soll die Universalitätsdimension der islamischen Kultur bewiesen werden und ein

hoher Grad an Toleranz, andererseits erfolgt explizit eine Betonung der Partikularität der islamischen Weltsicht und werden Grenzen für Toleranz gesetzt. (S. 97) Der Gehalt kultureller Rechte, auf den man sich bei der Begründung regionaler Entwürfe von Menschenrechtserklärungen gerne beruft, besteht für Serbagi in einer Garantie der freien Wahl der jeweiligen persönlichen Identität und im freien Zugang zu kulturellen Bezügen und den für den Prozess der Selbst-Identifikation notwendigen Ressourcen (wie Sprachen, Bildung, Kunst, Religionsfreiheit). Und Serbagi fragt, ob das Recht der *umma* auf Wahrung ihrer Kultur mit dem individuellen Recht auf Kultur koexistieren könne. In seiner Analyse stellt er fest, dass sich die kulturellen Rechte in einer paradoxen Situation befinden bzw. dass es hier eine Inkohärenz im Text der arabischen Menschenrechtserklärungen gibt. Denn obwohl ein Recht auf Kultur deklariert wird (z.B. Kairoer Erklärung Art. 11, Abs. b), wird zugleich eine Überlegenheit der *umma*, die von Gott zur besten Form der Nation bestimmt wurde (Präambel der Kairoer Erklärung), formuliert. Behauptet wird zudem ein Recht der islamischen Kultur, die universellen Rechte an ihre eigenen Traditionen und Dogmen anzupassen. Hiermit verbleibt sie unterhalb der Anerkennung der Rechte der Individuen auf Kultur, wie es dann auch in der Einschränkung von Heiratsmöglichkeiten, der freien Wahl der Religion etc. wider gespiegelt wird. Zudem verwirft der Text einerseits jegliche Diskriminierung, begrenzt andererseits jedoch bestimmte kulturelle Rechte explizit und unterstellt zudem

Interessant ist im übrigen, dass Begründungs- und Rechtfertigungsstrategien in diesem Band einzig von deutschen Wissenschaftlern geführt werden, während arabische Wissenschaftler vorrangig mit Identitätsdiskursen, sowie der politischen und ideengeschichtlichen Dimension der Menschenrechtsproblematik beschäftigt sind.

alle in der Deklaration formulierten Rechte und Freiheiten der islamischen Scharia (Art. 24). Eine Weiterentwicklung stelle nun die Arabische Charta der Menschenrechte (2004) dar. Der restriktive Vorbehalt der Übereinstimmung mit dem islamischen Gesetz findet sich hier nicht mehr. Zudem werden Freiheit der Religion (Artikel 30, Abs. 2) und Minderheitenrechte (Artikel 25) formuliert und zeugen von einem höheren Grad an Toleranz. Allerdings beschränkt Artikel 1 die Charta auf den Geltungsbereich der arabischen Staaten. Der Autor verweist auch auf die einschränkende Formulierung »entsprechend den in Kraft befindlichen Gesetzen«, die die Forderungen der Charta in vielen Ländern null und nichtig macht, was z.B. Frauenrechte, Rechte von Minderheiten (Kurden, Schiiten) Pressefreiheit oder Religionsfreiheit betrifft. Serbagi kritisiert, dass sich bis heute politischer Despotismus und religiöse Orthodoxie eine Macht teilen, die die traditionellen Strukturen in Politik, Rechtswesen und Gesellschaft aufrecht erhält und jeglichen innergesellschaftlichen Diskussionsprozess blockiert. Es sind aber nicht nur innere Strukturen, die den Menschenrechtsprozess in arabischen Ländern blockieren. Auch die politischen und kulturellen Bedingungen auf globaler Ebene werden von Serbagi einer Kritik unterzogen. Insbesondere kritisiert er, dass hier mit zweierlei Maß (einem sehr genauen Blick auf Menschenrechtsverletzungen in arabischen Ländern und einem weniger genauer Blick auf den »Westen«) gemessen werde. So erscheint der Menschenrechtsdiskurs auf der internationalen Ebene als

ideologischer Diskurs mit deutlichen Machtasymmetrien. Das damit verbundene Ungechtigkeitsgefühl ist natürlich ein fruchtbarer Boden für jede Art von religiöser und nationalistischer Orthodoxie. Serbagi votiert deshalb für einen gleichberechtigten interkulturellen Dialog des wechselseitigen Verstehens, der auf einem ebenso geführten intra-kulturellen Dialog aufbauen muss. Dieser intra-kulturelle Dialog der Selbstkritik müsse einen kritischen Blick auf die eigene Tradition und auch andere kritische Blicke zuzulassen (S.109). Er fordert einen Dialog in einem »postsäkularen Raum« (nach Habermas), in dem religiöse Überzeugungen zugelassen sind, die aus ihnen abgeleiteten Präferenzen allerdings nicht für absolute Wahrheiten gehalten werden dürfen (S. 110).

Oder wie Sarhan Dhouib es in seinem Vorwort auf den Punkt bringt: »Eine transkulturelle Perspektive entsteht durch eine *doppelte Kritik*: Die Kritik an den dogmatischen Tendenzen der arabisch-islamischen Kultur ebenso wie an den hegemonialen Strukturen ›westlicher‹ Staaten.« (Vorwort Dhouib, S. 10)

Der zweite Teil unter dem Titel »*Identitätsdiskurse und ihre Kritik*« untersucht einige ausgewählte Identitätsdiskurse aus Literatur, Kunst und Philosophie. Hier beschäftigt sich Mohamed Ali Halouani in seinem Aufsatz »*Lebenswille: Die Geburt des Volkes*« am Beispiel einer Strophe des berühmten Gedichtes »*Der Lebenswille*« des tunesischen Nationaldichters Abou El-Kacim Chebbi (1909–1934; Schreibung oft auch: Abu al-Qasim asch-Schabbi) mit der Frage, wie Dichtung neue Impulse für soziale und politische Prozesse der Subjektwerdung

»Eine transkulturelle Perspektive entsteht durch eine *doppelte Kritik*: Die Kritik an den dogmatischen Tendenzen der arabisch-islamischen Kultur ebenso wie an den hegemonialen Strukturen ›westlicher‹ Staaten.«
Sarhan Dhouib



bzw. Identitätsbildung befördern kann. Bereits Anfang des letzten Jahrhunderts verkörperte dieses Gedicht den Geist der arabischen Revolutionen und auch in der heißen Phase der revolutionären Prozesse in Tunesien und Ägypten von Dezember bis März 2010–2011 wurde die folgende Strophe wieder sehr häufig zitiert und über Internetforen verbreitet:

»Erfasst das Volk der Wille zum Leben
Dann muss sich das Schicksal ergeben,
Und die Nacht wird erhellen,
Und die Fesseln werden zerschellen.«

Der Autor fragt in seinem Text nun, was die tieferen Gründe für diese Begeisterung sind und versucht eine politische Erklärung: Die Entstehung des souveränen Volkes als gesellschaftliche und historische Macht verleihe den Zeilen diese Bedeutung. (S. 169) Halouani versteht Chebbis Dichtung als Zündung: Der von ihm verwendete Begriff des Volkes als repräsentative Einheit, die sich aus Individuen zusammensetzt, ist zu jener Zeit relativ neu. Ja, es ist revolutionär, das Volk als selbstbegründende Instanz aufzufassen, die sich in eine entscheidende und exekutive Instanz verwandeln kann – und nicht als dumpfe, unwissende und dirigierbare Masse. Chebbis Verse haben aus diesem Grund zu großen Kontroversen Anlass gegeben. Und noch aus einem weiteren Grund: Sie wurden als blasphemische Verletzung der Prädestinationsidee verstanden wurde, dem Glauben an die Vorbestimmung im Islam. In der Zeile »Dann muss sich das Schicksal ergeben« scheint Chebbi zu behaupten, dass sich das Schicksal ergeben muss, wenn sich die Menschen dafür entscheiden, als freie und

würdige Menschen zu leben und Herren des eigenen Geschicks zu werden. (S. 172) Auch in einem anderen Gedicht »Meiner Mutter Sohn – mein Bruder« stellt Chebbi klar, dass Gott den Menschen frei geschaffen hat, frei seinen eigenen Weg nach seinem eigenen Willen zu finden. (S. 173–174)

In ihrer sehr schönen Erwiderung liest und hört Sarah Schmidt diesen Text mit »deutschen Ohren« (S. 176) und bindet ihn ein in die doppelte geschichtliche Erfahrung Deutschlands im 20. Jahrhundert: zum einen den nationalsozialistischen Missbrauch des Volksbegriffes, der einher ging mit der Entfesselung einer von der Masse getragenen Vernichtungsmaschinerie; zum anderen die friedliche Revolution von 1989, die in dem Ruf »Wir sind das Volk« genau jenen Geist einer zum politischen Subjekt werdenden geschichtsmächtigen Instanz formulierte, die im Begriff war, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Es ist ein Satz, der auch einer Dichtung entstammt, nämlich Ferdinand von Freiligraths Gedicht »Trotz alledem«, wo es in der letzten Strophe heißt:

»Wir sind das Volk, die Menschheit wir,
Sind ewig drum, trotz alledem!«

Kritisch fragt sie in ihren Überlegungen über das »danach«, über die Nachrevolutionäre Zeit: »Wie, wann und wo wachsen diejenigen Ohren, die in der Lage sind, den Ausdruck eines solchen Lebenswillens auch zu hören?« (S.178)

Desweiteren untersucht in diesem Abschnitt Mahmoud Bassiouni unter dem Titel »Menschenrechte als Identitätsfragen« die Menschenrechtsdebatte in der muslimischen

»Erfasst das Volk der Wille
zum Leben
Dann muss sich das Schicksal
ergeben,
Und die Nacht wird erhellen,
Und die Fesseln werden
zerschellen.«

About El-Kacim Chebbi

Welt und stellt verschiedene Positionen aus dieser Debatte im Bezug auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten dar. Fethi Meskini widmet sich in seinem Text »Der letzte Kommunitarier oder: Nach der Identität« den drei Gesichtern des Monotheisten: der Christ nach dem Tode Gottes, der Jude nach der Shoah und der Muslim nach dem 11. September. Natascha Ueckmann versucht eine Annäherung an das Theater von Bernard-Marie Koltès über den Dekonstruktivistin Abdelkébir Khatibi.

Im dritten Teil »Demokratisierungsprozesse: Recht, Norm und Politik« stehen Fragen mit konkret politischer Relevanz im Zentrum, wie die Frage nach der Rechtfertigung von »Humanitären Interventionen und der geopolitischen Instrumentalisierung der Menschenrechte« (Azelarabe Lahkim Bennani) oder »Die Rechte von Migrantinnen« (Esther Mikuszies). Mohamed Lachhab setzt sich mit Fragen der deliberativen Demokratie und der Menschenrechte bei Habermas auseinander. Und Georg Mohr beschäftigt sich in seinem Aufsatz »Menschenrechte, Autonomie der Kulturen, demokratischer Prozess. Über den politischen Verrat an einer philosophischen Idee« mit dem, wie er deutlich zeigt, wahrlich nicht unbegründeten Verdacht, dass der Universalismus nur eine sublimierte philosophische Form des Kolonialismus sei. Denn tatsächlich wurde und wird die Rhetorik der Menschenrechte und des Universalismus zur Rechtfertigung imperialistischer Politik gebraucht. Mohr deckt in dieser Kritik allerdings einen kategorialen Fehler auf. Er verweist auf die Notwendigkeit

einer kategorialen Unterscheidung zwischen deskriptivem Universalismus (Unterschiede egalisieren) und normativem Universalismus (wechselseitige Anerkennung und gleiche Rechte). Und er argumentiert: »Der wohlverstandene Universalismus legitimiert keine Hegemonialmachtspolitik, sondern verbietet sie. Eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie und der Politik ist heute die Konzeptualisierung und Konkretisierung eines normativen Universalismus, der auf einer Kritik des Kolonialismus aufbaut und als solcher ein non-kolonialer Universalismus wäre.« (S. 218) Mohr versteht dabei Kolonialismus als eine über die historisch formal beendete Phase des Kolonialismus hinausgehende Beziehung zum Anderen, tief verankert in der »Struktur westlicher Rationalität«. Ein »non-kolonialer Universalismus« müsse auf den Prinzipien der Alterität, der Individuation und der Solidarität ruhen, folgert Mohr im Anschluss an Überlegungen des tunesischen Philosophen Fathi Triki.

Als Mangel in diesem Abschnitt, der sich mit konkreten Fragen von gesellschaftspolitischer Relevanz im Zusammenhang mit den Menschenrechten beschäftigt, sehe ich es an, dass sich nicht einer der hier abgedruckten Beiträge mit Fragen sozialer Gerechtigkeit, also Fragen, die in der sogenannten zweiten Generation der Menschenrechte verankert sind, auseinandersetzt. Dies ist angesichts der prekären ökonomischen Situation großer Teile der Bevölkerung in vielen arabischen Ländern und der damit im Zusammenhang stehenden Probleme wie Bildung, Teilhabe am demokratischen Prozess oder auch hinsichtlich der Tat-

»Eine transkulturelle Perspektive entsteht durch eine doppelte Kritik: Die Kritik an den dogmatischen Tendenzen der arabisch-islamischen Kultur ebenso wie an den hegemonialen Strukturen »westlicher« Staaten.«
Vorwort Sarhan DHOUB, S. 10



sache, dass es bei jüngsten Wahlen in Ägypten wiederum sehr leicht war, Wählerstimmen gegen die Verteilung von Brot, Öl und Fleisch zu bekommen, sicherlich eine im Diskurs erheblich unterreflektierte Seite des Problems.

Im abschließenden vierten Teil »Politische und Menschenrechtsdebatten: Eine ideengeschichtliche Annäherung« erfolgt eine Öffnung für Begriffe und Konzepte, die im Umfeld der Menschenrechtsdebatte eine zentrale Rolle spielen. So beschäftigt sich der Aufsatz von Markus Kneer mit den Begriffen »Person und shakhs«, Mohamed Osman Elkhosht mit einer historischen Analyse des Begriffs des Kosmopolitismus im Zeitalter der Aufklärung und Salem Ayadi mit der Idee des Freiheitsstaates bei al-Farabi.

Tony Nasrallah geht in seinem Aufsatz auf die Frage nach der Universalität der Menschenrechte ein und diskutiert diese anhand des Entstehungsprozesses der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) von 1948. Konkret beschäftigt er sich mit dem Beitrag des libanesischen Intellektuellen Charles Malik. Er macht deutlich, dass im Entstehungsprozess der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, so wie sie uns heute vorliegt, durchaus viele Ideen und Gedanken von Vertretern aus anderen Regionen dieser Welt eingeflossen sind. Nasrallah argumentiert, dass die Präambel des Dokuments von Malik verfasst worden ist, wie aus zahlreichen historischen Dokumenten hervor geht. Ein wichtiger Unterschied der AEMR zu vorhergehenden Menschenrechtsdokumenten ist das Wort »Gewissen«, das sowohl in der Präambel als auch in

Artikel 1 und 18 auftritt. Nasrallah geht davon aus, dass dieses Wort von Malik in die Erklärung eingefügt worden ist. (S. 322) Nasrallah verortet den Begriff »Gewissen« dabei zum einen in Maliks Verwurzelung in naturrechtlichen Vorstellungen, zum anderen jedoch auch in seiner lebensweltlichen Erfahrung als Mitglied einer religiösen Minderheit, als Christ in einem islamisch geprägten Land. Konversion in eine andere Religion ist im Islam ein problematisches Unterfangen. Wohl auch aus diesem Grund betont Malik die »Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit« im von ihm verfassten Artikel 18. Auch der Ausdruck »Würde« erscheint in keiner der vorhergehenden Erklärungen, wie Nasrallah betont, ausgenommen der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung. Aus den Sitzungsprotokollen der mit der Erarbeitung betrauten Kommission geht hervor, dass das Einfügen des Begriffs »Würde« im Artikel 1 auf Malik zurückgeht, wobei dieser Würde vor allem als Wahlfreiheit versteht. (S. 324) Ebenso gehen wohl die Begriffe »angeboren« und »unveräußerlich« auf Malik zurück. Und Nasrallah folgert: »Maliks Einfluss war für das im Entstehen begriffene Dokument entscheidend, nicht nur bei der Formulierung der Präambel, sondern auch in den Debatten während des Entwurfsprozesses. Malik war der Vorkämpfer der Position, dass individuelle oder persönliche Freiheiten vor solchen der Gruppe Vorrang haben sollten.« (S. 326) Maliks Beitrag ist aus verschiedenen Gründen interessant, insbesondere jedoch da er den Knackpunkt aller kulturellrelativistischen Menschenrechtsvorstellungen deutlich macht:

»Die interkulturelle Anschlussfähigkeit der Menschenrechte fußt nicht auf der Überlegenheit einer bestimmten Tradition und nur sekundär auf einem einigermaßen fairen Beteiligungsprozess. Ihr universaler Geltungsanspruch gründet vielmehr darauf, dass sie auf Gefährdungen der Person reagieren, die global erfahren werden.«

Henning HAHN, S. 334

Es gibt keine kollektiven Vorstellungen von Menschenrechten, Gerechtigkeit, Würde oder anderen moralischen und Wertkonzepten, sondern diese sind in den verschiedenen Regionen in sich heterogen. Universalistische Positionen sind nicht auf Europa begrenzt. Oder wie Henning Hahn es in seiner Erwiderung deutlich macht: »Die interkulturelle Anschlussfähigkeit der Menschenrechte fußt nicht auf der Überlegenheit einer bestimmten Tradition und nur sekundär auf einem einigermaßen fairen Beteiligungsprozess. Ihr universaler Geltungsanspruch gründet vielmehr darauf, dass sie auf Gefährdungen der Person reagieren, die global erfahren werden.« (S. 334) Allerdings möchte ich hier doch hinzufügen, dass ein »einigermaßen fairer Beteiligungsprozess« durchaus eine Grundvoraussetzung (und politische Grund-

bedingung) für eine allgemeine Anerkennung internationaler Dokumente ist.

Das Verhältnis von kultureller Identität, Demokratisierungsprozess und Universalität der Menschenrechte ist ein großes und un abgeschlossenes Thema. Der Diskurs zwischen deutschen und arabischen Wissenschaftlern/innen kann hier nur einen kleinen Teil des Problemspektrums abdecken. Diesen Diskurs in einem breiteren Rahmen fortzuführen wäre das Projekt der Zukunft. Ein weiterer vielversprechender Band in dieser Hinsicht ist im September 2013 erschienen: Philippe Brunozzi, Sarhan Dhouib, Walter Pfannkuche (Hrsg.): *Transkulturalität der Menschenrechte: Arabische, chinesische und europäische Perspektiven*. Alber Verlag 2013. Dieser bedarf allerdings einer eigenen Besprechung.