

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

180,- öS
26,- DM
Nr.

3

1999

ISSN 1560-6325

ISBN 3-901989-02-1

FRANZ M. WIMMER
Philosophiegeschichte in
interkultureller Orientierung

MARIO MAGALLÓN ANAYA
Historiographische Gedanken zu
einer Ideengeschichte in
Lateinamerika

JOHN C. PLOTT ET AL.
Das Periodisierungsproblem

im Gespräch
INGVILD BIRKHAN (Wien) &
SIMO (Yaounde) &
RAM A. MALL (München)

andere geschichten der philosophie

DIETER SENGHAAS
Polylog bedarf der
Transdisziplinarität

JOHANNES HUXOLL
Zwischen KulturImperialismus
und KulturRelativismus. Zur
Begründung universeller
Menschenrechte

URSULA BAATZ
Herz & Hirn. Eine
Kulturkontroverse

HANS SCHELKSHORN
Die lateinamerikanische
»Philosophie der Befreiung« am
Ende des 20. Jahrhunderts

SONDERDRUCK

polylog
2
Nr. 3 (1999)

Zeitschrift
für
interkulturelles
Philosophieren

thema
andere
geschichten
der
philosophie

8

FRANZ MARTIN WIMMER

*Philosophiegeschichte in interkultureller Orientierung.
Thesen zu Gegenstand und Form.*

21

MARIO MAGALLÓN ANAYA

*Historiographische Gedanken zu einer
Ideengeschichte in Lateinamerika*

33

JOHN C. PLOTT, JAMES M. DOLIN &
PAUL D. MAYS

Das Periodisierungsproblem

im gespräch

52

INGVILD BIRKHAAN
SIMO
RAM A. MALL

forum

58

OLUSEGUN OLADIPO

Tradition und die Frage der Demokratie in Afrika.

61

DIETER SENGHAAS

*Polylog bedarf der Transdisziplinarität.
Zur aktuellen Debatte über Konsensethik und
Konsensdemokratie à la africaine.*

65

JOHANNES HUXOLL

*Zwischen KulturImperialismus und
KulturRelativismus.
Zur Begründung universeller Menschenrechte im
Kontext der Interkulturalität.*

77

URSULA BAATZ

Herz & Hirn: Eine Kulturkontroverse

kulturthema:
hirn & herz

bücher & medien

81

HANS SCHELKSHORN

*Die lateinamerikanische »Philosophie der Befreiung«
am Ende des 20. Jahrhunderts*
Ein Literaturbericht

89

NAUSIKAA SCHIRILLA

Aktuelles zur arabisch-islamischen Philosophie

92

KARORI MBUGUA

zu G. J. Wanjohi: *The Wisdom of the Gikuyu Proverbs*

94

RONNIE PELOW

zu J. Breidenbach & I. Zukrigl: *Tanz der Kulturen*

96

URSULA BAATZ

zu H. G. Kippenberg: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*

98

WOLFGANG TOMASCHITZ

zu R. L. Fetz & R. Hagenbüchle & P. Schulz:
Moderne Subjektivität

100

tips

berichte & ereignisse

projekte

105

DÖRTE SCHNEIDER & DEZY ATTEBY

*Von den Gehversuchen eines Grautiers
auf Neuland*

Das Projekt »Afrikanische Philosophie« an
der Universität GH Kassel

107

PAULIN J. HOUNTONDI

Afrikanisches Zentrum für höhere Studien

Projektentwurf für Porto Novo, Benin

109

BERTOLD BERNREUTER

Lateinamerikanische Philosophie in Farbe

Das Zentrum für Lateinamerikastudien
(CCyDEL) in Mexiko-Stadt

tagung

111

HELMUT WAUTISCHER

Bewußtseinsforschung in interkultureller Diskussion
Berkeley, März 1999

113

termine

116

impersum

Zeitschrift
für
interkulturelles
Philosophieren

polylog


3

Nr. 3 (1999)

Johannes Huxoll

Zwischen KulturImperialismus und KulturRelativismus

Zur Begründung universeller Menschenrechte im Kontext der Interkulturalität

 Die Frage nach der Begründbarkeit universeller Menschenrechte ist zugleich die (philosophische) Frage nach der Geltung fundamentaler Rechtsnormen, die ohne den einfachen Verweis auf die jeweilige Tradition oder Sitte und allein auf Grund rationaler Einsichten gewonnen werden sollen. Im Kontext der Interkulturalität ist von Interesse, wie Menschenrechte vor dem jeweiligen kulturellen Hintergrund zu beurteilen sind oder ob sie unabhängig von kulturellen Zusammenhängen allgemein beurteilt werden können. Dies ist eine grundlegende Fragestellung interkultureller Philosophie, da sie Antworten sucht, die, hier gemäß dem wesenhaft universellen Geltungsanspruch von Menschenrechten, unterschiedliche Kulturkreise zu Wort kommen lassen.

Die Geschichte der Menschenrechte liest sich allerdings in vielen Darstellungen¹ immer noch als eine ursprünglich abendländische Traditionsgeschichte, die Ergebnis ganz bestimmter ideengeschichtlicher Paradigmen sei. Menschenrechte stehen somit im Spannungsfeld zwischen universellem bzw. interkulturellem Geltungsanspruch und ideengeschichtlicher, d. h. kultureller Bedingtheit. Im Folgenden wird eine Position eingenommen, die ich als »bedingten Universalismus« bezeichnen und *zwischen* einem naiven Universalismus westlicher Wertvorstellungen und einem strikten Kulturrelativismus verorten möchte, der das Konzept der *Menschenrechte* von vornherein scheitern ließe. Es soll der Nachweis er-

bracht werden, daß es möglich ist, eine dem Menschenrechtsgedanken zugrundeliegende, transkulturell gültige Normativität anzunehmen, die jedoch mit den verschiedenen historischen Deklarationen von Menschenrechten nicht notwendig in Übereinstimmung zu bringen ist.

1 DIE ADRESSATEN DER MENSCHENRECHTE: ANTHROPOLOGISCHE UNIVERSALITÄT

Der Begriff der Menschenrechte bezeichnet einen wie auch immer zu kanonisierenden Komplex von Rechtsnormen, die allein ihrem Wesen nach Anspruch auf *universelle* Gültigkeit erheben – in der Formulierung von unveräußerlichen »Grundrechten«, die dem Menschen *als Menschen* zukommen. Diese vermag jedwede Abgrenzung räumlicher, gesellschaftlicher, geschlechtlicher oder kultureller Art zu transzendieren. Die Frage nach dem Adressaten von Menschenrechten erhält in der rechtsphilosophischen Debatte zwei unterschiedliche Antworten, von denen die eine auf bestimmte anthropospezifische *Fähigkeiten* rekurriert, während die andere eine biologisch fundierte *Mitgliedschaft* in einer Spezies zum Kriterium der Zuerkennung von Menschenrechten erklärt.² Rawls etwa plädiert in »*A theory of justice*« für die erste Variante, indem er die Geltung der Menschenrechte von der Moralfähigkeit abhängig macht: »*Die Gerechtigkeit üben können, haben Anspruch*

Johannes HUXOLL ist Student der Philosophie und der Kulturwissenschaft in Bremen.

English summary on p. 66–67

Zeitschrift
für
interkulturelles
Philosophieren

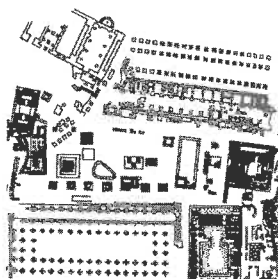
polylog
65
Nr. 3 (1999)

polylog Nr. 3, Wien 1999, Seite 65–76

Johannes Huxoll
Hollerlander Weg 26
D-28355 Bremen

¹ Vgl. etwa OESTREICH (1968) (Literaturangaben S. 66 ff).

² Vgl. NUNNER-WINKLER (1994), S. 79–103.



ENGLISH SUMMARY

This article deals with the justification of universal human rights in the context of interculturality. In the question of validity of human rights the author maintains a viewpoint describable as 'conditional universalism' and locate it between a naive universalism of Western values and a resigned strict cultural relativism. While pointing out the contingency of the historical evolution of ideas concerning human rights in the West and demonstrating the obvious theoretical and practical difficulties of a cultural-relativistic position, within which the possibility of inter-cultural validity of norms is generally denied, the author

darauf, daß ihnen Gerechtigkeit widerfahre.«³ Das Kriterium der Moralfähigkeit wird hier als hinreichendes Kriterium für die Bestimmung von Rechtssubjekten gefaßt, das durch Angehörige aller Kulturen, nicht aber durch Tiere erfüllt werden kann. Jedoch, und hier wird ein solcher Ansatz problematisch, u. a. auch nicht von Säuglingen oder Geistesgestörten. Diesen ausgegrenzten Personengruppen könnten nur unter Zuhilfenahme eines weiteren Konzeptes, etwa des Mitleids, Menschenrechte zugesprochen werden.⁴ Wie hier ist allgemein zu beobachten, daß das spezifisch Menschliche in Bestimmungen der menschlichen Natur, die das Kriterium der Artzugehörigkeit zu umschiffen versuchen, regelmäßig nicht völlig aufgeht. Es bleibt immer ein ebenso willkürlicher wie unverantwortlicher »Rest«, der dann unter einer Zusatzbestimmung wieder in den biologisch definierten Bereich der Spezies hineingeholt wird bzw. (in unbewußter Anerkennung dieses exakteren biologischen Kriteriums) werden muß.

Einfacher und der Verteidigung des *universellen* Wesens der Menschenrechte einzig angemessen wäre damit das u. a. von Robert Spaemann⁵ vertretene zweite Kriterium der Gattungszugehörigkeit. Nur diese Bereichsbestimmung der Adressaten von Menschenrechten vermag Willkür und unverantwortliche, wenn auch nur begriffliche Ausgrenzungen zu vermeiden.

2 ZUM VORWURF DES KULTURIMPERIALISMUS

Wer den universalen Charakter der Menschenrechte begründen will, muß sich mit einem Argument auseinandersetzen, das vor allem von Angehörigen außereuropäischer Kulturen vorgebracht wird und einen Vorwurf impliziert, dessen tatsächliche Berechtigung eine sorgfältige Prüfung verlangt. Die Menschenrechte, jedenfalls in der Form, wie sie gegenwärtig etwa in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen artikuliert werden, seien nicht universaler Bestandteil aller Kulturen, sondern auf Grund ihrer westlichen Provenienz allein dem euroamerikanischen Kulturkreis zuzuordnen. Ihr universeller Geltungsanspruch sei damit hinfällig bzw. die Durchsetzung ihrer Anerkennung in der übrigen Welt als Fortsetzung jenes aggressiven westlichen Kulturimperialismus der Kolonialzeit anzusehen. Das Oktroyieren der in den Menschenrechtskatalogen aufscheinenden spezifisch westlichen Werte stehe mit der Aufrechterhaltung kultureller Identitäten nichteuropäischer Völker im Widerspruch.⁶

Um einem solchen Vorwurf des Kulturimperialismus in Menschenrechtsfragen zu begegnen, mag von drei verschiedenen Ebenen aus argumentiert werden:

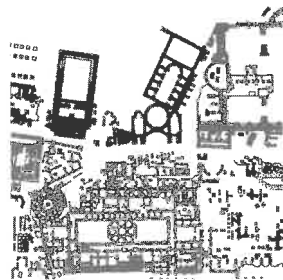
continued on p. 67

³ RAWLS (1975), S. 505.

⁴ Vgl. Siegfried KÖNIG'S Versuch, in diesem Zusammenhang eine »zeitliche Dimension von Personalität« ins Spiel zu bringen: KÖNIG (1994), S. 319.

⁵ SPAEMANN (1989), S. 203–221.

⁶ Vgl. BIELEFELDT (1996), S. 33.



2.1 MENSCHENRECHTE IM DISSENS DER EUROPÄISCHEN KULTUR

In der Absicht, einer ungerechtfertigten Vereinnahmung der Menschenrechtsidee durch den Westen entgegenzutreten, weist Heiner Bielefeldt in seinem Aufsatz »Auf dem Wege zum interkulturellen Menschenrechtskonsens« auf die Tatsache hin, daß die westliche Ideengeschichte »als eine Folge kontingenter Ereignisse« begriffen werden müsse, »die keineswegs »selbstverständlich« in die Menschenrechtskataloge der Neuzeit mündeten«⁷. Die Glaubenskriege im Gefolge der Reformation, Zwangsvertreibungen von Andersgläubigen und die spätere Unterdrückung durch die Herrschaft des absolutistischen Staates, das soziale Elend der industriellen Revolution sowie in jüngster Zeit das Aufkommen eines unmenschlichen modernen Staatsapparates im nationalsozialistischen Deutschland seien als historische Momente elementarer Unrechtserfahrungen aufzufassen, die mehr oder minder als zufällig bzw als nicht notwendig oder selbstverständlich aus der abendländischen Kultur hervorgegangen anzusehen seien.⁸ Indem sie in der europäischen Geschichte auftraten und den Hintergrund für die Menschenrechtserklärungen Nordamerikas (1776), Frankreichs (1789) und der Vereinten Nationen (1948) abgaben, seien sie noch lange nicht zu einer progressiven Ereignisfolge anzuordnen, die in Begriffen eines in der europäischen Kultur angelegten »Fortschritts« interpretierbar wäre.⁹ Vielmehr stießen die Menschenrechtsforderungen des

18. und 19. Jahrhunderts auf massiven Widerstand von verschiedenen Seiten, allen voran den Kirchen, die gerade als kulturtragende Institutionen ihnen mit besonders viel Skepsis und sogar offener Ablehnung gegenüberstanden. Menschenrechte mußten (und müssen) auch im Westen gegen vielfältige Widerstände erkämpft werden.¹⁰ Die Menschenrechtsidee erscheint somit als nicht unauflöslich mit der abendländischen Kultur verbunden, sondern erweist sich vielmehr zum Teil als ihr widersprechend. Bezüglich seiner praktischen Umsetzung könnte somit der Gedanke der Menschenrechte als aus der Abhängigkeit der europäischen Kultur befreit gedacht werden. Damit würde sich Aussicht auf die Möglichkeit erschließen, ihn grundsätzlich auch in anderen Kulturen vorzufinden. Gegen diese Argumentation ließe sich allerdings einwenden, daß aus dem internen Wertedissens einer Kultur noch keineswegs darauf geschlossen werden kann, daß es sich bei den umstrittenen Normen um nicht kontextspezifische handelt. These und Antithese können beide derselben Kultur entstammen, ohne daß durch ihre Kontradiktion eine von beiden ihre kulturelle Eigentümlichkeit verliert. Die Tatsache des Widerstandes gegen die Menschenrechte innerhalb Europas macht daher noch keine Aussage über ihre Kulturunabhängigkeit. Aus diesem Grunde halte ich zwar die vorgeschlagene Argumentationsstrategie für nur bedingt überzeugend, die ihr innewohnende Intention jedoch für sehr viel versprechend, nämlich die

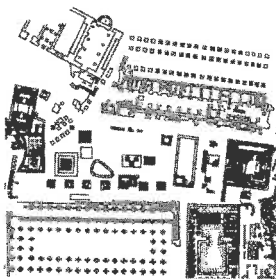
argues that transcultural empirical studies, however, show that some moral decisions are based on implicit intuitions which are universally valid and thus may justify certain human rights. Within a contentious field a universal consensus may only be reached on the level of discourse. As discourse ethics obliges to recognize all those potentially taking part in the discourse, i.e human beings of all cultures no matter which social class or which sex they are belonging to, the author argues that the rules of practical discourse provide an effective measure for judging certain cultural practices concerning the justification of underlying norms. Referring to discourse theory he concludes that a justification of universal human rights is only possible by universal participation in it.

⁷ BIELEFELDT (1996), S. 35.

⁸ Vgl. BIELEFELDT (1993), S. 167 f. vgl. auch BIELEFELDT (1996), S. 36.

⁹ BIELEFELDT (1996), S. 37.

¹⁰ BIELEFELDT (1993), S. 166.



Aussicht auf die Möglichkeit, »*humane Motive, wie sie in der westlichen Tradition schließlich in die Formulierung der Menschenrechte Eingang gefunden haben, analog auch in außerwestlichen Traditionen aufzuspüren*«. ¹¹

2.2 NICHT-WESTLICHE MENSCHENRECHTS-KONZEPTIONEN

Obwohl ich den Nachweis einer außerwestlichen Menschenrechtstradition ¹² für die universelle Begründung von Menschenrechten als zentral bzw. am aussichtsreichsten erachte, kann in dem begrenzten Umfang dieses Aufsatzes auf die vielfältigen Einbettungen des Menschenrechtsgedankens in den jeweiligen Einzelkulturen nicht einmal ansatzweise eingegangen werden. Es sei darum nur auf einige Titel verwiesen. ¹³

Für Aspekte afrikanischer Menschenrechtskonzeptionen sei u. a. auf Schriften von Asmarom Legesse, Dunstan Wai und S. K. B. Asante hingewiesen. Zur Interpretation der Menschenrechte aus chinesischer Sicht auf Beiträge von Chung-Shu Lo und Shao-Chuan Lengs Darstellung des traditionellen Revolutionsrechts. Schließlich Fouad Zakarias Versuch einer Rückführung des Menschenrechtsgedankens auf die koranische Tradition des Islam und Abul A'la Mawdudis Arbeiten zu einem entsprechenden Projekt. ¹⁴ Mit dem Buddhismus und seinem Bezug zur Menschenrechtsidee setzt sich beispielsweise Sulak

Sivaraksa auseinander. Er führt den Nachweis des für den Menschenrechtsgedanken substantiellen, grundsätzlich sozialen Charakters des Buddhismus.

Diese Liste ließe sich weiter fortsetzen. Abschließend soll jedoch eine häufig geäußerte grundsätzliche Kritik überprüft werden, die sich z. B. bei Jack Donnellys Auseinandersetzung mit dem Phänomen nichtwestlicher Humanitätskonzepte findet. Seine Kritik ist im wesentlichen eine Kritik an ihrer Form. Und zwar beanstandet er, daß diese Konzepte keine wirklichen Menschenrechte begründen. Es handle sich dabei vielmehr durchweg um gewisse moralische *Pflichten* der jeweils Herrschenden, die aber als solche nicht rechtliche, im Bedarfsfall gegen die Gesellschaft als Ganze einklagbare Ansprüche darstellten und insofern mit dem juristischen Begriff von (Menschen-)Rechten nichts zu tun hätten. ¹⁵ Abgesehen davon, daß ein solchermaßen pauschaler Vorwurf gegenüber nichtwestlichen Rechtssystemen überprüft werden müßte und im Einzelfall zu widerlegen wäre, muß man sich fragen, ob eine formalrechtliche Kritik dieser Art ausreichend ist, außerwestliche Menschenrechtskonzepte zu diskreditieren. Zum einen nämlich wäre dem entgegenzuhalten, daß der *direkte* (europäische) Weg, Menschenrechten über die Zuerkennung unveräußerlicher Rechte Geltung zu verschaffen, nicht der einzig denkmögliche ist. In außerwestlichen Kultu-

»Das Individuum als solches, die Menschheit als Ganzes bildet das eigentliche Rechtssubjekt für die unveräußerlichen Grundrechte. Und damit sind, was diese Rechte betrifft, nicht nur alle ständischen, sondern auch alle nationalen Schranken gesprengt und für kraftlos und nichtig erklärt.«

Ernst CASSIRER (1929), S. 20 f.

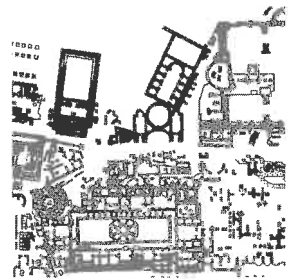
¹¹ BIELEFELDT (1996), S. 35.

¹² Vgl. POLLIS & SCHWAB (1980), S. XIV, 15.

¹³ Vgl. die Literaturhinweise ab Seite 68.

¹⁴ MAWDUDI (1976) vgl. auch Heiner BIELEFELD: *Schwierigkeiten und Möglichkeiten des Menschenrechtsdenkens im Islam*, in: BIELEFELD (1993), S. 173–181.

¹⁵ Vgl. DONNELLY (1989) S. 49 f.



ren kommt oftmals der Gemeinschaft als Rechtssubjekt eine größere Bedeutung zu als dem Individuum. Die Durchsetzung bestimmter Normen erfolgt in entsprechend größerem Maße über die Gemeinschaft als Ganzes. Wenn nun, wie hier, Menschenrechte über eine strikte gesellschaftliche *Verpflichtung* verwirklicht werden sollen, so bedeutet dies nicht, daß sie in der betreffenden Kultur nicht existieren.¹⁶ Der Zugang zum Problem der Verwirklichung des Menschenrechtsgedankens wäre damit zwar ein gänzlich anderer, darum jedoch im Vergleich zur westlichen Alternative nicht minderwertig.

Es gilt außerdem zu bedenken, daß, wer die Beheimatung von Menschenrechten in den jeweiligen Kulturen nachweisen will, eine Begründbarkeit dieser Idee immer im Bereich der *ethischen* Grundkonzeptionen der betreffenden Kultur suchen wird, unabhängig von ihrer rechtlichen Umsetzung. Im Bereich der Ethik aber ist die Hauptfrage, was getan werden *soll*, was also zur Norm erhoben werden soll. Auf dieser »vorrechtlichen« Ebene der Ethik ist die Frage, ob bestimmte Verhaltensnormen nun als *Ansprüche* (=Rechte) oder als *Verpflichtungen* interpretierbar sind, noch nicht entschieden. Sind aber die ethisch-normativen Voraussetzungen erfüllt, so kann man die betreffenden Normen einer Kultur immer noch in Begriffen von Rechten formulieren, selbst wenn sie nur als Pflichten gefaßt wären.

2.3 SCHWIERIGKEITEN UND IMPLIKATIONEN EINES KONSEQUENTEN KULTURRELATIVISMUS

Mit Beginn der 60er Jahre wandten sich viele Regionalwissenschaften und vor allem die Ethnologie dem Thema eines »Rechts auf Andersartigkeit«¹⁷ der entkolonisierten Völker zu. In diesem Zusammenhang entwickelte sich eine breite Strömung in den Humanwissenschaften, die ihren Ausgangspunkt in einer rigorosen Kritik des Ethnozentrismus der westlichen Kultur hatte. Als einer der bekanntesten Vertreter dieser Richtung ist Claude Lévi-Strauss zu nennen. Charakteristisch für sie ist die Leugnung der Existenz universeller Werte und die Behauptung der Undurchlässigkeit der Kulturen.¹⁸ Erklärtes Ziel war es, sich der Vereinnahmung außerwestlicher Kulturen durch den Westen und dem damit verbundenen kulturellen Identitätsverlust der betroffenen Völker entgegenzustellen. Vermischung der Kulturen wird in dieser Perspektive als beklagenswert, da dem Erhalt der jeweiligen Eigenart und Eigenständigkeit der Kulturen abträglich, empfunden. In diesem Sinne besteht die Zivilisation lediglich in einer »Koexistenz von Kulturen (...), die ein Maximum von Verschiedenheit untereinander aufweisen (...). Die Weltzivilisation kann nichts anderes sein als die weltweite Koalition von Kulturen, von denen jede ihre Originalität bewahrt.«¹⁹ Diese theoretische Abschottung der Kulturen gegeneinander impliziert letztendlich die mehr oder minder ver-

»Das Recht des anderen, anders zu sein, ist nicht mehr wert als mein Recht, gleichgültig zu sein, was eine gemilderte und heuchlerische Form der Diskrimination darstellt. Der von den Relativisten gepriesene ethnische Selbstbezug zeigt hier sein wahres Gesicht: er ist eine andere Form von Rassismus.«

Selim ABOU (1995), S. 33

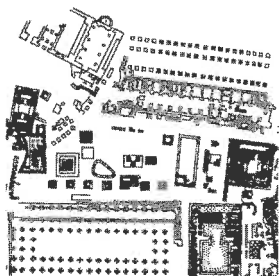
polylog
69
Nr. 3 (1999)

¹⁶ Das Verbot, ein Mitglied einer Gemeinschaft zu töten, impliziert das Recht auf Leben aller Gemeinschaftsmitglieder. Umgekehrt impliziert auch das Recht auf Leben der einzelnen Mitglieder die Verpflichtung aller anderen, nicht zu töten. Pflichtversummisse können strafrechtlich dieselben Konsequenzen haben wie Rechtsverletzungen.

¹⁷ Vgl. ABOU (1995).

¹⁸ ABOU (1995) S. 25.

¹⁹ Claude LEVI-STRAUSS in *Strukturelle Anthropologie II*, zit. bei ABOU (1995), S. 26.



LITERATUR

Selim ABOU (1995):
Menschenrechte und Kulturen
Bochum

Karl-Otto APEL (1990):
Diskurs und Verantwortung
Frankfurt am Main

Edmund ARENS (1991):
*Der Beitrag der Diskursethik zur
universalen Begründung der
Menschenrechte*
in: Johannes HOFFMANN (1991),
S. 57–73

S. K. B. ASANTE (1969):
*Nation Building and
Human Rights in
Emergent Africa*
in: Cornell Interna-
tional Law Journal
2–1969, S. 72–104

Heiner BIELEFELDT (1993):
*Die Beheimatung der
Menschenrechte in
unterschiedlichen Kulturen*
in: ders. (Hg.): *Menschenrechte
vor der Jahrtausendwende*
Frankfurt am Main

deckte Infragestellung universaler Normen, wie sie zum Beispiel in einer der Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen vorgelegten Erklärung der »American Anthropological Association« 1947 artikuliert wurde: »Die Absichten, die das Leben eines Volkes lenken, sind in sich schlüssig hinsichtlich ihrer Bedeutung für dieses Volk. Sie können durch keinen anderen Gesichtspunkt, auch nicht durch ewige Pseudo-Wahrheiten, übertroffen werden.«²⁰ Der libanesische Philosoph und Anthropologe Selim Abou wendet ein auf diese Weise eingefordertes »Recht auf Andersartigkeit« polemisch als Recht auf Abgeschlossenheit, Unterdrückung und Tod, wenn es doch jegliche Unterdrückung legitimieren könne, die eine Gesellschaft im Namen ihrer Kultur über ihre Mitglieder ausübt.²¹ Die Gefahr einer intellektuellen Rechtfertigung dieser Art »Apartheid«-Politik ist sicherlich nicht von der Hand zu weisen. Seine Brisanz gewinnt ein solcher Vorwurf vor allem vor dem Hintergrund der Tatsache, daß ein solches Recht auf Andersartigkeit etwa in der Frage der Geltung von Menschenrechten diejenigen Völker, in denen traditionelle Gemeinschaftsformen einmal durch moderne Staaten ersetzt wurden, schutzlos einer Staatsmacht ausliefern würde, gegen deren Herrschaftsansprüche traditionelle Normregelungen unwirksam sind. Auf diesen Zusammenhang von Menschenrechten und der Verbreitung ökonomischer und staatlicher Strukturen westlicher Provenienz weist übrigens auch Donnelly hin.²²

3 ZUR UNIVERSALITÄT MORALISCHER INTUITIONEN: REICHWEITE UND GRENZEN

3.1 UNIVERSELLE MORALISCHE INTUITIONEN

Das positivierte Recht, in welcher Form auch immer, ist stets Ausdruck einer besonderen moralischen Normierung; anders ausgedrückt: Eine bestimmte moralische Haltung geht der Rechtsetzung immer voraus und bestimmt bzw. formt diese. Insofern nimmt die Frage nach der Gültigkeit von Menschenrechten grundsätzlich Bezug auf die Frage nach der Gültigkeit moralischer Normen. Gertrud Nunner-Winkler, die diesen Zusammenhang untersucht hat, bezieht eine Position, die sie als »qualifizierten Universalismus«²³ bezeichnet. Sie verortet ihre Position in der Mitte zwischen einem strikten Relativismus, der bestreitet, »daß im Falle konfligierender Wertorientierungen rationale Konfliktlösungen möglich sind«, und einem strikten Universalismus als These, »daß in moralischen Fragen Konsens stets erzielbar sein müsse«²⁴. Zur Begründung eines »Kernbestandes« universeller Normen verweist sie auf kulturübergreifende empirische Studien, die nachweisen, daß Kinder unterschiedlichster Kulturen übereinstimmend über bestimmte moralische Intuitionen verfügen, die ihrer Überzeugung nach sanktionsunabhängig und indisponibel sind. So herrschte etwa bei allen an der Untersuchung beteiligten Kindern die Auffas-

²⁰ Zit. bei ABOU (1995), S. 33.

²¹ ABOU (1995), S. 31.

²² DONNELLY (1989), S. 64.

²³ NUNNER-WINKLER (1994), S. 80.

²⁴ NUNNER-WINKLER (1994), S. 79, 83.



sung, daß es falsch oder unmoralisch sei, ein anderes Kind zu schlagen, auch wenn die betreffenden Autoritäten dies erlaubten.²⁵ Offenbar gibt es schon früh in der kindlichen Sozialisation Vorstellungen von so etwas wie »Vor«- bzw. »Überpositivität«, wie sie in den verschiedensten Naturrechtstheorien eine konstituierende Rolle spielen.

Die zeitgenössische Rechtsphilosophie nimmt die Behauptung vorpositiver Rechte – nach dem unübersehbaren historischen Scheitern eines reinen Rechtspositivismus an der Möglichkeit eines nach geltendem Recht legitimierten (z. B. nationalsozialistischen) Unrechtsstaates – erneut ernst. Sei es in Form einer nach modernen Gesichtspunkten vorgenommenen Aktualisierung²⁶ der als überholt geltenden Naturrechtslehre, die aus einem gegebenen Sein unzulässigerweise auf ein Sollen schließe (naturalistischer Fehlschluß). Sei es in der Forderung nach »außerstaatlicher Normativität«²⁷, der als normativer Maßstab jegliche staatliche Ordnung, d. h. alles positive Recht, unterworfen sein müsse. Nun ist es bezeichnend, daß das Konzept der Menschenrechte in Europa historisch aus der Naturrechtsdebatte hervorgegangen ist. Das sowohl für die Naturrechtslehre wie für die Idee der Menschenrechte konstitutive Element einer präpositiven Normativität, die vor aller und gegebenenfalls gegen jede Rechtsautorität zu befolgen ist, erweist sich somit universell und transkulturell

als im Verlaufe der kindlichen Sozialisation erworbene normativ-moralische Grundstruktur des Menschen.

Was aber ist nun als Inhalt dieses universell verbindlichen Kernbestandes moralischer Regeln anzusehen? Laut Nunner-Winkler gehört als »Minimalbedingung der Funktionsfähigkeit sozialer Systeme«²⁸ hierher z. B. die Einsicht, daß es unmoralisch sei, andere aus Eigeninteresse zu schädigen, oder daß es Pflicht sei, in akuten Notsituationen zu helfen.²⁹

3.2 »RELATIVISTISCHE GRAUZONE«: GRENZEN DER UNIVERSALITÄT

Einer »relativistischen Grauzone« zuzurechnen seien hingegen Interpretationen spezifischer positiver Pflichten. Während zu den universell gültigen Normen fast ausschließlich negative Pflichten gehören, niemandem Schaden zuzufügen, seien soziale Institutionen und daraus abgeleitete Vorschriften, »die etwa die Bekleidung (z. B. Schleier für Moslemfrauen), Essen (z. B. die Tabuisierung von Schweinefleisch für Juden), Formen geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung (z. B. Vorschriften, die die Frauen an das Haus binden), das Sexualverhalten (z. B. Monogamie (...)) betreffen«³⁰, kulturell relativ. Wollte man solchen kulturellen Praktiken entgegenzutreten, so ginge es nur um eine Erweiterung von Freiheits-spielräumen bzw. eine »Erhöhung der Glücksmöglichkeiten« (etwa in der Ermöglichung höherer Bildung auch für Frauen), nicht um

Heiner BIELEFELD (1996):
Auf dem Wege zum interkulturellen Menschenrechtskonsens
in: Wolfgang KEIM [Hg.]: Jahrbuch für Pädagogik 1996: *Pädagogik in multikulturellen Gesellschaften*
Frankfurt/Berlin/Bern

Bénézet BUJO (1991):
Afrikanische Anfragen an das europäische Menschenrechtsdenken
in: Johannes HOFFMANN (1991), S. 211–224

Ernst CASSIRER (1929):
Die Idee der republikanischen Verfassung
in: E. RUDOLPH & H. J. SANDKÜHLER (Hg.): *Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer*, Hamburg 1995

Jack DONNELLY (1989):
Universal Human Rights in Theory and Practice
Ithaca/London

Jürgen HABERMAS (1983):
Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln
Frankfurt am Main

²⁵ Vgl. Turiel (1983) zit. bei NUNNER-WINKLER (1994), S. 82.

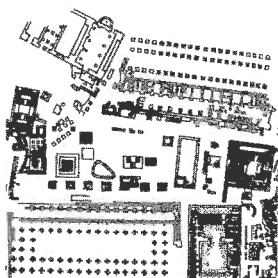
²⁶ Siehe STRAUSS (1977), S. 2 – s. auch HART (1970).

²⁷ Siehe KÖNIG (1994), S. 45.

²⁸ NUNNER-WINKLER (1994), S. 82.

²⁹ NUNNER-WINKLER (1994), S. 85, 91.

³⁰ NUNNER-WINKLER (1994), S. 100.



Jürgen HABERMAS (1984):
*Vorstudien und Ergänzungen zur
 Theorie des kommunikativen
 Handelns*
 Frankfurt am Main

Jürgen HABERMAS (1984):
Moralität und Sittlichkeit
 in: W. KUHLMANN (Hg.): *Moralität
 und Sittlichkeit*, Frankfurt 1986

Johannes HOFFMANN (Hg.) (1991):
*Begründung von Menschen-
 rechte n aus der Sicht unter-
 schiedlicher Kulturen*
 Frankfurt am Main

Johannes HOFFMANN (Hg.) (1994):
*Universale
 Menschenrechte im
 Widerspruch der
 Kulturen*
 Frankfurt am Main

polylog
 72
 Nr. 3 (1999)

H. L. A. HART (1970):
Are There Any Natural Rights
 in: A. I. MELDEN (ed.): *Human
 Rights*, Belmont 1970, S. 61–75

Siegfried KÖNIG (1994):
*Zur Begründung der Menschen-
 rechte: Hobbes – Locke – Kant*
 Freiburg (i.Br.)/München

die Pflicht, niemand anderem Schaden zuzufügen. Für die Interpretation von Menschenrechten als universell gültigen Normen sei aber nur Letzteres relevant, insofern es auf die Frage, worin Glück für den Einzelnen bestehe, individuell und kulturspezifisch differierende Antworten gebe und es außerdem keiner Kultur zustehe, »für eine andere zu befinden, wie etwa Freiheitschancen gegen inner- und außerweltliche Bindungsverluste zu verrechnen sind«. Auf der anderen Seite gebe es jedoch kulturelle Praktiken, »die in Übertretung negativer Pflichten die Integrität der Person beeinträchtigen«³¹ und damit einer Verletzung universell gültiger Normen gleichkommen. Dazu seien nach Nunner-Winkler etwa die Tradition der Witwenverbrennung in Indien zu zählen, die afrikanische Sitte der Klitorisbeschneidung sowie die Praxis von Menschenopfern in der untergegangenen Kultur der Inkas.

Wie aber wäre mit solchen Fällen, in denen eine kulturspezifische Praxis mit universellen moralischen Normen im Konflikt zu stehen scheint, umzugehen? Das an dieser Stelle oft vorgebrachte Argument der »Freiwilligkeit« solcher Selbsteinschränkungen (z. B. des Rechtes auf Unverletzlichkeit) entzieht sich der Überprüfbarkeit, da Individuen dahingehend sozialisiert werden können, daß sie keinen Anspruch auf bestimmte Rechte erheben.³² Andererseits verbietet sich auch die Durchsetzung eines Verbotes solcher Menschenrechtsverletzungen mit politischen Zwangsmitteln durch die unbedingte Achtung

und universell anzuerkennende eigenständige Moralfähigkeit von Menschen gleich welcher Kultur. Eine solche Achtung läßt sich nur zum Ausdruck bringen, wenn die betreffende Kultur als gleichberechtigte Dialogpartnerin akzeptiert wird, der unterstellt werden kann, unter Einbeziehung aller relevanten Gesichtspunkte vernünftige moralische Entscheidungen zu treffen. Damit wäre man als einzig probates Mittel an einen interkulturell angelegten Diskurs verwiesen, der im Stande sein könnte, in einer multikulturell-pluralistischen Welt mit den Möglichkeiten rationalen Argumentierens zu einem allein rational begründeten Konsens zu führen und in einer postkolonialen Welt durch gewalt- und herrschaftsfreie Einflußnahme in vernunftgemäßer Einsicht begründete Verhaltensänderungen³³ zu bewirken.

4 DER BEITRAG DER DISKURSETHIK

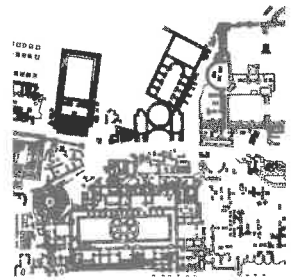
Die Diskursethik, wie sie von Jürgen Habermas als formalpragmatische, von Karl-Otto Apel als transzendentalpragmatische Variante vertreten wird, läßt sich auf zweierlei Art für die Diskussion von Menschenrechten fruchtbar machen. Menschenrechte sind zum einen mögliche *Inhalte* praktischer Diskurse³⁴, zum anderen läßt sich aber aus den Diskursregeln selbst ein *Prinzip* ableiten, das die Menschenrechtediskursiv zu begründen geeignet wäre. Der den Kantschen Imperativ rezipie-

³¹ NUNNER-WINKLER (1994), S. 100.

³² Vgl. NUNNER-WINKLER (1994), S. 101.

³³ WIMMER (1993), S. 255 ff.

³⁴ Vgl. ARENS (1991).



rende und zugleich über ihn hinausgehende diskursethische Grundsatz der Universalisierbarkeit nämlich, nach dem nur »diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden könnten«³⁵, führt zu einem Katalog von Verfahrensregeln, die ein fundamentales Menschenrecht zum Ausdruck bringen.³⁶ Diese Regeln des praktischen Diskurses formuliert Habermas im Anschluss an Robert Alexy so: »(3.1) Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen. (3.2) a. Jeder darf jede Behauptung problematisieren b. Jeder darf jede Behauptung in den Diskurs einführen. c. Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern. (3.3) Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine in (3.1) und (3.2) festgelegten Rechte wahrzunehmen.«³⁷

Ein solches Recht auf Beteiligung an praktischen Diskursen und auf gleichberechtigte Anerkennung als Diskursteilnehmer ließe sich zum einen als konstituierendes Element jeder denkbaren Menschenrechtsdebatte bzw. als fundamentales »in die Diskursethik strukturell eingebautes Menschenrecht (...), das seinerseits nicht Inhalt praktischer Diskurse, sondern Voraussetzung für ihr Zustandekommen und ihren Vollzug ist,«³⁸ auffassen. Zum anderen könnte es aber auch als Basis für die Beurteilung gewisser kulturel-

ler Praktiken dienen, deren Verantwortbarkeit vor dem Hintergrund des Menschenrechtsgedankens umstritten ist. Beides ist gleichermaßen für unsere Frage nach einer *diskursiven Begründung von Menschenrechten* relevant. Ein universelles Mitwirkungsrecht am Diskurs vermag die Durchsetzung partikulärer Ansichten zu verhindern. Die Aufhebung von Partikularismen in Menschenrechtsfragen ist, sofern Menschenrechte intersubjektiv und transkulturell gültig sein sollen, in allen denkbaren Bereichen zu fordern. Sei es a) in der Heranziehung unterschiedlicher Kulturen, sei es b) in der Diskursbeteiligung *beider* Geschlechter bzw. *aller* Klassen und Gruppen innerhalb einer Kultur oder Gesellschaft.

4.1 INDIVIDUALRECHTE UND GEMEINSCHAFT

Forderungen der ersten Art kommen zum Tragen, wenn in der Menschenrechtsdebatte etwa auf die Gemeinschaftsdimension außer-europäischer (z. B. afrikanischer) Gesellschaften hingewiesen wird. Nach dem afrikanischen Philosophen Bénézet Bujo entsprechen die Menschenrechte, »so wie sie vor dem Hintergrund des okzidental Blickwinkels definiert wurden, nicht ganz der Vorstellung des afrikanischen Menschen.«³⁹ Eigentumsrechte⁴⁰, das Recht von Eltern auf Erziehung ihrer Kinder⁴¹ oder die Einwilligung der künftigen Ehegatten als (einzige!) Bedingung für die Eheschließung⁴²,

Asmarom LEGESSE (1980):
Human Rights in African Political Culture
in: THOMPSON (1980)

Shao-Chuan LENG (1980):
Human Rights in Chinese Political Culture
in: THOMPSON (1980)

Chung-Shu LO (1949):
Human Rights in the Chinese Tradition
in: UNESCO (1949)

Abul A'la MAWDUDI (1976):
Human Rights in Islam
Leicester

Gertrud NUNNER-WINKLER (1994):
Moralischer Universalismus – kultureller Relativismus. Zum Problem der Menschenrechte
in: Johannes HOFFMANN (1994),
S. 79–103

Gerhard OESTREICH (1968):
Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß Historische Forschungen (Bd. 1),
Berlin

³⁵ HABERMAS (1986), S. 18.

³⁶ ARENS (1991), S. 70.

³⁷ HABERMAS (1984), S. 73.

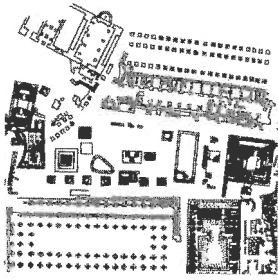
³⁸ ARENS (1991), S. 69 f.

³⁹ BUJO (1991), S. 217.

⁴⁰ ALLGEMEINE ERKLÄRUNG DER MENSCHENRECHTE, Artikel 17, 1–2.

⁴¹ Ebd., Artikel 26, 3.

⁴² Ebd., Artikel 16, 2.



A. POLLIS & P. SCHWAB (eds.) (1980):
Human rights: Cultural and Ideological Perspectives
New York

John RAWLS (1975):
Eine Theorie der Gerechtigkeit
Frankfurt

Sulak SIVARAKSA (1994):
Buddhismus und Menschenrechte. Grundsätzliches
in: HOFFMANN (1994), S. 109–135

Robert SPAEMANN (1989):
Normalität und Natürlichkeit
in: ders. (Hg.): *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*
Stuttgart S. 203–221

Leo STRAUSS (1977):
Naturrecht und Geschichte
Frankfurt

K. W. Thompson (ed.) (1980):
The Moral Imperatives of Human Rights: A World Survey,
Washington D.C.

E. TUREL (1983):
The Development of Social Knowledge. Morality and Convention
Cambridge

wie sie im euroamerikanischen Raum wohl unwiderrspochen akzeptiert werden, sind Gesellschaften, in denen das einzelne wie das Familienleben in hohem Maße von der Sippen-gemeinschaft bestimmt wird, völlig unange-messen. Solche Rechtserklärungen gehen nicht von universalen Prinzipien aus, sondern spiegeln die spezifisch westliche Moraltradition (die in der Autonomie des Subjekts grün-det) bzw. kontingente sozialhistorische Ent-wicklungen des Abendlandes (in dem durch eine Reihe kontingenter geschichtlicher Ereig-nisse das Modell der Kleinfamilie vorherr-schend geworden ist). Die Durchsetzung dieser Rechte gegenüber gemeinschaftsbestimm-ten Kulturen käme einem Versagen ihrer Mit-wirkungsrechte am praktischen Diskurs gleich und verstieße somit gegen jenes Recht auf An-hörung und Berücksichtigung, das Edmund Arens als *das fundamentale Menschenrecht* schlechthin bezeichnet, von dem her sich alle anderen Menschenrechte begründen lassen.⁴³ Eine solche Vorgehensweise wäre dem Vor-wurf des Kulturimperialismus ausgeliefert. Schließlich ist es gerade das vielfach – als der Entfaltung des Individuums und seinen Rech-ten hinderlich – abqualifizierte Element der Gemeinschaftlichkeit, das in der außereu-ropeäischen Perspektive eine Institutionalisierung und Isolierung des Alterns und Sterbens, wie man sie im Westen vorfindet, als (zu Recht) »unmenschlich« und undenkbar er-scheinen läßt.⁴⁴ Allein schon vor diesem Hin-tergrund gibt der afrikanische Einwand zu be-denken.

4.2 ZUR DISKURSIVEN BEURTEILUNG KULTURELLER PRAKTIKEN

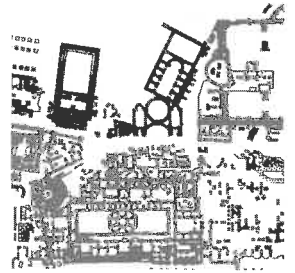
Das Mitwirkungsrecht am praktischen Diskurs über die Menschenrechte ist nun aber nicht nur transkulturell, sondern auch intrakulturell, nämlich Geschlechter- und Klassengrenzen übergreifend, zuzuerken-nen. Diese Forderung erlaubt es scheinbar, gewisse Praktiken kritisch zu überprüfen, in denen zum Verdacht Anlaß besteht, daß hier der diskursive Beitrag einer bestimm-ten Gruppe (nämlich der möglichen Op-fer) nicht ermöglicht wurde. Beispiele hierfür wären die Praxis der Witwenver-brennung in Indien, die afrikanische Praxis der Mädchenbeschneidung oder der Men-schenopferkult der alten Inkas. In diesem Zusammenhang stellt Gertrud Nunner-Winkler die Frage: »Würde jedermann zu-stimmen, daß Witwen verbrannt, Frauen be-schnitten oder ihre Füße aufgebunden werden, wenn er nicht wüßte, ob er Mann oder Frau wäre? (...) Wie wird über die Frage, ob das eigene Leben zu (...) opfern sei, entschieden? Erfolgt eine kategoriale Selektion durch die Machthaber, wobei eine Verweigerung durch Todesstrafe oder sozialen Ausschluß geahndet wird, oder ist Frei-willigkeit im Spiel (...)«⁴⁵

Die erstgenannte Kritik Nunner-Wink-lers, die sich gegen die Ungleichbehand-lung der Geschlechter wendet, müßte auch von seiten der Diskursethik erhoben wer-den, da per definitionem alle »sprach- und handlungsfähigen Subjekte« zum Diskurs zugelassen sind und eine Einschränkung

⁴³ Vgl. ARENS (1991), S. 70.

⁴⁴ Vgl. WIMMER (1993), S. 262.

⁴⁵ NUNNER-WINKLER (1994), S. 101.



auf ein bestimmtes Geschlecht unzulässig wäre. An diesem Punkt lassen sich jedoch zwei Einwände anbringen.

Der erste könnte auf das Nichtvorhandensein westlich-egalitärer bzw. demokratischer⁴⁶ Strukturen verweisen, die erst eine gleichberechtigte Mitwirkung aller Betroffenen an Entscheidungsprozessen erlauben. Hierbei wird meines Erachtens allerdings übersehen, daß von einer solchen Egalität auf der Ebene der Anerkennung unterschiedlicher Kulturen im Diskurs stets Gebrauch gemacht wird, so daß ihre Verweigerung auf der intrakulturellen Ebene nicht einsehbar erscheint. Wo auf der interkulturellen Ebene eine Gleichbehandlung einklagbar ist, müßte sie dies konsequenterweise auch innerhalb der Kulturen sein.

Ein anderer Einwand rekuriert auf die scheinbar tatsächlich nachweisbare Freiwilligkeit bestimmter Selbsteinschränkungen von Rechten, sei es des Rechtes auf gleichberechtigte Mitwirkung am praktischen Diskurs, sei es eines Rechtes auf Unverletzlichkeit der Person. Auf die Problematik dieses Kriteriums ist schon weiter oben hingewiesen worden. In der Tat kann durch entsprechende Sozialisation jegliche Selbstbeschränkung, auch eine, über deren Unrechtmäßigkeit möglicherweise allgemeiner Konsens besteht⁴⁷, hinnehmbar gemacht werden. Es müßte also im Diskurs

hinter Tradierung und Sozialisation zurückgegangen werden, um zu Entscheidungen über die moralische Verantwortbarkeit kultureller Praktiken zu gelangen. Das würde bedeuten, daß argumentativ von der historischen Situation ausgegangen werden müßte, in der die jeweilige Praxis noch nicht existierte. Nur so könnte man die aktuelle Normierung einer kritisch-rationalen Überprüfung aussetzen.

BILANZ

Es ist im Ergebnis davon auszugehen, daß offensichtlich sowohl in den verschiedensten Kulturen ansatzweise feststellbare Menschenrechtskonzeptionen (bzw. alternative Konzeptionen) expliziert sind, als auch implizit in moralischen Entscheidungen Intuitionen universelle Gültigkeit haben, die gewisse Menschenrechte (wie zum Beispiel das Recht auf körperliche Unversehrtheit) unter Rekurs auf die Maxime, »niemandem Schaden zuzufügen«, zu begründen vermögen. Innerhalb eines strittigen Bereiches, der »kulturrelativistischen Grauzone«, ist jedoch ein universeller Konsens, wie er in diesem normativen Kernbereich faktisch vorliegt, nur auf der Ebene des Diskurses (idealerweise) zu erreichen oder, sollte sich dieses Ziel als utopisch und unerfüllbar erweisen, zumindest anzunähern. Die Diskursethik verpflichtet zur Anerkennung aller potentiell am Dis-

UNESCO (1949):
Human Rights: Comments and Interpretations
London

Dunstan Wai (1980):
Human Rights in Sub-Saharan Africa
in: POLLIS & SCHWAB (1980)

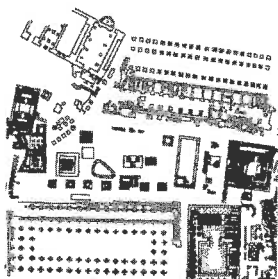
F. M. WIMMER (1993):
Die Idee der Menschenrechte in interkultureller Sicht
in: R. A. MALL & D. LOHMAR (Hg.):
Philosophische Grundlagen der Interkulturalität
Amsterdam/Atlanta

Fouad ZAKARIA (1949):
Human Rights in the Arab World: The Islamic Context
in: UNESCO (1949)

polylog
75
Nr. 3 (1999)

⁴⁶ Es ist in diesem begrenzten Rahmen nicht möglich, den Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie zu erörtern. Ein solcher Zusammenhang wird jedenfalls entweder bestritten, wie etwa von Siegfried KÖNIG (s. KÖNIG [1994], S. 37 f.) oder nahe gelegt, wie z. B. auch in dem Aufsatz von Edmund ARENS (1991, S. 70, 73).

⁴⁷ Man denke hier etwa an eine Praxis wie die der »Selbstopferung«, zu der in gewissen pseudoreligiösen Sekten aufgefordert wird und die offensichtlich ausschließlich zum persönlichen Nutzen des jeweiligen Sektenführers bzw. seines Umlages gereicht.



Historische

Menschenrechtsdeklarationen

- I. *Virginia Bill of Rights* (1776)
- II. *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* (1789)
- III. *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen (10. 12. 1948)
- IV. *Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten* (04. 11. 1950)
- V. *Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung* (19. 01. 1981)

polylog

76

Nr. 3 (1999)

kurs Beteiligten. Dieser Ansatz versprache, eine Begründung universeller Menschenrechte durch universelle Beteiligung an ihr leisten zu können. Allerdings hätte dies zur Konsequenz, daß die Menschenrechte, wie sie in aktuellen Katalogen gefaßt sind, modifiziert werden müßten. Und zwar zugunsten der Ermöglichung kultureller Diversitäten in Vermeidung kulturellen Identitätsverlustes, das heißt zu Lasten einer ethnozentristischen Verabsolutierung westlicher Lebens- und Kulturformen. Dies etwa in der Anerkennung außereuropäischer Gemeinschaftsformen (wie etwa der afrikanischen), die auch formal zum Ausdruck kommen müßte. Eine solche formale Anerkennung würde in concreto die Abwandlung von Artikeln bezüglich Eigentums-, Erziehungs- und Eheschließungsrechten, wie sie z. B. in der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« formuliert worden sind, bedeuten, da sie das Gepräge westlicher Kultur tragen und keine Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Damit verlieren sie allerdings nicht die Bedeutung, die sie als *Grundrechte westlicher Nationalstaaten* mit überpositivem Geltungsanspruch ausstatten. Insofern erscheint auch ihre Aufnahme in den Katalog der europäischen »Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten« durchaus legitim.⁴⁸

Abgesehen von den teils berechtigten, teils unberechtigten Einwänden gegen eine universelle Begründung von Menschenrechten scheint mir allerdings in der Men-

schenrechtsdebatte ein Moment unterschlagen zu sein, das die *Funktion* von Menschenrechten betrifft und für ihre angemessene Beurteilung von fundamentaler Bedeutung ist. Menschenrechtskataloge sind nicht als kulturpolitische Manifeste anzusehen, die bestimmte Kulturformen für alle Zeiten und alle Völker als verbindlich festzuschreiben beabsichtigen. Sie sind aus der historischen Notwendigkeit erwachsen, nach dem Aufkommen moderner Staatssysteme den Menschen vor deren Macht, also im Prinzip *vor einer bestimmten »Kulturform«*, nämlich der staatlich-politischen, zu schützen. Die Diskussion der Menschenrechte darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die menschenverachtenden Praktiken repressiver Regimes prinzipiell Menschen jeglicher Kultur bedrohen. Die ernsthafte philosophische Debatte darf nicht darauf hinauslaufen, in Verkenning dieser Gefahr argumentative Mittel zur Aufweichung solcher Menschenrechte bereitzustellen, die gewissen Despoten Anlaß geben könnten, unter dem Deckmantel der kulturellen Autonomie die Unterdrückung ganzer Völker zu rechtfertigen. Nichts wäre unverantwortlicher und menschenverachtender, als mit dem Hinweis auf die Kulturbedingtheit der Menschenrechte die Praktiken des Terrors und der Repression zu relativieren.

⁴⁸ Wohl gemerkt als Grundfreiheiten!

