

Hans Jörg Sandkühler

## Universalität und Transkulturalität der Menschenrechte. Ein Plädoyer gegen Rechtsrelativismus<sup>1</sup>

Workshop *Menschenrechte aus transkultureller Perspektive*.  
Universität Kassel – Institut für Philosophie, 9.-10. Juli 2010

Menschenrechte<sup>2</sup> sind Rechte, die jedem Menschen ungeachtet aller seiner sonstigen Eigenschaften allein kraft seines Menschseins zukommen (sollen).<sup>3</sup> Dies ist ein einfacher, aber kein selbstverständlicher Satz. *Kommen* – wie naturrechtlich gedacht – den Menschen ihre Rechte ‚von Natur aus‘ und unveränderbar zu? Oder *sollen* sie ihnen – wie juristisch und politisch pragmatisch gedacht – durch Verrechtlichung sich historisch wandelnder moralischer Ansprüche zukommen? Ich werde – thesenartiger und ärmer an Begründungen, als ich es mir wünschte – in sieben Abschnitten und einer kurzen Bilanz die Auffassung begründen, dass (i) die Menschenrechte nur als *juridische Rechte* zur Verwirklichung moralischer Ansprüche führen können<sup>4</sup>, dass sie (ii) juristisch universalisierbar und universell *sind* und (iii) kulturellrelativistische Strategien Rechtsrelativismus, Entuniversalisierung und den Verlust von Menschenrechtsschutz zur Folge haben. Menschenrechte sind Rechte, die wir ungeachtet unserer kulturellen Herkunft haben. Das Prinzip transkultureller Rechtsgeltung<sup>5</sup> wird – wie ich abschließend zeigen werde – von den vier islamisch-arabischen Menschenrechtserklärungen und auch von der afrikanischen *Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker* verletzt.

Was Menschenrechte *sein sollen*, ist sowohl auf der Ebene moralischer Überzeugungen als auch auf der Ebene ethischer und rechtsphilosophischer Begründungen strittig. Doch was Menschenrechte *sind*, ist bzw. wird im Internationalen Recht als Ergebnis deliberativer – in zunehmendem Maße zivilgesellschaftlich beeinflusster – zwischenstaatlicher Prozesse definiert. Über ihre normativen Gehalte, die Begründungen ihrer Akzeptabilität, die Formen ihrer Implementierung, die mit ihnen verbundenen Sanktionen und die institutionellen Formen ihres Schutzes wird es weiterhin politische Konflikte geben. Eine Welt ohne Menschenrechtsverletzungen ist nicht in Sicht. Es empfiehlt sich, Kants anthropologischen Realismus nicht zu verdrängen: Der „Gang der Menschengattung zur Erreichung ihrer ganzen Bestimmung“ ist „in kontinuierlicher Gefahr

---

<sup>1</sup> Unter Berücksichtigung der in der Diskussion zum Vortrag formulierten Einwände und Anregungen überarbeitete Fassung.

<sup>2</sup> Vgl. meinen ausführlichen enzyklopädischen Artikel ‚Menschenrechte‘ in Sandkühler 2010.

<sup>3</sup> Von Begriffsbestimmungen zu ‚Menschenrechten‘ ist zu erwarten, dass sie angeben, was unter der Zuschreibung von Rechten ‚ungeachtet aller sonstigen Eigenschaften des Menschen‘ verstanden werden soll. Auf breites Einverständnis kann die folgende Bestimmung rechnen: Menschenrechte sind „Rechte, die [...] allen Menschen kraft ihres Menschseins und unabhängig von ihrem Alter, ihrer Hautfarbe, ihrem Geschlecht, ihrer Staatsangehörigkeit oder ihrer sozialen Herkunft gemeinsam sein sollen [...] Rechte, die durch ihren ursprünglichen und unveräußerlichen Charakter damit auch nicht verweigert, die grundsätzlich nicht entzogen werden können, auf die aber auch niemand (freiwillig oder gezwungenermaßen) verzichten kann, (Arndt 1981, 25).

<sup>4</sup> Zur Debatte darüber, ob es ‚*moralische Rechte*‘ gibt oder nur von zu verrechtlichenden ‚*moralischen Ansprüchen*‘ gesprochen werden kann, vgl. Kervégan 2010, Mohr 2010, Sandkühler 2010a.

<sup>5</sup> Vgl. Sandkühler 2004, 2006.

[...], in die alte Rohigkeit zurückzufallen“.<sup>6</sup> Wer die Menschenrechte als juridische Rechte denkt, teilt mit Kant zwei Prämissen einer kritischen Anthropologie: (i) „Die Menschen bedürfen bei ihrer natürlichen Bösartigkeit und in ihrer darum sich unter einander drängenden Lage einer Macht, die jeden größeren Haufen derselben unter dem *Zwange öffentlicher Gesetze* halte und dadurch jedem sein Recht sichere“; und (ii) „wenn wir auch keine theoretisch hinreichenden Gründe hätten: wenn die Politiker uns ganz andere Mittel anpriesen, so müssen wir doch *so handeln, als ob* das Menschliche Geschlecht immer zum Besseren hinstrebe.“<sup>7</sup>

### 1. Zum Begriff und zum Status der Menschenrechte

Die Menschenrechte sind hinsichtlich ihrer Geltung ein Implikat des Menschseins. Hinsichtlich ihrer Entstehung in der Geschichte sind sie aus *Unrechtserfahrung* entstanden, und aus solcher Erfahrung werden sie weiter entwickelt werden. Die in Revolutionen eingeklagten und im 20. Jahrhundert unter dem Eindruck der Verbrechen des Kolonialismus, Imperialismus, Nationalsozialismus, Faschismus, Militarismus und Stalinismus formulierten Menschenrechtsansprüche sind gerichtet auf weltbürgerrechtliche Lebensverhältnisse ohne Diskriminierung, Unterdrückung, Hunger, Not und Krieg. Menschenrechtsansprüche haben einen *moralischen Gehalt*; sie können aber weder aus einer bestimmten Moral begründet noch ohne ihre *positiv-rechtliche Form* durchgesetzt und geschützt werden. Sie begründen Ansprüche gegenüber nichtstaatlicher – vor allem ökonomischer – Gewalt und gegenüber den Staaten bzw. Staatengemeinschaften, deren Rechtssysteme im Interesse bestmöglicher Grundrechtgewährung und -verwirklichung auf den je höchsten Entwicklungsstand der Menschenrechte verpflichtet sind. *Die individuellen Rechte der Menschen haben eine universelle transkulturelle juristische Geltung. Ihre Geltung muss nicht begründet werden.* Zu begründen ist und in politisch-kulturellen Kontexten unterschiedlich begründet werden ihre Akzeptanz und die Formen ihrer Applikation.

Die Menschenrechte bilden, abgeleitet vom fundamentalen moralischen Wert und von der basalen Rechtsnorm ‚Menschenwürde‘, in der Hierarchie der Normen das Fundament des Rechtsnormensystems. Sie sind auch dann mit *Drittwirkung* – also über die Staaten hinaus auch Individuen und Gruppen – verpflichtende Normen, wenn sie nicht im innerstaatlichen Recht positiviert sind; sie verlangen mehr als nur rechtskonformes Verhalten, nämlich die Anerkennung und Achtung der Menschenwürde und der Ansprüche aller auf ein menschenwürdiges Leben.

Neuere Menschenrechte-Erklärungen betonen zunehmend *Bedingungen* der Realisierbarkeit der Menschenrechte. So heißt es in der Präambel des *Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte* vom 19. 12. 1966 (1976 in Kraft getreten), „dass im Einklang mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte das Ideal freier Menschen, die frei von Furcht und Not sind, nur erreicht werden kann, wenn Verhältnisse geschaffen werden, unter denen jeder

<sup>6</sup> Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, AA VIII 123, Anm. 2.

<sup>7</sup> Kant, *Ein Reinschriftfragment zu Kants ‚Streit der Fakultäten‘* (aus dem Nachlass: bis 1798), Losen Blatt Krakau. In: *Kant-Studien* 51 (1959/60), 5-8. (Hervorh. v. mir)

seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte sowie seine politischen und Bürgerrechte genießen kann“. Nicht anders als von den Grundrechten geht auch von den Menschenrechten eine *Rundumwirkung* aus. *Pflichten* sind den Menschenrechten – wie allen Rechtsnormen – eingeschrieben; sie müssen nicht eigens ‚erklärt‘ werden.

## 2. Normenbegründungen in pluralistischen Gesellschaften

Pluralismus ist in modernen Gesellschaften eine Tatsache. Hinsichtlich des Verhältnisses von Recht und Moral ist er zugleich ein Problem. Das Problem besteht nicht in erster Linie in Konflikten zwischen einander angeblich ‚fremden‘ Groß-Kulturen wie Europa, der arabischen Welt, Lateinamerika, Afrika und Asien. Schwierigkeiten entstehen vielmehr gerade im *Inneren* der Gesellschaften – zwischen Egoismus und Solidarität, zwischen Freiheit und Achtung von Rechten. *De facto* führt der Pluralismus zu Relativismus, zu partikulären Ansprüchen auf die Geltung *meiner* Wahrheit, *meiner* Moral; relativiert wird auch die Geltung von Rechtsnormen: *mein* Recht. Der Rechtsrelativismus hat Gründe in der Mutmaßung eines Vorrangs der privaten Moral vor dem öffentlichen Recht und besonderer Rechtskulturen vor universellem Recht. Hinsichtlich möglicher Normenbegründungen in pluralistischen Gesellschaften lautet die entscheidende Frage: „Kann eine Rechtsgesellschaft ohne Rekurs auf moralische und politische ‚substanzielle‘ Wahrheiten bestehen? Ist ein wertneutraler Positivismus fähig, die *rechtliche* [...] Kohärenz einer pluralen Gesellschaft zu garantieren?“<sup>8</sup>

Es ist unter den Bedingungen des faktischen Pluralismus weder innerhalb einer Kultur noch hinsichtlich der Beziehungen zwischen Kulturen sinnvoll, die Menschen- und Grundrechte aus *einem* ethischen Prinzip ableiten zu wollen, das als allein ‚richtig‘ behauptet wird und zu dem allgemeiner Konsens verlangt und gegebenenfalls mit Zwang durchgesetzt wird. Ein solches Prinzip kann keine transkulturelle Geltung haben. Das Recht der Menschenrechte muss in der Perspektive des Rechts auf Dissens bei gleichzeitiger Achtung jener Freiheit der Lebensgestaltung weiterentwickelt werden, die mit der Achtung des Anderen vereinbar ist. Hieraus folgt die Notwendigkeit einer *neutralen* Rechtskonzeption. Aus der Neutralitätsforderung folgt nicht, die Rechtskonzeption müsse *wertneutral* sein; sie muss vielmehr in dem Maße den von der großen Mehrheit der Menschen geteilten moralischen Intuitionen und Werteinstellungen entsprechen, dass zwischen Recht und Unrecht unterschieden werden kann.

Das Recht muss seine Funktion als offener Universalismus erfüllen. Geschlossene Universalismen – wie die von Religionen – tendieren zum Oktroy und führen zur Exklusion des Heterogenen, des ‚Fremden‘. Offener Universalismus ist republikanisch und demokratisch, fordert die Inklusion der Differenz und achtet die Freiheit der Alterität. Er verlangt nach Prinzipien der Gleichheit und der Allgemeinheit des Rechts, die gegenüber den Welt- und Selbstverständnissen neutral sind.

<sup>8</sup> Kervégan 2010a, S. 1665. Zur Begriffs- und Problemgeschichte des Verhältnisses von Moral und Recht vgl. ebd.

Wie sollte denn auch angesichts der Vielfalt konkurrierender epistemischer Evidenzen und Überzeugungen<sup>9</sup>, Moraleinstellungen und Wertpräferenzen<sup>10</sup> *eine* Moral, *eine* Ethik, den privilegierten Anspruch erheben können, von allen als Grundlage ihrer Rechtsansprüche und ihres Handelns anerkannt zu werden? Wie problematisch derartige Ansprüche sind, zeigen jüngste Stellungnahmen der katholischen Kirche<sup>11</sup>, ‚christlich-abendländische‘ Kommentatoren des Grundgesetzes<sup>12</sup>, frühere Versuche – z.B. in der DDR –, eine ‚sozialistische Moral‘ in Verfassungsrang zu erheben<sup>13</sup> und die religiös-islamische Reduktion von Rechten auf die Gebote der Shari‘a.

Die *eine* Moral, die *eine* ethische Letztbegründung gibt es nicht in der Weise, dass jemand legitimiert wäre, sie einer Gesellschaft zu oktroyieren. Mit einer Formulierung Georg Mohrs: „Nicht diese oder jene Moral, sondern die Idee des Rechts als wechselseitige Anerkennung von Personalität und damit von Sphären der Manifestation von selbstbestimmter Freiheit ist ein geeigneter Ausgangspunkt für die Begründung von Menschenrechten. Diese sind zu verstehen als grundlegendste Rechte derart, dass nur unter ihrer Voraussetzung überhaupt Menschen als Rechtssubjekte und damit als Menschen betrachtet werden.“<sup>14</sup>

Deshalb kommt dem internationalen Menschenrechte-Recht eine immer größere Bedeutung zu. *Seine Rechtsnormen sind der Spiegel einer universalisierbaren und universalisierten Moral; sie vereinigen in sich die moralischen Intuitionen, die in der gegenwärtigen Welt den breitest möglichen Konsens stiften.* Dieses Recht, das zugleich Moral *ist*, gewinnt seinen transkulturellen universalen Geltungsgrund daraus, dass es gegenüber Ideologien, Weltanschauungen, Religionen und daraus abgeleiteten subjektiven, partikulären Präferenzen *neutral* ist. Spontane moralische Solidarität ist angesichts der ‚ungeselligen Geselligkeit‘ der Menschen, von der Kant spricht, und unter den Bedingungen einer ungerechten Weltordnung nicht erwartbar. Realistisch erwartbar und im Interna-

<sup>9</sup> Vgl. zu einer Einführung in die Theorie der Überzeugungen, der Wissenskulturen und des Wissens Sandkühler 2009.

<sup>10</sup> „Unsere Begriffe Ethik, Moral und Sittlichkeit“ – schreibt Uwe Wesels in *Juristische Weltkunde. Eine Einführung in das Recht* – „umschreiben ein Feld innerer Einstellungen, für das sich heute im wesentlichen jeder einzelne selbst verantwortlich fühlt, unabhängig von anderen und von den eher äußerlichen Vorschriften des Rechts oder von Sitten und Gebräuchen.“ (Wesels 1993, S. 47).

<sup>11</sup> „Immer wenn das Naturrecht und die Verantwortlichkeit, die es einschließt, geleugnet werden, wird auf dramatische Weise der Weg zum ethischen Relativismus auf individueller Ebene frei und der Weg zum staatlichen Totalitarismus auf der politischen Ebene. Die Verteidigung der allgemeinen Menschenrechte und der Grundsatz vom absoluten Wert und Würde der Person erfordern ein Fundament. Ist dieses Fundament nicht gerade das Naturrecht mit seinen unverbrüchlichen Werten, auf die es verweist?“ (Benedikt XVI., 2010, Das Naturrecht ist das Fundament der Menschenrechte und der Menschenwürde. Zweite Katechese zum heiligen Kirchenlehrer Thomas von Aquin. <http://www.zenit.org/article-20813?l=german>. Abruf: 26. 6. 2010).

<sup>12</sup> Im Grundgesetzkommentar Maunz/Dürig wurde noch 1994 bezüglich Art. 1 (1) GG (Unantastbarkeit der Menschenwürde) die These vertreten, es sei „niemals unjuristisch, wenn man zur Interpretation des von der Verfassung rezipierten, ihr vorausliegenden Rechts spezifisch christliche Lehren verwendet [...] Die christliche Naturrechtsauffassung umspannt stets auch die gültige profane Lehre [...] Sollte irgendwo das profane Naturrecht zu Abweichungen vom christlichen führen, so ist im Zweifel nichts anderes als die Überprüfung auf historische Abfälschungen nötig, um wieder auf die gemeinsame christliche Wurzel zu stoßen.“ (Th. Maunz/ G. Dürig, Grundgesetz. Kommentar, Bd. I, Art. 1-12, Lieferungen 1-31, München 1994, Rdnr. 15 und ebd., FN 2).

<sup>13</sup> So in Art. 19 (3) der Verfassung der DDR (1968, in der Fassung vom 7. Oktober 1974).

<sup>14</sup> Mohr 2009, S. 75 f. Statt von einer „Begründung“ wäre besser vom ‚Verständnis‘ der Menschenrechte zu sprechen.

tionalen Recht zumindest teilweise bereits verwirklicht ist der *juridische Kosmopolitismus* des Menschenrechte-Rechts.

### 3. Die Menschenrechte und der Staat

Als Ausweg zwischen der Skylla einer Naturrechts-Metaphysik und der Charybdis eines Recht und Moral radikal trennenden ‚harten‘ Rechtspositivismus à la Kelsen<sup>15</sup>, für den ich nicht plädiere, bietet sich ein transzendentes Argument an, das zwar kein empirisches Korrelat hat, aber die Bedingung der Möglichkeit des Rechts der Menschenrechte ausdrückt: Die Menschen gewähren sich die Menschenrechte wechselseitig *vorstaatlich*, und diese universellen Rechte existieren *juxtastaatlich*.

Dieses Argument ist der Ausgangspunkt einer *kritischen normativen* Rechts- und Staatstheorie. Staatskritik ist eine ständige Aufgabe. Das Politische als Matrix der Menschenrechtsentwicklung durch Staaten auszublenden, wäre blauäugig. *De facto* fehlt es vielen Staaten an menschenrechtlicher Legitimität. Recht und Staat bilden eine problematische Einheit. Der Staat ist einerseits die permanente potentielle Bedrohung der *Freiheitsrechte*; andererseits ist er als rechtssetzende Institution die notwendige Voraussetzung von *Freiheitsrechten*. Der Staat soll den Missbrauch der Freiheit durch Individuen und Gruppen unterbinden, und das Recht muss den Staat zum *Rechtsstaat* domestizieren. „Der Rechtsstaat“ – so Horst Dreier in seinem Kommentar zu Art. 20 GG – „formuliert verfassungstheoretisch den Anspruch, politische und gesellschaftliche Macht im Gemeinwesen primär nach Maßgabe von Recht und Gerechtigkeit auszuüben, auch im Widerspruch zur politischen Opportunität der Macht. Rechtsstaatlichkeit prägt die Strukturen und die Ziele staatlichen Handelns, das nicht nur begrenzt, sondern auch gewährleistet wird.“<sup>16</sup> „Der Rechtsstaat schützt seine Bürger durch die Gewährleistung elementarer Rechtlichkeit. Verfassungsrechtsdogmatisch umfaßt der grundgesetzliche Rechtsstaat die Gesamtheit der Regeln, Grundsätze und Prinzipien, die [...] als Ausprägung des Rechtsstaats gelten, indem sie staatliche Machtausübung rechtlich binden, organisieren und begrenzen.“<sup>17</sup> Auf die Bedrohung der Freiheitsrechte antwortet der Rechtsstaat in Form von *Verrechtlichung*. Verrechtlichung ist sowohl eine Folge der Kritik der Macht als auch eine Antwort darauf, dass Menschen geneigt sind, sich auch dann subjektiv moralisch ‚berechtigt‘ zu fühlen, wenn sie unter Missachtung der Rechte Dritter handeln. An die Menschenrechte gebundene Verrechtlichung ist in der Form der *Verrechtsstaatlichung* Kritik sowohl defizienter moralischer Einstellungen als auch des Macht- und Gewaltstaats.

<sup>15</sup> Vgl. Hans Kelsens *Reine Rechtslehre*: „Die unter Voraussetzung einer relativistischen Wertlehre erhobene Forderung, Recht und Moral und somit Recht und Gerechtigkeit zu trennen, bedeutet [...], daß, wenn eine Rechtsordnung als moralisch oder unmoralisch, gerecht oder ungerecht bewertet wird, damit das Verhältnis der Rechtsordnung zu einem von vielen möglichen Moralsystemen und nicht zu ‚der‘ Moral ausgedrückt und sohin nur ein relatives, kein absolutes Werturteil gefällt wird“ (Kelsen 1992, S. 68).

<sup>16</sup> Dreier 2004, Art. 20, Rn. 1.

<sup>17</sup> Ebd., Rn. 36.

#### 4. Die Revolutionierung des Internationalen Rechts

Von besonderer Bedeutung für die Frage, wie begrenzt heute die Macht und Gewalt von Staaten ist, ist eine mit den Nürnberger und Tokyoter Kriegsverbrecherprozessen beginnende revolutionäre Veränderung, mit der das Internationale Recht das Niveau des Menschenrechte-Rechts erreicht: Alle Staaten sind einem System des Rechts unterworfen, in dem bestimmte menschenrechtliche Normen *erga omnes* (gegenüber allen) unbedingt gelten: dauerhafte Normen (*peremptory norms*), zwingendes Recht (*jus cogens*) als fundamentale Prinzipien des internationalen und nationalen Rechts. Staaten sind zum einen verpflichtet, schwerwiegenden Verstößen gegen Normen des zwingenden Völkerrechts jegliche Anerkennung zu verweigern. Zum anderen sind sie verpflichtet, keinerlei Beihilfe oder Unterstützung zu ihrer Aufrechterhaltung zu leisten. Während das traditionelle Völkergewohnheitsrecht die Zustimmung von Staaten zu Verträgen voraussetzte, sind die *jus-cogens*-Normen nun „unabhängig von der vertraglichen Übernahme aufgrund allgemeinen Völkerrechts“<sup>18</sup> für alle Staaten bindend.

Gemäß dem *Wiener Übereinkommen über das Recht der Verträge* (1969, 1980 in Kraft getreten) ist jeder Vertrag, der eine *peremptory norm* verletzt, *ex tunc* null und nichtig. Das *jus cogens* verbietet nach Auffassung der UN-Völkerrechtskommission (2001)<sup>19</sup> Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Völkermord, Angriffskriege, Versklavung, Rassendiskriminierung, Apartheid und Folter; es gebietet Grundnormen des humanitären Völkerrechts und das Recht auf Selbstbestimmung. Bezüglich Zivilpersonen gelten Verbote mit zwingendem Rechtscharakter wie das der vorsätzlichen Tötung, Folterung oder unmenschlichen Behandlung, der vorsätzlichen Verursachung großer Leiden, der rechtswidrigen Verschleppung oder Verschickung, der rechtswidrigen Gefangenhaltung, der Verweigerung eines ordentlichen Gerichtsverfahrens, der Geiselnahme sowie der ungerechtfertigten, in großem Ausmaß rechtswidrig und willkürlich vorgenommenen Zerstörung und Aneignung von Eigentum. Schwerwiegende Verstöße gegen zwingende internationale Normen gelten der Staatengemeinschaft als „*intolerable*“<sup>20</sup> und sind völkerrechtlich daher mit „besonders einschneidenden Rechtsfolgen sanktioniert“.<sup>21</sup>

Diese Rechtsrevolution ist zu berücksichtigen, wenn man (i) beurteilen will, was Staaten sind und was sie sein sollen, und wenn man (ii) die transkulturelle

<sup>18</sup> Klein 2005, S. 162.

<sup>19</sup> Mit der Annahme der Resolution 56/83 (2001) haben die Mitglieder der UN-Generalversammlung die 59 Entwurfsartikel (*Draft Articles*) der UN-Völkerrechtskommission zustimmend zur Kenntnis genommen. Sie stellen ‚Grundregeln (*basic rules*) des humanitären Völkerrechts‘ und Bestandteile des *jus cogens* dar. ILC, *Draft Articles on Responsibility of States for Internationally Wrongful Acts*, UN-Dok. A/56/10 (2001), Nr. 76 = UN-Dok. A/RES/56/83 (2001), Annex: Art. 40, Commentary (3): „The obligations referred to in article 40 arise from those substantive rules of conduct that prohibit what has come to be seen as intolerable because of the threat it presents to the survival of States and their peoples and the most basic human values.“ Art. 41 (2): „Kein Staat erkennt einen Zustand, der durch eine schwerwiegende Verletzung im Sinne des Artikels 40 herbeigeführt wurde, als rechtmäßig an oder leistet Beihilfe oder Unterstützung zur Aufrechterhaltung dieses Zustands.“ Staaten sind nach Art. 41 (1) verpflichtet, der schwerwiegenden Verletzung einer Verpflichtung aus einer zwingenden Rechtsnorm kollektiv „mit rechtmäßigen Mitteln ein Ende zu setzen“. Vgl. zur Rechtsgrundlage Art. 39-51 der UN-Charta.

<sup>20</sup> ILC, *Commentaries to the Draft Articles on Responsibility of States for Internationally Wrongful Acts*, UN-Dok. A/56/10 (2001), Nr. 77 (S. 59ff.).

<sup>21</sup> Kadelbach 1992, S. 23.

Universalität<sup>22</sup> der Menschenrechte gegen Kultur- und Rechtsrelativismus verteidigen will.

Die seit der Allgemeinen Erklärung von 1948 zunehmend konkret und im Detail normierten zivilen, politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Menschenrechte haben zwar ökonomische, soziale, politische und kulturelle Kontexte ihrer Genese. Doch aus ihrer kontextuellen kulturellen Relationalität folgt keine Relativierung ihrer Geltung, *kein Rechtsrelativismus*.<sup>23</sup>

### 5. Kulturalität und Transkulturalität der Menschenrechte

Für essenzialistische Begründungen der Kulturalität der Menschenrechte<sup>24</sup> gilt dasselbe wie für ethischen Fundamentalismus. Es steht zwar jedem frei, Letztbegründungsstrategien zu wählen; philosophische oder theologische Begründungskonkurrenz kann sogar für die öffentliche Debatte fruchtbar sein; allgemeine Zustimmung darf aber weder erwartet noch erzwungen werden.

Ich plädiere für Realismus, Pragmatismus und eine moderate rechtspositivistische Distanz zu jedem überhöhten Begriff von Kultur, der – so Sheila Benhabib – als alleiniger „identity marker and differentiator“ zum allgemein verbreiteten Synonym für *Identität* geworden ist.<sup>25</sup> In ihrer Verneinung der Frage „Is universalism ethnocentric?“ stellt Benhabib zwar das Schwinden sowohl von fälschlicherweise aus Theoremen der Inkommensurabilität und Unübersetzbarkeit, d.h. aus epistemologischem Pluralismus und Relativismus auf die Kultur übertragenen Annahmen als auch des Habitus der Selbstkritik westlicher Intellektueller – die Menschenrechte seien ‚europäisch, weiß und männlich‘ – fest; doch „false assumptions about cultures, their coherence and purity“ seien noch immer gang und gäbe. Sie plädiert im Gegenzug „for a recognition of the radical hybridity and polyvocality of all cultures“: Wie Gesellschaften, seien auch Kulturen nicht holistisch, sondern vielstimmig, vielschichtig und dezentriert.<sup>26</sup>

Vergleichbar argumentiert auch Amartya Sen: „Wenn man die Weltbevölkerung nach Zivilisationen oder Religionen unterteilt, gelangt man zu einer ‚solitaristischen‘ Deutung der menschlichen Identität, wonach die Menschen einer und nur einer Gruppe angehören (die hier durch Zivilisation oder Religion definiert ist, während man früher die Nationalität oder die Klassenzugehörigkeit in den Vordergrund stellte). Mit einer solitaristischen Deutung wird man mit ziemlicher Sicherheit fast jeden Menschen auf der Welt mißverstehen. Im normalen Leben begreifen wir uns als Mitglieder einer Vielzahl von Gruppen – ihnen allen gehören wir an.“<sup>27</sup>

Genau dies drückt der von W. Welsch zu Beginn der 1990er Jahre geprägte Begriff ‚*Transkulturalität*‘ aus, der „die veränderte Verfassung heutiger Kulturen“ bezeichnet. „Diese sind nicht mehr, wie das klassische Kulturkonzept es wollte,

<sup>22</sup> Die These Yersu Kims (2005, S. 63), Universalität sei „eine regulative Idee im kantischen Sinne“, ist viel zu schwach, um der faktischen Universalität des Internationalen Rechts gerecht werden zu können.

<sup>23</sup> Benhabib 2002, S. 28, warnt zu Recht vor der Position des „relativism of frameworks“, wie sie z.B. J.-F. Lyotard und R. Rorty vertreten.

<sup>24</sup> Vgl. Abou 1984.

<sup>25</sup> Benhabib 2002, S. 1.

<sup>26</sup> Ebd., S. 25. Marramao 2010, S. 12, plädiert dafür, die „Cartografies of the World of Modernity“ statt vom „Fact of Pluralism“ von der „Reality of the Hybrid“ her anzulegen.

<sup>27</sup> Sen 2007, S. 8.

in sich geschlossene, homogene Kugeln, sondern sie weisen intern vielfältige Differenzen auf und sind extern stark miteinander verflochten. Insofern stehen heutige Kulturen jenseits (*trans*) des traditionellen Designs der Kulturen“.<sup>28</sup> Zeitgenössische Kulturen sind „intern durch *Hybridisierung* gekennzeichnet. Für eine jeweilige Kultur sind tendenziell alle anderen Kulturen zu Binnengehalten geworden“.<sup>29</sup>

Genau dies gilt für die Rechtskultur der Menschenrechte, auch wenn am Machterhalt interessierte Potentaten das – so der nigerianische Literatur-Nobelpreisträger Wole Soyinka – „weite Feld kultureller Alibis“ bestellen, „die uns noch immer daran hindern, die Unteilbarkeit der Menschheit im Rahmen eines gemeinsamen Ethos von Recht und Würde zu verwirklichen“.<sup>30</sup> Es komme deshalb darauf an zu erkennen, „daß sich die meisten zwischenmenschlichen Konflikte entlang der häufig unterschätzten und weitgehend unerforschten Achse entzünden, deren Pole wir akkurat als ‚Macht‘ und ‚Freiheit‘ benennen können“.<sup>31</sup>

Kulturelle Vielfalt *und* die Universalität des Würde-Prinzips<sup>32</sup> stecken den Raum ab, in dem eine Interpretation der Menschenrechte möglich ist, „die der modernen Welt *auch aus der Sicht anderer Kulturen* gerecht wird“.<sup>33</sup> Der intellektuelle Diskurs und die politische Aushandlung müssen allerdings zwei mögliche Fallen vermeiden:

Die erste gründet in der Verwechslung des Universalismus mit einem *Egalitarismus*, der vergisst, dass Menschen nicht in jeder Hinsicht gleich sind und Ungleichheit nicht *per se* negativ ist. Die Ungleichheit der Gleichen ist dann zu respektieren, wenn sie den Selbstzweck und die Autonomie von Menschen ausmacht und deshalb vor dem Zwang zu Uniformität bewahrt werden muss.<sup>34</sup> Plädiert man für Gleichheit, dann gründet das Plädoyer vernünftigerweise nicht in der Behauptung, dass alle gleich *sind*, sondern in der Forderung nach gleicher Achtung, nach einer *Gleichheit der Möglichkeiten*, ein Leben in Freiheit zu führen.<sup>35</sup> Anerkannte Ungleichheit verlangt nach besonderem Schutz – man denke z.B. an Kinder- und Behindertenrechte, aber auch an Minderheitenrechte.

Die zweite Falle besteht in einem „zynischen, kulturalistisch orientierten Relativismus“: „Mit einer kulturalistischen Reduzierung der menschenrechtlichen Missstände in den nicht-westlichen Regionen auf deren kulturelle Ursprünge und mit einem damit verbundenen zynisch-resignativen Lob der Differenzen arbeiten wir“ – so K. Mishima – „den jeweils herrschenden Machteliten in die Tasche.“<sup>36</sup> Der mit dem kulturalistischen Relativismus<sup>37</sup> verbundene Rechtsrelati-

<sup>28</sup> Welsch 2010, S. 2771 f.

<sup>29</sup> Ebd., S. 2773.

<sup>30</sup> Wole Soyinka 1999, S. 37.

<sup>31</sup> Ebd., S. 40.

<sup>32</sup> Vgl. Sandkühler 2007.

<sup>33</sup> Habermas 1999, S. 216 f. Vgl. Sandkühler 2004, 2006.

<sup>34</sup> Zu einem kulturwissenschaftlichen Verständnis der Grundrechte und zu deren kultur-kontextueller Implementierung vgl. Häberle 1994, S. 299 ff.

<sup>35</sup> Vgl. Sen 1992.

<sup>36</sup> Mishima 2005, S. 127f.

<sup>37</sup> „Der Kulturrelativismus kann als eine Form des ethischen Relativismus aufgefasst werden. Er steht in engem Zusammenhang mit einem Ethnopluralismus. In drei Thesen gefasst, behauptet ein starker Kulturrelativismus: (i) Moralprinzipien sind kulturrelativ, d.h. sie gelten jeweils für eine oder mehrere Kulturen, aber nicht universell. (ii) Die jeweils verschiedenen Moralprinzipien sind gleich gültig und



vismus bestreitet, dass unterschiedliche Rechtskulturen in einem allgemeinen und universellen Recht so harmonisiert werden können, dass sie menschenrechtlichen Ansprüchen nicht widersprechen. Der Rechtsrelativismus lenkt von dem Grund des Bedürfnisses nach Recht ab. Kofi Annan hat diesen Grund so beschrieben: „Wer kann leugnen, dass wir alle nach einem Leben streben, das frei ist von Angst, Folter und Diskriminierung? Wer kann bestreiten, dass wir uns alle ein Leben wünschen, in dem wir unsere Ziele frei verfolgen und uns frei entfalten können? Wann haben Sie eine freie Stimme gehört, die ein Ende der Freiheit gefordert hätte? Wo haben Sie einen Sklaven für die Sklaverei streiten hören? Wann haben Sie ein Opfer von Folter gehört, das die Handlungen des Peinigers gebilligt hätte? Wo haben Sie den Toleranten nach Intoleranz rufen hören?“<sup>38</sup> An anderer Stelle hat er erklärt: „Selbst der extremste moralische Relativist muss in diesem Sinn zum Universalisten werden.“<sup>39</sup>

Dies ist die Perspektive, in der die von der UNESCO am 2. November 2001 in Paris verabschiedete *Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt* einklagt: „Niemand darf unter Berufung auf die kulturelle Vielfalt die Menschenrechte und Grundfreiheiten verletzen, wie sie in allgemein anerkannten internationalen Vereinbarungen festgeschrieben sind, noch ihren Umfang einschränken.“

Die von Heiner Bielefeldt geforderte „Wachsamkeit gegen die Gefahren eines – nicht selten auch strategisch eingesetzten – Kulturrelativismus, durch den die internationalen Menschenrechtsstandards in ihrer Legitimität und Wirksamkeit geschwächt zu werden drohen“<sup>40</sup>, ist ebenso geboten, wie seine Mahnung richtig ist, „in der Debatte um das Verhältnis von Menschenrechten und kulturellem Pluralismus [gelte] es daher immer wieder zu fragen: Wer sind denn diejenigen, die sich in der internationalen Politik als Repräsentanten der kulturellen Identität ihrer Völker ausgeben? Wer hat sie in ihrer Sprecherrolle legitimiert?“<sup>41</sup>

Ein Grund für diese Mahnung ergibt sich aus der im Prinzip nur zu begrüßenden Weiterentwicklung der Menschenrechte in ihrer ‚Dritten Generation‘. Seit der Resolution 41/128 der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 4. 12. 1986 ist das – v.a. von Staaten der sog. Dritten Welt<sup>42</sup> eingeklagte – ‚Recht auf Entwicklung‘ (Selbstbestimmung)<sup>43</sup> der Völker anerkannt. Die Resolution geht davon aus, „dass Entwicklung ein umfassender wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und politischer Prozess ist, der die ständige Steigerung des Wohls der gesamten Bevölkerung und aller Einzelpersonen auf der Grundlage ihrer aktiven, freien und sinnvollen Teilhabe am Entwicklungsprozess und an der gerechten Verteilung der daraus erwachsenden Vorteile zum Ziel hat“. In Teil I, Art. 1 heißt es: „Alle Völker haben das Recht auf Selbstbestimmung. Kraft dieses Rechts entscheiden sie frei über ihren politischen Status und gestalten in Freiheit ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung.“ Ich wiederhole: Dies *ist* nach dem Zeitalter des Kolonialismus ein Fortschritt. Er hat allerdings seinen Preis. Die Kosten bestehen in der seitdem anscheinend unaufhaltsamen

---

können interkulturell nicht verglichen bzw. bewertet werden. (iii) Es ist unzulässig bzw. sinnlos, Moralprinzipien der eigenen Kultur auf andere Kulturen zu übertragen.“ (Sukopp 2010, S. 1350).

<sup>38</sup> Kofi Annan 1997, S. 132.

<sup>39</sup> Kofi Annan 1999, S. 93.

<sup>40</sup> Ebd., S. 73.

<sup>41</sup> Bielefeldt 1999, S. 43.

<sup>42</sup> Vgl. Tomuschat 1982.

<sup>43</sup> Vgl. Chu Chen 1976.

Tendenz, (i) die Individualrechte zugunsten von Kollektivrechten zu schwächen, damit (ii) die negativen Freiheitsrechte, die Abwehrrechte der Individuen gegen Staaten, und die sozialen Gewährleistungsrechte zugunsten von Pflichten gegenüber Kollektiven zurückzunehmen und (iii) diese Kollektive durch Tradition und/oder Religion, d.h. durch kulturelle Identität zu definieren.

Dies ist der wesentliche Kontext des politisch-ideologischen Scheinarguments, der ‚Westen‘ (bzw. ‚Norden‘) klage in liberalistischer und individualistischer Perspektive die Freiheiten des *Individuums* ein und klammere die kommunitaristisch begründete Orientierung an den *Pflichten gegenüber der Gemeinschaft* aus.<sup>44</sup> Deshalb seien die im ‚Abendland‘ entstandenen Menschenrechte für nicht-westliche Kulturen nicht geeignet.

Gewiss – es gehört *intrinsisch* zum Prinzip sowohl der Menschenwürde als auch der Menschenrechte, dass niemand Dritten eine bestimmte Interpretation ihrer Geltung oktroyieren darf. Deshalb kann Kulturen, Gesellschaften und Staaten ein Verständnis- und Interpretationsspielraum nicht abgesprochen werden. Differenzierungsverbote und Differenzierungsgebote, die der Gerechtigkeitsnorm ‚*suum cuique*‘ und den Erfordernissen schützenswerter Ungleichheit entsprechen, gelten auf der Ebene der Menschenrechte, wie sie für nationale Grundrechte gelten. Sie umfassen (i) *Verbote* wie etwa das Verbot von gegen die Menschen- und Grundrechte verstoßender sowie verfassungswidriger Differenzierung, das Verbot sozialer, gegen Menschenrechte- und Grundrechte verstoßender Ungleichheit, das Verbot der Diskriminierung der Frauen und der Diskriminierung von Ausländern u.a.m.; und sie schließen (ii) *Gebote* wie das der Chancengleichheit und Gleichverteilung sowie der Gleichbehandlung durch die Gesetzgebung ein. Bezieht man dies auf das Problem der Universalisierbarkeit der Menschenrechte unter je besonderen kulturellen Bedingungen ihrer Akzeptanz und Implementierung, dann begrenzen Differenzierungsverbote und eröffnen Differenzierungsgebote Auslegungsspielräume. Die Kriterien zur Beurteilung der Angemessenheit der Auslegung und die Maßstäbe der Kritik bei Menschenrechtsverletzungen sind aber ungeachtet kulturell unterschiedlicher Moralen in den Normen des positivierten Menschenrechte-Rechts zu finden.

---

<sup>44</sup> So heißt es z.B. in ‚The Bangkok Declaration‘ (1993) heißt es: „*Noting* the progress made in the codification of human rights instruments, and in the establishment of international human rights mechanisms, while *expressing concern* that these mechanisms relate mainly to one category of rights [...] *Recognizing* that the promotion of human rights should be encouraged by cooperation and consensus, and not through confrontation and the imposition of incompatible values [...] *Recognize* that while human rights are universal in nature, they must be considered in the context of a dynamic and evolving process of international norm-setting, bearing in mind the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds“.

Vergleichbar wird in der ‚Asian Human Rights Charter‘ (1998) gefordert: „Notwithstanding their universality and indivisibility, the enjoyment and the salience of rights depend on social, economic and cultural contexts. Rights are not abstractions, but foundations for action and policy. Consequently we must move from abstract formulations of rights to their concretization in the Asian context by examining the circumstances of specific groups whose situation is defined by massive violations of their rights. It is only by relating rights and their implementation to the specificity of the Asian situation that the enjoyment of rights will be possible. Only in this way will Asia be able to contribute to the worldwide movement for the protection of rights.“

## 6. Arabisch-islamische Staaten und die Menschenrechte

Die dem Anspruch nach auf ‚das‘ islamische Recht<sup>45</sup> gestützten arabisch-islamischen Menschenrechtserklärungen<sup>46</sup> widersprechen der juristischen Universalität der Menschenrechte. Eine Kritik dieser Erklärungen ist notwendig, doch es sind folgende Punkte zu berücksichtigen, soll die Kritik sich nicht pauschal gegen ‚den Islam‘ richten und Islamophobie schüren:

- (i) Einschränkungen der ‚notstandsfesten‘ Menschenrechte gibt es, wie nicht nur die Preisgabe von Freiheitsrechten zugunsten von Sicherheitsinteressen und Versuche der Religitimierung von Folter im ‚Kampf gegen den Terrorismus‘ zeigen, auch im Westen.
- (ii) Es gibt weder ‚den‘ Islam noch ‚das‘ islamische Recht noch ein einhelliges arabisch-islamisches Menschenrechtsverständnis.<sup>47</sup>
- (iii) Die vier arabisch-islamischen Erklärungen gründen in konservativen, in den betreffenden Ländern keineswegs allgemein geteilten Islam-Interpretationen, insbesondere Shari‘a-Interpretationen.<sup>48</sup> Sie sind Ausdruck politischer Interessen autoritärer Staaten. Die iranische Friedensnobelpreisträgerin Shirin Ebadi sagte dazu: „Diejenigen, die unter Berufung auf die kulturellen Unterschiede und die Werterelativität sich weigern, die Menschenrechte einzuhalten, sind in Wirklichkeit rückständige Unterdrücker, die ihr diktatorisches Wesen unter der Maske der Kultur verdecken und im Namen der nationalen oder religiösen Kultur die Absicht hegen, ihre eigene Nation zu unterdrücken und zu terrorisieren.“<sup>49</sup>
- (iv) Behauptungen wie die des iranische Vertreters bei den UN 1981 zur *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, sie sei „eine säkulare Interpretation der judäo-christlichen Tradition, die von Muslimen nicht ohne Bruch des islamischen Rechts befolgt werden könne“, verdrängen aus politisch-ideologischen Motiven die Tatsache, dass an ihrer Aushandlung islamische Staaten im Vergleich mit anderen sogar überproportional beteiligt waren, nämlich die 10 von 56 Staaten.<sup>50</sup>
- (v) Zu berücksichtigen ist schließlich, was Kofi Annan 1999 so bilanziert hat: „Die meisten Muslime sind sich der Tatsache bewusst, dass ihre Religion und ihre Zivilisation einst große Teile Europas, Afrikas und Asiens dominiert haben. Sie wissen, dass dieses Reich nach und nach verloren ging und dass fast jedes muslimische Land unter direkte oder indirekte westliche Kontrolle geriet. Heute ist der Kolonialismus vorüber, aber viele Muslime

<sup>45</sup> Vgl. zum islamischen Recht Schacht 1964; Spies/Pritsch 1964; Maududi 1990; Al-Midani 2004; Baderin 2005; Rohe 2009.

<sup>46</sup> Zur Geschichte der islamischen Menschenrechtserklärungen vgl. Al-Midani 2004. Zu deren islamisch-theologischen Grundlagen vgl. Johnston 2007. Zum ‚Menschenrechtsschutz im islamisch-arabischen Raum‘ vgl. Hummer/Karl 2008, Teilbd. I/2. 93. Zum Stellenwert der Menschenrechte im Islam und zu Kontroversen innerhalb islamischer Koran-Interpretationen vgl. Mawdudi 1976, Mayer 1990a, Schwartländer 1993, Bielefeldt 1998, 2000, An-Na‘im/Baderin 2010.

<sup>47</sup> Vgl. die vom Deutschen Institut für Menschenrechte hg. *Bibliographie: Islam und Menschenrechte*, zusammengestellt v. S. Tillmann/ A. Würth. (Stand: 10. 12. 2004).

<sup>48</sup> Vgl. hierzu Mayer 1990.

<sup>49</sup> *Der Beitrag des Islam zu einem Weltethos. Rede der iranischen Friedensnobelpreisträgerin Shirin Ebadi auf Einladung der Stiftung Weltethos an der Universität Tübingen, 20. Oktober 2005.*

<sup>50</sup> Zu den Positionen der 10 an der Abfassung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) beteiligten islamischer Staaten (Ägypten, Afghanistan, Irak, Iran, Libanon, Pakistan, Saudi-Arabien, Syrien, Türkei und Yemen) vgl. Al-Midani 2004.

lehnen sich gegen ihre offensichtliche Ungleichheit gegenüber dem Westen im Bereich der Machtpolitik auf. Viele verspüren ein Gefühl der Niederlage und der Benachteiligung. Ihr Groll wurde durch die ungerechte Behandlung der Palästinenser oder – in jüngster Zeit – durch die an Muslimen im ehemaligen Jugoslawien begangenen Gräueltaten noch verstärkt.“<sup>51</sup>

Während alle anderen regionalen Menschenrechtsinstrumente religiös und weltanschaulich neutral und kulturenübergreifend konzipiert sind, gilt dies für die islamisch-arabischen Menschenrechtserklärungen nicht. Sie behaupten einen islamischen Universalismus gegen die universellen Rechtsnormen des internationalen Menschenrechte-Rechts. Die 1981 vom *Islamrat für Europa* in Verbindung mit der konservativen *Muslim World League* verabschiedete – auf eine Resolution der UN-Menschenrechtskommission<sup>52</sup> mit der Aufforderung an Saudi-Arabien, sich der *Allgemeinen Erklärung* von 1948 anzuschließen, zurückgehende und im arabischen Text im Vergleich mit den ‚geglätteten‘ englischen, französischen und deutschen Übersetzungen weit rigorosere – *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam*<sup>53</sup> führt in ihren 23 Artikeln 123 Koranverse und Zitate aus der *sunna* an. Seit dieser Erklärung werden zwei auch innerhalb der arabischen Welt umstrittene strategische Ziele verfolgt: (i) Es soll erklärt werden, dass die Menschenrechte integraler Bestandteil der *Shari‘a* sind und (ii) der Koran nicht im Widerspruch zur universellen Menschenrechtskonzeption steht.<sup>54</sup>

Die Erklärung von 1981 geht von der Fiktion aus, „vor 14 Jh. [habe] der Islam die ‚Menschenrechte‘ umfassend und tiefgründend als Gesetz fest[gelegt]“. Die Erklärung entspricht der „für die Muslime“ geltenden „Pflicht, alle Menschen vom Aufruf (*da‘wa*) zum Islam in Kenntnis zu setzen, im Gehorsam gegenüber dem Auftrag ihres Herrn: ‚Aus euch soll eine Gemeinschaft (von Leuten) werden, die zum Guten aufrufen, gebieten, was Recht ist, und verbieten, was verwerflich ist‘ (Koran 3, 104)“. Die Erklärung reklamiert den besonderen Auftrag des Islam in „Erfüllung des Rechts der Menschheit gegen sie als aufrichtiger Beitrag zur Rettung der Welt aus allen Übeln, die sie befallen haben, und als Befreiung der Völker von mannigfaltigen Plagen, unter denen sie stöhnen.“ Sie geht aus von der „vorbehaltslosen Anerkennung der Tatsache, dass der menschliche Verstand unfähig ist, ohne die Führung und Offenbarung Gottes den bestgeeigneten Weg des Lebens zu beschreiten“, sowie von „unserer richtigen Vorstellung vom Begriff der Gemeinschaft der Muslime (*umma*), die die Einheit der Muslime trotz ihrer unterschiedlichen Länder und Völker verkörpert“. Die Erklärung versteht sich – ahistorisch – als „Niederlegung ewiger Rechte, von denen nichts abgestrichen, geändert, aufgehoben oder ausgesetzt werden darf“. Die Normen der Erklärung gelten für eine „Gesellschaft, in der alle Menschen gleich sind, in der es keine Privilegierung und Diskriminierung aufgrund von Herkunft, Rasse, Geschlecht, Farbe, Sprache oder Religion zwischen den einzelnen gibt“. Dieser universalistische Rekurs auf die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) erweist sich freilich als rhetorisch; er wird partikula-

<sup>51</sup> Kofi Annan 1999, S. 93.

<sup>52</sup> Resolution 14/XXV, 1969.

<sup>53</sup> Vgl. zur Vorgeschichte der Erklärung Hummer/Karl 2008, S. 1125 ff.; vgl. auch Duncker 2006, S. 40-62.

<sup>54</sup> Vgl. z.B. Spies/Pritsch 1964; Maududi 1990; Rohe 2009.

ristisch dementiert: Gefordert wird in der islamischen Erklärung eine „Gesellschaft, in der die Macht ein dem Herrscher auferlegtes anvertrautes Gut ist, damit er die Ziele, die die šari‘a vorschreibt, auf die Weise, die sie festlegte, verwirklicht“. Dementsprechend werden alle Rechte unter Shari‘a-Vorbehalt gestellt, d.h. des allgemeinen islamischen religiösen Pflichten-, Normen- und Wertesystems<sup>55</sup>, das nie verschriftlicht wurde und dessen Interpretationen dementsprechend arbiträr sind.

Ungeachtet des Schöpfungsberichtes, der Mann und Frau zunächst unbestritten auf eine Stufe stellt, lässt sich – bei entsprechender Intention – aus dem Koran eine Überordnung des Mannes über die Frau und deren rechtliche Benachteiligung ableiten. Als Koranvers von großer rechtlicher wie gesellschaftlicher Tragweite z.B. Sure 4, 34 herangezogen: „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie vor diesen ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen gemacht haben. Und die rechtschaffenen Frauen sind demütig ergeben [...]“. Der Koraninterpret Ibn Kathir erläutert Sure 4, 34 mit den Worten: „Männer sind Frauen überlegen, und ein Mann ist besser als eine Frau.“

Die 1990 von den Außenministern der 25 Mitgliedstaaten der *Organisation der Islamischen Konferenz*<sup>56</sup> in Kairo angenommene zwischenstaatliche, aber völkerrechtlich nicht bindende *Islamische Menschenrechtsdeklaration*<sup>57</sup> legt in Art. 24 fest: „Alle in der Deklaration festgesetzten Rechte und Freiheiten sind der *Shari‘a* unterworfen.“ Art. 25 bestimmt: „Die islamische Shari‘a ist der einzige Bezugspunkt für die Erklärung oder Erläuterung eines jeden Artikels in dieser Erklärung.“ Diese Deklaration und die wegen ihrer religiös-traditionalistischen Tendenz auch von arabischen Staaten kritisierte *Arabische Menschenrechtscharta* von 1994 verfolgen eine anti-universalistische Tendenz. Die von der Arabischen Liga 2004 revidierte und 2008 völkerrechtlich in Kraft getretene Fassung weicht zwar insofern hiervon ab, als in der Präambel die Grundsätze der Vereinten Nationen (VN) und der ‚Allgemeinen Erklärung‘ verbal bestätigt und in Art. 43 Rechte und Freiheiten, auch von Frauen, Kindern und Minderheitsangehörigen, gemäß den internationalen Menschenrechtsinstrumenten geschützt werden; sie beruft sich aber auf die Kairoer Erklärung von 1990 und stellt so eine Quadratur des Kreises dar. Sie wurde nur von 7 der 22 Staaten der arabischen Liga ratifiziert. Ein Menschenrechtskomitee ist in Art 45 ff. vorgesehen, nicht aber die Möglichkeit der Individualklage. Einen arabischen Menschenrechtsgerichtshof gibt es nicht.

<sup>55</sup> Zu Religion und Politik im Islam vgl. Büttner 2003.

<sup>56</sup> Vgl. hierzu Duncker 2006, S. 29 ff.

<sup>57</sup> Vgl. hierzu Hummer/Karl 2008, S. 1127-1130.

Ein Vergleich der Verfassungen<sup>58</sup> der arabischen Staaten belegt die Dominanz des Islam als Staatsreligion und der Shari'a als vorrangige Quelle des Rechtssystems.<sup>59</sup> In der Verfassung Saudi-Arabiens lautet Art. 23: „The state protects Islam; it implements its Shari'ah; it orders people to do right and shun evil; it fulfills the duty regarding God's call.“ Protokollerklärungen islamischer Staaten schränken auch die Rechte ein, die sich aus von diesen Staaten unterzeichneten Konventionen und Pakten der VN ergeben; die erklärten Vorbehalte betreffen vor allem die Frauenrechte, aber auch die Rechte auf Meinungs- und Religionsfreiheit – und zwar unter Verweis auf die Shari'a.<sup>60</sup>

Mein Bericht über islamisch-arabische Menschenrechtserklärungen verschwiege allerdings die andere Hälfte der Wahrheit, bezöge er nicht auch das gegenläufige zivilgesellschaftliche Menschenrechtsengagement in diesen Ländern ein. Auf der einen Seite gibt es konservative Stimmen, die den Islam als ein „komplementäres Menschenrechtssystem“ propagieren und die Muslime dazu auffordern, Kritik „auszusitzen, bis der Wind der Moderne und Postmoderne in einer Post-Post-Moderne wieder dreht“.<sup>61</sup> Auf der anderen Seite steht der tunesische Jurist Muhammad Charfi nicht allein, wenn er eine Revision der klassischen islamischen Jurisprudenz (*fiqh*) fordert und betont, dass im 20. Jahrhundert beachtliche Reformen im Islam stattgefunden hätten; das Problem bestehe darin, dass parallel zu dieser Realität eine anderer ‚offizieller Islam‘ an den theologischen Fakultäten gelehrt werde. Wichtiger als die Gesetze zu revidieren sei es, sagt er, das Programm der religiösen Lehre zu revidieren.<sup>62</sup>

Diese Tendenz spiegeln auch Menschenrechtserklärungen von NGO's. So bekennt sich die 1999 verabschiedete *Casablanca Declaration of the Arab Human Rights Movement* explizit zur Universalität der Menschenrechte und zum internationalen Menschenrechte-Recht sowie zu den Menschenrechtsinstrumenten der VN. Sie verwahrt sich gegen die anti-universalistische politische Manipulation der Bevölkerungen seitens arabischer Staaten im Namen patriotischer Gefühle und zivilisatorischer bzw. religiöser Eigenart.<sup>63</sup> Die *Cairo Decla-*

<sup>58</sup> Für meine Analyse relevante Elemente in Verfassungen arabisch-islamischer Staaten: (i) *Menschenwürde*: Algerien: Präambel, Art. 34; Kuwait: Präambel, Art. 29; Libyen: Art. 27; Mauretanien: Präambel; Syrien: Art. 25; Tunesien: Präambel. (ii) *Menschenrechte*: Algerien: Art. 33; Bahrein: Art. 18; Irak: Art. 50; Libyen: The Great Green Charter of Human Rights in the Jamahirian Era, Adopted 12 June 1988; Mauretanien: Präambel; Yemen: Art. 6. (iii) *Erklärung zum Islamischen Staat*: Bahrein: Art. 1, 2; Mauretanien: Art. 1; Marokko: Präambel; Oman: Art. 1; Qatar: Art. 1; Saudi-Arabien: Art. 1; Yemen: Art. 1. (iv) *Islam als Staatsreligion*: Bahrein: Art. 2; Irak: Interimsverfassung 2004, Art. 7; Kuwait: Art. 2; Libyen: Art. 2; Mauretanien: Art. 5; Marokko: Art. 6; Oman: Art. 2; Qatar: Art. 1; Saudi-Arabien: Art. 1; Tunesien: Art. 1; Yemen: Art. 2. (v) *Shari'a als Grundlage des Rechtssystems*: Bahrein: Art. 2; Jordanien: Art. 104; Einführung eines besonderen Shari'a Gerichtshofs neben säkularen Rechtsinstitutionen; Kuwait: Art. 2; Oman: Art. 2, 10, 11; Qatar: Art. 1; Saudi-Arabien: Art. 23, Art. 26: The state protects human rights in accordance with the Islamic Shari'ah, Art. 45: The source of the deliverance of fatwa in the Kingdom of Saudi Arabia are God's Book and the Sunnah of His Messenger, Art. 48, 55; Yemen: Art. 3. (v)

<sup>59</sup> Es darf aber nicht übersehen werden, dass in den meisten islamischen Ländern koranische Gebote, arabisches Gewohnheitsrecht, römische und andere Rechtelemente sowie Elemente europäischer, während der Kolonialzeit importierter Rechtskodifikationen ineinander verwoben sind.

<sup>60</sup> Vgl. die Dokumentation in Chase/Hamzawy 2006, S. 237-282. Zu solchen Vorbehalten schreibt Hinz 2009, S. 6: „Reservations are domestic back doors that allow domestic deviations to remain legal.“

<sup>61</sup> Hofmann Murad, Der Islam und die Menschenrechte.  
[http://de.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-272/\\_nr-3/i.html](http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-272/_nr-3/i.html).

<sup>62</sup> Charfi 1983, S. 23 f.

<sup>63</sup> The Casablanca Declaration of the Arab Human Rights Movement. Adopted by the First International Conference of the Arab Human Rights Movement Casablanca, 23-25 April, 1999: „After extensive discussions, the Conference declared that the only source of reference in this respect is international

ration on Human Rights Education and Dissemination aus dem Jahre 2000 klagt Menschenrechtsverletzungen vor allem in der arabischen Welt an und betont die Universalität der von allen Völkern gemeinsam gegen interne und externe Unterdrückung erkämpften, der Menschheit als ganzer angehörenden und unauflösbar miteinander verbundenen zivilen, politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechte; Frauenrechte seien ein integraler Bestandteil des Menschenrechtssystems.<sup>64</sup> Die *Beirut Declaration* von 2003 wirft unter dem Titel *Toward an Effective Regional Protection of Human Rights* die Frage auf „Which Arab Charter on Human Rights?“ Angesichts der Tatsache, „that the Arab Charter on Human Rights lacks a number of the international human rights standards and guarantees adopted by other regions in the world“, wird eine weitgehende Reform der Menschenrechtsinstrumente im Rahmen des „universal human rights system as established by the UN“ gefordert. Erklärt wird schließlich: „Civilization or religious particularities should not be used as a pretext to cast doubt and to question the universality of human rights“.<sup>65</sup> Ich verweise ferner auf die *Sana'a Declaration on Democracy, Human Rights and the Role of the International Criminal Court* von 2004, in der es heißt: „Democracy and human rights, which have their origins in faith und culture, are interdependent and inseparable.“<sup>66</sup>

### 7. Die afrikanische Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker

Das Universalismus-Kulturrelativismus-Problem ist auch mit dem Menschenrechtsverständnis in Afrika<sup>67</sup> verbunden. Die Tradition der Stammessolidarität und des durch die Weisen gesprochenen, nicht verschriftlichten Rechts<sup>68</sup> drohe

---

human rights law and the United Nations instruments and declarations. The Conference also emphasized the universality of human rights.

\* Rejecting the manipulation by some Arab governments of patriotic sentiments and the principle of sovereignty so as to avoid complying with international human rights standards.

\* Rejecting any attempt to use civilizational or religious specificity to contest the universality of human rights. Commendable specificity is that which entrenches the dignity and equality of citizens, enriches their culture and promotes their participation in the administration of public affairs.

64

„At invitation of the Cairo Institute for Human Rights Studies, in coordination with the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights and the Euro-Mediterranean Human Rights Network with the participation of around one hundred human rights experts and defenders from forty human rights group from 14 Arab states, as well as experts from Africa, Asia, Latin America and Europe, the Conferenc on Human Rights Education and Dissemination: A 21st Century Agenda was held in Cairo from the 13th to the 16th of October, 2000.“ In: Chase/Hamzawy 2006, S. 210 f. *The Cairo Declaration on Human Rights Education and Dissemination. Adopted by The Second International Conference of Human Rights Movement in the Arab World, October 13-16, 2000, Cairo:* „The Conference, Having held extensive deliberations throughout its sessions, taking into consideration the close link between the lack of respect for human rights and the prevalence of poverty and corruption as evidenced by the World Human Development Report and the Report on Corruption in the World, and also noting the increasing concern at the adverse effect of globalisation on the economic level, the abuse of human rights considerations in international relations, and the grave injustices they caused against peoples, especially in the Arab World, *Decides* to adopt the following Cairo Declaration on Human Rights Education and Dissemination. *Participants reaffirm:*

- Human rights principles are universal; civil, political, economic, social, cultural and joint rights are closely interconnected, interdependent and indivisible; women's rights are an integral part of the human rights system.

- Human rights values are the fruit of the interaction and communicaton between civilizations and cultures throughout history, the product of the struggle by all peoples against all forms of injustice and oppression internal and external. In this sense, such values belong to humanity s a whole.“

65

In: Chase/Hamzawy 2006, S. 227.

66

In: Ebd., S. 233.

67

Vgl. Bösl/Diescho 2009.

68

Vgl. hierzu Hinz/Mapaure 2010.

– so wird beklagt – durch ‚Verwestlichung‘ zerstört zu werden.<sup>69</sup> Der Philosoph Kwame Wiredu thematisiert den Rassismus der Kolonisatoren „in den praktischen Programmen, die den angeblich niedrigeren Lebensstil der Afrikaner auf so wichtigen Gebieten wie der Erziehung, der Religion, der Wirtschaft, der Politik etc. zu verändern und den europäischen Vorbildern anzugleichen suchten. [...] Der politische Nationalismus half Afrika, seine nationale Unabhängigkeit wiederzuerlangen und lebensfähige moderne Staaten auszubilden, der kulturelle Nationalismus, das Vertrauen in die eigene Kultur wiederherzustellen.“ Wiredu plädiert deshalb für ein Programm des *conceptual exorcising*, „der Austreibung der kolonialen Mentalität [...] aus den Begriffen“.<sup>70</sup>

Ob aber der Weg zu einem afrikanischen Menschenrechtssystem<sup>71</sup> sich aus kulturellen Gründen als schwierig erwiesen hat, ist fraglich; eher dürften Gründe in der autoritären politischen Verfasstheit zahlreicher afrikanischer Länder zu sehen sein. Die ‚Organisation für afrikanische Einheit‘ (OAU) reagierte bis 1979 ungeachtet – oder wegen – massiver Menschenrechtsverletzungen zurückhaltend auf Initiativen der VN, von NGOs und einiger afrikanischer Staaten. Die *Banjul Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker* wurde am 27. 6. 1981 verabschiedet. Zur Förderung, Sicherung und Interpretation der in der Banjul-Charta kodifizierten Rechte wurde 1987 die ‚Afrikanische Kommission für die Rechte des Menschen und der Völker‘ eingerichtet<sup>72</sup>; sie kann Empfehlungen aussprechen; Durchsetzungsmechanismen stehen ihr nicht zur Verfügung. Die Institutionalisierung eines Afrikanischen Menschenrechtsgerichtshof wurde lange Zeit mit dem Argument abgelehnt, dass gerichtliche Streitbeilegung nicht dem afrikanischen, auf Konsensfindung unter Anleitung von Weisen beruhenden Rechtsverständnis entspreche. Das ‚Protocol to the African Charter on Human and Peoples’ Rights on the Establishment of an African Court on Human and Peoples’ Rights‘ wurde erst 1998 angenommen.<sup>73</sup>

Die *Banjul Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker* widerspiegelt in der Kopplung von Menschenrechten und Kollektivrechten der Völker zum einen den mit dem ‚Recht auf Entwicklung‘ erreichten Fortschritt; zum anderen drückt sich in ihr die auch bei den VN zunehmende Tendenz zum Vorrang von Gruppen- und Kollektivrechten aus. Mit dieser Tendenz ist zwar auch die Stärkung von Minderheitenrechten verbunden, doch die mit der Identifikation von Individuen mit Gruppen gegebene Problematik der rechtlichen Absicherung einer ‚*exit option*‘ (Ausscheiden aus Gruppenzwängen) ist nicht gelöst.

Die Banjul-Charta normiert unter starker Betonung einer fiktiven *afrikanischer Identität* die Menschenrechte bei nachrangiger „gebührender Berücksichtigung“ der *Charta der Vereinten Nationen* und der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* und geht gegenüber deren Universalität auf Distanz. Vorrangig ist die Berufung auf die „Charta der OAU, nach der ‚Freiheit, Gleichheit und Würde wesentliche Ziele zur Erfüllung der berechtigten Wünsche der afrikanischen

<sup>69</sup> Vgl. Kenyatta 1965, S. 185 f.

<sup>70</sup> Wiredu 1997a, 28 f.; vgl. auch Wiredu 1997b.

<sup>71</sup> Siehe hierzu: University of Minnesota, *Bibliography: Human Rights in the African Context*. <http://www1.umn.edu/humanrts/africa/african.html>.

<sup>72</sup> Siehe hierzu: Rules of Procedures of the African Commission on Human and Peoples’ Rights. Adopted on the 6th of October 1995. [http://www.achpr.org/english/\\_info/rules\\_en.html](http://www.achpr.org/english/_info/rules_en.html).

<sup>73</sup> Siehe hierzu und zum Stand der Ratifikationen: <http://www.africa-union.org/root/au/Documents/Treaties/List/Protocol%20on%20the%20Rights%20of%20Women.pdf>.



Völker' sind“, und zwar „*unter erneuter Bekräftigung* des in Art. 2 der genannten Charta abgegebenen feierlichen Versprechens, alle Formen von Kolonialismus in Afrika zu beseitigen, die Zusammenarbeit und Bemühungen zur Verbesserung des Lebensstandards der afrikanischen Völker zu koordinieren und zu intensivieren [...]; *unter Berücksichtigung* der Kraft ihrer Tradition und der Werte der afrikanischen Zivilisation, die ihre Einstellung gegenüber den Menschenrechten und Rechten der Völker leiten und für sie charakteristisch sein soll; *in der Erkenntnis*, dass sich einerseits die fundamentalen Menschenrechte aus den dem Menschen innewohnenden Eigenschaften herleiten, was ihren nationalen und internationalen Schutz rechtfertigt, und dass andererseits die Realität und die Achtung vor den Rechten der Völker unbedingt Menschenrechte garantieren sollte; *in der Erwägung*, dass der Genuß von Rechten und Freiheiten auch die Übernahme von Pflichten mit sich bringt; *in der Überzeugung*, dass fortan dem Recht auf Entwicklung besondere Aufmerksamkeit zukommt, die bürgerlichen und politischen Rechte nicht von wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten getrennt werden können, weder in ihrer Konzeption noch in ihrer Universalität [...]; *im Bewusstsein* ihrer Verpflichtung, die völlige Befreiung Afrikas zu erreichen, dessen Völker noch immer für ihre Würde und wahre Unabhängigkeit kämpfen und sich vorgenommen haben, Kolonialismus, Neo-Kolonialismus, Apartheid, Zionismus zu beseitigen und ausländische Militärbasen, die eine Aggression darstellen, zu entfernen ebenso wie jede Form von Diskriminierung, insbesondere wegen der Rasse, der ethnischen Gruppe, der Hautfarbe, des Geschlechts, der Sprache, der Religion oder der politischen Anschauung; [...] *in der festen Überzeugung*, zum Schutz und zur Förderung der Rechte und Freiheiten der Menschen und Völker verpflichtet zu sein und dabei berücksichtigen zu müssen, welche Bedeutung diesen Rechten und Freiheiten traditionell in Afrika zukam“.

Gem. Teil 1, Art. 2 der Banjul-Charta hat jedermann „ein Recht darauf, die in dieser Charta anerkannten und gewährleisteten Rechte und Freiheiten zu genießen ohne Unterschied der Rasse, ethnischen Gruppe, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischen oder sonstigen Anschauung, nationalen oder sozialen Herkunft, des Vermögens oder des sonstigen Status“. Art. 5 lautet: „Jedermann hat Anspruch auf Achtung seiner Menschenwürde und auf Anerkennung seiner Rechtspersönlichkeit. Jede Form der Ausbeutung, Folter, grausamen und unmenschlichen Behandlung ist verboten.“ Art. 17 (3) erklärt es zu den „Pflichten des Staates, die Sittlichkeit und traditionellen Werte einer Gemeinschaft zu fördern und zu schützen. Ferner berücksichtigt die Kommission hilfsweise bei der Festlegung der Rechtsgrundsätze andere allgemeine oder besondere internationale Übereinkommen, die ausdrücklich von Mitgliedstaaten der OAU anerkannte Regeln niederlegen, ferner die afrikanische Praxis, sofern sie mit internationalen Normen zu den Menschenrechten und Rechten der Völker übereinstimmt, das regionale Gewohnheitsrecht und allgemeine, von Rechtsprechung und Lehre entwickelte Rechtsprinzipien.“

### 8. Eine kurze Bilanz

Es gibt nicht *die* eine Kultur, und es gibt Kultur nicht als ‚nach Außen‘ abgeschottete Einheit. Innerhalb von Kulturen gibt es unterschiedliche Verständnisse

davon, wie ein Leben und die Welt sein sollen. Zu lange Zeit hat die europäische Moderne – ungeachtet der Programmatik der Aufklärung und der bürgerlichen Revolutionen – kulturell, ökonomisch und sozial den Ausschluß der *Andere* gerade da betrieben, wo sie im Namen ‚des Menschen‘, ‚der Geschichte‘, ‚der Rationalität‘, ‚der Philosophie‘ und ‚der Werte‘ gesprochen hat. Hybride Kulturen stellen aber auf wesentliche Fragen abweichende, oft konfligierende Antworten dar, und die Behauptung des Besonderen und der Differenz muss ihre Legitimität nur dann verteidigen, wenn im Namen ‚einer Kultur‘ partikuläre Ansprüche auf Kosten Dritter geltend gemacht werden.

Ich habe für einen durch die Idee des Rechts – die Gerechtigkeit – und die Menschenrechtsnormen gezähmte Rechtspositivismus plädiert. In seiner vor allem durch H.L.A. Hart formulierten gemäßigten Version räumt der moderne Rechtspositivismus „a partial overlap between legal and moral obligations“<sup>74</sup> ausdrücklich ein. Er ist angesichts des innergesellschaftlichen Pluralismus und im Gegenzug zu Kultur- und Rechtsrelativismus die Antwort auf die Frage, welcher Universalismus *faktisch* möglich ist. Die Antwort lautet: Von einander abweichende Begründungen für die Anerkennung der Menschenrechte sind möglich<sup>75</sup>; deren Implementierung, Anwendung und Schutz hat aber die Grenzen transkulturell vereinbarter juridischer Universalität zu respektieren.

Diese Universalität ist nicht die eines partikulären Wertesystems, sondern die des Rechts. Sie war nicht universell wirksam genug, den Francismus, die Apartheid, den Vietnamkrieg, die Militärherrschaft in Chile und Griechenland, die israelische Okkupation Palästinas, die Irakkriege und Hunger und Unterdrückung in weiten Teilen der Welt zu verhindern. Aber sie ist die einzige Universalität, die wir in dieser polymorphen Welt transkulturell und mit tatsächlicher Geltung haben können. Sie ist weit mehr als nichts, denn sie begründet einklagbare Rechte und setzt der Abweichung von dem, was als universell anerkannt ist, rechtliche Grenzen.<sup>76</sup> Diese Universalität findet ihre Form im juridischen Kosmopolitismus als Ausdruck einer Ordnung der Vielgestaltigkeit des Universellen – im ‚Kosmopolitismus der Differenz‘<sup>77</sup>, der – so G. Marramao – das Universelle „von der Logik homogener Vereinheitlichung, von der *reductio ad unum*, befreit, indem er es im Reich der Multiplizität und Differenz“ verortet.<sup>78</sup> Dieser Kosmopolitismus entspricht Kants Konzept des *sensus communis*, also einem „Beurteilungsvermögen [...], welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (*a priori*) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluss haben würde.“<sup>79</sup>

Jede metaphysische, religiöse und moralische Überforderung der Universalität des Rechts führt – nicht anders als auch die Forderung, die Menschenrechte zu ‚begründen‘ – zur Schwächung bereits erreichter menschenrechtlicher Standards. Mit Manfred Hinz, dem Inhaber des UNESCO-Lehrstuhls für Menschen-

<sup>74</sup> Hart 1983, S. 55.

<sup>75</sup> Vgl. Lohmann 2010.

<sup>76</sup> Hinz 2009, S. 6.

<sup>77</sup> Vom „cosmopolitanism of difference“ spricht Marramao 2010, S. 20.

<sup>78</sup> Ebd., S. 5. Meine Übers.

<sup>79</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 159 f.

rechte in Namibia, plädiere ich deshalb für eine „*Anthropologie der Verschiedenheit mit Kosmopolitismus*“, ein Konzept, das er als „*soft or weak universalism (or soft or weak relativism, for that matter)*“ bezeichnet.<sup>80</sup> Der rechtsanthropologische Weg, für den Hinz optiert, führt nicht zu Rechtsrelativismus, sondern eröffnet zwei im Menschenrechtsdiskurs bisher kaum gesehene Perspektiven: (i) endet er nicht bei dem, was normalerweise unter dem vom Staat gesetzten Recht verstanden wird, sondern führt zu allen Regeln und Normen, ungeachtet ihrer Quellen; (ii) erstreckt er sich über den üblichen Code rechtlichen Sollens hinaus in die empirische Dimension des von Menschen angewandten Rechts und erlaubt Urteile jenseits der Grenzen staatszentrierter Rechtsinterpretation.<sup>81</sup>

Der faktische intrakulturelle und interkulturelle Pluralismus der Voraussetzungen, Kontexte und Akzeptanz-Begründungen muss nicht zu einer Schwächung der rechtlich universalisierten Menschenrechtsnormen führen. Bei deren kulturrelativistischer Interpretation und bei nur teilweiser Implementierung führt er zwangsläufig dazu. Ein auf partikuläre Werte gestützter und zugleich verabsolutierter Universalismus vergisst, dass die Achtung der Menschenrechte *transkulturell* ermöglicht werden muss. Kulturrelativismus ist im internationalen Menschenrechte-Recht nicht vertretbar.<sup>82</sup> Aus dem internen Pluralismus hybrider Kulturen und aus moralischem Einstellungspluralismus sowie aus der Kontextualität der Menschenrechte folgt kein Rechtsrelativismus. Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* bestimmt in Art. 6: „Jeder hat das Recht, überall als rechtsfähig anerkannt zu werden.“

---

<sup>80</sup> Hinz 2009, S. 7 f.

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Vgl. zur Kritik u.a. Paul 2003.

## Literatur

- Abou, S., 1984, *Menschenrechte und Kulturen*. Aus d. Franz. v. A. Franke/W. Schmale, Bochum.
- Al-Midani, M. A., 2003, *Les droits de l'homme et l'Islam. Textes des organisations arabes et islamiques*, édité par l'Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante, Université Marc Bloch de Strasbourg.
- Al-Midani, M. A., 2004, La Déclaration universelle des droits de l'homme et le droit musulman. In : *Lectures contemporaines du droit islamique. Europe et monde arabe*, sous la direction de F. Frégosi, Strasbourg.
- An-Na'im, A. A./ M. A. Baderin, 2010, *Islam and Human Rights*, Farnham.
- Arndt, C., <sup>2</sup>1981, *Die Menschenrechte*, Hamburg.
- Baderin, M. A., 2005, *International human rights and Islamic law*, Oxford.
- Benchenane, M., 2003, *Les Droits de l'Homme en Islam et en Occident*. [http://www.fmesfrance.net/article.php3?id\\_article=15](http://www.fmesfrance.net/article.php3?id_article=15).
- Benhabib, S., 2002, *The Claims of Culture. Equality and Diversity the Global Era*, Princeton, N.J.
- Bielefeldt, H., 1998, Zwischen Scharia und Menschenrechten, Facetten der islamischen Menschenrechtsdiskussion. In: Voigt, U. (Hg.), 1998, *Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog*, Frankfurt/M.
- Bielefeldt, H., 1999, Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen. In: H.-R. Reuter (Hg.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee I*, Tübingen.
- Bielefeldt, H., 2000, 'Western' Versus 'Islamic' Human Rights Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights. In: *Political Theory*, Vol. 28, No. 1.
- Bielefeldt, H., o.J., Menschenrechte in der islamischen Diskussion. <http://www.kompetenzinterkulturell.de/userfiles/Grundsatzartikel/Menschenrechte%20Islam.pdf>. Abruf: 26. 6. 2010.
- Bösl, A./ J. Diescho (eds.), 2009, *Human Rights in Africa. Legal Perspectives on their Protection and Promotion*, Windhoek.
- Büttner, F., 2003, „Der Islam ist Religion und Staat!“ Nur eine erfundene Tradition des politischen Islam? In: Berndt, M./ I. El Masry (Hg.): *Konflikt, Entwicklung, Frieden. Emanzipatorische Perspektiven in einer zerrissenen Welt*, Kassel.
- Charfi, M., 1983, Islam et droits de l'homme. In: *Islamochristiana* , 9 (1983), S. 23 f.
- Chase, A./A. Hamzawy (eds.), 2006, *Human Rights in the Arab World. Independent Voices*, Philadelphia.
- Chu Chen, L., 1976, Self Determination as a human right. In: W. M. Reisman/B. H. Weston (eds.), *Towards world order and human dignity*, New York/ London.
- Dreier, H., <sup>2</sup>2004, *Grundgesetz-Kommentar*, Bd. I, Präambel, Artikel 1-19, Tübingen.
- Duncker, A., 2006, *Menschenrechte im Islam. Eine Analyse islamischer Erklärungen über die Menschenrechte*, Berlin.
- Häberle, P., 1994, *Europäische Rechtskultur. Versuch einer Annäherung in zwölf Schritten*, Baden-Baden.
- Habermas, J., 1999, Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte. In: Brunkhorst, H./ W.R. Köhler/ M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), 1999, *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt/M.
- Hart, H.L.A., 1983, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford/New York.
- Hinz, M.O., 2009, Human rights between universalism and cultural relativism? The need for anthropological jurisprudence in the globalising world. In: Bösl/Diescho 2009.

- Hinz, M./ C. Mapure, 2010, *In Search of Justice and Peace. Traditional and Informal Justice Systems in Africa*, Windhoek.
- Hummer, W./ W. Karl (Hg.), 2008, *Regionaler Menschenrechtsschutz. Dokumente samt Einführungen*. Bd. I: Allgemeiner Schutzbereich; Teilband I/1: Europa; Teilband I/2: Amerika - Afrika - Islamisch-Arabischer Raum - Asiatisch-Pazifischer Raum, Teilbd. I/2, Baden-Baden 2008.
- Johnston, D.L., 2007, Maqasid Al-Shari'a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights. In: *Die Welt des Islam. Internationale Zschr. F. d. Geschichte d. Islam in d. Neuzeit*, Leiden/Boston.
- Kadelbach, S., 1992, *Zwingendes Völkerrecht*, Berlin.
- Kenyatta, J., 1965, Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu. In: Steiner/Alston 1996.
- Kervégan, J.-F., 2010, Gibt es moralische Rechte? In: H.J. Sandkühler (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg.
- Kervégan, J.-F., 2010a, Moral und Recht. In: H.J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, 2. Aufl. in 3 Bdn., Bd. 2, Hamburg 2010.
- Klein, E., 2005, Menschenrechte und Jus cogens. In: *Internat. Gemeinschaft und Menschenrechte*. FS f. G. Ress z. 70. Geb., Köln.
- Kofi Annan, 1997, Universalität der Menschenrechte. Rede an der Universität von Teheran, Teheran, 10. Dezember 1997. In: *Die Vereinten Nationen im 21. Jahrhundert. Reden und Beiträge 1997-2003*, hg. v. M. Fröhlich, Wiesbaden 2004, S.
- Kofi Annan, 1999, Der Dialog der Zivilisationen. Rede vor dem Zentrum für Islamische Studien, Oxford, 28. Juni 1999. In: *Die Vereinten Nationen im 21. Jahrhundert. Reden und Beiträge 1997-2003*, hg. v. M. Fröhlich, Wiesbaden 2004.
- Lohmann, G., 2010, Kulturelle Besonderung und Universalisierung der Menschenrechte. In: G. Ernst/ S. Sellmaier (Hg.), *Universelle Menschenrechte und partikulare Moral*, Stuttgart.
- Marramao, G., 2010, Thinking Babel. Universality, Multiplicity, Difference. In: *IRIS. European Journal of Philosophy and Public Debate* II, 3 April 2010.
- Maududi, Abul A'la, <sup>10</sup>1990, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore.
- Mawdudi, Abul A'la, 1976, *Human Rights in Islam*, Leicester.
- Mayer, A. E., 1990, The Sharī'ah: A methodology or a body of substantive rules? In: Hees, N. (ed.), *Islamic law and jurisprudence*, Seattle/London:
- Mayer, A. E., 1990a, Current Muslim Thinking on Human Rights. In: *Human Rights in Africa. Cross-cultural perspectives*, Brookings, Mass.
- Mayer, A. E., <sup>4</sup>2007, *Islam and Human Rights*, Boulder (Col.).
- Mishima, K., 2005, Menschenrechte als Traditionsbruch und Abschied von der Gewalt. In: L. Kühnhardt/ M. Takayama (Hg.), *Menschenrechte, Kulturen und Gewalt*, Baden-Baden.
- Mohr, G., 2009, Sind die Menschenrechte auf ein bestimmtes Menschenbild festgelegt? Plädoyer für eine Umkehr der Beweislast. In: H.J. Sandkühler (Hg.), *Menschenrechte in die Zukunft denken. 60 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, Baden-Baden.
- Mohr, G., 2010, Moralische Rechte gibt es nicht. In: H.J. Sandkühler (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg.
- Morgan-Foster, J., 2005, Third Generation Rights: What Islamic Law Can Teach the International Human Rights Movement. In: *Yale Human Rights & Development L.J.*, Vol. 8.
- Paul, G., 2003, Argumente gegen den Kulturalismus in der Menschenrechtsfrage. In: *Information Philosophie* 5 (2003).
- Rohe, M., <sup>2</sup>2009, *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, München.

- Sandkühler, H. J., 2004, Pluralism, Cultures of Knowledge, Transculturality, and Fundamental Rights. In: Ders./HongBin Lim (Hg.), *Transculturality – Epistemology, Ethics, and Politics*, Frankfurt/M. et al.
- Sandkühler, H.J., 2006, Universalisierbarkeit von Menschenrechten unter Bedingungen kultureller Differenz. In: E. Steffens/ A. Meuthrath (Hg.), *Utopie hat einen Ort. Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten*. Festschr. f. Raúl Fornet-Betancourt, Frankfurt/M./London.
- Sandkühler, H. J., 2007, Menschenwürde und die Transformation moralischer Rechte in positives Recht. In: ders. (Hg.), *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, Fft/M. et al.
- Sandkühler, H. J., 2009, *Kritik der Repräsentation. Einführung in die Theorie der Überzeugungen, der Wissenskulturen und des Wissens*, Frankfurt/M.
- Sandkühler, H.J., 2010, Menschenrechte. In: ders. (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, 2. Aufl. in 3 Bdn., Bd. 2, Hamburg.
- Sandkühler, H.J., 2010a, Moral und Recht? Recht oder Moral? Zur Einführung. In: ders. (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg.
- Schacht, J., 1964, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford.
- Schwartländer, J. (Hg.), 1993, *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz.
- Sen, A., 1992, *Inequality Reexamined*, Oxford.
- Sen, A., 2007, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, Bonn. [Amerik. Originalausg.: *Identity and Violence: The Illusion of Deste* New York, New York/London 2006].
- Spies, O./ E. Pritsch, 1964, Klassisches Islamisches Recht. 1. Wesen des Islamischen Rechts. In: *Handbuch der Orientalistik*. Abt. 1. Erg.bd. 3. Orientalisches Recht. Leiden.
- Steiner, H. J./Ph. Alston (ed.), 1996, *International Human Rights in Context. Law, Politics, Morals. Text and Materials*, Oxford.
- Sukopp, T., 2010, Kulturrelativismus. In: H.J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, 2. Aufl. in 3 Bdn., Bd. 2, Hamburg.
- Tomuschat, Ch., 1982, Das Recht auf Entwicklung. In: *German Yearbook of Internat. Law, Jb. f. internat. Recht*, Vol. 25, Berlin.
- Welsch, W., 2010, Transkulturalität. In: H.J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, 2. Aufl. in 3 Bdn., Bd. 3, Hamburg.
- Wesel, U., <sup>6</sup>1993, *Juristische Weltkunde. Eine Einführung in das Recht*, Fft/M.
- Wiredu, K., 1997a, Probleme des afrikanischen Selbstverständnisses in der gegenwärtigen Welt. In: *Widerspruch. Zschr. f. Philosophie*, Tübingen.
- Wiredu, K., 1997b, The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy. In: H. Kimmerle/F. M.Wimmer (eds.), 1997, *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective. Philosophie et démocratie en perspective interculturelle*, Amsterdam/Atlanta.
- Wole Soyinka, 1999, Kulturelle Ansprüche und globale Rechte. In: *Jahrbuch Menschenrechte 1999*, S. 37-56.
- Yersu Kim, 2005, Entwicklung von Universalität. Zur Begründung der Universalität von Menschenrechten. In: *polylog. Zschr. f. interkulturelles Philosophieren* (Wien), H. 14.