

UNESCO-Vorlesung WS 2005-06

Prof. Dr. Hans Jörg Sandkühler

Deutsche Abteilung „Wissenskulturen, Transkulturalität, Menschenrechte“
des europäischen UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie (Paris)

www.unesco-phil.uni-bremen.de

Universalisierbarkeit von Menschenrechten und Entwicklung von Grundrechten unter Bedingungen kultureller Differenz

Aufgaben und Ziele der Menschenrechtsbildung

- **Lernen über die Menschenrechte (Kenntnisse),**
- **Lernen durch die Menschenrechte (moralische Reflexion)**
- **Lernen für die Menschenrechte (menschenrechtliches Engagement)**

Stärkung des Respekts für die Menschenrechte und Grundfreiheiten.

- Vermittlung des Wertes der Menschenwürde: Selbstachtung und Achtung des Anderen.
- Vermittlung des Wertes des Rechts und der Kenntnis der Funktion des Rechts (Einklagbarkeit von Rechten).
- Vermittlung der Werte der sozialen Gerechtigkeit, Rechtsstaat, Demokratie und individueller und kollektiver Gewaltfreiheit.
- Förderung von Interesse und Wertschätzung gegenüber nationalen, ethnischen, religiösen, sprachlichen und anderen Minderheiten und Gemeinschaften.
- Vermittlung von Kenntnissen über andere Kulturen, vor allem Wissens-, Verhaltens- und Rechtskulturen.
- Förderung von Einstellungen und Verhaltensweisen, welche die Rechte anderer respektieren.
- Förderung von Geschlechterdemokratie und Chancengleichheit.
- Förderung von Solidarität und aktivem zivilem Engagement.

(Vgl. **Kompass. Handbuch zur Menschenrechtsbildung** für die schulische und außerschulische Bildungsarbeit. Hrsg.: Deutsches Institut für Menschenrechte/ Bundeszentrale für politische Bildung, Berlin und Bonn 2005.)

Themen und Fragen

1. Wie können in pluralistischen Gesellschaften Maßstäbe formuliert werden, die den Staat, das Recht, Institutionen und das individuelle Verhalten an eine **fundamentale universalisierbare ethische und rechtliche Norm** binden können, die auch unter Bedingungen von Interessenkonflikten und der Konkurrenz von moralischen Einstellungen und Werten nicht relativistisch in Frage gestellt werden kann?
2. Wie kann sich eine solche Norm bewähren, wo (i) **Menschen aus unterschiedlichen Kulturen, mit verschiedenen Religionen, Lebenszielen und Rechtsverständnissen** zusammenleben und (ii) individuelle und kollektive Vernünftigkeit nicht als die Regel unterstellt werden kann.

These: Institutionen der Gesellschaft, des Staats und des Rechts können diese Norm **nicht in besonderen *privaten* Moralvorstellungen** und Ethiken finden, die in der Gesellschaft in Konkurrenz existieren und deren allgemeine Akzeptanz nicht erwartet werden kann. Sie finden sie vielmehr in den ***positivierten Menschenrechten*** und – hiervon abgeleitet – in den **Grundrechten der Verfassung**.

Pluralismus, Dissens und Recht

- Es ist unter den Bedingungen des faktischen Pluralismus in modernen rechtsstaatlich verfaßten Gesellschaften weder innerhalb einer (sich als Einheit verstehenden) Kultur noch hinsichtlich der Beziehungen zwischen kulturellen Einheiten sinnvoll, die Grundrechte aus *einem* wertethischen Prinzip (z.B. dem christlichen Naturrecht oder der islamischen Sharia) ableiten zu wollen, das als allein 'richtig' behauptet wird und zu dem allgemeiner Konsens verlangt wird.
- Die Grundrechte müssen vielmehr unter **Dissens-Bedingungen** gestaltet werden und wirksam sein.
- Die allgemeinen und für Interpretationen offenen Prinzipien der **Menschenwürde**, der Gerechtigkeit, der **Gleichheit** und der Freiheit sind unverzichtbare *regulative Ideen*; sie werden zwar in verschiedenen Kulturen unterschiedlich verstanden, aber Verstehen und Interpretation sind an das Recht gebunden.
- Aus dem Prinzip der Menschenwürde folgen die **Prinzipien des Sozial- und Rechtsstaats**.

Pluralismus der Einstellungen und Freiheiten , Relativismus und eine die Freiheiten regulierende Ordnung

- Hinsichtlich der Verwirklichung eines 'guten Lebens' gibt es unvereinbare Werte;
- die Verwirklichung bestimmter Werte kann die Wünschbarkeit bzw. Akzeptanz anderer Werte ausschließen;
- es gibt keine für alle akzeptablen Standards der Konfliktlösung;
- es muß rationale Wege der Konfliktlösung geben – *und es gibt sie.*
- Der Weg, der als in besonderem Maße vernünftig anzusehen ist, ist das **Recht** - unter der Voraussetzung, daß es **richtiges Recht**, d.h. gerechtes Recht ist. **Im richtigen Recht wird der Relativismus relativiert und damit domestiziert.** Es besteht ein allgemeines Bedürfnis besteht, den Relativismus zu domestizieren. Dies zeigt nicht zuletzt das universelle, die Kulturen übergreifende Bedürfnis nach Grundrechten und Menschenrechten, die in aller Regel als **universalisierbar** und als universell aufgefaßt werden. Fundamentale Rechtsansprüche werden relativ zu regionalen kulturellen Standards interpretiert. Gleichwohl können die Beziehungen zwischen den Individuen können so geregelt werden, daß voneinander abweichende Einstellungen verträglich sind mit gleichen Freiheitsansprüchen und Rechten aller.
- Dies leistet das **Menschenrechte-Recht.**

► «Generationen» der Menschenrechte

(s. H.J. Sandkühler, Menschenrechte, homepage/Texte zur Vorlesung)

- Erste Generation: die klassischen **Bürger- und Freiheitsrechte**, die seit den *Bills of Rights* des 18. Jh. allgemeine Rechts- und Verfassungsnormen geworden sind; sie sind **Abwehrrechte** (negative Freiheitsrechte und individuelle Schutzrechte) gegenüber dem Staat (s. Werner Goldschmidt, Staat/Staatsformen, homepage/Texte zur Vorlesung).
- Zweite Generation: **Gestaltungsrechte** (positive Teilnahmerechte, politische Partizipationsrechte) im Sinne des Selbstbestimmungsrechts der Menschen im Bereich des Politischen; sie enthalten auch dem Sozialstaatsprinzip entsprechende soziale **Leistungsrechte** (positive Teilhaberechte). Die ► **sozialen Rechte** werden erweitert; ihre entwickelte Form stellt der *Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (1966/1976, IPwskR) dar.
- Dritte Generation: **Recht auf Entwicklung**, das – v.a. von Staaten der sog. Dritten Welt durchgesetzte – Recht auf Selbstbestimmung. (s. homepage/UNO-Dokumente Menschenrechte)
- Während in der Phase ihrer Entstehung die Menschenrechte als **Abwehrrechte gegen den Staat** ► durch eine individualistische Konzeption, durch die Konzentration auf die Ansprüche der Individuen und «**negative Freiheiten**» (der Religion, der Meinung usf. von staatlicher Bevormundung) gekennzeichnet sind, ist mit der «Vervielfachung» der für schutzwürdig gehaltenen Rechtsgüter und der **Konzentration auf soziale Rechte** eine andere Denkweise notwendig geworden:
 - (a) Soziale Rechte können nicht ohne Einschränkung von Rechten einzelner geschützt werden;
 - (b) Abwehrrechte gegenüber dem Staat und Menschenrechtenschutz durch den Staat stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander:

Staat und Menschenrechte

Horn, Ch., 2005, Einführung in die Politische Philosophie, Darmstadt, S. 84-87.

Im Lauf der Jahrhunderte haben Menschen immer wieder schlechte Erfahrungen mit der **Staatsgewalt** gemacht: Staaten tendieren dazu, Individuen zu reglementieren und zu disziplinieren, sie auszubeuten und zu unterdrücken, ihre Freiheitsspielräume zu beschneiden, sie zu verfolgen und zu töten. [...] **Der Adressat, an den sich politische Normativität richtet, ist somit in einem überraschenden Ausmaß der Staat.** [s. Werner Goldschmidt, Staat/Staatsformen, homepage/Texte zur Vorlesung]

Bei den Anspruchsrechten, die einer Person gegenüber dem Staat und den anderen Individuen zukommen, muss man zunächst zwischen **Menschenrechten, Grundrechten und Bürgerrechten** unterscheiden. *Menschenrechte* und *Grundrechte* sind Ansprüche, die allen menschlichen Individuen unabhängig von ihrer Staatsbürgerschaft zustehen. Oft bestimmt man den Unterschied wie folgt: Während Grundrechte durch Gesetzestexte oder die Verfassung eines bestimmten Landes formuliert sind (*positives Recht*), besitzen Menschenrechte globale Gültigkeit (*überpositives Recht*). Wie man sofort sieht, entstammt die Menschenrechtsidee der Tradition des Naturrechts, nicht der des Rechtspositivismus [...]. Demgegenüber ist klar, dass sich *Bürgerrechte* lediglich auf die Mitglieder eines bestimmten Gemeinwesens erstrecken. Grund- und Menschenrechte haben also im besten Fall denselben Umfang (jedenfalls gilt das für menschenrechtlich vorbildliche Staaten), während Bürgerrechte ein spezielleres Feld betreffen. Um Menschenrechte und entsprechend um Grundrechte handelt es sich u. a. beim Recht auf Leben, Selbstbestimmung und Eigentum, auf leibliche und psychische Unversehrtheit, beim Recht auf freie Meinungsäußerung, Religions-, Presse- und Versammlungsfreiheit oder auf Freizügigkeit. Mit Bürgerrechten haben wir es zu tun beim aktiven und passiven Wahlrecht, der Teilnahme am politischen Leben, der Niederlassungsfreiheit oder der Gewerbefreiheit.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang eine dreifache Unterscheidung, die auf den Rechtstheoretiker Georg Jellinek [...] zurückgeht. Jellinek differenzierte bei den **Grund- und Bürgerrechten** zwischen einem *status negativus*, einem *status activus* und einem *status positivus*, oder anders ausgedrückt: zwischen liberalen Freiheitsrechten, politischen Partizipationsrechten und sozialen Unterstützungsrechten. Die erste Gruppe schließt jene rechtlichen Ansprüche ein, die soeben als Menschenrechte aufgezählt wurden: die grundlegenden individuellen Freiheiten. Negativ heißen sie, weil sie auf Machteinschränkungen des Staates zugunsten des Individuums beruhen; der Staat wird hierdurch auf eine Unterlassung, ein Nichthandeln, verpflichtet. Die zweite Gruppe deckt sich in etwa mit der der Bürgerrechte; gedacht ist an politische Mitwirkungsmöglichkeiten, an Garantien dafür, dass alle Bürger aktiv ins politische Geschehen eingreifen können. In die dritte Gruppe schließlich fallen die Sozialrechte, etwa das Recht auf staatliche Gesundheitsversorgung, kostenlose Schulbildung, auf Krankengeld, Arbeitslosen-, Renten- und Pflegeversicherung usw. Sie heißen positiv, weil hierbei dem Staat nicht nur Pflichten der Selbstbeschränkung auferlegt werden, sondern zudem Pflichten der direkten Unterstützung bestimmter Individuen. In seiner *Theorie der Grundrechte* [...] unterscheidet Robert Alexy wesentlich genauer zwischen **fünf Arten von Menschenrechten**: (1) den Abwehrrechten der liberalen Tradition, (2) den Schutzrechten, bei denen der Staat das Individuum gegen Eingriffe anderer zu verteidigen hat, (3) den politischen Teilnahmerechten, (4) den sozialen, das Existenzminimum sichernden Rechten und (5) den **Verfahrensrechten**, die sich auf die Durchsetzungsfähigkeit von (1) bis (4) beziehen.

Denninger, E., 1994, Menschenrechte zwischen Universalitätsanspruch und staatlicher Souveränität. In: ders., Menschenrechte und Grundgesetz, Weinheim, S. 99.

IV Der Staat als Bedroher und Beschützer der Menschenrechte

Menschenrechte wurden erkämpft gegen staatliche Allmacht und Übermacht. Vom Ursprung der Menschenrechtsidee her ist der Staat gewissermaßen ihr natürlicher Gegner. Traurige Beispiele der Gegenwart belegen weltweit, daß dieses Konzept noch nicht überholt ist. Zugleich hat die Analyse aber gezeigt, daß Staaten und Staatengemeinschaften auch die unentbehrlichen und allein wirkmächtigen Beschützer der Menschenrechte sind. Sie sind es um so mehr, je mehr die Inhalte der Menschenrechte auf staatliche Leistungen gerichtet sind. Wirksamen Schutz wird es letzten Endes nicht gegen, sondern nur in Übereinstimmung mit der jeweils betroffenen staatlichen Gewalt geben. Er schwindet oder wächst mit der gesamten Rechtskultur eines Volkes.



Institutionalisierung, Rechtsformen Gerichte

Völkerbund
Internationaler Gerichtshof
Vereinte Nationen
Prozesse Nürnberg/Tokyo
Transnationale Erklärungen
Verfassungen
Internationale Pakte
Europ. Gerichtshof für
Menschenrechte
Internationaler Strafgerichtshof
Völkerstrafgesetzbuch
Erklärungen und nationale
Verfassungen

Die drei Generationen der Menschenrechte ruhen aufeinander auf.



Soziale Rechte

Gosepath, S., 1998, Zu Begründungen sozialer Menschenrechte. In: Gosepath, S./ G. Lohmann (Hrsg.), 1998, Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/M., S. 146 f.

Unter »sozialen (Grund- oder Menschen-)Rechten« versteht man etwa Rechte auf Fürsorge, Arbeit, Wohnung, Bildung, also Leistungsrechte im engeren Sinn. Dies sind Rechte des einzelnen gegenüber einer Gemeinschaft (bei Grundrechten dem Staat gegenüber) auf soziale, wirtschaftliche und kulturelle Leistungen oder Güter. Sie stellen einen Anspruch auf die angemessene Zuteilung der für ein Leben notwendigen Güter dar. Soziale Leistungsrechte, auch soziale Teilhaberechte genannt, gehören zusammen mit subjektiven Freiheitsrechten und politischen Teilnahmerechten zu jenen (Klassen von) Rechten, wie sie in einer modernen liberalen Demokratie vorkommen (sollten).'

Die heute gültigen Menschenrechtserklärungen und -konventionen, also die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, der *Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* sowie hier in Europa die *Europäische Sozialcharta*, postulieren soziale Rechte als einen wesentlichen Bestandteil der Menschenrechte. Andererseits sind soziale Rechte in kaum einer westlichen Staatsverfassung unmittelbar positives Grundrecht.' Normativ betrachtet sind soziale Rechte - sowohl philosophisch als auch politisch - umstritten. Strittig sind nach wie vor Begründung, Inhalt und Umfang sozialer Menschen- und Grundrechte. Eine allgemeine politisch-philosophische Aufgabe besteht daher darin, zu zeigen, daß es so etwas wie soziale Rechte gibt bzw. geben sollte und aus welchen Gründen. Im Rahmen dieser allgemeineren Problematik konzentriere ich mich hier auf die speziellere philosophische Frage, wie, das heißt auf der Basis welchen Prinzips oder welcher operativen Leitidee, menschenrechtliche Ansprüche auf soziale Leistungen gerechtfertigt werden können, wenn man grundsätzlich zu akzeptieren bereit ist, daß es überhaupt so etwas wie soziale Rechte geben sollte.

Ich vertrete in diesem Aufsatz die These, daß die Idee sozialer Menschenrechte am plausibelsten durch ein bestimmtes Prinzip sozialer Verteilungsgerechtigkeit begründet und konstituiert wird. [FN 3: Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (GG) enthält zum Beispiel *expressis verbis* keine Artikel, die soziale Rechte formulieren. Indirekt jedoch kommen im GG soziale Rechte durch eine Interpretation des Sozialstaatsprinzips vor; vgl. GG Art. 29 Abs. x und Art. 28 Abs. 1. Unmittelbare subjektive Öffentliche Leistungsrechte formuliert das Sozialgesetzbuch und das Bundessozialhilfegesetz. In einigen deutschen Landesverfassungen (zum Beispiel in Brandenburg) hingegen finden sich entsprechende Artikel, die soziale Grundrechte formulieren. Allerdings stellen sie nur Staatszielbestimmungen dar, die keinen subjektiven Rechtsanspruch begründen.]

Mit der Erweiterung der sozialen Rechte ist, so E. Denninger, ein *Paradigmenwechsel* verbunden:

„Die These, von der ich ausgehe, faßt zahlreiche Einzelbeobachtungen zur Verfassungsentwicklung, diese sowohl im Sinne einer »Textstufenentwicklung« (Peter Häberle) als im Sinne fortschreitender Verfassungskonkretisierung durch Verfassungsjudikatur und Lehre verstanden, in der folgenden Feststellung zusammen: Während der moderne, demokratische, nationalstaatlich fundierte Verfassungs-Rechtsstaat – hier mag man 1789 als Leitdatum ansetzen – seine Blüte und seine weltweite Attraktivität unter den Verfassungsidealen der Französischen Revolution: **FREIHEIT, GLEICHHEIT** (s. Dieter Sturma, Freiheit; Stefan Gosepath, Gleichheit, homepage/Texte zur Vorlesung) und **BRÜDERLICHKEIT** entfaltet, finden diese heute ihre Ergänzung und teilweise Umbildung in den Idealen der **SICHERHEIT, VIELFALT und SOLIDARITÄT** (s. Francesco Fistetti, Solidarität, homepage/Texte zur Vorlesung). Dieser »Paradigmenwechsel« findet seinen Ausdruck in tiefgreifenden /267/ Veränderungen im Verständnis der Menschen- bzw. Grundrechte und der Funktionen des Staates, mithin im Verständnis des Grundverhältnisses **Bürger/Staat.**“

Denninger, E., 1999, Staatsaufgaben und Menschenrechte. In: Brunckhorst, H./ W.R. Köhler/ M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), 1999, Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt/M., S. 266 f.

**Sind die Menschenrechte „weiß, männlich, europäisch“?
Die Menschenrechte mußten auch in Europa *er kämpft* werden! ▶**

Virginia Bill of Rights (1776)


Art. 1. Alle Menschen sind **von Natur aus** (s. Ingeborg Maus, Naturrecht-Menschenrechte, homepage/Texte zur Vorlesung) gleichermaßen frei und unabhängig und besitzen gewisse angeborene Rechte, deren sie, wenn sie den Status einer Gesellschaft annehmen, durch keine Abmachung ihre Nachkommenschaft berauben und entkleiden können, und zwar den Genuß des Lebens und der Freiheit und dazu die Möglichkeit, Eigentum zu erwerben und zu besitzen und *Glück* und Sicherheit zu erstreben und zu erlangen.

DECLARATION DES DROITS DE L'HOMME ET DU CITOYEN (1789)

Art. 1. Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur auf den gemeinsamen Nutzen gegründet sein.

Art. 2. Der Endzweck aller politischen Vereinigung ist die Erhaltung der **natürlichen und unabdingbaren Menschenrechte**. Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit, der Widerstand gegen Unterdrückung.

Entwicklung von Grund- und Menschenrechten

- 1215 England. Magna Charta Libertatum
- 1525 Deutschland. Die Zwölf Artikel
- 1647 England. Übereinkunft des Volkes. Entwurf
- 1649 England. Übereinkunft des Volkes. Entwurf
- 1679 Habeas-Corpus-Gesetz
- 1689 England. Bill of Rights
- *
- 1776 **Virginia. Bill of Rights** 
- 1789 **Frankreich. Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte**
- 1791 Verfassung der Vereinigten Staaten
- 1793 Robespierre, Entwurf eines Menschenrechtskatalogs
- 1793 Gregoire, Entwurf einer Erklärung der Rechte der Völker
- 1793 Frankreich. Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte
- 1795 Frankreich. Erklärung der Rechte und Pflichten des Menschen und des Bürgers
- 1818 Deutschland. Die Grundsätze und Beschlüsse der Studierenden zu Jena

- 1831 England. Erklärung der Nationalen Vereinigung der Arbeiterklasse
- 1831 Sachsen. Verfassung
- 1834 Bund der Geächteten. Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte
- 1839 Weitling, Grundsätze des Bundes der Gerechten für die Menschheit
- 1848 Forderungen der Kommunistischen Partei in Deutschland
- 1849 Deutschland. Verfassung der Frankfurter Nationalversammlung
- 1871 Deklaration der Pariser Kommune an das französische Volk

- 1918 Bayern. Verfassung
- 1918 Verfassung der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjetrepublik
- 1919 Weimarer Rechtsverfassung
- 1936 Verfassung der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken

England: Bill of Rights (1689)

1. Die angemäße Macht, durch königliche Autorität ohne Zustimmung des Parlaments Gesetze oder die Ausführung von Gesetzen auszusetzen, ist ungesetzlich.
2. Die angemäße Macht, durch königliche Autorität Gesetze oder die Ausführung von Gesetzen aufzuheben, wie sie in der Vergangenheit angemäßt und ausgeübt wurde, ist ungesetzlich.

Die Grundrechte von Virginia vom 12. Juni 1776

Eine Erklärung der Rechte, von den Vertretern der guten Bevölkerung von Virginia, in vollständiger und freier Versammlung zusammengetreten, abgegeben über die Rechte, die ihnen und ihrer Nachkommenschaft als Grundlage und Fundament der Regierung zustehen.

Abschnitt 1. Alle Menschen sind von Natur aus in gleicher Weise frei und unabhängig und besitzen bestimmte angeborene Rechte, welche sie ihrer Nachkommenschaft durch keinen Vertrag rauben oder entziehen können, wenn sie eine staatliche Verbindung eingehen, und zwar den Genuß des Lebens und der Freiheit, die Mittel zum Erwerb und Besitz von Eigentum und das Erstreben und Erlangen von Glück und Sicherheit.

Abschnitt 2. Alle Macht ruht im Volke und leitet sich folglich von ihm her; die Beamten sind nur seine Bevollmächtigten und Diener und ihm jederzeit verantwortlich.

- 1945 Charta der **Vereinten Nationen**
- 1946 Sozialistische Einheitspartei Deutschlands. Die Grundrechte des deutschen Volkes
- 1946 Verfassung des Landes Hessen
- 1947 Verfassung des Landes Sachsen
- 1947 Menschenrechtsartikel der Friedensverträge (Italien, Rumänien)
- 1948 **Vereinte Nationen**. Konvention über die Verhütung und Bestrafung des **Verbrechens des Völkermordes**
- 1948 **Vereinte Nationen**. **Allgemeine Erklärung der Menschenrechte**
- 1949 Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland
- 1949 Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik
- 1950 Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte
- 1952 **Vereinte Nationen**. Konvention über die politischen **Rechte der Frau**
- 1953 Vereinte Nationen. Übereinkommen betreffend die **Sklaverei**
- 1961 Europäische Sozialcharta
- 1965 **Vereinte Nationen**. Internationale Konvention über die Beseitigung jeder Form von **Rassendiskriminierung**
- 1966 **Vereinte Nationen**. **Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte**
- 1966 **Vereinte Nationen**. **Internationaler Pakt über politische und Bürgerrechte**
- 1968 **Vereinte Nationen**. Konvention über die Nichtanwendbarkeit von Verjährungsvorschriften auf **Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit**
- 1969 Amerikanische Konvention über Menschenrechte
- 1973 Internationale Konvention über die Bekämpfung und Bestrafung des Apartheid-Verbrechens
- 1975 Schlußakte der Helsinki-Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa
- 1979 **Vereinte Nationen**. Konvention über die Beseitigung aller Formen der **Diskriminierung der Frau**
- 1981 Afrika. Banjul-Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker
- 1984 Vereinte Nationen. Übereinkommen gegen **Folter** und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe
- 1986 **Vereinte Nationen**. Erklärung über das Recht auf **Entwicklung**
- 1989 **Vereinte Nationen**. Übereinkommen über die Rechte des **Kindes**
- 1994 Arabische Charta der Menschenrechte

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., S. 216-219.

Der Diskurs des Westens mit sich selbst

Von eigenen Traditionen Abstand zu gewinnen und eingeschränkte Perspektiven zu erweitern, gehört zu den Vorzügen des okzidentalen Rationalismus. **Die Geschichte der Interpretation und Verwirklichung von Menschenrechten ist die Geschichte einer solchen Dezentrierung unserer Sichtweise.** Die angeblich gleichen Rechte sind auf unterdrückte, marginalisierte und ausgeschlossene Gruppen erst nach und nach ausgedehnt worden. Erst nach zähen politischen Kämpfen sind auch Arbeiter, Frauen und Juden, Zigeuner, Schwule und Asylanten als »Menschen« mit Anspruch auf volle Gleichbehandlung anerkannt worden. Die einzelnen Emanzipationsschübe lassen rückblickend auch die ideologische Funktion erkennen, die die Menschenrechte bis *dahin* /218/ erfüllt hatten. Jedesmal hatte der egalitäre Anspruch auf allgemeine Geltung und Einbeziehung *auch* dazu gedient, die faktische Ungleichbehandlung der stillschweigend Ausgeschlossenen zu verschleiern. Das hat den Verdacht geweckt, daß die Menschenrechte in dieser Funktion *aufgehen* könnten. Haben sie nicht immer als Schild einer falschen Allgemeinheit gedient – einer imaginären Menschheit, hinter der ein imperialistischer Westen seine Eigenart und sein eigenes Interesse verstecken konnte?

Senghaas, D., 2001, Der aufhaltsame Sieg der Menschenrechte. In: Fornet-Betancourt, R./ H.J. Sandkühler (Hrsg.), 2001, Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung, Frankfurt a.M./London, S. 171.

Die Menschenrechtsidee bezeichnet [...] auch in der europäischen Geschichte eine tiefgreifende Zäsur. Sie ist viel tiefgreifender, als in jenen Argumenten unterstellt wird, die die Menschenrechte – ihre Verankerung in Verfassungsordnungen und in Gesellschaftspolitik – als Ausdruck immerwährender europäischer Kultur, ja geradewegs als finales Ergebnis immer schon uranfänglich angelegter Kulturmerkmale beschreiben. Demgegenüber ist festzuhalten: Die Menschenrechte waren Europa nicht in die Wiege gelegt, so dass nur zu warten war, bis irgendwann einmal Europa das Stadium des Erwachsenseins erreicht haben würde. Sie waren vielmehr in Zeiten eines tiefgreifenden Umbruchs das Ergebnis öffentlicher Erregungen *auf Massenbasis*: das Werk von Umstürzern in Geist und Tat und von sozialrevolutionären Bewegungen, einst des Bürgertums, dann der Arbeiterbewegung an ihrer Spitze. Frauen und Randgruppen folgten. Das also ist die wirkliche Geschichte der Menschenrechtsidee und ihrer Übersetzung in eine öffentliche Ordnung, die wir heute als "typisch europäisch-westliche" begreifen. Diese Ordnung hat sich im Bereich der OECD-Gesellschaften erst nach 1945 stabilisiert, und sie ist erst danach samt der ihr zugrunde liegenden politischen Kultur zu einer Selbstverständlichkeit geworden. *Davor hat jede der westlichen Gesellschaften auf je eigene Art einen Kampf gegen die eigene Tradition durchfochten.*







FRANKREICH, Paris, 21. Dezember 2003. Etwa ein tausend Menschen protestieren in Paris gegen ein geplantes Gesetz, das das islamische Kopftuch und andere religiöse Symbole in öffentlichen Schulen verbietet. Eine junge Demonstrantin hat sich die französische Flagge und


«Freiheit, Gleichheit» auf das Gesicht gemalt.
François Morel/AP

Was sind Menschenrechte?

Gosepath, S./ G. Lohmann (Hrsg.), 1998, Einleitung. In: dies. (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/M., S. 11.

Schon die **begriffliche Bestimmung**, was Menschenrechte ihrer Bedeutung nach sind, ob sie als vorstaatliche moralische Rechte von juridischen Grundrechten zu unterscheiden sind oder ob es nur einen Rechtsbegriff gibt, ist in der vorliegenden Literatur eine strittige Frage. Je nach Verständnis werden damit die Weichen für unterschiedliche Auffassungen der Begründung, der Reichweite und der Einklagbarkeit von Menschenrechten gestellt. So ist es eine weitverbreitete Annahme, daß auch in Staaten, in denen die Menschenrechte nicht als einklagbare Grundrechte verbrieft sind, gleichwohl jede Person in diesen Staaten entsprechende Menschenrechte »besitzt« und zum Beispiel nicht gefoltert, nicht willkürlich verhaftet oder in ihrer Meinungsfreiheit willkürlich beschränkt werden darf. Strittig in diesen Fällen ist aber, was man überhaupt unter »Rechte« versteht und in welcher Weise Rechte, Pflichten und Klagebefugnisse bzw. Sanktionen aufeinander bezogen sind. Vom begrifflichen Vorverständnis hängt auch ab, was Rechte wie schützen und wer Subjekt der Rechte ist, ob es neben den klassischen individuellen Menschenrechten auch »kollektive« Menschenrechte gibt, wie die Trägerschaft von Rechten erklärt wird und wer Adressat der entsprechenden Pflichten ist. Da es offensichtlich unterschiedliche Arten von Menschenrechten gibt – was ist ihnen gemeinsam, um sie als Menschenrechte zu verstehen? Schließlich ist zu fragen: Welche Bedeutung kommt der Auffassung »des« Menschen bzw. der »Menschenwürde« zu? Steht dahinter ein anthropologisch oder kulturell bestimmtes Verständnis?

UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS (1948)

Art. 1 Alle Menschen sind frei und gleich an  **Würde** (s. homepage/Bibliographie: die einschlägigen Beiträge von K. Bayertz) und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.

Art. 2 Jeder Mensch hat auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeine Unterscheidung, wie etwa nach Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, nach Eigentum oder sonstigen Umständen. [...]

**Universalität, moralische Geltung,  Fundamentalität
und  Dynamik der Menschenrechte**

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (23. Mai 1949)

(s. Robert Alexy, Grundrechte, homepage/exte zur Vorlesung)

Art. 1 (1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.

1 (2) Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen **Menschenrechten** (s. H.J. Sandkühler, Menschenrechte, homepage/Texte zur Vorlesung) als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.

1 (3) Die [...] Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht.

Dynamik der Menschenrechtsentwicklung

Bobbio, N., 1998 [1990], Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar? Berlin, S. 17.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte stellt mit Sicherheit einen positiven Ausgangspunkt für den Schutz der Menschenrechte auf der ganzen Welt dar. Aber wie bis hierher ausgeführt wurde, bedeutet sie hinsichtlich des Inhalts der proklamierten Rechte einen Stillstand in einem noch längst nicht abgeschlossenen Prozeß. **Die aufgezählten Rechte sind keineswegs die einzig möglichen Menschenrechte.** Es sind die Grundrechte jenes Menschen, wie er den Verfassern der Erklärung nach der Tragödie des Zweiten Weltkrieges vorschwebte, des Menschen, der geprägt ist durch die Epoche, die mit der Französischen Revolution begann und in die Russische Revolution mündete. Es bedarf keiner besonderen Phantasie, um vorherzusehen, daß die technische Entwicklung, die Veränderung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, der Zuwachs an Wissen und die Verdichtung der Kommunikationsmittel derartige Veränderungen in den menschlichen Lebensbedingungen und den Sozialbeziehungen hervorrufen werden, daß neue Bedürfnisse und folglich auch Forderungen nach neuen Freiheiten entstehen werden.



Menschenwürde

Kettner, M., 1999, Menschenwürde und Interkulturalität. Ein Beitrag zur diskursiven Konzeption der Menschenrechte. In: Göller, Th. (Hrsg.), 1999, Philosophie der Menschenrechte: Methodologie, Geschichte, kultureller Kontext, Göttingen, S. 76 f.

Menschenrechte, wenn sie ihren Namen verdienen, [sind] durch den Filter von **Universalisierbarkeitsprüfungen** (ob jeder wollen kann, daß sie für alle verbindlich sein sollen) hindurchgegangen. Da Universalisierbarkeitsprüfungen aber keinen definitiven normativen Grund der Verbindlichkeit liefern, sondern nur filtern, während ***Menschenwürde*** einen Grund von Menschenrechten verspricht, bleiben die Menschenrechtsidee und die Idee menschlicher Würde aufeinander angewiesen. Doch auch wenn man akzeptiert, daß ***Menschenwürde*** Menschenrechte implizieren, bleiben beide begrifflich distinkt: Die normative Textur der erklärten Menschenrechte besteht überwiegend aus Rechten. ***Menschenwürde*** ist kein Recht, sondern ein Anspruch. Ein (institutioneller) Akteur *y* *mißachtet* die Würde eines Menschen *x* genau dann, wenn *y* ein Menschenrecht von *x* *verletzt*.

[...] Menschenrechte *konkretisieren* ***Menschenwürde*** durch deren geschichtsbezogene Kontextualisierung. Die ***Menschenwürde*** ist ein abstraktes (nämlich von konkreten soziohistorischen Umständen und Gegebenheiten absehendes) moralischpolitisches Ideal, das – unter Voraussetzung der Existenz des demokratischen Rechtsstaats – zu subjektiven Rechten transformiert wird.

Philosophisch begründungsbedürftig ist der anthropozentrisch-egalitäre Respekt, der als ***Menschenwürde*** der Grund dafür ist, daß Menschenrechte sein sollen. Wie ist die Anerkennung bestimmt, die damit einhergeht, daß jemand ein Mensch ist? Und wodurch begründet sich eine mit dem Menschsein gesetzte Würde? Nur an einem schon ausgearbeiteten Begründungsgang kann (im nächsten Schritt) untersucht werden, ob wir eine Projektion dieser Begründung auch auf diskursive Welten in anderen, kulturell differenten Kulturen als moralisch zulässig, womöglich sogar als moralisch gefordert rechtfertigen können – und zwar nicht nur „unter uns“ (wie Rorty meint), sondern *auch* gegenüber (diskursfähigen und -willigen) Mitgliedern jener anderen Kulturen.

Um die einfachen Ergebnisse einer langen Diskussion zu nennen: Die Rechtfertigungslogik des *Menschenwürde*begriffs kann nicht auf naturrechtliche Fundamente gestellt werden. Sie kann aber auch nicht auf den säkularen Gedanken einer allgemeinmenschlichen Wertschätzung der Kontinuität des Lebensvollzugs bauen. Auch der Bezug auf den geschätzten Mikrokosmos der eigenen Subjektivität versagt. Das rechtfertigungslogische Argument, das Kant in der *Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten* (BA 65, 66) für die Selbstzweckformel anbietet, die ihrerseits Kants Begriff einer Würde der Menschheit in einer jeden Person erläutert, ist ebenfalls zu mager. Im Licht von gängigen Rationalitätskonzepten erscheint es ja keineswegs widervernünftig (wenngleich vielleicht traurig), sich das eigene Dasein *nicht* als an sich zweckvoll vorzustellen, sondern als letztendlich vollkommen zweckfrei (auch wenn wir von Handlung zu Handlung aus Zwecken handeln).

Für gangbar halte ich nur den Ansatz bei der Inkommensurabilität der natürlichen Personen als den Ankerpunkten jeglicher Moral. Das Bezugsproblem ist jetzt die Definition des Subjekts von Moral. Es geht darum, irgendwie die Punkte zu definieren, die das Netz moralischer Rücksichtnahmen auf eine bestimmte Weise im Raum aller möglichen Entitäten gedanklich verankern. Der Moralbegriff der *Menschenwürde*, lautet meine These, löst dieses Problem; und er löst es, im Vergleich mit anderen möglichen Lösungen, auf die rational beste Weise. Das ist seine normative Funktion: der Moral einen Adressatenbereich reflexiv zu konstituieren, durch Rückgriff auf eine in allen möglichen Moralsystemen notwendige normative Einstellung, nämlich die Einstellung zu Menschen als Aktivitätszentren von zurechenbaren und durch eigene Wertungen praktischer Gründe für sie selbst vollziehenswerten oder -unwerten Handlungen.

Göller, Th., 2005, Internationales Völker- und Menschenrecht vor den Herausforderungen postmoderner Tonnen der Gewalt. In: In: L. Kühnhardt/ M. Takayama (Hrsg.), Menschenrechte, Kulturen und Gewalt, Baden-Baden, S. 83 f., S. 88 f.

In der Fähigkeit des Menschen zu selbstgesetzten ziel- und wertorientierten Aktivitäten in der ganzen Bandbreite seiner Möglichkeiten liegt dessen Würde. Die **Würde des Menschen** bedeutet demnach die prinzipielle Möglichkeit, sich selbstgesetzten Werten gemäß zu gestalten: sie ist die wertbezogene Selbstgestaltungskompetenz des Menschen, durch die er zugleich als Person, als moral- und rechtsfähiges Wesen charakterisiert ist.

Die erste Pointe meiner Ausführungen besteht darin, dass sich die jedem Menschen als Person zukommende und ihn als Person charakterisierende Würde nur in und durch rechtsstaatliche Konzeptionen garantieren lässt, die auf einer Grundnorm beruht, die prinzipiell die fundamentale und durchgängige wechselseitige Anerkennung uneingeschränkt aller Personen beinhaltet. Das gilt unabhängig von faktisch bestehenden kulturellen, religiösen, rassistischen, geschlechtsspezifischen, sozialen usw. Eigenschaften, da diese kontingent für das Personensein einer Person sind. Es gilt, mit einem Wort, universal für alle Menschen qua personale Wesen, weshalb sich diese Grundnorm auch als Menschenrechtsnorm bezeichnen lässt. Sie besteht – aufgrund der durchgängigen Anerkennungs- oder Reziprozitätsstruktur – in der wechselseitig zuzusprechenden Limitation von Selbstgestaltungsansprüchen. So gesehen ist die menschenrechtliche Grundnorm normierend für die positiven Rechte sowie für die positive Rechtsgestaltung in einem jeden Staat [...]



◀ Die Fundamentalität der Menschenrechte

Alexy, R., 1998, Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat. In: Gosepath, S./ G. Lohmann (Hrsg.), 1998, Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/M., S. 251.

Fundamentalität. – Die dritte für Menschenrechte [neben ihrer *Universalität* und ihrer *moralischen Geltung*, s. S. 247-251] konstitutive Eigenschaft ist ihre Fundamentalität. Die Fundamentalität betrifft den *Gegenstand* der Rechte. Bei den Menschenrechten geht es um den Schutz und die Befriedigung von fundamentalen Interessen und Bedürfnissen. Ein Interesse oder ein Bedürfnis ist fundamental, wenn seine Verletzung oder Nichtbefriedigung entweder den Tod oder schweres Leiden bedeutet oder den Kernbereich der Autonomie trifft. Zwischen der Fundamentalität der Menschenrechte und ihrer moralischen Geltung besteht ein Zusammenhang, beides ist aber nicht identisch. Der Zusammenhang resultiert daraus, daß ein Recht um so leichter gegenüber jedem gerechtfertigt werden kann, je fundamentaler es ist. Der breite Konsens über das Recht auf Leben ist ein Beispiel. Allerdings ist Fundamentalität im hier definierten Sinne keine notwendige Bedingung der moralischen Geltung. So dürfte die moralische Geltung der Regel, daß man sich – von Notfällen abgesehen – in Schlangen nicht vordrängeln darf, leicht moralisch begründbar sein; um etwas für die Existenz oder die Autonomie des Menschen Fundamentales geht es dabei aber nicht. Die Beschränkung der Gegenstände der Menschenrechte auf das, was für die Existenz oder die Autonomie des Menschen fundamental ist, bedeutet, daß der Bereich der Menschenrechte nicht mit dem der Gerechtigkeit übereinstimmt.

Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (1950)

Die Unterzeichnerregierungen, Mitglieder des Europarats in Anbetracht der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte [...]; in der Erwägung, daß diese Erklärung bezweckt, die **universelle und wirksame Anerkennung und Einhaltung der in ihr aufgeführten Rechte** zu gewährleisten; in der Erwägung, [...] daß eines der Mittel zur Erreichung dieses Zieles die Wahrung und Fortentwicklung der Menschenrechte und Grundfreiheiten ist; in Bekräftigung ihres tiefen Glaubens an diese Grundfreiheiten, welche die Grundlage von Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bilden und die am besten durch eine wahrhaft demokratische politische Ordnung sowie durch ein gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Achtung der diesen Grundfreiheiten zugrunde liegenden Menschenrechte gesichert werden; entschlossen, als Regierungen europäischer Staaten, die vom gleichen Geist beseelt sind und **ein gemeinsames Erbe an politischen Überlieferungen, Idealen, Achtung der Freiheit und Rechtsstaatlichkeit** besitzen, die ersten Schritte auf dem Weg zu einer kollektiven Garantie bestimmter in der Allgemeinen Erklärung aufgeführter Rechte zu unternehmen [...]

International Covenant on Civil and Political Rights (1966/1976)

PREAMBLE. The States Parties to the present Covenant, Considering that, in accordance with the principles proclaimed in the Charter of the United Nations, recognition of the **inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family** is the foundation of freedom, justice and peace in the world; Recognizing that these rights derive from the **inherent dignity of the human person** ...

Tugendhat, E., 1998, Die Kontroverse um die Menschenrechte. In: Gosepath, S./ G. Lohmann (Hrsg.), 1998, Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/M., S. 48 f.

Was sind Menschenrechte, gibt es so etwas wie Menschenrechte, existieren sie universell, und welches sind sie?

Um diese Fragen sinnvoll angehen zu können, muß man sehen, daß es sich bei diesen Rechten um einen **Teil einer legitimen staatlichen Ordnung** handelt. Natürlich kann es solche Entitäten wie Rechte nicht gewissermaßen in der Natur geben; es kann nur einen metaphorischen Sinn haben, zu sagen, es gebe Naturrechte, wir würden mit ihnen geboren, sondern die Menschenrechte können wie alle Rechte nur verliehene Rechte sein, und daß es sie gibt, hat den Sinn, daß sie zu verleihen Teil einer legitimen staatlichen Ordnung ist; und die These, daß sie universell existieren, kann also nur den Sinn haben, daß jede staatliche Ordnung, die sie nicht enthält, ihren Bürgern nicht verleiht, als nicht legitim anzusehen ist. Der Begriff der Legitimität muß also den Rahmen für die Frage der Existenz der Menschenrechte bilden. Überall, wo Menschen über Menschen Macht ausüben, stellt sich die Frage, ob die Macht legitim [...] ist oder nicht. Sie stellt sich in erster Linie subjektiv, für die an dem Machtverhältnis Beteiligten und insbesondere für die, die in dem Machtverhältnis die Untergeordneten, die Abhängigen sind, denn für diese stellt sich stets die Alternative, ob sie die Macht der anderen akzeptieren, weil diese schlichte Gewalt-Zwang-ausüben (*brute force*), oder ob sie die Macht von sich aus akzeptieren, und das heißt eben: sie als zu Recht bestehend, als legitim anerkennen. Prinzipiell ist die Quelle der Legitimität, das heißt der geglaubten Legitimität, immer ein **moralisches Konzept**.

Dieses Konzept kann [...] ein traditionalistisches sein; damit meine ich ein vorgegebenes, durch Religion oder sonstige Tradition begründetes; [...] Wird jede [...] traditionalistische Moral als ihrerseits unbegründet verworfen, so ist die einzige Instanz, von der aus die Macht als legitim angesehen werden kann, das Interesse der Individuen selbst, und wenn sich keine Gründe anführen lassen, warum manche Individuen mehr wert sind als andere, läuft das auf die gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen aller hinaus, so daß dies das einzige moralische Konzept ist, das verbleibt, wenn traditionalistische Konzepte entfallen. Es ist jedoch wichtig zu sehen, daß auch die gleiche Berücksichtigung der Interessen aller ein moralisches Konzept ist. [...]

Man kann nun die historische Entwicklung der Menschenrechte im Okzident als eine Reihe historischer Zufälle ansehen, und wenn sie sich darauf reduzieren ließe, wäre es nicht berechtigt, von universellen Menschenrechten oder auch nur überhaupt von Menschenrechten zu sprechen. Die andere Möglichkeit besteht darin, daß man die Entwicklung der Menschenrechte als eine notwendige Komponente derjenigen Legitimität ansieht, die übrigbleibt, wenn traditionalistische Legitimitätskonzepte abgebaut sind. Das Aufkommen der Menschenrechte in der europäisch-amerikanischen Geschichte wäre dann eng verknüpft mit der Geschichte des Abbaus der traditionalistischen Legitimitätskonzepte.

Vertrag über eine Verfassung für Europa (13. Oktober 2004)

ARTIKEL I-2

Die Werte der Union

Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit,

▶ **Demokratie** (s. L. Lambrecht, Demokratie, homepage/Texte zur Vorlesung), ▶ **Gleichheit**, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören. Diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität (s. Francesco Fistetti, Solidarität, homepage/Texte zur Vorlesung) und die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet. [...]

TEIL II DIE CHARTA DER GRUNDRECHTE DER UNION, PRÄAMBEL

Die Völker Europas sind entschlossen, auf der Grundlage gemeinsamer Werte eine friedliche Zukunft zu teilen, indem sie sich zu einer immer engeren Union verbinden. In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der **Würde des Menschen**, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Sie beruht auf den Grundsätzen der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit. Sie stellt den Menschen in den Mittelpunkt ihres Handelns, indem sie die Unionsbürgerschaft und einen Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts begründet.

Die Union trägt zur Erhaltung und zur Entwicklung dieser gemeinsamen Werte unter Achtung der Vielfalt der Kulturen und Traditionen der Völker Europas sowie der nationalen Identität der Mitgliedstaaten und der Organisation ihrer staatlichen Gewalt auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene bei. [...]

Menschenrechte *und* Demokratie?

Böckenförde, E.-W., 1989, **Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?**
In: Gosepath, S./ G. Lohmann (Hrsg.), 1998, Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/M., S. 239.

Die [...] Gebundenheit der Demokratie an soziokulturelle, politisch-strukturelle und ethische Voraussetzungen verbietet es, sie als universales und unbedingt gültiges politisches Ordnungsprinzip zu proklamieren. Sie kann auch nicht mit den Menschenrechten in der Weise verknüpft werden, daß Demokratie als notwendiger Teil der Gewährleistung der Menschenrechte erscheint, es sozusagen ein immer und überall geltendes Menschenrecht auf Demokratie als politische Ordnungsform gibt.



Menschliche Würde und Demokratie

Das Recht und die Demokratie gründen in einer Hierarchie von Prinzipien, deren Basis nicht Gleichheit, sondern die **menschliche Würde** ist.

- Würde ist die letzte Grundlage von Ansprüchen.

„Wird die Frage der Legitimität staatlicher Gewaltausübung gestellt als Frage nach den Bedingungen, unter denen Gewaltausübung für die Gewaltunterworfenen akzeptabel sein kann, so lautet die Antwort aufgrund der Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus, daß staatliche Machtausübung und die sie regelnde staatliche Ordnung nur dann legitim sind, wenn sie die Menschenwürde achten und schützen und die Machtausübung zu diesem Zweck durch Grundrechte und bestimmte Verfassungsprinzipien gebunden und begrenzt ist. Würde kann nicht der Entscheidung von Mehrheiten unterworfen sein. Würde ist Bedingung der Demokratie und daher ihrer Verfügung entzogen.“

AK-GG, Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Bd. 1, Art. 1-37. Bearbeitet von R. Bäuml et al., 2. Auflage, Neuwied 1989. AK-GG Podlech, 2. Aufl., Art. 1 Abs. 1, Rz.16.

- Im Rechtsstaat wissen die Bürger als Normadressaten, daß ihnen ihre Zustimmung zur Demokratie als gesellschaftlicher und staatlicher Ordnung nur unter einer bestimmten Bedingung abverlangt werden kann; diese Bedingung ist, daß die Rechts- und Staatsordnung bestimmte **minimale Garantien der Würde** gewährt:
- die Sicherheit des Lebens und die Freiheit von Existenzangst wird garantiert;
- tatsächliche Ungleichheit von Geschlecht, Rasse, Sprache, soziale Herkunft etc. sind kein Grund zu normativer Ungleichheit;
- das selbstverantwortliche Individuum kann im Rahmen der Grundrechte der freien Entfaltung der Persönlichkeit, der Gleichbehandlung verschiedener Glaubensüberzeugungen und religiöser und politischer Anschauungen, der Gewissens- und Religionsfreiheit und anderer Grundrechte frei handeln;

- der Rechtsstaat schützt vor willkürlicher Gewaltanwendung;
- die Grundrechte auf Leben und körperliche Unversehrtheit werden geachtet.

Der Schutz der Grundrechte charakterisiert in einer Demokratie, die diesen Namen verdient, eine **Rechtskultur**. (s. Georg Mohr, Rechtskultur, homepage/Texte zur Vorlesung)

Von demokratischer Rechtskultur ist zu sprechen, wenn die Grundrechte der Verfassung ihre Geltung und Wirkung in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens entfalten, d.h. als Prinzip nicht nur des Rechtsstaats, sondern auch des Sozialstaats.

Die Bürger sind in der Demokratie nicht nur formal 'vor dem Gesetz' gleich, sondern sie haben Anspruch auf den Schutz vor sozialer Ungleichheit.

Menschenwürde, Universalität und Rechtskulturen

Häberle, P., 1994, Europäische Rechtskultur. Versuch einer Annäherung in zwölf Schritten, Baden–Baden, S. 299–301.

Die Grundrechte »kulturwissenschaftlich« zu verstehen heißt: Die Menschenwürde wird als kulturanthropologische Basis des Verfassungsstaates gedeutet, aus der die Grundrechte als Menschen- bzw. Bürgerrechte folgen. [...]

Zwar wohnt allen Mitgliedern der menschlichen Familie die Würde inne (wie die Präambel der UN–Erklärung von 1948 sagt), auch sind »alle Menschen frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt« (ebd. Art. 1). Doch kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Mensch seine Freiheit erst in langen Prozessen kultureller Sozialisation erfährt, findet und »erfüllt«, nicht zuletzt dank der Erziehung zu den Grundrechten. Die Freiheit des Naturzustandes ist eine unverzichtbare Fiktion, gewiß, aber die Freiheit wird zu einer solchen erst durch *Kultur* – jenseits des Naturzustandes, in der Vergemeinschaftung via Familie, Verfassungsstaat, Völkergemeinschaft. Alle Freiheit ist darum in einem tieferen Sinne *kulturelle* Freiheit. [...] So läßt sich von »Kultur der Freiheit« sprechen, auch von »Freiheit als Kultur«. Und so läßt sich das Wort von der »**Grundrechtskultur**« wagen. [...]

Das kulturwissenschaftliche Grundrechtsverständnis erlaubt auch die Verbindung des *universalistischen* Anspruchs mit den *nationalen* Besonderheiten: Der Mensch hat Würde von Natur aus – Element heutiger Weltkultur –, aber die nationalen Verfassungsstaaten können ihre Grundrechtsgemeinschaft partikular ausgestalten, national eingefärbte Grundrechtskataloge schaffen und vielleicht sogar die (rezipierten) »Menschenrechte« der internationalen und regionalen Erklärungen und Pakte auf ihre eigene Weise auslegen – im Sinne eines begrenzt variablen »marge d'appréciation«. Umgekehrt kann der internationale Menschenrechtsstandard von den nationalen Besonderheiten her Impulse erfahren.



Gleichheit

Gleichheit kann, so Kant, über das Prinzip formuliert werden, daß Menschen als Menschen und unabhängig von allen zufälligen Formen ihrer Existenz **Selbstzweck** sind. Gleichheit bedeutet, nicht von Dritten als Mittel mißbraucht zu werden. Gleichheit ist in diesem Sinne **Gleichberechtigung** der Selbstzwecke.

Nicht zufällig verwende ich das Wort '**Gleichberechtigung**', dessen rechtlicher Sinn vielen nicht mehr bewußt ist. Nicht zufällig ist die universale Verbreitung des Rechts als Form, in der sich Menschen selbst vergesellschaften: Die Rechtsform steht im Dienste der Gleichheit und der Freiheit. Auch nicht zufällig ist die Form der Selbstorganisation, auf die Menschen ihre Hoffnung setzen, wenn sie sich unter Bedingungen der Gerechtigkeit vergesellschaften wollen; ich spreche von der Form, die es in einem ganz bestimmten Sinne verdient, '**Demokratie**' genannt zu werden. Was ist dieser bestimmte Sinn? Menschen wählen für die wechselseitige Gewährung von Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit die Form des Rechts, weil das Recht den möglichen Krieg der Interessen bändigt und die friedliche Koexistenz der Selbstzwecke ermöglicht. Menschen wählen eine bestimmte Form des Rechts, weil das auch in der Demokratie vom Staat verwaltete Recht immer in Gefahr ist, von illegitimer Gewalt mißbraucht zu werden.^[1] Wenn Menschen das Recht wählen, dann wählen sie den **Staat**.

[1] Vgl. hierzu O. Höffes *Grundzüge einer Rechtsanthropologie* (Höffe 1994).

Wenn es Menschenrechte als universelle, moralische, fundamentale, vorrangige und abstrakte Rechte gibt, dann ist ihre rechtliche Institutionalisierung sowohl auf der Ebene des internationalen als auch auf der des nationalen Rechts geboten. [...] **Die zur Durchsetzung der Menschenrechte einzurichtende gemeinsame Instanz ist der Staat.** Es gibt also ein Menschenrecht auf den Staat. Durch die Einrichtung eines Staates als Durchsetzungsinstanz werden die moralischen Rechte, die die einzelnen gegeneinander haben, in inhaltsgleiche Rechte des positiven Rechts transformiert. Zusätzlich entstehen als neue Rechte die Rechte der einzelnen gegen den Staat auf Abwehr, Schutz und Verfahren.^[1]

Diese bestimmte Form des Rechts im Staat, von der ich spreche, gründet weder in der Stärke des Stärkeren, noch in den Opportunitäten eines 'freien Spiels der Kräfte'. Das Recht gründet vielmehr in einer **Hierarchie dynamischer Prinzipien**. In der geschichtlichen Verwirklichung unserer selbst als Selbstzweck *entwickeln* wir das Recht. Die Dynamik der Prinzipien zeigt sich in der geschichtlichen **Ausdifferenzierung des Gleichheitssatzes als Menschenrecht**: Der normative Begriff der Gleichheit umfaßt heute das Verbot der faktischen sozialen Ungleichheit, der Diskriminierung der Frauen, der Diskriminierung von Ausländern und die Gebote der Gleichbehandlung, Chancengleichheit und Gleichverteilung, die materielle Gleichheit, das Willkürverbot, das Verbot verfassungswidriger Differenzierung, die Gleichbehandlung durch die Gesetzgebung sowie erlaubte Differenzierungsziele, Differenzierungskriterien und Differenzierungsgebote.^[2] Ein Beispiel für diese Komplexität ist der Vertrag über eine Verfassung für Europa vom Oktober 2004.



[1] Alexy 1998, S. 254.

[2] Cf. hierzu AK-GG Stein, 2. Aufl., Art. 3, Rz 13-16.

Vertrag über eine Verfassung für Europa

TITEL I, WÜRDE DES MENSCHEN

ARTIKEL II-6, Würde des Menschen

Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie ist zu achten und zu schützen.

TITEL II, FREIHEITEN

ARTIKEL II-66, Recht auf Freiheit und Sicherheit

Jeder Mensch hat das Recht auf Freiheit und Sicherheit. [...]

ARTIKEL II-70, Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit

(1) Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses

Recht umfasst die Freiheit, die Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen. [...]

TITEL III, GLEICHHEIT

ARTIKEL II-80, Gleichheit vor dem Gesetz

Alle Personen sind vor dem Gesetz gleich.

ARTIKEL II-81, Nichtdiskriminierung

(1) Diskriminierungen insbesondere wegen des Geschlechts, der Rasse, der Hautfarbe, der ethnischen oder sozialen Herkunft, der genetischen Merkmale, der Sprache, der Religion oder der Weltanschauung, der politischen oder sonstigen Anschauung, der Zugehörigkeit zu einer nationalen Minderheit, des Vermögens, der Geburt, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung sind verboten.

(2) Unbeschadet besonderer Bestimmungen der Verfassung ist in ihrem Anwendungsbereich jede Diskriminierung aus Gründen der Staatsangehörigkeit verboten.

ARTIKEL II-82, Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen

Die Union achtet die Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen.

Menschenrechte, entstanden aus Unrechtserfahrungen

- Menschenrechte sind Rechte, welche einem **jeden Menschen** ungeachtet aller seiner sonstigen Eigenschaften allein deshalb zukommen, und Weltbürgerrechte.
- Die Menschenrechte sind individuell und kollektiv **unveräußerlich**.
- Die aus historischer **▶ Unrechtserfahrung** geborenen Menschenrechte sind aus der Norm „**Menschenwürde**“ begründete **Gleichheitsrechte**; ihr emanzipatorisches Ziel ist die gleiche Freiheit aller Menschen unter Bedingungen der **Gerechtigkeit**.
- Die Menschenrechten haben einen **▶ moralischen Inhalt und eine ▶ positiv-rechtliche Form**; die individuellen und kollektiven Rechte der Menschen haben Geltung als positives Internationales Recht und als nationales Verfassungsrecht; sie begründen Ansprüche auf ihre Verwirklichung gegenüber Staaten und nichtstaatlicher Gewalt. Sie haben ihre Gültigkeit als **konkrete Rechtsansprüche**, die aufgrund ihrer Verrechtlichung (Kodifizierung und gerichtlicher Schutz) geltend gemacht werden können. (s. Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte)

Unrechtserfahrungen

Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat

28. Februar 1933

(Reichsgesetzblatt I S. 83)

Auf Grund des Artikels 48 Abs. 2 der Reichsverfassung wird zur Abwehr kommunistischer staatsgefährdender Gewaltakte folgendes verordnet:

§ 1

Die Artikel 114, 115, 117, 118, 123, 124 und 153 der Verfassung des Deutschen Reichs werden bis auf weiteres außer Kraft gesetzt. Es sind daher Beschränkungen der persönlichen Freiheit, des Rechts der freien Meinungsäußerung, einschließlich der Pressefreiheit, des Vereins- und Versammlungsrechts, Eingriffe in das Brief-, Post-, Telegraphen- und Fernsprechgeheimnis, Anordnungen von Haussuchungen und von Beschlagnahmen sowie Beschränkungen des Eigentums auch außerhalb der sonst hierfür bestimmten gesetzlichen Grenzen zulässig.

Verordnung vom 1. September 1941

(Reichsgesetzblatt I S. 547)

Auf Grund der Verordnung über die Polizeiverordnungen der Reichsminister vom 14. November 1938 (Reichsgesetzbl. I S. 1582) und der Verordnung über das Rechtsetzungsrecht im Protektorat Böhmen und Mähren vom 7. Juni 1939 (Reichsgesetzbl. I S. 1039) wird im Einvernehmen mit dem Reichsprotector in Böhmen und Mähren verordnet:

§ 1

(1) Juden (§ 5 der Ersten Verordnung zum Reichsbürgergesetz vom 14. November 1935 - Reichsgesetzbl. I S. 1333), die das sechste Lebensjahr vollendet haben, ist es verboten, sich in der Öffentlichkeit ohne einen Judenstern zu zeigen.

(2) Der Judenstern besteht aus einem handtellergroßen, schwarz ausgezogenen Sechsstern aus gelbem Stoff mit der schwarzen Aufschrift "Jude". Er ist sichtbar auf der linken Brustseite des Kleidungsstücks fest aufgenäht zu tragen.

§ 2

Juden ist es verboten

- a) den Bereich ihrer Wohngemeinde zu verlassen, ohne eine schriftliche Erlaubnis der Ortspolizeibehörde bei sich zu führen;**
- b) Orden, Ehrenzeichen und sonstige Abzeichen zu tragen.**

Verbrechen gegen die Menschlichkeit

Menschenjagd – Bialystok, 3. Kompanie des Polizeibataillons 309

In einem Park wurden die Juden gruppenweise liquidiert [...]. Die Überlebenden wurden von den Polizisten in die Hauptsynagoge von Bialystok getrieben - mit Gewehrkolben wurden so viele Menschen hineingeprügelt, bis nie-mand mehr hineinpasste. Die verängstigten Juden begannen laut zu sin-gen und zu beten. Dann leitete Pipo Schneider [Zugführer] eines der brutalsten Massaker jener Wochen ein: Er ließ das mit über 700 Menschen voll gepackte Gotteshaus von Posten umstellen und abriegeln. Mit Benzin wurde das Gebäude in Brand gesetzt. Handgranaten flogen durch die Fenster, um die Wirkung des Feuers zu verstärken. Die wenigen, die - bereits vom Feuer erfasst - versuchten, aus der Synagoge zu fliehen, wurden mit Maschinen-gewehren niedergemäht. Im Gotteshaus von Bialystok verbrannten in erster Linie Männer, doch auch einige Frauen und Kinder hatte man in die Synagoge getrieben - obwohl diese noch nicht in das offizielle Mordprogramm der Deutschen mit einbezogen waren.

Der Bialystoker Jude Samuel Pisar erlebte diese Schreckensnacht als 11-Jähriger: »Ich wachte auf, Flammen loderten über einem Teil der Stadt. Es war nicht in unserem Stadtteil, aber als wir aus dein Fenster sahen, leuchtete der Himmel rot. Noch wussten wir nicht, was es bedeutete, aber wir wussten, dass die große Synagoge in diesem Teil der Stadt lag. Wir vermuteten das Schlimmste.« Pisar sollte Recht behalten. »Als wir erfuhren, was geschehen war, brauchten wir nicht mehr lange nachzudenken über das, was Hitler vorhatte – wir wussten von nun an, dass uns ein grausames Schicksal bevorstand.«

Die »Aktion« in Bialystok, bei der mindestens 700 Juden in der Synagoge verbrannten und insgesamt etwa 2000 Menschen starben, war nicht das Resultat eindeutiger Befehle, sondern entwickelte sich aus der Eigen-initiative einiger fanatischer Ordnungspolizisten. Die übrigen Männer dieses Polizeibataillons ließen sich mitreißen oder erfüllten »instinktiv« die Erwartungen, die an sie gestellt wurden. Ihr Kommandeur, Major Weis, wurde von empörten Wehrmachtssoldaten der 221. Sicherungsdivision betrunken angetroffen. Als er zur Rede gestellt wurde, flüchtete er sich in die Behauptung, von den Geschehnissen keine Ahnung gehabt zu haben.

Die Beamten des Polizeibataillons 309, die vorwiegend aus dem rheinisch-bergischen Gebiet stammten, waren in vorauseilendem Gehorsam zu Mördern geworden. Nicht alle waren fanatische Antisemiten wie Pipo Schneider oder schießwütige Sadisten. Viele Polizisten handelten unter dem Druck der Gruppe: Ihnen war das eigene Ansehen bei den Kameraden wichtiger als ein Gefühl menschlicher Verbundenheit mit den Opfern. Die Juden standen für sie außerhalb des Kreises, in dem man mitmenschliche Verpflichtung und Verantwortung empfand. Hinzu kam die in Kriegssituationen typische Polarisierung in »wir« und »die«. Mit fortschreitender Dauer des Einsatzes gegen wehrlose Zivilisten stellte sich schließlich ein Gewöhnungseffekt ein. Viele der Männer, die sich nur schwer an diese Mordarbeit gewöhnen konnten, betäubten ihre Seelen nach den Einsätzen zunehmend mit Alkohol. Nur einige wenige entzogen sich dem Gruppendruck und weigerten sich, persönlich Erschießungen vorzunehmen. Von ihren »Kameraden« wurden sie verspottet, allerdings ist kein Fall belegt, in dem eine solche Weigerung zu einer ernsthaften disziplinarischen Bestrafung geführt hätte. *Aus: G. Knopp, Holocaust, München 2001, S. 57-59.*

Sowjetische Juden, die verstreut in kleineren Dörfern lebten, wurden in Ghettos zusammengetrieben, um sie für weitere Zwangsmaßnahmen verfügbar zu machen.



[Die Kinder von Bjelaja-Zerkow]

Bald sprach sich die Lage der Kinder unter den im Ort stationierten Soldaten herum. Am Nachmittag des 20. August saßen der katholische Kriegspfarrer Ernst Tewes und sein evangelischer Kollege Gerhard Wilczek im Offizierskasino beim Mittagessen. Ein völlig verstörter Unteroffizier informierte die beiden Geistlichen über das Schicksal der jüdischen Kinder und bat, Abhilfe zu schaffen. Das fragliche Gebäude wurde begutachtet, der katholische Divisionspfarrer erstattete auf dem Dienstweg folgenden Bericht da-rüber: »Wir fanden in zwei Räumen etwa 90... Kinder im Alter von weni-gen Monaten bis zu 5, 6 oder 7-Jahren. ... Die beiden Räume, in denen die Kinder untergebracht waren, waren in schmutzigstem Zustand. Die Kin-der lagen oder saßen auf dem Boden, der von ihren Ausscheidungen be-deckt war. Fliegen saßen zum großen Teil auf den teilweise nur halb bekleideten Kindern an Beinen und Unterleib. Einige größere Kinder (2, 3, 4 Jahre) kratzten den Mörtel von der Wand und aßen ihn. Die Luft war abscheulich verpestet, die kleinen Kinder, besonders die, die erst einige Monate alt waren, weinten und wimmerten dauernd.« Weiter wurde ihm berichtet, dass dies Kinder bereits erschossener Juden und Jüdinnen seien, die jetzt nur noch auf die eigene Erschießung warten würden.

Entsetzt über die Tatsache, dass Kinder ermordet werden sollten, ergriff der 1. Generalstabsoffizier, Oberstleutnant Helmuth Groscurth, die Initiative. Umgehend wandte er sich an seinen Vorgesetzten, Feldmarschall von Reichenau. Der für den Ort zuständige Feldkommandant hatte vorher erklärt, dass er die »Ausrottung der jüdischen Frauen und Kinder für dringend erforderlich halte, gleichgültig, in welcher Form diese erfolge«. Groscurths Hoffnung, die Kinder doch noch retten zu können, wurde jedoch schnell zunichte gemacht. Reichenau, ein Karrierist des »Dritten Reiches«, antwortete Groscurth und ordnete an: »Grundsätzlich habe ich entschieden, dass die einmal begonnene Aktion in zweckmäßiger Weise durchzuführen ist.« Und dann wetterte der deutsche Feldmarschall gegen den Oberstleutnant, der geschrieben hatte, dass diese »Maßnahmen gegen Frauen und Kinder« sich in nichts von den »Gräueln des Gegners« unterschieden, die »fortlaufend der Truppe bekanntgegeben werden«: »Ich muss diese Feststellung als unrichtig und in höchstem Maße un-gehörig und un-zweckmäßig bezeichnen. Sie steht zudem in einem offenen Schreiben, das durch viele Hände geht. Der Bericht wäre überhaupt besser unterblieben.« So viel zur Moral des Feldmarschalls von Reichenau. Der Oberbefehlshaber der 6. Armee billigte und befahl die Ermordung jüdischer Kinder.

Aus: G. Knopp, Holocaust, München 2001, S. 78-79.

Londoner Viermächte-Abkommen vom 8. August 1945

Während der Konferenz von San Francisco, Anfang Mai 1945, führten diplomatische Vertreter Frankreichs, Großbritanniens, der Sowjetunion und der Vereinigten Staaten Besprechungen über die Errichtung eines Internationalen Militärgerichtshofes zur Aburteilung der europäischen Kriegsverbrecher. In den Vereinigten Staaten wurde der Richter am Obersten Bundesgericht, Robert H. Jackson, am 2. Mai 1945 beauftragt, verbindliche Verhandlungen über die in Aussicht genommenen Verfahren zu führen. Am 26. Juni trat in London eine von den vier Besatzungsmächten beschickte Konferenz (International Conference on Military Trials) zusammen, die am 8. August 1945 das »Abkommen über die Verfolgung und Bestrafung der Hauptkriegsverbrecher der europäischen Achse« unterzeichnete, in das ein »Statut für den internationalen Militärgerichtshof« eingeschlossen war.

Mit Anklageschrift vom 6. Oktober 1945 erhoben die 4 Hauptankläger Jackson (USA), de Menthon (Frankreich), Rudenko (UdSSR) und Shawcross (Großbritannien) Anklage gegen 24 Personen.

Auch gegen sechs Gruppen und Organisationen, nämlich gegen Reichskabinett, Führerkorps der NSDAP, SS und SD, SA, Gestapo und Generalstab und Oberkommando der Wehrmacht, wurde Anklage erhoben.

Statut für den Internationalen Militärgerichtshof

Die folgenden Handlungen, oder jede einzelne von ihnen, stellen Verbrechen dar, für deren Aburteilung der Gerichtshof zuständig ist. Der Täter solcher Verbrechen ist persönlich verantwortlich:

(a) **VERBRECHEN GEGEN DEN FRIEDEN:** Nämlich: Planen, Vorbereitung, Einleitung oder Durchführung eines Angriffskrieges oder eines Krieges unter Verletzung internationaler Verträge, Abkommen oder Zusicherungen oder Beteiligung an einem gemeinsamen Plan oder an einer Verschwörung zur Ausführung einer der vorgenannten Handlungen;

(b) KRIEGSVERBRECHEN: Nämlich: Verletzungen der Kriegsgesetze oder -gebräuche.

Solche Verletzungen umfassen, ohne jedoch darauf beschränkt zu sein, Mord, Mißhandlungen, oder Deportation zur Sklavenarbeit oder für irgendeinen anderen Zweck, von Angehörigen der Zivilbevölkerung von oder in besetzten Gebieten, Mord oder Mißhandlungen von Kriegsgefangenen oder Personen auf hoher See, Töten von Geiseln, Plünderung öffentlichen oder privaten Eigentums, die mutwillige Zerstörung von Städten, Märkten oder Dörfern oder jede durch militärische Notwendigkeit nicht gerechtfertigte Verwüstung;

(c) VERBRECHEN GEGEN DIE MENSCHLICHKEIT: Nämlich: Mord, Ausrottung, Versklavung, Deportation oder andere unmenschliche Handlungen, begangen an irgendeiner Zivilbevölkerung vor oder während des Krieges², Verfolgung aus politischen, rassischen oder religiösen Gründen, begangen in Ausführung eines Verbrechens oder in Verbindung mit einem Verbrechen, für das der Gerichtshof zuständig ist, und zwar unabhängig davon, ob die Handlung gegen das Recht des Landes verstieß, in dem sie begangen wurde, oder nicht.

Anführer, Organisatoren, Anstifter und Teilnehmer, die am Entwurf oder der Ausführung eines gemeinsamen Planes oder einer Verschwörung zur Begehung eines der vorgenannten Verbrechen teilgenommen haben, sind für alle Handlungen verantwortlich, die von irgendeiner Person in Ausführung eines solchen Planes begangen worden sind.

Völkerstrafgesetzbuch (Bundesrepublik Deutschland 2002)

(s. homepage/UNO-Dokumente)

Teil 1 Allgemeine Regelungen

§ 1 Anwendungsbereich

Dieses Gesetz gilt für alle in ihm bezeichneten Straftaten gegen das Völkerrecht, für die in ihm bezeichneten Verbrechen **auch dann, wenn die Tat im Ausland begangen wurde** und keinen Bezug zum Inland aufweist.

§ 5 Unverjährbarkeit

Die Verfolgung von Verbrechen nach diesem Gesetz und die Vollstreckung der wegen ihnen verhängten Strafen verjähren nicht.

Teil 2 Straftaten gegen das Völkerrecht

Abschnitt 1 Völkermord und Verbrechen gegen die Menschlichkeit

§ 6 Völkermord

(1) Wer in der Absicht, eine nationale, rassische, religiöse oder ethnische Gruppe als solche ganz oder teilweise zu zerstören,

1. ein Mitglied der Gruppe tötet,
 2. einem Mitglied der Gruppe schwere körperliche oder seelische Schäden, insbesondere der in § 226 des Strafgesetzbuches bezeichneten Art, zufügt,
 3. die Gruppe unter Lebensbedingungen stellt, die geeignet sind, ihre körperliche Zerstörung ganz oder teilweise herbeizuführen,
 4. Maßregeln verhängt, die Geburten innerhalb der Gruppe verhindern sollen,
 5. ein Kind der Gruppe gewaltsam in eine andere Gruppe überführt,
- wird mit lebenslanger Freiheitsstrafe bestraft.

(2) In minder schweren Fällen des Absatzes 1 Nr. 2 bis 5 ist die Strafe Freiheitsstrafe nicht unter fünf Jahren.

§ 7 Verbrechen gegen die Menschlichkeit

(1) Wer im Rahmen eines ausgedehnten oder systematischen Angriffs gegen eine Zivilbevölkerung

- 1. einen Menschen tötet,**
- 2. in der Absicht, eine Bevölkerung ganz oder teilweise zu zerstören, diese oder Teile hiervon unter Lebensbedingungen stellt, die geeignet sind, deren Zerstörung ganz oder teilweise herbeizuführen,**
- 3. Menschenhandel betreibt, insbesondere mit einer Frau oder einem Kind, oder wer auf andere Weise einen Menschen versklavt und sich dabei ein Eigentumsrecht an ihm anmaßt,**
- 4. einen Menschen, der sich rechtmäßig in einem Gebiet aufhält, vertreibt oder zwangsweise überführt, indem er ihn unter Verstoß gegen eine allgemeine Regel des Völkerrechts durch Ausweisung oder andere Zwangsmaßnahmen in einen anderen Staat oder in ein anderes Gebiet verbringt,**
- 5. einen Menschen, der sich in seinem Gewahrsam oder in sonstiger Weise unter seiner Kontrolle befindet, foltert, indem er ihm erhebliche körperliche oder seelische Schäden oder Leiden zufügt, die nicht lediglich Folge völkerrechtlich zulässiger Sanktionen sind,**
- 6. einen anderen Menschen sexuell nötigt oder vergewaltigt, ihn zur Prostitution nötigt, der Fortpflanzungsfähigkeit beraubt oder in der Absicht, die ethnische Zusammensetzung einer Bevölkerung zu beeinflussen, eine unter Anwendung von Zwang geschwängerte Frau gefangen hält,**
- 7. einen Menschen dadurch zwangsweise verschwinden lässt, dass er in der Absicht, ihn für längere Zeit dem Schutz des Gesetzes zu entziehen,
 - a) ihn im Auftrag oder mit Billigung eines Staates oder einer politischen Organisation entführt oder sonst in schwerwiegender Weise der körperlichen Freiheit beraubt, ohne dass im Weiteren auf Nachfrage unverzüglich wahrheitsgemäß Auskunft über sein Schicksal und seinen Verbleib erteilt wird, oder****

b) sich im Auftrag des Staates oder der politischen Organisation oder entgegen einer Rechtspflicht weigert, unverzüglich Auskunft über das Schicksal und den Verbleib des Menschen zu erteilen, der unter den Voraussetzungen des Buchstaben a seiner körperlichen Freiheit beraubt wurde, oder eine falsche Auskunft dazu erteilt,

8. einem anderen Menschen schwere körperliche oder seelische Schäden, insbesondere der in § 226 des Strafgesetzbuches bezeichneten Art, zufügt,

9. einen Menschen unter Verstoß gegen eine allgemeine Regel des Völkerrechts in schwerwiegender Weise der körperlichen Freiheit beraubt oder

10. eine identifizierbare Gruppe oder Gemeinschaft verfolgt, indem er ihr aus politischen, rassistischen, nationalen, ethnischen, kulturellen oder religiösen Gründen, aus Gründen des Geschlechts oder aus anderen nach den allgemeinen Regeln des Völkerrechts als unzulässig anerkannten Gründen grundlegende Menschenrechte entzieht oder diese wesentlich einschränkt,

wird in den Fällen der Nummern 1 und 2 mit lebenslanger Freiheitsstrafe, in den Fällen der Nummern 3 bis 7 mit Freiheitsstrafe nicht unter fünf Jahren und in den Fällen der Nummern 8 bis 10 mit Freiheitsstrafe nicht unter drei Jahren bestraft. [...]



Gerhard Stuby, Internationale Menschenrechte, ihre Universalität und Probleme ihrer Durchsetzung. In: R. Fornet-Betancourt/ H.J. Sandkühler (Hrsg.), Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung, Frankfurt a.M./London 2001, S. 134-143. [Auszug]

Nach dem Programm des deutschen **Nationalsozialismus** sollte 1789 und die ganze seit dieser Epoche vollzogene Entwicklung der Gesellschaft rückgängig gemacht werden. Nur unter artgleichen Individuen, Gruppen oder Völkern könne es genossenschaftliche Beziehungen ausgerichtet am Führerprinzip geben. "Andersartige" wie vor allem die Juden in Deutschland wegen ihrer Forderungen nach Gleichheit und Integration, stellten eine latente Gefahr für den "germanischen Rassenkern" des deutschen Volkes dar. Ausgrenzung, Abstoßung, Beseitigung und Vernichtung waren gedanklich angelegt. Der Nationalsozialismus begriff sich selbst als Angriff auf die bisherige Zivilisation, und die Umsetzung in Aggression und Genozid nach Innen und Außen in bisher nicht gekannter Konsequenz und Gründlichkeit entsprach der verkündeten Konzeption. Es war dieser Erfahrungshorizont (**kollektive Unrechtserfahrung**, "Grenzerfahrung" nach Jaspers), auf den die Alliierten nach ihrem Sieg über Nazideutschland mit einem Programm für die Gestaltung der internationalen Beziehungen reagierten. In der Präambel der UN-Charta ist sie nach wie vor am präzisesten zusammengefasst:

"Wir, die Völker der Vereinten Nationen sind fest entschlossen, künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren, die zweimal zu unseren Lebzeiten unsagbares Leid über die Menschheit gebracht hat, unseren Glauben an die Grundrechte der Menschen, Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von allen Nationen, ob groß oder klein, erneut zu bekräftigen, Bedingungen zu schaffen, unter denen Gerechtigkeit und die Achtung vor den Verpflichtungen aus Verträgen und anderen Quellen des Völkerrechts gewahrt werden können."

Hier kommt ein Verständnis von Universalität der Menschenrechte zum Ausdruck, das angesichts der genannten Erfahrungen unproblematisch und eindeutig erscheint.

Auch die Behauptung der "Widernatürlichkeit" dieses Bündnisses, der Anti-Hitler-Koalition, wie es damals allgemein genannt wurde, tat der Universalität keinen Abbruch. Angesprochen war mit Blick auf die Beteiligung der Sowjetunion die Differenz des Gesellschafts- und Staatssystems, insbesondere das unterschiedliche Demokratieverständnis oder anders ausgedrückt die unterschiedliche Auffassung über Entstehung, Stellung und Funktion von Menschenrechten. Einigen konnten sich jedenfalls zu dieser Zeit die "widernatürlichen" Partner auf ein umfassendes Programm der Behandlung Deutschlands (Potsdamer Abkommen) und in San Francisco auf die UN-Charta. Der, zugegeben, immer dünner werdende Konsens - er wurde dann zu Beginn des Kalten Krieges 1948 mit der Fulton-Rede Churchills, und zwar unter Berufung auf die (angloamerikanische) Universalität der Menschenrechte aufgekündigt -, reichte noch gerade, um die allgemeine Menschenrechtserklärung zu verabschieden. War nun diese Erklärung, die explizit als allgemeine

(universale, universelle) bezeichnet wurde, lediglich ein Formelkompromiss, der sich dann nach 1989 mit dem Untergang des als antagonistisch empfundenen kommunistischen Staats- und Gesellschaftssystems in einen echten Universalismus verwandelte, oder wurde hier ein dritter Inhalt zwischen den Partnern vereinbart und wenn ja, welcher?

Zunächst einmal war die Übereinstimmung negativ gegen das gerade überwundene Nazisystem ausgerichtet. Die Ablehnung des gemeinsam niedergedrungenen nazistischen Systems erschöpfte sich nicht in purer Negation. **Der Nationalsozialismus wurde als Negation der Zivilisation schlechthin begriffen.** Die Negation der Negation beinhaltet die Bestätigung dieses zuvor bedrohten zivilisatorischen gemeinsamen Erbes. Der Rückbezug der Erklärung von 1948 in Inhalt und Form auf die Erklärung von 1789 kam also nicht von ungefähr. Auch der Kontext der Londoner Vereinbarungen der Alliierten von August 1946 zur Einrichtung eines **Internationalen Militärgerichtshofes in Nürnberg** zur Aburteilung und Bestrafung der Hauptverbrecher der europäischen Achse muss in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Die in Art. 6 zusammengefassten Verbrechenskategorien (Verbrechen gegen den Frieden, Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit) stellen den inhaltlichen Kern der Ablehnung der systematischen und massenhaften Menschenrechtsverletzung durch das nationalsozialistische Regime dar. Sie sind sozusagen die negative Folie, auf der das positive Gerüst der Menschenrechtserklärung von 1948 aufgebaut wurde.

Gegenüber dieser geraden erlebten totalen Negation eines universell akzeptierten Menschenrechtsstandards sollte auch eine absolute Schranke aufgerichtet werden. Die UN-Charta sieht im VII. Kapitel ein Instrumentarium vor, das notfalls auch den kollektiven Einsatz gewaltsamer Mittel gegen einen neuen möglichen Verneiner dieser Universalität einschließt. Hierauf werde ich zurückkommen.

Die inhaltliche Übereinstimmung ging aber über die Negation hinaus. Sie erschöpfte sich nicht in der Bestätigung der zivilisatorischen Essentials. Selbstverständlich waren alle traditionellen liberalen Grundrechte angesprochen, wie Diskriminierungsverbote und justizielle Grundrechte. Aber in diesem Katalog waren auch schon Rechte aufgenommen, die nicht in allen Staaten bürgerlich-liberaler Tradition üblich waren, z.B. ein Asylrecht und ein Recht auf Staatsangehörigkeit. Der traditionelle liberale Horizont war also schon überschritten.

Der zweite Teil der Erklärung, der sich auf die historisch folgende Schicht der Menschenrechte, die sogenannten Rechte der zweiten Generation bezieht, nämlich die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte, war nicht nur eine Konzession an die sozialistischen Staaten. Er entsprach genauso westlicher Tradition, wie die Weimarer Verfassung oder gar die mexikanische Verfassung mit ihren sozialistischen Tendenzen zeigt. In Frankreich saßen die Kommunisten in der Regierung und sorgten für Verfassungsergänzungen in der Solidaritätstradition der Jakobiner, in England brachte Labour ganz pragmatisch sozialistische Komponenten in die Verfassungswirklichkeit.

Menschenrechte als moralische Rechte

Gosepath, S., 1998, Zu Begründungen sozialer Menschenrechte. In: Gosepath, S./ G. Lohmann (Hrsg.), 1998, Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/M., S. 149 f.

Menschenrechte sind eine Untermenge moralischer Rechte. Menschenrechte sind sogenannte generelle Rechte, die Menschen qua Menschsein haben, das heißt, ohne notwendig schon in einer *bestimmten* Beziehung zu anderen Menschen stehen zu müssen, aus denen sich sogenannte spezielle Rechte ergeben. Der Status der Menschenrechte hängt nicht von vorhergegangenen Handlungen (zum Beispiel Versprechen) oder Einwilligungen (Verträgen) oder anderen sozialen Beziehungen (Mitgliedschaft in irgendeiner partikularen Gemeinschaft) ab. Menschenrechte gelten qua Mitgliedschaft in der Menschengemeinschaft, eine Mitgliedschaft, die keinem Menschen mit guten Gründen verweigert werden kann. Insofern kann man sagen: Ein erstes allgemeines Prinzip oder eine allgemeine Grundlage für die Herleitung und Begründung von spezifischen Menschenrechten ist das Recht, als Mensch wie alle anderen gleichermaßen respektiert zu werden oder, mit anderen Worten, gleichberechtigtes autonomes Mit/150/glied der weltweiten Menschengemeinschaft zu sein.

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., S. 216-219.

Die Menschenrechte tragen ein Janusgesicht, das gleichzeitig der Moral und dem Recht zugewandt ist. Ungeachtet ihres moralischen Inhalts haben sie die Form juristischer Rechte. Sie beziehen sich wie moralische Normen auf alles, »was Menschenantlitz trägt«, aber als juristische Normen schützen sie einzelne Personen nur insoweit, wie sie einer bestimmten Rechtsgemeinschaft angehören – in der Regel die Bürger eines Nationalstaates. Die Menschenrechte treten in der Form subjektiver Rechte auf und garantieren Freiheitsspielräume, innerhalb deren sich niemand für sein Tun und Lassen *öffentlich* rechtfertigen muß. Anders als in der Moral besteht hier kein Vorrang der Pflichten vor den Rechten. Weil sich Rechtspflichten erst aus der wechselseitigen Begrenzung von berechtigten Freiheiten ergeben, ist allemal von Menschenrechten und nicht von Menschenpflichten die Rede. Da Menschenrechte nur im Rahmen einer staatlichen Ordnung als einklagbare Bürgerrechte »realisiert« werden können, sind sie auf den Willen eines politischen Gesetzgebers angewiesen; da sie aber zugleich ein demokratisches Gemeinwesen erst begründen, kann auch ein souveräner Gesetzgeber über diese Grundnormen nicht beliebig verfügen. Daran erkennt man den inneren Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie, der die Unteilbarkeit von liberalen und politischen Grundrechten erklärt. Das Bild von Kern und Schale ist irreführend. Normativ betrachtet, kann es gleiche Freiheitsrechte für privatautonome Gesellschaftsbürger nicht geben ohne jene Kommunikations- und Teilnahmerechte, die gleichzeitig die politische Autonomie der Staatsbürger konstituieren.

Menschenrechte und Staat

Alexy, R., 1998, Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat. In: Gosepath, S./ G. Lohmann (Hrsg.), 1998, Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/M., S. 254 f.

Wenn es Menschenrechte als universelle, moralische, fundamentale, vorrangige und abstrakte Rechte gibt, dann ist ihre rechtliche Institutionalisierung sowohl auf der Ebene des internationalen als auch auf der des nationalen Rechts geboten. Hier soll es, wie bereits erwähnt, nur um die Positivierung der Menschenrechte als innerstaatliches Recht gehen.

Die Notwendigkeit der Transformation in positives Recht

Es gibt drei Gründe für die Notwendigkeit der Transformation der Menschenrechte in positives Recht: das Durchsetzungs-, (das Erkenntnis- und das Organisationsargument.

(a) *Durchsetzung*. – Als moralische Rechte können Menschenrechte zwar eingefordert werden, und es ist auch möglich, ihre Verletzung moralisch zu verurteilen, derartige Durchsetzungsinstrumente bestehen aber, wie Tugendhat treffend bemerkt hat, »aus einem sehr ätherischen Material«. Niemand wäre »vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher«. Wenn es ein moralisches, also gegenüber jedem begründbares Recht zum Beispiel auf Leben gibt, dann muß es auch ein gegenüber jedem begründbares Recht darauf geben, daß eine gemeinsame Instanz geschaffen wird, die jenes Recht durchsetzt. Andernfalls wäre die Anerkennung moralischer Rechte keine ernsthafte Anerkennung, was ihrem fundamentalen und vorrangigen Charakter widerspräche. Die zur Durchsetzung der Menschenrechte einzurichtende gemeinsame Instanz ist der Staat. **Es gibt also ein Menschenrecht auf den Staat.** Durch die Einrichtung eines Staates als Durchsetzungsinstanz werden die moralischen Rechte, die die einzelnen gegeneinander haben, in inhaltsgleiche Rechte des positiven Rechts transformiert. **Zusätzlich entstehen als neue Rechte die Rechte der einzelnen gegen den Staat auf Abwehr, Schutz und Verfahren.**


Das bislang ausgeführte Argument gründet sich auf die Existenz und den Charakter der Menschenrechte sowie auf die Annahme, daß die bloße moralische Geltung auch dann, wenn es um Menschenrechte geht, nicht stets ein entsprechendes Verhalten aller garantiert. Das ist das Hauptargument für die Transformation der Menschenrechte in positives Recht. Dem lassen sich zwei weitere Argumente als Nebenargumente hinzufügen. Das erste stellt auf die Unfairneß von Vorteilen unmoralischen Verhaltens ab. Wenn es denen, die die moralische Mißbilligung nicht abschreckt, ohne weiteres möglich ist, Vorteile durch die Verletzung von Menschenrechten zu gewinnen, ist denen, die moralisch handeln wollen, der Verzicht auf diese Vorteile nur schwer zuzumuten. Dies Fairneßproblem kann durch die Einführung zwangsbewehrten Rechts, das die Risiken unmoralischen Verhaltens hebt und die Kosten moralischen Verhaltens senkt, gelöst werden. Das zweite Nebenargument ist die bekannte These von der Nutzenmaximierung aller. Die Alternative zum staatlichen Schutz ist die Selbstverteidigung aller gegen alle, also die eine oder andere Variante des Bürgerkrieges. Das ist, jedenfalls dann, wenn eine langfristige Koexistenz unvermeidlich oder eine langfristige Kooperation vorteilhaft ist, in aller Regel für niemanden optimal.



Menschen-Rechte, nicht nur Ideale

Über die Menschenrechte ist heute nicht mehr auf einer deklamatorischen Ebene (bloße Ideale) zu sprechen. Es handelt sich um **Rechte**.

Die Menschenrechts-Pakte von 1966 (1976 in Kraft getreten) enthalten differenzierte Menschenrechtskategorien, denen detaillierte Menschenrechte zugeordnet sind:

- **wirtschaftliche Rechte** wie das Recht, sich zu ernähren und vor Hunger geschützt zu sein und das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard; das Recht auf Arbeit und Rechte in der Arbeit;
- **soziale Rechte** wie das Recht auf soziale Sicherheit; die Rechte von Familien, Müttern und Kindern und das Recht auf körperliche und geistige Gesundheit; 
- **kulturelle Rechte** wie das Recht auf Bildung, die Teilnahme am kulturellen Leben und wissenschaftlichen Fortschritt sowie Minderheitenrechte; schließlich
- **bürgerliche Rechte** wie das Recht auf Anerkennung und Gleichheit vor dem Gesetz; Rechte von Gefangenen; das Verbot der Folter, der Sklaverei, der willkürlichen Verhaftung; das Recht auf Freizügigkeit und der Schutz von Ausländern im Falle der Ausweisung; das Recht auf Meinungsfreiheit, Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit und auf Teilnahme am politischen Leben.

Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte Vom 19. Dezember 1966

Artikel 6

(1) Die Vertragsstaaten erkennen das **Recht auf Arbeit** an, welches das Recht jedes einzelnen auf die Möglichkeit, seinen Lebensunterhalt durch frei gewählte oder angenommene Arbeit zu verdienen, umfaßt, und unternehmen geeignete Schritte zum Schutz dieses Rechts.

(2) Die von einem Vertragsstaat zur vollen Verwirklichung dieses Rechts zu unternehmenden Schritte umfassen fachliche und berufliche Beratung und Ausbildungsprogramrne sowie die **Festlegung von Grundsätzen und Verfahren zur Erzielung einer stetigen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Entwicklung und einer produktiven Vollbeschäftigung unter Bedingungen, welche die politischen und wirtschaftlichen Grundfreiheiten des einzelnen schützen.**

Artikel 7

Die Vertragsstaaten erkennen das Recht eines jeden auf **gerechte und günstige Arbeitsbedingungen** an, durch die insbesondere gewährleistet wird *a)* ein Arbeitsentgelt, das allen Arbeitnehmern mindestens sichert *i)* angemessenen Lohn und **gleiches Entgelt für gleichwertige Arbeit** ohne Unterschied; insbesondere wird gewährleistet, daß **Frauen keine ungünstigeren Arbeitsbedingungen als Männer** haben und daß sie für gleiche Arbeit gleiches Entgelt erhalten, *ii)* einen angemessenen Lebensunterhalt für sie und ihre Familien in Übereinstimmung mit diesem Pakt; *b)* **sichere und gesunde Arbeitsbedingungen**, *c)* gleiche Möglichkeiten für jedermann, in seiner beruflichen Tätigkeit entsprechend aufzusteigen, wobei keine anderen Gesichtspunkte als Beschäftigungsdauer und Befähigung ausschlaggebend sein dürfen; *d)* Arbeitspausen, Freizeit, eine angemessene Begrenzung der Arbeitszeit, regelmäßiger bezahlter Urlaub sowie Vergütung gesetzlicher Feiertage.

Artikel 8

(1) Die Vertragsstaaten verpflichten sich, folgende Rechte zu gewährleisten: a) das Recht eines jeden, zur Förderung und zum Schutz seiner wirtschaftlichen und sozialen Interessen **Gewerkschaften zu bilden** oder einer Gewerkschaft eigener Wahl allein nach Maßgabe ihrer Vorschriften beizutreten. [...]
b) das Recht der Gewerkschaften, nationale Vereinigungen oder Verbände zu gründen, sowie deren Recht, internationale Gewerkschaftsorganisationen zu bilden oder solchen beizutreten; [...]

Artikel 9

Die Vertragsstaaten erkennen das Recht eines jeden auf **Soziale Sicherheit** an; diese schließt die **Sozialversicherung** ein.

Artikel 11

(1) Die Vertragsstaaten erkennen das Recht eines jeden auf einen **angemessenen Lebensstandard** für sich und seine Familie an, einschließlich ausreichender **Ernährung, Bekleidung und Unterbringung**, sowie auf eine stetige Verbesserung der Lebensbedingungen. [...]
(2) In Anerkennung des grundlegenden Rechts eines jeden, vor **Hunger** geschützt zu sein, [...]

Artikel 12

(1) Die Vertragsstaaten erkennen das Recht eines jeden auf das für ihn erreichbare **Höchstmaß an körperlicher und geistiger Gesundheit** an. [...]



Der Zusammenhang der Menschenrechte

- Die Menschenrechte bilden in den drei Generationen ihrer Entwicklung einen **unauflösbaren Zusammenhang positiver politischer, sozialer, ökonomischer und kultureller Rechte.**
- Im Einklang mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. 12. 1948 kann „das Ideal freier Menschen, die frei von Furcht und Not sind, nur erreicht werden kann, wenn **Verhältnisse geschaffen werden, unter denen jeder seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte sowie seine politischen und Bürgerrechte genießen kann.**“
(Präambel des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte vom 19. 12. 1966/1976)
- **Die Menschenrechte begründen Recht** und legitimieren den Rechtsstaat: Sie bilden das basale, die Grundrechte – und alle weiteren aus diesen abgeleiteten Normen – begründende **universelle Rechtsnormensystem.**
- Aus dem Menschenrechte-Recht ergeben sich (a) Freiheits- und Gleichheits**rechte**, (b) Gerechtigkeits- und Solidaritäts**pflichten** und (c) **Sanktionen**, wenn sie von Staaten nicht eingeräumt werden und wenn gegen sie individuell oder von sozialen und ökonomischen Kollektiven verstoßen wird.
- Es handelt sich bei den Menschenrechten nicht um Maximalansprüche, sondern um **Mindestbedingungen** für ein Leben in Gemeinschaft und in Würde.

Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 19. Dezember 1966

Präambel

DIE VERTRAGSSTAATEN DIESES PAKTES,

IN DER ERWÄGUNG,

dass nach den in der Charta der Vereinten Nationen verkündeten Grundsätzen die

Anerkennung

der allen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft innewohnenden **Würde und der Gleichheit**

und Unveräußerlichkeit ihrer Rechte die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet,

IN DER ERKENNTNIS,

dass sich diese Rechte aus der dem Menschen innewohnenden Würde herleiten,

IN DER ERKENNTNIS,

dass nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte das Ideal vom freien Menschen, der

bürgerliche und politische Freiheit genießt und frei von Furcht und Not lebt, nur verwirklicht werden kann, wenn Verhältnisse geschaffen werden, in denen jeder seine bürgerlichen und politischen Rechte ebenso wie seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte genießen

kann,

IN DER ERWÄGUNG,

dass die Charta der Vereinten Nationen die Staaten verpflichtet, die allgemeine und wirksame

Achtung der Rechte und Freiheiten des Menschen zu fördern,

IM HINBLICK DARAUF,

dass der einzelne gegenüber seinen Mitmenschen und der Gemeinschaft, der er angehört, Pflichten hat und gehalten ist, für die Förderung und Achtung der in diesem Pakt anerkannten Rechte einzutreten,

VEREINBAREN

folgende Artikel:

Teil I

Artikel 1

(1) **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.

(2) Alle Völker können für ihre eigenen Zwecke frei über ihre natürlichen Reichtümer und Mittel verfügen, unbeschadet aller Verpflichtungen, die aus der internationalen wirtschaftlichen Zusammenarbeit auf der Grundlage des gegenseitigen Wohles sowie aus dem Völkerrecht erwachsen. In keinem Fall darf ein Volk seiner eigenen Existenzmittel beraubt werden.

(3) Die Vertragsstaaten, einschließlich der Staaten, die für die Verwaltung von Gebieten ohne Selbstregierung und von Treuhand gebieten verantwortlich sind, haben entsprechend den Bestimmungen der Charta der Vereinten Nationen die Verwirklichung des Rechts auf Selbstbestimmung zu fördern und dieses Recht zu achten.

Teil II

Artikel 2

(1) Jeder Vertragsstaat verpflichtet sich, die in diesem Pakt anerkannten Rechte zu achten und sie **allen in seinem Gebiet befindlichen und seiner Herrschaftsgewalt unterstehenden Personen ohne**

Unterschied wie insbesondere der Rasse, der Hautfarbe, des Geschlechts, der Sprache, der Religion, der politischen oder sonstigen Anschauung, der nationalen oder sozialen Herkunft, des Vermögens, der Geburt oder des sonstigen Status zu gewährleisten.

(2) Jeder Vertragsstaat verpflichtet sich, im Einklang mit seinem verfassungsmäßigen Verfahren

und mit den Bestimmungen dieses Paktes die erforderlichen Schritte zu unternehmen, um die

gesetzgeberischen oder sonstigen Vorkehrungen zu treffen, die notwendig sind, um den in diesem

Pakt anerkannten Rechten Wirksamkeit zu verleihen, soweit solche Vorkehrungen nicht bereits

getroffen worden sind.

(3) Jeder Vertragsstaat verpflichtet sich,

a) dafür Sorge zu tragen, **dass jeder, der in seinen in diesem Pakt anerkannten Rechten oder**

Freiheiten verletzt worden ist, das Recht hat, eine wirksame Beschwerde einzulegen, selbst wenn die Verletzung von Personen begangen worden ist, die in amtlicher Eigenschaft gehandelt haben;

b) dafür Sorge zu tragen, dass jeder, der eine solche Beschwerde erhebt, **sein Recht durch das**

zuständige Gerichts-, Verwaltungs- oder Gesetzgebungsorgan oder durch eine andere, nach den Rechtsvorschriften des Staates zuständige Stelle feststellen lassen kann, und **den gerichtlichen Rechtsschutz auszubauen;**

c) dafür Sorge zu tragen, dass die zuständigen Stellen Beschwerden, denen stattgegeben

Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte Vom 19. Dezember 1966

2. Teil I *Artikel 1*

(1) 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. [...]

3. Teil II *Artikel 2*

(1) Jeder Vertragsstaat verpflichtet sich, einzeln und durch internationale Hilfe und Zusammenarbeit, insbesondere wirtschaftlicher und technischer Art, unter Ausschöpfung aller seiner Möglichkeiten Maßnahmen zu treffen, um nach und nach mit allen geeigneten Mitteln, vor allem durch gesetzgeberische Maßnahmen, die volle Verwirklichung der in diesem Pakt anerkannten Rechte zu erreichen.

(2) Die Vertragsstaaten verpflichten sich, zu gewährleisten, daß die in diesem Pakt verkündeten Rechte ohne Diskriminierung hinsichtlich der Rasse, der Hautfarbe, des Geschlechts, der Sprache, der Religion, der politischen oder sonstigen Anschauung, der nationalen oder sozialen Herkunft, des Vermögens, der Geburt oder des sonstigen Status ausgeübt werden.

Fakultativprotokoll zu dem Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 16. Dezember 1966

Die Vertragsstaaten dieses Protokolls,

In der Erwägung, daß es zur weiteren Verwirklichung der Ziele des Paktes über bürgerliche und politische Rechte (im folgenden als "Pakt" bezeichnet) und zur Durchführung seiner Bestimmungen angebracht wäre, den nach Teil IV des Paktes errichteten **Ausschuß für Menschenrechte** (im folgenden als "Ausschuß" bezeichnet) zu ermächtigen, nach Maßgabe dieses Protokolls **Mitteilungen von Einzelpersonen, die behaupten, Opfer einer Verletzung eines in dem Pakt niedergelegten Rechts zu sein,** entgegenzunehmen und zu prüfen,

Haben Folgendes vereinbart:

Artikel 1

Jeder Vertragsstaat des Paktes, der Vertragspartei dieses Protokolls wird, erkennt die Zuständigkeit des Ausschusses für die Entgegennahme und Prüfung von Mitteilungen seiner Herrschaftsgewalt unterstehender Einzelpersonen an, die behaupten, Opfer einer Verletzung eines in dem Pakt niedergelegten Rechts durch diesen Vertragsstaat zu sein. Der Ausschuß nimmt keine Mitteilung entgegen, die einen Vertragsstaat des Paktes betrifft, der nicht Vertragspartei dieses Protokolls ist.

Artikel 2

Vorbehaltlich des Artikels 1 können Einzelpersonen, die behaupten, in einem ihrer im Pakt niedergelegten Rechte verletzt zu sein, und die alle zur Verfügung stehenden innerstaatlichen Rechtsbehelfe erschöpft haben, dem Ausschuß eine schriftliche Mitteilung zur Prüfung einreichen.

Erklärung über das Recht auf Entwicklung Resolution 41/128 der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 4. Dezember 1986

Die Generalversammlung,
eingedenk der Ziele und Grundsätze der Charta der Vereinten Nationen bezüglich der Herbeiführung einer internationalen Zusammenarbeit zur Lösung internationaler Probleme wirtschaftlicher, sozialer, kultureller oder humanitärer Art und zur Förderung und Festigung der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion, davon ausgehend, 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 Anbetracht dessen, dass nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte jeder Mensch Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung hat, in welcher die in der Erklärung niedergelegten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können, unter Hinweis auf den Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte und den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte, [...] unter Hinweis auf das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, kraft dessen sie das Recht haben, frei über ihren politischen Status zu entscheiden und in Freiheit ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung zu gestalten, [...]

in der Auffassung, dass es zur Schaffung von Bedingungen beitragen würde, welche die Entwicklung großer Teile der Menschheit begünstigen, wenn die massiven und flagranten Verletzungen der Menschenrechte von Völkern und Einzelpersonen beseitigt würden, die von Situationen betroffen sind, wie sie durch Kolonialismus, Neokolonialismus, Apartheid, alle Formen des Rassismus und der rassistischen Diskriminierung, Fremdherrschaft und ausländische Besetzung, Aggression und die Bedrohung der nationalen Souveränität, nationalen Einheit und territorialen Integrität Kriegsdrohungen verursacht werden,

besorgt über das Bestehen schwerwiegender Hindernisse für die Entwicklung sowie für die volle Entfaltung von Menschen und Völkern, unter anderem auf Grund der Vorenthaltung von bürgerlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten, sowie in der Auffassung, dass alle Menschenrechte und Grundfreiheiten unteilbar und interdependent sind, dass der Realisierung, der Förderung und dem Schutz der bürgerlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte im Hinblick auf die Förderung der Entwicklung gleiche Aufmerksamkeit und dringliche Beachtung geschenkt werden sollte und dass somit die Förderung und Achtung bzw. die Wahrnehmung bestimmter Menschenrechte und Grundfreiheiten nicht als Rechtfertigung für die Vorenthaltung anderer Menschenrechte und Grundfreiheiten dienen kann, [...]

davon ausgehend, dass der Mensch zentrales Subjekt des Entwicklungsprozesses ist und dass jede Entwicklungspolitik ihn daher zum Hauptträger und -nutznießer der Entwicklung machen sollte, [...]

sich dessen bewusst, dass auf internationaler Ebene unternommene Bemühungen um die Förderung und den Schutz der Menschenrechte mit Bemühungen um die **Errichtung einer neuen internationalen Wirtschaftsordnung** einhergehen sollten, in Bekräftigung dessen, dass das Recht auf Entwicklung ein unveräußerliches Menschenrecht ist und dass **Gleichheit der Entwicklungschancen ein Vorrecht der Nationen wie auch der Einzelpersonen** ist, aus denen die Nationen sich zusammensetzen, verkündet die folgende Erklärung über das Recht auf Entwicklung:

Art. 1

(1) Das Recht auf Entwicklung ist ein unveräußerliches Menschenrecht, kraft dessen alle Menschen und Völker Anspruch darauf haben, in einer wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und politischen Entwicklung, in der alle Menschenrechte und Grundfreiheiten voll verwirklicht werden können, teilzuhaben, dazu beizutragen und daraus Nutzen zu ziehen. [...]

Art. 2

(1) **Der Mensch ist zentrales Subjekt der Entwicklung** und sollte aktiver Träger und Nutznießer des Rechts auf Entwicklung sein.

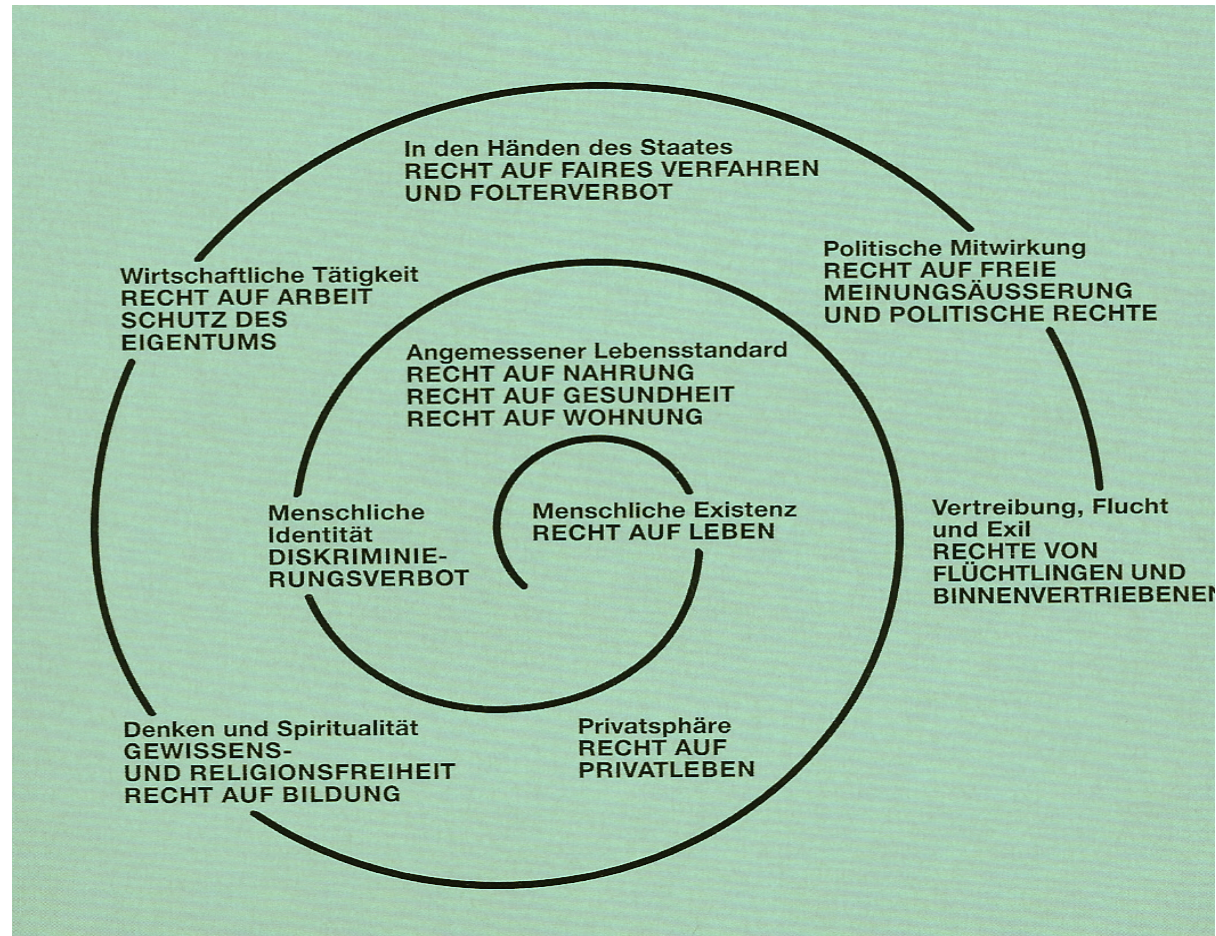


**Bürgerliche Rechte:
Negative Freiheitsrechte**

**Wirtschaftliche, soziale
und kulturelle Rechte**

**Recht auf individuelle
und kollektive Entwicklung**

Der Schutz der Menschenrechte



Aus: Das Bild der Menschenrechte, S. 7

Der Pluralismus der Kulturen und die Menschenrechte

1. Wird das Problem positiv gewendet, so spricht man über **Interkulturalität und Transkulturalität**; bereits weniger Zustimmung findet das früher einmal gepriesene Konzept **'Multikulturalität'**. In negativer Perspektive wird das Problem zum bedrohlichen *'Krieg der Kulturen'* (S. Huntington): dieser neuartige Krieg soll an die Stelle traditioneller sozialer, ökonomischer und politischer Konflikte getreten sein.
2. Das tatsächliche Problem besteht aber nicht in erster Linie, zwischen einander angeblich 'fremden' Groß-Kulturen wie Europa, Afrika und Asien. Schwierigkeiten der Koexistenz unterschiedlicher kultureller Einstellungen gibt es vielmehr gerade im *Inneren* der Gesellschaften, deren Lage mit dem Begriff **'Pluralismus'** (s. *homepage, Texte zur Vorlesung*) beschrieben wird. Ihr zentrales Problem liegt in der Beziehung zwischen Individualität und Sozialität, Egoismus und Solidarität, vernünftiger Freiheit und vernünftiger Ordnung.



Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt (31. Generalkonferenz der UNESCO am 2. November 2001 in Paris)

- Die Erklärung soll „von nun ab zu den Grundtexten einer **neuen Ethik**“ zählen. Sie
- „steht zur Verpflichtung, die **Menschenrechte und Grundfreiheiten** in vollem Umfang zu verwirklichen“,
- „**bekräftigt**, daß **Kultur** als Gesamtheit der unverwechselbaren geistigen, materiellen, intellektuellen und emotionalen Eigenschaften angesehen werden sollte, die eine Gesellschaft oder eine soziale Gruppe kennzeichnen, und daß sie über Kunst und Literatur hinaus auch Lebensformen, Formen des Zusammenlebens, Wertesysteme, Traditionen und Überzeugungen umfasst“,
- „**bekräftigt**, daß **Respekt vor der Vielfalt der Kulturen**, Toleranz, Dialog und Zusammenarbeit in einem Klima gegenseitigen Vertrauens und Verstehens zu den besten Garanten für internationalen Frieden und Sicherheit gehören“,
- „**strebt** eine umfassendere **Solidarität** auf der Grundlage der Anerkennung kultureller Vielfalt, in dem Bewußtsein der Einheit der Menschheit, und in der Entwicklung interkulturellen Austausches *an*“.
- „Ein so definierter **kultureller Pluralismus** ist die politische Antwort auf die Realität kultureller Vielfalt. Untrennbar vom demokratischen Rahmen führt kultureller Pluralismus zum kulturellen Austausch und zur Entfaltung kreativer Kapazitäten, die das öffentliche Leben nachhaltig beeinflussen.“
- „Die Verteidigung kultureller Vielfalt ist ein ethischer Imperativ, der untrennbar mit der **Achtung der Menschenwürde** verknüpft ist.“

Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte

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., S. 216-219.

Westliche Intellektuelle sollten ihren Diskurs über ihre eigenen eurozentrischen Befangenheiten nicht mit den Debatten verwechseln, die *andere* mit ihnen führen. Gewiß, auch im interkulturellen Diskurs begegnen uns Argumente, die die Wortführer der anderen einer europäischen Vernunft- und Machtkritik entlehnt haben, um zu zeigen, daß die Geltung der Menschenrechte dem europäischen Entstehungszusammenhang trotz allem verhaftet bleibt. Aber jene Kritiker des Westens, die ihr Selbstbewußtsein aus eigenen Traditionen ziehen, verwerfen die Menschenrechte keineswegs in Bausch und Bogen. Denn heute sind andere Kulturen und Weltreligionen den Herausforderungen der gesellschaftlichen Moderne auf ähnliche Weise ausgesetzt wie seinerzeit Europa, als es die Menschenrechte und den demokratischen Verfassungsstaat in gewisser Weise erfunden hat.

Ich werde im folgenden die apologetische Rolle eines westlichen Teilnehmers am interkulturellen Menschenrechtsdiskurs einnehmen und dabei von der Hypothese ausgehen, daß sich jene Standards weniger dem besonderen kulturellen Hintergrund der abendländischen Zivilisation als dem Versuch verdanken, auf spezifische Herausforderungen einer inzwischen global ausgebreiteten gesellschaftlichen Moderne zu antworten. Diese modernen Ausgangsbedingungen mögen wir so oder so bewerten, aber für uns heute stellen sie ein Faktum dar, das uns keine Wahl läßt und deshalb einer retrospektiven Rechtfertigung weder bedarf, noch fähig ist. Im Streit um die angemessene Interpretation der Menschenrechte geht es nicht um die Wünschbarkeit der »modern condition«, sondern um eine Interpretation der Menschenrechte, die der modernen Welt *auch aus der Sicht anderer Kulturen* gerecht wird. Die Kontroverse dreht sich vor allem um den Individualismus und den säkularen Charakter von Menschenrechten, die im Begriff der Autonomie zentriert sind.

Integration von Individuen in Kulturen

1. Die Ebene der **Glaubenswahrheiten**, der metaphysischen Sinngebungen und Heilserwartungen: Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in Überzeugungsgemeinschaften.
2. Die Ebene der **Wissenskulturen**, die von grundlegenden epistemischen Überzeugungen geprägt sind und aus denen Vorstellungen über die Wirklichkeit folgen. Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in Denkmuster und entsprechende Handlungsschemata; es macht einen Unterschied, ob ich in der Erfahrungskultur des Handwerks denke und arbeite oder die Welt als Naturwissenschaftler oder Kulturwissenschaftlerin oder Philosoph sehe.
3. Die Ebene der **Lebensweisen der Alltagskultur** (Moral des Alltagshandelns, Gewohnheiten, Rituale, Umgangsformen etc.): Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in soziokulturelle Milieus.
4. Die Ebene der **sozialen und politischen Grundwerte**: Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in soziale Ordnungen und Normensysteme, vor allem in Rechtsbeziehungen.

Kultur und Identitätsbildung

Schwemmer, O., 2005, Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung, München.

2.1 Individuelle Identität

Unter einer *persönlichen oder individuellen Identität* will ich die *kohärente Konfiguration* verstehen, zu der sich die *das Wahrnehmungs- und Ausdrucksleben, das Gefühlsleben und das Denken prä-genden Einstellungen und damit auch das Streben, die Tätigkeiten und (sozialen) Zugehörigkeiten von Personen im Sinne einiger grundlegender Orientierungen zusammenfügen. [...]*

Eine so verstandene Identität geht in ihrer *sozialen* Dimension über die *symbolisch* definierte Kultur hinaus und wird in ihren *emotionalen* Dimension nur soweit erfasst, als es um die *Artikulation von Gefühlen* geht. Ich gehe hier davon aus, dass zumindest in vorkritischen Gesellschaften die soziale Dimension und die symbolische Kultur in einem einander stabilisierenden Wechselverhältnis stehen. (S. 257)

2.2 Kollektive Identität

Dies vorausgesetzt können wir bei allen verbleibenden Möglichkeiten zu einer individuellen Variation feststellen, **dass vor aller Individualisierung zunächst ein kollektiver Besitz symbolischer Traditionen besteht, der einen gemeinsamen Bestand grundlegender Einstellungen garantiert.** Die Praktiken, die sich aus diesen Einstellungen heraus im Umgang miteinander entwickeln, wirken ihrerseits wieder als eine praktische Bestätigung der symbolischen Traditionen, so dass man tatsächlich von einer *kollektiven Identität* reden kann, nämlich dem *wechselseitigen Bestätigungsverhältnis der symbolischen Traditionen, gemeinsamen Praktiken und Einstellungen, die in einer Gesellschaft bestehen.* (S. 258)

3 Vorkritische Gesellschaften

3.1 Die kollektive Identität in vorkritischen Gesellschaften

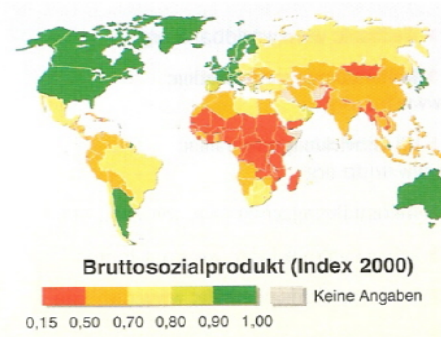
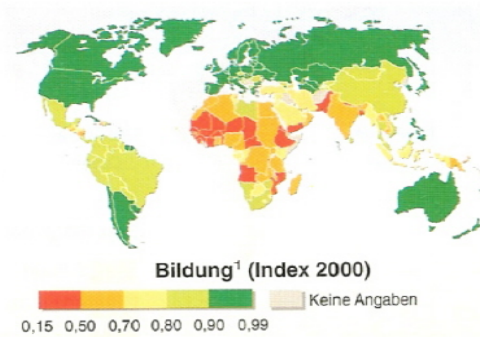
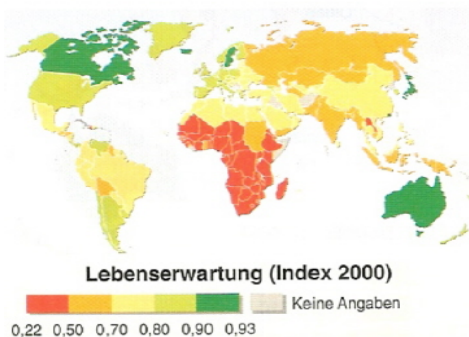
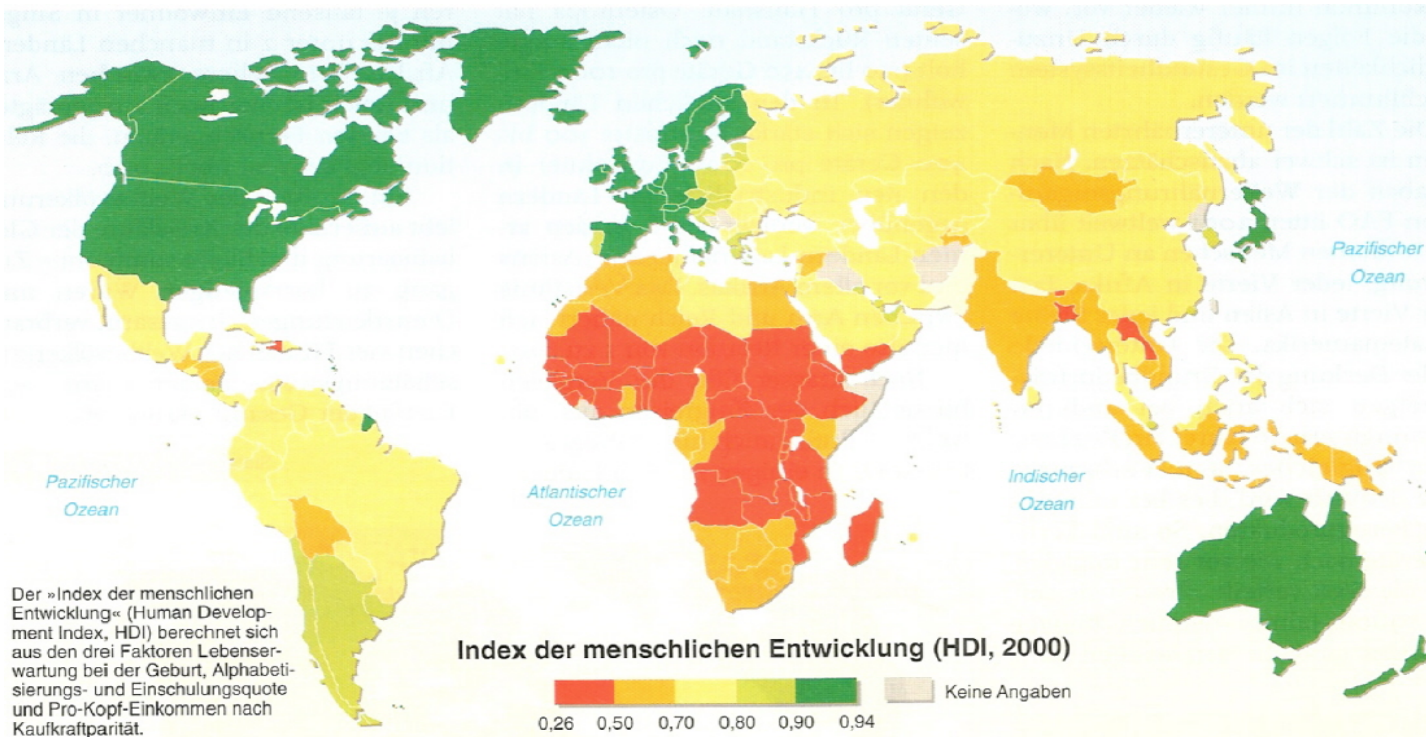
Gesellschaften, in denen diese wechselseitige Bestätigung als eine nichtthematisierte Unterstellung wirkt und damit weder einer ausdrücklichen Begründung bedarf noch einer kritischen Bezweifelung zugänglich ist, sind *vorkritische Gesellschaften*. Die kollektive Identität, die sich in solchen vorkritischen Gesellschaften ausbildet, ist gleichsam der feste Boden, der das Leben der Einzelnen in dieser Gesellschaft trägt und so die Welt definiert, die sich aus den fraglosen Gewissheiten zusammenfügt, die dieses Leben orientieren.

Die Binnendifferenzierungen, die sich im Rahmen der kollektiven Identität einer vorkritischen Gesellschaft ausbilden, begründen zwar eine vielfältige Ungleichheit zwischen Selbst und Anderen, fügen diese Ungleichheit aber in den gemeinsamen Bestand der orientierenden Einstellungen und organisierenden Einrichtungen der Gesellschaft ein. Diese individuell und institutionell bedingten Differenzen verbleiben so Differenzen innerhalb einer kollektiven Identität und sind tatsächlich die Differenzen, über die sich die kollektive Identität immer wieder reproduziert. (S. 258)

3.3 Indifferenz durch Identität

Will man dieses Verhältnis auf eine Formel bringen, so kann man von einer *Indifferenz gegenüber der kulturellen Differenz*, und zwar aufgrund der eigenen kollektiven Identität, von einer *Indifferenz durch Identität*, reden.

Diese Indifferenz durch Identität kann so lange bestehen, wie die Gesellschaft vorkritisch und damit das wechselseitige Bestätigungsverhältnis von Praktiken, symbolischen Traditionen und Einstellungen geschlossen bleibt. Geschlossen ist dieses Verhältnis so lange, wie keines seiner Elemente - also die Praktiken, die Einstellungen oder die symbolischen Traditionen - sich verselbständigt und eine von seiner Bezugnahme auf die anderen Elemente unabhängige Dynamik entwickelt. So lange das Denken - und damit die symbolischen Traditionen - immer eine „Logik der Praxis“ im Sinne Pierre Bourdieus und damit eine immanente Gliederung der Praktiken und Einstellungen einer Gesellschaft bleibt, so lange bleibt sie Teil eines geschlossenen Bestätigungsverhältnisses. In dem Augenblick aber, in dem sich eine eigenständige logikimmanente Dynamik ausbildet und die Logik ein symbolischer Entwicklungsfaktor neben den Praktiken und /260/ Einstellungen wird, wird das wechselseitige Bestätigungsverhältnis aufgebrochen und die vorkritische Gewissheit der gesellschaftliche Unterstellungen aufgelöst. (S. 259 f.)



¹ Ermittelt aufgrund der Alphabetisierungs- und Einschulungsquote.
 Quelle: Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen, Bericht über die menschliche Entwicklung 2002, Bonn (UNO-Verlag).



Gosepath, S./ G. Lohmann (Hrsg.), 1998, Einleitung. In: dies. (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/M., S. 20 f.

Universalität, Relativität und Differenziertheit der Menschenrechte

Dem traditionellen Selbstverständnis nach gelten die Menschenrechte universell und unbeding. Dagegen ist (von politisch interessierter Seite, aber auch von relativistischen Moralauffassungen) der Einwand der kulturellen Abhängigkeit erhoben worden, von einigen zum Vorwurf des Eurozentrismus und Imperialismus (Lyotard) verschärft. Zu fragen ist, ob hier Forschungen in »cross-cultural perspective« oder zu einem »Dialog« der Kulturen einen übergreifenden Konsens erreichen können, ob anthropologische Minimalkonzepte weiterhelfen oder ob nicht vielmehr eine moralphilosophische Neubesinnung darüber nötig ist, warum und wofür ein universaler Anspruch erhoben werden muß. Auf diesem Wege könnte vielleicht den Regionalisierungsbestrebungen – die, wie oben schon angesprochen, mit den jüngsten asiatischen, afrikanischen und islamischen Menschenrechtskonventionen die offizielle UN-Politik zu bestimmen drohen – entgegengewirkt werden. Gerade die Ereignisse der letzten Jahre in diesen Regionen haben ja gezeigt, daß die Menschenrechte nicht mehr (nur) als von außen kommende, »westliche« Forderungen verstanden werden, sondern daß sie eine oft nur mit Gewalt unterdrückte interne Forderung der Menschen dieser Kulturräume geworden sind.

Gleichwohl ist eine ganze Reihe von Problemen, die sich aus dem universellen und egalitären Gehalt der Menschenrechte ergeben, bislang ungelöst und auch schon begrifflich schwer zu bestimmen. [...] Schließlich zwingt die Reflexion auf die kulturellen Voraussetzungen der Wahrnehmung von Menschenrechte ebenfalls zu einem differenzierteren Verständnis ihrer Universalität, wie in ähnlicher Weise die Beachtung der ökonomischen Bedingungen von sozialen Menschenrechten eine in ihrem jeweiligen Umfang bedingte Gültigkeit nahelegt.

Universelle Theorie für eine völkerrechtliche Positivierung der Menschenrechte?

Steiger, H., 1999, Brauchen wir eine universelle Theorie für eine völkerrechtliche Positivierung der Menschenrechte? In: Brunkhorst, H./ W.R. Köhler/ M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), 1999, Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt/M., S. 42 f.

Eine universell akzeptierte Theorie der Menschenrechte ist nicht gegeben. Das ist allgemein sichtbar und erfahrbar. Von ihr kann ein **Völkerrechtler**, aber vor allem ein Politiker, der Menschenrechte rechtlich international durch Völkerrecht sichern will, also nicht ausgehen. Aber er kann auch nicht darauf warten, daß sich eine solche durchsetzt. Denn das würde die Verwirklichung der Menschenrechte zumindest hinauszögern, wenn nicht verhindern. Er tut es auch nicht. Vielmehr wird auf nationaler, regionaler und globaler Ebene mit Nachdruck versucht, Menschenrechte rechtlich zu kodifizieren und tatsächlich auch mit Instrumenten des Rechts durchzusetzen. Man stützt sich dabei offenbar auf einen weitgehenden praktischen, wenn auch nicht umfassenden theoretischen Konsens. So hat sich völkerrechtlich der Schutz der Menschenrechte bereits konkretisiert: Ich nenne [...] die universellen und regionalen, allgemeinen und speziellen Konventionen zum Schutz der Menschenrechte [...].

Mishima, K., 2005, Menschenrechte als Traditionsbruch und Abschied von der Gewalt. In: In: L. Kühnhardt/ M. Takayama (Hrsg.), Menschenrechte, Kulturen und Gewalt, Baden-Baden, S. 127-129.

Die westlich-intellektuelle Kritik findet sich mit folgenden Problemen konfrontiert: Wie lässt sich die Falle vermeiden, in die der vielgerühmte **westliche Universalismus** leicht hineingeraten kann und in der Vergangenheit tatsächlich allzu oft hineingeraten ist, nämlich die Falle, in der der Universalismus, der sich eigentlich auf eine vernünftige gegenseitige Anerkennung stützen sollte, in den falschen Universalismus ausartet, sich also in den Universalismus der Starken umkehren kann - mit allen schrecklichen Konsequenzen, einschließlich der radikalisierten (Trotz-)Reaktionen vonseiten der Benachteiligten? Überall wo Asymmetrien vorherrschen, wirkt der Universalismus leicht als Machtfaktor. Anders ausgedrückt: Wie lässt sich die Normativität in der Kritik beibehalten, ohne in einen falschen Universalismus zu geraten? Diese Frage impliziert auch eine andere Frage: Wie lässt sich eine andere Falle vermeiden, nämlich die Falle eines 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 den jeweils herrschenden Machteliten in die Tasche. [...] Andererseits sind kulturelle Differenzen wichtig, weil sie als Ausgangsbasis dienen können, um andere Interpretationen, andere Lesarten, andere kulturelle und soziale Verankerungsformen der Menschenrechte, kurzum: andere Möglichkeiten der Entwicklung der Menschenrechte auszutesten. Das soll aber nicht so missverstanden werden, als würden andere Traditionen eo ipso bisher unbekannte Lesarten der individualrechtlichen Garantie in Form einer kontinuierlichen Entwicklung ermöglichen. Die andere Ausgangsbasis ermöglicht eher andere Formen des Take-Offs, andere Formen des Bruches mit beziehungsweise des Abschieds von der Tradition, eine andere Gestaltung des Widerstands gegen sie. Andere Traditionen, andere Brüche und andere Abschiede. Der Soziologe Dieter Senghaas hat immer wieder betont, dass die Idee der Menschenrechte, die in Europa entstanden sind, als Abschied vom Europa der Vergangenheit, vom Europa der Gewalt und Kriege besser verstanden werden kann denn als Entfaltung irgendeines in der europäischen Vergangenheit steckenden Telos. Das Stichwort bei ihm lautet: Zivilisierung wider Willen. In diesem Sinne können in den jeweiligen Regionen und Kulturen durchaus verschiedene Formen des Abschieds neue Impulse für globale Diskussionen geben, wobei natürlich in die einzelnen Gestaltungen des Abschieds jeweils Traditionsbestände als Deutungsmuster mit einfließen werden.

Pluralität der Rechtskulturen und normativer Pluralismus

Georg Mohr, Rechtskultur. Erscheint in: *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, hg. v. Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch und Beate Rössler, Berlin u. New York: de Gruyter.

1. Der Begriff der Rechtskultur wird in mehreren Bedeutungen verwendet.

1.1. Sowohl in akademisch-juristischen oder fachphilosophischen Kontexten als auch in Feuilletons häufig zu finden, meint der Singular „Rechtskultur“ (a) so viel wie „nach Art des Rechts“ im Unterschied zu nicht rechtlich geregelten Praktiken (z.B. Alltagspraktiken) oder (b) „im Sinne rechtsstaatlicher Verfahren“ (z.B. Gesetzesbindung der öffentlichen Gewalt, Rechtsgleichheit vor dem Gesetz, Rechtswegegarantie) im Unterschied etwa zu staatlicher Willkür.

1.2. Mit dem Plural „Rechtskulturen“ (etwa in der Rede von „verschiedenen Rechtskulturen“) wird auf die Pluralität von und die Differenzen zwischen verschiedenen Arten von Rechtsordnungen, deren normativen Prinzipien und den mit ihnen verbundenen Praktiken regelhafter sozialer Konfliktlösungen hingewiesen. Dieser Hinweis kann sich (a) - synchron - auf kulturelle Unterschiede zwischen verschiedenen gleichzeitig existierenden Kulturen oder (b) - diachron - auf den historischen Wandel der Rechtsordnungen innerhalb einer Kultur beziehen.

1.3. In einer dritten Bedeutung wird mit dem Begriff der **Rechtskultur der Inbegriff der in einer Kultur wirksamen normativen Grundorientierungen** bezeichnet, die sich in den dort jeweils geltenden Rahmenbedingungen politisch-rechtlicher Verhaltensnormierung und Institutionalisierung manifestieren. Auf diesen Begriff baut eine philosophische Theorie auf, die auf einige grundlegende Desiderata der gegenwärtigen, immer noch weitgehend in den Antagonismen von Naturrecht versus Rechtspositivismus und Universalismus versus Partikularismus befangenen Rechtsphilosophie reagiert (vgl. 3.). [...]

2.1. [...] In der vergleichenden Rechtssoziologie wird unter „Rechtskultur“ der „Inbegriff der in einer Gesellschaft bestehenden, auf das Recht bezogenen Wertvorstellungen, Normen, Institutionen, Verfahrensregeln und Verhaltensweisen“ und damit die Gesamtheit „aller Erscheinungen des Rechts und des Rechtslebens“ verstanden (Raiser 1995, 337-8).

2.2. [...] **Die Idee des Rechts ist ein Produkt der Geschichte einer Kultur und ihrer Normgenerierung.** Als Produkt menschlicher Praxis ist jede Kultur mit ihren Institutionen „geronnene praktische Vernunft“ (Habermas 1992). [...]

2.4. Eine vierte Säule des Begriffs der Rechtskultur ist die in der neueren Geschichte der Rechtsphilosophie einflussreiche **Theorie der Rechtsprinzipien** (*principles*) von R. Dworkin (vgl. Dworkin 1984) und die darauf aufbauende Vorstellung von der **Integrität einer Rechtskultur** (vgl. Dworkin 1986, Habermas 1992, Mohr 1998a). Solche Prinzipien sind - im Unterschied zu positiven Gesetzen - moralische und/ oder allgemeinrechtliche Grundsätze, die weder auf primäre noch auf sekundäre Regeln (vgl. Hart 1961, Kap. 5) reduzierbar sind und dennoch konstitutiv (1) für den normativen Gehalt einer Rechtsordnung insgesamt sind und (2) in die Rechtspraxis auf dem Wege der Rechtsfortbildung hineinwirken. **Sie betreffen die normativen Grundorientierungen einer Rechtskultur und als solche den Rechtfertigungszusammenhang von deren Rechtsnormen.** [...]

3.1. [...] Der Plural „Kulturen“ [...] – oder der qualifizierte Singular „die jeweilige Kultur“ oder „eine bestimmte Kultur“ – bezeichnet die konkreten Lebensformen einer bestimmten ethnisch, territorial und/oder sozial identifizierbaren Gemeinschaft, deren spezifische sprachliche, normative, institutionelle, politische Praktiken, Strukturen, Prinzipien und Mechanismen. Die Semantik des Kulturbegriffs verweist zum einen auf den Gedanken jeweils spezifischer *Lebensformen* und *Weisen* der Kultivierung. Das kulturelle Selbstverständnis einer Gesellschaft impliziert das Anerkenntnis der eigenen Kultur als einer Kultur neben anderen. Im Gegenzug zu diesem **impliziten Relativismus** kennzeichnet der Kulturbegriff zum anderen aber auch die **Nichtbeliebigkeit und historische Qualifizierung des normativen Profils der jeweiligen Lebensform.**

3.2. **Recht ist immer Teil, „Sphäre“ einer Kultur.** Es ist ein Produkt des Umgangs einer Kultur mit normativen Fragen. Diese betreffen nicht nur konkrete Norminhalte, sondern auch allgemeine Prinzipien der Begründung und Legitimation von Normen und Verfahren. Recht bildet und entwickelt sich im Kontext einer Normkultur. Als Teilgebiet einer Normkultur steht das Recht in einem Wechselverhältnis mit anderen Teilgebieten, „Sphären“ dieser Kultur: Moral, Politik, Religion, Geschichtsbewusstsein etc. **Recht ist kulturgeprägt, aber auch seinerseits kulturprägend.** Mit der Gestaltung und Fortbildung von Recht wird diese Normkultur (und mit ihr die Kultur als ganze) weiterentwickelt, in ihrem Charakter fortgestaltet oder verändert. Eine Rechtskultur verweist auf die allgemeine politische Kultur einer Gesellschaft und bietet ihrerseits den normativen Rahmen für die Entwicklung der „Kultur eines politischen Gemeinwesens“ (Häberle 1987).

3.3. [...] Es entsteht ein reflexives System der Legitimierung von Verbindlichkeitsansprüchen. Über diese Eigenschaft der **prozeduralen Reflexivität** sind auch die nationalen Rechtskulturen der modernen liberalen Verfassungsstaaten von Haus aus **für diskursive Vermittlungen und Integrationen mit anderen Rechtskulturen prinzipiell offen.** Der Begriff der Rechtskultur referiert auf politisch-rechtlich verfasste Gemeinschaften, ohne diesen ein essentialistisches oder nationalistisches Integrationsprofil zu unterstellen.

3.4. Die Konjunktur des Kulturbegriffs seit den 1980er Jahren ist **Ausdruck einer weitreichenden Zurücknahme neuzeitlicher Letztbegründungsansprüche** und daran häufig gebundener Hierarchisierungen von epistemischen, normativen und evaluativen Standards insgesamt. Dies betrifft vor allem auch für die Bewertung von Moralen und Rechtsordnungen. **An die Stelle der Hierarchie von (richtigen vs. unzulänglichen) Moralen oder Rechtsordnungen tritt die – zunächst wertungsindifferente – Differenz von Normkulturen und damit die grundsätzliche Anerkennung des *interkulturellen Pluralismus* als eines Faktums.** [...]

3.5. Diese Anerkennung geht einher mit der Einsicht, dass **Normsysteme keine Produkte homogener Kulturen, sondern auch intern, also intrakulturell pluralistisch verfasst** sind. Eine mit dem Begriff der Rechtskultur operierende Theorie setzt weder voraus, dass die kleinsten, stabilsten Einheiten von Normkulturen *de facto* homogen sind, noch ist sie auf das (durchaus fragliche) *Ideal* einer anzustrebenden Homogenität festgelegt. – Die Rede von „Normkulturen“ akzentuiert diesen Umstand des doppelten, **interkulturellen und intrakulturellen Pluralismus**.

3.6. [...] **normativer Pluralismus**. Das *Faktum* der internen und externen Pluralität von Normkulturen wird als *normativ relevantes* Konstituent insbesondere von Rechtskulturen verstanden. Normativ differenzierte soziale Gemeinschaften lassen sowohl intern wie extern Raum für vernünftige Meinungsverschiedenheiten. Die **strukturelle Universalisierung der reziproken Anerkennung von Moral- und Rechtsbildnern** ist wesentliches Moment einer als Rechtskultur reflexiv gewordenen Kultur. [...]

3.8. [...] **Universalismus-Partikularismus-Debatte**. Eine Lösung des Problems der Normenbegründung und legitimen Rechtsfortbildung in transnationalen Rechtskulturen setzt eine Unterscheidung zwischen vier Ebenen von Rechtskulturen voraus: (1) *nationale* Rechtskulturen [...], (2) *regional-transnationale* Rechtskulturen (z.B. EU), (3) *global-transnationale* Rechtskultur [...], und (4) *globale Menschenrechtskultur* [...]. Diese Ebenen sind in ihrer jeweiligen Relevanz für die Generierung und Positivierung konkreter Rechtsnormen auf einander zu beziehen. [...] Dabei kommt der vierten Ebene, der Menschenrechtsidee als Regulativ einer global inklusiven Rechtskultur, ein besonderer legitimatorischer Rang zu. [Literatur: s. gesamter Text auf der homepage]

Europa und der Islam

Für Europa hat **J. G. Herder** (um 1790 in Weimar) die Bedeutung der Religionen für die Ausdehnung der Achsenzeit-Kulturen und die damit einhergehende Neuausrichtung der Philosophie prägnant formuliert:

»Die ganze Kultur des nord-, öst- und westlichen Europa ist ein Gewächs aus römisch-griechisch-arabischem Samen. Lange Zeiten brauchte dies Gewächs, ehe es auf diesem härteren Boden endlich eigne, anfangs sehr saure Früchte bringen konnte; ja, hierzu war ein sonderbares Vehikel, eine fremde Religion [die christliche] nötig, um das, was die Römer durch Eroberung nicht hatten tun können, durch eine geistliche Eroberung zu vollführen. [...] Die Philosophie der Araber hat sich über den Koran gebildet und durch den übersetzten Aristoteles nur eine wissenschaftliche Form erlangt. **Der ungelehrte Mohammed teilt mit dem gelehrtesten griechischen Denker [Aristoteles] die Ehre, der ganzen Metaphysik neuerer Zeiten ihre Richtung gegeben zu haben.**«

Wissen nimmt im Islam einen prominenten Platz ein. Um Wissen zu finden, soll ein Muslim nach einem Muhammad zugeschriebenen Wort notfalls bis nach China reisen. Der Islam hält zu interkultureller Offenheit an.

Jeder Mensch wird dazu angehalten, sich seiner eigenen **Vernunft** zu bedienen. Der Islam respektiert die Menschen als Individuen. **Offenbarung** und Vernunft sind Gaben Gottes und so, richtig verstanden, in Übereinstimmung miteinander. Die Übereinstimmung ist offensichtlich nicht in jedem Fall selbstverständlich. Sie bedarf der intersubjektiven Disputation. Der Islam ist eine Streitkultur. Sämtliche »Wurzeln des Verstehens« oder »Quellen der Rechtsprechung« sind in Betracht zu ziehen und gegeneinander abzuwägen. Das sind zusätzlich zum **Koran** und zur »mündlichen Überlieferung« philosophisch anspruchsvolle Kriterien wie das des eigenen Urteilsvermögens, des »Konsenses«, der Fachleute, des allgemeinen Wohls der Menschen und schließlich der fairen Berücksichtigung sämtlicher Umstände. Seiner ganzen Anlage nach fordert der Islam zu philosophischen Überlegungen heraus.


Solche finden sich hauptsächlich in vier Bereichen: (a) in der »**Wissenschaft der Theologie**«, (b) in der »**Weisheit**« oder der »**Philosophie**«, ausgehend von Schriften hellenischer Philosophen, (c) in der »**Rechtswissenschaft**« und (d) im »**Sufitum**«; der Mystik aus den Quellen des Islam.

Menschenrechte und Kulturen: Islam

Moller, S.M., 1998, Konflikte zwischen Grundrechten. Frauenrechte und Probleme religiöser und kultureller Unterschiede. In: Gosepath, S./ G. Lohmann (Hrsg.), 1998, Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/M., S. 322–325.

Die zunehmende Akzentuierung der Frauenrechte als Menschenrechte konfliktiert mit der vermehrt erhobenen Forderung, **kulturelle und religiöse Differenzen im Menschenrechtsdiskurs** zu respektieren. [...] Für die Forderung nach kultureller und religiöser Autonomie machen sich denkbar ungleiche Bundesgenossen stark: sogenannte progressive Kulturrelativisten im Westen einerseits und Regierungen, führende Vertreter von Religionsgemeinschaften sowie andere einflußreiche gesellschaftliche Gruppierungen in einigen Ländern, vor allem im Mittleren Osten und in Asien – oftmals Muslime –, andererseits: Ihrer Ansicht nach handelt es sich beim universellen Geltungsanspruch der Menschenrechte um eine imperialistische Zumutung von seiten des Westens; man müsse vielmehr die kulturell bedingten Unterschiede der Rechte respektieren. Da die meisten Weltreligionen und Kulturen patriarchal strukturiert waren bzw. dies immer noch sind und manche es zunehmend wieder werden, kommt es zu einer Konfrontation der beiden Bewegungen. In der Konsequenz steht die Respektierung kultureller Unterschiede in direktem Widerspruch zu der geforderten Anerkennung gleicher Rechte für Frauen.

Im folgenden soll nun ein kurzer Blick auf die jüngste Geschichte der Auseinandersetzung zwischen dem kulturellen Partikularanspruch und dem Universalanspruch der Menschenrechte geworfen werden: 1979 unterzeichneten nur wenige islamische Staaten die *Konvention zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung von Frauen*, und das auch nur unter großen Vorbehalten, die sie mit der Verpflichtung gegenüber dem islamischen Gesetz rechtfertigten. Und tatsächlich »liegen die größten Konflikte zwischen dem alten Verständnis islamischer Vorschriften und den internationalen Menschenrechten im Bereich der Frauenrechte«.–1990 verabschiedete die Organisation der islamischen Konferenzen (OIC), ein Zusammenschluß aller islamischen Staaten, die *Kairoer Deklaration der Menschenrechte im Islam*, die als »eitle Mischung aus internationalen und islamischen Elementen« charakterisiert wird und signifikant von den internationalen Menschenrechtsnormen abweicht.

Die **Kairoer Deklaration** rechtfertigt »islamische« Einschränkungen bestimmter Rechte und Freiheiten. Im Gegensatz zur UN-Menschenrechtsdeklaration (UDHR), die unzweideutig und uneingeschränkt *Freiheit* und *Gleichheit der Rechte* für alle Menschen proklamiert, konstatiert dieses Dokument darüber hinaus, daß alle Menschen bezüglich ihrer »*elementaren Würde, ihrer fundamentalen Rechte und Pflichten gleich* sind und nicht wegen ihrer Rasse, Hautfarbe, Sprache, ihres Geschlechts, Glaubens, ihrer politischen Überzeugung, ihres sozialen Status oder anderer Gründe« diskriminiert werden dürfen. Der Artikel 6 der Kairoer Deklaration betont, daß einer Frau »ebenso Rechte zustehen, wie sie auch Pflichten zu erfüllen hat«, aber es existiert kein Hinweis darauf, daß Männer und Frauen die gleichen Rechte und Pflichten haben, vielmehr lassen die benannten Rechte und Pflichten auf eine Billigung der traditionellen Geschlechterrollen schließen. Außerdem wird in Artikel 24, ohne exakt Grenzen zu definieren, expliziert: **»Alle in der Deklaration festgesetzten Rechte und Freiheiten sind der Scharia unterworfen.«** [Art. 25: "Die islamische Scharia ist der einzige Bezugspunkt für die Erklärung oder Erläuterung eines jeden Artikels in dieser Erklärung."] 

In ihrer Argumentation, mit der der kulturelle Partikularismus gegenüber dem Universalanspruch der Menschenrechte legitimiert wird, schließen sich viele islamische Führer der Position von König Fahd von Saudi-Arabien an, wie er sie 1992 formulierte:

»Das weltweit dominierende demokratische System läßt sich nicht auf die Völker unserer Region übertragen. Disposition und Besonderheiten unserer Völker unterscheiden sich von denen der restlichen Welt. Deshalb können wir nicht einfach die Methoden anderer Völker übernehmen und sie den unseren überstülpen. Wir haben unseren islamischen Glauben, der ein einheitliches, in sich geschlossenes System darstellt.«

In der Vorbereitungsphase der **Zweiten Menschenrechtskonferenz in Wien 1993** bekräftigten die OIC-Länder noch einmal ihre in der *Kairoer Deklaration* festgelegten Positionen. Vor allem Iran und China nahmen im Kampf gegen die universelle Geltung der Menschenrechte Führungsrollen ein – Iran berief sich auf kulturelle Differenzen, und China verkündete, vom Universalismus gehe eine Bedrohung für die nationale Souveränität aus. Zum Teil wegen der lautstarken Proteste von Frauenorganisationen befürworteten jedoch viele islamische Staaten das Internationale Recht, statt der *Kairoer Deklaration* zu folgen:

»Schließlich bekräftigte die aus der Konferenz hervorgegangene Deklaration nicht ausdrücklich den kulturellen Relativismus. [... Sie] **bestätigte den universellen Charakter der Rechte und Freiheiten, hob aber die Bedeutung regionaler Eigenheiten hervor und verlangte die Berücksichtigung des historischen, kulturellen und religiösen Kontextes.**«

Wäre es den 1500 NGOs (und vor allem den Frauenorganisationen) erlaubt gewesen, an der Abfassung der Erklärung mitzuwirken, so hätte, wie Elizabeth Mayer schreibt, »der Text eine öffentliche Anklage gegen die Verwendung des Kulturbegriffs als einer Rechtfertigung für Rechtsverletzungen enthalten«. Es kam zu einem wackeligen Waffenstillstand zwischen den Forderungen nach der Anerkennung kultureller Differenz und der Frauenrechte als Menschenrechte. Die Debatte wurde in **Peking 1995** wieder aufgegriffen, und man einigte sich auf die Erklärung, »unterschiedliche historische, kulturelle und religiöse Hintergründe zu berücksichtigen«, die ergänzt wurde durch eine weitere, stärkere Aussage [...]: daß Staaten »ohne Rücksicht auf ihre kulturellen Standards« die Pflicht haben, alle Menschenrechte zu schützen. Mit dieser Erklärung könnte ein bedeutsamer Wendepunkt in der Debatte erreicht sein.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam (19. September 1981)

Im Namen Gottes, des Erbarmer und des Barmherzigen Präambel

Vor 14 Jahrhunderten legte der Islam die »Menschenrechte« umfassend und tiefgründend als Gesetz fest. Zu ihrem Schutze umgab er sie mit ausreichenden Sicherheiten. Er gestaltete seine Gesellschaft nach Grundregeln und Prinzipien, die diese Rechte stärken und stützen. Der Islam ist die letzte der Botschaften des Himmels, die der Herr der Welten seinen Gesandten - Heil über sie! - offenbarte, damit sie sie den Menschen überbrächten als Recht und Anleitung, was ihnen ein gutes und würdiges Leben, beherrscht von Recht, Wohlfahrt, Gerechtigkeit und Heil, gewährleiste.

Deshalb wurde es für die **Muslime eine 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), und 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.

Wir Muslime der verschiedensten Völker und Länder

- in unserer demütigen Verehrung des einzigen und allmächtigen Gottes;
- in unserem festen Glauben, dass er der unbestrittene Herr des Diesseits und des Jenseits ist; dass wir alle letztendlich zu ihm zurückkehren; dass allein er es ist, der den Menschen zu seinem Besten und zu seinem Wohle leiten kann, nachdem er ihn zu seinem Statthalter auf Erden und ihm die gesamte Welt dienstbar gemacht hat;
- in unserem Glauben an die Einheit der wahren Religion, die die Gesandten unseres Herrn brachten, von denen jeder einen Baustein zum hohen Gebäude dieser Religion legte, bis schließlich **Gott der Erhabene sie vollendete durch die Botschaft Muhammads** (Gott segne ihn und schenke ihm Heil!), der sagte: »Ich bin der Schlußstein und das Siegel der Propheten« (hadît nach al-Buhârî und Muslim);

- in unserer **vorbehaltlosen Anerkennung der Tatsache, dass der menschliche Verstand unfähig ist, ohne die Führung und Offenbarung Gottes den bestgeeigneten Weg des Lebens zu beschreiten**; in unserer richtigen Sicht - im Lichte unseres edlen Buches – der Lage des Menschen in diesem Dasein und des Zweckes und der Weisheit, weshalb er hervorgebracht und geschaffen wurde;
- in unserem Wissen, dass sein Schöpfer ihm in reichem Maße Würde, Ehre und Bevorzugung vor allen anderen seiner Schöpfung zuteil werden ließ;
- in unserer Einsicht, dass ihn sein Herr, erhaben und groß ist er, mit ungezählten und unzählbaren Wohltaten ausgezeichnet hat;
- in unserer richtigen Vorstellung vom **Begriff der Gemeinschaft der Muslime (umma)**, die die Einheit der Muslime trotz ihrer unterschiedlichen Länder und Völker verkörpert;
- in unserer tiefen Erkenntnis der Mißstände und der sündhaften Ordnung, die die Welt heute erduldet;
- in unserem aufrichtigen Wunsche, unsere Verantwortung der menschlichen Gesellschaft gegenüber, deren Mitglieder wir sind, nachzukommen;
- in unserem Verlangen, das uns anvertraute Gut der Botschaft, das uns der Islam auferlegt hat, weiter zu verkünden im Bemühen um die Schaffung eines besseren Lebens,
- das auf Tugendhaftigkeit beruht und gereinigt ist von Verworfenheit, in dem Zusammenhalt die Gleichgültigkeit ersetzt und Brüderlichkeit an die Stelle der Feindschaft tritt,
- das beherrscht wird von Zusammenhalt und Heil statt von Auseinandersetzung und Kriegen;
- **ein Leben, in dem der Mensch die guten Eigenschaften, wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Ehre und Würde in sich aufnimmt, anstatt unterdrückt zu werden von Knechtschaft, Rassen- und Klassendiskriminierung, Unterdrückung und Erniedrigung**;
- wodurch er seine wahre Mission im Dasein erfüllen kann: die Anbetung seines erhabenen Schöpfers, den umfassenden Aufbau des Seins;

- ein Leben, das ihm den Genuß der Wohltaten seines Schöpfers bietet und das ihn gütig handeln läßt gegen die Menschheit, die für ihn eine größere Familie darstellt, mit der ihn ein tiefes Empfinden des gemeinsamen menschlichen Ursprungs verbindet, der eine Verwandtschaft aller Menschen begründet;

- eingedenk all dessen

- verkünden wir Muslime als Bannerträger des Aufrufes (da'wa) zu Gott mit Beginn des 15. Jahrhunderts der Hidschra diese Deklaration im Namen des Islam über die Menschenrechte hergeleitet aus dem edlen Koran und der reinen Sunna des Propheten.

Sie sind in dieser Niederlegung **ewige Rechte**, von denen nichts abgestrichen, geändert, aufgehoben oder ausgesetzt werden darf.

Sie sind Rechte, die der Schöpfer - gepriesen sei er! - festgelegt hat. Der Mensch, wer immer er auch sei, hat kein Recht, sie auszusetzen oder zu verletzen. Die ihnen eigene Unverletzlichkeit entfällt weder durch den Willen des einzelnen, auf sie zu verzichten, noch durch den Willen der Gesellschaft, die vertreten wird durch Institution gleich welcher Natur und gleich welcher Macht, die diese ihnen bewilligt. Die Bestätigung dieser Rechte stellt den richtigen Weg zum Aufbau einer wahren islamischen Gesellschaft dar:

1. **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.
2. Eine Gesellschaft, in der die Gleichheit die Grundlage des Besitzes der Rechte und der Auferlegung der Pflichten ist, eine Gleichheit, die ihren Ursprung hat in der gemeinsamen menschlichen Herkunft [...]
3. **Eine Gesellschaft, in der die Freiheit des Menschen, mit der er geboren wurde, übereinstimmt mit dem Sinn seines Lebens**, und in deren Schutz er sich selbst verwirklicht, sicher vor Unterdrückung, Zwang, Erniedrigung und Sklaverei.
4. Eine Gesellschaft, die den **Kern der Gesellschaft in der Familie** sieht, diese deshalb mit Schutz und Ehrung umgibt und für sie alle Voraussetzungen für Stabilität und Vorrang bereitstellt.

5. Eine Gesellschaft, in der **Herrscher und Untertan vor der šarī'a des Schöpfers - gepriesen sei er - ohne Privilegierung und Diskriminierung gleich sind.**
 6. Eine Gesellschaft, in der die Macht ein dem Herrscher auferlegtes anvertrautes Gut ist, damit er die **Ziele, die die šarī'a vorschreibt**, auf die Weise, die sie festlegt, verwirklicht.
 7. Eine Gesellschaft, in der jeder überzeugt ist, dass **Gott allein der Herrscher des gesamten Universums** ist, und dass alles darin der Schöpfung Gottes unterworfen ist [...]
 8. Eine Gesellschaft, in der durch die Konsultation (šûrâ) die politischen Entscheidungen, die die Angelegenheiten der Umma gestalten, bestimmt und die Gewalten, die diese politischen Entscheidungen anwenden und vollziehen, ausgeübt werden [...]
 9. Eine Gesellschaft, in der die gleichen Chancen gegeben sind, damit jeder in ihr entsprechend seiner Fähigkeit und seiner Tauglichkeit die Verantwortung übernimmt. Er wird dafür in dieser Welt vor der Umma und im jenseits vor seinem Schöpfer zur Rechenschaft gezogen [...]
 10. Eine Gesellschaft, in der Herrscher und Beherrscher gleich sind vor Rechtsprechung und richterlichen Maßnahmen.
 11. Eine Gesellschaft, in der jeder das Gewissen seiner Gesellschaft ist. Sein Recht (sog. hisba) ist es, Klage gegen jeden Menschen, der eine Straftat gegen das Recht der Gesellschaft begeht, zu erheben. Auch hat er das Recht, Unterstützung von den andern zu fordern die ihm beistehen müssen und ihn bei seiner gerechten Sache nicht im Stich lassen dürfen.
 12. Eine Gesellschaft, die alle Formen der Tyrannei ablehnt und die jedem Sicherheit, Freiheit, Würde und Gerechtigkeit garantiert, in dem sie die Rechte, die die šarī'a Gottes für den Menschen vorschreibt, einhält, auf ihre Anwendung hinwirkt und ihre Einhaltung überwacht.
- Jene Rechte, die für die Welt verkündet werden durch **»Diese Erklärung« im Namen Gottes, des Erbarmers und Barmherzigen - Die Menschenrechte im Islam**

Artikel 1 Das Recht auf Leben

- a) Das **Leben des Menschen** ist geheiligt. Niemand darf es verletzen [...] **Diese Heiligkeit kann nur durch die Macht der šarī'a und durch die von ihr zugestandenen Verfahrensweisen angetastet werden.**
- b) Die materielle und immaterielle Wesenheit des Menschen ist geschützt; die šarī'a schützt ihn zu Lebzeiten und nach dem Tode. [...]

Artikel 2 Das Recht auf Freiheit

- a) Die **Freiheit des Menschen** ist wie sein Leben geheiligt. [...] Diese natürliche Eigenschaft begleitet den Menschen und ist unveräußerlich. Niemand kann sie angreifen [...] **Nur durch die šarī'a und die durch sie zugestandenen Verfahrensweisen dürfen sie eingeschränkt oder begrenzt werden.** [...]

Artikel 3 Das Recht auf Gleichheit

- a) **Alle Menschen sind vor der šarī'a gleich:** »Der Araber hat keinen Vorrang vor dem Nichtaraber, der Nichtaraber keinen vor dem Araber, nicht der Hellhäutige vor dem Dunkelhäutigen, nicht der Dunkelhäutige vor dem Hellhäutigen, außer durch die Frömmigkeit« (Ausspruch des Propheten). Weder bei der Anwendung der šarī'a wird jemand bevorzugt: »Selbst wenn Fâtima, die Tochter Muhammads, stehlen würde, so würde auch ihr die Hand abgehackt werden.« (hadîf nach Buhârî, Muslim, Abû Dâ'ûd, Tirmidî und Nasâî); noch beim Schutz, den die šarī'a gewährt [...]
- b) Alle Menschen haben den gleichen menschlichen Wert: »Ihr seid alle von Adam, und Adam ist von Staub« (Ausspruch des Propheten anlässlich der Abschiedswallfahrt). Vielmehr unterscheiden sie sich durch die Taten: »Und alle werden nach dem eingestuft, was sie getan haben« (Koran 46,19). [...] Jedes Denken, jede Gesetzgebung und jeder Zustand, die es erlauben, zwischen den einzelnen einen Unterschied aufgrund des Geschlechts, der Rasse, der Farbe, der Sprache oder der Religion zu machen, sind eine direkte Behinderung dieses allgemein islamischen Prinzips. [...]

Artikel 4

Das Recht auf Gerechtigkeit

a) **Jeder hat das Recht darauf, sich in seiner Angelegenheit an die šarī'a zu wenden, und darauf, dass er nur nach der šarī'a beurteilt wird:** »Und wenn ihr über eine Sache streitet, dann bringt sie vor Gott und den Gesandten« (Koran 4, 59) [...]

Artikel 5 Das Recht auf ein gerechtes Gerichtsverfahren

a) Die Unschuldsvermutung ist grundsätzlich: »Jeder meiner Gemeinde ist unschuldig, außer denjenigen, die es offen zugeben« (nach Abû Bakr und 'Umar). [...]

Artikel 6 Das Recht auf Schutz vor Machtmißbrauch [...]

Artikel 7 Das Recht auf Schutz vor Folter

a) Das Foltern des Übeltäters, geschweige denn des Angeschuldigten, ist nicht erlaubt [...] Ebensovienig ist es erlaubt, jemanden dazu zu bringen, eine Straftat, die er nicht begangen hat, zu gestehen. Alles, was mit Zwangsmitteln entrissen wurde, ist nichtig [...]

b) Welcher Art die Straftat oder die gesetzlich vorgesehene Strafe auch sein mag, die **menschliche Würde und Ehre der Person** haben unangetastet zu bleiben.

Artikel 8 Das Recht auf Schutz der Ehre und des guten Rufs [...]

Artikel 9 Das Recht auf Zuflucht

- a) Es ist das Recht eines jeden unterdrückten und ungerecht behandelten Muslims, dass er sich dorthin im Gebiet des Islam (dâr al-islâm) flüchtet, wo er sicher ist. [...]
- b) Das Haus Gottes, die Ka'ba in Mekka, ist ein Ort der Zuflucht und Sicherheit für alle, von dem kein Muslim zurückgewiesen wird [...]

Artikel 10 Die Rechte der Minderheiten [...]

Artikel 11 Das Recht auf Teilnahme am öffentlichen Leben [...]

Artikel 12 Das Recht auf Gedanken-, Glaubens- und Redefreiheit

- a) **Jeder kann denken, glauben und zum Ausdruck bringen, was er denkt und glaubt**, ohne dass ein anderer einschreitet oder ihn behindert, **solange er innerhalb der allgemeinen Grenzen, die die šarī'a vorschreibt, bleibt**. Nicht erlaubt ist die Verbreitung von Unwahrheit und die Veröffentlichung dessen, was der Verbreitung der Schamlosigkeit oder Schwächung der Umma dient [...]
- d) Es gibt kein Verbot der Verbreitung wahrer Informationen und Tatsachen, **es sei denn, die Verbreitung stelle eine Gefahr für die Sicherheit der Gesellschaft oder des Staates dar** [...]

Artikel 13 Das Recht auf religiöse Freiheit [...]

Artikel 14 Das Recht auf Aufruf und Bekanntmachung

Artikel 15 Die wirtschaftlichen Rechte

Artikel 16 Das Recht auf Schutz des Eigentums

Artikel 17 Das Recht und die Pflicht des Arbeiters

Artikel 18 Das Recht des einzelnen auf einen ausreichenden Anteil an den Lebensgütern

Artikel 19 Das Recht auf Gründung einer Familie

a) Die Ehe in ihrem islamischen Rahmen ist das Recht eines jeden Menschen. Sie ist der legale Weg zur Gründung der Familie, zur Zeugung der Nachkommenschaft und zur Tugendhaftigkeit der Seele [...]

Jeder der beiden Ehegatten hat gleiche Rechte und Pflichten gegen den anderen, wie die šarī'a sie aufführt: »**Die Frauen haben dasselbe zu beanspruchen, wozu sie verpflichtet sind, in rechtlicher Weise. Und die Männer stehen eine Stufe über ihnen**« (Koran 2, 228).

Dem Vater obliegt die Erziehung seiner Kinder: »Körperlich, moralisch, und religiös, entsprechend seinem Glauben und seinem Gesetz. [...]

Artikel 20 Die Rechte der Ehefrau [vgl. hierzu auf der homepage/Texte zur Vorlesung: Die Frauen (Al-Nisâ)

Sie sind: a) dass sie **dort lebt, wo ihr Ehemann lebt:** »Laßt sie da wohnen, wo ihr wohnt« (Koran 65, 6). b) dass ihr Ehemann sie während der Ehe und während der Wartezeit, **wenn er sie entläßt**, geziemend unterhält: [...]

d) Der Ehefrau steht es zu, von ihrem Ehemann die Beendigung des Ehevertrags in Freundlichkeit durch hul' (**Selbstloskauf der Frau aus der Ehe gegen Entgelt**) zu verlangen [...] desgleichen steht es ihr zu, die Entlassung auf gerichtlichem Wege im Rahmen der Bestimmungen der šarī'a zu verlangen.

Artikel 21 Das Recht auf Erziehung [...]

Artikel 22 Das Recht des einzelnen auf Schutz seiner Privatsphäre [...]

Artikel 23 Das Recht auf Bewegungs- und Aufenthaltsfreiheit [...]

Ende unseres Aufrufes.

Das Lob gebührt Gott, dem Herrn der Menschen.

Die **Schari'a** bzw. deutsch Scharia (arabisch: شريعة سcharī'a «Weg zur Tränke», «deutlicher, gebahnter Weg», «religiöses Gesetz», «Ritus»; auch: عرش *schar`*), das islamische Recht, ist eine religiöse Pflichtenlehre, die die Regelung *aller* Bereiche des menschlichen Daseins anstrebt. In kasuistischem Aufbau bestimmt sie die Rechte und Pflichten des Menschen gegenüber anderen und gegenüber Gott. Trotz gelegentlicher Versuche ist die *Schari'a* nie kodifiziert worden, weshalb Detailfragen immer wieder durchaus strittig diskutiert werden. Die Pflege und Entwicklung der *Schari'a* obliegt der islamischen Jurisprudenz (فقہ *fiqh*).

Die Wurzeln der Rechtswissenschaft

Die vier orthodoxen Rechtsschulen kennen vier «Wurzeln der Rechtswissenschaft» (أصول الفقه *usūl al-fiqh*), von denen allerdings nur die ersten beiden den Charakter von Quellen haben:

Der Koran ist für Muslime das unmittelbare Wort Gottes und die erste Rechtsquelle. Allerdings haben nur etwa 500 Verse (ca. 8%) juristischen Bezug, weshalb schon früh die zweite Rechtsquelle hinzugezogen wurde.

Die Sunna des Religionsstifters Muhammad, sein gelebtes Vorbild und seine Aussprüche, stellt den Großteil des Materials der islamischen Jurisprudenz. Die Sunna wird in Hadithen überliefert, die schon früh schriftlich festgehalten wurden. Eine mit zeitlichem Abstand zum Tode Muhammads eskalierende «Hadith-Inflation» führte im 9. Jahrhundert zur Kodifizierung der «authentischen» Hadithe in den «Sechs Büchern» (أصول الفقه *al-kutub as-sitta*), von denen zwei (Buchi und Muslim) besonderes Ansehen genießen.

Qiyas, der «Analogieschluss», erlaubt die Übertragung der Ergebnisse eines Falles auf einen ähnlich gelagerten. Ein Beispiel ist das Weinverbot des Koran (Sure 5, Vers 90f.), das strenge Juristen im Analogieschluss auf alle berauschenden Mittel ausdehnen, während man im Volk, z.B. in der Türkei, zuweilen keinen Zusammenhang zwischen Wein und anderen Alkoholika erkennen mag; eine Position, die allerdings von keinem Rechtsgelehrten unterstützt wird.

Idschma (عجم إالا), der Konsens, meint nicht den Konsens der gesamten muslimischen Gemeinde (umma), sondern den der Rechtsgelehrten (*consensus doctorum*). Ist der Konsens erst einmal erreicht, was daran erkannt wird, dass kein Einspruch eines anerkannten Rechtsgelehrten vorliegt, gilt ein Rechtsproblem in der Orthodoxie als endgültig abgeschlossen. Das hat historisch zu einer Stabilisierung der *Schari'a* geführt, die allerdings von Manchen auch als «Erstarrung» bezeichnet wird.

Daneben gibt es eine **Reihe weiterer Rechtsquellen**, die heute nicht mehr oder nur noch eingeschränkt verwendet werden:

Das Gewohnheitsrecht (فرع *urf* oder فداع *āda*). Vorislamische Rechtspraktiken wurden, vor allem in der islamischen Expansionsphase, in großem Umfang in die *Schari'a* übernommen und durch den *idschma* legitimiert. Das medinensische Gewohnheitsrecht spielte hier eine große Rolle, aber auch Verwaltungspraktiken und Gesetze der eroberten Gebiete.

Die «Entscheidung nach eigenem Gutdünken» (أى *ra'y*) des Juristen, dort wo weder Koran noch Sunna einen Anhaltspunkt boten, stand schon früh in der Kritik und ist heute nicht mehr statthaft. Allerdings lebt der *ra'y* insofern in abgeschwächter Form im *qiyas* fort, als es im Ermessen des Juristen liegt, welche Präzedenzfälle er als analog betrachtet.

Der Idschtihad (داهتجا *idschtihād*), die selbstständige Interpretation der Rechtsquellen, wurde im orthodoxen Islam durch den Einfluss des Konsenses immer weiter zurückgedrängt, bis im Zuge der Konsolidierung der Rechtsschulen um das Jahr 300 der Hidschra, das «Tor des Idschtihad» als geschlossen galt. In der Schia wird er weiterhin eingesetzt, die formalen Anforderungen an die Ausbildung des entsprechend befähigten Theologen sind jedoch sehr hoch. In jüngerer Zeit wurde von Seiten von Reformbewegungen (z.B. der Salafiya, aber auch liberalen Muslimen – allerdings mit entgegengesetzten Zielen) die Wiedereinführung des *Idschtihad* gefordert, bzw. seine Ausübung regelrecht in Anspruch genommen.

Handlungen des Menschen - Die fünf Kategorien

Die Schari'a teilt die menschlichen Handlungen in fünf Kategorien ein, die wie angegeben bewertet werden: Pflicht (فرد *fard* oder واجب *wādschib*) – das Tun wird belohnt, das Unterlassen bestraft. Unterschieden wird zwischen persönlichen Pflichten (فرد على *fard al-ayn*), denen jeder Muslim nachkommen muss, und gemeinschaftlichen Pflichten (فرد على *fard al-kifāya* «Pflicht des Genügeleistens»), bei denen es ausreicht, wenn eine ausreichende Anzahl der Muslime daran teilnimmt. In die erste Kategorie fällt z.B. das fünfmalige tägliche Gebet (صلاة, koranisch قولص *salat*), in die zweite der Dschihad.

Empfehlenswert (مؤدب *mandūb* oder مستحب *mustahabb* oder سنن *sunna*) – das Tun wird belohnt, das Unterlassen *nicht* bestraft

Erlaubt (مباح *mubāh*) – Tun und Unterlassen werden weder belohnt noch bestraft

Verwerflich (مكروه *makrūh*) – das Tun wird *nicht* bestraft, das Unterlassen belohnt

Verboten (محرّم *harām*) – das Tun wird bestraft, das Unterlassen belohnt

Wenn hier von «belohnt» und «bestraft» gesprochen wird, so sind damit nur teilweise juristische Folgen gemeint, denn Pflichtverstöße gegenüber Gott lässt das islamische Recht in der Regel ungesühnt, da Muslime von einer Ahndung dieser Vergehen im «Jenseits» ausgehen.

Elemente einer Handlung

Zur Ausführung einer Handlung nach islamischem Recht gehören verschiedene Elemente, zu denen unter anderem die «Grundpfeiler» (ركن *arkān*) gehören, ohne die die ganze Handlung hinfällig wird. Einer dieser Grundpfeiler ist die «Absicht» (نية *nīya*): Eine Handlung, der die Absicht fehlt ist nichtig.

Am Vorhandensein der Elemente der Handlung erkennt der Jurist, ob sie rechtskräftig (صحیح *sahīh*) oder nichtig (باطل *bātil*) ist.

Strafrecht

Strafrecht im engeren Sinne ist in der Schari'a kaum vorhanden, da selbst bei Mord die Angehörigen des Opfers entscheiden, ob eine Entschädigungszahlung oder die Hinrichtung des Täters erfolgt, die Regelung also quasi privatrechtlich ist. Einen besonderen Status haben die direkt vom Koran verbotenen Handlungen, die *hadd*-Vergehen (دح, pl. دودح *hudūd*). Das sind Unzucht (زنا *zinā*), Verleumdung betreffs Unzucht, Weinkonsum, Diebstahl und Straßenraub. Diebstahl wird mit Amputation der rechten Hand, im Wiederholungsfalle mit Amputation des linken Fußes bestraft. Für außerehelichen Geschlechtsverkehr sieht der Koran (Sure 4, Vers 15) bei volljährigen Frauen, die verheiratet sind oder waren, lebenslangen Hausarrest oder einen von Gott geschaffenen, nicht näher beschriebenen «Ausweg» vor. Dieser Ausweg ist in der Rechtspraxis die Steinigung. Allerdings setzt der Koran hier hohe Hürden, denn es werden speziell für die Unzucht vier männliche Zeugen gefordert, was praktisch ein Geständnis notwendig macht. Dies wird noch dadurch verstärkt, dass der Richter hier den Prozess zugunsten des Beschuldigten zu führen und auch auf die Möglichkeit des Geständnis-Widerrufs hinzuweisen hat.

[Gekürzt aus: WIKIPEDIA]



Arabische Charta der Menschenrechte

verabschiedet vom Rat der Liga der arabischen Staaten am 15. September 1994

Die Regierungen der Mitgliedstaaten der Liga der arabischen Staaten,

Präambel

ausgehend vom **Glauben der arabischen Nation an die menschliche Würde, seit Gott die arabische Heimat auszeichnete, indem er sie zur Wiege der Religionen und Heimstätte der Kulturen machte**, wodurch ihr Recht auf ein würdevolles Leben auf der Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens bekräftigt wurde,

in Verwirklichung der unvergänglichen **Grundsätze der Brüderlichkeit und der Gleichheit aller Menschen, die in der islamischen Scharia und in den anderen Religionen der göttlichen Offenbarung festgeschrieben sind**,

erfüllt von Stolz über die im Laufe ihrer langen Geschichte fest verankerten menschlichen Werte und Grundsätze, die in bedeutendem Maße zur Vermittlung des Wissens zwischen Orient und Okzident beigetragen haben, was sie zum Zielpunkt der Menschen und des Strebens nach Wissen, Kultur und Weisheit werden ließ,

im Hinblick auf das **gemeinsame Wirken der gesamten arabischen Welt für die Bewahrung ihres Glaubens**, den Glauben an ihre Einigkeit, den Kampf für ihre Freiheit, die Verteidigung des Rechts der Völker auf Selbstbestimmung und auf den Schutz ihrer Ressourcen, den Glauben an die Herrschaft des Rechts sowie den Glauben daran, dass Freiheit, Gerechtigkeit und Chancengleichheit der Menschen den Maßstab bilden, an dem eine jede Gesellschaft zu messen ist,

unter Ablehnung des **Rassismus und des Zionismus**, die gegen die Menschenrechte verstoßen und eine Bedrohung des Weltfriedens darstellen, in Anerkennung der engen Beziehung zwischen den Menschenrechten und dem Weltfrieden, in Bekräftigung der Grundsätze der Charta der Vereinten Nationen, der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, der Bestimmungen der Internationalen Pakte der Vereinten Nationen über bürgerliche und politische Rechte sowie wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte sowie der **Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam**, in Bestätigung alles dessen, sind wie folgt übereingekommen:

Teil I

Artikel 1

a) **alle Völker haben das Recht auf Selbstbestimmung** und die freie Verfügung über ihre natürlichen Reichtümer und Mittel. Kraft dieses Rechts entscheiden sie frei über ihre politische Ordnung und gestalten in Freiheit ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung.

b) **Rassismus, Zionismus, Besetzung und Fremdherrschaft** sind eine Herausforderung der Menschenwürde und bilden ein grundlegendes Hindernis für die Verwirklichung der grundlegenden Rechte der Völker. Alle derartigen Praktiken sind zu verurteilen und nach Kräften zu beseitigen.

Teil II

Artikel 2

Jeder Vertragsstaat verpflichtet sich, das Recht auf den Genuss aller in dieser Charta verkündeten Rechte und Freiheiten allen in seinem Gebiet befindlichen und seiner Herrschaftsgewalt unterstehenden Menschen zu gewährleisten, **ohne Diskriminierung hinsichtlich der Rasse, der Hautfarbe, des Geschlechts, der Sprache, der Religion, der politischen Anschauung, der nationalen oder sozialen Herkunft, des Vermögens, der Geburt oder des sonstigen Status sowie ohne Unterschied zwischen Mann und Frau.**

Artikel 3

- a) Die in einem Vertragsstaat durch Gesetze, Übereinkommen oder durch Gewohnheitsrecht anerkannten oder bestehenden grundlegenden Menschenrechte dürfen nicht unter dem Vorwand beschränkt oder außer Kraft gesetzt werden, dass diese Charta derartige Rechte nicht oder nur in einem geringeren Ausmaß anerkenne.
- b) Kein Vertragsstaat darf die in dieser Charta niedergelegten Grundfreiheiten außer Kraft setzen, die die Angehörigen eines anderen Staates genießen, der diese Freiheiten in einem geringeren Ausmaß gewährt.

Artikel 4

- a) Die in dieser Charta gewährleisteten Rechte und Freiheiten dürfen nur eingeschränkt werden, wenn dies gesetzlich vorgesehen und zum Schutz der nationalen Sicherheit und der Volkswirtschaft, der öffentlichen Ordnung (*ordre public*), der Volksgesundheit, der Sittlichkeit oder der Rechte und Freiheiten anderer notwendig ist.
- b) Im Falle eines öffentlichen Notstandes, der das Leben der Nation bedroht, können die Vertragsstaaten Maßnahmen ergreifen, die ihre Verpflichtungen aus dieser Charta in dem Umfang, den die Lage unbedingt erfordert, außer Kraft setzen.
- c) Unter keinen Umständen dürfen jedoch die Rechte und besonderen Garantien betreffend das Verbot der Folter und der erniedrigenden Behandlung, das Recht auf Rückkehr in das eigene Land, das politische Asyl, das gerichtliche Verfahren, das Verbot der mehrfachen Strafverfolgung wegen derselben Tat oder die gesetzliche Festlegung von Straftaten und Strafmaß Beschränkungen unterworfen oder außer Kraft gesetzt werden.

Artikel 5

Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person. Diese Rechte sind gesetzlich zu schützen.

Artikel 30

Der Staat gewährleistet jedem Bürger das **Recht auf Arbeit**, die ihm einen zur Erfüllung der Grundbedürfnisse ausreichenden Lebensstandard sichert. Darüber hinaus gewährleistet der Staat jedem Bürger ein **Recht auf umfassende soziale Sicherheit**, hat für alle leicht zugänglich zu sein.

Artikel 35

Die Bürger haben das **Recht, in einem geistigen und kulturellen Umfeld zu leben, das vom Stolz des arabischen Nationalgefühls erfüllt ist**, in dem die Menschenrechte heilig sind, in dem Diskriminierung auf Grund der Rasse, der Religion oder aus anderen Gründen abgelehnt wird und in dem die internationale Zusammenarbeit und die Sache des Weltfriedens unterstützt werden.

Teil III

Artikel 40

a) Die Mitgliedstaaten des Rates der Liga, die Vertragsparteien dieser Charta sind, wählen in geheimer Wahl einen **Sachverständigenausschuss für Menschenrechte**. [...]

Heiner Bielefeldt, Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen (der gesamte Text findet sich auf der homepage/Texte zur Vorlesung]

Die harmonisierende, teils nur rhetorische Verschmelzung des Menschenrechts-begriffs mit autoritären Bestandteilen der islamischen Tradition, wie sie in einigen konservativen islamischen Dokumenten zum Ausdruck kommt, wird allerdings nicht von westlichen Beobachtern, sondern auch von liberalen Muslimen kritisiert. Sie fordern dagegen eine bewußte menschenrechtliche Kritik der Scharia, durch die deren religiös-ethischer Kernbestand, vom Ballast einer mittelalterlichen Rechts-kasuistik gereinigt, vielleicht neu in den Blick treten kann. So betont Ali Merad, daß der Begriff Scharia nicht etwa "Gesetz" oder "Recht", sondern "Wegweisung" bedeute; genauer: er bezeichne "den Weg, der zur Tränke führt, zu dem Wasser, das Quelle des Lebens ist". Moderne Muslime berufen sich außerdem häufig auf koranische Begründungen der Menschenwürde in der Bestimmung des Menschen zum Statthalter Gottes auf Erden oder auf das koranische Verbot jedes Zwangs in Fragen der Religion und finden darin islamische Motive für menschenrechtliches Engagement zugunsten der Religionsfreiheit und der Gleichberechtigung von Mann und Frau. Auch die islamische Menschenrechtsdebatte bewegt sich also zwischen Tendenzen einer religiös-kulturalistischen Vereinnahmung und autoritären Umdeutung der Menschenrechtsidee einerseits und einer genuin aufklärerischen (und u.U. doch zugleich religiös motivierten) Traditionskritik im Namen von Menschenwürde und Menschenrechten andererseits. Ähnliches läßt sich sicherlich auch bei anderen Religionen und Kulturen feststellen.

Vgl. H. Bielefeldt, "Western" Versus "Islamic" Human Rights Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights²

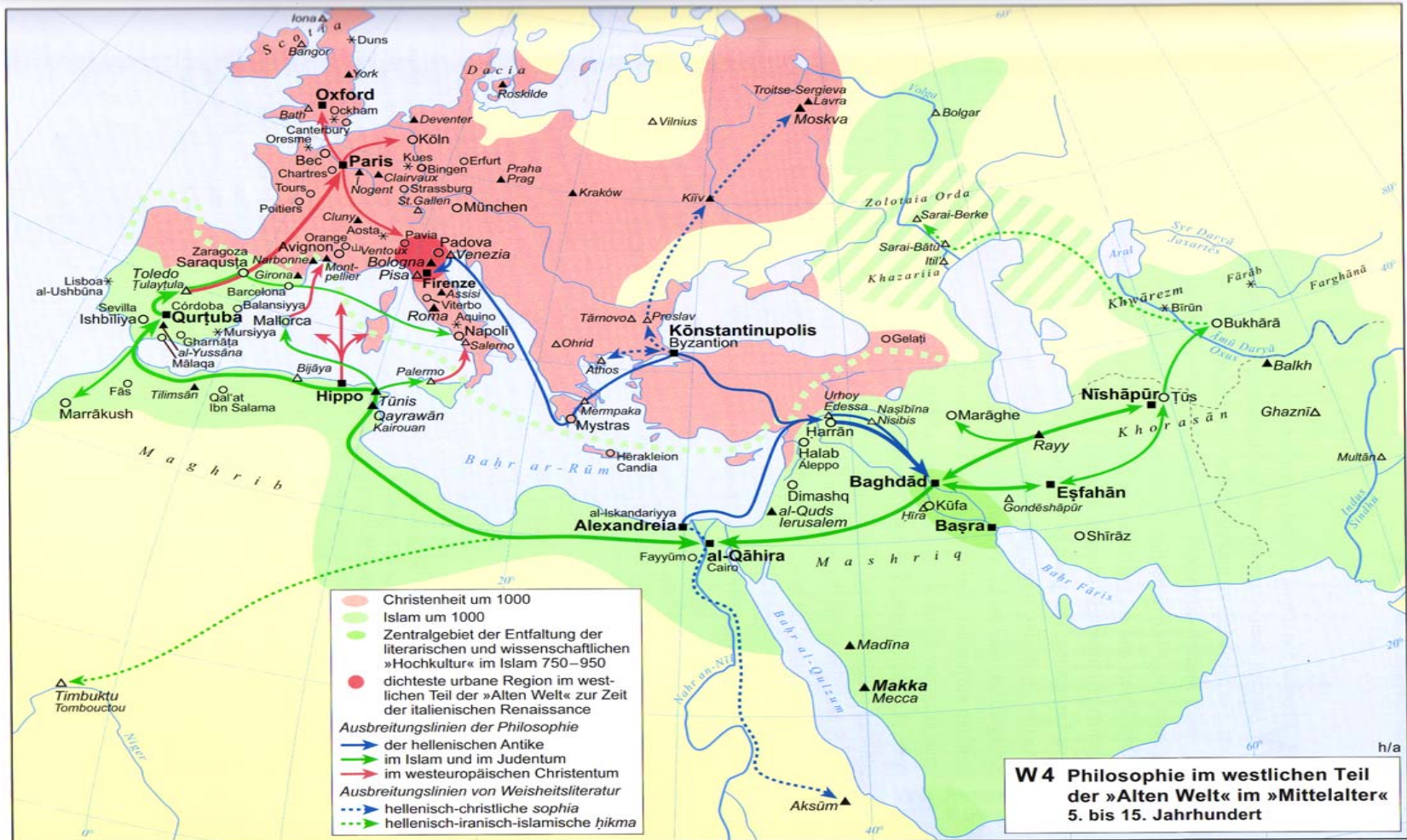
Aus: Heiner Bielefeldt, Moderne Menschenrechte als Aufgabe für Christen und Muslime (der ganze Text findet sich in der homepage/Texte zur Vorlesung)

Islamische Menschenrechtsinterpretationen

Für Muslime scheint eine affirmative Rezeption der modernen Menschenrechtsidee aus manchen Gründen schwieriger zu sein als für Christen. Seit der napoleonischen Expedition nach Ägypten (1798) haben Muslime die Menschenrechte oft - zu Recht oder zu Unrecht - als Bestandteil einer imperialistischen Zivilisationsmission empfunden und von daher eine tiefe Skepsis entwickelt, die bis heute vielfach nachwirkt. Hinzu kommt, daß der Anspruch des säkularen Menschenrechtsdenkens, auch für die christlichen Kirchen lange Zeit und teilweise noch heute ein Problem, mit dem theoretischen Vorrang des religiösen Rechts, der islamischen Scharia, unmittelbar in Konflikt geraten kann. Zwar erweist sich die verbreitete Vorstellung, daß im Islam Religion, Recht und Politik eine ungebrochene Einheit darstellen, in historischer Analyse als genauso fragwürdig wie die komplementäre Vorstellung, daß die im Westen in der Moderne durchgesetzte institutionelle Trennung von Staat und Kirche bereits im Jesuswort "Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ..." angelegt sei. Dennoch stellt die islamische Scharia mit ihrem religiös begründeten politisch-rechtlichen Geltungsanspruch für viele zeitgenössische Muslime in der Tat ein geradezu "zerreißendes" Problem dar [...]. Widersprüche und Konflikte im Verhältnis zu modernen Menschenrechten treten vor allem im Kontext des Geschlechterverhältnisses und der Religionsfreiheit auf. Während familienrechtliche und erbrechtliche Regelungen des Verhältnisses von Mann und Frau den materialen Kern der (in den meisten islamischen Ländern bis heute gültigen) Scharianormen ausmachen, steht in Fragen der Religionsfreiheit der formale Überlegenheitsanspruch des Islams und seine politisch-rechtliche Absicherung auf dem Spiel.

Trotz aller Schwierigkeiten hat allerdings inzwischen auch im islamischen Raum eine Menschenrechtsdebatte eingesetzt, in der [...] vor allem um das Verhältnis von religiöser Tradition und politisch-rechtlicher Moderne gestritten wird. Auch in den islamischen Diskussionen steht dabei die Würde des Menschen im Vordergrund, die im Koran wiederholt herausgestellt wird. [...]

Zur Geschichte der Ausbreitung des Islam und zur klassischen arabischen Philosophie



Der **Islam** (wörtl. »unbedingte Ergebung«) gehört zum Typus der prophetischen Religionen. Seit seinem religiösen Berufungserlebnis (um 610) verwarf Mohammed (geb. 570) den Polytheismus seiner Umgebung, wie er ihn etwa in der Verehrung der Lokalgottheiten von Mekka vorfand. In seinen Visionen und Auditionen in Mekka und Medina erfuhr er die Offenbarung Allahs als des Einzigen Gottes und predigte die Umkehr angesichts des Jüngsten Gerichtes. Im Unterschied zum Christentum kennt der Islam keine Erbsünde und hat sich viel stärker als gemeinschaftsbildende Kraft erwiesen. Nach Mohammeds Tod (632) wurden seine Verkündigungen unter dem Kalifen Uthman (644-656) erstmals offiziell aufgezeichnet und im Koran (wörtl. »Lesung«, »Vortrag«) gesammelt. Er besteht aus 114 Suren (Kapiteln) unterschiedlicher Länge von großer prophetisch-dichterischer Kraft.

Der erste geoffenbarte Vers des Korans hebt mit dem **Imperativ Lies!** an; er symbolisiert das Aufkommen des Islam als einer neuen Ära kultureller und gesellschaftspolitischer Umwälzungen. Dem Auftakt der schriftlichen Tradition folgte eine nahezu vorurteilsfreie Assimilation verschiedener kultureller Einflüsse. Die Übernahme griechischer Wissenschaft, insbesondere Astronomie, Mathematik, Medizin und Philosophie, fand teils unmittelbar vom Griechischen her, teils über das Altsyrische Eingang ins Arabische. Übersetzt wurden nicht nur die Werke Platons und Aristoteles', sondern auch die neuplatonischen Kommentare. [al-Kindi (gest. 873): mit ihm setzt die Hinwendung zu Aristoteles ein; al-Farabi (Ende 9. Jh.-954); Ibn Sina/Avicenna (950-1037); Al Ghazali (1058-1111); Ibn Rushd/Averroes (1126-1195)].

In allen Kulturen besteht eine ständige Spannung zwischen Offenbarungsreligion und Philosophie, zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Rechtgläubigkeit und Abweichung. Diese Spannung führt teils zu der produktiven Suche nach Lösungsmöglichkeiten, teils wird sie autoritär »gelöst«. Hauptstreitpunkte sind dabei immer wieder die Schöpfung (ist die Materie, wie Aristoteles lehrt, ewig, oder gab es eine *creatio ex nihilo*, eine Schöpfung aus dem Nichts?); die Frage der Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der Einzelseele; das ethische Problem, ob sich das Tun des Guten nach dem Schema Lohn/Strafe ausrichten oder ob das Gute allein um des Guten willen getan werden soll.

Al-Fārābī [ca. 870-950], Über die Wissenschaften. De scientiis. Nach d. lat. Übers. Gerhards von Cremona. Mit einer Einl. Und kommentierenden Anm. hrsg. U. übers. V. Franz Schupp. Lateinisch-deutsch, Hamburg 2005, S. 3-4.

Unsere Absicht in diesem Buch ist es, die allgemein bekannten Wissenschaften zusammenzufassen, und zwar eine jede von ihnen, und einen Überblick über das zu geben, was jede einzelne enthält, sowie über die Teile einer jeden von ihnen, soweit sie Teile hat, ebenso wie einen Überblick über das, was in jedem der Teile vorliegt. Wir legen sie [d.h. diese Wissenschaften] in fünf Kapiteln vor.

Das erste Kapitel handelt also von der Wissenschaft der Sprache und deren Teilen. Das zweite Kapitel handelt von der Wissenschaft' der Logik und deren Teilen. Das dritte Kapitel handelt von den mathematischen Wissenschaften. Dies sind die Arithmetik, die Geometrie, die Optik, die mathematische Astronomie, die Wissenschaft der Musik, die Wissenschaft von den Gewichten und die [technische] Erfindungswissenschaft. Das vierte Kapitel handelt von der Naturwissenschaft und deren Teilen und von der göttlichen Wissenschaft und deren Teilen. Das fünfte Kapitel handelt von der Staatswissenschaft und deren Teilen, von der Rechtswissenschaft und von der Wissenschaft der Beredsamkeit.

Der Nutzen aber, der sich aus dem ergibt, was in diesem Buch enthalten ist, besteht darin, daß jemand, der eine dieser Wissen-schaften erlernen will und der sich in ihm [d.h. diesem Buch] umsieht, weiß, worauf er sich einläßt und worin er sich umsieht und was dadurch, daß es in Augenschein genommen wird, erlangt wird, was der Nutzen dieser [Wissenschaft] ist und welche Fähigkeit durch sie erlangt wird, so daß sein Wagemut bezüglich dessen, was er in Hinsicht auf die Wissenschaften in Angriff nimmt, mit Umsicht und Einsicht und nicht mit Unwissenheit und dem reinen Zufall überlassen geschehen wird. Mit diesem Buch kann jemand zwischen den Wissenschaften einen Vergleich anstellen und erfassen, welche von ihnen besser, nützlicher, sicherer, zuverlässiger und wirksamer ist und welche geringer an Wert, weniger zuverlässig und weniger wirksam ist. Durch es [d.h. dieses Buch] wird weiterhin eine Hilfestellung geleistet, jemanden, der sich rühmt, eine bestimmte Wissenschaft genau zu kennen, ohne daß dies der Fall ist, zu entlarven. Wenn nämlich von ihm gefordert wird, einen Überblick dessen, was in ihr enthalten ist, zu liefern und deren Teile zu beschreiben und ebenso einen Überblick dessen, was in jedem von diesen enthalten ist, und er dazu nicht in der Lage ist, wird die Falschheit seines Anspruchs offenbar und sein Täuschungsmanöver wird entlarvt. Weiterhin wird durch es [d.h. dieses Buch] bei jemandem, der eine dieser Wissenschaften genau kennt, offenbar, ob er sie in ihrer Gesamtheit genau kennt oder [nur] Teile dersel-ben, und wie groß der Umfang dessen ist, was er genau kennt. Es unterstützt auch jenen, der mehrere Wissenschaften erforscht und dessen Absicht es ist, die Gesamtheit dessen zu erfassen, was in jeder einzelnen Wissenschaft enthalten ist, und der sich den Professoren einer Wissenschaft angleichen will, so daß er als einer von ihnen gilt.

Der Mathematiker, Physiker und Astronom **al-Hazen** (Zeitgenosse Ibn Sinas [Avicennas, 985-1036] war einer der Begründer der Optik. Ein Zitat aus seiner Schrift *Dubitaciones in Ptolemaeum* (Zweifel an Ptolemäus) kann stellvertretend zeigen, auf einem wie hohen Niveau sich die arabische Naturwissenschaft dieser Zeit bewegte. Es ist zugleich eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Autorität, hier des Ptolemäus, dessen geozentrisches Weltbild ja allgemein anerkannt war:

»Die Wahrheit wird um ihrer selbst willen gesucht. [...] Aber es liegt in der Natur aller Menschen, eine gute Meinung über die Gelehrten zu haben. [...] Gott hat jedoch die Gelehrten nicht vor dem Irrtum bewahrt und ihre Wissenschaft nicht vor Unzulänglichkeiten und Mängeln beschützt. [...] Somit ist nicht derjenige der Sucher der Wahrheit, der sich mit den Büchern der Früheren befaßt und sich ganz seiner Veranlagung hingibt, eine gute Meinung von ihnen zu haben, sondern derjenige ist vielmehr der Sucher der Wahrheit, dem Zweifel kommen, wenn er über sie nachdenkt, der mit seinem Urteil zurückhält über das, was er von dem, was sie sagen, versteht und der dem Argument und dem Beweis folgt und nicht der Meinung eines, der [auch nur] ein Mensch ist, dessen Natur mit allen möglichen Fehlern und Unvollkommenheiten ausgestattet ist. Wer sich mit den Büchern der Wissenschaft befaßt, muß, wenn seine Absicht die Kenntnis der Wahrheiten ist, sich selbst zum Opponenten von all dem machen, womit er sich beschäftigt. [...] Und bei seiner opponierenden Haltung sollte er auch Zweifel an sich selbst hegen und dem Gegenstand seiner Kritik gegenüber weder voreingenommen noch nachsichtig sein. Wenn er diesen Weg beschreitet, werden ihm die Wahrheiten enthüllt werden, was möglicherweise an Unzulänglichkeiten und Unklarheiten in den Aussprüchen von solchen der früheren Zeit vorkommt. «

al-Ghazālī [1058-1111], Die Nische der Lichte [zwischen 1105 und 1109 verfaßt]. Aus d. Arabischen übers., mit einer Einl., mit Anmerkungen und Indices versehen von 'Abd-Elšamad'Abd-Elhamīd Elschazlī, Hamburg 1987, S. 14-15.

Der Koran als Sonne der Vernunft

Besonderheit

Wisse: Wenn auch die Vernunft sehend ist, so werden doch nicht alle von ihr angeschauten (Dinge) auf gleiche Weise erfaßt, vielmehr sind einige davon für sie wie gegenwärtige z.B. die notwendigen Wissenschaften, so zum Beispiel die Erkenntnis, daß ein und dieselbe Sache nicht ewig und erschaffen, seiend und nicht seiend ist; daß ein und dieselbe Aussage nicht wahr und falsch sein kann; daß, wenn ein Ur-teil über eine Sache zutrifft, es auch einer ihr gleichen zukommt; daß, wenn das Besondere vorhanden ist, notwendig auch das Allgemeine existiert, zum Beispiel wenn es das Schwarze gibt, dann auch die Farbe, und wenn der Mensch existiert, dann auch das Lebewesen. Das Umgekehrte aber ist für die Vernunft nicht notwendig; denn aus der Existenz der Farbe folgt nicht die Existenz des Schwarzen und aus der Existenz der Lebewesen nicht die Existenz des Menschen. So verhält es sich mit den übrigen Theoremen des Notwendigen, des Möglichen und des Unmöglichen. Von diesen gibt es einige, die nicht sofort von der Vernunft erfaßt werden, sobald man sie ihr vorlegt, sondern die Vernunft muß erst davon ergriffen und entbrannt sein und darauf ausdrücklich aufmerksam gemacht werden, wie im Falle der spekulativen Erkenntnisse. Was sie aufmerksam macht, ist nur die Weisheitsrede. Denn durch die Erleuchtung des Lichts der Weisheit wird die Vernunft in actu eine schauende, nachdem sie es zuvor nur der Möglichkeit nach war. Die höchste Weisheit ist die Rede des erhabenen Gottes, und aus ihrer Gesamtheit ragt der Koran als besonders weise hervor. So haben die Koranischen Verse für das Auge der Vernunft die gleiche Bedeutung wie das Sonnenlicht für das physische (wörtl.: sichtbare) Auge, weil dadurch das Sehen vollkommen wird. Deshalb ist es angemessen, daß der Koran wie das Sonnenlicht »Licht« genannt wird. Das Symbol des Korans ist das Sonnenlicht und das Symbol der Vernunft das Augenlicht. Deshalb können wir den Sinn jenes Koranischen Verses begreifen: »Glaubt an Gott und seinen Gesandten und an das Licht, das wir (zu euch) hinabgesandt haben«. Und: »Ihr Menschen! Nunmehr ist (durch die Koranische Offenbarung) von eurem Herrn ein klarer Beweis zu euch gekommen. Und wir haben ein offenkundiges Licht zu euch hinabgesandt.«

Ibn Ruschd/Averroës [1126-1195] greift sowohl in seiner Schrift *Tahafut at-tahafut (Die Widerlegung der Widerlegung)* als auch in *Fasl al-maqal (Die entscheidende Abhandlung)* die von Al-Ghazali gegen die Philosophen angeführten Argumente wieder auf und versucht, sie zu widerlegen sowie die Inkonsistenz von dessen Vorgehensweise aufzuzeigen. Für Ibn Ruschd sind die Divergenzen zwischen der Sicht der Philosophen und jener der Theologen eher auf Interpretationsdifferenzen zurückzuführen und berühren keineswegs die Prinzipien des religiösen Glaubens selbst. Er führt in diesen philosophisch-theologischen Traktaten zunächst zahlreiche Einwände gegen die Theologen (*mutakallimun*) auf, besonders gegen die Ash(riten, zu denen Al-Ghazali gehörte, bevor er zur Mystik überging, und weist darauf hin, daß sie in ihrer Auslegungsmethode auf der Stufe der dialektischen Beweisführung stehengeblieben seien und infolgedessen nur zu wahrscheinlichen Schlußfolgerungen kämen. Speziell „kritisiert Ibn Ruschd“, wie A.von Kugelgen in *Averroes und die arabische Moderne* hervorhebt, „ihren Schluß vom sichtbaren auf das Verborgene (*qiyas ash-shahed (ala al-gha'ib)*), mit dem sie Menschliches in Analogie zu Göttlichem setzten und auf diese Weise etwas Unzulässiges taten, nämlich Dinge verschiedenartiger Natur zu vergleichen“. Somit entbehrt ihr Schluß des unzweifelbaren Beweises und hat bloß rhetorischen Charakter. Die Philosophen hingegen stützen sich bei ihrer Interpretation allein auf die *demonstrative* Beweisführung, die apodiktische Gewißheit erbringt.

Was die Frage der Vereinbarkeit von Wissen und Glauben bzw. die Position der Philosophie gegenüber dem Religionsgesetz (*shari*) anbetrifft, so argumentiert Ibn Ruschd, daß die Philosophie vom Gesetz nicht nur empfohlen, sondern zur Pflicht erhoben sei. Im *Fasl*, der *Entscheidenden Abhandlung*, entwickelt er diese Auffassung und belegt sie sogar mit Koran-Zitaten. Für ihn strebt die Philosophie nach Erkenntnis des Wahren mittels der logischen und demonstrativen Beweisführung, und „da die religiösen Gesetze Wahrheit sind und zu der Spekulation auffordern, welche zur Erkenntnis der Wahrheit führt, so wissen wir Muslime positiv, daß die demonstrative Spekulation nicht zu einem Widerspruch zu dem im Gesetz Enthaltenen führt, denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen; im Gegenteil, sie stimmt mit ihr überein und legt Zeugnis von ihr ab“.

Insofern besteht keinerlei Widerspruch zwischen Wissen und Glauben hinsichtlich des Zwecks ihres Erkennens und infolgedessen auch keine ‘doppelte Wahrheit’, wie dies von der Scholastik behauptet wurde. Deutlicher erläutert Ibn Ruschd diesen Sachverhalt, indem er die Philosophie als „die Spekulation über die existierenden Dinge und die Reflexion über sie, inwiefern sie auf den Hervorbringer hinweisen“, definiert. Damit erschließt er induktiv das Verhältnis der Philosophie zur Religion im Sinne einer erkenntnistheoretischen Relation, die dem Kausalnexus von Schöpfung und Schöpfer zugrundeliegt. Im Durchdringen und in der Vertiefung des apodiktischen Wissens hingegen liegt die dem Philosophen eigentümliche Religion; denn, wie es bei Ibn Ruschd im *Großen Kommentar zur Metaphysik* heißt, „man kann Gott keinen würdigeren Kultus darbringen als den der Erkenntnis seiner Werke, wodurch wir zur Erkenntnis seiner Selbst nach der Fülle seines Wesens gelangen“.

Nach: Turki, M., 1996, Glauben und Wissen in der arabisch-islamischen Philosophie. Ibn Ruschd (Averroes) und der erste Versuch der Aufklärung im Islam. In: H.J. Sandkühler/ R.A. Mall, Das Selbst und das Fremde – Der Streit der Kulturen, Hamburg [Dialektik 1996/1].

Schwemmer, O., 2005, Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung, München, S. 267 f.

Eher im Sinne einer Nebenbemerkung und jedenfalls nur als eine Vermutung möchte ich noch auf eine besondere **Form des Verschriftung hinweisen, die wir in der islamischen Kultur finden**. Diese Besonderheit gründet in der einzigartigen Stellung, die der **Koran** in dieser Kultur einnimmt. Bekanntlich darf der Koran, wenn er im Kultus benutzt wird, weder übersetzt noch in eine andere Schrift übertragen werden. Auch eigenständige Auslegungen des Korans, der das Wort Gottes in einer unübertroffenen Vollkommenheit enthält, sind nicht gestattet.

Daraus ergibt sich, dass diese einzigartige Stellung des Korans im Kultus und dadurch vermittelt auch in weiten Bereichen der auf den Koran gestützten Lebens- und Rechtsformen mit einem *Prinzip der Wörtlichkeit* verbunden ist, das im Prinzip nur Wiederholungen aus dem Koran zulässt, aber keine Interpretationen oder gar rekonstruierende oder kritische Argumentationen.

Es führt in diesem Rahmen zu weit, die tatsächliche Entwicklung des Prinzips der Wörtlichkeit in der islamischen Kultur zu verfolgen. Es sei nur darauf hingewiesen, dass es durchaus eine kritische philosophisch-theologische Tradition im Islam gibt, die bis hin zu der Behauptung etwa bei Al-Farabi führte, dass die Philosophie die höchste aller geistigen Tätigkeiten der Menschen sei. In den Lebens- und Kulturbereichen aber, in denen der Koran-Frömmigkeit eine unbedingte Geltung zukam, finden wir das Prinzip der Wörtlichkeit und vielfach auch eine politische Strategie zur Durchsetzung dieses Prinzips.

Auf eindrucksvolle Weise spiegelt sich das Prinzip der Wörtlichkeit auch in den Schriftbändern, die sich an und in islamischen Prachtbauten finden und dort als Teil der ornamentalen Ausstattung sich selbst mit dem Wiederholungsprinzip der Ornamente verbinden. Es ist die Regelmäßigkeit der steinernen Schriftzüge, die in ihrer ornamentalen Konfiguration hervortritt und manchmal auch selbst als endlos wiederholte religiöse Formel „Gott ist groß“ und „Gott ist der Herrscher“ wie auf den Schriftbändern der Freitags-Moschee von Yazd (1375) das ornamentale Wiederholungsprinzip selbst realisieren.

Nimmt man das Bilderverbot zu einer unter dem Prinzip der Wörtlichkeit organisierten Koran-Frömmigkeit hinzu, dann tritt zu dem Verbot der *Interpretation* auch noch das der *Imagination* hinzu. [...]

Eine kollektive Identität, die sich unter dem Prinzip einer bildlosen Wörtlichkeit entwickelt, passt unter keine der bisher gefundenen Formtypen für das Verhältnis von Identität und Differenz. Im Vergleich mit der kollektiven Identität einer vorkritischen Gesellschaft muss man sie als durchaus normativ erzeugt und erhalten sehen. Denn nicht die Gegebenheiten sind der Anlass, aus dem sich Praktiken, Einstellungen und symbolische Traditionen ausbilden und in einem wechselseitigen Bestätigungsverhältnis ausgleichen und befestigen, sondern der heilige Text bzw. die heilige Schrift des Korans, also ein historisches Produkt, ist das Zentrum der Praktiken, Einstellungen und symbolischen Traditionen. Nicht die Immanenz der Lebens- und Umgangsverhältnisse, sondern eine zu diesen transzendente Instanz sichert daher die kollektive Identität. (S. 268 f.)

Im Vergleich zu den begrifflich verfassten Kulturen wird jegliche Begründungs- und Auslegungskultur ausgeschlossen und damit, wenn man so will, eine bruchlose Einheit, die auf den ersten Blick der kollektiven Identität in einer vorkritischen Gesellschaft gleicht, erzeugt und erhalten. Da aber im Vergleich zu einer vorkritischen Gesellschaft diese Einheit auf eine Außeninstanz zurückgeht, muss sie nicht nur erzeugt und erhalten, sondern immer wieder auch erzwungen werden. Eben dieses Verhältnis, die Schaffung der inneren Einheit durch eine äußere Instanz, macht diese Einheit auch zum Gegenstand eines eigenen - politischen und strategischen - Handelns. Das in der heiligen Schrift geoffenbarte Wort Gottes wird als Außeninstanz zum Gegenstand von Verfügungskämpfen, mit denen im Namen eben dieses Wortes Gottes zugleich die Autorität der Entscheidung darüber, wo und in welchem Sinn es auf die menschlichen Angelegenheiten zutrifft, erobert werden kann. Die unanfechtbare eigene Autorität und die Verfügung über das Leben der Anderen unter dem Prinzip einer bildlosen Wörtlichkeit sind strukturell bedingte Tendenzen, die in diesem Prinzip einer bildlosen Wörtlichkeit angelegt sind.

Will man auch hier wieder eine Formel finden, so wäre diese Form einer kollektiven Identität eine Identität, die sich über die differente Identität der göttlichen Außeninstanz definiert - und dies, indem sie die Differenz dieser Außeninstanz zum eigenen Leben negiert. Die entsprechende Formel könnte darin bestehen, dass man hier von einer tatsächlichen Differenz als der eigenen Identität, von einer *Differenz als Identität* spricht.

11 Kulturelle Dispositionen

Überblickt man die verschiedenen Formen der kollektiven Identität, wie sie sich über die verschiedenen Formen der Verbegrifflichung und die damit gesetzten Maßstäbe und Tendenzen herausgebildet haben, so zeigt sich ein uneinheitliches Bild. Es zeigt sich darin vor allem, dass die kollektiven Identitäten nicht aus sich selbst heraus zu einem „Kampf der Kulturen“ führen müssen. Vielmehr finden sich überall Möglichkeiten einer kulturellen Konfrontation auf der einen, aber auch der kulturellen Kooperation, des kulturellen Austauschs, der kulturellen Vermischung oder sogar der wechselseitigen Bestätigung kultureller Errungenschaften.

Hendrich, Geert, 2005, Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart, Frankfurt a.M./New York, S. 7-9.

Das Erstaunlichste an der arabischen Philosophie ist für die Europäer immer noch, dass es sie gibt, spottete ein Journalist, als 1998 überall in Europa und der arabischen Welt Averroes-Kongresse und -Gedenkfeiern stattfanden. Für eine kleine Minderheit von Islamwissenschaftlern, Mediävisten und Philosophiehistorikern war Averroes, der 800 Jahre zuvor gestorbene arabische Denker, kein Unbekannter. Aber das journalistische Fazit traf den Kern einer allgemeinen Wahrnehmung: Philosophie gehört nicht zum anerkannten Fundus der arabisch-islamischen Kultur. Der palästinensische Literaturwissenschaftler Edward Said bemerkte einmal ironisch, dass »Harun al-Raschid, Sindbad, Alladin, Scheherazade und Saladin mehr oder weniger die vollständige Liste arabischer Personen [ausmachen], die moderne gebildete Europäer kennen.« (Said 1981, 13) Zum Bild vom märchenhaften und geheimnisvollen »Orient« trat seit dem Mittelalter das vom fanatischen und gewaltbereiten Islam. Dieses religiöse Feindbild ging im 19. und 20. Jahrhundert fast nahtlos in das vom »rückständigen« und »unaufgeklärten« Islam über. Dahinter verbirgt sich ein Grundproblem in der Wahrnehmung von Kultur, nämlich ihren Mitgliedern einen unwandelbaren Charakter und ein »Wesen« zuzuschreiben, das sie auf eine ganz bestimmte Seinsweise festlegt. »Ausgegangen wird von einer Anzahl naturgegebener wesentlicher Eigenschaften, die den unveränderlichen oder nur oberflächlich veränderbaren homo islamicus ausmachen«, schreibt der Philosoph Aziz al-Azmeh, und dieser Essentialismus verdankt sich vor allem » der Umkehrung der drei Hauptbestimmungen, die das bürgerlich-kapitalistische Zeitalter für sich selbst in Anspruch nimmt: Vernunft, Freiheit und Vervollkommnungsfähigkeit« (al-Azmeh 1996, 200). Übrig bleibt eine Kultur namens »Islam« , die nicht nur mit »unserer« Moderne inkompatibel ist, sondern nicht einmal über eine wahre Geschichte verfügt. Denn alles in ihr reduziert sich auf die quasi genetisch vorgegebenen Denk- und Handlungsmöglichkeiten des homo islamicus: Das Fehlen einer arabischen Aufklärung, eines islamischen Descartes oder arabischen Kant resultiert nicht aus einer spezifischen Geschichte, sondern wird als Ausdruck einer kulturellen Disposition der Subjekte gedeutet, in der Philosophie als Vernunftwissenschaft keinen Ort hat.

Betrachtet man den Islam als eine der Weltreligionen in seiner Entwicklung bis zur Gegenwart näher, so erweist sich bald seine Heterogenität. Weder in Theologie noch in der gelebten Religiosität der Alltagswelt kennzeichnete ihn je die Einheitlichkeit, die die westliche Wahrnehmung ihm zuschreibt und die islamistische Selbstbeschreibungen gerne hätten. Zumal man sehr schnell auf ein weiteres Problem des Begriffes »Islam« stößt: Er bezeichnet eben nicht nur eine Religion, sondern analog zu »Europa« oder dem »Westen« eine Kultur. Als Kulturbegriff umfasst er die vielfältigen Erscheinungen von Kultur, ihre Geschichte mit allen politischen, sozialen und ökonomischen Kontexten, und dies auch noch in seiner lokalen Vielfältigkeit. So kann die Bezeichnung als »islamische« oder »arabisch-islamische« Kultur nur als Chiffre begriffen werden für den Reichtum, aber auch für die Widersprüchlichkeit einer gelebten und lebendigen Kultur. Das gilt auch für die Philosophie in ihr. Die europäischen Wissenschaften haben die Philosophie im Islam lange Zeit als Teil einer von der Religion des Islam und /9/ ihrer spezifischen Kultur geprägten Besonderheit betrachtet und nicht als Teil einer universalen Geschichte des philosophischen Denkens. Selbst heute findet dies seinen Ausdruck in der seltenen Behandlung der arabisch-islamischen Philosophie im akademischen Lehrbetrieb und der mangelnden Präsenz der philosophischen Klassiker des Islam in den Bibliotheken. Zumal die wissenschaftlichen Disziplinen eifersüchtig ihre spezifischen Kompetenzen betonen und dadurch die dringend erforderliche interdisziplinäre Arbeit erschweren. Gegenüber den gemeinsamen Wurzeln der arabisch-islamischen und der europäischen Kultur und gegenüber den vielfältigen Beziehungen innerhalb ihrer Geschichte hat das europäische Selbstbewusstsein also eine bemerkenswerte Verdrängung betrieben, die aktuell in die gefährliche Rhetorik vom »Kampf der Kulturen« mündet. Nicht zu Unrecht kann man dagegen vom Islam als dem »verdrängten dritten Erbe« der Europäer neben dem griechisch-antiken und dem jüdisch-christlichen sprechen.

S. 11

In der Neuzeit kehrt sich das Verhältnis zwischen Europa und islamischer Welt um. Die europäische »Moderne« wird zur Weltkultur. Alle anderen Kulturen sind seitdem gezwungen, sich mit der Hegemonie des »Westens« in ihren vielfältigen Erscheinungsformen auseinander zu setzen. Die Frage nach der Entwicklung, den Fehlern und Chancen der Moderne bestimmt die Gegenwartsdebatten (Kapitel 10), und insofern teilt auch die aktuelle Philosophie in der arabisch-islamischen Welt erneut Themen und Thesen mit der westlichen. Neben der gemeinsamen Geschichte gibt es also auch eine gemeinsame Gegenwart, die eher durch die Rede von den angeblich unüberwindbaren kulturellen Unterschieden geleugnet wird als durch die Spezifik von Wahrnehmungen und Werturteilen. Denn wieder deutsche Philosoph Herbert Schnädelbach treffend anmerkt, »modernisierende Kulturen müssen nicht immer wieder, wie ein geradezu kolonialistisch anmutendes Modell es will, die abendländische Modernisierungsgeschichte nachahmen, um schließlich modern zu sein« (Schnädelbach 2000, 33). Die gemeinsame Geschichte Europas und der arabisch-islamischen Welt zeigt ja gerade, wie auch aus gemeinsamen Wurzeln eigenständige Entwicklungen entstehen können. Die Gegenwartsphilosophie der arabisch-islamischen Welt wird im Westen leider kaum wahrgenommen. Dabei können gerade ihre Beiträge als Teil eines universalen Diskurses über die Moderne, die wir alle teilen, begriffen werden.

Am Beginn der arabisch-islamischen Moderne stehen Kolonialismus und Unterdrückung. Diesen Erfahrungshorizont sollten »westliche« Betrachter nicht vergessen, denn er macht nicht nur die historisch-politischen Entwicklungen bis zur Gegenwart nachvollziehbarer, sondern erklärt auch die Eigenart der philosophischen Diskurse dieser Moderne. Nicht eine unterentwickelte, auf ihrem Traditionalismus beharrende Kultur stand gegen das Angebot einer Moderne als Aufklärung und Befreiung, sondern eine eigenständige Kultur mit ihrer spezifischen Geschichte sah sich konfrontiert mit militärischer, technologisch-wissenschaftlicher und ökonomischer Überlegenheit, die gnadenlos zur Durchsetzung von Eigeninteressen eingesetzt wurde. Zugleich verknüpfte die westliche Selbstwahrnehmung ihr Tun mit der Behauptung, nicht nur die fortschrittlichere, »bessere« Kultur zu sein, sondern ihre Moderne des Kolonialismus, Imperialismus und der ökonomischen Ausbeutung den anderen Kulturen als segensreiches Angebot zu unterbreiten. Als entsprechend diskreditiert gilt die »westliche« Moderne bei ihren Opfern, und entsprechend schwer ist es für die arabisch-islamische Kultur, eine eigenständige Moderne zu entwickeln.

Aus: Herra, R.A., 1996, **Rassismus und 'Selbstbetrug'**. In: R.A. Mall/N. Schneider (Hrsg.), Ethik und Politik aus interkultureller Sicht, Amsterdam/Atlant 1996, S. 199-200.

Beginnen wir mit der Exotik. Um die Jahrhundertwende wurde das koloniale Europa zu einem großen Jahrmarkt der 'Wildnis'. Zwischen 1874 und 1931 bemühten sich die wichtigsten Hauptstädte, dem Publikum die letzten Nachkommen der letzten 'primitiven' Kulturen zu präsentieren, bevor diese von Fortschritt und Aufklärung 'zivilisiert' würden. Der Crystal Palace in London, der Jardin d'Acclimatation in Paris, der Tierpark Carl Hagenbeck in Hamburg und der Wiener Tiergarten wurden zur Bühne für die als Schauspiel vorgeführten Völker. Kleidung, Geräte, Zeremonien, Männer und Frauen als Beobachtungsobjekte zwischen Ästhetik und Anthropologie, zwischen Obszönität und Didaktik. Tausendfältige Dokumente der Faszination: Postkarten, Zeitungsartikel, Tagebücher, Ausstellungskataloge und selbst Zeugnisse der Wirkung auf Schriftsteller wie Franz Kafka. In Berlin-Treptow wurden 95 'Eingeborene' beherbergt und mit ihren Tänzen und Trachten dem Publikum präsentiert. Ihre Betreuung war vorbildlich, mit preußisch-militärischer Genauigkeit geregelt. Ziele: Ausstellung von Völkern und Produkten (nicht ohne Grund nahmen 600 Firmen des Überseehandels aus dem Kaiserreich teil), Reklame für die gute Behandlung in den Kolonien, und nicht zuletzt Imagepflege zugunsten der Hauptstadt, da die Eingeborenen - so Sibylle Benninghoff-Lühl - bei ihrer Rückkehr „Ehrfurcht und Unterwürfigkeit vor dem 'klugen weißen Manne' verbreiten“ würden. Ohne Zweifel eine bemerkenswerte Übereinstimmung der Interessen: Spektakel, Werbung für die Kolonialmacht, Handel und 'wissenschaftliche' Arbeit - abweichend von den vertraglichen Vereinbarungen wurden hundert Afrikaner entkleidet, minutiös vermessen und im Detail fotografiert, um Tabellen mit Zahlen und Daten über Form, Farbe und Größe anzufertigen. Auch die Anthropologen entgingen der Faszination des Exotischen nicht.

Organisiert wurden diese 'Völkerschauen' von dem Hamburger Tierhändler Carl Hagenbeck. Zwei Erfolge seiner Aktivität verdienen besondere Erwähnung: Hagenbeck lockte an nur einem Tag neunzigtausend Besucher in seine Pariser Ausstellung und verewigte sich in Kafkas Erzählung *Bericht für eine Akademie*. Dabei hatte er das Geschäft mit der Ausstellung von 'Wilden' eher zufällig entdeckt. Angesichts der rasanten Abwärtsentwicklung im Tierhandel hatte er sich zum Transport exotischer Menschen entschlossen. Der geschäftliche Erfolg ließ nicht auf sich warten. Das Publikum wollte sehen, wie die Lappen ihre Rentiere molken und ihre Zelte aufschlugen. Hagenbeck ließ einen Zoo und eine Völkerschau-Arena bauen, wo sich vor der Kulisse künstlicher exotischer Landschaften Somalis, Nubier, Hottentotten, Sioux, Inder und Singhalesen mit ihren Tieren, Waffen und Geräten den hypnotisierten Blicken der Weißen preisgaben. Fakire, maskierte Tänzer und Schlangenbeschwörer 'wechselten in bunter Reihenfolge und führten den Besucher in das Traumland seiner Sehnsucht', wie es der wissenschaftliche Assistent Hagenbecks formulierte.

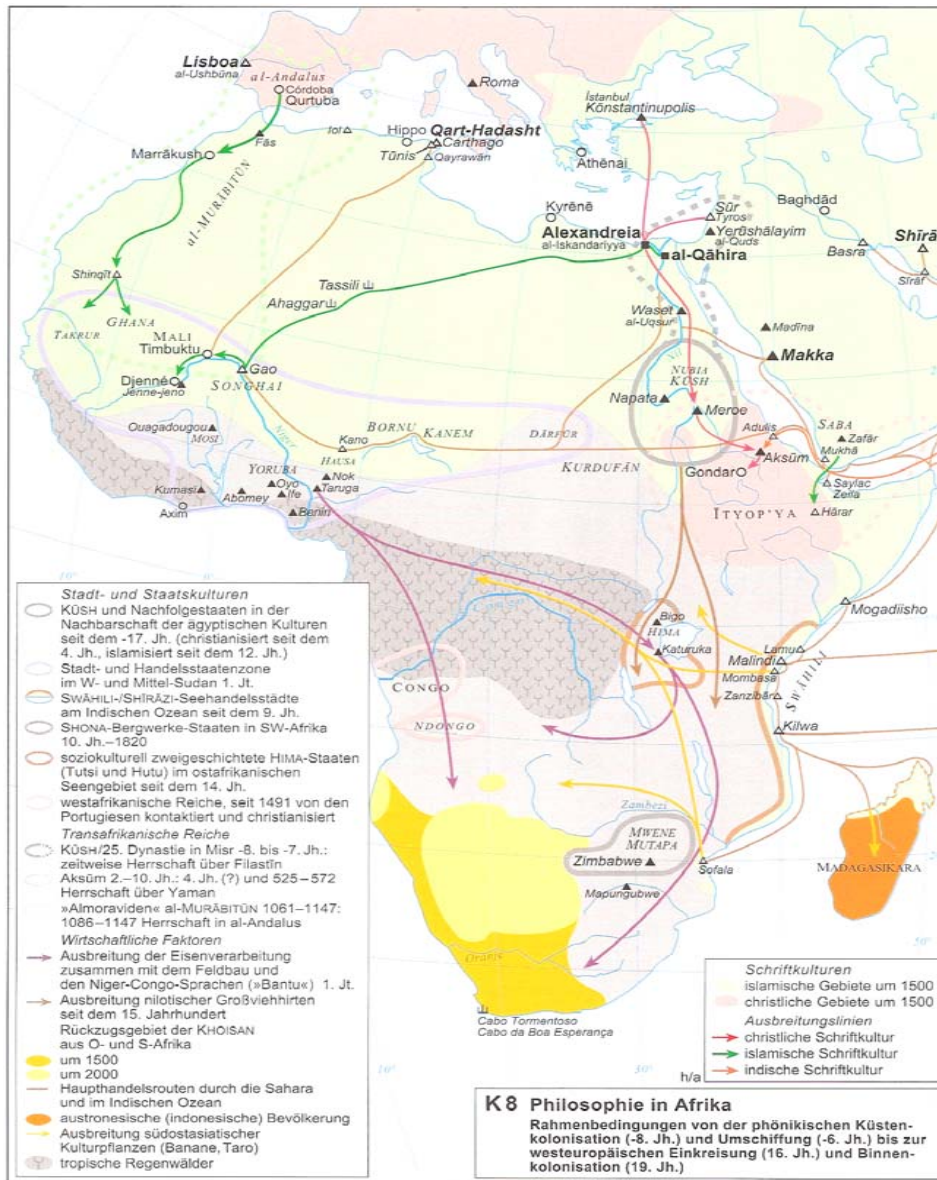
Dessen Absicht war die Schaffung eines *Garten Eden* von Menschenhand, wo man wilde Tiere und Menschengruppen aus aller Welt gleichzeitig würde beobachten können. Ein Reporter sprach von einer Rückkehr „in das Paradies, von dem ihre Kindheit träumte und in dem die Kindheit ihres Geschlechts tatsächlich sich abspielte.“ Die Themen der von den Naturvölkern dargebotenen Schauspiele wirbelten in der Erinnerung die alten Mythen derjenigen Zivilisation wieder auf, welcher Aussteller und Besucher entstammten: Frauenraub, Überfälle, Kriege, Friedensfeste und Opfertänze. Die Darstellung der Amazonen rief die Phantasien von der verführerisch-zerstörerischen Frau zu neuem Leben, einer fast nackten Frau mit Muscheln und einem Dolch, die erotische Sehnsüchte ebenso wie Todesängste weckte. Ein Reporter berichtet: „Die Menge folgt gespannt und atemlos mit vorgestreckten Hälsen, auf Zehen stehend voller Schauern, dem ungewöhnlich fesselnden Schauspiel.“

Die Neugier des Publikums auf das Fremde und Wilde erwies sich freilich als gefährlich, konterkarierte sie doch die Absichten der Kolonialpropaganda. Wie konnte sich der Zuschauer beim bloßen Anblick des 'dummen, faulen und dreckigen Negers' begeistern, der doch lediglich als Arbeitstier als nützlich galt? Der erzeugte Sinneskitzel stellte die angestrebten Erziehungsziele des Kolonialismus in Frage. „Die aufklärerische Vernunft 'erlag' der Verführungskraft des Mythos“, interpretiert Benninghoff-Lühl. In bewußt archaisch gestalteten Vorführungen evoziert der verkleidete 'Wilde' etwas aus der eigenen Vergangenheit des Betrachters und bringt den Zauber eines anderen Lebens an den Tag. Angesichts der Sioux, Nubier und Somalis verloren die Damen die Haltung. Ein Beobachter fragte sich besorgt, „wie sich aber gebildete Frauen und gut erzogene Damen der Gesellschaft in Deutschland [...] diesen als Rasse und Persönlichkeit so unendlich tief unter uns stehenden, unsauberen und ungepflegten Kerlen an den Hals werfen und das letzte bißchen Achtung vor sich selbst und dem eigenen Volke für eine geschlechtliche Sensation übelster Art preis geben können.“ Aber nicht nur die Damen waren betroffen; auch die Herren träumten von der herrlichen Nubierin Hadjidje und der Amazonin Gumma, deren Nacktporträt sie käuflich erwarben.

Philosophie in Afrika

Aus: Elmar Holenstein,
Philosophie-Atlas. Orte und
Wege des Denkens, 2. Aufl.
Zürich 2004.

Zu einer kleinen
Auswahlbibliographie zur
Einführung s. [www.unesco-phil.uni-bremen.de/Texte zur Vorlesung](http://www.unesco-phil.uni-bremen.de/Texte%20zur%20Vorlesung)



Aus: Kresse, K., **Zur afrikanischen Philosophiedebatte**. In: Afrikanische Philosophie, 1997, in: Widerspruch. Zschr. F. Philosophie, Tübingen, S. 11-12.

Lange Zeit zielten die vorherrschenden Leitfragen der philosophischen Debatte in Afrika auf die grundsätzliche Klärung des philosophischen Selbstverständnisses. Eine solche selbstkritische Vergewisserung über den Philosophiebegriff betraf den Versuch einer Selbstbegründung, einer bewußten grundlegenden Orientierung des Denkens und Handelns, die auch nach dem hier vorherrschenden Konsens ein notwendiger Bestandteil der Philosophie ist. Wenn aber diese methodische Charakterisierung gilt, dann gilt sie in Europa wie in Afrika. Will man also über die Grenzen der kulturellen und historischen Diskurse hinaus über Philosophie reden, dann müssen dem Vergleich Maßstäbe auf der gleichen Ebene zu Grunde gelegt werden. Dies hat zum Beispiel der ghanesische Philosoph *Kwasi Wiredu* in seinem Aufsatz »How not to Compare African Thought and Western Thought« (1980) gegen die früheren, ethnologisch orientierten Vergleiche herausgearbeitet, die sich auf »Wissenschaft« und »traditionelles Denken« als paradigmatische Typen für die westliche bzw. die afrikanische Gesellschaft bezogen hatten.

Im Zentrum dieser Debatte stand und steht auch weiterhin die philosophische Grundfrage nach der Universalität des Philosophiebegriffes einerseits bzw. die Art und Weise seiner Kulturgebundenheit andererseits. Dabei lassen sich für ein erstes Verständnis zwei typisierte Grundpositionen unterscheiden, deren Vertreter der Nigerianer *Peter O. Bodunrin* als »*Traditionalisten*« und »*Modernisten*« gekennzeichnet hat [...]. Die ersteren arbeiten an der Beschreibung der »afrikanischen« Verwurzelung der Ethik und des Alltagslebens in überlieferten Glaubenssystemen; die letzteren streben eine dynamische »philosophische« Nutzbarmachung von Denkmodellen für die sich unter westlicher Dominanz wandelnden aktuellen Lebensbedingungen an. Versteht man diese beiden Programme einmal als Bestimmung der Kulturgebundenheit von Philosophie und zum anderen als Etablierung der Philosophie als Fundament einer befreienden Sozialkritik, so zeigt sich, daß zwischen beiden Programmen kein Widerspruch bestehen muß.

Aus: Wiredu, K., 1997, **The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy**. In: Kimmerle, H./ F.M. Wimmer (eds.), 1997, *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective*. Philosophie et démocratie en perspective interculturelle, Amsterdam/Atlanta, S. 11.

In June 1980 at the UNESCO conference on „Teaching and Research in Philosophy in Africa“ I advocated a program of conceptual decolonization in African philosophy. In the present discussion I wish to pursue this idea further. I write now with an even greater sense of urgency, seeing that the intervening decade does not seem to have brought any indications of a widespread realization of the need for conceptual decolonization in African philosophy.

By conceptual decolonization I mean two complementary things. On the negative side, I mean avoiding or reversing through a critical conceptual self-awareness the unexamined assimilation in our thought (that is, in the thought of contemporary African philosophers) of the conceptual frameworks embedded in the foreign philosophical traditions that have had an impact on African life and thought. And, on the positive side, I mean exploiting as much as is judicious the resources of our own indigenous conceptual schemes in our philosophical meditations on even the most technical problems of contemporary philosophy. The negative is, of course, only the reverse side of the positive. But I cite it first because the necessity for decolonization was brought upon us in the first place by **the historical superimposition of foreign categories of thought on African thought systems through colonialism**.

This superimposition has come through three principal avenues. The first is the avenue of **language**. It is encountered in the fact that our philosophical education has generally been in the medium of foreign languages, usually of our erstwhile colonizers. This is the most fundamental, subtle, pervasive and intractable circumstance of **mental colonization**. But the two other avenues, though grosser by comparison, have been insidious enough. I refer here to the avenues of **religion and politics**. Through these have been passed to us legacies of long-standing religious evangelization, in the one case, and political tutelage, in the other. I can only touch the tips of these three tremendous historical icebergs in one discussion.

Aus: Wiredu, K., 1997, **Probleme des afrikanischen Selbstverständnisses in der gegenwärtigen Welt**. In: Afrikanische Philosophie, 1997, in: Widerspruch. Zschr. F. Philosophie, Tübingen, S. 28-29.

[Der Rassismus der Eroberer, der europäische Kolonialismus in Afrika:]

Sein Rassismus existierte nicht nur im Bewußtsein der Kolonisatoren, sondern auch 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. **Es war daher nur konsequent, daß der anti-kolonialistische Kampf die Form eines kulturellen wie auch politischen Nationalismus angenommen hat.** Der politische Nationalismus half Afrika, seine nationale Unabhängigkeit wiederzuerlangen und lebensfähige moderne Staaten auszubilden, der kulturelle Nationalismus, das Vertrauen in die eigene Kultur wiederherzustellen. Mit der Abwehr fremder kultureller Einflüsse tendierte der kulturelle Nationalismus dazu, die Form des **Traditionalismus** anzunehmen. Er stellte die Frage nach der Identität in der Regel so: »Sind wir das, was wir früher einmal waren?« Ganz offensichtlich waren wir das nicht. Die vorgeschlagene Lösung des Problems bestand dann darin, daß wir entdecken sollten, was wir früher einmal waren und Schritte unternehmen, wieder so zu werden. Bei diesem Schluß ist jedoch eine Prämisse unterdrückt. Da die Frage nach der Identität wie gesagt normativ ist, lautet diese Prämisse: »Was wir sein sollten, ist das, was wir früher einmal waren.«

Bei dieser Form des Selbstverständnisses treten prinzipielle Probleme auf. Ganz offensichtlich ist es im allgemeinen nicht richtig, daß wir so sein sollen, wie wir es immer waren. Die Tatsache, daß wir unser Leben als Kinder begonnen haben, beinhaltet keine Nostalgie für den Infantilismus. Der Begriff der Entwicklung impliziert, daß wir uns gegenüber dem, was wir sind oder früher waren, verändern. Wenn wir uns also nicht zu der Behauptung versteigen, Kulturen seien unveränderlich, so haben wir die Falschheit der zur Diskussion stehenden Prämisse bereits anerkannt. Die begrifflichen Probleme, die bei der Definition unserer afrikanischen Identität auftreten, sind nicht auf die Sphäre unseres religiösen Denkens beschränkt; sie erstrecken sich vielmehr über die ganze Stufenleiter unseres intellektuellen Lebens. Wir Intellektuelle denken bekanntlich in den Weltsprachen, in denen wir erzogen sind. So weit wir Begriffe wie Sein, Existenz, Entität, Nichts, Substanz, Qualität, Wahrheit, Faktum, Wirklichkeit, Ursache, Körper, Geist, Person, Raum, Strafe, freier Wille etc. verwenden, könnten wir, zumindest viele von uns, genausogut Europäer genannt werden. Es gibt aber grundlegende Unterschiede zwischen der Art, in der die Dinge in unserem eigenen Sprechen und Denken und in der Art in der sie in einem der Weltsprachen vermittelten Sprechen und Denken vorgestellt werden. Da das so ist, besteht das Mindeste, was ein Afrikaner mit Hang zum abstrakten Denken um seiner afrikanischen Identität willen tun könnte, darin, daß er versucht, durch vergleichende Analyse die begrifflichen Unterschiede herauszuarbeiten und objektiv einzuschätzen. Vorausgesetzt ist dabei, daß eine objektive Einschätzung solcher Unterschiede möglich ist. Mit dem Beweis dieser These kann ich hier nicht einmal beginnen; ich kann sie nur als eine plausible Annahme hinstellen. Wäre nämlich eine objektive Darstellung solcher begrifflichen Disparitäten nicht möglich, dann gäbe es auch kaum einen Ansatzpunkt, um einen intellektuellen Dialog zwischen verschiedenen Völkern zu versuchen.

Die Überlegungen dieses letzten Absatzes verdeutlichen, wie ich hoffe, daß das Problem der afrikanischen Identität im tiefsten Grunde ein philosophisches Problem darstellt; ein Gedanke, der unseren Sinn für die Bedeutung der gegenwärtigen Debatte zwischen afrikanischen Philosophen und auch anderen im Hinblick auf die Definition der afrikanischen Philosophie schärfen sollte. Diese Definition kann zum gegebenen Zeitpunkt nicht *per genus et differentia* gegeben werden, sondern nur als Programm einer intellektuellen Konstruktion bzw. Rekonstruktion im Dienste Afrikas und letztlich der ganzen Welt. **Der kleinste Nenner eines solchen Programms bestünde in der Austreibung der kolonialen Mentalität, auf die in dieser Diskussion verschiedentlich angespielt wurde, aus den Begriffen (conceptual exorcising).**

Aus: Presbey, G.M., 1997, **Zur Praxis der afrikanischen 'Weisen'**. H. Odera Orukas Herausforderung an die Selbstbeschränkung akademischer Philosophen. In: Afrikanische Philosophie, 1997, in: Widerspruch. Zschr. F. Philosophie, Tübingen, S. 79-80.

Die Weisen: angesehene Richter und Autoritätsfiguren

Okemba Simiyu Chaungo wurde Bukasa (Dorfführer) und später Unterhäuptling. Er beschrieb sein bedeutendstes Hobby als »Arbeit, die auf den Fortschritt der Gesellschaft zielt«. Auch im Ruhestand hatte er noch eine bedeutsame Stellung in seinem Wahlkreis. Dorfbewohner suchten ihn auf, um sich Ratschläge und Beihilfe zu holen. *Ali Mwitani Masero*, obgleich er als einziger [...] als ein herkömmlicher Mediziner beschrieben wird, bezeichnete sich dem Autor gegenüber zusätzlich zu seiner heilenden Aufgabe als jemand, der sich unermüdlich um die Besserung der Gemeinschaft bemüht. Er griff aktiv alle Streitfälle und Probleme im Gebiet auf und sein Spruch wurde respektiert. *Oruka Rang'inya* diente als lokales Ratsmitglied und Vorsitzender der traditionellen Gerichte für Land- und Heiratsangelegenheiten und war Berater des Häuptlings. *Stephen M'Mukindia Kithanje* wird als eine Autorität zur Meru-Tradition beschrieben, man sucht ihn zur Belehrung auf. *Paul Mboya Akoko* diente als Oberhäuptling und war ein Mitglied der gesetzgebenden Versammlung Ostafrikas. Bei seinem Tod war er »Ker« (d.h. der höchste moralische oder geistliche Führer) der Luo.

Odera Oruka skizzierte die verschiedenen Arten von großen Führern in der Luo-Tradition, zu der er selbst gehörte: es waren Weissager, erfolgreiche und großzügige Männer, Weise oder Denker, Ratsmitglieder, Könige, geistliche Führer und Kriegshelden. Diejenigen, die er als besondere Weise herausstellt, als »Japaro« oder Denker, waren jene, die von den Leuten »in verschiedenen komplizierten und delikaten Angelegenheiten« konsultiert wurden und professionelle Berater waren, sachkundiger als die meisten Ratsmitglieder, die in Amt und Würden waren.

Viele Weise werden zur Schlichtung in Gemeinschaftsangelegenheiten gerufen und entscheiden, wer Recht oder Unrecht hat und was tun ist. Der Streit kann zwischen Ehemann und Ehefrau, Vater und Sohn, Nachbarn oder verschiedenen Gruppen in einer Gemeinde sein. Sie werden vor allem gerufen, weil sie mit den Traditionen, Gesetzen und sozialen Bräuchen ihrer Gemeinschaft vertraut sind. Die Entscheidung der Weisen wird oft als eine Interpretation der Tradition beschrieben, als ihre Anwendung auf die aktuelle Schwierigkeit. Die Entscheidung wird entweder von einer stillen Reflexion oder einem Dialog mit einer Debatte unter Gleichrangigen eingeleitet. Die Autorität des Ältesten, die auf seinem Ruf basiert, wird respektiert. Hartnäckige Konfliktparteien, die nicht auf ähnliche Ratschläge ihrer Freunde und Familie gehört haben, nehmen solche Ratschläge ernst, wenn sie von einem dermaßen geachteten Gemeinschaftsmitglied kommen.

Vgl. hierzu H. Kimmerle, Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie, Nordhausen 2005, S. 55-67, Kap. 4, Sages als die Philosophen im traditionellen Afrika.

Jomo Kenyatta, 1965, Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu. In: H.J. Steiner/ Ph. Alston (eds.), 1996, International Human Rights in Context. Law, Politics, Morals, Oxford, S. 185-186.

The selfish or self-regarding man has no name or reputation in the Gikuyu community. An individualist is looked upon with suspicion and is given a nickname of *mwebongia*, one who works only for himself and is likely to end up as a wizard. He may lack assistance when he needs it...

In the Gikuyu community there is **no really individual affair**, for every thing has a moral and social reference.

The **habit of corporate effort** is but the other side of corporate ownership; and corporate responsibility is illustrated in corporate work no less than in corporate sacrifice and prayer.

In spite of the foreign elements which work against many of the Gikuyu // institutions and the desire to implant the system of wholesale **Westernisation**, this **system of mutual help and the tribal solidarity in social services, political and economic activities** are still maintained by the large majority of the Gikuyu people. It is less practised among those Gikuyu who have been Europeanised or detribalised. The rest of the community look upon these people as mischief-makers and breakers of the tribal traditions, and the general disgusted cry is heard:

‘Mothongo ne athogonjire borori,’ i.e. the white man had spoiled and disgraced our country.

Aus: Radunski, A., 2005, **Die Afrikanische Union und der Afrikanische Menschenrechts-gerichtshof**. In: MenschenRechtsMagazin, 10. Jg., H. 1, S. 59-73.

[Gründung der OAU am 25. Mai 1963 in Addis Abeba; 1999 Umwandlung in AU, Eröffnungskonferenz in Durban am 9. Juli 2002.]

Die der Union zugrundeliegenden Prinzipien wurden [...] ergänzt (Art. 4). Die souveräne Gleichheit und Unabhängigkeit, die nach Möglichkeit friedliche Konfliktbeilegung sowie das Nichtinterventionsgebot wurden aufrechterhalten. Diesen Bestimmungen wird jedoch das Recht der Organisation gegenüber gestellt, auf Beschluß der Versammlung der Staats- und Regierungschefs in einem Mitgliedstaat wegen schwerwiegender Umstände, namentlich Kriegsverbrechen, Völkermord und Verbrechen gegen die Menschlichkeit, zu intervenieren. Der Respekt vor demokratischen Prinzipien, Menschenrechten, Rechtsstaatlichkeit und „Good Governance“ wird hervorgehoben bei gleichzeitiger Ablehnung von Straflosigkeit, politischen Attentaten, Terrorismus und verfassungswidrigen Regierungswechseln. (S. 63)

Das Inkrafttreten des Protokolls zur Einrichtung eines afrikanischen Menschenrechtsgerichtshofs kann [...] zu Recht als Durchbruch bezeichnet werden. Es wird zwar dennoch ein langer und steiniger Weg bis zur vollen Funktionsfähigkeit dieser Institution werden, aber ein wichtiger Schritt ist getan, der Menschenrechtsaktivisten und -organisationen ein Instrument an die Hand gibt, auf die Umsetzung der Beschlüsse zu dringen. An dieser Stelle soll daher ein Blick auf das afrikanische Menschenrechtssystem und die jüngsten Entwicklungen hin zu einem afrikanischen Menschenrechtsgerichtshof geworfen werden.

7. Die Banjul-Charta und die Afrikanische Menschenrechtskommission

Die Anregungen zur Schaffung eines afrikanischen Menschenrechtssystems gingen wesentlich von den VN, Nichtregierungsorganisationen (NRO) und einzelnen afrikanischen Staaten aus. Die OAU reagierte bis 1979 äußerst zurückhaltend auf diese Initiativen. Erst der Druck der Öffentlichkeit und massive Menschenrechtsverletzungen in einigen Mitgliedstaaten bewegten die Organisation schließlich zum Handeln. [...]

Zur Förderung, Sicherung und Interpretation der in der Banjul-Charta kodifizierten Rechte ist eine **Afrikanische Kommission für die Rechte des Menschen und der Völker** vorgesehen (Art. 30 und 45). Sie wurde am 2. November 1987 eingesetzt und umfaßt elf Mitglieder, die von der Versammlung der Staats- und Regierungschefs gewählt werden. Zur Förderung der Menschenrechte kann die Kommission Studien erstellen, Informationen verbreiten, Seminare und Symposien abhalten, Dokumente sammeln, Empfehlungen an die Regierungen der Mitgliedstaaten erlassen, Prinzipien formulieren und sollte mit nationalen und internationalen Menschenrechtsinstitutionen kooperieren. Ihre Schutzfunktion // kann die Kommission durch Annahme von Beschwerden über Menschenrechtsverletzungen ausüben. Daraus erstellt sie einen Bericht, der an die betroffenen Staaten und die Versammlung der Staats- und Regierungschefs weitergegeben wird, aber für die Allgemeinheit nicht öffentlich zugänglich ist.

Bei der Ausübung ihrer Tätigkeit sieht sich die Kommission verschiedenen Schwierigkeiten und Hemmnissen gegenüber. Zunächst kann die Kommission lediglich Empfehlungen aussprechen. Weder stehen ihr Durchsetzungsmechanismen zur Verfügung noch kann sie eine Wiedergutmachung oder Reparationen festsetzen. Da die Kommission zur Vertraulichkeit verpflichtet ist, können die Ergebnisse, zu denen sie in ihrem Beschwerdeverfahren kommt, nicht veröffentlicht werden, um die betreffenden Staaten durch einen Prozeß des „Naming and Shaming“ zur Befolgung der Empfehlungen zu veranlassen. In der Praxis werden diese Empfehlungen daher meist mißachtet. Die in der Theorie bestehende Möglichkeit des Zugangs zum Beschwerdemechanismus für NRO und Individuen existiert in der Praxis nur bedingt. Es müssen sehr viele Voraussetzungen erfüllt werden, damit die Beschwerde überhaupt zugelassen werden kann (siehe Art. 55ff. Banjul-Charta). Demgegenüber sind die Anforderungen für Beschwerden von Seiten der Staaten weitaus geringer (vgl. Art. 47ff. Banjul-Charta). (S. 67-69)

Der Weg zu einem **Afrikanischen Menschenrechtsgerichtshof**

Die Idee zur Schaffung eines **Afrikanischen Gerichtshofs für Menschenrechte** wurde bereits 1961 im Rahmen der African Conference on the Rule of Law zum ersten Mal formuliert. Ähnlich wie bei der Banjul-Charta fand diese Idee im Anfangsstadium keinen Zuspruch von Seiten der OAU-Mitgliedstaaten. Noch 1979, bei der Ausarbeitung der Banjul-Charta, bestand kein politischer Konsens über die Einrichtung eines Gerichtshofes zur Durchsetzung der in der Charta enthaltenen Rechte. [Es] wurde lediglich eine Kommission als Organ in der Charta vorgesehen. **Die Ablehnung eines Gerichtshofes wurde damit begründet, daß gerichtliche Streitbeilegung nicht dem afrikanischen Rechtsverständnis entspreche, das eher auf der Konsensfindung beruhe.** Auch der Mangel an finanziellen Mitteln und die schon bei der // Kommission zutage tretenden Unzulänglichkeiten spielten eine Rolle. De facto war auch der politische Wille der Regierungen schlicht nicht vorhanden, sich einem derartigen Instrumentarium zu unterwerfen. Über lange Zeit hinweg kam daher keine richtige Bewegung in das Thema, bis es 1994 - nach intensiver Lobbyarbeit von NRO und den VN - wieder auf die Agenda der OAU gesetzt wurde. Dem folgte ein fünfjähriger Entwurfsprozeß, bis das endgültige „Protocol to the African Charter on Human and Peoples' Rights on the Establishment of an African Court on Human and Peoples' Rights“ am 9. Juni 1998 schließlich angenommen wurde. Die Tatsache, daß im Rahmen der AEC ein Gerichtshof eingerichtet werden sollte, hatte **das Argument endgültig entkräftet, daß gerichtliche Kontrolle den afrikanischen Traditionen gegenläufig sei.** (S. 69-70)

Afrika und die Menschenrechte

Banjul Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker (27. Juni 1981)

Präambel

Die afrikanischen Mitgliedstaaten der Organisation für afrikanische Einheit (OAU), Vertragsstaaten des vorliegenden Übereinkommens, der »Banjul Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker«, [...] *unter Berücksichtigung* der Charta der OAU, nach der »Freiheit, Gleichheit und Würde wesentliche Ziele zur Erfüllung der berechtigten Wünsche der afrikanischen Völker« sind;

unter erneuter Bekräftigung des in Artikel 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 sowie die internationale Zusammenarbeit zu fördern und **dabei die Charta der Vereinten Nationen und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte gebührend zu berücksichtigen**; *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, und daß die Befriedigung wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte eine Garantie für den Genuß bürgerlicher und politischer Rechte ist;

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;
unter erneuter Bekräftigung ihres Festhaltens an den Prinzipien der Rechte und Freiheiten der Menschen und Völker, die in den von der OAU, der Bewegung der Blockfreien und der Vereinten Nationen angenommenen Deklarationen, Konventionen und anderen Dokumenten enthalten sind;
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,
sind wie folgt übereingekommen:

Teil I. Rechte und Pflichten

Kapitel I. Menschenrechte und Rechte der Völker

Artikel 1

Die Mitgliedstaaten der OAU, Vertragsstaaten dieser Charta, erkennen die hierin enthaltenen Rechte, Pflichten und Freiheiten an und treffen Maßnahmen zu ihrer Verwirklichung.

Artikel 2

Jedermann hat 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.

Artikel 3

(1) Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich.

(2) Alle Menschen haben Anspruch auf gleichen Schutz durch das Gesetz.

Artikel 4

Jeder Mensch ist unverletzlich. Jedermann hat Anspruch darauf, daß sein Leben und seine körperliche Unversehrtheit geachtet wird. Niemand darf willkürlich dieses Rechts beraubt werden.

Artikel 5

Jedermann hat Anspruch auf Achtung seiner Menschenwürde und auf Anerkennung seiner Rechtspersönlichkeit. Jede Form der Ausbeutung, Folter, grausamen und unmenschlichen Behandlung ist verboten.

Artikel 6

Jedermann hat ein Recht auf persönliche Freiheit und Sicherheit. **Niemandem darf seine Freiheit entzogen werden, es sei denn aus Gründen und unter Bedingungen, die vorher gesetzlich festgelegt worden sind.** Insbesondere darf niemand willkürlich festgenommen oder in Haft gehalten werden. [...]

Artikel 7

(1) Jedermann hat Anspruch auf rechtliches Gehör. Das umfaßt:

a) den Anspruch auf Rechtsschutz vor den zuständigen innerstaatlichen Gerichten gegen alle Handlungen, die seine ihm nach Übereinkommen, Gesetzen, Verordnungen und Gewohnheitsrechten zustehenden Grundrechte verletzen; [...]

(2) Niemand darf wegen einer Handlung oder Unterlassung verurteilt werden, die zur Zeit ihrer Begehung nach dem Gesetz keine strafbare Handlung darstellte. **Eine Strafe, die zum Zeitpunkt der Tat nicht vorgesehen war, darf nicht verhängt werden.** Die Strafe ist persönlich und darf nur gegen den Täter verhängt werden.

Artikel 8

Die Gewissens- und Berufsfreiheit und die freie Religionsausübung werden gewährleistet. Niemand darf in der Ausübung dieser Freiheiten beschränkt werden, es sei denn aus Gründen der öffentlichen Sicherheit und Ordnung. [...]

Artikel 17

- (1) Jedermann hat ein Recht auf Bildung.
- (2) Jedermann kann ungehindert am kulturellen Leben seiner Gemeinschaft teilnehmen.
- (3) Es gehört zu den **Pflichten des Staates, die Sittlichkeit und traditionellen Werte einer Gemeinschaft zu fördern und zu schützen.**

Artikel 18

- (1) Die Familie ist die natürliche Kernzelle der Gesellschaft. Der Staat muß sie schützen und für ihre Gesundheit und Sittlichkeit sorgen.
- (2) Der Staat ist verpflichtet, die **Familie als Bewahrer der in der Gesellschaft anerkannten Sittlichkeit und traditionellen Werte** zu unterstützen.
- (3) Der Staat muß sicherstellen, daß jede Diskriminierung der Frauen beseitigt wird und die in internationalen Erklärungen und Übereinkommen festgelegten Rechte der Frauen und Kinder geschützt werden. [...]

Artikel 20

- (1) **Alle Völker haben ein Existenzrecht. Sie haben das unbestreitbare und unveräußerliche Recht auf Selbstbestimmung.** Sie entscheiden frei über ihren politischen Status und gestalten ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung nach der von ihnen frei gewählten Politik.
- (2) Die unter Kolonialherrschaft oder in Unterdrückung lebenden Völker haben das Recht, sich von den Fesseln der Fremdherrschaft unter Anwendung aller von der Internationalen Völkergemeinschaft anerkannten Mittel zu befreien.
- (3) Alle Völker haben Anspruch darauf, in ihrem Befreiungskampf von den Vertragsstaaten dieser Charta politisch, wirtschaftlich oder kulturell unterstützt zu werden.

Artikel 6

Eine Tat ist nur dann eine Straftat und darf nur dann bestraft werden, wenn dies gesetzlich bestimmt ist; eine vor Erlass einer gesetzlichen Strafbestimmung begangene Tat darf nicht bestraft werden.

Nachträglich erlassene Gesetze, die für den Angeklagten günstiger sind, kommen diesem zugute. [...]

Artikel 10

Die Todesstrafe darf nur für schwerste Verbrechen verhängt werden. Jeder zum Tode Verurteilte hat das Recht, um Begnadigung oder Umwandlung der Strafe zu bitten.

Artikel 26

Jeder hat das Recht auf Religions-, Gedanken- und Meinungsfreiheit.

Artikel 27

Die Anhänger einer jeden Religion haben das Recht, ihre religiösen Bräuche auszuüben und ihre Überzeugungen durch Gottesdienst, Ausübung und Unterricht zu bekunden, sofern dadurch die Rechte anderer nicht verletzt werden. Die Ausübung der Religions-, Gedanken- und Meinungsfreiheit darf nur den gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden.

Artikel 21

(1) Alle Völker verfügen frei über ihre Reichtümer und Bodenschätze. Dieses Recht üben sie ausschließlich im Interesse ihrer Bevölkerung aus. In keinem Fall darf ein Volk dieses Rechts beraubt werden. [...]

(5) Die Vertragsstaaten dieser Charta werden alle Formen ausländischer wirtschaftlicher Ausbeutung, insbesondere die der internationalen Monopole, beseitigen, damit ihre Völker vollen Nutzen aus ihren nationalen Ressourcen ziehen können.

Artikel 22

(1) Alle Völker haben ein **Recht auf eigene wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung unter angemessener Berücksichtigung ihrer Freiheit und Identität** sowie auf gleichmäßige Beteiligung an dem gemeinsamen Erbe der Menschheit.

(2) Die Staaten sind, einzeln oder gemeinsam, verpflichtet, die Ausübung des Rechts auf Entwicklung sicherzustellen. [...]

Kapitel II. Pflichten

Artikel 27

(1) Jedermann hat Pflichten gegenüber seiner Familie und der Gesellschaft, gegenüber dem Staat und anderen gesetzlich anerkannten Gemeinschaften sowie gegenüber der internationalen Gemeinschaft.

(2) Jedermann übt seine Rechte und Freiheiten unter angemessener Berücksichtigung der Rechte anderer, der kollektiven Sicherheit, der Sittlichkeit und der gemeinsamen Interessen aus.

Artikel 28

Jedermann ist verpflichtet, seine Mitmenschen zu achten, sie ohne Diskriminierung zu betrachten und mit ihnen auf die Förderung, Bewahrung und Stärkung der gegenseitigen Achtung und Toleranz gerichtete Beziehungen zu unterhalten.

Artikel 29

Jedermann hat darüber hinaus die Pflicht:

1. die harmonische Entwicklung der Familie zu schützen und für den Zusammenhalt und die Achtung der Familie zu arbeiten; seine Eltern jederzeit zu achten und sie zu unterhalten, wenn sie bedürftig sind;
2. seiner nationalen Gemeinschaft dadurch zu dienen, daß er ihr seine körperlichen und geistigen Kräfte zu Verfügung stellt;
3. die Sicherheit des Landes, dessen Staatsangehöriger er ist oder in dem er sich aufhält, nicht zu gefährden;
4. die soziale und nationale Solidarität zu bewahren und zu stärken, insbesondere, wenn letztere bedroht ist;
5. die nationale Unabhängigkeit und die territoriale Integrität seines Landes zu bewahren und zu stärken und im Rahmen der Gesetze einen Beitrag zur Verteidigung zu leisten;
6. unter vollem Einsatz der Kräfte und Fähigkeiten zu arbeiten und die im Interesse der Gesellschaft auferlegten Steuern zu bezahlen;
7. im Verhältnis zu anderen Mitgliedern der Gesellschaft **positive afrikanische kulturelle Werte im Geiste der Toleranz, des Dialogs und der Zusammenarbeit zu bewahren und zu stärken** und, allgemein ausgedrückt, zur Förderung des sittlichen Wohlbefindens der Gesellschaft beizutragen;
8. sein Bestes zu tun zur Förderung und Erlangung der afrikanischen Einheit, jederzeit und auf allen Ebenen.

Teil II. Maßnahmen zum Schutze der Menschenrechte und Rechte der Völker

Eine **afrikanische Kommission für Menschenrechte und Rechte der Völker**, im folgenden »Kommission« genannt, wird innerhalb der OAU eingerichtet, um die Menschenrechte und die Rechte der Völker zu fördern und ihren Schutz in Afrika zu gewährleisten. [...]

Artikel 61

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. [...]

Auswahlbibliographie

Zu einer umfangreichen Bibliographie s. www.unesco-phil.uni-bremen.de
Bibliographie Menschenrechte

(zu [links](#) zu Dokumenten, Texten, Institutionen siehe:
www.unesco-phil.uni-bremen.de und www.unesco.org)

Kompass. Handbuch zur Menschenrechtsbildung für die schulische und außerschulische Bildungsarbeit. Hrsg.: Deutsches Institut für Menschenrechte/ Bundeszentrale für politische Bildung, Berlin und Bonn 2005.

Das Bild der Menschenrechte. Hrsg. v. W. Kälin/ L. Müller, J. Wyttenbach, Lars Müller Publishers, Baden/Schweiz, o.J.

International Human Rights in Context. Law, Politics, Morals. Ed. by H.J. Steiner and Ph. Alston, Oxford University Press 1996.

MenschenRechtsMagazin. Universität Potsdam, MenschenRechtsZentrum, ISSN 1434-2828.