

Hans Jörg Sandkühler

## Universalität und Kulturalität der Menschenrechte

Vortrag im Kolloquium des Instituts für postkoloniale und transkulturelle Studien (INPUTS), Universität Bremen, 23. Mai 2012

In diesem Vortrag soll es – am heutigen ›Tag des Grundgesetzes‹ – um systematische Fragen gehen, die mit der Universalität und Kulturalität der Menschenrechte verbunden sind. In einem Institut wie INPUTS möchte ich aber auch aktuelle postkoloniale Prozesse zur Sprache bringen. Deshalb werde ich die systematischen Probleme mit Ausführungen zum Arabischen Frühling verbinden und in diesem Kontext auch – allerdings angesichts der Zeitbegrenzung auf 45 Minuten nur kurz – auf die vier *anti*-universellen arabischen bzw. islamischen Menschenrechtserklärungen eingehen.

Ich werde gegen eine metaphysische Konzeption des Rechts und für einen vorsichtigen, durch das Menschenrechte-Recht gezähmten Rechtspositivismus plädieren. Er ist angesichts des innergesellschaftlichen Pluralismus und im Gegenzug zu Kultur- und Rechtsrelativismus die Antwort auf die Frage, welcher Universalismus *faktisch* möglich ist. Die mögliche Universalität ist nicht die eines partikularen Wertesystems – etwa das Christentums oder des Islam –, sondern die des Völker- und Verfassungsrechts. Sie ist weit mehr als nichts, denn sie begründet einklagbare Rechte und setzt der Abweichung von dem, was als universell anerkannt ist, rechtliche Grenzen.<sup>1</sup> Diese Universalität findet ihre Form in einer Ordnung der Vielgestaltigkeit des Universellen – im ›Kosmopolitismus der Differenz‹<sup>2</sup>, der – so G. Marramao – das Universelle »von der Logik homogener Vereinheitlichung, von der *reductio ad unum*, befreit, indem er es im Reich der Multiplizität und Differenz« verortet.<sup>3</sup> Mit Manfred Hinz, dem langjährigen Inhaber des UNESCO-Lehrstuhls für Menschenrechte in Namibia, plädiere ich für eine »*Anthropologie der Verschiedenheit mit Kosmopolitismus*«. <sup>4</sup>

Die Frage, ob die Menschenrechte universell gelten, wird zwar immer wieder so gestellt, als ob ihre Universalität ethisch, philosophisch oder theologisch begründet werden müsste. Dies entspringt einem Missverständnis. Denn die universelle Geltung der bürgerlichen und politischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Menschenrechte gründet in dem, was in Menschenrechtspakten und -konventionen als positives Internationales Recht vertraglich ausgehandelt worden ist. Die ‚grundlegenden‘ Menschenrechte gelten als Normen des *ius cogens*, des in allen Staaten und gegenüber allen Staaten geltenden und alle gleichermaßen verpflichtenden ‚zwingenden Rechts‘; ich werde hierauf zurückkommen. Das seit den

---

<sup>1</sup> M.O. Hinz, Human rights between universalism and cultural relativism? The need for anthropological jurisprudence in the globalising world. In: A. Bösl/J. Diescho (eds.), *Human Rights in Africa. Legal Perspectives on their Protection and Promotion*, Windhoek 2009, 6.

<sup>2</sup> G. Marramao, Thinking Babel. Universality, Multiplicity, Difference. In: *IRIS. European Journal of Philosophy and Public Debate* II, 3. April 2010, 20.

<sup>3</sup> Ebd., S. 5. Meine Übers.

<sup>4</sup> M.O. Hinz, »Human rights between universalism and cultural relativism? The need for anthropological jurisprudence in the globalising world«, 7 f.

Kriegsverbrecherprozessen in Nürnberg und Tokio revolutionär veränderte Völkergewohnheitsrecht umfasst diese Normen als universelle *Weltrechtsprinzipien*.

Gegen ihre Universalität werden drei scheinbar triftige Argumente eingewandt: (i) seien die Menschenrechte ‚europäisch, weiß und männlich‘ und könnten deshalb keine transkulturelle Geltung beanspruchen; (ii) würden sie in modernen Gesellschaften aufgrund des Pluralismus von Werteinstellungen und aufgrund des mit dem Pluralismus verbundenen faktischen Relativismus nicht von allen akzeptiert; und (iii) würden sie ständig verletzt, nicht nur in Diktaturen.

Hierzu ist Folgendes zu sagen: (i) Kulturrelativistische Strategien führen zu Rechtsrelativismus und Entuniversalisierung; sie haben den Verlust von Menschenrechtsschutz zur Folge. Die Menschenrechte sind *Individualrechte*, und das Prinzip des individuellen Schutzes entspricht keineswegs allein einer westlichen Moral, sondern der einfachen Tatsache, dass Menschen Individuen und als solche *Rechtspersonen* sind. Zwar sind besondere kulturelle Begründungen für die *Anerkennung* der Menschenrechte möglich; aber ihre universelle *juridische Geltung* ist hiervon nicht abhängig.. Aus dem Pluralismus der Kulturen und aus der historischen Kontextualität der Menschenrechte folgt kein Rechtsrelativismus. (ii) Das internationale Menschenrechte-Recht ist *gegenüber Moral, Religionen und Weltanschauungen neutral*. Seine Normen sind der Spiegel einer universellen Moral. Sie *sind* die Moral, die in der gegenwärtigen Welt den breitest möglichen Konsens auf sich vereinigt. Und (iii) sind Rechtsverletzungen kein Argument gegen die Geltung der Rechtsnormen. Wer seine Rechte verletzt sieht, geht davon aus, dass ihm diese Rechte zukommen und geschützt werden müssen. Wer die Menschenrechte noch immer für Ideale oder gar für utopisch hält, verkennt ihre Rechtsförmigkeit und den Schutz, den Menschenrechtsorgane und Menschenrechtsverfahren auf der Grundlage der Internationalen Pakte von 1966 und vieler anderer Konventionen gewähren.

Die allen Menschen als Menschen zukommenden Menschenrechte<sup>5</sup> sind als universelle Rechtsnormen unverzichtbar, weil es im Pluralismus der Denk- und Lebensweisen und angesichts des damit verbundenen Relativismus keine andere Grundlage des Schutzes der Freiheiten und Rechte aller gibt, die von allen als Verpflichtung anzuerkennen ist.

Was Menschenrechte *sein sollen*, ist sowohl auf der Ebene moralischer Überzeugungen als auch auf der Ebene ethischer und rechtsphilosophischer Begründungen umstritten. Doch was Menschenrechte *sind*, ist bzw. wird im Internationalen Recht als Ergebnis deliberativer – in zunehmendem Maße zivilgesellschaftlich beeinflusster – zwischenstaatlicher Prozesse definiert. Über ihre normativen Gehalte, die Begründungen ihrer Akzeptabilität, die Formen ihrer Implementierung, die mit ihnen verbundenen Sanktionen und die institutionellen Formen ihres Schutzes wird es weiterhin politische Konflikte geben. Und eine Welt ohne Menschenrechtsverletzungen ist nicht in Sicht.

---

<sup>5</sup> Vgl. H.J. Sandkühler, »Menschenrechte«, in: ders. (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, 2. Aufl. in 3 Bdn., Bd. 2, Hamburg 2010.

Ich werde die Auffassung begründen, dass (i) die Menschenrechte nur als *juridische Rechte* zur Verwirklichung moralischer Ansprüche führen können, dass sie (ii) juristisch universalisierbar und universell *sind* und (iii) kulturalistische Strategien den Verlust von Menschenrechtsschutz zur Folge haben.

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

Die Menschenrechte sind abgeleitet vom fundamentalen moralischen Wert und von der basalen Rechtsnorm *Menschenwürde*, und sie bilden in der Hierarchie der Normen das Fundament des Rechtsnormensystems. Sie sind auch dann verpflichtende Normen, wenn sie nicht im innerstaatlichen Recht positiviert sind, und verlangen die Achtung und den Schutz der Menschenwürde und der Ansprüche aller auf ein menschenwürdiges Leben. Deshalb betonen die maßgeblichen Menschenrechtspakte *Bedingungen* ihrer Realisierbarkeit. So heißt es in der Präambel des *Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte* vom 19. 12. 1966 (1976 in Kraft getreten), »dass im Einklang mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte das Ideal freier Menschen, die frei von Furcht und Not sind, nur erreicht werden kann, wenn Verhältnisse geschaffen werden, unter denen jeder seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte sowie seine politischen und Bürgerrechte genießen kann«.

Es ist unter den Bedingungen des faktischen Pluralismus weder innerhalb einer Kultur noch hinsichtlich der Beziehungen zwischen Kulturen sinnvoll, die Menschenrechte aus *einem* ethischen Prinzip ableiten zu wollen, das als allein ›richtig‹ behauptet wird und zu dem allgemeiner Konsens verlangt und gegebenenfalls mit Zwang durchgesetzt wird. Das Recht der Menschenrechte muss in der Perspektive des Rechts auf Dissens bei gleichzeitiger Achtung jener Freiheit der Lebensgestaltung weiterentwickelt werden, die mit der Achtung des Anderen vereinbar ist. Hieraus folgt die Notwendigkeit einer gegenüber Welt- und Menschenbildern *neutralen* Rechtsgestaltung. Aus der Neutralitätsforderung folgt nicht, das Recht müsse *wertneutral* sein; es muss zwischen Recht und Unrecht unterschieden werden können. Realistisch erwartbar und im Internationalen Recht zumindest teilweise bereits verwirklicht ist ein Kosmopolitismus, der angesichts der menschlichen Freiheit zum Guten und zum Bö-

sen vom spontanen moralischen Verhalten nicht erwartet werden kann – der *juridische Kosmopolitismus* des Menschenrechte-Rechts.

Dies ist der normative Aspekt. Doch es wäre faktisch riskant, das Politische als Matrix der Menschenrechtsentwicklung durch Staaten auszublenden. Recht und Staat bilden eine problematische Einheit. Der Staat ist einerseits die permanente potenzielle Bedrohung der *Freiheitsrechte*; andererseits ist er als rechtssetzende Institution die notwendige Voraussetzung von *Freiheitsrechten*. Das Recht muss den Staat zum *Rechtsstaat* domestizieren. Der Rechtsstaat formuliert die Norm, politische und gesellschaftliche Macht primär nach Maßgabe von Recht und Gerechtigkeit auszuüben, auch im Widerspruch zur politischen Opportunität der Macht. Auf die Bedrohung der Freiheitsrechte antwortet der Rechtsstaat in Form von *Verrechtlichung*. Verrechtlichung ist sowohl eine Folge der Kritik der Macht als auch eine Antwort darauf, dass Menschen geneigt sind, sich auch dann subjektiv moralisch ›berechtigt‹ zu fühlen, wenn sie unter Missachtung der Rechte Dritter handeln.

Von besonderer Bedeutung für die Frage, wie begrenzt heute die Macht und Gewalt von Staaten ist, ist eine mit den Kriegsverbrecherprozessen nach 1945 beginnende revolutionäre Veränderung, mit der das Internationale Recht das Niveau des Menschenrechte-Rechts erreicht: Über das Gewalt-Verbot der UN-Charta hinaus sind alle Staaten einem System des Rechts unterworfen, in dem grundlegende menschenrechtliche Normen<sup>6</sup> *erga omnes* (gegenüber allen) unbedingt gelten: es handelt sich um fundamentale Prinzipien des zwingenden Rechts (*jus cogens*). Staaten sind zum einen verpflichtet, schwerwiegenden Verstößen gegen Normen *jus cogens* jegliche Anerkennung zu verweigern. Zum anderen sind sie verpflichtet, keinerlei Beihilfe oder Unterstützung zu ihrer Aufrechterhaltung zu leisten. Der entscheidende Punkt ist folgender: Während das traditionelle Völkergewohnheitsrecht die Zustimmung von Staaten zu Verträgen voraussetzte, sind die *jus-cogens*-Normen nun *unabhängig von der vertraglichen Übernahme* aufgrund Internationalen Rechts für alle Staaten bindend. Gemäß dem *Wiener Übereinkommen über das Recht der Verträge*<sup>7</sup> von 1969, das 1980 in Kraft getreten ist, ist jeder bisherige und zukünftige Vertrag, der eine *ius cogens*-Norm verletzt, *ex tunc* (von Anfang an) null und nichtig.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Eine allgemein akzeptierte Definition dessen, was im Unterschied zu anderen Menschenrechten ›grundlegende‹ Menschenrechte sind, existiert nicht. Vorausgesetzt wird aber, dass nicht alle Menschenrechte zu den durch das *ius cogens* geschützten Rechten gehören. Das Verbot von Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Völkermord, Angriffskriegen, Versklavung, Rassendiskriminierung und Apartheid sowie Folter stellt derzeit den Kernschutzbereich dar, der im Prozess der Konstitutionalisierung des Völkerrechts weiter auszugestalten bleibt. Die International Law Commission der UN hat bei der Formulierung von Art. 53 des Wiener Übereinkommens auf Beispiele für den sich aus *ius-cogens*-Normen ergebenden Schutzbereich verzichtet, die genannten Fälle aber in ihrem Kommentar zu Art. 50 des Entwurfs (jetzt Art. 53) genannt. (ILC, Kommentar zu Art. 50 WKV-E, Y.B. International Law Commission 1966, Vol. II, S. 247 ff.).

<sup>7</sup> Wiener Übereinkommen über das Recht der Verträge vom 23. Mai 1969 (BGBl. 1985 II S. 927).

<sup>8</sup> Art. 53 bestimmt zu ›Verträgen im Widerspruch zu einer zwingenden Norm des allgemeinen Völkerrechts (*ius cogens*)‹: »Ein Vertrag ist nichtig, wenn er im Zeitpunkt seines Abschlusses im Widerspruch zu einer zwingenden Norm des allgemeinen Völkerrechts steht. Im Sinne dieses Übereinkommens ist eine zwingende Norm des allgemeinen Völkerrechts eine Norm, die von der internationalen Staatengemeinschaft in ihrer Gesamtheit angenommen und anerkannt wird als eine Norm, von der nicht abgewichen werden darf und die nur durch eine spätere Norm des allgemeinen Völkerrechts derselben Rechtsnatur geändert werden kann.« Darüber hinaus gilt gem. Art. 64: »Entsteht eine neue zwingende Norm des allgemeinen Völkerrechts, so wird jeder zu dieser Norm im Widerspruch stehende Vertrag nichtig und erlischt.« Das *ius cogens* verbietet Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Völkermord, Angriffskriege, Versklavung, Rassendiskriminierung und Apartheid sowie Folter; es gebietet Grundnormen des humanitären Völkerrechts und das Recht auf

Diese Rechtsrevolution ist zu berücksichtigen, wenn man (i) beurteilen will, was Staaten sind und was sie sein sollen, und wenn man (ii) die transkulturelle Universalität der Menschenrechte gegen Kultur- und Rechtsrelativismus verteidigen will.

Für essenzialistische Begründungen der Kultur-Kontextualität der Menschenrechte gilt dasselbe wie für ethischen oder religiösen Fundamentalismus. Es steht zwar jedem frei, Letztbegründungsstrategien zu wählen; allgemeine Zustimmung darf aber weder erwartet noch erzwungen werden.

Ich plädiere für Distanz zu jenem überhöhten Begriff von Kultur, der – so Seyla Benhabib – als alleiniger »identity marker and differentiator« zum allgemein verbreiteten Synonym für *Identität* geworden ist.<sup>9</sup> Dies gilt nicht zuletzt auch für Erklärungen der Vereinten Nationen, insbesondere für Konventionen der UNESCO. In ihrem »Übereinkommen über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen« (2005) heißt es in Art. 1 : Ziel der Konvention sei es, »den Dialog zwischen den Kulturen anzuregen, um weltweit einen breiteren und ausgewogeneren kulturellen Austausch zur Förderung der gegenseitigen Achtung der Kulturen und einer Kultur des Friedens zu gewährleisten; d) die Interkulturalität zu fördern, um die kulturelle Interaktion im Geist des Brückenbaus zwischen den Völkern weiterzuentwickeln«.

Doch die Strategie des Dialogs bzw. des Brückenbaus geht von homogenen Kulturen und Identitäten aus. Im Unterschied hierzu plädiert Benhabib für die Anerkennung der Hybridität und Vielstimmigkeit aller Kulturen: Wie Gesellschaften, sind auch Kulturen nicht holistisch, sondern vielschichtig und dezentriert.

Genau dies drückt der von dem deutschen Philosophen Wolfgang Ivers zu Beginn der 1990er Jahre geprägte Begriff »*Transkulturalität*« aus, der »die veränderte Verfassung heutiger Kulturen« bezeichnet. Zeitgenössische Kulturen sind »intern durch *Hybridisierung* gekennzeichnet. Für eine jeweilige Kultur sind tendenziell alle anderen Kulturen zu Binnengehalten geworden«.<sup>10</sup>

Diese Vielfalt menschlicher Lebensweisen *und* die Universalität des Würde-Prinzips<sup>11</sup> stecken den Raum ab, in dem eine Interpretation der Menschenrechte möglich ist, die – so Jürgen Habermas – »der modernen Welt *auch aus der Sicht anderer Kulturen* gerecht wird«. <sup>12</sup> Der intellektuelle Diskurs und die Menschenrechtspolitik müssen freilich eine Falle vermeiden: Sie besteht – so K. Mishima – in einem »zynischen,

---

Selbstbestimmung. Diese Verbots- und Gebotsliste ist nicht erschöpfend, sondern offen für weitergehende menschenrechtliche Normierung. Bezüglich Zivilpersonen gelten gem. Art. 147 des IV. Genfer Abkommens Verbote mit zwingendem Rechtscharakter: Verboten sind »vorsätzlicher Mord, Folterung oder unmenschliche Behandlung, einschliesslich biologischer Experimente, vorsätzliche Verursachung grosser Leiden oder schwere Beeinträchtigung der körperlichen Integrität der Gesundheit, ungesetzliche Deportation oder Versetzung, ungesetzliche Gefangenhaltung, Nötigung einer geschützten Person zur Dienstleistung in den bewaffneten Kräften der feindlichen Macht oder Entzug ihres Anrechts auf ein ordentliches und unparteiisches, den Vorschriften des vorliegenden Abkommens entsprechendes Gerichtsverfahren, das Nehmen von Geiseln sowie Zerstörung und Aneignung von Gut, die nicht durch militärische Erfordernisse gerechtfertigt sind und in grossem Ausmass auf unerlaubte und willkürliche Weise vorgenommen werden.«

<sup>9</sup> S. Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton 2002, 1.

<sup>10</sup> W. Ivers, »Transkulturalität«, in: H.J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 3., 2773.

<sup>11</sup> Vgl. H.J. Sandkühler, »Menschenwürde und die Transformation moralischer Rechte in positives Recht«, in: ders. (Hg.), *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, Frankfurt/M. et al. 2007.

<sup>12</sup> J. Habermas, »Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte«, in: H. Brunkhorst/W.R. Köhler/M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt/M. 1999, 216 f.

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«. <sup>13</sup> Der mit dem kulturalistischen Relativismus verbundene Rechtsrelativismus lenkt vom eigentlichen Grund des Bedürfnisses nach Recht ab. Kofi Annan hat ihn so beschrieben: »Wer kann leugnen, dass wir alle nach einem Leben streben, das frei ist von Angst, Folter und Diskriminierung? Wer kann bestreiten, dass wir uns alle ein Leben wünschen, in dem wir unsere Ziele frei verfolgen und uns frei entfalten können? Wann haben Sie eine freie Stimme gehört, die ein Ende der Freiheit gefordert hätte? Wo haben Sie einen Sklaven für die Sklaverei streiten hören? Wann haben Sie ein Opfer von Folter gehört, das die Handlungen des Peinigers gebilligt hätte? Wo haben Sie den Toleranten nach Intoleranz rufen hören?« <sup>14</sup> An anderer Stelle hat Annan erklärt: »Selbst der extremste moralische Relativist muss in diesem Sinn zum Universalisten werden.« <sup>15</sup>

Wachsamkeit ist geboten angesichts der Gefahren eines – nicht selten auch strategisch eingesetzten – Kulturalismus, durch den die internationalen Menschenrechtsstandards in ihrer Legitimität und Wirksamkeit geschwächt werden. Ein Grund für Wachsamkeit ergibt sich aus der im Prinzip nur zu begrüßenden Weiterentwicklung der Menschenrechte in ihrer ›Dritten Generation‹. Seit der Resolution 41/128 der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 4. 12. 1986 ist das – v.a. von Staaten der sog. Dritten Welt <sup>16</sup> eingeklagte – ›Recht auf Entwicklung‹, das Selbstbestimmungsrecht <sup>17</sup> der Völker, anerkannt. In Teil I, Art. 1 heißt es: »Alle Völker haben das Recht auf Selbstbestimmung. Kraft dieses Rechts entscheiden sie frei über ihren politischen Status und gestalten in Freiheit ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung.«

Dies *ist* nach dem Zeitalter des Kolonialismus ein Fortschritt. Er hat allerdings seinen Preis. Die Kosten bestehen in der seitdem anscheinend unaufhaltsamen Tendenz, (i) die Individualrechte zugunsten von Kollektivrechten zu schwächen, damit (ii) die negativen Freiheitsrechte, die Abwehrrechte der Individuen gegen Staaten und die sozialen Gewährleistungsrechte zugunsten von Pflichten gegenüber Kollektiven zurückzunehmen und (iii) diese Kollektive durch Tradition und/oder Religion, d.h. durch kulturelle Identität zu definieren.

Gewiss – es gehört *intrinsisch* zum Prinzip sowohl der Menschenwürde als auch der Menschenrechte, dass niemand Dritten eine bestimmte *Interpretation* ihrer Geltung

<sup>13</sup> K. Mishima, »Menschenrechte als Traditionsbruch und Abschied von der Gewalt«, in: L. Kühnhardt/M. Takayama (Hg.), *Menschenrechte, Kulturen und Gewalt*, Baden-Baden 2005, 127 f.

<sup>14</sup> Kofi Annan, »Universalität der Menschenrechte. Rede an der Universität von Teheran«, Teheran, 10. Dezember 1997, in: M. Fröhlich (Hg.), *Die Vereinten Nationen im 21. Jahrhundert. Reden und Beiträge 1997-2003*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2004, 132.

<sup>15</sup> K. Annan, »Der Dialog der Zivilisationen. Rede vor dem Zentrum für Islamische Studien«, Oxford, 28. Juni 1999, in: ebd., 93.

<sup>16</sup> Vgl. Ch. Tomuschat, »Das Recht auf Entwicklung«, in: *German Yearbook of Internat. Law, Jahrbuch für internationales Recht*, Vol. 25, (1982).

<sup>17</sup> Vgl. L. Chu Chen, »Self Determination as a human right«, in: W.M. Reisman/B.H. Weston (eds.), *Towards world order and human dignity*, New York/London 1976.

oktroyieren darf. Die Kriterien zur Beurteilung der Angemessenheit der Auslegung und die Maßstäbe der Kritik bei Menschenrechtsverletzungen sind aber ungeachtet kulturell unterschiedlicher Moralen in den Normen des positivierten Menschenrechte-Rechts zu finden. Die transkulturelle Universalität der *ius cogens*-Normen und der positivierten Menschenrechte erlaubt keiner staatlichen Macht eine Relativierung im Namen der Eigenrechte von Kulturen.

Damit komme ich zum Arabischen Frühling. In langen Jahren intensiver Zusammenarbeit mit Philosophen, Juristen, Theologen und Islamwissenschaftlern – vor allem in Tunis, aber auch in Algier und Rabat – habe ich gelernt, dass und warum sich die Verteidigung universeller Menschenrechte nicht gegen den Islam richten muss, sondern gegen religiösen Fundamentalismus und gegen Islamismus als politische Ideologie. Weder die von Salafisten in Ägypten geforderte Rückkehr zum autokratischen Kalifat noch der iranische Gottesstaat folgen zwingend aus dem Koran, der – nicht anders als die Bibel – jahrhundertlang verschieden interpretiert worden ist. Der Koran muss als Dokument seiner Zeit gelesen werden – der Zeit vor 1400 Jahren. Dies gilt auch für die *sunna* und für die *hadith*, die Überlieferungen der im Koran nicht enthaltenen Empfehlungen, Verbote und religiös-moralischen Warnungen des Propheten. In einem *hadith* heißt es: »Gott sendet dieser Gemeinschaft [des Islam] zu jeder Jahrhundertwende einen Menschen mit dem Auftrag, die Religion zu erneuern.«

Warum – so wird jetzt im Westen gefragt – setzen Menschen in den ersten freien Wahlen ihre Hoffnung auf den Islam, warum auf religiös orientierte Parteien? Sie richten ihre vom Staat enttäuschten Hoffnungen auf die Erneuerung der in Diktaturen missbrauchten Religion, auf die Erneuerung eines authentischen Islam, auf eine Alltagsreligion, die Gerechtigkeit und Frieden will, kulturellen und politischen Pluralismus nicht verhindert und mit Demokratie vereinbar ist. Sie kennen den Vers 256 der zweiten Sure des Koran, der lautet: »Es soll kein Zwang sein im Glauben.«

Der Islam spielt nicht erst jetzt eine wichtige Rolle im arabischen politischen Leben. Anders als im laizistischen Tunesien, einem Land mit uneingeschränkten Frauenrechten, hohem Bildungsniveau und bis zur Revolution ohne den jetzt über die libysche Grenze einsickernden Islamismus, hat er in anderen Ländern schon lange eine politische und vor allem eine *soziale* Rolle übernehmen müssen. In Ägypten haben die unter Mubarak verfolgten Muslimbrüder und in Algerien haben radikale Islam-Anhänger das völlige Versagen des Rechts- und Sozialstaats kompensiert: Die Moschee war für die Armen der Ort solidarischer sozialer Hilfe, und das im Staat nicht mehr zu erwartende Recht konnten die Geistlichen sprechen.

Dies ist die eine Seite der Medaille. Doch man kann die Augen nicht vor Tendenzen verschließen, die zumindest mittelbar mit dem Islam verbunden sind: vor der im Namen der *umma*, der islamischen Gemeinschaft, erzwungenen Re-Islamisierung des Rechts, vor der Wiedereinführung von Strafen wie Steinigung und Auspeitschung, vor der Missachtung der Rechte der Frauen, vor Todesurteilen bei Abfall vom Glauben und vor der Zunahme fundamentalistischer Bewegungen, die zu terrorisierender Gewalt greifen, sobald sie göttliches Recht verletzt glauben. Aber nicht weniger irreführend wäre die Behauptung, dies alles sei eben *der* Islam. Innerhalb der heutigen

islamischen Kultur gibt es unüberhörbar Selbstkritik. »Krise des Islam« ist ein bei Intellektuellen gängiges Stichwort. Der tunesische Psychoanalytiker Fethi Benslama fragt – so wörtlich – »nach der Verletzung, die im Feld des Islam einen derart verzweifelten Willen zu Zerstörung und Selbstzerstörung freigesetzt hat«. Seine Antwort lautet: Was die Muslime denken und erreichen müssten, sei eine Befreiung ohne Zugeständnisse an den Ursprung, der diese Verwüstung hervorgebracht habe. Sie seien zu Ungehorsam verpflichtet, im Inneren ihres Selbst und gegenüber den Formen der Knechtschaft, die zu dieser Depression geführt hätten.<sup>18</sup>

In der Debatte über eine erneuerte muslimische Identität wird freilich auch ein innerer Widerspruch nicht verschwiegen. Fathi Triki, der Inhaber des für den ganzen arabischen Bereich zuständigen UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie in Tunis, schreibt in seinem jetzt auf Deutsch erschienenen Buch *Demokratische Ethik und Politik im Islam*: »[S]o paradox dies auch erscheinen mag, wird der gewöhnliche Islam [...], der Islam des Gewissens, zu Recht immer als Anregung zu Frieden und Brüderlichkeit wahrgenommen, als religiöse Einstellung der Unterwerfung unter Gott, *aber auch* als Unterwerfung unter die politische Autorität des Landes.«<sup>19</sup> Triki betont, dass Islamität in ihrem Kern kein Hindernis für ein demokratisches Zusammenleben darstellt. Die islamischen Länder seien [...] zu einem wirklich demokratischen Leben fähig, und der ‚gewöhnliche‘ Islam – der auf nichts als den Glauben gegründete Islam – könne den Laizismus als politische Gestaltungskraft der Gesellschaft akzeptieren.<sup>20</sup>

Dies hat Folgen für die Identität der Muslime. Triki schreibt: »Muslim sein kann [...] nichts anderes besagen, als die enge, bewusste und reflektierte Zugehörigkeit zum islamischen Glauben. Jenseits dieser Wahl ist man ganz einfach Bürger eines Landes in einer Gesellschaft, in der verschiedene Existenzweisen koexistieren. Ich spreche vom Bürger, vom citoyen in seinem Verhältnis zu seiner Gemeinschaft, in der er nicht verpflichtet ist, über [...] seine religiösen Überzeugungen Auskunft zu geben. Was auch immer unsere Überzeugungen sein mögen, ob wir Laizisten, Atheisten oder Konfessionslose sind – wir werden immer als Muslime identifiziert. Der erste Akt der religiösen Freiheit besteht darin, diese Identifizierung zu dekonstruieren, die Notwendigkeit, dass das Individuum zum Vorschein kommt, die Notwendigkeit, das Leben vernünftiger zu gestalten und die Gesellschaft zu säkularisieren.«<sup>21</sup>

Dies ist der Horizont, an dem sich klar abzeichnet, warum in Tunesien nicht der Islamismus, sondern der gewöhnliche Islam die Revolution geprägt hat. Triki schreibt: »Die revoltierende Bevölkerung hat an nichts anderes als an Freiheit und Würde gedacht. [...] Der Rückzug in eine falsche Identität, zu dem seitens des nationalistischen Dogmatismus und des religiösen Fundamentalismus ermutigt wurde – eines Fundamentalismus, der immer als Zurückweisung des Anderen funktioniert hat, dessen Lebens- und Denkweisen verteufelt werden –, hat in dieser Revolution nicht

<sup>18</sup> F. Benslama, *Déclaration d'insoumission. A l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas*, Paris 2005, 12.

<sup>19</sup> F. Triki, *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens*. Aus d. Franz. übers. v. H.J. Sandkühler, Weilerswist 2011, 203. Hervorh. v. mir.

<sup>20</sup> Ebd., 11 f.

<sup>21</sup> Ebd., 221.

stattgefunden; sie wurde nicht von ihrem vorrangigen Ziel, nicht von der Sehnsucht nach Freiheit abgelenkt.«<sup>22</sup>

Ägypten und Libyen haben diese Erfahrung nicht geteilt. In Ägypten müssen sich die inzwischen moderateren Muslimbrüder die Macht mit den radikalen Salafisten teilen, die einen Gottes-Staat nach dem Muster des Iran anstreben. Im libyschen Stämmekrieg spielen von Saudi-Arabien unterstützte Al-Kaida-Aktivistinnen eine nicht unerhebliche Rolle. Dies kann erklären, warum es in Algerien nach der Erfahrung eines verheerenden Bürgerkrieges mit über 150.000 Toten und aus der Befürchtung, die Islamisten könnten sich durchsetzen, zu einem Stillhalteabkommen zwischen der Opposition und der Staatsmacht gekommen ist; und dies trotz der brutalen Unterdrückung von Protesten, Straflosigkeit, Korruption und der Ausgrenzung der nicht-arabischen Minderheiten der Kabylern und Tuareg. So erklärt sich auch, warum der marokkanische König Mohammed VI. angesichts einer explosiven sozialen und politischen Lage nach Massenprotesten die Flucht in Verfassungsreformen angetreten hat.

Was bedeutet es, dass bei den Wahlen in Tunesien zur Verfassungsgebenden Versammlung die unter Ben Ali verbotene und aus dem Londoner Exil zurückgekehrte konservativ-islamische Partei Ennadha die Mehrheit der Sitze erringen konnte? Um dies zu verstehen, sollten wir uns daran erinnern, dass die CDU nach vierzig Jahren Staatssozialismus die letzten Volkskammerwahlen in der DDR mit 40,8% gewonnen hat. Eine realistische Einschätzung des Arabischen Frühlings wird auch berücksichtigen, dass Ennadha bei 7,5 Mio Stimmberechtigten nur etwa 1,5 Mio Stimmen erhalten hat, also nicht mehr als 20%, und eine Koalition mit laizistischen Mitte-Links-Parteien eingehen musste. Dies hat dazu geführt, dass die Verfassungsgebende Versammlung es abgelehnt hat, die Shari'a in Art. 1 der neuen Verfassung aufzunehmen.

Der Arabische Frühling konfrontiert mit den Fragen ›Welche Rechte?‹ und ›Welche Demokratie?‹. Islamistische Kulturrelativisten behaupten, Demokratie sei eine Erfindung des Westens und auf andere Kulturen nicht übertragbar. Dem widerspricht der tunesische Verfassungsrechtler Ben Achour, wenn er betont, das tunesische Volk habe im Verlauf der jüngsten Ereignisse gezeigt, dass die Idee der Demokratie weder eine Idee des Orients noch des Okzidents, sondern für die ganze Menschheit konstitutiv sei. Die Kultur, vor allem die moderne Rechtskultur, habe nur den Deckmantel lüften müssen, unter dem dies verhüllt gewesen sei – den Mantel der Entfremdung, der Tradition, des Konformismus, der Orthodoxie der Macht und der Massen, der Gewissheit und der Überheblichkeit.<sup>23</sup>

Welche Demokratie? Ja, es geht um eine rechtsstaatliche Demokratie. Im Vordergrund aber steht die Forderung nach einem Sozialstaat, nach sozialer Demokratie, um vor allem das Problem der Jugendarbeitslosigkeit und des Verlusts der Zukunftsperspektiven zu lösen. Welche Demokratie? Ben Achour antwortet: »Wir haben [...]

<sup>22</sup> Ebd., 12 f.

<sup>23</sup> Y. Ben Achour, Die Menschenrechte im Islam denken oder die zweite Fâthia. In: *MenschenRechtsMagazin*, Heft 1/2012, 16.

begriffen, dass die aus dem Westen importierte Legende der Demokratie tot ist. Sie war nichts als eine von allen Staats- und Regierungschefs im Interesse der Diktatur kolportierte Lüge, die auch von deren westlichen Freunden verbreitet wurde, um uns einzureden, die Demokratie sei das Vorrecht der schönen vornehmen Nationen des Universums, während für uns die Diktatur besser sei, gäbe sie uns doch das tägliche Brot. Das Land aber hatte letztlich weder ein Recht auf Brot noch auf Freiheit. Das Volk verweigerte sich solchen Lehren, und die Idee der Demokratie erhielt so durch das tunesische Volk ihre Ehre und soziale Würde.«<sup>24</sup> Genau dies ist der Kontext, in dem sich in Tunesien binnen kürzester Zeit über 3.000 zivilgesellschaftliche Vereinigungen gegründet haben – Zeichen jener aktiven Demokratie, zu der Fathi Triki betont: »Die aktive Demokratie schreibt das Gesamt der Grundrechte in die Verfassung ein [...]. Darüber hinaus kann sie aufgrund dieser Fundierung ein System sozialer Solidarität etablieren, um Jedermann die sozialen Voraussetzungen einzuräumen, die er braucht, um seine Rechte auszuüben [...]. Im realen Leben ist derjenige, der nicht über das Minimum an Mitteln zum Leben verfügt, weder unabhängig noch frei. Soziale Solidarität ist eine der unabdingbaren Voraussetzungen demokratischen Zusammenlebens.«<sup>25</sup>

Hieraus leitet Triki seine Kritik am Westen ab, der die Ideale der Aufklärung, die Menschenrechte und die Demokratie den Kalkülen politischer, militärischer und ökonomischer Macht opfere. Nicht weniger nachdrücklich ist seine Kritik am Islamismus und an den vier zwischen 1981 und 2004 verkündeten islamischen und arabischen Menschenrechtserklärungen, die alle Rechte anti-universalistisch unter den Vorbehalt einer repressiv interpretierten Shari'a stellen.

Ihrem Anspruch nach stützen sich diese Erklärungen auf *das* islamische Recht. Tatsächlich aber greifen sie nur auf das zwischen dem 8. und 12. Jh. entwickelte klassische sunnitische Recht zurück. Von neueren arabisch-islamischen Reformdiskursen zeigen sie sich unbeeindruckt. Die vier Erklärungen gründen in konservativen Interpretationen des Islam und der Shari'a und dienen den Interessen autoritärer Staaten. Es handelt sich nicht um Erklärungen von Rechten, sondern von Pflichten gemäß Gottesrecht. Verbreitete Behauptungen, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 sei eine säkulare Interpretation der jüdisch-christlichen Tradition und für Muslime nicht maßgeblich, verdrängen die Tatsache, dass an ihrer Aushandlung in den Vereinten Nationen islamische Staaten überproportional beteiligt waren, nämlich 10 von 56 Staaten.

Die meisten regionalen Menschenrechtserklärungen sind religiös und weltanschaulich neutral und kulturenübergreifend formuliert. Dies gilt für die islamischen und arabischen Menschenrechtserklärungen nicht. Sie erheben Anspruch auf einen *islamischen Universalismus*. Die 1981 verabschiedete *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam* führt in ihren 23 Artikeln 123 Koranverse und Zitate aus der *sunna* an und geht aus von der – wie es in der Präambel heißt – »vorbehaltlosen Anerkennung der Tatsache, dass der menschliche Verstand unfähig ist, ohne die

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> F. Triki, *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens*. Aus d. Franz. übers. v. Hans Jörg Sandkühler, Weilerswist 2011, 143-146.

Führung und Offenbarung Gottes den bestgeeigneten Weg des Lebens zu beschreiben«. Im Artikel über die Rechte der Ehefrau wird Sure 4, Vers 34, zitiert: »Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie vor diesen ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen gemacht haben. Und die rechtschaffenen Frauen sind demütig ergeben [...]«.

Die 1990 in Kairo angenommene *Islamische Menschenrechtsdeklaration* legt in Art. 25 fest, die Shari'a sei der einzige Bezugspunkt jedes ihrer Artikel. Fathi Triki kritisiert die Kairoer Erklärung so: »Anstatt ein Text eindeutiger Beförderung der Menschenrechte zu sein, ist die Kairoer Erklärung in einer relativistischen Perspektive der Selbstversicherung einer bedrohten und übel zugerichteten Identität verfasst, die um so mehr für andauernden Rassismus und die immer stärker anbrandende Welle von Islamophobie verantwortlich ist, je angreifbarer die politischen Regime der muslimischen Länder aufgrund von zwei fehlenden Voraussetzungen sind: *Rechtsstaat* und *demokratische Legitimität*.«<sup>26</sup>

Die von der Arabischen Liga 2004 revidierte und 2008 völkerrechtlich in Kraft getretene Fassung der *Arabischen Menschenrechtscharta* von 1994 bekräftigt zwar verbal die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, und die Rechte und Freiheiten von Frauen, Kindern und Minderheitsangehörigen sollen geschützt werden. Doch auch diese Charta beruft sich auf die Kairoer Erklärung von 1990 und stellt so eine Quadratur des Kreises dar. Die Rechte der Frauen werden erneut in Art. 3 eingeschränkt, in dem es heißt: »Männer und Frauen sind gleich in ihrer Würde, ihren Rechten und Pflichten, und zwar im Rahmen der durch die islamische Shari'a und andere göttliche Gesetze sowie Gesetzgebung und internationale Instrumente zugunsten der Frauen eingeführten positiven Diskriminierung.«

Protokollerklärungen islamischer Staaten schränken auch die Rechte ein, die sich aus von diesen Staaten unterzeichneten Konventionen und Pakten der Vereinten Nationen ergeben; die erklärten Vorbehalte betreffen vor allem die Frauenrechte, aber auch die Rechte auf Meinungs- und Religionsfreiheit – und zwar unter Verweis auf die Shari'a.

Für die tatsächliche rechtliche Lage in den arabischen Ländern sind die genannten Menschenrechtserklärungen nicht repräsentativ. In den meisten Ländern sind koranische Gebote, arabisches Gewohnheitsrecht, römische und andere Rechtselemente sowie Elemente europäischen, während der Kolonialzeit importierten Rechts ineinander verwoben. Aus der Bindung an den Koran einerseits und an die Charta der Vereinten Nationen andererseits ergibt sich ein Normenkonflikt. Die Mehrheit der islamischen Staaten hat die UN-Charta unterzeichnet und ist zwei einander widersprechenden Normensystemen verpflichtet: dem System, das den Bürgern Freiheiten garantiert, und der Shari'a, auf deren Basis diese Rechte einschränkt werden. Der Arabische Frühling war und ist in Tunesien, anders als in Ägypten, nicht zuletzt eine Revolte gegen diese Einschränkung und gegen die ideologische Instrumentalisierung der Menschenrechte.

---

<sup>26</sup> F. Triki, *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens*. Aus d. Franz. übers. v. H.J. Sandkühler, Weilerswist 2011, 219.

Die intellektuelle Debatte in arabischen Ländern, in der nach dem Status von Recht und Gesetz im Islam und nach der universellen Geltung der Menschenrechte gefragt wird, ist nicht weniger vielstimmig als im Westen. Es gab und gibt wichtige zivilgesellschaftliche Aktivitäten im arabischen Raum, und die Kritik an den anti-universalistischen Menschenrechtserklärungen spiegelt sich auch in Erklärungen von NGOs. So bekennt sich die 1999 verabschiedete *Casablanca Declaration of the Arab Human Rights Movement* explizit zur Universalität der Menschenrechte und zu den Menschenrechtsinstrumenten der Vereinten Nationen. Sie verwahrt sich gegen die politische Manipulation der Bevölkerungen seitens arabischer Staaten im Namen patriotischer Gefühle und zivilisatorischer bzw. religiöser Eigenart.<sup>27</sup> Die *Cairo Declaration on Human Rights Education and Dissemination* aus dem Jahre 2000 klagt Menschenrechtsverletzungen vor allem in der arabischen Welt an und betont die Universalität der von allen Völkern gemeinsam gegen interne und externe Unterdrückung erkämpften, der Menschheit als ganzer angehörenden und unauflösbar miteinander verbundenen zivilen, politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechte; Frauenrechte seien ein integraler Bestandteil des Menschenrechtssystems.<sup>28</sup> Die *Beirut Declaration* von 2003 wirft die Frage auf »Welche arabische Menschenrechtscharta wollen wir?« In der Erklärung heißt es, Zivilisationen oder religiöse Besonderheiten sollten nicht als Vorwand dazu missbraucht werden, Zweifel an der Universalität der Menschenrechte zu säen.<sup>29</sup> Verwiesen sei schließlich auf die 2004 in Sanaa im Jemen verabschiedete *Declaration on Democracy*, in der es heißt, Demokratie und Menschenrechte bedingten sich wechselseitig und seien untrennbar.<sup>30</sup>

Der Arabische Frühling zeigt, dass die Menschenrechte gerade aufgrund ihrer Universalität die Funktion der Kritik an Unrecht haben. Ihre kritische Funktion muss auch verteidigt werden gegen die Ungerechtigkeit, die durch nicht-staatliche, vom Recht nicht zu legitimierende *ökonomische Macht* verursacht wird. Und sie muss verteidigt werden gegen den politischen und ideologischen Missbrauch der Menschenrechte zur Legitimation ›humanitärer Interventionen‹ unter Berufung auf die jetzt von den Vereinten Nationen propagierte fragwürdige *responsibility to protect*, mit der das Gewaltverbot der UN-Charta unterlaufen wird.

Verhältnisse, in denen die Menschenwürde geschützt und die Menschenrechte politische und soziale Wirklichkeit sein können, haben drei Voraussetzungen: den Staat als demokratisch verfassten Rechts- und Sozialstaat, die Beherrschung nichtstaatlicher, vor allem ökonomischer Gewalt durch das Recht und jene transnationale Gerechtigkeit, die alle allen schulden.

Dokumente und weitere Texte zu Menschenrechten und Kulturen finden Sie auf meiner Webseite:

<http://www.unesco-phil.uni-bremen.de>

<sup>27</sup> The Casablanca Declaration of the Arab Human Rights Movement. Adopted by the First International Conference of the Arab Human Rights Movement Casablanca, 23-25 April, 1999.

<sup>28</sup> Adopted by The Second International Conference of Human Rights Movement in the Arab World, October 13-16, 2000, Cairo.

<sup>29</sup> In: A. Chase/A. Hamzawy (eds.), *Human Rights in the Arab World. Independent Voices*, Philadelphia 2006, 227.

<sup>30</sup> In: ebd., 233.