

I N E F

Report

Institut für Entwicklung und Frieden der
Gerhard-Mercator-Universität GH Duisburg
zur wissenschaftlichen Begleitung der
Stiftung Entwicklung und Frieden

**Zur Universalität
der Menschenrechte**

Brigitte Hamm

Franz Nuscheler

Heft 11/1995

**Gerhard-Mercator-Universität
Gesamthochschule Duisburg**

Vorwort

Sind die Menschenrechte universal und unteilbar? Die Wiener Menschenrechtskonferenz von 1993 hat gezeigt, daß diese Frage nicht so einfach zu klären ist. Von ihrer Beantwortung hängen jedoch wichtige Grundsatzentscheidungen ab, um die derzeit in der internationalen Politik gestritten wird: Steht der Schutz der Menschenrechte über der Souveränität des Nationalstaates und könnte sich daraus ein Interventionsrecht ableiten? Stellen die Menschenrechte eine solide Grundlage zur Weiterentwicklung des Völkerrechts dar, um auch auf internationaler Ebene sukzessiv die Macht der Stärkeren durch die Stärkung des Rechts zurückdrängen zu können?

Die Autoren dieses INEF-Reports diskutieren diese Frage durchaus kontrovers:

Franz Nuscheler stellt die in der Abschlußerklärung der Wiener Menschenrechtskonferenz postulierte Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte aus mehreren Gründen in Frage: Sie war erstens nur ein diplomatischer Formelkompromiß ohne Rechtswirksamkeit, konnte zweitens die tatsächliche Teilung der Menschenrechte in höher- und nachrangige Rechte nicht überwinden und postulierte drittens eine Universalität, die nicht auf gemeinsamen Rechtstraditionen ("Weltethik") beruht und die mit dem "Recht auf kulturelle Differenz" konfligiert. Das Plädoyer für einen kulturellen Relativismus leistet aus der Sicht von Franz Nuscheler keine Rechtfertigungshilfe für Menschenrechtsverletzungen, sondern geht davon aus, daß eine diskursethische Konsensfindung nur durch die Anerkennung der kulturellen Differenz möglich ist. Der Beitrag kritisiert auch die Inflationierung der Menschenrechte zu einem unverbindlichen "Recht auf alles" und plädiert stattdessen für ihre Verdichtung auf international durchsetzbare Mindeststandards.

Brigitte Hamm verteidigt die Universalität der Menschenrechte, auch wenn auf der Weltmenschenrechtskonferenz 1993 nur ein Formelkompromiß erreicht werden konnte und der Streit um die Universalität der Menschenrechte von staatlichen Vertretern des Nordens wie auch des Südens häufig für politische Interessen mißbraucht wird. Das Bekenntnis zur Universalität der Menschenrechte ist nach ihrer Auffassung mit der Anerkennung kultureller, religiöser und historischer Unterschiede, d.h. der kulturellen Kontextualisierung im Prozeß der Verwirklichung der Menschenrechte, vereinbar. In kulturrelativistischen Positionen sieht sie die Gefahr, daß das Menschenrechtskonzept insgesamt zur Disposition gestellt wird, was in der Konsequenz nur den Verantwortlichen von Menschenrechtsverletzungen nützen würde. Das Eintreten für die Universalität der Menschenrechte - so Brigitte Hamm - ist schon aus normativen Gründen bedeutend. Es kann die Menschen in ihrem Kampf um die Menschenrechte unterstützen und dazu beitragen, daß das derzeit Machbare, die Durchsetzung eines harten Kerns von Menschenrechten, möglich wird.

Dirk Messner

Duisburg, Oktober 1995

Inhaltsverzeichnis

Franz Nuscheler: Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte. Zur Kakophonie des Wiener Wunschkonzerts

1.	Folgenlose Formelkompromisse auf der Wiener Menschenrechtskonferenz	
2.	Ungelöste Streitfragen	2
3.	Kultureller Relativismus versus Universalität	6
4.	"Dreisplaltung" versus Unteilbarkeit der Menschenrechte	8
5.	Das "Recht auf Entwicklung" als "soft law"	11
6.	Universalität der Menschenrechte - Universalisierung des westlichen Demokratiemodells	12
7.	Zusammenfassung: Verdichtung auf Kernbestände statt Erweiterung zum "Recht auf alles"	14
	Literaturverzeichnis	15

Brigitte Hamm: Die Universalität der Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen kultureller Kontextualisierung und Kulturrelativismus

1.	Einleitung	18
2.	Notwendige Begriffserklärung	19
2.1	Was sind Menschenrechte?	19
2.2	Universalismus, Unteilbarkeit und Interdependenz der Menschenrechte	20
2.3	Das "Recht auf Differenz"	21
2.4	Kulturelle Kontextualisierung und Kulturrelativismus	22
3.	Der Streit um die Universalität der Menschenrechte	23
3.1	Der ideologisch-politische Streit um das Menschenrechtskonzept	23
3.2	Der theoretische Streit um die Universalität der Menschenrechte	25
3.2.1	Der Streit um den "Ursprung" der Menschenrechte	26
3.2.2	Identitätsbildung aus der Sicht der Postmoderne und des Kommunitarismus	26
3.2.3	Rechte und Pflichten	27
4.	Ein harter Kern von Menschenrechten?	31
5.	Zur Universalität der Menschenrechte durch interkulturellen Diskurs	34
	Literaturverzeichnis	36

UNIVERSALITÄT UND UNTEILBARKEIT DER MENSCHENRECHTE?

Zur Kakophonie des Wiener Wunschkonzerts

Franz Nuscheler

1. Folgenlose Formelkompromisse auf der Wiener Menschenrechtskonferenz

Die Schlußerklärung der Wiener Weltmensenrechtskonferenz scheint alle Kontroversen einvernehmlich gelöst zu haben, die seit Jahrzehnten über die Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte geführt worden waren. Art. 5 der Wiener Erklärung stellt fest: "Alle Menschenrechte sind universell, unteilbar, bedingen einander und hängen miteinander zusammen."

Diesem Glaubensbekenntnis stimmten am Ende auch Staaten zu, die vorher die Universalität der Menschenrechte unter Hinweis auf kulturelle Traditionen in Frage und unter den Verdacht des westlichen Kultur- oder Werteimperialismus gestellt hatten. Sie anerkannten darüberhinaus die Legitimität des internationalen Menschenrechtsschutzes, die ihnen das Abwehr- und Rechtfertigungsargument entzog, Kritik an der Menschenrechtspraxis stelle eine Einmischung in innere Angelegenheiten dar. Dieses Zugeständnis hielt sie aber nicht davon ab, weiterhin ihre Menschenrechtsverletzungen hinter dem Einmischungsverbot zu verstecken.

Auf der anderen Seite anerkannten die westlichen Staaten als Gegenleistung für das deklaratorische Bekenntnis zum Universalitätsprinzip nun auch ein "Recht auf Entwicklung", gegen dessen Aufnahme in Menschenrechtskataloge sie sich mehrheitlich lange gewehrt hatten. Zu guter Letzt wurde die Wiener Erklärung auch noch ohne nachträgliche Korrekturen im Konsensverfahren von der UN-Generalversammlung angenommen. Der Verdacht drängt sich auf, daß dieser universelle Konsens nur deshalb möglich war, weil er sich in unverbindlichen Formelkompromissen erschöpfte. Viele Kommentatoren feierten dennoch das Wiener Verhandlungsergebnis als Durchbruch zur weltweiten Anerkennung der Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte - und übersahen dabei schlichte Tatbestände:

Erstens erhielt die Wiener Erklärung keinerlei Rechtsverbindlichkeit, zumal sie sich zu keinen neuen Mechanismen des internationalen Menschenrechtsschutzes durchringen konnte.

Zweitens zeigten die Jahresberichte von *Amnesty International*, des New Yorker *Freedom House* oder des US-Außenministeriums, daß das Wiener Glaubensbekenntnis in vielen Unterzeichnerstaaten auch schwerste Menschenrechtsverletzungen nicht verhindern konnte. Die verbalen Bekenntnisse zu den universellen Menschenrechten blieben in der

Menschenrechtspraxis folgenlos und diese Folgenlosigkeit verstärkte den Irrelevanzverdacht gegenüber internationalen Deklarationen.

Drittens hielten alle Menschenrechtserklärungen China, die ASEAN-Staaten, die Konferenz der blockfreien Staaten oder die Organisation für afrikanische Einheit (OAU) nicht davon ab, mit altbekannten Argumenten die Universalität der Menschenrechte und Legitimität des internationalen Menschenrechtsschutzes in Frage zu stellen. Gleichzeitig haben die westlichen Staaten niemals die Gleichrangigkeit der im Zivil- und Sozialpakt kodifizierten politischen und sozialen Menschenrechte anerkannt und damit ihrerseits die Unteilbarkeit der Menschenrechte in Frage gestellt. Der völkerrechtliche Rechtspositivismus konnte diese von politischen Interessen und Ideologien bewirkte Differenzierung von Rechtspositionen nicht überwinden.

2. Ungelöste alte Streitfragen

Auch in Wien wurden die alten Streitfragen in der internationalen Menschenrechtsdiskussion nur durch unverbindliche Formelkompromisse übertüncht. Umstritten blieben in politischen und akademischen Kontroversen weiterhin die Fragen: Gibt es nicht doch kulturell bedingte Unterschiede in der Begründung und Gewichtung der Menschenrechte, die ihren universellen Geltungsanspruch in Frage stellen, solange es keine interkulturell akzeptierte Globalethik gibt? Mit anderen Worten: Gibt es nicht auch ein Menschenrecht auf Anderssein, das die Geltung universeller Normen einschränkt (vgl. Apel 1994)? Hebt die "Dreisplaltung" der Menschenrechte in die "drei Generationen" von politischen Freiheitsrechten, sozialen Teilhaberechten und kollektiven Rechten von Völkern nicht doch die proklamierte Unteilbarkeit der Menschenrechte auf?

Die Verfechter des Universalitäts- und Unteilbarkeitsdogmas machen sich die Auseinandersetzung mit diesen Fragen und Zweifeln gelegentlich allzu einfach:

1. Es ist zwar richtig, daß Menschenrechte, die ontologisch aus dem Menschsein abgeleitet werden und Menschen von anderen Lebewesen unterscheiden, notwendigerweise universell sind. Aber diese naturrechtliche Ableitung der politischen Freiheitsrechte, die ein Produkt der europäischen Aufklärung, Sozial- und Verfassungsgeschichte sind, erzeugt nicht durch logische Schlüsse einen universellen Geltungsanspruch. Belden Fields und Wolf-Dieter Narr (1992, 5) haben geradezu aggressiv die naturrechtliche Begründbarkeit der Menschenrechte bestritten und sie in den historischen Kontext der Entwicklungsgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft gestellt: "Absolutist, idealist, philosophical-anthropological, and ontological approaches (abstracting human beings from all historical and cultural context) all should be rejected." Die Universalierbarkeit menschenrechtlicher Normen setzt den Konsens zwischen verschiedenen politischen Kulturen mit unterschiedlichen Denk- und Rechtstraditionen voraus, den es aber noch

nicht gibt. Johan Galtung (1994, 10) hat daran erinnert, daß "etwas als universal ausgegeben wird, heißt nicht, daß es deshalb schon in irgendeiner operationalen oder sinnvollen Weise universal ist".

2. Es ist unbestritten, daß es in allen Kulturen Menschenrechtsverletzungen gibt, sie also nicht kulturbedingt sind. Sie sind keine achtenswerte Kulturbestände, sondern Folgen und Instrumente repressiver Herrschaft. Die Instrumentalisierung von Kultur oder Religion für die Rechtfertigung von Menschenrechtsverletzungen entzieht aber nicht der Anerkennung kulturbedingter Rechtstraditionen, also dem sogenannten "kulturellen Relativismus", die moralische Rechtfertigungsgrundlage. Er geht von der eigentlich banalen Annahme aus, daß es in den verschiedenen Kulturen unterschiedliche politische Anthropologien und Auffassungen über das Verhältnis zwischen Staat und Individuum, über Rechte und Pflichten von Individuen gegenüber der staatlich organisierten Gemeinschaft gibt. Es ist deshalb ein Totschlagargument, wenn dem Nachdenken über den kulturellen Kontext von menschenrechtlichen Normen unterstellt wird, Menschenrechtsverletzungen eine Rechtfertigungshilfe zu leisten. Es gibt auch ein "Recht auf kulturelle Differenz" und Anderssein. Die UNESCO fordert ständig den Respekt für die Werte und Eigenarten anderer Kulturen, die in Konflikt mit universell erklärten Rechtsnormen geraten können.
3. Der Generalsekretär der deutschen Sektion von *Amnesty International*, Volkmar Deile (1993, 268), stellte fest:

"Das Verständnis von 'Entwicklung' darf nicht in Gegensatz zu den Menschenrechten definiert und praktiziert werden. Entwicklung dient auch immer den Menschenrechten oder sie verdient die Qualifizierung Entwicklung nicht."

Dieser kategorische Imperativ macht sich die Auseinandersetzung über den Zusammenhang zwischen dem sozio-ökonomischen Entwicklungsstand und den Voraussetzungen von Demokratie allzu einfach. Der auf vielen Entwicklungsländern lastende wirtschaftliche und politische Problemdruck überlastet besonders die afrikanischen Länder, in denen es nicht mehr um Entwicklung, sondern nur noch um das notdürftige Überleben geht, das wenig mit einer menschenwürdigen Existenz zu tun hat. Rainer Tetzlaff (1991, 22) leitete aus ihrer geringen wirtschaftlichen Leistungskraft geringe Chancen für die gleichzeitige Verwirklichung der politischen und sozialen Menschenrechte ab:

"Die objektiven Chancen in Afrika, schrittweise politische Demokratie zu verwirklichen und gleichzeitig sozio-ökonomische Fortschritte zu machen, sind heute ziemlich gering."

Ansichts der Massenverelendung, des Zerfalls von Staaten, von sich häufenden Bürgerkriegen und des entwicklungslähmenden Krebsgeschwürs von Korruption kann auch der besonders im konfuzianischen Kulturkreis beschworene Primat von *good governance* nicht vorschnell als menschenrechtlich verwerfliche Alternative "Reis oder Freiheit" abgetan werden. Es ist sicherlich richtig, wie Dieter Senghaas (1995, 188) feststellte, daß die "asiatischen Werte", die ostasiatische Regime den "westlichen"

Menschenrechten entgegenzuhalten pflegen, Ausdruck eines Neo-Autoritarismus sind und als "ideologische Speerspitze gegen weitergehende Demokratisierungsansprüche neuer sozialer Gruppierungen" dienen. Aber diese "asiatischen Werte" bilden nicht nur eine beliebig manipulierbare Herrschaftsideologie, sondern fußen in Geschichte und Kultur (wobei Kultur im umfassenden Sinne die Lebensweise, Wertvorstellungen und Verhaltensweisen von Menschen und Gesellschaften umschließt).

Kein noch so wichtiges Ziel kann Folter oder staatlichen Terror rechtfertigen. Die vergleichende Regimeforschung hat gezeigt, daß sich die meisten "Entwicklungsdiktaturen" als "Diktaturen ohne Entwicklung" erwiesen haben (vgl. Rüländ/Werz 1985). Die Rechtfertigung von Menschenrechtsverletzungen mittels einer empirisch unbestätigten Antinomie zwischen Freiheit und Entwicklung, wie sie Richard Löwenthal (1986) behauptet hatte, kann auch leicht als Vorwand für politische Unterdrückung mißbraucht werden. Dennoch widerspricht die Erfahrung in Ost- und Südostasien der Behauptung von Wolfgang S. Heinz (1986, 26):

"Das Argument, bestimmte Menschenrechte (politische und bürgerliche) könnten zeitweilig nicht beachtet werden, um wirtschaftliche Entwicklung zu ermöglichen, ist genauso alt wie wertlos. Es gibt kaum einen Staat, in dem ein solches Versprechen zur Verwirklichung wirtschaftlicher und sozialer Rechte geführt hätte - meistens gab es weder das eine noch das andere."

Es gibt diese Ausnahmen. Und sie zeigen auch, wie schon die Entstehungsgeschichte der Menschenrechte gezeigt hatte, daß erst durch sozio-ökonomische Entwicklungsprozesse Trägergruppen von demokratischen Entwicklungen entstehen, die auch eine Verbesserung der Menschenrechtsstandards erkämpfen. Alle Bekenntnisse zu Demokratie, Pluralismus und Menschenrechten beantworten nicht die Frage, ob arme Gesellschaften überhaupt den hohen normativen Ansprüchen politischer und sozialer Demokratie gerecht werden können. Es geht hier nicht nur um das politische Wollen, sondern auch um das ökonomische Können; und es geht um die soziale Anerkennung von Menschenrechten: "There can be no equality or integrity (beyond the integrity of the physical body) without social recognition. The other key values, therefore, depend upon social recognition for their existence" (Fields/Narr 1992, 9).

Die rechtsstaatliche Demokratie ist keine Retortengeburt, die mit externer Geburtshilfe gezüchtet werden kann, sondern das Resultat eines umfassenden sozio-ökonomischen und sozio-kulturellen Transformationsprozesses. Diese historischen Erfahrungen sollten bei der Verkündung der kategorischen Imperative von Menschenrechten stärker berücksichtigt werden, weil sich eben politische und soziale Menschenrechte wechselseitig bedingen.

4. Angesichts der "strukturellen Gewalt" von Unterentwicklung und Massenarmut sowie schwerer Menschenrechtsverletzungen in vielen Staaten stellt sich die Frage nach dem Sinn maximalistischer Menschenrechtskataloge, denen auch hoch entwickelte demokratische Staaten kaum genügen. Nicht ganz zu Unrecht wurde den zahlreichen

Konventionen und Deklarationen über Menschenrechte unterstellt, ein "Menschenrecht auf alles" zu begründen und die Grenzen des Möglichen zu überschreiten. Es stellt sich deshalb die Frage: Wäre der Durchsetzung von grundlegenden Menschenrechten nicht besser gedient, wenn die maximalistischen Menschenrechtskataloge auf wirklich universell gültige und international überprüfte Minimalstandards verdichtet würden, die dann z. B. auch als Bewertungsmaßstab für die "Konditionierung" von Entwicklungshilfe angelegt werden könnten?

Zwar ist die Gefahr nicht auszuschließen, daß durch die Reduzierung des menschenrechtlichen Normenbestandes auf Minimalstandards eine Hierarchisierung der Menschenrechte entsteht, die ihre prinzipielle Unteilbarkeit aufhebt. Aber wichtiger als die Formulierung und ständige Erweiterung von Prinzipienkatalogen, die sich an einem Idealzustand der Weltgesellschaft orientieren, wäre z. B. die weltweite Durchsetzung des in der UN-Konvention gegen die Folter kodifizierten Folterverbots auch unter Notstandsbedingungen. Die Inflationierung von "Rechten", die lediglich Forderungen enthalten, kann auch den kontraproduktiven Effekt ihrer Wertminderung haben.

5. Die Debatte über Menschenrechte leidet unter verschiedenen "doppelten Standards" und Doppelzüngigkeiten je nach politischen oder kommerziellen Interessenlagen, unter großen Widersprüchen zwischen normativen Prinzipienkatalogen und weit verbreiteten Vollzugsdefiziten, einer Inflation von Deklarationen und dem Mangel an wirksamen Überprüfungs- und Durchsetzungsverfahren, sowie unklaren Begriffen, die Wunsch und Wirklichkeit verwischen. Die normative Universalität setzt etwas als gegeben voraus, was keineswegs gegeben und auch nicht unumstritten ist. Die Folge ist, daß die Berufung auf universelle Menschenrechte zum moralischen Appell verkommt, bestenfalls als naiv, schlimmstenfalls als kulturimperialistisch abgestempelt wird.

Es genügt nicht, den "kulturellen Relativismus" als kulturell verbrämten Vorwand für Menschenrechtsverletzungen abzutun, sondern es muß danach gefragt werden, ob es wirklich eine kulturübergreifende Ethik als Grundlage für einen universellen Geltungsanspruch der Menschenrechte gibt. Die Frage nach der Unteilbarkeit der Menschenrechte kann auch nicht einfach den "Vorbehalt des Möglichen" ausklammern, wenn die sozialen Menschenrechte den Gesellschaften Leistungen abfordern, die sie aufgrund ihrer Armut nicht erbringen können. Die Geltungskraft der Menschenrechte muß im jeweiligen kulturellen und sozio-ökonomischen Kontext interpretiert werden. Die Loccumer Konferenz über "Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung" (May/Fritsch-Oppermann 1993) behandelte also keineswegs ein Scheinproblem, wie die Axiomatik der Universalität suggerieren mag.

3. Kultureller Relativismus versus Universalität

Die Universalität der Menschenrechte wird häufig aus dem Art. 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 abgeleitet, dessen 1. Satz lautet: "Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren."

Schon dieser menschenrechtliche Kernsatz ist nicht unumstritten, weil nicht-westliche Kulturen, Religionen, Denktraditionen und politische Anthropologien seine natur- und vernunftrechtliche Begründung nicht teilen. Es gibt noch keine allgemein akzeptierte Begründung der Menschenrechte, sondern sehr verschiedene Begründungen aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen und Lebensformen (vgl. Hoffmann 1991). Ludger Kühnhardt (1987, 230 f.) folgerte aus einer vergleichenden Untersuchung der Menschenrechtsidee in verschiedenen politischen Kulturen:

"Die Menschenrechtsherleitung in der westlichen politischen Philosophie und Geschichte, die Menschenrechtsauffassungen im islamischen Denken sowie die Menschenrechtsinanspruchnahme für das indische, chinesische und afrikanische Denken weichen grundlegend voneinander ab. Trotz dem verbalen Bekenntnis zur universellen Menschenrechtsidee sind Definition, Herkunftsinterpretation, Funktion und Stellenwert der Menschenrechtsidee unter den untersuchten politischen Denkrichtungen und Kulturen in gravierender Weise voneinander verschieden ... Von einer ideengeschichtlichen Perspektive aus besehen, kann keine Übereinstimmung zwischen der im Westen erstmals präzise gefaßten Menschenrechtsidee und traditionellen außerwestlichen Formen der Regelung des Verhältnisses vom Staat und Individuum konstatiert werden. Eher ist das Gegenteil der Fall."

Wenn dem so ist, dann muß der universelle Geltungsanspruch der westlichen Menschenrechtsidee ins Wanken geraten; dann kann auch der kulturelle Relativismus nicht als "moralisch unvertretbar" (so Donnelly 1984, 404) oder gar als "moralischer Nihilismus" (so Jarvie 1983, 46) diskreditiert werden. Vielmehr ist die Sensibilität für die kulturelle Verschiedenheit wesentlich für die internationale Anerkennung und Förderung der Menschenrechte (vgl. An-NaCim 1992, 26).

Wenn man außerdem anerkennt, daß Menschenrechte Elemente der politischen Kultur sind und diese von unterschiedlichen Traditionen und Normensystemen geprägt wird, dann gewinnen die Argumente der kulturellen Relativisten an Gewicht. Sie behaupten nicht, wie ihnen Kühnhardt (1987, 136) pauschal unterstellt, daß "die Menschenrechte außerhalb der westlichen Welt bedeutungslos und unanwendbar seien", sondern fordern lediglich die Anerkennung kultureller Verschiedenheit, die auch unterschiedliche Rechtstraditionen einschließt, die das Rechtsbewußtsein mehr prägen als irgendwelche internationalen Deklarationen.

Wie Kühnhardt in seinen vergleichenden Untersuchungen der politischen Kulturen zeigte, gibt es gerade in den Auffassungen über das Verhältnis zwischen Staat und Individuum fundamentale Unterschiede. Jack Donnelly (1984) kritisierte einerseits den kulturellen

Relativismus als "moralisch unvertretbar", andererseits einen "radikalen Universalismus", der kulturbedingte Unterschiede als irrelevant für die universelle Geltung menschenrechtlicher Normen erklärt. Er rettete sich aus der argumentativen Klemme, indem er die "relative Universalität" grundlegender Menschenrechte postulierte, die menschenrechtliche Minimalstandards einem kulturell begründeten (oder verbrämten) Eskapismus oder einer von Herrschaftsinteressen bestimmten Selektivität entzieht.

Hier stellt sich aber wieder die Frage, welche Menschenrechte als grundlegend gelten und zu dieser "relativen Universalität" gezählt werden. Der "kulturellen Kontextualisierung" sind Grenzen gesetzt, wenn sie nicht zum Alibi für Beliebigkeit entarten soll. Als grundlegende Menschenrechte haben nicht nur die elementaren Habeas Corpus-Rechte (Verbot von Folter und willkürlicher Verhaftung, Schutz der körperlichen Unversehrtheit, Anspruch auf ein ordentliches Gerichtsverfahren), sondern auch Rechte zu gelten, die zur Wahrung der Menschenwürde essentiell sind. Dazu gehören auch soziale Menschenrechte (vor allem der Anspruch auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse), die ein menschenwürdiges Überleben ermöglichen. Beispielsweise verstoßen die von der islamischen *Scharia* geforderten Körperstrafen ebenso gegen das grundlegende Menschenrecht auf körperliche Unversehrtheit wie die von vielen Staaten im Namen der "Tradition" (tatsächlich zur Absicherung des Patriarchats) geduldete Klitorisbeschneidung. Die UN-Konvention gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe beläßt durch die "lawful sanctions"-Klausel in Art. 1 der Strafjustiz allzu große Spielräume für unmenschliche Behandlung. Deshalb ist das im Namen des kulturellen Relativismus von Abdullahi Ahmed An-Na'im (1992, 37) vorgebrachte Plädoyer, auch die Anwendung dieser Konvention den "moralischen Standards" der jeweiligen Gesellschaft zu überlassen, mit menschenrechtlichen Minimalstandards nicht vereinbar.

Die Kompromißformel der "relativen Universalität" birgt Risiken, weil die Relativierung von Rechtsgrundsätzen die Dämme gegen Menschenrechtsverletzungen durchbrechen kann; sie weist dennoch einen Weg zwischen der Skylla des ethischen Nihilismus und der Charybdis eines die Verschiedenheit kultureller Traditionen ignorierenden Universalitätsanspruchs. Der Pragmatismus, der auch nach den Realisierungschancen der menschenrechtlichen Normen fragt, spricht für die Bescheidung mit einer "relativen Universalität". Solange es keine allgemein akzeptierte Begründung der Menschenrechte und keine politische Weltethik gibt, bleibt die "relative Universalität" ein Rettungsanker: Sie verzichtet nicht auf das Ziel der Universalität, anerkennt aber doch die historische, sozio-ökonomische und kulturelle Kontextualisierung der Menschenrechte, die allenfalls schrittweise durch einen interkulturellen Dialog zu einem universellen Konsens geführt werden kann.

Interkultureller Dialog ist ein Schlüsselbegriff eines internationalen Diskurses, der dem dogmatisierten Schlagabtausch zwischen Universalisten und Relativisten zu entgehen versucht.

Zu einer solchen diskursethischen Begründung der Menschenrechte trugen u. a. Johan Galtung (1994), Karl-Otto Apel (1994), Alison Renteln (1990) und das von Hans Küng (1992) angedachte "Projekt Weltethos" bei. Galtung (1994, 10) erkannte ein wichtiges Folgeproblem der dogmatischen Universalisierung westlicher Normen: Es sei nicht nur ein Problem, daß Westliches dem Nicht-Westlichen auch dann übergestülpt werde, wenn es gar nicht passe, sondern ebenso ein Problem, daß der Westen aus der nicht-westlichen Tradition nichts gewinne. Und er folgert daraus: "Die ganze Welt ist das Opfer des fehlenden Dialogs."

Die Geltungskraft der Menschenrechte kann nicht von oben oder außen erzwungen werden, sondern entsteht durch einen Lernprozeß. Dieser Lernprozeß schließt allerdings dort Rückschläge nicht aus, wo als "kulturfremd" oder "religionsfeindlich" erachtete menschenrechtliche Normen in Widerstände gegen "kulturimperialistische" Universalisierungstendenzen einbezogen werden. Der von Samuel Huntington vorausgesagte "Zusammenstoß der Kulturen" signalisiert, daß Universalisierungstendenzen das Pochen auf kulturelle Differenz eher verstärkt haben und weiter verstärken werden. Der kulturelle Relativismus hat bessere Antworten auf diese Entwicklungen als ein für kulturelle Differenzen unsensibler Universalismus. Die "akzeptierte Vielfalt" und die "Aufwertung der Differenz" sind das geeignete Gegenprogramm zum "Krieg der Zivilisationen" (vgl. Kramer 1994).

4. "Dreispartung" versus Unteilbarkeit der Menschenrechte

Die Wiener Weltkonferenz für Menschenrechte betonte nachdrücklich die Unteilbarkeit der Menschenrechte. Die internationale Menschenrechtslobby hielt diesen Grundsatz der Unteilbarkeit immer Versuchen entgegen, die sozialen Menschenrechte zu einem zweitrangigen Recht abzuwerten (vgl. Human Rights Watch 1992). Sie konnte sich dabei auf die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 berufen, die ohne qualitative Unterschiede die "klassischen" Freiheitsrechte mit Rechtsansprüchen auf menschenwürdige Lebensbedingungen verband - freilich nur mit der Rechtsqualität einer Empfehlung, die auch "Rechtsansprüche" relativiert. Art. 28 stellte ein Junktum zwischen den politischen und sozialen Menschenrechten und einer internationalen Sozialordnung her:

"Jeder Mensch hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in welcher die in der vorliegenden Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können."

Die ideologische Systemkonkurrenz zwischen Osten und Westen führte dann doch zu einer keineswegs nur formalen Teilung der politischen und sozialen Menschenrechte, indem die einen im *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte* ("Zivilpakt"), die anderen im *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* ("Sozialpakt") kodifiziert wurden. Indem der Westen auf die Kodifizierung der politischen Freiheitsrechte, der Osten und die Entwicklungsländer auf die Kodifizierung der sozialen Menschenrechte

drängten, waren die beiden Pakte von Anfang an mit ideologischen Vorbehalten belastet; indem sie als politische Waffe in der Systemauseinandersetzung zwischen Osten und Westen eingesetzt wurden, wurden ihre Universalität und Geltungskraft geschwächt und ihre Glaubwürdigkeit lädiert - und überdies ihre prinzipielle Unteilbarkeit faktisch doch aufgehoben. Die Rechtskraft eines Normensystems hängt eben auch von der Rechtspraxis ab.

Während die Vereinten Nationen zur Überprüfung der Verwirklichung von politischen Menschenrechten einen Kontrollmechanismus in Gestalt eines Beschwerdeverfahrens beim Menschenrechtsausschuß einführten, fehlt bei den sozialen Menschenrechten ein derartiges Kontrollverfahren bisher völlig. Zwar gründete der ECOSOC 1987 den "Ausschuß für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte" (CESCR), dem die Mitgliedsstaaten des "Sozialpaktes" alle fünf Jahre einen Bericht vorlegen müssen (dies aber nur teilweise und dann möglichst beschönigend tun); zwar wurde auf Vorschlag dieses CESCR die Forderung nach einem Fakultativprotokoll (*optional protocol*) zum "Sozialpakt" in Punkt 75 der Wiener Abschlusserklärung aufgenommen, aber die Widerstände gegen internationale Kontrollverfahren sind groß (vgl. Ehlert 1994). Wenn die Bundesrepublik Deutschland in der eigenen Verfassung kein Recht auf Arbeit anerkennt, tut sie sich natürlich schwer, ein solches Recht auf internationaler Ebene anzuerkennen; wenn sie es dennoch in einer internationalen Deklaration unterzeichnet, ist die Unterschrift wenig wert.

Die "zweite Generation" der Menschenrechte gilt zwar im Völkerrecht als gleichrangig, erscheint aber in der Staatenpraxis und auch im Engagement von Menschenrechtsorganisationen - wenn man von Ausnahmen wie FIAN absieht - als weiches Völkerrecht. Renommierte Menschenrechtsorganisationen konzentrieren sich ebenso wie die Lageberichte des US-State Department auf Berichte über Verletzungen der politischen Menschenrechte. Das New Yorker *Freedom House* berücksichtigt bei seiner Notengebung für die Verwirklichung der Menschenrechte nur politische Freiheitsrechte (vgl. SEF 1993). Auch *Amnesty International* beschränkt sich in seinen Jahresberichten, auch bedingt durch seine Gründungsgeschichte als Schutzorganisation für politische Gefangene, auf Verletzungen der Habeas Corpus-Rechte. Die von der EU und einzelnen Geberländern angewandte Menschenrechtskonditionalität bestraft allenfalls Diktaturen - und auch dann nur nach politischen und/oder kommerziellen Opportunitätskriterien (vgl. Nuscheler 1993).

Die sozialen Menschenrechte erscheinen trotz aller Bekundungen der Unteilbarkeit von Menschenrechten als zweitrangig. Sie waren eine lästige Kröte im Verhandlungspoker mit politischen Gegnern. Während der Westen bei den politischen Menschenrechten in die Offensive gehen konnte, geriet er bei den sozialen Menschenrechten in die Defensive; während der Westen in der "ersten Generation" eine Voraussetzung für die Durchsetzbarkeit der "zweiten Generation" sieht, drehte der Osten diese Priorität um. Auch im Vorfeld des Kopenhagener "Sozialgipfels" tauchte dieser Prioritätendisput wieder auf, weil nun vor allem die VR China

und Malaysia versuchten, mit der Betonung der sozialen Menschenrechte die Kritik an der Verletzung politischer Freiheitsrechte abzuwehren. Weil die beiden "Generationen" gegeneinander ausgespielt wurden (und weiterhin werden), wurden beide beschädigt.

Es gibt auch in der rechts- und politikwissenschaftlichen Literatur Kontroversen über den Stellenwert von sozialen Menschenrechten im Verhältnis zu den Freiheitsrechten. Spitzfindige Interpreten sprachen Sozialrechten schon deshalb die Qualität von Menschenrechten ab, weil sie - wie z. B. das Recht auf Arbeit - nicht allen Menschen (wie hier Kindern) zugestehen. Vielfach wird den Sozial- oder Solidarrechten, trotz ihrer im Völkerrecht verankerten Gleichrangigkeit, nur die Bedeutung von politischen Absichtserklärungen mit geringer rechtlicher Verpflichtungskraft eingeräumt oder gar die kontraproduktive Funktion eines inflationären Wunschzettels unterstellt, der dazu angetan sei, den harten Kern der politischen Freiheitsrechte zu verwässern. Ludger Kühnhardt (1987, 258) beispielsweise konnte in Solidarrechten nur die "Einbruchsstelle einer Ideologisierung der Menschenrechte" erkennen:

"Wo immer individuelle Menschenrechte in kollektiven Zielen aufgeben sollen, wird das Menschenrechtskonzept verzerrt und in Frage gestellt."

Einmal abgesehen von dem Einwand, daß auch der in den meisten Verfassungen in Art. 1 GG garantierte Anspruch auf den Schutz der unantastbaren Menschenwürde eine sozialrechtliche Komponente enthält, muß diese Abwertung der sozialen Menschenrechte unter den Bedingungen wachsender Massenarmut, die kein menschenwürdiges Leben zuläßt, grundsätzlich in Frage gestellt werden. Es kann kaum einen - wie auch immer begründeten - Zweifel daran geben, daß sich unter menschenunwürdigen Lebensbedingungen der Rang sozialer Rechte erhöht: Verhungern in Freiheit ist ein menschenrechtlicher Widerspruch in sich.

Das individuelle "Recht auf Leben", das alle Menschenrechtskataloge mit höchster Priorität fordern, muß angesichts der absoluten Armut, die mindestens den statistisch ausgewiesenen 1,1 Mrd. "absolut Armen" eine menschenwürdige Existenz verwehrt, zu einem kollektiven "Recht auf Leben" erweitert werden: "Menschenrechte beginnen mit dem Überleben" (Hoffmann 1994). Massenelend behindert, wie Lothar Brock (1985, 5) betonte, "die Entwicklung jener Fähigkeiten und Fertigkeiten, die als intellektuelle Voraussetzungen für die Wahrnehmung gerade der klassischen Freiheits- und Teilhaberechte betrachtet werden müssen."

Das Plädoyer für die exklusive Anerkennungswürdigkeit politischer Freiheitsrechte stellt auch einen demokratietheoretischen Rückschritt dar. Zum normativen Kernbestand von Demokratie gehören nicht nur einige Organisationsprinzipien, sondern auch die Verbindung von Freiheit und Gleichheit, also von politischen und sozialen Menschenrechten. Demokratie verliert ihre Rechtfertigungsgrundlage, wenn sie der Mehrheit der Bevölkerung kein menschenwürdiges Leben ermöglicht, vor allem dann, wenn nicht der Mangel, sondern die ungleiche Verteilung von Gütern und Dienstleistungen Armut schafft.

5. Das "Recht auf Entwicklung" als "soft law"

Mit den beiden Menschenrechtspakten von 1966 hatte die Staatengemeinschaft - mit unterschiedlichen Interessen und Absichten - die Grenzen der "klassischen" Freiheitsrechte weit überschritten. In den 70er Jahren versuchten dann die Entwicklungsländer mit Unterstützung der RgW-Länder eine "dritte Generation" von Menschenrechten durchzusetzen, die "Rechte der Völker" postuliert, vor allem das "Recht auf Entwicklung". Ein Definitionsversuch einer Unterkommission der UN-Menschenrechtskommission verdeutlicht, daß dieses "Recht auf Entwicklung" erstens lediglich Kernelemente des Zivil- und Sozialpaktes zusammenfaßt:

"Der Kern eines Rechts auf Entwicklung setzt sich aus folgenden Rechten zusammen: das Recht auf Leben, das Recht auf ein angemessenes Minimum an Nahrung, Kleidung, Wohnraum und medizinischer Versorgung, das Recht auf ein Minimum an garantierter Sicherheit und Unverletzlichkeit der Person, das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit und das Recht auf Teilhabe (Partizipation), das zur Ausübung der anderen genannten Rechte unerlässlich ist." (zit. nach Riedel 1989, 60)

Zweitens verband die UN-Mehrheit aus der Dritten Welt diese bereits kodifizierten Menschenrechte mit ihrer Forderung nach einer "Neuen Weltwirtschaftsordnung". Sie stellte 1977 in einer Resolution der UN-Generalversammlung (UN-Resolution 32/130) fest, daß "die Verwirklichung der Neuen Internationalen Wirtschaftsordnung... ein wesentliches Element für die wirksame Förderung der Menschenrechte und Grundfreiheiten" darstelle - und konnte sich dabei wiederum auf Art. 28 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* berufen.

Hier setzte der hinter rechtsdogmatischen Argumenten versteckte Streit der Interessen ein. Die westlichen Industrieländer verdächtigten das "Recht auf Entwicklung" als trojanisches Pferd, mit dem die "Gruppe der 77" das Bollwerk der Menschenrechte mit entwicklungspolitischen Forderungen zu durchdringen versuchten. Das "Recht auf Entwicklung" geriet zwischen die Frontlinien des Nord-Süd-Konflikts. Die juristischen Kontroversen setzten also den Meinungsstreit über den "Sozialpakt" fort (vgl. Barthel 1986; Bennigsen 1989). Westliche Juristen wollten - mit wenigen Ausnahmen - das "Recht auf Entwicklung" nur als ethisches Postulat und unverbindliches "soft law" gegenüber dem "hard law" des "Zivilpaktes" oder allenfalls als "Schwellenrecht" zwischen einem unverbindlichen moralischen Anspruch und einem bindenden Rechtsprinzip gelten lassen.

Die weitere Entwicklung wurde von den ideologischen Konfrontationen des Ost-West-Konflikts entlastet. Während die Mehrheit der OECD-Staaten noch 1986 in der UN-Generalversammlung gegen die mühsam ausgehandelte "Erklärung zum Recht auf Entwicklung" stimmte bzw. sich enthielt, akzeptierten sie dann sowohl Prinzip 3 der "Rio-Erklärung" von 1992 als auch Punkt 10 der Schlußerklärung der Wiener Menschenrechtskonferenz, die beide ein "Recht auf Entwicklung" anerkennen. Punkt 10 der Wiener Schlußakte stellt fest:

"Die Menschenrechtsweltkonferenz bekennt sich zum Recht auf Entwicklung, wie es in der 'Erklärung über das Recht auf Entwicklung' niedergelegt wurde, als universellem und unveräußerlichem Recht und als integralem Bestandteil der grundlegenden Menschenrechte."

Die konsensualen Erklärungen von Rio und Wien stellten zwar nur unverbindliche Absichtserklärungen dar, aber sie formulierten doch - ähnlich wie Staatsziele in nationalen Verfassungen - Leitziele der Staatengemeinschaft und setzten damit auch handlungsorientierende Maßstäbe für die Entwicklungspolitik. Das "Recht auf Entwicklung" ist allerdings nicht nur mit einem Akzeptanz- und Validitätsproblem, sondern auch mit dem Disput über den Begriff "Entwicklung" konfrontiert. Nach Otmar Höll (1994, 45) ist "eine Einigung auf einen universellen, allgemein akzeptierten und ökologisch sinnvollen Entwicklungsbegriff in absehbarer Zukunft eher unwahrscheinlich". Für ihn impliziert das "Recht auf Entwicklung" sowohl das Recht auf verschiedene Entwicklungswege als auch die Pflicht der Industrieländer, ihre Produktions- und Konsummuster zugunsten einer globalen "nachhaltigen Entwicklung" (*sustainable development*) zu verändern. Er weitet es also zu einem Verbindungsglied zwischen Umwelt und Entwicklung aus - und überfrachtet es damit mit zusätzlichen Anforderungen, die seinem universellen und generellen Geltungsanspruch eher abträglich sein dürften. Auf diese Weise gerät das "Recht auf Entwicklung" in die gefährliche Nähe des inflationären "Rechts auf alles".

6. Universalität der Menschenrechte = Universalisierung des westlichen Demokratiemodells?

Die Verwirklichung der politischen Menschenrechte setzt einen Verfassungsstaat voraus, der staatliche Willkür durch die Herrschaft des Rechts bändigen kann. Der Schutz der Menschenrechte erfordert unabdingbar die Rechtsstaatlichkeit. Diese Prämisse eröffnet einen weiteren Meinungsstreit.

Die liberale Demokratie nach westlichem Vorbild scheint zur universellen Norm für legitime Herrschaft geworden zu sein. Nicht nur die westlichen Sieger im Konkurrenzkampf der Systeme feierten die "Wiedergeburt der Demokratie", sondern auch die Verlierer überschlugen sich nun in Bekenntnissen zu Demokratie und Menschenrechten. Ein beredtes Zeugnis für diese Bekehrung ist der Bericht der von Julius Nyerere geleiteten *Süd-Kommission* (1991). Auch frühere Kritiker des westlichen Vorbilds - wie Rainer Tetzlaff (1993) - konnten nun nirgendwo auf der Welt lebensfähige Alternativentwürfe zur liberalen Demokratie und ihrer "Zwillingschwester" Marktwirtschaft entdecken. Diese Konjunktur ist jedoch trügerisch.

Die pluralistisch-parlamentarische Demokratie samt ihrer menschenrechtlichen Fundierung ist ein spezifisches Endprodukt der okzidentalen Sozial- und Geistesgeschichte, der Aufklärung und Entwicklung einer bürgerlichen Gesellschaft. Dieses in mehreren Jahrhunderten unter

schweren sozialen und politischen Kämpfen geborene Herrschafts- und Gesellschaftsmodell kann nicht anderen Gesellschaften übergestülpt werden, denen dieser gesellschaftliche und kulturelle Mutterboden in unterschiedlichem Maße fehlt. Ebenso wenig wie eine Marktwirtschaft in Gesellschaften verpflanzt werden kann, denen neben sozio-ökonomischen Voraussetzungen auch der "Geist des Kapitalismus" (nach Max Weber) abgeht, kann ein politisches Wettbewerbssystem mit seinen konsensstiftenden Spielregeln und Normen in Gesellschaften transplantiert werden, die Samuel Huntington (1968) als "prätorianische ohne zivilgesellschaftliche Innenarchitektur" charakterisierte.

Alle Genugtuung über den Zusammenbruch von Diktaturen im Osten und Süden kann nicht darüber hinwegsehen, daß die gegenwärtige "Demokratisierungswelle" in aller Welt eine - auch durch die "politische Konditionalität" von Entwicklungshilfe erzwungene - politische Konjunktur ohne strukturelle Voraussetzungen für Beständigkeit ist. Die Gefahr ist groß, daß vielerorts die großen Hoffnungen auf Demokratie und die Verwirklichung der sozialen Menschenrechte enttäuscht werden und aus diesen Frustrationen der Bodensatz für autoritäre Regierungsformen und fundamentalistische Bewegungen genährt wird. Es zeichnet sich bereits ab, daß der unter äußerem Druck beschleunigte Zusammenbruch fast aller afrikanischer Einparteiensysteme zu einer Retribalisierung der neuen Mehrparteiensysteme und damit zu einer Situation zu führen droht, die der Einführung von Einparteiensystemen oder der Intervention von Armeen Rechtfertigungen geliefert hatte (vgl. Nuscheler 1994).

Unter diesen Bedingungen stellt sich die Frage, ob nicht ein hohes Maß an Rechtssicherheit und Rechtsstaatlichkeit als ein höheres Gut gelten kann als die bloße Veranstaltung von Wahlen, deren Legitimationskraft begrenzt ist. Und es stellt sich wiederum die Frage, ob der internationale Menschenrechtsschutz - auch mittels der Konditionierung von Entwicklungshilfe - nicht wirksamer werden könnte, wenn er sich auf unverzichtbare Mindeststandards konzentrieren würde.

Es ist legitim, Despoten unter politischen Druck zu setzen, aber es ist weder legitim noch vernünftig, die Einführung bestimmter politischer Organisationsprinzipien erzwingen zu wollen. Diese Einsicht gebietet die praktische Vernunft. Die Legitimität der "politischen Konditionalität" setzt wiederum den Verzicht auf die von politischen oder kommerziellen Interessen diktierten "doppelten Standards" in der Menschenrechtspolitik voraus. Andernfalls bestätigen menschenrechtliche Belehrungen den Vorwurf der Hypokrisie.

Wenn die Industriestaaten die Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte durchsetzen wollen, müssen sie zunächst die Glaubwürdigkeitsdefizite ihrer eigenen Menschenrechtspolitik überwinden. Noch wird ihre moralische und rechtliche Legitimität, in anderen Staaten die Achtung der Menschenrechte einzufordern, durch einen von politischen und wirtschaftlichen Interessen korrumpierten Relativismus begrenzt. Sie kritisieren den "kulturellen Relativismus",

praktizieren aber selbst ihren interessenbedingten Relativismus und Opportunismus und beschädigen damit den universellen Geltungsanspruch der Menschenrechte mehr als die "kulturellen Relativisten".

7. Zusammenfassung: Verdichtung auf Kernbestände statt Erweiterung zum "Recht auf alles"

Das Plädoyer für die Anerkennung einer "relativen Universalität" der Menschenrechte bedeutet auch ein Plädoyer für die Akzeptanz von politischen Organisationsformen, die dem jeweiligen sozialen und kulturellen Kontext angemessen sind. Unbestritten ist, daß *good governance* (d. h. die Rechtsbindung staatlichen Handelns, die Rechenschaftspflichtigkeit der Herrschenden, Eindämmung der Korruption, Achtung der grundlegenden Menschenrechte) eine Bedingung von Entwicklung ist (vgl. Waller 1993). Aber *good governance* muß nicht unbedingt so funktionieren wie das Westminster Modell. Ein rechtsstaatlich gebändigter Autoritarismus, der menschenrechtliche Mindeststandards achtet, aber nicht alle Spielregeln parlamentarischer Demokratie praktiziert, ist ein realistisches Entwicklungsstadium auf dem Wege zur Demokratisierung und Verwirklichung der Menschenrechte.

Die "relative Universalität" gibt nicht das Ziel der Universalisierung von Menschenrechtsnormen auf, überfrachtet aber dieses Ziel nicht mit Maximalforderungen, die ein unerfüllbares "Recht auf alles" begründen. Es geht nicht um eine Erweiterung der Menschenrechtskataloge, sondern um wirksamere internationale Durchsetzungsverfahren:

"Nicht die normative Entwicklung neuer oder die Weiterentwicklung bereits international anerkannter Menschenrechte, sondern erst die Schaffung eines wirklichen internationalen Durchsetzungsverfahrens wird den Durchbruch zu einem effektiveren internationalen Menschenrechtsschutz erlauben" (Wolfrum 1993, 689).

Die Entwicklungsgeschichte der Menschenrechte in Europa lehrt, daß - wie ihre philosophische Begründung auch immer sein mag - ihre Anerkennung das Ergebnis gesellschaftlicher Entwicklungen und politischer Kämpfe ist. Internationale Deklarationen und Konventionen können diesen Lernprozeß fördern, aber auch Fortschritte auf dem Weg zu einer globalen Wertegemeinschaft vortäuschen. Die Wiener Konferenz war allenfalls eine Etappe auf diesem Weg.

Literatur

- An-Nacim*, Abdullahi Ahmed (Hg.) (1992): Human Rights in Cross-Cultural Perspectives, Philadelphia.
- Apel*, Karl-Otto (1994): Anderssein, ein Menschenrecht? Über die Vereinbarkeit universeller Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Jg. 39(1), 1062-1067.
- Barthel*, Armin (1986): Entwicklung und Menschenrechte. Das Recht auf Entwicklung als Menschenrecht, Aachen.
- Bennigsen*, Sabine (1989): Das "Recht auf Entwicklung" in der internationalen Diskussion, Frankfurt/M.
- Brock*, Lothar (1985): Menschenrechte und Entwicklung, in: Aus Politik und Zeitgeschehen, B27/85, 3-16.
- Deile*, Volkmar (1993): Redebeitrag in May/Fritsch-Oppermann (Hg.), 263-270.
- Donnelly*, Jack (1984): Cultural Relativism and Universal Human Rights, in: Human Rights Quarterly, Vol. 6, 400-425.
- Ederer*, Brigitte (1994): Entwicklungszusammenarbeit und Menschenrechte, in: Journal für Entwicklungspolitik, Jg. X(1), 7-12.
- Ehlert*, Bernhard (1994): Hintergründe und Argumente für ein Individualbeschwerdeverfahren (optional protocol) zum Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (IPwskR), Tübingen bzw. FIAN (Herne).
- Fields*, A. Belden/Wolf-Dieter Narr (1992): Human Rights as a Holistic Concept, in: Human Rights Quarterly, Jg. 14, 1-20.
- Galtung*, Johan (1994): Menschenrechte - anders gesehen, Frankfurt/M.
- Heinz*, Wolfgang S. (1986): Menschenrechte in der Dritten Welt, München.
- Höll*, Otmar (1994): Das Recht auf Entwicklung. Zur Frage seiner Realisierung aus ökologienpolitischer Perspektive, in: Journal für Entwicklungspolitik, Jg. X(1), 33-46.
- Hoffmann*, Johannes (Hg.) (1991): Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen, Frankfurt/M.
- Hoffmann*, Karl-Dieter (1994): Menschenrechte beginnen mit dem Überleben, in: Vorgänge, Jg. 33(3), 104-118.
- Human Rights Watch* (1992): Indivisible Human Rights. The Relationship of Political and Civil Rights to Survival, Subsistence and Poverty, New York/London etc.
- Huntington*, Samuel (1968): Political Order in Changing Societies, New Haven/London.

- Jarvie, I. C.* (1983): Rationalism and Relativism, in: *British Journal of Sociology*, vol. 34, 44-60.
- Kramer, Dieter* (1994): Akzeptierte Vielfalt statt Krieg der Zivilisationen, in: *Zeitschrift für Kulturaustausch*, Jg. 44(4), 461-469.
- Kühnhardt, Ludger* (1987): *Die Universalität der Menschenrechte*, München.
- Küng, Hans* (1992): *Projekt Weltethos*, München.
- Löwenthal, Richard* (1986): Staatsfunktionen und Staatsform in den Entwicklungsländern, in: Franz Nuscheler (Hg.), *Politikwissenschaftliche Entwicklungsländerforschung*, Darmstadt, 241-275 (Wiederabdruck).
- May, Hans/Sybille Fritsch-Oppermann* (Hg.) (1993): *Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung* (Loccum Protokolle 10/93), Rehburg-Loccum.
- Mensen, Bernhard* (Hg.) (1988): *Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen*, St. Augustin.
- Nuscheler, Franz* (1991): Menschenrechte und Entwicklung - Recht auf Entwicklung, in: Dieter Nohlen/Franz Nuscheler (Hg.), *Handbuch der Dritten Welt*, 3. Aufl., Band 1, Bonn, 269-286.
- Nuscheler, Franz* (1993): Menschenrechtliche Doppelstandards in der Entwicklungspolitik, in: Rainer Tetzlaff (Hg.), *Menschenrechte und Entwicklung*, Bonn (Stiftung Entwicklung und Frieden), 79-95.
- Nuscheler, Franz* (1994): Demokratie, ein fragiler Exportartikel, in: Jochen Hippler (Hg.), *Demokratisierung der Machtlosigkeit*, Hamburg, 223-236.
- Renteln, Alison* (1990): *International Human Rights: Universalism Versus Relativism*, Newbury Park.
- Riedel, Eibe* (1989): Die Menschenrechte der dritten Generation als Strategie zur Verwirklichung der politischen und sozialen Menschenrechte, in: Adolfo-Perez Esquivel (Hg.), *Das Recht auf Entwicklung als Menschenrecht*, München/Zürich, 49-70.
- Rüland, Jürgen/Nikolaus Werz* (1985): Von der "Entwicklungsdiktatur" zu den Diktaturen ohne Entwicklung, in: Franz Nuscheler (Hg.), *Dritte Welt-Forschung* (PVS-Sonderheft 16), Opladen, 211-232.
- Senghaas, Dieter* (1995): Schluß mit der Fundamentalismus-Debatte!, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Heft 2/95, 180-191.
- SEF - Stiftung Entwicklung und Frieden* (1993): *Globale Trends 1993/94*, Kap. Menschenrechte, Frankfurt/M.
- Tetzlaff, Rainer* (1991): *Demokratie und gesellschaftlicher Wandel in Afrika: Chancen und Gefahren* (Friedrich-Ebert-Stiftung), Bonn.

Tetzlaff, Rainer (1993): Demokratie in der Dritten Welt: Zwischen normativer Zustimmung und praktischen Realisierungschancen, in: *Jahrbuch Dritte Welt 1994*, München, 29-46.

Tetzlaff, Rainer (Hg.) (1993a): Menschenrechte und Entwicklung, Bonn (Stiftung Entwicklung und Frieden).

Waller, Peter (1993): Die Menschenrechtsorientierung in der Entwicklungszusammenarbeit, in: *Rainer Tetzlaff* (Hg.), 53-78.

Wolfrum, Rüdiger (1993): Die Entwicklung des internationalen Menschenrechtsschutzes, in: *Europa-Archiv*, Folge 23, 681-690.

Die Universalität der Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen kultureller Kontextualisierung und Kulturrelativismus

Brigitte Hamm

1. Einleitung

"... wir weisen die Logik zurück, daß eine Person in Asien ein geringeres Schutzrecht vor Folter haben soll, nur weil sie in Asien gefoltert wird." (zit. bei Melchers 1993, 14) So eindeutig lehnen asiatische Menschenrechtsorganisationen Versuche ab, die Menschenrechte - unter dem Hinweis auf unterschiedliche philosophisch-kulturelle Traditionen für Asien - relativieren zu wollen. Doch sieht man einmal von schweren und systematischen Menschenrechtsverletzungen wie der Folter ab, dann läßt sich der Streit um die Universalität der Menschenrechte natürlich nicht so einfach abtun. Das Verbot der Folter wird nicht nur weltweit von Menschenrechtsorganisationen eingefordert, sondern Regierungen und Staaten bekennen sich ebenfalls zum Folterverbot als grundlegendem Menschenrecht. Diese prinzipielle Haltung bedeutet jedoch nicht, daß sie tatsächlich auch auf das Mittel der Folter zur Einschüchterung, Bestrafung und Unterdrückung politischer GegnerInnen und Andersdenkender verzichten würden. Hier besteht weniger die Gefahr der grundsätzlichen Infragestellung oder Leugnung dieses Menschenrechts, als vielmehr der Versuch einiger Regierungen, trotz einer umfassenden Definition von Folter in der sogenannten Folterkonvention, Folterpraktiken zum kulturspezifischen Brauchtum umzudefinieren und damit schwere Menschenrechtsverletzungen zu relativieren und zu verschleiern.

Worum geht es im Streit um die universale Gültigkeit der Menschenrechte? Zum einen steht das Menschenrechtskonzept insgesamt zur Diskussion, das dem Individuum Rechte gegenüber dem Staat einräumt, die dieser ihm nicht beliebig vorenthalten oder entziehen kann. Vor allem Regierungen einiger ost- und südostasiatischer Staaten, wie China, Malaysia, Singapur und Indonesien, kritisieren die individuellen Menschenrechte als westliche Idee und unvereinbar mit einem für Asien typischen Menschenbild, das die einzelne Person stärker über ihre Zugehörigkeit zur Gemeinschaft definiere. Repräsentanten islamistischer Regime, wie des Iran und Sudan, vertreten ähnliche Auffassungen. Neben der Infragestellung der Idee der Menschenrechte aufgrund unterschiedlicher Anthropologien, stehen spezifische Menschenrechte, vor allem die Rechte von Frauen und das Recht auf Religionsfreiheit, zur Debatte. Im Unterschied zu diesem Streit, der vor allem auf der Staatenebene ausgetragen wird, verteidigen Menschenrechtsorganisationen weltweit die universale Gültigkeit der Menschenrechte, weil sie hilft, staatliche Übergriffe sowie soziale und ökonomische Mißstände anzuprangern.

Meine Hypothesen lauten:

- 1) Das Eintreten für die Universalität der Menschenrechte ist vereinbar mit der Anerkennung kultureller, religiöser und historischer Unterschiede. Ein Bekenntnis zur Universalität der Menschenrechte impliziert keinesfalls, daß von ihrer universalen Anerkennung und Gültigkeit bereits ausgegangen werden könnte, aber es geht von der *Notwendigkeit* ihrer universalen Gültigkeit aus. Denn tagtäglich zeigt sich weltweit, wie dringend erforderlich der Schutz der Menschen vor staatlichen Übergriffen ist.
- 2) Während die kulturelle Kontextualisierung bei der Verwirklichung der Menschenrechte zu unterstützen ist, gilt es Versuchen, das Menschenrechtskonzept zu relativieren, zu widerstehen.

Nach der Klärung einiger Begriffe, die im Streit um die Universalität der Menschenrechte immer wieder auftauchen, soll dann im folgenden diese Debatte auf seinen verschiedenen Ebenen nachvollzogen werden. Dabei gilt ein besonderes Interesse dem Verhältnis von Rechten und Pflichten im Menschenrechtskonzept. Schließlich wird die Beschränkung auf einen harten Kern der Menschenrechte problematisiert. Abschließend geht es um die Bedeutung einer Globalethik sowie eines interkulturellen und interreligiösen Diskurses für die Universalität der Menschenrechte.

2. Notwendige Begriffsklärung

Im Streit um die universale Gültigkeit der Menschenrechte werden häufig nicht nur die verschiedenen Ebenen der Auseinandersetzung vermengt, sondern zudem Kontextualisierung und Relativierung synonym gesetzt. Es ist daher nützlich, einige Begriffe vorab zu klären.

2.1 Was sind Menschenrechte?

Menschenrechte sind grundlegende Rechte, die ein Mensch allein aufgrund seines Menschseins hat. Die Begründung für solche Rechte erfolgt(e) dabei mit unterschiedlichen Argumentationen. Heute wird die Gültigkeit der Menschenrechte meist mit der Würde eines jeden Menschen begründet. Das vorherrschende, von den Vereinten Nationen vertretene Menschenrechtskonzept betont nicht nur die universale Gültigkeit der Menschenrechte, sondern auch ihre Unteilbarkeit und Interdependenz. Denn ein menschenwürdiges Leben erfordert es, den Menschen in seiner Ganzheit - als kulturelles, ökonomisches, politisches und soziales Wesen zugleich - zu begreifen. Die entsprechenden Menschenrechte müssen deshalb ebenfalls aufeinander bezogen

sein. Nach diesem Menschenbild ist es unzulässig, einseitig einen dieser Lebensbereiche zu betonen und isoliert eine bestimmte Gruppe von Menschenrechten hervorzuheben.

Viele Definitionen unterstreichen den *Prozeßcharakter* der Menschenrechte, die in jeweils spezifischen historischen Kontexten den Herrschenden abgerungen wurden: So erkämpfte das aufkommende Bürgertum bürgerliche Freiheiten, politische Rechte und das Recht auf Eigentum. Vor allem im 19. Jahrhundert setzten sich die Frauenbewegung und die Arbeiterschaft für eine Verallgemeinerung dieser Rechte ein. Überdies stand die Verankerung kultureller, ökonomischer und sozialer Rechte, die die Arbeitsbedingungen verbessern und ein menschenwürdiges Leben erleichtern sollten, auf der Tagesordnung. Im 20. Jahrhundert strebten die ehemaligen Kolonien nach ihrem Recht auf Selbstbestimmung, und die Entwicklungsländer fordern das Recht auf Entwicklung ein. Menschenrechte sind also nichts Feststehendes, sondern, wie der Völkerrechtler Eibe Riedel (1989) es ausdrückt, sie weisen in die Zukunft und tragen in sich ein revolutionäres und utopisches Moment. Der bestehende Menschenrechtskatalog kann nach Donnelly (1993) verstanden werden als Zusammenstellung der gängigen Bedrohungen menschlicher Würde. Nach seiner Auffassung dehnt sich diese Liste notwendigerweise mit den komplexer werdenden Lebensbedingungen aus. Darüber hinaus werden zum schon bestehenden Menschenrechtskatalog nicht nur zusätzliche, "neue" Rechte formuliert, sondern spezifische Gruppen von Menschen fordern für sich schon allgemein anerkannte Rechte, z.B. das Verbot der Diskriminierung, ein. Aus dieser Sicht bedeutet die Ausdehnung des Menschenrechtskatalogs, daß die partikulare Gültigkeit spezifischer Rechte zunehmend überwunden wird.

2.2 Universalismus, Unteilbarkeit und Interdependenz der Menschenrechte

Schon im Begriff der Menschenrechte ist die Vorstellung ihrer allgemeinen Gültigkeit, also ihrer Universalität, angelegt. Die *Idee* des Universalismus, wie wir sie heute kennen, ist eng verknüpft mit den Vorstellungen der Aufklärung und der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaften, d.h. sie ist historisch eingebunden in einen bestimmten Kontext. Die Idee der Universalität der Menschenrechte basiert auf der Vorstellung der prinzipiellen Gleichheit der Menschen. Dieser Gleichheitsgedanke wurde und wird häufig *für politische Ziele* instrumentalisiert. Die Industriestaaten mißbrauchten den Universalismusgedanken für ihre Expansionsbestrebungen bei der Eroberung von Kolonialgebieten, indem sie die Welt nach dem eigenen Modell gestalten und dieses somit verallgemeinern wollten. Die liberale Vorstellung, daß Freiheit und Gleichheit sich durch die freie Marktwirtschaft verallgemeinern würden, hat sich nicht verwirklicht. Vielmehr ist Fields und Narr (1992, 17) zuzustimmen, daß die bestehende hegemoniale Weltordnung eine strukturelle Ungleichheit mit Gewinnern und Verlierern auf der internationa-

len Ebene erzeugt. Der für den Kapitalismus typische Expansionismus, der bestehende Ungleichheiten verstärkt und neue hervorbringt, brachte die Idee des Universalismus in Mißkredit.

Die reichen Industrieländer instrumentalisieren die Idee der Menschenrechte zudem in anderer Hinsicht. Während sie sich in ihrer Rhetorik einerseits vehement für die Universalität der Menschenrechte einsetzen, anerkennen sie andererseits ihre Unteilbarkeit und Interdependenz oft nur formal. Viele Industrieländer, allen voran die USA, neigen dazu, einseitig die politischen Menschenrechte zu betonen und der Verwirklichung der kulturellen, ökonomischen und sozialen Menschenrechte - auch in ihren eigenen Gesellschaften - ein geringeres Gewicht beizumessen. Eine solche Haltung macht ein generelles Bekenntnis des Nordens zu den Menschenrechten und ihrer Universalität unglaubwürdig und schürt im Süden Befürchtungen, daß die Betonung der politischen Menschenrechte vor allem der Verbreitung des westlichen Demokratie-modells dienen soll. Gegen einen solchen sogenannten "Werteimperialismus" wenden sich nicht nur Regierungen, sondern ebenfalls Nichtregierungsorganisationen des Südens.

2.3 Das "Recht auf Differenz"

Von Anfang an bestand ein Widerspruch zwischen dem normativen Anspruch der Universalität der Menschenrechte und ihrer realiter partikularen Gültigkeit. Die amerikanische *Virginia Bill of Rights* von 1776 und die französische *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789, die als erste umfassende Menschenrechtserklärungen gelten, formulierten nur die Rechte männlicher Bürger gegenüber dem absolutistischen Herrscher und gegenüber der englischen Krone und keineswegs die Rechte der gesamten Menschheit, wie der heute im Kontext beider Erklärungen benutzte Begriff der Menschenrechte nahelegt. Die Exklusivität der Rechte jedoch, die ja nur für bestimmte Männer, nämlich Bürger mit Eigentum, galten und die übrigen Männer und die Frauen ausschlossen, wurde auf diese Weise verschleiert. Erst in weiteren Kämpfen konnten Frauen und Männer, die nicht zum Bürgertum zählten, eine Verallgemeinerung dieser Rechte durchsetzen.

Neben den Forderungen nach Gleichbehandlung und gleichen Rechten fordern heute nicht nur Frauen, sondern desgleichen Menschen mit unterschiedlicher sexueller Orientierung ein "Recht auf Differenz", ohne - wie bisher übliche Praxis - diskriminiert zu werden. Für ein "Recht auf Differenz" treten des weiteren Menschen unterschiedlicher Kulturen ein, wenn sie ihre kulturelle Identität bewahren wollen. Doch dieses "Recht auf Differenz" ist nicht notwendig ein Partikularismus, der im Gegensatz zum Universalismus steht. Vielmehr geht das "Recht auf Differenz" zunächst grundsätzlich vom Gedanken der Gleichheit aus, wobei Abweichungen von dieser Gleichheit, eben Differenzen, möglich sein sollen. Ohne die zugrunde liegende Vorstellung von Gleichheit, macht die Forderung nach einem Recht auf Differenz keinen Sinn. Die

Gleichheit impliziert also die universale Anerkennung von Differenzen und diese wiederum ist nur möglich durch ein universales Toleranzprinzip. Ähnlich wie der Universalismus-Gedanke läßt sich auch der Differenz-Gedanke negativ wenden, indem einseitig nur die Unterschiede hervorgehoben werden, ohne eine prinzipielle Gleichheit als Voraussetzung für Toleranz anzuerkennen. So kann die Betonung, ethnischer und rassischer Identitäten dem Zweck dienen, Vorbehalte gegenüber anderen Gruppen bis hin zu kriegerischen Auseinandersetzungen zu schüren. Insofern kann auch die Betonung des "Rechts auf Differenz" imperialistische Züge in sich tragen (vgl. Jacob 1994).

2.4 Kulturelle Kontextualisierung und Kulturrelativismus

Bei der Diskussion um die Universalität der Menschenrechte sollte zwischen kultureller Kontextualisierung und Kulturrelativismus unterschieden werden. Unter kultureller Kontextualisierung der Menschenrechte wird hier ihre Einbindung in die jeweilige Kultur verstanden, ohne das Menschenrechtskonzept insgesamt zu anzuzweifeln. Hingegen wird als Kulturrelativismus die Infragestellung der Menschenrechtsidee überhaupt bezeichnet, wobei für eine solche Auffassung kulturelle Unterschiede ins Feld geführt werden. Kulturrelativistisch argumentieren häufig politisch Verantwortliche, die den eigenen Bürgern ihre Rechte vorenthalten wollen. Entsprechend bezeichnet Rhoda Howard den Kulturrelativismus als "an ideological tool to serve the interests of powerful .. groups" (zit. bei Baehr 1994).

Exemplifizieren läßt sich der Unterschied zwischen kultureller Kontextualisierung und Kulturrelativismus am Menschenrecht auf Partizipation, wie es in Artikel 21 (1) der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zum Ausdruck kommt:

"Jedermann hat das Recht, an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten seines Landes unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter teilzunehmen."

In den Industrieländern gelten freie und geheime Wahlen als gängiger Indikator für Partizipation.¹ Doch in unterschiedlichen Kulturen kann es zu unterschiedlichen Formen der Partizipation kommen. So gilt in Afrika, besonders in Westafrika, das Palaver als eine Form unmittelbarer Partizipation, bei der ein allgemeiner Konsens durch Debattieren und eben nicht durch eine Mehrheitsabstimmung erreicht wird. Sowohl das Palaver wie die Abstimmung bei Wahlen basieren auf dem Respekt vor der Meinung des Anderen. Partizipation ist also auf

¹ Würde auf der Verallgemeinerung von Wahlen als entscheidender Form von Partizipation bestanden werden, dann wäre der Vorwurf Rainer Tetzlaffs des Menschenrechtsimperialismus an die Adresse der Industrieländer gerechtfertigt.

unterschiedlichen Ebenen denkbar und möglich. In westlichen Gesellschaften, wo vielfach die Wahlbeteiligung zurückgeht, gewinnen alternative Partizipationsformen, z.B. die Mitarbeit in Stadtteilgruppen, zunehmend an Bedeutung.

Kulturrelativisten hingegen stellen das Menschenrecht auf Partizipation grundsätzlich in Frage. Sie könnten behaupten, daß die Partizipation nicht in allen Kulturkreisen vorgesehen sei, sondern daß ein fürsorglicher und weiser Herrscher sein Volk führe, ohne daß dieses in irgendeiner Weise Einfluß nimmt. So tritt der frühere Premierminister von Singapore Lee Kuan Yew zwar für die wirtschaftliche und technologische Entwicklung nach westlichem Vorbild ein, doch nach seiner Auffassung ist eine solche Entwicklung ohne Demokratie möglich, wie er in einem Interview der ZEIT vom 2.12.1994 ausführt: "Wenn Sie Demokratie nach amerikanischem oder deutschem Muster meinen, dann würde ich sagen: Ja es kann Entwicklung ohne Demokratie geben. Sie brauchen nicht unbedingt Wahlen, widerstreitende Ansichten und regelmäßig Wechsel von Parteien in der Politik. Wenn Sie aber Industrialisierung wollen, Innovation und Kreativität in der Gesellschaft, dann müssen Sie in jeder Generation die produktiven Köpfe pflegen." Partizipation scheint für Lee Kuan Yew ausschließlich eine Angelegenheit der Eliten zu sein.

3. Der Streit um die Universalität der Menschenrechte

Bei den Bemühungen im Rahmen der Vereinten Nationen, die Förderung und den Schutz der Menschenrechte zu verankern und voranzubringen, gab es seit jeher unterschiedliche Auffassungen über das Konzept der Menschenrechte und ihre universale Gültigkeit. An dieser Debatte sind unterschiedliche Akteure mit unterschiedlichen Interessen und Zielen beteiligt. Sie gilt es auseinanderzuhalten, um selbst Position beziehen zu können.

3.1. Der ideologisch-politische Streit um das Menschenrechtskonzept

Schon 1947 bei der Erarbeitung des Entwurfs der "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" kamen unterschiedliche Ansichten über das Menschenrechtskonzept zutage, die jedoch nicht nur entlang einer ideologischen Ost-Westlinie, sondern auch zwischen westlichen Vertretern und innerhalb der amerikanischen Delegation auftraten (Renteln 1990). Dabei ging es u.a. um die Einbeziehung der kulturellen, ökonomischen und sozialen Menschenrechte in die "Allgemeine Erklärung der Menschenrechte". Als die damals 56 Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen 1948 die Erklärung verabschiedeten, enthielten sich u.a. Saudi Arabien und sechs sozialistische Staaten der Stimme. Die meisten sozialistischen Staaten begründeten ihre Haltung damit, daß durch die Betonung individueller Rechte einseitig eine westliche Denkweise und eine Vernachlässigung der Pflichten zum Ausdruck komme, ein Vorwurf, der heute im

Streit um die Universalität der Menschenrechte vor allem von ost- und südostasiatischen Staaten gleichermaßen erhoben wird. Jugoslawien lehnte die Vernachlässigung der sozialen gegenüber den liberalen Menschenrechten ab, und Saudi Arabien wandte sich gegen die Verankerung der Religionsfreiheit in der "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte".

In den 60er Jahren gingen Vertreter aus Staaten des Südens davon aus, daß die "Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" einseitig westlich geprägt sei, da ihre Entstehung vor dem Entkolonialisierungsprozeß liege und somit regionalspezifische und kulturelle Besonderheiten keinen Eingang gefunden hätten (vgl. Fall 1994, 5). Die neuen Staaten, die aus den ehemaligen Kolonien hervorgegangen waren, begannen innerhalb der Vereinten Nationen die Diskussion um eine "Neue Weltwirtschaftsordnung", die in den Ländern der Dritten Welt eine den reichen Industrieländern vergleichbare Entwicklung ermöglichen sollte. Diese allgemeinen Diskussionen fanden auf der ersten Weltmensenrechtskonferenz 1968 in Teheran ihren Niederschlag, wo von den Staaten der Dritten Welt im Einklang mit den sozialistischen Staaten auf die strukturellen internationalen Rahmenbedingungen abgehoben wurde, die der Verwirklichung der Menschenrechte im Wege stünden. Die kulturellen, ökonomischen und sozialen Rechte nahmen in der Proklamation von Teheran breiten Raum ein. Darüber hinaus kam es zum uneingeschränkten Bekenntnis zur "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" und somit auch zur nachträglichen Zustimmung zu ihrer Universalität, Unteilbarkeit und Interdependenz durch die neuen Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen.

Mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes fand die zweite Weltmensenrechtskonferenz 1993 in Wien in einer Zeit großer weltpolitischer Veränderungen statt. Zwar gehört es zum Charakter solcher Großkonferenzen, daß sie keine Beschlüsse fassen, sondern nur Empfehlungen aussprechen und programmatische Anstöße geben können. Die Erwartungen durften also von Anfang an nicht zu hoch geschraubt werden. Allerdings mußte der schleppende Vorbereitungsprozeß zu dieser Konferenz ebenso wie taktische Debatten, die vor allem während der ersten Konferenzwoche die inhaltliche Diskussion hinauszögerten, den Verdacht schüren, daß einige Staaten nicht ernsthaft darum bemüht waren, den Schutz der Menschenrechte voranzubringen.

Mit der Zustimmung zum Schlußdokument der 2. Weltmensenrechtskonferenz durch die anwesenden 171 Staaten basiert die *formale* Anerkennung der Menschenrechte auf einer breiteren Grundlage als je zuvor:

"Alle Menschenrechte sind allgemeingültig und unteilbar, bedingen einander und bilden einen Sinnzusammenhang. Die internationale Gemeinschaft muß die Menschenrechte weltweit in fairer und gleicher Weise, auf derselben Basis und mit demselben Nachdruck behandeln. Zwar ist die Bedeutung nationaler und regionaler Besonderheiten und unterschiedlicher historischer, kultureller und religiöser Voraussetzungen im Auge zu behalten, aber es ist die Pflicht der Staaten, ohne Rücksicht auf ihr jeweiliges politisches, wirtschaftliches und kulturelles System alle Menschenrechte und Grundfreiheiten zu

fördern und zu schützen." (Schlußdokument der Wiener Konferenz, 14.-25.6.93, Teil I, Absatz 5)

Während die in Wien anwesenden Nichtregierungsorganisationen ein uneingeschränktes Bekenntnis zur Universalität der Menschenrechte ablegten, erfolgte die Zustimmung zur Universalität der Menschenrechte durch einige Regierungen des Südens erst, nachdem die Industrieländer ihrerseits im Abschlußdokument das Recht auf Entwicklung als individuelles Menschenrecht anerkannten. Dies hatten bisher vor allem die USA abgelehnt, zum einen weil das Recht auf Entwicklung mit seiner Dialektik von individuellen und kollektiven Trägern dem vorherrschenden Menschenrechtskonzept widerspreche und zum anderen, weil viele Industrieländer befürchteten, daß ihre Zustimmung zu diesem Recht finanzielle Ansprüche der Entwicklungsländer auf Schuldenerlaß und Aufstockung von Hilfsmaßnahmen zur Folge haben könnte.

Mit dem Bekenntnis zur Universalität der Menschenrechte im Wiener Abschlußdokument ist der Streit jedoch keinesfalls beigelegt. Vor allem Staaten Ost- und Südasiens stellen die universale Gültigkeit der Menschenrechte in Frage. Wolfgang Heinz meint sogar einen Wandel in der Argumentation südostasiatischer Politiker erkennen zu können: Während noch vor kurzem eine Art Etappenmodell für die Verwirklichung der Menschenrechte vertreten wurde, wonach die politischen Rechte erst gewährt werden sollten, nachdem die soziale Entwicklung durch einen starken Staat einigermaßen verwirklicht werden konnte, werde zunehmend ein süd-ostasiatisches Modell mit universalem Geltungsanspruch favorisiert. Danach gehe es nicht länger um spezifisch konfuzianische Werte, sondern allgemein um die Bereitschaft der Minderheit zur Unterordnung unter die Mehrheit, die für das erfolgreiche Funktionieren von Gesellschaften als unabdingbar erachtet werde (vgl. Heinz/Pfennig 1994, 17). Der Schutz von Minderheiten, ein Grundpfeiler des vorherrschenden Menschenrechtskonzeptes, könnte solchen Auffassungen leicht zum Opfer fallen.

Letztlich war und ist der ideologisch-politische Streit um die Universalität der Menschenrechte immer **auch** ein Mittel zum Zweck. Beide Seiten - Osten wie Westen, Norden wie Süden - benutzen und benutzten die Menschenrechtsdiskussion für ihre politischen Ziele, um die andere Seite bloßzustellen und ihre Legitimität in der Menschenrechtsfrage anzuzweifeln.

3.2 Der theoretische Streit um die Universalität der Menschenrechte

Im theoretischen Streit um die Universalität der Menschenrechte wird häufig bezweifelt, ob sie als westliches Konzept überhaupt universale Gültigkeit beanspruchen können. Vielfach richtet sich die Ablehnung aber auf spezifische Aspekte des Konzepts, nämlich die einseitige Betonung der Rechte gegenüber den Pflichten und die Hervorhebung des Individuums als Rechtsträger.

3.2.1 Der Streit um den "Ursprung" der Menschenrechte

Zum Teil wird schon über die spezifische Definition der Menschenrechte versucht, den Streit um die Universalität der Menschenrechte zu entkräften. So beschreibt Rainer Tetzlaff den Menschenrechtsgedanken zwar als "spezifisches Produkt der Geistes- und Strukturgeschichte des christlich-jüdisch-aufklärerischen Abendlandes", doch versucht er die Geschichte der Menschenrechte zu verallgemeinern als die Geschichte von Menschen, die sich wehren, und dies hat es nach Auffassung Tetzlaffs "wohl als Möglichkeit 'schon immer' gegeben" (Tetzlaff 1993, 11). Johan Galtung sieht zwar die Menschenrechte eingebettet in die okzidentale Tradition der monotheistischen Religionen (also einschließlich des Islam), aber dennoch definiert er die Menschenrechte allgemeiner als "eine Norm ..., welche die Grundlagen der menschlichen Existenz betrifft, ja diese schützt. Es gibt eine Verbindung zu menschlichen Grundbedürfnissen, wodurch sich die Menschenrechte möglicherweise ohne zeitliche und räumliche Grenzen auf Menschen anwenden lassen." (Galtung 1994, 10f)

Für Jack Donnelly hingegen sind die Menschenrechte untrennbar mit der Herausbildung der Moderne seit dem europäischen Mittelalter verbunden. Er begründet diese Auffassung mit dem sozioökonomischen Kontext, in dem die Idee der Menschenrechte entwickelt wurde: Danach verfügten vormoderne Gesellschaften auch im Westen über kein Menschenrechtskonzept, sondern über unterschiedliche Vorstellungen von Menschenwürde. Erst die Entwicklung des Kapitalismus, die Herauslösung des Individuums aus der traditionellen Gesellschaft, die den einzelnen in zugeschriebene Statushierarchien einband und ihm damit eine soziale Sicherheit bot, machte den stärkeren Schutz des Individuums vor staatlichen Übergriffen erforderlich. Das Menschenrechtskonzept ist deshalb nach Donnelly (1993) das adäquate Konzept, das Individuum in einer modernen Gesellschaft zu schützen oder anders ausgedrückt: In modernen Gesellschaften braucht das Individuum individuelle Rechte. D.h. das Menschenrechtskonzept entspricht dem Individualismus der Moderne.

3.2.2 Identitätsbildung aus der Sicht der Postmoderne und des Kommunitarismus

Mit der sogenannten Krise der Moderne ist auch der Universalismus-Gedanke in die Krise geraten (Kramer 1994). Dieser Hintergrund sollte beim derzeitigen Streit um die Universalität der Menschenrechte nicht außer acht gelassen werden. Theoretisch beeinflussen besonders Auffassungen der Postmoderne und des amerikanischen Kommunitarismus diesen Streit. In

gewisser Weise entspricht die Diskussion um die Universalität der Menschenrechte also dem theoretischen Zeitgeist.

Im Gegensatz zu modernisierungstheoretischen Vorstellungen von einer quasi-linearen Entwicklung zu einer einheitlichen Zivilgesellschaft, fokussieren Theoretiker der Postmoderne die Vielfalt, das Spezifische, den Unterschied. Die Dialektik von Gleichheit und Differenz wird hierbei häufig geleugnet (Kramer 1994). Axel Honneth (1994, 17) schreibt über postmoderne Zeitdiagnosen: "Die Leitformel 'Differenz' meint ..., daß sich die lebensgeschichtlichen Besonderheiten jedes einzelnen Subjekts, seine spezifische Art der Selbstfindung, um so eher entfalten können, in je weniger normativ übergreifende Bindungen und Kontexte sie eingelassen sind." Eine solch einseitige Hervorhebung des Differenzgedankens impliziert also notwendig die Zurückweisung eines universal gültigen Normensystems, wie es die Idee der Menschenrechte darstellt.

Anders als bei einigen postmodernen Theorieansätzen sind die Auffassungen wichtiger amerikanischer Kommunitarier, die wie Michael Walzer eher "linksliberale" Auffassungen vertreten, nicht als Ablehnung oder Überwindung der Moderne zu verstehen. Vielmehr kritisieren sie bestimmte Erscheinungen, die als tendenzielles Auseinanderbrechen moderner Gesellschaften (Individualisierung, Atomisierung, Kriminalität) beschrieben werden.² Die Ursache dafür wird im Gemeinschaftsverlust großer anonymer Gesellschaften gesehen, dem durch die Akzeptanz ganz unterschiedlicher überschaubarer Gemeinschaften entgegengewirkt werden müsse. Nur auf gemeinsamen Verbindungen und Gesinnungen basierende Sozialformen ermöglichen nach Meinung der Kommunitarier die individuelle Identitätsbildung und verantwortliches Handeln. Auf solchen partikularen Lebenswelten aufbauend können nach der Auffassung Michael Walzers moderne Großgesellschaften funktionieren, d.h. Partikularismus wird hier als Basis und notwendige Ergänzung universaler Werte und Normen gedacht, die also nicht prinzipiell abgelehnt werden.

3.2.3 Rechte und Pflichten

Nach der Überzeugung vieler Kommunitarier erfolgt die Einbindung des Individuums in partikulare Gemeinschaften auch darüber, daß es Pflichten gegenüber diesen Gemeinschaften wahrnimmt. Dies wirke der Atomisierung moderner Großgesellschaften entgegen und sei für

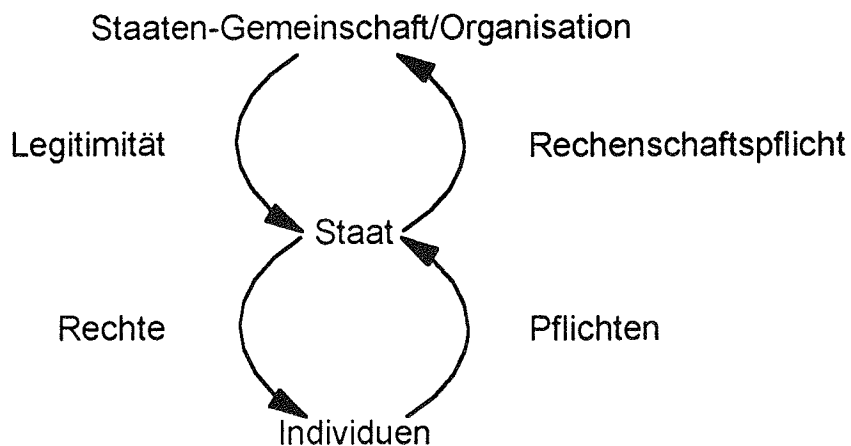
² Die unterschiedlichen Auffassungen der Kommunitarier können hier keine Berücksichtigung finden.

das Individuum identitätsstiftend. In der Debatte um das Menschenrechtskonzept wird das Verhältnis von Rechten und Pflichten ebenfalls thematisiert.

Nach Galtungs Auffassung tragen die Menschenrechte zur Herrschaftsabsicherung durch Legitimation bei und sind insofern eine Funktion des sozialen Systems. Er nennt drei Strukturbedingungen, die für das Menschenrechtskonzept konstitutiv sind (Galtung 1994, 19f):

- 1) Die Betonung des Individuums (wie dies in allen drei monotheistischen Religionen des Okzidents, - Christentum, Islam und Judentum, - durch die Vorstellung der individuellen Schuld, Sühne und Erlösung angelegt sei.)
- 2) Eine oberste Norminstanz (Gott, König, Vereinte Nationen)
- 3) Die Reziprozität von Rechten und Pflichten.

Die soziale Struktur von Menschenrechten



Entnommen aus: Galtung, Johan 1994: 19.

Diese Elemente gehen nach Galtung ein in eine Struktur von Normsender (eine anerkannte übergeordnete Instanz; heute wären dies die Vereinten Nationen), Normempfänger (einzelne Staaten) und Normobjekte (Individuen). Die Beziehungen zwischen Normsender und Normempfänger lassen sich ausdrücken als Verleihung von Legitimität und Rechenschaftspflicht, jene zwischen Normempfänger und Normobjekten bestehen aus der Reziprozität

von Rechten und Pflichten (s. Schaubild).³ Mit diesem Bild der sozialen Struktur der Menschenrechte ließe sich ein zentraler Streitpunkt um ein universales Menschenrechtskonzept, nämlich die Reziprozität von Rechten und Pflichten, möglicherweise neu diskutieren, da die einseitige Betonung von Rechten und die Vernachlässigung der Pflichten gerade von südost- und ostasiatischen Staaten und in Debatten mit Vertretern islamischer Herkunft stark im Vordergrund steht. Es bleibt jedoch die Frage offen, ob die allgemeine Darstellung des Verhältnisses von Rechten und Pflichten bei Galtung tatsächlich dem im Rahmen der Vereinten Nationen gültigen Menschenrechtskonzept entspricht, oder ob es in diesem Punkt nicht tatsächlich weiterentwickelt werden müßte. Auch die "Commission on Global Governance" kommt in ihrem Bericht "Our Global Neighbourhood" (1995, 56) zu der Auffassung, daß Rechte und Pflichten nicht nur miteinander verknüpft sein müssen, sondern beide für eine Globalethik unerlässlich sind.

Jack Donnelly (1993) vertritt zum Verhältnis von Rechten und Pflichten eine grundlegend andere Auffassung. Er orientiert sich eng am Begriff "Menschenrechte" und bezeichnet sie als Ansprüche, die jeder Mensch hat. Er hält die Verknüpfung der Gewährung von Rechten mit der Erfüllung von Pflichten für unzulässig. Eine solche Vorstellung widerspreche der Definition, daß jeder Mensch Rechte aufgrund seines Menschseins habe. Die einzige Einschränkung, die er akzeptiert, liegt in seinem Verständnis von Artikel 29 der "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte", wonach das Individuum seine Rechte nur insoweit wahrnehmen darf, wie es andere nicht in der Ausübung ihrer Rechte einschränkt:

"(1) Jedermann hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die freie und volle Entfaltung seiner Persönlichkeit möglich ist.

(2) Jedermann ist bei der Ausübung seiner Rechte und Pflichten nur den Beschränkungen unterworfen, die das Gesetz ausschließlich zu dem Zweck vorsieht, die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten anderer zu sichern und den gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und des allgemeinen Wohles in einer demokratischen Gesellschaft zu genügen."

Donnelly bezieht sich also nur auf Absatz 2 des Artikels 29 der "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" und läßt die Pflichten gegenüber der Gemeinschaft außer acht. Doch andere westliche Wissenschaftler, z.B. an der Universität Leiden in den Niederlanden, bemühen sich, die Dialektik von Rechten und Pflichten, die sich aus Artikel 29 herleitet, stärker ins Bewußtsein zu rücken und die Pflichten genauer niederzulegen.⁴

³ Eine Triade von unten nach oben ist in dieser Struktur durch Einflußnahme von Menschen, Gruppen und Staaten auf die Normsetzung durch den Normsender ebenfalls denkbar.

⁴ s. PIOOM Newsletter (1992) vol. 4, 1 und (1993) vol. 5, 1

Möglicherweise kann die Betrachtung regionaler Menschenrechtsvorstellungen dazu beitragen, die Dialektik von Rechten und Pflichten im bestehenden Menschenrechtskonzept weiterzuentwickeln. Bis auf Asien und den Nahen Osten/Nordafrika haben alle Regionen der Erde - Afrika, Amerika und Europa - regionale Systeme für den Schutz und die Förderung der Menschenrechte entwickelt, wobei der Menschenrechtsschutz in Europa am umfassendsten ist. In allen regionalen Menschenrechtskonventionen wurden die in der "Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" und in den Pakten niedergelegten Menschenrechte weitgehend übernommen. Zugleich findet in Einzelaspekten eine den regionalen Bedürfnissen entsprechende Kontextualisierung statt, wie dies zudem in der Res. 32/130 der Generalversammlung der Vereinten Nationen gefordert wird.

Besonders deutlich tritt die kultur- und regionalspezifische Kontextualisierung in der "Afrikanischen Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker" hervor. Initiiert wurde diese Charta 1979 von der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) mit Unterstützung der Vereinten Nationen. Schließlich verabschiedeten die Justizminister der OAU-Staaten im Januar 1981 in Banjul, der Hauptstadt des westafrikanischen Staates Gambia, einen Entwurf dieser Charta, die dann 1981 in Nairobi beschlossen wurde. Diese sogenannte Banjul-Charta ist eng verknüpft mit den für Afrika wesentlichen Erfahrungen von Kolonisierung, Großmachtpolitik und Neokolonialismus, wie dies in der Betonung des Rechts auf Selbstbestimmung und der nationalen Souveränität zum Ausdruck kommt. Im Kampf gegen die Kolonialmächte hat sich der afrikanische Widerstand immer auch auf die Universalität der Menschenrechte berufen, die ja von eben diesen Kolonialherren vertreten, aber kaum auf die Kolonien bezogen wurden, wenn man nur an die Sklaverei oder an die Vorenthaltung rechtsstaatlicher Prinzipien gegenüber den Kolonialvölkern denkt. Neben den individuellen Menschenrechten, die weitgehend eine Paraphrasierung universal anerkannter Menschenrechte mit einigen für die afrikanischen Staaten angepaßten Spezifizierungen von Menschenrechten (Kunig 1982, 152ff) darstellen, formuliert die Banjul-Charta in einem eigenständigen Teil (Art. 19-24) "Rechte der Völker" und schließlich - im Vergleich zur "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" ausführlicher - die Pflichten des Individuums gegenüber Familie, Gesellschaft und Staat (Art. 27-29).

Im regionalen Vergleich erweist sich der Menschenrechtsschutz in Asien, trotz der Bemühungen von Kirchen und Nichtregierungsorganisationen als am wenigsten entwickelt. Die Menschenrechtserklärung der ASEAN-Staaten, die im September 1993 in Kuala Lumpur verabschiedet wurde, könnte als - allerdings problematischer - Versuch in diese Richtung gewertet werden. Ähnlich wie in der afrikanischen Banjul-Charta, bekennen sich die ASEAN-Staaten zur Universalität der Menschenrechte, zur "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" und auch zum Dokument der Wiener Weltmensenrechtskonferenz, wobei in der Präambel betont wird, "daß jedes Land eigene historische Erfahrungen und sich verändernde wirtschaftliche, soziale, politische und kulturelle Gegebenheiten und

Wertesysteme hat, denen Rechnung getragen werden muß". Während diese Auffassung im positiven Sinne als Streben nach kulturspezifischer Konkretisierung und Umsetzung der Menschenrechte verstanden werden kann, weist Artikel 1 der Erklärung von Kuala Lumpur bedenklich in eine Richtung, die Menschenrechte staatlicher Willkür unterstellt: "Ein ausgewogenes Verhältnis der Individualrechte und der Rechte der Gemeinschaft ist der Freiheit, dem Fortschritt und der nationalen Souveränität förderlich." Es bleibt zu fragen, wer außer dem Staat bestimmt, wann das Verhältnis ausgewogen ist.

4. Ein harter Kern von Menschenrechten?

Häufig wird befürchtet, daß die Tendenz zur Ausweitung des Menschenrechtskataloges der Menschenrechtsidee insgesamt schade, und die Menschenrechte schließlich zu einem "Recht auf alles" verkommen. So lehnt der österreichische Politologe und frühere Amnesty-Sprecher Wolfgang Dietrich das "Recht auf Entwicklung", das in der entsprechenden Erklärung von 1986 als Synthese der in der "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" niedergelegten kulturellen, ökonomischen, politischen und sozialen Menschenrechte konzipiert ist, als inhaltliche Entleerung und Gefahr für die Menschenrechtsidee ab. Personen aus islamischen und südostasiatischen Staaten bewerten die Forderung nach Nichtdiskriminierung von Menschen mit unterschiedlicher sexueller Orientierung als Ausdruck westlicher Dekadenz und weiten dabei ihre ablehnende Haltung auf das "westliche" Menschenrechtskonzept insgesamt aus. Gegen ein maximalistisches Menschenrechtskonzept und gegen eine Inflationierung der eingeforderten Menschenrechte wird vielfach ein sogenannter harter Kern von Menschenrechten vorgeschlagen, auf dessen Einhaltung bestanden werden müsse.

Die Vorstellung eines harten Kern von Menschenrechten besticht und erinnert an Michael Walzers (1994) Idee des moralischen Minimalismus. Danach gibt es einige universale Wertvorstellungen, von Walzer als "dünne Moral" bezeichnet, auf die man sich interkulturell schnell einigen könne, weil sie auf ähnlichen Empfindungen der Menschen beruhen. Ein Beispiel für ein solch universales Prinzip ist nach Walzer die Idee der Gerechtigkeit. In einem dualistischen Verhältnis zu dieser "dünnen Moral" verfüge jede Gesellschaft auch über eine "dicke Moral", die kulturell spezifisch und integriert, also partikular sei. Nach Walzer sollte man nicht versuchen, diesen Dualismus der Moral zu überwinden, weil jede menschliche Gesellschaft universal und partikular zugleich sei.

So inspirierend die Vorstellung der "dicken" und "dünnen" Moral auch sein mag, und so gut die "dünne Moral" einem harten Kern von Menschenrechten zu entsprechen scheint, so erweist sich die Einigung auf Kernrechte, über die ein universaler Konsens erzielt werden könnte, dennoch als schwierig. Denn während Walzer die "dünne Moral" als Ausdruck universaler

Empfindungen der Menschen reflektiert, muß die Einigung auf einen harten Kern von Menschenrechten auf der Staatenebene erfolgen und steht somit in Konflikt mit anderen Interessen, die staatliches Handeln bestimmen. Die Einigung auf einen harten Kern von Menschenrechten berührt unmittelbar das Prinzip der nationalen Souveränität, das den Schutz der Menschenrechte - trotz zunehmender internationaler Verantwortung - noch immer als innerstaatliche Angelegenheit behandelt. Die Zustimmung zu einem harten Kern von Menschenrechten würde in der Konsequenz jedoch die nationale Souveränität einschränken und die Zuständigkeit der internationalen Gemeinschaft für die Einhaltung dieser Rechte implizieren. Besteht vor diesem Hintergrund derzeit überhaupt die Chance, daß ein Kern von Menschenrechten die Grundlage eines internationalen Werte- und Normensystem sein kann, das die internationale Verantwortung, also auch die Einmischung in innere Angelegenheiten, implizieren müßte? Der Streit um die Universalität der Menschenrechte widerspiegelt einerseits die Bemühungen zur Verständigung und zeigt zugleich die Grenzen auf, die vor allem einzelstaatliche Interessen schützen sollen. Das Bemühen um einen harten Kern von Menschenrechten, das unbedingt zu unterstützen ist, sollte deshalb nicht als Gegensatz zum Streit um die Universalität der Menschenrechte verstanden werden.

Jack Donnelly (1993, 37ff) nennt mehrere Vorschläge für die Bestimmung solcher Kernrechte, wobei nach Donnelly der Ansatz von Henry Shue wohl die größte Verbreitung und Zustimmung gefunden hat. Danach kennzeichnet Shue sogenannte grundlegende Rechte (basic rights) als jene Rechte, die wesentlich für die Inanspruchnahme weiterer Rechte sind, wobei er sie aber nicht als höherrangig als andere Rechte erachten will. Shue nennt drei grundlegende Rechte: Sicherheit, Subsistenz und Freiheit (Donnelly 1993). Donnelly selbst steht einer Bestimmung von Kernrechten eher skeptisch gegenüber. Wenn man sich überhaupt zu einem solchen Vorgehen entschließen will, dann schlägt er vor, auf den Zivilpakt zurückzugreifen und jene Rechte als grundlegend zu verstehen, die durch die Notstandsregelung (Artikel 4 (2)) nicht außer Kraft gesetzt werden können. Diese Ausnahmen umfassen Artikel 6 (Recht auf Leben), Artikel 7 (Verbot der Folter), Artikel 8 (1) und (2) (Verbot der Sklaverei und Leibeigenschaft), Artikel 11 (Inhaftierung aufgrund der Nicht-Erfüllung einer vertraglichen Verpflichtung), Artikel 15 (Bestrafung für zur Tatzeit nicht strafbare Handlungen), Artikel 16 (Anerkennung der Rechtsfähigkeit von Personen) und Artikel 18 (Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit). Ein solches Herangehen würde jedoch kulturelle, ökonomische und soziale Menschenrechte vom harten Kern von Menschenrechten ausschließen, was abzulehnen ist, da das Recht auf Leben nicht nur die körperliche Unversehrtheit bedeuten kann.

Franz Nuscheler hält den Streit um die Universalität der Menschenrechte für ihren aktuellen Schutz und ihre konkrete Verwirklichung letztlich für unergiebig. Stattdessen strebt er einen Konsens über einen harten Kern von Menschenrechten und die Durchsetzung dieses Kerns als das derzeit Machbare an. Im Gegensatz zu Jack Donnelly bezieht er mit der Befriedigung der

Grundbedürfnisse auch soziale Menschenrechte in einen solchen Kernrechte-Katalog ein. Darüber hinaus nennt er die "elementaren Habeas Corpus Rechte (Verbot von Folter und willkürlicher Verhaftung, Schutz der körperlichen Unversehrtheit, Anspruch auf ein ordentliches Gerichtsverfahren), ...". Sosehr aus einem menschenrechtlichen Engagement heraus eine solche Auffassung zu unterstützen ist, so muß dennoch angezweifelt werden, ob gerade über diese Rechte ein Konsens zwischen den Kulturen herzustellen ist. Können die Habeas Corpus Rechte, die vor allem die Einhaltung rechtsstaatlicher Regeln bei der Inhaftierung festlegen, zu den Kernrechten zählen, oder ist nicht gerade die Forderung nach rechtsstaatlichen Verfahren als westliche Sichtweise abzulehnen? Kann es eine Rechtssicherheit nicht auch im Rahmen traditioneller Verfahren geben, die eine unabhängige Justiz nicht kennen?

Wie schon eingangs erwähnt, bekennt sich kein Staat der Erde zur Folter als Mittel der Herrschaftsabsicherung oder Bestrafung. Dennoch findet Folter statt. Trotz einer ausführlichen Definition von Folter in der sogenannten Folterkonvention, herrscht Uneinigkeit darüber, welche Praktiken als Folter einzustufen sind. Franz Nuscheler lehnt die Shari'a und die genitale Verstümmelung als Vergehen gegen das Recht auf körperliche Unversehrtheit ab und ist der Auffassung, daß beide Praktiken als Verstoß gegen dieses Kernrecht unbedingt zu verbieten seien. Frauenorganisationen verurteilen die genitale Verstümmelung als Folter. Auch wenn aus westlicher und menschenrechtlicher Sicht diese Praktiken eindeutig zu verurteilen sind, muß doch zugleich zugegeben werden, daß es sich um kulturspezifische Traditionen handelt. Es ist eine Gratwanderung zu bestimmen, welche dieser Traditionen "gut" im Sinne von Kontextualisierung sind und welche nicht. Kann eine solche Einstufung nicht bereits als westlicher "Werteimperialismus" zurückgewiesen werden? Welche Möglichkeiten bestehen, Traditionen, die die Würde und die Rechte von Menschen verhöhnen, zu beenden? Welche Alternativen haben Frauen in afrikanischen Gesellschaften, frauenfeindliche Praktiken, wie die genitale Verstümmelung, abzulehnen, solange ihre soziale Stellung nicht verbessert ist? Ein Verbot solcher Praktiken wird, für sich genommen, wenig bewirken. In ihrem Einsatz gegen die genitale Verstümmelung arbeiten Frauengruppen in Afrika deshalb zunächst häufig daran, die Stellung der Frauen, z.B. durch das Recht auf Eigentum an dem Boden, den sie bearbeiten, zu verbessern. Erst eine Stärkung ihrer sozialen Position versetzt die Frauen in die Lage, die genitale Verstümmelung abzulehnen. Ähnlich verhält es sich mit der Witwenverbrennung in Indien, die durch staatliches Gesetz zwar verboten ist, aber dennoch weiter praktiziert wird. Erst wenn die Menschenrechte ein anerkannter Teil der eigenen Kultur und Tradition geworden sind, wird es gelingen, solche speziell frauenfeindlichen und andere menschenunwürdigen Praktiken wirklich abzuschaffen, argumentierte eine indische Rechtsanwältin auf einer Tagung über Frauenrechte im Völkerrecht, die im August 1992 in Toronto stattfand (Cook 1993). Um solche Praktiken erfolgreich ablehnen zu können, müssen die Frauen selbst ihre Rechte einfordern. Das Eintreten für die Universalität der Menschenrechte soll Frauen in diesen Bestrebungen unterstützen.

5. Zur Universalität der Menschenrechte durch interkulturellen Diskurs

Johan Galtung (1994, 10) bedauert den fehlenden Dialog über die Universalität der Menschenrechte: "Daß etwas als universal ausgegeben wird, heißt nicht, daß es deshalb schon in irgendeiner operationalen oder sinnvollen Weise universal ist." Die ganze Welt, besonders aber der Westen, sei Opfer des fehlenden Dialogs. Damit auch der Westen dazulerne und die Chance zur Verständigung ergreife, könne der universale Anspruch der Menschenrechte heute nur bedeuten (Galtung 1994, 10):

universal = westlich + nichtwestlich

Wenn man nach Franz Nuscheler von der Universalität der Menschenrechte in der Realität erst sprechen kann, wenn es eine allgemein akzeptierte Begründung der Menschenrechte und eine politische Weltethik gibt: Ab wann könnte sie existieren, wie könnte sie aussehen? Eine *politische* Weltethik müßte auf der Staatenebene ausgehandelt oder vereinbart sein. Letztlich stellt die Charta der Vereinten Nationen und damit auch das im Rahmen der UNO vereinbarte Menschenrechtskonzept den Versuch einer solchen politischen Weltethik dar. Aber offensichtlich gerät dieser Konsens immer wieder in Konflikt mit staatlichen Interessen.

Schon seit dem letzten Jahrhundert bemühen sich Vertreter aller Weltreligionen um eine Globalethik, die zum Frieden, zu Völkerverständigung und Toleranz beitragen soll. Anlässlich der Hundertjahrfeier des Weltparlaments der Religionen in Chicago verabschiedeten 1993 Vertreter der Weltreligionen und anderer Glaubensgemeinschaften eine "Erklärung zum Weltethos", die auf der Grundforderung "Jeder Mensch muß menschlich behandelt werden" basiert. Diese Erklärung nennt folgende vier "unverrückbare Weisungen":

1. Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben
2. Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung
3. Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit
4. Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau.

Ein gemeinsames Weltethos als ein globaler Grundkonsens ist ein wichtiger Schritt voran im interreligiösen Diskurs. Ein solcher Diskurs über eine Globalethik ist als offener Prozeß zu verstehen, in dem dieser Konsens immer wieder erneut hergestellt und um den gerungen werden muß.

Der interkulturelle und interreligiöse Diskurs zwischen religiösen und politischen Eliten reicht jedoch nicht aus. Der Wille zur gegenseitigen Verständigung und Übereinkunft muß von den Menschen selbst, gewissermaßen von "unten" kommen. Einen wichtigen Beitrag hierbei leisten Nichtregierungsorganisationen und Basiskirchen, die noch am ehesten mit den Bedürfnissen der Bevölkerung verbunden sind. Auf der Weltmensenrechtskonferenz 1993 praktizierten die anwesenden Menschenrechtsorganisationen die interkulturelle Solidarität. Ihr gemeinsamer Einsatz für die Universalität der Menschenrechte muß ernstgenommen und unterstützt werden. Denn letztlich kann man von der universalen Gültigkeit der Menschenrechte erst dann sprechen, wenn die Menschen selbst ihre Rechte einfordern. Das Eintreten für die Universalität der Menschenrechte hebt ab auf ihren normativen Charakter. Es kann dazu beitragen, daß das derzeit Machbare, die Durchsetzung eines harten Kerns von Menschenrechten, möglich wird.

Literatur

- Baehr, Peter* (1994): The Universality of Human Rights. (Papier verteilt auf dem IPSA-Weltkongreß, Berlin 1994), Utrecht.
- Commission on Global Governance* (1995): Our Global Neighbourhood. Oxford et al.
- Cook, Rebecca* (1993): Women's International Human Rights Law: The Way Forward, in: Human Rights Quarterly, 15, 2, 230-261.
- Deutsche Gesellschaft der Vereinten Nationen* (Hg.) (1993): Dokumente zur Weltmensenrechtskonferenz der Vereinten Nationen 14.- 25. Juni 1993 in Wien (Blaue Reihe Nr. 50) Bonn.
- Donnelly, Jack* (1993³): Universal Human Rights in Theory and Practice, Ithaca.
- Fall, Ibrahim* (1994): Streitpunkt Universalität, in: UNESCO Kurier, 3, 4-6.
- Fields, Belden, A. / Narr, Wolf-Dieter* (1992): Human Rights as a Holistic Concept, in: Human Rights Quarterly, 14, 1-20.
- Galtung, Johan* (1994): Menschenrechte - anders gesehen, Frankfurt/M.
- Heinz, Wolfgang / Pfennig, Werner* (1994): Widerstand gegen Demokratie und Menschenrechtsinterventionen in Südostasien. Vortrag auf dem DVPW-Kongreß, Potsdam 1994, Sektion Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik, Potsdam.
- Honneth, Axel* (1994): Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose, Frankfurt/M.
- Jacob, Günther* (1994): Internationalismus in den 90ern, in: blätter des iz3w, 200, September.
- Kramer, Dieter* (1994): Akzeptierte Vielfalt statt Krieg der Zivilisationen. Die Aufwertung der Differenz in der Krise des Universalismus, in: Zeitschrift für Kulturaustausch, 4, 461-469.
- Kunig, Philip* (1982): The Protection of Human Rights by International Law in Africa, in: German Yearbook of International Law, 25, 138-168.
- Melchers, Konrad* (1993): Weichenstellung. Erfolge der Menschenrechtskonferenz - Globale NRO-Vernetzung, in: epd-Entwicklungspolitik 13/93, 14-19.
- Reese-Schäfer, Walter* (1994): Was ist Kommunitarismus?, Frankfurt/M.
- Renteln, Alison Dundes* (1990): International Human Rights: Universalism versus Relativism, Newbury Park.
- Riedel, Eibe* (1989): Menschenrechte der dritten Dimension, in: EuGRZ, 9-21.
- Tetzlaff, Rainer* (1993): Die "Universalität" der Menschenrechte in Theorie und Praxis. Eine Einführung, in: Tetzlaff, Rainer (Hg.), Menschenrechte und Entwicklung, Bonn: 11-52.
- Tomuschat, Christian* (Hg.) (1992): Menschenrechte. Eine Sammlung internationaler Dokumente zum Menschenrechtsschutz, (DGVN-Texte 42), Bonn.
- Walzer, Michael* (1994): Moralischer Minimalismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 42, 3-13.