Seminararbeit im Rahmen des Seminars
Globalisierung und Philosophie im WS 2003/2004
bei Univ.-Prof. Dr. Franz Martin Wimmer

# Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Universalismus und Partikularismus


| Lisa Müller | Christian Rogler |
|---|---|
| A 298, A 300 | A 307 |


## Inhaltsverzeichnis


I. Einleitung *2*
II. Geschichte der Menschenrechte *2*
III. Menschenrechte und Globalisierung *5*
IV. Widersprüche im Menschenrechtskonzept *8*
V. Schlusswort *13*
VI. Literaturliste *16*
Anmerkungen *17*

## I. Einleitung

Der Anspruch unserer Arbeit besteht darin, uns (und dem/der LeserIn) einen einführenden Überblick in die Thematik der allgemeinen Menschenrechte zu geben, und weiters die Widersprüchlichkeiten des Menschenrechtskonzepts aufzuzeigen. Zu diesem Zweck werden wir zuerst einen kurzen geschichtlichen Überblick in ihre Entwicklung geben, um dann auf das Zusammenspiel der Menschenrechte mit der Globalisierung einzugehen und schließlich ihre Konflikthaftigkeit aufzuzeigen.

## II. Geschichte der Menschenrechte

Was die Geschichte der Menschenrechte anbelangt, so ist zu sagen, dass es hierbei keinen reinen Anfang gibt. Je nach dem wie man Menschenrechte definiert, kann man ihren Ursprung unterschiedlich ansetzen. Bielefeldt schreibt hierzu, dass man die „Idee der unantastbaren Menschenwürde“ zwar schon in der Antike findet aber der „politisch rechtliche Anspruch“ der Menschenrechte aus der Moderne kommt. (ders.1998: 25) Man kann Menschenrechte als Rechte definieren, die einen „universalen Anspruch“ und „emanzipatorischen Charakter“ haben: sie fordern gleiche solidarische Rechte und streben nach „politischer und rechtlicher Durchsetzung“. Nach *Bielefeld*t sind die so verstandenen Menschenrechte nicht älter als zwei bis dreihundert Jahre. (Bielefledt,1998: 25)

Vor allem die Französische und Amerikanische Revolution des ausgehenden 18. Jhd. werden als bedeutende Eckpfeiler in der Entwicklung des Menschenrechtskonzepts angesehen. (Bielefeldt, 1998: 25)
Die Menschenrechtsidee fand erstmals ihren Ausdruck in der Virginia Bill of rights (1776), die im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg ausgerufen wurde. (Riegler, 2002: 523) Besonders wichtig für die Geschichte der Menschenrechte ist vor allem die französischen Revolution und die *Déclaration des droits de l`homme et du citoyen vom Jahr 1789*.
Das zu dieser Zeit geäußerte Streben nach Freiheitsrechten, politischen Mitwirkungsrechten und sozialen Teilhaberechten wird, so Günter Riegler, zu einer prägenden Kraft für die Entwicklung der politischen Kultur in Europa und darüber hinaus. Jedoch blieben Minderheiten weiterhin ausgeschlossen. (Frauen, Besitzlose, religiöse, ethnische oder rassische Minderheiten wurden weiterhin diskriminiert) (vgl. Riegler 2002: 523)
An einen menschenrechtlichen „Gleichheitsgrundsatz für Frauen“ wurde von nur wenigen Menschenrechtskämpfern gedacht, obwohl zum Beispiel in Frankreich von Anfang an Frauen aktiv an der Revolution teilnahmen. (vgl. Bielefeldt 1998: 83)
Unter anderem verfasste Olympe de Gouges 1791 die *Déclaration des droits de la femme at de la citoyenne* als Antwort auf die sexistische *Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers von 1789,* die die Gleichstellung von Mann und Frau überging. Sie forderte damit den Universalismus der Menschenrechte ein. (vgl. Bielefeldt 1998: 84)
Bielefeldt erwähnt, dass auch in den philosophischen Diskursen die Gleichstellung der Frau kaum eine bis gar keine Rolle spielte. Erst anderthalb Jahrhunderte später

wurde in Europa allmählich die staatsbürgerliche und später die zivilrechtliche Gleichheit von Mann und Frau durchgesetzt. In Deutschland wurde die „rechtliche Vorrangstellung des Mannes in Familienangelegenheiten“ erst im Jahr 1950 langsam überwunden. (vgl. Bielefeldt 1998: 85)
Heidi Wedel betont, dass die Menschenrechte bis zum 2. Weltkrieg als „innerstattliche Angelegenheiten“ gesehen wurden. Den internationalen Charakter erhielten die Menschenrechte erst nach dem zweiten Weltkrieg. (vgl. Wedel 1997: 341)

> „In der Charta der Vereinten Nationen von 1945 wird vor allem die Förderung der allgemeinen Achtung und Verwirklichung der Menschenrechte und Grundfreiheiten zu einer legitimen Aufgabe der Vereinten Nationen erklärt.“ (Wedel 1997: 342)

In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 „werden universell anerkannte Mindeststandards für grundlegende Menschenrechte definiert, und nationale und internationale Maßnahmen zur tatsächlichen Verwirklichung angemahnt .“ (Wedel 1997: 342)
Sie enthält eine Verpflichtung der Mitgliedsstaaten zur Achtung der Menschenrechte. Damit erleben die Menschenrechte einen „Positivierungsschub“. „Neben den Staaten werden erstmals Individuen als Völkerrechtssubjekte anerkannt.“ (Riegler 2002: 524)

Bei Bielefeldt kann man nachlesen, dass anfangs in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte bürgerliche, politische, soziale und wirtschaftliche Rechte noch gemeinsam erwähnt wurden und diese erst später auf zwei unterschiedliche Konventionen aufgeteilt wurden: den *internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte* und den *internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte*. Diese Konventionen traten 1976 in Kraft. (vgl. Bielefeldt 1998: 97)

Die bürgerlich- politischen Rechte werden zu der *ersten Generation* der Menschenrechte gezählt: „Diese bilden die klassische Abwehrrechte gegen den Staat zum Schutz von Leben, Freiheit und Eigentum.“ (Riegler 2002: S524)
Die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte werden zur *zweiten Generation* der menschenrechte gezählt. (Riegler 2002: 524)
Rechte des Zivilpaktes sind „verfassungsmäßig garantierten Grundrechte“.
Die Rechte des Sozialpaktes sind nur „einfachgesetzlich normiert“ und ihre „Ausgestaltung obliegt den jeweiligen demokratisch gewählten Gesetzgeber“. (Bielefeldt 1998: 97f)

In diesem Zusammenhang sei kurz der Unterschied zwischen Grundrechten und Menschenrechte erwähnt: Allgemein besteht der Unterschied zwischen den Grundrechten und Menschenrechten darin, dass die Grundrechte verfassungsrechtlich verankert sind und die Menschenrechte nicht.
Man läuft hierbei jedoch leicht Gefahr die unterschiedlichen Pakte über die Menschenrechte zu hierarchisieren. Bielefeldt betont, dass es bei Menschenrechten, ob politische oder soziale, immer um ein und dasselbe Gerechtigkeitsprinzip geht: das Prinzip GLEICHER SOLIDARISCHER FREIHEIT. (Bielefeldt 1998: 99)

Dies ist die Trias der Menschenrechte, die Grundelemente, die auf die französische

Revolution zurück gehen. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Heute wird Brüderlichkeit mit Solidarität bezeichnet. Sie sind das Wesen der Menschenrechte. (Bielefedt 1998: 99)
John Rawls geht von einer Hierarchisierung zwischen bürgerlichen und politischen Rechten einerseits und wirtschaftlich-sozialer Gerechtigkeit andererseits aus. Das heißt, die Grundfreiheiten können eingeschränkt werden, wenn ein bestimmtes Niveau materieller Bedürfnisbefriedigung nicht erreicht ist. „Erst wenn einmal die erforderlichen gesellschaftlichen Verhältnisse und das Niveau der Bedürfnisbefriedigung und materiellen Sicherung erreicht sind, dann sind die Interessen höherer Stufen maßgebend.“(J. Rawls 1975 zitiert nach Bielefedt 1998: 99) Was für Bieledeldt so viel bedeutet, dass es unter Umständen materieller Dringlichkeit legitim ist zur Sicherung ökonomisch Mindeststandards Freiheitsrechte vorerst zu suspendieren. Rawls argumentiert so, weil er meint, ohne materielle Güter und ohne die Erfüllung grundlegender ökonomischer Bedingungen, ist Selbstverwirklichung nicht möglich. (Bielefeldt, 1998, S. 98ff)
Bielefeldt erwähnt in diesem Zusammenhang, dass, obwohl bürgerlich-politische Menschenrechte eine andere rechtliche Legitimierung erfahren als die wirtschaftlich, sozialen und kulturellen Rechte, es sich dennoch um dasselbe Wesen von Rechten handelt!! Es handelt sich lediglich um eine „Differenz im Modus der rechtlichen Gewährleistung“. Dies hat aber nichts mit einer Differenz in ihrem Wesen zu tun. (Bielefeldt 1998: 101)
Freiheit, Gleichheit und Solidarität kommen nur dann zur Geltung, wenn man sie nicht nur nebeneinander stellt, sondern sie als einander bedingende „Strukturmomente eines und desselben menschenrechtlichen Prinzips“ sieht. Denn eine „anti-egalitär gewendete Freiheit wäre nichts anderes als ein Privileg und damit das Gegenteil des angeborenen Menschenrechts.“ Und eine „anit-liberale Gleichheit“ „uniformistisch und repressiv“ und widerspricht damit ebenfalls den menschenrechtlichen Grundsatz. (Bielefeldt 1998: 91)
Weiter Bielefeldt: „daraus aber folgt, dass wirtschaftliche und soziale Rechte, sofern sie der Ermöglichung von Freiheit dienen, nicht nur den Wert der Freiheit erhöhen, sondern selbst originäre Freiheitsrechte sind: Die gleichen Rechte, die auf der einen Seite durch Abwehrrechte einen Freiraum begründen, lassen auf der anderen Seite die physisch realen Bedingungen einfordern, die Freiheit erst ermöglichen.“ Beide Rechte, liberale und soziale sind an der selben Freiheit orientiert Also sind auch „soziale Rechte wesentliche Freiheitsforderungen des Menschen, also liberale Rechte des Menschen, oder sie sind gar keine.“ (Schwartländer 1978: 80 zitiert nach Bielefedlt 1998: 100)
Trotzdem weist Bielefeldt darauf hin, dass die „Zahl verfassungsrechtlich geregelter Menschenrechte“ weiterhin nicht explodieren darf, da dies mit einer Inflation der Rechte einhergehen würde und diese dadurch an Bedeutung verlieren könnten.

Neben den bereits erwähnten Dokumenten, gibt es auch noch einige regionale menschenrechtliche Übereinkünfte und Erklärungen wie die *Europäische Menschenrechtskonvention* von 1950, *die amerikanische Menschenrechtskonvention von 1969*, die *Afrikanische Charta der menschenrechte und Rechte der Völker von 1981*, die *Menschenrechtserklärung der ASEAN-Staaten von 1993* und eine *islamische Menschenrechtserklärung der Außenminister der islamischen Konferenz*

*von 1990.*

> „Inhalte und völkerrechtlicher Stellenwert dieser Dokumente differieren allerdings erheblich.“ (Berg-Schlosser 1997: 289)

Wie kann man die Geschichte der Menschenrechte verstehen? Selbstverständlich sind die eben erwähnten Dokumente von großer Bedeutung für das Verständnis der historischen Entwicklung der Menschenrechte. Trotzdem wird hier allzu leicht Übersehen, dass diese Entwicklung alles andere als reibungslos voranging. Bielefeldt meint hierzu treffend: „dass „die Geschichte der Verwirklichung von Menschenrechten von Anfang an nicht nur ein Prozess sukzessiver Verrechtlichung von Freiheits-, Gleichheits- und Partizipationsforderungen ist, sondern auch immer eine Geschichte des Protestes gegen Einseitigkeiten in der Positivierung von Menschenrechtsnormen, die mit neuem Recht oft auch neues Unrecht geschaffen haben oder altes Unrecht festgeschrieben haben.“ (Bielefeldt 1998: 81)
Genau deshalb kann die Menschenrechtsentwicklung nie als abgeschlossen gelten. Die Menschenrechte müssen immer ein entwicklungsfähiges Konzept bleiben, um sich den differierenden Anforderungen stellen zu können.
Hier ist vor allem der interkulturelle Austausch unverzichtbar, da er wesentlich ist, um die unterschiedlichen bzw. gemeinsamen Anliegen an den Menschenrechten in den verschiedensten Kulturen herauszuarbeiten. Raúl Fornet-Betabcourt betont allerdings, dass es nicht darum gehen soll, im interkulturellen Diskurs Menschenrechte zur Disposition zu stellen. „Menschenrechte sollen und müssen Gegenstand interkultureller Diskussion sein, wohl aber in der Absicht, den Schutz des fundamentalen Anliegens der humanen Würde plural zu implementieren und zu gewährleisten.“ (R.Fornet-Betancourt 2000: 17)

## III. Menschenrechte und Globalisierung

Globalisierung ist ein sehr weit verbreiteter und sehr vielseitig eingesetzter Begriff. Es würde allerdings den Rahmen unserer Arbeit bei weitem sprengen, wenn wir den Anspruch auf eine vollständige Definition von Globalisierung hätten. Allgemein beinhaltet Globalisierung immer das Denken und Handeln im Weltmaßstab. Erwähnenswert ist, dass Globalisierung nicht mit *Internationalisierung* gleichzusetzen ist, da im Gegensatz zur Globalisierung hier die Nationalstaaten Hauptakteure sind. (Brieskorn 2000: 23) Die Akteure der Globalisierung sind sehr unterschiedlich, reichen von Einzelpersonen zu multinationalen Konzernen.
Weiters weist Brieskorn darauf hin, dass Globalisierung unbedingt von *Liberalisierung* abzugrenzen ist. Liberalisierung ist die Öffnung von Grenzen um einer bestimmten Weltanschauung willen. Globalisierung heißt nicht automatisch Verwestlichung. (ebd.: 23)

Ist es möglich Globalisierung und die Menschenrechtsentwicklung mit einander zu vergleichen? Was haben diese Entwicklungen gemein?

Norbert Brieskorn geht näher auf dieses Thema ein, wobei er meint, dass Globalisierung und Menschenrechte sehr wohl vergleichbar sind. Diese beiden Vorgänge haben „einander mitermöglicht, behindert und gefördert.“ (Brieskorn 2000: 24)
Was sind nun die für beide Entwicklungen typischen Tendenzen, und welche Wechselwirkungen gibt es zwischen Globalisierung und Menschenrechten in Bezug auf diese?

Die Globalisierung hat eine extrem starke Tendenz zur *Vereinheitlichung*. N. Brieskorn erklärt dies folgender Maßen:

> „Da Tabus Widerstände gegen eine Vereinheitlichung und gegen eine radikale Öffnung darstellen, werden sie im Zeitalter der Globalisierung immer weniger geduldet und immer häufiger gebrochen. Die stärkste Vereinheitlichung ist die Erklärung von allem und jedem zur Ware, und so verwandelt die Globalisierung immer neue Bestandteile des Zusammenlebens zum vermarktbaren Gegenstand mit Geldpreis.“ Wir selbst erleben Tag täglich diese Entwicklung am eigenen Leibe. Der Mensch verliert, obwohl gerade die Globalisierung Individualisierung heraushebt, seine persönliche Individualität, das Recht auf seine Ungleichheit. Genau hier sind wir beim Thema der Menschenrechte. Den Menschenrechten zu Folge hat der Mensch nur seine Würde, aber keinen materialistischen, vermarktbaren Wert, dies steht genau im Widerspruch zum Menschenrechtskonzept. Brieskorn schreibt, dass der Mensch im Zeitalter der Globalisierung zur Ware degradiert wird „Menschen verlieren Namen und Würde, erhalten einen Marktwert und treten gegenseitig in Konkurrenz“ (Brieskorn 2000: 25)

Aber auch die Menschenrechte besitzen genau diese Vereinheitlichungstendenz: und zwar „für jeden Staat und Menschen die Menschenrechte verbindlich zu machen.“ (Brieskorn 2000: 26) Wenn man Menschenrechte mit der Globalisierung vergleicht, dann sieht man dass auch Menschenrechte keinen Raum kennen, der ihnen prinzipiell nicht zugänglich ist.
Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die stark zunehmende Technologisierung.
Der Mensch wird, durch die Vereinnahmung der Welt von wenig durchschaubaren Technologin von ihnen immer abhängiger, auf der anderen Seite auch immer austauschbarer „Die technische Kultur verlangt nach Zuverlässigkeit und Effizienz.“ .(vgl. Brieskorn 2000: 26) Der Mensch, der eben nicht wie eine Maschine arbeiten kann, bleibt daher weiterhin „eine Fehlerquelle, unberechenbar und unauslotbar“. (ebd.: 26)
Die Menschenrechte arbeiten genau in die Gegenrichtung. Sie rücken den Menschen als originelles Wesen mit Selbststandards in den Vordergrund.
Ebenfalls im Zusammenhang mit der Technisierung steht die zunehmende Austausch- und Auswechselbarkeit. Dies ist sowohl in intimen Beziehungen und im privaten Raum als auch im gesellschaftlich, öffentlichen Raum zu merken. Brieskorn erwähnt Ausdrücke wie Entsolidarisierung, Beliebigkeit, „Lebensästhetik, Abbau der Loyalitäten als bezeichnend für die moderne, globalisierte Gesellschaft.
Diese Art der Unverbindlichkeit hat auf die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Strukturen erheblichen Einfluss: „Der jeweilige Lebensmoment überwiegt das Schwergewicht verbrachter Lebensjahre und Berufsjahre(...). Das Vertrauen anderer

darf verletzt werden, wenn es um das eigene Interesse geht(...). Das Vertragsdenken erfreut sich zunehmender Beliebtheit, weil es die Kündbarkeit mitenthält(...). Unsicherheit ist eine der Folgen.“ (Brieskorn 2000: 27)
Auch die Menschenrechte besitzen die eben beschriebene Unverbindlichkeit. Menschenrechte werden zwar erlassen, aber nicht angewendet, da selten neben dem Recht auch die Pflicht des Einzelnen erkannt wird, die Menschenrechte zu schützen, da sie sonst nur leere Wort sind. (vgl. Brieskorn 2000: 27f)

Es entsteht nun der Eindruck, dass die Globalisierung zumindest zu einer vernetzteren und verbundeneren, also universaleren Welt führt. Säkularisierung ist ein weiteres wichtiges Schlagwort im Zusammenhang mit Globalisierung. Bielefeldt schreibt, dass die „Säkularisierung oft als metaphysische Heimatlosigkeit des Menschen beschrieben worden (ist), eine Heimatlosigkeit, die vielleicht den Kern des Unbehagens an der Moderne ausmacht. (Bielefeldt 1998: 31) Die Moderne als Epoche der Hauslosigkeit, schreibt Martin Buber (zitiert nach Bielefeldt 1998: 31) Jedoch gibt es einige Gegenbewegungen zur Globalisierung und Säkularisierung: so bauen sich die auf der einen Seite abgebauten Wälle zwischen Staaten, Völkern und Kulturen auf der anderen Seite neu auf. Universalisierung wird abgelehnt, Regionalismus, Dezentralisation, Nationalismen werden gutiert. Immer mehr regionale Menschenrechtspakte werden geschlossen mit kulturrelativistischen Einschränkungen. Brieskorn erklärt dies damit, dass sich die Menschen mit dem „abstrakten Menschsein“ nicht identifizieren können und sich eher in der Kultur „häuslich und heimisch fühlen.“ Die Tendenz geht in Richtung „Universalisierung des Besonderen“
Als Antwort müsste „eine Phase vertiefter Reflexion über sich selbst“ folgen. (vgl. Brieskorn 2000: 28f)

Dennoch ist durch die globale Vernetzung erstmals eine „Übersicht“, ein Vergleich zwischen den Kulturen und Religionen möglich.
Bielefeldt meint, dass dadurch die Traditionen den Charakter der Selbstverständlichkeit verlieren Sie erscheinen eher als Möglichkeit einer Weltanschauung neben anderen. Doch meint er, es wäre falsch die Moderne als posttraditionalistisch zu beschreiben, „denn erst durch die pluralistische Konfrontation der Traditionen werden diese zum Problem und zum möglichen Gegenstand reflexiver Aneignung und Auseinandersetzung.“ (Bielefeldt 1998: 31)
Genau vor dieser Situation stehen heute die Menschenrechte: Sie vertreten ein universales Menschenbild und stoßen damit vermehrt auf kulturrelativistische Kritik. (siehe unten)

Ein weiterer Aspekt der Globalisierung ist die Individualisierung. Auf der einen Seite führt die Individualisierung zu zunehmenden „Fragmentierung und Atomisierung der Gesellschaft“, „schwinden herkömmlicher Milieustrukturen und Rollenverantwortung“ (Bielefeldt 1998: 30) Die Individualisierung steht aber auch für die Einsicht, dass jeder Mensch, unabhängig von seiner gesellschaftlichen Rolle, in seiner „personalen Integrität anerkannt“ werden möchte. Somit löst die Individualisierung Druck auf die Gesellschaft aus: Die Forderung nach Gleichheit der Individuen wird laut: in bezug auf das Geschlecht als auch in Bezug auf die traditionelle, hierarchische Gliederung

der Gesellschaft. (vgl. Bielefeldt 1998: 30f)

Wie vorher schon erwähnt, ist, was die Menschenrechte und ihre Durchsetzung anbelangt, Solidarität, als ein Element der Trias der Menschenrechte, Vorrausetzung um das Menschenrechtskonzept durchzusetzen (s.o.) Wie eben beschrieben, geht die Tendenzen aber eher in Richtung Vereinzelung als in Richtung Solidarisierung, was sicherlich zu einem der Hauptprobleme der Implementierung der Menschenrecht sproklamationen geworden ist.
Das heißt, das Anliegen der Menschenrechte muss durch die Individualisierung und Privatisierung keine Stärkung erfahren, wie oft angenommen wird.
Es ist also vor der Annahme zu warnen mehr Individualisierung würde die Verbreitung der Menschenrechte fördern. Obwohl Menschenrecht ja individualistisch sind, denn „das Individuum ist die primäre soziale Einheit“ der Menschenrechte. (Kesselring 2000: 45)

Ein weiterer Grund, warum die Globalisierung die Menschenrechtsentwicklung eher hemmt als fördert ist das aus ihr resultierende Wirtschaftssystem, da die „Wettbew erbsvorrausetzungen für die verschiedenen Länder äußerst ungleich“ sind. Thomas Kesselring betont, dass  das naturrechtliche Gleichheitspostulat heute weiter denn je davon entfernt ist, erfüllt zu sein. (Kesselring 2000: 52) Weiters folgert er, dass die schlechte wirtschaftliche Situation in manchen Ländern zur Prioritätensetzung zwingt, meist auf Kosten der sozialen und wirtschaftlichen Freiheiten . (ebd.)

## IV. Widersprüche im Menschenrechtskonzept

Wir sind heutzutage nicht zuletzt durch eine „fortgeschrittene“ Technologie des Transportes und der Kommunikation mehr denn je mit der Vielfalt von Kulturen auf dieser Welt konfrontiert. So erkennen wir diese kulturelle Vielfalt einerseits als unverzichtbare Ressource menschlicher Entwicklung, sie weckt jedoch andererseits Furcht vor ethnisch-kulturellen Spannungen (Kramer 1998: 7ff.). Des weiteren sind es eben diese fortgeschrittenen technischen Manipulationsmöglichkeiten der Moderne, die zu dramatischeren Konsequenzen führen können als in früheren Zeitaltern (vgl. Bielefeldt 1997: 261). Ermöglicht die (durch den europäischen Kolonialismus sowie Kapitalismus geborene?) Globalisierung also erst allgemeine, weltweit geltende Menschenrechte, so macht sie diese gleichzeitig notwendig.
Menschenrechte werden aber oft als Bestandteil der „westlichen“ Kultur wahrgenommen und mit dem Vorwurf des („westlichen“) Kulturimperialismus konfrontiert[1]. (Ein Misstrauen, das angesichts der Expansion Europas in den letzten 5 Jahrhunderten nicht unbedingt überrascht.) „Die deutlichsten kulturellen und religiösen Vorbehalte wurden dabei durch einige ost- und südostasiatische Regierungen [Ich möchte an dieser Stelle explizit darauf hinweisen, das dies ebenfalls keine homogene Meinung der Gesamtbevölkerung dieser Staaten darstellt, sondern eben einen „Regierungskonsens“ – Anm. d. Verf.], die sich auf eigenständige „asiatische“ Werte gerufen (wie sie z. B. in der ASEAN-Erklärung von 1993 zum Ausdruck gebracht wurden), und islamisch-arabischen Staaten sowie dem Iran, die eine Trennung von Staat und Religion und die rechtliche und politische Gleichstellung von Frauen ablehnen, formuliert (Berg-Schlosser 1997: 290).“ Weiters „stellen die (noch verbliebenen) kommunistischen Regime wie das in

China die Bedeutung individueller Rechte und persönlicher Freiheiten einschließlich genuiner demokratischer Partizipationsformen grundsätzlich gegenüber dem Primat der Partei und dem Vorrang des Kollektivs in Frage (Berg-Schlosser 1997: 290).“
Es stellt sich also die Frage, ob Menschenrechte kulturunabhängig sind und damit einen gerechten Anspruch auf universelle Gültigkeit haben, oder ob sie eurozentristisch sind? Hier sei gleich zu Beginn erwähnt, dass der Begriff „Menschenrechte“ meist mit einer Selbstverständlichkeit angewandt wird, die bei oberflächlicher Betrachtung häufig über seine Ambiguität hinwegtäuschen mag: „The expression ‘human rights‘ is thus ambigious with regard to the meaning of the term ‘right‘ which it contains. Although it sometimes refers to enforceable legal rights [siehe Die Europäische Konvention], it arguably refers more often to moral rights which have not yet found their way in legally binding provisions (Dembour 1996: 32).“ Außerdem gibt es *die* Menschenrechte (bisher) nicht, sondern es gibt unterschiedliche (sich auch gegenüberstehende) Konvention, die wiederum selbst („intern“) nicht unumstritten sind. *(Verweis auf Lisas Begriffserklärung/Geschichte)*

Teil der Beantwortung dieser Frage ist die Frage, inwiefern Menschen „fremde Kulturen“ überhaupt verstehen können bzw. bewerten dürfen. Was wiederum die Frage mit sich zieht, ob und wo denn nun eigentlich die Grenzen zwischen Kulturen verlaufen. Hierbei gilt es zu bedenken, dass „Kulturen heute nicht mehr isoliert betrachtet werden können, sondern alle miteinander mehr oder weniger in Kontakt stehen (Berg-Schlosser 1997: 300)“ und „Kulturen nicht monolithisch sind, sondern sich gerade angesichts internationaler Kontakte, neuer Bildungschancen, ökonomischer Entwicklungen usw. zunehmend ausdifferenzieren (Berg-Schlosser 1997: 300)“.  Mall (1998: 119) definiert Kultur als „die Gestaltung einer bestimmten, dauerhaften Lebensform in der Auseinandersetzung der Menschen mit der Natur und mit anderen Kulturen“ und fährt gleich fort: „So wie die Menschenwürde allen Menschen als Menschen zukommt, sind alle Kulturen als Kulturen gleichwertig, obwohl unleugbar Unterschiede bestehen, die uns zwar differenzieren lassen, die aber nicht diskriminierend werden dürfen.“
Häufig wird die Idee des Kulturrelativismus ins Feld geführt, wenn es darum geht, die universelle Geltung von Menschenrechten zu bestreiten. So gibt es z. B. eine 1947 verfasste Stellungsnahme der amerikanischen Anthropologen zum Entwurf der UN-Menschenrechtsdeklaration, das „Statement on Human Rights“ es Executive Board der „American Anthropological Association“... „Standards und Werte beziehen sich auf die Kultur, aus der sie entstammen. Daher muss jeder Versuch, entsprechende Forderungen aus den Glaubens- und Rechtsanschauungen nur einer Kultur abzuleiten, die Anwendbarkeit einer Deklaration der Menschenrechte auf die ganze Menschheit beeinträchtigen (zitiert in: Kramer 1998: 15).“

Woher kommt diese Idee des Kulturrelativismus denn nun eigentlich, und was besagt sie? Entwickelt wurde sie in der Anthropologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Franz Boas, und zwar als Reaktion auf das damals vorherrschende evolutionäre Verständnis von Kulturen, dass die euro- (nord-)amerikanische Kultur als Krone der menschlichen Entwicklung betrachtete und andere Kulturen als „zurückgeblieben“ erscheinen ließ. Er geht davon aus, dass einzelne Kulturen untereinander eigentlich nicht vergleichbar sind und deshalb jede für sich betrachtet werden müsse. Weiter

ausgearbeitet wurde diese Idee von Schülern von Boas, wie Ruth Benedict, Alfred L. Kroeber, Robert Harry Lowie und Melville Herskovits (vgl. Kohl 200: 147). Sie betonten u. a., dass Begriffe wie „Moral“ oder „Normalität“ kulturgebunden sind – was verständlicherweise gerade bei vielen (westlichen) Philosophen Missfallen hervorrief. Was nützt eine Moralität, die nicht für alle gilt? Dies zeigt schon, dass die Grenzen zwischen kulturellem und ethischem Relativismus kaum klar zu ziehen sind, und oft außer Acht gelassen werden.
Eines der Hauptprobleme des Kulturrelativismus scheint das Thema der Toleranz zu sein. Es war ein zentrales Anliegen von Boas und seinen Schülern, die (vor allem in den USA hochgehaltene) Notwendigkeit von Toleranz aufzuzeigen. Zwingt uns ein Kulturrelativismus jedoch, sämtliche Verhalten einer anderen Kultur zu akzeptieren (da wir diese schließlich nie völlig verstehen und damit bewerten/verurteilen könnten), wie ihm oft vorgeworfen wurde? Renteln lehnt diese Überlegung ab. Relativisten wären, wie alle anderen, ethnozentrisch und davon überzeugt, dass ihre Meinungen im Endeffekt gültiger wären als die der anderen. (Wer von uns kann das nicht aus eigener Erfahrung bestätigen?) Jedoch wäre es ihnen dennoch möglich, vorausgesetzt Handlungen in einer anderen Kultur verletzen ihre tiefsten Überzeugungen, diese zu kritisieren und sich sogar einzumischen (vgl. Renteln 1988: 64). „It is better to be honest about the local source of criticism than to pretend that it is unversal (ibid.)“ Der Unterschied scheint mir darin zu bestehen, einen Teil der Verantwortung für das eigene Handeln auf sich zu nehmen, anstatt sie alleine durch universell gültige Normen zu rechtfertigen.

Jedoch sind Menschenrechte keineswegs selbstverständlicher Bestandteil der abendländischen Tradition im ganzen (Bielefeldt 1995: 99), sie stellen keine „natürliche Entfaltung“ von ihr dar (Bielefeldt 1995: 108). Sie mussten – und müssen – auch in Nordamerika und Westeuropa erkämpft werden (Bielefeldt 1997: 259) und gehören lediglich der jüngeren europäischen Geschichte an. Außerdem dürfen sie nicht in eine einlinige, modernistische Fortschrittsideologie vereinnahmt werden: „Der Einsatz für Menschenrechte ist gerade nicht gleichbedeutend mit einer modernistischen Zivilisationsmission (Bielefeldt 1997: 260).“ Sie reagier(t)en auf spezifisch moderne Erfahrungen strukturellen Unrechts : Religionskriege, die staatliche Verfolgung religiöser Dissidenten, die Entmündigung der Gesellschaft durch den absolutistischen Polizeistaat, später auch Armut und Entfremdung im Gefolge der industriellen Revolution. Ähnliche strukturelle Unrechtserfahrungen zeigen sich heute in allen Kontinenten (Bielefeldt 1995: 109).
Und auch die laut Bielfeldt (1997: 260f.) aus der „Aufklärung“ im weitesten Wortsinn kommende, für die Idee der Menschenrechte unabdingliche reflexive Distanz gegenüber der je eigenen Tradition oder Religion bezeichnet kein „exklusiv europäisches Projekt, sondern einen Anspruch kritischen ‚Selbstdenkens‘, das vielleicht in keiner Kultur selbstverständlich, wohl aber in unterschiedlichen kulturellen Kontexten möglich ist (Bielefeldt 1997: 261).“ So zeigt z. B. auch die islamische Menschenrechtsdebatte, in der vielfältige Positionen bezogen werden, dass Menschenrechte längst kein exklusiv „westliches“ Thema mehr sind. Koalitionen zwischen MenschenrechtskämpferInnen ebenso wie zwischen Menschenrechtsver weigerer finden heute quer durch die verschiedenen Kulturen statt (Bielefeldt 1997: 266).

Und was soll denn die Alternative zum menschenrechtlichen Universalismus sein? Ein normativer Minimalkonsens als Schnittmenge der in den verschiedenen Kulturen und Religionen vorhandenen Wertorientierungen? Während Bielefeldt (1997: 257) diese Idee als unzulässig abtut, da er „über die Bestimmung minimaler Standards wie der Ablehnung des Völkermordes nicht hinausgeht“, sehen Berg-Schlosser (1997: 298) und Renteln (1988: 66) darin einen, wenn auch nicht immer ganz unumstrittenen Kernbereich als gemeinsame Grundzüge von Menschenrechten – immerhin etwas, das sich eventuell zu einem übergreifend(er)en Konsens entwickeln kann? Der weitere Dialog hierüber sowie die konkrete Umsetzung und Kontrolle sei jedenfalls nicht allein den Regierungen und internationalen Institutionen zu überlassen, sondern brauche die Aktivitäten „zivilgesellschaftlicher“ Organisationen wie Amnesty International (vgl. Berg-Schlosser 1997: 302).
Die Bedeutung von Diskursen[2] zur Findung eines Menschenrechtskonsenses scheint also zentral: „Beharrlich und mit langem Atem auch mit denen ins Gespräch zu kommen, die sich dem Dialog verweigern, das ist die schwierigste Aufgabe. Dabei werden dadurch, dass man sich auf das Gespräch einlässt, erste Ansätze für kulturübergreifende Werte (zunächst sind es nur Prozeduralitäten) geschaffen (Kramer 1998: 22f).“
Mall weist auf die Bedeutung einer „interkulturellen Haltung“ bei dieser Diskursführung hin (und verknüpft somit die Menschenrechtsidee mit dem Ethos Interkulturalität). Sie beinhaltet die Einsicht, „dass aber andere Meinungen ebenso Meinungen sind (Mall 1998: 139)“. „Denn eine solche Haltung führt zur Entwicklung einer Kompromissbereitschaft, zur Fähigkeit, sich zurücknehmen zu können und zu wollen. Auf einem solchen Boden gedeihen die Menschenrechte dann von alleine (Mall 1998: 143).“ Wobei wir zu bedenken geben möchten, dass es schwierig sein dürfte, jemanden von der Notwendigkeit einer solchen Haltung zu überzeugen, die/der bzw. deren/dessen Kinder hungern...

Die stärksten Argumente für einen menschenrechtlichen Universalismus sind nicht theoretischer, sondern praktischer Natur: „Angesichts politischer Repression, systematischer Diskriminierung sowie der allerorts aufbrechenden religiösen und ethnischen Fundamentalismen erweisen sich die Menschenrechte in der Tat als weltweit unumgänglich. Sie werden denn auch von Bürgerrechtsbewegungen in fast allen Gegenden der Erde heute eingefordert, und zwar nicht einfach als Übernahme eines westlichen Konzepts, sondern im Blick auf eigene Unrechtserfahrungen und die politischen Gegebenheiten vor Ort (Bielefeldt 1995: 111).“

Jedoch ist es sehr wohl notwendig, einen möglichen menschenrechtlichen Eurozentrismus weiterhin zu hinterfragen. Ein Beispiel für eine Menschenrechtskritik im Namen des Universalismus ist die von Olympe de Gouges im Jahre 1791 veröffentlichte „Déclaration des driots de la femme et de la citoyenne“ als Gegenentwurf zur androzentristischen „Déclaration des droits de l’homme et du citoyen“ von 1789 (Bielefeldt 1997: 258).
„Was Not tut, ist die allseitige Bereitschaft zur kommunikative Kritik und Selbstkritik, geleitet von der Achtung vor der unantastbaren Würde jedes Menschen, die angesichts fundamentaler Bedrohungen in der modernen Gesellschaft politisch-

rechtlich geschützt werden muss (Bielefeldt 1997: 258).“

Eines scheint klar: Wer sich für Menschenrechte entscheidet, muss sich gleichzeitig für ihre Universalität entscheiden: „Menschenrechte sind universell, oder es sind keine Menschenrechte! (Nowak 1996: 31)“ Es geht also in der Menschenrechtsdebatte nicht um ihre Universalität, sonder um die Legitimität ihres internationalen Schutzes (also auch, ob sie erzwungen werden dürfen). Und erst, wenn es den jeweiligen Gruppen (was im derzeitigen Weltengefüge die Nationalstaaten sind) gelingt, die Einhaltung der Menschenrechte – und zwar aller Menschenrechte, sowohl politischer und kultureller als auch sozialer und wirtschaftlicher – vorzuzeigen, können sie damit rechnen, glaubwürdige Ansprüche auf ihre Einhaltung stellen zu können sowie gegebenenfalls legitime Sanktionen durchzuführen (vgl. Nowak 1996: 36).

Marie-Bénédicte Dembours (1996: 24) Ansicht nach gilt es, Menschenrechte vor allem als *politische* Forderungen zu erkennen (obwohl sie sich in eine Aura von unanfechtbarer Legitimität zu kleiden versuchen) – und ihre Relevanz für konkrete Individuen trotz ihres universalistischen Gehalts von der Zugehörigkeit zu dem „richtigen“ Nationalstaat abhängt. Sie meint, das „falsche Problem“ der Universalität der Menschenrechte dadurch lösen zu können, indem wir akzeptieren, dass diese dann und nur dann existieren, wenn wir über sie sprechen (Dembour 1996: 22). Demnach scheint ihr die Frage, ob das Konzept von Menschenrechten auch in traditionellen Gesellschaften vorhanden war als eine müßige, da Menschenrechte ein „modern concept now universally applicable in principle beacuse of the social evolution of the entire world toward state socities (Howard 1992: 81; zitiert in: Dembour 1996: 23)“ wären und fährt fort: „It cannot be denied that, from a formal point of view, human rights, *as we talk about them today*, did not formally exist in, say, pre-colonial Africa (Dembour 1996: 24)“.
Menschenrechte stehen also mit der Entwicklung des modernen Nationalstaates in Zusammenhang, und entwickelten sich ursprünglich „as a means to set limits to the power of the state *vis-à-vis* its citizens (Dembour 1996: 24)“. *(Verweis auf Geschichte: European Convention of Human Rights als erstes effizientes „piece of international legislation; Dembour 1996: 24)* Jedoch beinhalten sie sehr wohl ein Streben nach einer besseren (utopischen) Welt: Im Alltag werden sie zumeist als jene Rechte gesehen, die ein Mensch qua seiner Geburt als Mensch erhält und erweitern somit ihre Ansprüche auf die Beziehungen zwischen Individuen – was den entscheidenden Nachteil hat, dass es nun keine konkreten Stellen mehr aufscheinen, die für die mit den Rechten korrespondierenden Pflichten verantwortlich sind : „It also points to their ‘lack of teeth‘ as anybody’s responsibility becomes no one‘s responsibility, and to their utopian quality as they rest on a certain image of a beautiful, peaceful, inclusive world (Dembour 1996: 27).“
In der Wirklichkeit ist es dennoch so, dass große Gruppen von Menschen nicht in den Genuss von (allen) Menschenrechten kommen – als Beispiel nennt Dembour (1996: 27ff) Flüchtlinge. So sind Staaten laut internationaler Gesetzgebung nicht verpflichtet, sogenannten politischen Flüchtlingen Asyl zu gewähren, so lange sich diese nicht auf ihrem Gebiet befinden. Und sogenannte ökonomische Flüchtlinge fallen sowieso ganz aus dem Rahmen internationalen Rechtes – wobei alleine

diese Unterscheidung in „politische“ und „ökonomische“ Flüchtlinge im Geiste der Menschenrechte schon widersprüchlich ist, da diese ja für jeden Menschen ungeachtet ihres oder seines Status gelten sollten[3].
Darin sieht Dembour eine große Unschlüssigkeit in der Theorie der Menschenrechte: „[...] although the ideology of human rights does away with the concept of the state to concentrate on the equal value of all human beings, its practice relies on the way in which individuals are classified in relation to a state (Dembour 1996: 29).“
An dieser Stelle sei bemerkt, dass jene Menschenrechte, die (gesetzes-) rechtlich einforderbar sind mehr oder weniger den beiden Kategorien der zivilen und politischen Rechte angehören, während soziale und ökonomische Rechte noch weitgehend aus dem Internationalen Recht ausgenommen sind: „It is not particulary difficult to see why governments have not wished to tie their hands in this respect. They wanted to distinguish problems of, say, unemployment and homelessness from violations of human rights (Dembour 1996: 30).“
Jedoch sollte man die Rolle der Menschenrechte bei der Verbesserung der Lebensumstände vieler Individuen und Gruppen nicht vergessen – selbst, wenn sie der (wie weiter oben ausgeführten widersprüchlichen) Forderung nach Universalität (noch) nicht Genüge tun. Sie sind eben ein Werkzeug, politische Forderungen durchzusetzen – und können bzw. sollten deshalb nie ohne ihren partikularen Kontext gedacht werden (vgl. Dembour 1996: 35f).
Der einzige Haken, den wir an dieser in unseren Augen sehr vernünftigen Überlegung sehe ist, dass die Anerkennung ihrer Partikularität (Kontextgebundenheit) Menschenrechten eben genau einen großen Teil jener Legitimität kosten kann, die sie politisch effektiv machen – so stehen sich  am Ende erst wieder (politische) Meinungen gegenüber ohne „äußeren“ Maßstab, welche nun „an sich“ legitimer ist. Bleibt letztendlich also „bloß“ die (vage) Hoffnung darauf, dass sich die Vernunft (sei sie nun im Sinne eines Kants oder eines Habermas) durchsetzt (und mit ihr sich auf sie stützende Menschenrechte)?
Was also tun? Es mit der Ironie eines Oscar Wilde halten, der (als bürgerlicher Europäer) meinte: “Life is never fair. And perhaps it is a good thing for most of us that it is not (Wilde: 182).“

## V. Schlusswort

Ziel unserer Arbeit war es primär, uns mit der Thematik der Menschenrechte vertraut(er) zu machen und uns eine Meinung zu diesem Thema zu bilden. Diese persönliche Meinung sind wir dem/der LeserIn bisher schuldig geblieben – nicht zuletzt, da es uns schwer fällt, einen klaren – und damit angreifbaren – Standpunkt in dieser Sache einzunehmen. Es ist auch eine ehrfurchteinflößende Aufgabe: Rechte für alle Menschen aufzustellen.
Unserer Einschätzung nach wurde sehr, sehr viel bisher zu diesem Thema geschrieben, und wohl noch mehr gesagt. Weit klügere Köpfe als die unsrigen haben Überlegungen dazu angestellt – und trotzdem sind wir (noch) nicht auf eine einleuchtende, klare Stellungsnahme gestoßen, die weitere Diskussionen überflüssig machen würde. Stellenweise möchte man verzagen und glauben, dass konkrete Handlungsansätze in dem ganzen Gerede untergehen.
Jedenfalls regt sich in uns ein Misstrauen, was diese vage allgemeine Idee der

Menschenrechte, als wären sie ein (gottgegebenes) Naturrecht, das dem Menschen aufgrund seiner menschlichen Natur zukommt, betrifft. Was ist ein Mensch ohne eine Kultur? So etwas gibt es nicht. Denn obwohl der Mensch Teil der Natur ist, ist er gleichfalls Teil einer Kultur. Betrachtet man ihn als Teil der Natur, scheint es unbestreitbar, Rechte wie den Schutz des eigenen Lebens oder materieller Grundversorgungen zu fordern[4]. Andererseits ist er ebenfalls Teil der Kultur, die das Ganze schon nicht mehr so eindeutig erscheinen lässt (schon alleine der Begriff der „Kultur“ ist kein eindeutiger), da es eben nicht nur eine Kultur gibt: Hier fängt auch schon dieses oft mühselige Schlamassel an, dass nun mal unterschiedliche Sichtweisen/Meinungen aufeinanderprallen – und was dann?
Jedenfalls sind wir dagegen, Menschenrechte als (unveränderliche, unanfechtbare) Naturgesetze zu betrachten, deren Einhaltung unter Zwang alle Sorgen dieser (geteilten) Welt in Wohlgefallen auflösen wird. Das hieße, die Ambivalenz des Lebens zu verkennen – wir können uns nicht einfach für das „Gute“ oder das „Böse“ entscheiden. Diese beiden Kategorien sind kontextgebunden und können nicht ein für alle Mal festgeschrieben werden. Jede/r von uns trägt die Verantwortung für ihr/sein Handeln. Uns zu ermöglichen, sie zu tragen, für sie einzustehen anstatt sie zu leugnen, also mündige Menschen zu erziehen bzw. zu erlauben, darum geht es.
Hierbei schließen wir uns Renteln an, der darauf hinweist, dass es eine grundlegenden Unterschied zwischen dem Universellen und dem Absoluten gibt: „*Absolutes* are fixed, and, as far as convention is concerned, are not admitted to have variation, to differ from culture to culture, from epoch to epoch. *Universals*, on the other hand, are those least common denominators to be extracted from the range of variation that all phenomena of the natural or cultural manifest (Herskovits 1972: 31 f.; zitiert in: Renteln 1988: 66).“
Kann denn etwas legitim/„r/R-echt“ sein, dem von den Betroffenen nicht zugestimmt wurde? (Hier sei nocheinmal auf die Habermas‘sche Diskursethik verwiesen.) Und schließlich wird Reden nur allzu oft zur Aus-Rede, um einen Handlungsbedarf zu zerreden .
Natürlich gibt es Geschehnisse auf dieser Welt, die man nicht schweigend hinnehmen darf (oder treffender gesagt dürfte) – wohl mehr, als ein einzelner Mensch fassen kann. Doch brauchen wir tatsächlich die Utopie allgemein gültiger Menschenrechte dazu, um die Berechtigung zur Einmischung zu erlangen?
Oder andersherum gefragt: Führt die Utopie allgemein gültiger Menschenrechte automatisch zu den notwendig erscheinenden Einmischungen? Dass eine riesige Kluft zwischen der Theorie der Menschenrechte und ihrer Praxis liegt, kann wohl niemand bestreiten. (Denken wir nur an den letzten Irak-Krieg oder die Asylsituation in Österreich.) Doch wir verlieren uns (wo so oft bei unseren Diskussionen zu diesem Thema) in Überlegungen, um schließlich unentschieden wie zuvor dazustehen.
Also: Wir möchten die Idee der Menschenrechte nicht diskreditieren. Sie scheinen uns jedoch durch und durch politisch (wie schon im Teil der Arbeit über Marie-Bénédicte Dembour angesprochen), und damit nicht neutral – und deshalb warnen wir zur Vorsicht im allzu eiligen Umgang mit ihnen (wobei wir uns diese Sorge im Sinne ihrer Durchsetzung leider sowieso bestimmt nicht zu machen brauchen), und deshalb werden sie immer angezweifelt werden (können). Und wenn sie gebraucht werden, können sie missbraucht werden – und werden das auch, um z. B. unzulässige Eingriffe in nationale Souveränität zu rechtfertigen (vgl. Nowak 1996: 32).

Was wir nun vorschlagen, ist eine Verstärkung der Bemühungen bei der Erziehung zur „Zivilcourage“, zu „mündigen BürgerInnen“. Denn das Fehlen solcher Eigenschaften in der Gesellschaft bietet doch erst den Nährboden für viele der Menschenrechtsverstöße. Wer steht denn heutzutage (nicht, dass das früher notwendigerweise der Fall gewesen wäre) schon auf und meint „Das können sie so nicht sagen,“ oder gar „Das können sie so nicht machen“? Wie viele von uns fühlen sich denn aufgefordert sich einzumischen, wenn die Nachbarsfrau von ihrem Mann geschlagen wird, ein Asylant abgeschoben wird oder eine offensichtlich eigennützige, korrupte politische Entscheidung getroffen wird, die auch uns selbst betrifft? Werden wir nicht zur Unmündigkeit erzogen, die uns abhängig von Gesetzen macht, die andere beschließen und erzwingen[5]?
Wir glauben nicht an eine angeborene Menschenwürde (da wir diese als kulturelles Produkt sehen) in dem Sinn, dass einem menschlichen Wesen allein durch seine Geburt alle Menschenrechte (oder gar die Pflichten) zukommen – was nützt z. B. einem Säugling das Recht, überall als rechtsfähig anerkannt zu werden (Artikel 6 der UN Menschenrechtserklärung) oder zu heiraten, wen sie/er will (Artikel 16)? Sehr wohl aber glauben wir an das Recht eines jeden Menschen, mit (Menschen-) Würde behandelt zu werden[6] – und die Pflicht eines jeden Menschen, andere mit eben dieser Würde zu behandeln. Erfüllt man diese Pflicht, gibt man der/dem anderen die Chance, Menschenwürde zu erkennen (indem man sie erlebt) und sich dieses Konzept somit anzueignen. Weiters glauben wir an einen Respekt, den jeder Mensch jedem Lebewesen schuldet – an dieser Stelle wären dann wohl auch die Notwendigkeit von Tier- und Pflanzenrechten zu erwähnen.
Menschenrechte, als Kinder der Nationalstaaten, liegen unserer Ansicht nach in den Händen einer gewissen Schicht (zumeist von Politikern), wobei sie doch eigentlich von allen getragen werden soll(t)en, da sie doch für alle gelten soll(t)en. Ein verwirrender Widerspruch in unseren Augen. Ihn aufzulösen vermögen wir nicht, deshalb schlagen wir vor, sich frei nach dem Motto „Think global, act local“ auf den eigenen direkten Handlungsraum zu konzentrieren – darauf zu warten, dass irgendeine Regierung beginnen wird, alle Menschenrechte einzuhalten, um sie daraufhin als strahlendes Vorbild über die Welt zu verbreiten, scheint uns unzureichend. Deshalb schlagen wir statt des *top-down approaches* der derzeitigen Menschenrechtskonzepte (RegierungsvertreterInnen bestimmen allgemein Menschenrechte, die dann unter Zwang durchgesetzt werden – eine Idee, die derzeitig offensichtlich nicht [allgemein] funktioniert) einen *bottom-up approach* vor, der darauf zielt, Menschen sich die Idee allgemeiner Menschenrechte (also auch einer allgemeinen Menschenwürde) anzueignen. Frei nach dem Motto: „Tell me and I will forget. Show me and I might remember. Involve me and I will understand.“ Dazu reicht es offensichtlich nicht aus, anderen zu sagen „das sind die Menschenrechte, befolge sie“. (Damit ist u. a. schon die Bibel gescheitert.)[7] Oder, um es mit den Worten Walter Schwimmers (Secretary General of the Council of Europe) zu sagen: „Human rights cannot be defended by legal texts only. They need to be protected and taken care of by everyone... (The Human Rights Education Youth Programme 2003-2005, May 2003) “

## VI. Literaturliste

Berg-Schlosser, Dirk 1997 Menschenrechte und Demokratie – universelle Kategorien oder eurozentrische Betrachtungsweise? In: Brocker, Manfred & Heino Heinrich Nau (Hrsg.) 1997 Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus Verlag

Bielefeldt, Heiner 1997 Menschenrechte – universaler Normkonsens oder eurozentristischer Kulturimperialismus? In: Brocker, Manfred & Heino Heinrich Nau (Hrsg.) 1997 Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus Verlag

Bielefeldt, Heiner 1998 Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt: Primus.

Bielefeldt, Heiner 1995 Auf dem Wege zum interkulturellen Menschenrechtskonsens. In: Piazolo, Michael (Hrsg.) 1995 Kulturelle Identität zwischen Tradition und Modernität. Zur Bedeutung sozio-kultureller Faktoren in der entwicklungspolitischen Zusammenarbeit. München: Akademischer Verlag

Brieskorn, Norbert 2000 Die Menschenrechtskultur in der Zeit der Globalisierung, der Unverbindlichkeit und der Unsicherheit. In: Fornet-Betancourt, Rául (Hrsg.) Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität. Dokumentation des 7. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd. S.23-41. Frankfurt/M.: IKO – Verl. Für Interkulturelle Kommunikation.

Dembour, Marie-Bénédicte 1996 Human rights talk and anthropological ambivalence. The particular contexts of universal claims. In: Harris, Olivia (Hrsg.) 1996 Inside and Outside the Lay. Anthropological studies of authorities and ambiguity. London & New York: EASA, Routledge

Fornet-Betancourt, Rául (Hrsg.) 2000 Einführung. In: (ders.) Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität. Dokumentation des 7. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd. S. 11-23. Frankfurt/M.: IKO – Verl. Für Interkulturelle Kommunikation.

Kesselring, Thomas 2000 Licht und Schatten im europäischen Menschenrechts-Konzept. In: Fornet-Betancourt, Rául (Hrsg.) Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität. Dokumentation des 7. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd. S. 41-60. Frankfurt/M.: IKO – Verl. Für Interkulturelle Kommunikation.

Kohl, Karl-Heinz 2000 Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung. 2., erweiterte Auflage. München : Beck

Kramer, Dieter 1998 Anderssein, ein Menschenrecht. Zur Diskussion um kulturelle Vielfalt in Zeiten der Globalisierung. In: Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainzer Universitätsgespräche, Sommersemester 1998

Mall, Ram A. 1998 Interkulturelle Philosophie und die Diskussion um die Menschenrechte. In: Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainzer Universitätsgespräche, Sommersemester 1998

Nowak, Manfred 1996 Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte. In: Brock, Lothar (Hrsg.) 1996 Menschenrechte und Entwicklung. Beiträge zum ökumenischen und internationalen Dialog. GEP

Renteln, Alison Dundes 1988 Relativism and the Search for Human Rights. University of Southern California

Riegler, Günter 2002 Menschenrechte/Grundrechte/Bürgerrechte. In: Nohlen, Dieter & Rainer-Olaf Schultze (Hrsg.) Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe. Band 1, A-M. S. 520-528. C.H. Beck.

Wedel, Heidi 1997 Menschenrechtsschutz. In: Prof. Dr. Albrecht, Ulrich & Dr. Helmut Vogler (Hrsg.) Lexikon der Internationalen Politik. S.341 –344. Wien, München: Oldenbourg.

Wilde, Oscar The Importance of Being Earnest and Other Plays. London : Penguin

Zips, Werner 2002 Theorie einer gerechten Praxis oder: Die Macht ist wie ein Ei. Wien: WUV

## Anmerkungen

[1] Wir denken hier z. B. an Artikel 17 der UN Menschenrechtserklärung, die das Recht auf privates Eigentum erklärt. Was aber, wenn eine Gesellschaft z. B. auf kollektiven Landbesitz beruht, wie die Maroons auf Jamaika – dann könnte ein von außen Kommender (z. B. ein Rückkehrer, der für Jahre in den USA gelebt hat) doch dieses soziale Gefüge stören, indem er sein Recht auf privaten Landbesitz einfordert. Wäre das gerecht?

[2] In diesem Zusammenhang sind wir des öfteren auf Hinweise auf die Habermassche Diskursethik gestoßen. „Zusammenfassend formuliert, macht das Diskursprinzip allgemein die Gültigkeit jeder Art von Handlungsnormen von der Zustimmung derer abhängig, die als Betroffene an rationalen Diskursen teilnehmen (Zips 2002: 207).“

[3] (Zumindest de jura – de facto ist es bei weitem bequemer für die ökonomischen Interessen der Unterzeichnungsstaaten, eine solche Trennung zu vollziehen: „One may well like to care for a limited number of fellow humans, but not for all of them (Dembour 1996: 28).“

[4] Wobei sich die Frage stellt, von wem man dann diese Rechte einfordern würde. Von der Natur?

[5] So würden wir z. B. vorschlagen, anstatt nur Fachwissen in Schulen abzuprüfen, die Schüler auch anzuregen, sich Meinungen zu bilden und diese zu vertreten sowie auf die Aneignung einer „Streitkultur“ großen Wert zu legen.

[6] Nur, dass Würde in unseren Augen wiederum ein relativer und relationaler Begriff zu sein scheint – und man ihn deshalb schwerlich in einzelnen fixen Regeln fassen wird können.

[7] Denn die (Ein-)Sicht, dass Menschenrechte nichts Gottgegebenes sind, schneidet in zwei Richtungen: Zum einen, dass auch sie Legitimierung (also weite Zustimmung) brauchen. Zum anderen, dass sie eben nicht selbstverständlich sind (wie es vielen Kindern der sogenannten Wohlstandsgesellschaft oft erscheinen mag), sondern immer aufs Neue erarbeitet werden müssen.