

**Menschenrechte**



**im**



**Kulturvergleich**

MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST 1-2/2004



TEXTE ► INSTITUT FÜR

FRANZ M. WIMMER

*Interkulturelle Philosophie  
Vom Dilemma der Kulturalität  
zum Polylog*

WISSENSCHAFT UND KUNST

### Publikationsreihe des IWK:

Einzeltexte mit ausführlichem Literaturanhang und Anmerkungen zum Weiterlesen!

Manfred Jochum: „Irgendwann wird es Sisyphos gelingen, den verdammten Stein über den Berg zu bringen“. Wissenschaft – Journalismus – Öffentlichkeit im „Medienzeitalter“

Nr. 1 / Wien 1997 (12 Seiten, Euro 1,82 + Versandkosten)

Eva Waniek: Sex / Gender – Bedeutungsrelevante Fragestellungen zur Natur- und Kulturdebatte in der Feministischen Theorie

Nr. 2 / Wien 1999 (12 Seiten, Euro 1,82 + Versandkosten)

Sonja Rinofner-Kreidl: Totalität und Individualität. Über den Zusammenhang von Erkenntnismetaphysik, Gesellschaftskritik und Moralphilosophie in Adornos negativer Dialektik

Nr. 3 / Wien 2000 (20 Seiten, Euro 3,27 + Versandkosten)

Franz M. Wimmer: Interkulturelle Philosophie. Vom Dilemma der Kulturalität zum Polylog

Nr. 4 / Wien 2001 (24 Seiten, Euro 4,- + Versandkosten)

IWK

## MENSCHENRECHTE IM KULTURVERGLEICH

*Franz Martin Wimmer*

EINLEITUNG ..... 2

*Mathias Thaler*

MENSCHENRECHTE, KULTURRELATIVISMUS  
UND INTERKULTURALITÄT ..... 3

*Benedikt Wallner*

„ETHICS AT WORK“ – DIE MENSCHENRECHTE DES  
21. JAHRHUNDERTS UND WAS DER POLYLOG FÜR SIE TUN KANN ..... 12

*Paulina Prinz*

MENSCHENRECHTE – MENSCHENPFLICHTEN ..... 17

*Natalia Hartmann / Alexander Konas*

UNIVERSALITÄT DER MENSCHENRECHTE?  
BEGRÜNDUNGSVERSUCHE IN MENSCHENRECHTSDEKLARATIONEN ..... 21

*Jameleddine Ben Abdeljelil*

TOLERANZKONZEPTE IM ARABISCH-ISLAMISCHEN KONTEXT ..... 31

*Viktoria Frysak / Daniela Kersic*

OLYMPE DE GOUGES –  
ERKLÄRUNG DER RECHTE DER FRAU UND BÜRGERIN (1791) ..... 37

*Hakan Gürses*

IST PHILOSOPHIE EIN ABENDLÄNDISCHES ERZEUGNIS?  
(Buchbesprechung) ..... 48

DIE AUTOREN UND AUTORINNEN ..... III

ISSN: 0020 - 2320

MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST

59. JAHRGANG 2004, NR. 1-2, Euro 12,50

Linie des Blattes: Verständigung der Öffentlichkeit über die Arbeit des Instituts für Wissenschaft und Kunst sowie Veröffentlichungen von wissenschaftlichen Arbeiten, die damit in Zusammenhang stehen. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben die Meinung der AutorInnen wieder und müssen nicht mit der redaktionellen Auffassung übereinstimmen.

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Institut für Wissenschaft und Kunst. Redaktion und Layout: Dr. Helga Kaschl. Lektorat: Natascha Mastny / Dr. Eva Waniek. Alle: 1090 Wien, Berggasse 17/1, Telefon / Fax: (1) 317 43 42, E-Mail: iwk.institut@utanet.at, Homepage: <http://homehobel.phl.univie.ac.at/~iwk>  
Druck: Astoria Druck, 1230 Wien, Großmarktstraße 16, Telefon: (1) 616 72 18-0 / Fax: (1) 616 72 18-27



## EINLEITUNG

Dass Menschen Grundrechte haben, die zu respektieren und zu garantieren sind, ist kein selbstverständlicher Gedanke. Ebenso ist nicht selbstverständlich, welche Rechte dies sind. Kulturelle und religiöse Traditionen differieren in dieser Frage, es gibt aber auch unabhängig davon Entwicklungen in der Gegenwart, die es notwendig erscheinen lassen, Menschenrechte im Kulturvergleich von verschiedenen Seiten her zu betrachten, wie das der IWK-Arbeitskreis zu Fragen der Interkulturalität 2003/04 thematisiert hat. Dabei ist es wichtig, den Blick auch auf die Gegenwart mit Phänomenen wie der Globalisierung von Märkten, massiven Migrationen, der Entstehung von kulturell hybriden Megastädten und der Wirksamkeit fundamentalistischer oder terroristischer Ideologien zu richten.

Mathias Thaler behandelt in seinem Beitrag zwei Problembereiche. Erstens fragt er nach, worin sich Einwände gegen die universelle Gültigkeit von Menschenrechten, die auf einen Kulturrelativismus zurückgehen, von anderen Einwänden unterscheiden. Es geht ihm also um die so genannten „kulturellen“ Argumente. Zweitens fragt er nach theoretischen Möglichkeiten, solchen Einwänden zu begegnen und kommt zu der These, dass zwar die Prämissen einer „kulturell sensiblen“ Kritik an Menschenrechtsideen durchaus richtig sind, dass aber Schlussfolgerungen daraus, die aufgrund einer „Fehleinschätzung der Kategorie Kultur“ gezogen werden, aus praktischen wie aus theoretischen Gründen nicht haltbar sind.

Im Aufsatz von Benedikt Wallner ist die Ausgangsfrage, inwiefern Schutzrechte für den Einzelnen, die der jeweilige Staat zu garantieren hat, auch dann noch einzufordern sind, wenn diese Staaten „gegenüber den wahren Machtzentren, den multinationalen Unternehmen, zunehmend an Terrain verlieren.“ Kann ein Einzelner gegenüber internationalen Konzernen seine (Menschen-) Rechte einklagen? Wallner führt anhand konkreter Fälle aus, wie der „veränderten Bedrohung der Bürgerrechte im 21. Jahrhundert“ durch die (Weiter-)Entwicklung von Rechtsinstitutionen und Regelungstechnik, die „eine Fortexistenz durch Koexistenz ermöglicht“, begegnet werden kann. Er schlägt vor, die Idee des „Polylogs“ (vgl. IWK-Texte Nr. 4) in diesem Zusammenhang weiterzuführen, um ein „Weltrecht“ zu entwickeln und nicht „die Zivilisationen wie in der Steinzeit aufeinander prallen zu lassen“.

Mit dem „Projekt Weltethos“, das vor allem durch den Theologen Hans Küng bekannt wurde, befasst sich Paulina Prinz. Es geht dabei darum, auf der Grundlage von Werten und Normen, die alle großen Religionen gemeinsam haben, ein globales Menschheitsethos zu etablieren. Die beiden wichtigsten Dokumente in diesem Zusammenhang sind die „Erklärung zum Weltethos“ des Parlaments der Weltreligionen und die „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“ des InterAction Council, ei-

ner Gruppe von ehemaligen Regierungschefs unter der Leitung von Helmut Schmidt. Der Vorschlag einer „Erklärung der Menschenpflichten“ sollte 1998 von der UNO ein halbes Jahrhundert nach deren „Erklärung der Menschenrechte“ offiziell verabschiedet werden, wozu es nicht gekommen ist. Dennoch sind die inhaltlichen Voraussetzungen und Konsequenzen beider Projekte bedeutsam und zu hinterfragen.

In ihrer Analyse von Begründungsversuchen der Universalität von Menschenrechten nehmen Natalia Hartmann und Alexander Konas neben der UNO-Erklärung auch mehrere regionale Deklarationen – wie die „Afrikanische Charta der Rechte der Menschen und Völker“, die „Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam“ u. a. – in den Blick. Sie gehen dabei davon aus, dass nach dem 11. September 2001 in Staaten „Grund- und Menschenrechte – ohne großen Protest seitens der betroffenen Menschen – eingeschränkt“ worden sind, die zuvor die universale Geltung dieser Rechte stark betont hatten. „War das nur Rhetorik?“ Im Vergleich der Deklarationen und an Einzelfällen wird gezeigt, dass nicht ernsthaft von einer universellen Geltung gesprochen werden kann, dass vielmehr die reale Gefahr besteht, hinter eine zwar stets kompromisshafte, aber doch humane Entwicklung zurückzufallen.

Jameleddine Ben Abdeljelil thematisiert Toleranzkonzepte, wie sie im islamisch-arabischen Raum entwickelt worden sind. Dabei geht er von dem bekannten Toleranzgebot aus, das der Koran gegenüber „Menschen des Buches“ (Juden, Christen und Sabäern) formuliert, bringt dann aber Entwicklungen in Erinnerung, die eine religiös-weltanschauliche Heterogenität und somit auch politisch-praktische Toleranz in islamischen Staaten für lange Epochen belegen. Erst in jüngerer Zeit, bedingt durch den Widerstand gegen Kolonialismus, sind „Symptome der Monokulturalisierung“ in islamischen „Nationalstaaten“ festzustellen, die wiederum „Toleranz“ bedingen. Im Rückgriff auch auf islamische Tradition wäre dem jedoch die Entwicklung einer „aktiven Interkulturalität“ vorzuziehen.

Ein halb vergessenes, erst in der feministischen Forschung wieder bekannt gemachtes Dokument der europäischen Geistesgeschichte besprechen Viktoria Frysak und Daniela Kersic, nämlich die „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ von Olympe de Gouges aus der Zeit der Französischen Revolution. Sie antwortet der berühmten Erklärung „des droits de l'homme et du citoyen“, in der Frauen nicht nur dem Wortlaut nach nicht „gemeint sind“, sondern in einem Zustand spezifischer Rechtlosigkeit verblieben. Wie bei den anderen Themen stellt sich auch hier immer noch die Frage nach einer tatsächlichen und konsequenten Allgemeingültigkeit.

Franz Martin Wimmer

MATHIAS THALER

## MENSCHENRECHTE, KULTURRELATIVISMUS UND INTERKULTURALITÄT

In diesem Beitrag werden zweierlei Problemfelder behandelt: Zum einen soll versucht werden, charakteristische Kriterien zu entdecken, die kulturrelativistische Fragestellungen der Menschenrechte von anderen Formen der Kritik abheben. Durch welche inhaltlichen und formalen Merkmale lässt sich also jene Kritik kennzeichnen, die kulturelle Argumente zu ihren effektiven Waffen gegenüber dem universalen Anspruch der Menschenrechte zählt? Zweitens will ich holzschnittartig skizzieren, welche Antworten auf diese kulturrelativistische Invektive mir möglich und fruchtbar erscheinen. Mittels welcher Reflexionen könnte es eventuell gelingen, den universalen Anspruch der Menschenrechte zu schützen, ohne den Kulturrelativismus als selbstwidersprüchlich oder moralisch verwerflich zu desavouieren? Eine wesentliche Aussage dieses Aufsatzes lautet demnach, dass die Prämissen einer kultursensiblen Kritik an den Menschenrechten vollkommen richtig sind – die Schlussfolgerungen jedoch, die manchmal aufgrund von Fehleinschätzung oder Hypostasierung der Kategorie „Kultur“ abgeleitet werden, sind aus theoretischen sowie praktischen Erwägungen abzulehnen.

### KULTURRELATIVISMUS ERNST GENOMMEN

In seiner gebräuchlichsten Form als Kampfvokabel erfährt der Begriff „Kulturrelativismus“ immer dann einen Konjunkturschub, wenn Polemik und Häresie auf der akademischen Tagesordnung stehen. Kulturrelativisten gehören stets der gegnerischen Seite an, es sind zu meist diejenigen, die allgemeinen Wahrheiten und bindenden Normen keinerlei Respekt erweisen. Diese leichtfertigen Apologeten einer „anything goes“-Mentalität missverstehen gemäß der landläufigen Lesart absichtlich den Stellenwert von Kultur, um sich bequem aus der Verantwortung zu stehlen. Doch wir wollen uns hier nicht so halbherzig aus der Affäre ziehen und das Repertoire des intellektuellen Grabenkampfes bemühen, sondern den konzeptuellen Gehalt eingehend untersuchen. Sobald der Terminus „Kulturrelativismus“ nämlich seiner polemischen Spitze beraubt wird, bleibt doch ein argumentativer Kern übrig, der zumindest in drei zentrale Unterelemente zerfällt. Damit ist weder gemeint, dass jede kulturrelativistische Intervention alle drei Elemente beinhalten muss, noch soll der Anschein erweckt werden, diese drei Elemente entschieden exklusiv über das Vorkommen kulturrelativistischer Kritik. Es geht mir an dieser Stelle eher um eine semantische Auslotung idealtypischer Tiefendimensionen, die bei der Eingrenzung unseres Begriffs behilflich sein werden.

Das erste Element bezieht sich auf ein methodisches Verfahren, das eine *Kontextualisierung* der Menschenrechte vorantreibt. Die anfängliche Überlegung besteht darin, Menschenrechte aus dem luftleeren, neutralen Raum ihrer Verkündung in den sozialen, geschichtlichen Raum ihrer Entstehung zu transportieren. Ein treffendes Motto für diesen Aspekt des Kulturrelativismus liefert uns ein berühmt-berüchtigter Artikel aus den späten 1970-er Jahren: „Menschenrechte: Ein westliches Konstrukt mit beschränkter Anwendbarkeit“. Wie der Titel jenes Aufsatzes andeutet, verläuft die Argumentation in zwei Etappen. In einem ersten Schritt wird eine abstrakte, anwendungsnahe Sicht der Menschenrechte korrigiert, indem auf die spezielle Genese bestimmter Rechtstexte und Deklarationen hingewiesen wird. Es ist deswegen angebracht, so das einschlägige Argument, von einer westlichen Signatur der Menschenrechte zu sprechen, weil sowohl ihre tatsächlichen Entstehungsorte als auch ihr intellektueller Hintergrund im kulturellen Raum Europas und Nordamerikas situiert sind.

Hinter Gründungsdokumenten wie der amerikanischen „Virginia Bill of Rights“ von 1776 oder der französischen „Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen“ von 1789 stünden dichte Verflechtungen von Wissen, Gebräuchen und Interessen, die einen enormen Einfluss auf normative Leitbilder der Menschenrechte ausübten. Wegen mangelnder Übersicht werden solche dichten Verflechtungen dann unter dem ebenso unscharfen Sammelbegriff „Kultur“ subsumiert. Vorerst bleibt freilich noch ungeklärt, welche normativen Muster eine westliche Punzierung tragen: die Idee des Individuums, die Vorstellung des Naturrechts oder das Motiv des Säkularismus? Doch ganz unabhängig davon, wie diese Leitbilder präzise gefasst und kritisch rekonstruiert werden, genügt manchen Anhängern des Kulturrelativismus schon der historisierende Beweis alleine, um die Anwendbarkeit der Menschenrechte für beschränkt zu erachten. Aufbauend auf der sozialen und geschichtlichen Einbettung wird also ein weiterer Schritt gesetzt: Vom kulturell partikularen Ursprungsort der Menschenrechte wird auf die engen Grenzen ihrer Gültigkeit geschlossen.

Das zweite und dritte Element nehmen konkrete Inhalte der Menschenrechte unter die Lupe, um die kulturrelativistische Hermeneutik mit fundierten Verdachtsmomenten zu versorgen. Entlang der Problematik des Subjekts formiert sich ein wohl bekannter Einwand, der vor allem die spezifische Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft betont. Das Individuum als Träger ausgezeichneter Rechte nimmt im westlichen Denken solch eine überragende Stellung ein, dass eine Übertragung dieser Rechte in andere kulturelle Traditionen als aus-

sichtslos gelten muss. Die Debatte um so genannte „asiatische Werte“ kreist seit nunmehr dreißig Jahren um die Frage, inwiefern der inhärente Vorrang von Individualrechten eine kulturelle Besonderheit des Westens darstellt, die einer Implementierung von Menschenrechten in China zum Beispiel im Weg stehe.<sup>2</sup>

Der Angelpunkt der Menschenrechte wird somit durch einen Prozess der *Dezentrierung* ins Wanken gebracht. Wenn das Gleichgewicht von Individuum und Gesellschaft keine transkulturelle Konstante verkörpern sollte, dann kann auch nicht von einer integrativen Funktion individualistischer Menschenrechte ausgegangen werden. Eine anschauliche Variante dieser Umwertung findet sich bei Abul A'la Mawdudi: „In other words, the order of the state, be it palatable or unpalatable, easy or arduous, shall have to be obeyed under all circumstances. [...] It is obligatory on the citizens of the Islamic State to cooperate wholeheartedly with the government and to make sacrifices of life and property for it, so much so that if any danger threatens the State, he who willfully refrains from making a sacrifice of his life and property to ward off that danger has been called a hypocrite in the Qur'an.“<sup>3</sup>

In der letzten Zeile der zitierten Passage vollzieht Mawdudi einen Rückbezug auf religiöse Texte des Islam. Dadurch wird schließlich das dritte Kriterium des Kulturrelativismus berührt, in welchem der inkriminierte Widerspruch zwischen weltlichen und göttlichen Rechtssphären eine bedeutsame Rolle spielt. Quelle und Kraftzentrum der westlichen Menschenrechte ist der Mensch selbst, die Kosmologie der Menschenrechte ist auf den Menschen zugeschnitten. Doch diese anthropozentrische Orientierung wird von Kulturrelativisten konterkariert, indem sie eine alternative Weltordnung ins Treffen führen, die keine strikte Trennung von säkularem und nicht-säkularem Recht vorsieht. Die individualistische Tendenz der Menschenrechte ist gemäß dieser Sichtweise lediglich oberflächlicher Ausdruck eines kulturellen Phänomens, das zu den epistemologischen und handlungsweisenden Grundpfeilern des westlichen Denkens gehört, nämlich des *aufgeklärten Humanismus*.

Menschenrechte ohne Gottesbezug kommen jedoch gefährlicher Hybris gleich, ihre grandiose Proklamation verdankt sich einer prometheischen Selbstüberschätzung, die einer dringlichen Reparatur bedarf. Diese Reparatur erfolgt durch ein neuerliches Hineinreklamieren des Göttlichen, wie der ehemalige Religionsminister von Pakistan und Rechtsgelehrte A. K. Brohi treffend vermerkt: „The western man's perspective may by large be called anthropocentric in the sense that there man is regarded as the starting point of all thinking and action. The perspective of Islam, on the other hand, is theocentric, that is God-consciousness, the Absolute here is paramount; man is here only to serve His Maker. [...] In the West rights of man are seen in a setting which has no reference to his relationship with God – they are somehow supposed to be his inalienable birthrights.“<sup>4</sup>

Diesen Vorgang möchte ich als eigentliche *Relativierung* bezeichnen, weil darin eine extrem umfassende Dichotomie diagnostiziert wird. Die westlichen Menschenrechte werden generell als Verfallserscheinungen eines übersteigerten Humanismus ausgelegt, der einer notwendigen und sinnstiftenden Anbindung an göttliche Autorität verlustig gegangen ist. Dem kränklichen Nihilismus einer entzauberten Welt setzen manche muslimischen Denker eine Besinnung auf die Scharia entgegen, wodurch Machtaspirationen und egoistische Fantasien gezähmt würden. Hassan Hanafi bringt es auf den Punkt: „Once the concept of man was cut off from God and the community it sank into other alternative foundations such as power and interest.“<sup>5</sup>

Während diese drei miteinander verknüpften Elemente – Kontextualisierung, Dezentrierung und Relativierung – manifeste Stoßrichtungen der Kritik anzeigen, leistet eine weitere Typologie Auskunft über Gewichtung und Ausprägung kulturrelativistischer Argumente. Als abhängige Variable dient hier also die jeweilige *Art der Bezugnahme* auf die Kulturkategorie. Allgemein sehen wir uns mit folgender Schwierigkeit konfrontiert: Welche Wirkung wird kulturellen Umständen zugestanden, wenn soziale und politische Errungenschaften globale Legitimität reklamieren? Bis wohin genau reicht der Einfluss jenes diffusen Geflechts von Wissen, Gebräuchen und Interessen, für das wir aus Gewohnheit oder Mode den Ausdruck „Kultur“ benutzen? Kann Kultur die Aufgabe eines „unbewegten Bewegers“ übernehmen und Erklärungsansätze für ansonsten unzusammenhängende Phänomene liefern? Auf diese natürlich viel zu weitläufigen Fragen gibt es im Rahmen unserer Thematik zumindest drei unterschiedliche Antwortmuster.<sup>6</sup>

**Radikaler Kulturrelativismus:** Diese Version unterstellt, dass Kultur der einzig relevante Faktor für die Beurteilung der Gültigkeit von moralischen Normen ist. In einer dermaßen reinen Form wird die kulturrelativistische Position praktisch nie formuliert, es sei denn zum Zweck der hyperbolischen und aggressiven Kritik. Der Kontrahent einer solchen Kritik wäre jene radikale Spielart des Universalismus, die Kultur zur vernachlässigbaren, praktisch nicht vorhandenen Größe reduzieren wollte.

**Starker Kulturrelativismus:** Diese Version fußt auf der Überzeugung, dass Kultur ein außergewöhnlich wichtiger Faktor für die Beurteilung der Gültigkeit von moralischen Normen ist. Daraus resultiert keine vollkommene Ablehnung des Universalismus, jedoch ein fundierter Vorbehalt gegenüber jeglichem Anspruch auf transkulturelle Allgemeingültigkeit. Jene überzogene Polemik des radikalen Kulturrelativismus wird hier durch die vorsichtige Akzeptanz weniger Grundrechte gemildert.

**Schwacher Kulturrelativismus:** Diese Version vertritt die Ansicht, dass Kultur ein ausschlaggebender Fak-

tor unter vielen für die Beurteilung der Gültigkeit von moralischen Normen ist. Dadurch wird die Kategorie „Kultur“ nicht ausgeblendet, ebenso wenig wird ihr allerdings ein letztbegründender Status zugestanden. Die bejahte Legitimität universeller Menschenrechte hat sich somit stets am Partikularismus bestimmter Gemeinschaften zu bewähren.

Alle drei Versionen werden heutzutage bei verschiedenen Gelegenheiten propagiert. Ein ganz offensichtliches Motiv für die Auswahl einer dieser Versionen liegt auf der Ebene der Intentionen. Die strategische Überlegung, welche praktischen Schlussfolgerungen eine radikale, starke oder schwache Form nach sich ziehen würde, gestaltet in wesentlichen Facetten die Bezugnahme auf die Kulturkategorie. Betrachten wir lediglich einen kleinen Ausschnitt aus der Bandbreite möglicher Intentionen, auf denen kulturrelativistische Argumente beruhen: Das Spektrum der erwünschten Konsequenzen reicht von der Feststellung, dass der Einsatz für die weltweite Anerkennung der Menschenrechte illusorisch bleiben muss,<sup>7</sup> über die Warnung, dass Menschenrechte eigentlich einen versteckten Imperialismus betreiben,<sup>8</sup> bis hin zur Aufforderung, eine globale Missionstätigkeit im Namen der Menschenrechte zu starten.<sup>9</sup> Selbst wenn diese praktischen Schlussfolgerungen wie stabile Konstruktionen aus vorgegebenen Bausteinen anmuten, sollte doch im Auge behalten werden, dass gerade sozial- und geisteswissenschaftliche Analysen niemals wertfrei ablaufen und häufig von ganz profanen Absichten angetrieben werden. Kultur ist uns jedenfalls kein fixes Datum, sondern eher ein unfertiges und bewegliches Gerüst, an dem gewisse Argumente befestigt werden können und andere eben nicht – *bricolage* oder Bastelei, wie Claude Lévi-Strauss sagen würde.

Der radikale Kulturrelativismus erkennt diese grundlegend offene Struktur, wenn er den Wirkungsbereich kultureller Faktoren über Gebühr strapaziert. Ein massiver Fehler eines solchen Absolutismus der Kultur besteht in seiner notorischen Neigung zur Vereinfachung. In Bezug auf unsere Problematik wird besonders prägnant, dass die polemische Rede von *einer* westlichen Konzeption der Menschenrechte einer schwerwiegenden Täuschung aufsitzt, denn *eine* westliche Konzeption hat schlichtweg niemals existiert und wird sich wohl auch niemals etablieren. Historisch besehen war, die Entwicklung des Menschenrechtsdenkens in Europa und Nordamerika nämlich weder linear noch einheitlich: Schon im unmittelbaren Anschluss an die revolutionären Akte der Aufklärung bildete sich eine vielschichtige Front der Kritik, deren prominenteste Sprachrohre wahrscheinlich Edmund Burke<sup>10</sup>, Jeremy Bentham<sup>11</sup> und Karl Marx<sup>12</sup> waren.

Beispielhaft sei nur des letzteren Einwand angeführt, wonach Menschenrechte in Wahrheit nach dem paradigmatischen Modell des *bourgeois* und nicht des *citoyen* entworfen wären, weil eine isolierte Klasse – das auf-

strebende Bürgertum – sich selbst zum alleinigen Maßstab der Menschheit erhoben hatte. Im Individualismus machte der junge Marx freilich ein kapitaless Defizit liberaler Ideologie aus: „[D]as Menschenrecht der Freiheit basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen. Es ist das *Recht* dieser Absonderung, das Recht des *beschränkten*, auf sich beschränkten Individuums.“<sup>13</sup> Nur fünfzig Jahre nach der Französischen Revolution formulierte also ein Philosoph, den heute wohl niemand aus dem Kanon westlichen Gedankenguts streichen würde, eine harsche Kritik an den Menschenrechten, die erstaunliche Parallelen mit aktuellen Debatten aufweist: Der Diskurs zu den „asiatischen Werten“ probiert, genau diesen von Marx beklagten Mangel an kollektiver Einbindung zu kompensieren.

Was können wir aus diesem faktischen Pluralismus im Menschenrechtsdenken des Westens lernen? Bestimmt sollte nicht die Konsequenz gezogen werden, dass der egalitäre Austausch mit anderen Kulturen wegen des inneren Reichtums des Westens obsolet würde, frei nach dem Motto: Wir brauchen eure Ratschläge gar nicht, denn alles, was ihr uns zu berichten hättet, das gibt es schon längst in unserer eigenen Tradition, nur viel besser! Eine solche chauvinistische Nabelschau ist gerade im Menschenrechtsdenken logisch verfehlt und politisch unzeitgemäß, weil der globale Geltungsanspruch von Menschenrechten jegliche Bevormundung durch einseitige Interpretationsweisen verbietet. Wir können aber etwas anderes aus der Tatsache der Vielfalt lernen, nämlich dass eine kultursensible Kritik an den Menschenrechten notgedrungen jene abweichenden Gesichtspunkte ausblenden muss, die nicht in das stereotype Gesamtbild einer geschlossenen Kultur passen. Kulturrelativistische Polemik bedarf stets „blockinterner Homogenität“<sup>14</sup>, um die zweifellos wichtige Perspektive der Kultur nachhaltig einzubringen. Die kulturelle Kraftlinie wird zulasten anderer Kraftlinien wie soziales Geschlecht, gesellschaftliche Klasse oder Biomacht überdeutlich akzentuiert. Starker und schwacher Kulturrelativismus halten den prekären Vorgang der Vereinheitlichung *intra*kultureller Differenzen jedoch bewusst offen, weil sie der Kulturkategorie keinen letztbegründenden Status zugestehen. Darum werden sich eventuelle Erwiderungen auf diese Kritikformen auch immer wieder diesen starken und schwachen Argumente zuwenden, während sie die Implikationen der radikalen Version ablehnen.

# INTERKULTURALITÄT ODER: WIE MAN DEN KULTURRELATIVISMUS MIT SEINEN EIGENEN WAFFEN SCHLÄGT

Der interkulturelle Dialog kann insofern einen Beitrag zur Verteidigung der Menschenrechte leisten, als er die großtönenden Verheißungen des Kulturrelativismus beim Wort nimmt. Wenn dessen kritische Pointe darauf abstellt, die Inkompatibilität westlicher Menschenrechte mit anderen partikularen Gemeinschaften und kulturellen Traditionen zu postulieren, so macht der interkulturelle Dialog die Probe aufs Exempel: Er erwidert also, dass die Behauptung jener Unvereinbarkeit schlichtweg auf falschen Annahmen und überzogenen Schlussfolgerungen basiert. Kulturen stehen sich nämlich nicht antagonistisch in einem Kampfverhältnis gegenüber, sondern verwickeln einander in dialektische Gesprächskonstellationen.<sup>15</sup>

Was unsere Thematik anlangt, so erfordert diese optimistische, konzertante Sicht die Anwendung empirischer Forschungstätigkeit. Gegenüber den Einsprüchen der kulturalistischen Kritik setzt sich der interkulturelle Dialog für eine offensive Relegitimierung der Menschenrechte ein, indem er die *Ausdehnung* des menschenrechtlichen Vokabulars in unterschiedlichen kulturellen Kontexten untersucht. Sollte es gelingen, zentrale Begriffe wie „Verallgemeinerbarkeit“, „Würde“ und „Gleichheit“ in anderen Gemeinschaften und Traditionen aufzuspüren, wäre eine neue Form des Universalismus gewonnen: kein kulturell blinder, sondern ein kulturell vermittelter Universalismus, der seine allgemeine Gültigkeit innerhalb realer Kulturen zu bekräftigen weiß.

Automatisch erwachsen einem solchen Unternehmen fundamentale Probleme des Verstehens: Wenn sich der interkulturelle Dialog um eine Streuungsanalyse des menschenrechtlichen Wortschatzes bemüht, werden dann nicht singuläre Begriffe oder Werte beliebig auf andere Kulturkreise projiziert? Die hermeneutischen Fallstricke im Umfeld dieser Frage lassen sich allesamt auf die Problematik der Übersetzbarkeit zurückführen. Es gibt verschiedene Zugänge, um das Dilemma des Fremdverstehens transparent zu machen, inzwischen scheint jedoch weitgehende Übereinstimmung darüber zu herrschen, dass ein interkulturelles Projekt vom Leitmotiv der *funktionalen Analogie* auszugehen hat.

Raimon Panikkar rekapituliert dieses Leitmotiv folgendermaßen: „Vor Jahren führte ich den Begriff *homöomorpher Äquivalente* als einen ersten Schritt zur Interkulturalität ein. In unserem Fall müssen sowohl die möglichen, der Philosophie in den anderen Kulturen äquivalenten Begriffe als auch jene Symbole [...], die ihre homöomorphen Äquivalente ausdrücken, gesucht werden. Die homöomorphen Äquivalente sind nicht bloß wörtliche Übersetzungen, noch übersetzen sie einfach die Funktion, die das Wort [...] auszufüllen vorgibt, sondern sie geben eine Funktion zu verstehen [...]. Es handelt sich also um kein begriffliches, sondern um ein funk-

tionales Äquivalent, nämlich um eine Analogie dritten Grades. Es wird nicht dieselbe Funktion [...], sondern dasjenige Äquivalent gesucht, das dem entspricht, was der Originalbegriff in der entsprechenden Weltanschauung bedeutet.“<sup>16</sup>

Ich will nun anhand eines konzisen Anwendungsfalles illustrieren, wie die Methode der funktionalen Analogie in die Praxis umgesetzt werden kann. Beginnen wir damit, den ersten Artikel der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“, wie sie von der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 als Resolution verabschiedet wurde, ein wenig genauer zu betrachten. Die letzten Endes beschlossene, heute noch gültige Fassung lautet:

*Article 1:* All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in the spirit of brotherhood.

*Artikel 1:* Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.

In den beiden Sätzen des ersten Artikels tauchen einige Konzepte auf, welche den Generalverdacht des Kulturrelativismus offensichtlich untermauern: Feierlich werden Freiheit, Gleichheit und Würde des Menschen erwähnt, voller Stolz werden seine rationalen und empathischen Fähigkeiten gerühmt. Reflexartig knüpfen sich aus kulturrelativistischer Perspektive jene Assoziationsketten, die eine Lokalisierung dieser begrifflichen Bausteine im westlichen Kulturraum vornehmen, wo doch zum Beispiel Immanuel Kant über den absoluten Wert der Würde, über Würde als Zweck an sich spekuliert.<sup>17</sup> Und dann findet sich noch ein Rekurs auf das menschliche Vernunftvermögen, der die monokulturelle Färbung der Menschenrechte vollends entlarvt. Der moralphilosophische *Überschuss* des ersten Artikels scheint dermaßen eurozentrisch, dass sein normativer Anspruch auf transkulturelle Geltung keinerlei Erfolg verspricht.

Der interkulturelle Dialog könnte auf solche Assoziationsketten mit einer doppelten Widerlegung antworten: Zunächst einmal wäre ein *pragmatisch-deskriptiver Zugang* angebracht, der den wirklichen Entstehungsbedingungen der „Allgemeinen Erklärung“ Beachtung schenkt. Wodurch zeichnet sich eine solche Annäherung an die Menschenrechte aus? Zualererst wohl durch ihre Oberflächlichkeit, weil sie die Aufmerksamkeit auf handfeste Verhandlungen und mühsame Kompromisse lenkt, ohne in besonderer Weise auf den philosophischen oder ideengeschichtlichen Überbau der Menschenrechte einzugehen. Eine mögliche Beschäftigung mit diesen harten Fakten müsste vielleicht so ansetzen: Die Initialzündung für jenen historischen Prozess, der schließlich zur Verabschiedung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948) führen sollte, wurde durch den Sieg der

Alliierten über das verbrecherische Regime Nazi-Deutschlands ausgelöst. Aus den grausamen Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges leiteten der amerikanische Präsident Franklin D. Roosevelt und der britische Premierminister Winston Churchill die Verpflichtung ab, den Schutz der Menschenrechte in einen Konsens internationaler Politik zu transformieren.<sup>18</sup>

Zu diesem Zweck wurde 1946 im Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen eine Gruppe gebildet, die mit der Ausarbeitung einer vorläufigen Fassung der Menschenrechtsdeklaration beauftragt wurde. Dieser Kommission gehörten vier Hauptakteure an: Eleanor Roosevelt, Witwe des verstorbenen amerikanischen Präsidenten und Vorsitzende, P. C. Chang, ein chinesischer Delegierter mit amerikanischer Ausbildung, Charles H. Malik, der libanesische Berichterstatter der Kommission, und René Cassin, ein französischer Jurist, der später mit dem Friedensnobelpreis bedacht wurde.<sup>19</sup> Diesen Politikern und Experten oblag es, die ideologischen Gräben zwischen einzelnen Staatsdoktrinen zu nivellieren, was angesichts der gravierenden Meinungsunterschiede zwischen dem wirtschaftsliberalen Westen und kommunistischen Staaten wie der Sowjetunion nur selten reibungslos ablief.

Wir berufen uns aber nicht auf geschichtliche Meilensteine als solche, sondern nutzen den pragmatisch-deskriptiven Zugang für einen speziellen Kommentar zum ersten Artikel. Warum diese Methode sehr aufschlussreich sein kann, wenn es den radikalen Kulturrelativismus in seine Schranken zu weisen gilt, erklärt ein Blick auf den von der *drafting commission* vorgelegten Entwurf.

*Article 1 (draft version):* All men are brothers. Being endowed with reason, members of one family, they are free and possess equal dignity and rights.

*Artikel 1 (Entwurf):* Alle Menschen sind Brüder. Als vernunftbegabte Wesen und Mitglieder einer einzigen Familie sind sie frei und gleich an Würde und Rechten.

Dieser ursprüngliche Vorschlag divergiert augenscheinlich von der verabschiedeten Fassung in einem entscheidenden Punkt: Noch ist der Begriff „Gewissen“ (*conscience*) nicht relevant für die Wesensbestimmung des Menschen, seine Vernunftbegabung genügt vorerst den definitorischen Anforderungen. Ganz konkret verdanken wir die spätere Einbeziehung dieses Begriffs dem chinesischen Delegierten P. C. Chang, der substantielle Qualitäten des Menschen abseits von rationalen Fähigkeiten einmahnte.<sup>20</sup> Bei seiner Reklamation ließ sich Chang von einem anthropologischen Grundgedanken führen, dessen Ursprünge in die konfuzianische Philosophie zurück reichen: Der Mensch kann demnach vor allem durch sein Vermögen, Mitgefühl (*ren*) zu empfinden, charakterisiert werden.

An dieser Stelle erschöpft sich das Potenzial des

pragmatisch-deskriptiven Zugangs. Mit dem faktischen Beleg, dass ein nicht-westlicher Blickwinkel bereits in den ersten Artikel der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948) eingebaut ist, hat diese erste Widerlegung des Kulturrelativismus ihre Schuldigkeit getan; sie hat den Fokus auf Äußerlichkeiten gerichtet, um das gängige Klischee von der westlich-ethnozentrischen Konstruktion der Menschenrechte zurechtzurücken. Doch damit ist nicht genug getan. Wenn nämlich der interkulturelle Dialog seinen radikalen Widerpart auf dessen eigenem Boden übertrumpfen will, muss der stichhaltige Nachweis einer kulturellen Kompatibilität von menschenrechtlichen Basiskonzepten erbracht werden. Ansonsten könnte immer noch gekontert werden, die Intervention des Kommissionsmitglieds Chang sei auf völlig kontingente Faktoren zu reduzieren: Zufällig ist seine Geburt als chinesischer Staatsbürger, zufällig bleibt auch sein engagiertes Eintreten für den Terminus „Gewissen“ – etwa weil er persönlich den angenehmen Zustand eines reinen Gewissens schätzte. Noch steht also der Einwand im Raum, der gesamte pragmatisch-deskriptive Zugang beruhe eigentlich auf kruder Vulgarpsychologie und vagen Vermutungen. Um diesem Vorwurf entgegenzutreten, braucht es eine vertiefende Sondierung des Begründungszusammenhangs, auf den sich Chang argumentativ stützen wollte; eine weiterführende Analyse muss sich also auf die konfuzianische Philosophie erstrecken, von der sich unser Stichwortgeber nach eigenen Angaben inspirieren ließ.

## „MITLEID“ BEI MENZIUS: EINE REKONSTRUIERBARE QUELLE DER MENSCHENRECHTE

Einleitend dazu möchte ich ein Zitat des vergleichenden Religionswissenschaftlers Sumner B. Twiss bringen, in dem eine thematische Brücke von den Verhandlungen in der *drafting commission* zur chinesischen Moralphilosophie geschlagen wird: „The wording finally adopted included ‚conscience‘ in addition to ‚reason‘, with the understanding, that ‚conscience‘ was not the voice of an internal moral court but rather the emotional and sympathetic basis of morality [...]. This was a basic Confucian concept inscribed in the opening article of the Universal Declaration, a fact that ought to suggest us (1) international human rights are not, contrary to the common perception, simply an ethnocentric Western construction, and (2) the Confucian tradition may well be compatible with and have more to contribute to a proper understanding of these rights.“<sup>21</sup>

Falls konfuzianische Theoreme eine exegetische Bereicherung unserer Lektüre der Menschenrechte bewirkten, wie Twiss unter (2) behauptet, wäre der radikale Kulturrelativismus tatsächlich überlistet. Doch so einfach ist die Sache mit dem Konfuzianismus nicht: Immerhin



war weiter oben doch ein Prozess der *Dezentrierung* attestiert worden, welchen die kulturalistische Kritik in Gang setzt. Die sogenannten „asiatischen Werte“ – zu denen wohl in besonderem Ausmaß die konfuzianische Tradition zu zählen ist – opponieren gegen das vorherrschende Menschenrechtsdenken dadurch, dass sie komunitäre Güter über den westlichen Individualismus stellen. Unser interkultureller Dialog hebt konsequenterweise damit an, den Mythos von den „asiatischen Werten“ selbst zu zerstören. Dies funktioniert am besten, wenn die Balance von gebotener Schärfe und gefährlicher Vereinfachung hinterfragt wird, derer sich jegliche Kritik bei der Herstellung von kulturell geschlossenen Einheiten bedienen muss.

Es sollte also gezeigt werden, warum die notwendige Bezugnahme auf die Kulturkategorie im Fall der „asiatischen Werte“ übermäßig vereinfachend von staten geht und jeglicher empirischen Grundlage entbehrt. Eine derartige Entzauberung langlebiger Vorurteile über den Konfuzianismus betreibt etwa Theodore de Bary: „It is obvious enough that Confucianism itself did not generate human rights concepts and practices equivalent to those now embodied in the Universal Declaration; it is not obvious that Confucianism was headed in an altogether different authoritarian or 'communitarian' direction, incompatible with the rights affirmed in the Declaration. Our aim has not been to find twentieth-century human values – historically embedded in, but at the same time restive with, repressive institutions in China – that in the emerging modern world could be supportive of those rights. In this our concern is not so much to render judgment on the past record as to clarify the bases on which past judgments have been made – those which could inform our understanding of human rights as still in the process of formation.“<sup>22</sup>

Was mir an dieser Passage bemerkenswert erscheint, ist ihre zugleich einschränkende und erweiternde Lesart des Konfuzianismus: Einerseits kann es unmöglich die Aufgabe eines interkulturellen Dialogs sein, bei Autoren nach buchstäblichen Entsprechungen zur „Allgemeinen Erklärung“ zu suchen, die vor mehr als 2000 Jahren in China lebten. Ein solches Unternehmen wäre absurd und zum Scheitern verurteilt. Das bedeutet aber andererseits keineswegs, dass eine Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus insgesamt unproduktiv bleiben muss. Erforderlich ist allerdings eine Revision dessen, *wonach* gesucht wird: keine buchstäbliche Entsprechungen, sondern funktionale Analogien zu ausgewählten Basisvokabeln. In diesem Sinn schlägt de Bary auch eine Öffnung unseres Blicks vor, weil nun der Kanon des Konfuzianismus in den Mittelpunkt des Interesses rückt. Unter Umständen befinden sich in diesem Kanon prononcierte Überlegungen zu Konzepten wie „Würde“, „Gewissen“ und „Gleichheit“, die unser arriviertes Verständnis der Menschenrechte herausfordern und dadurch weiterbringen. Ich möchte unsere kursorische Be-

schäftigung mit dem Konfuzianismus auf einen herausragenden Denker zuspitzen: Der chinesische Philosoph *Menzius* formuliert nämlich eine wirkmächtige Theorie des Mitgefühls, die den pragmatisch-deskriptiven Zugang noch um jenen normativen Begründungszusammenhang ergänzt, den wir bisher ausgespart haben. Dadurch wird die Leistung dieser oberflächlichen Annäherung auf einem höheren Abstraktionsniveau plausibel gemacht.

Vorausgeschickt ein paar Eckdaten: Der Name „Menzius“ ist die latinisierte Form des chinesischen Namens „Mengzi“. Menzhus wurde 372 v. Chr. im Staat Zou (in der heutigen Provinz Shan Dong) geboren, Schätzungen bezüglich des Sterbejahres gehen zumeist von 289 v. Chr. aus. Ähnlich wie Meister Konfuzius (551–479 v. Chr.) probierte auch Menzhus, seine hehren Ideale in die politische Praxis zu übertragen. So diente er kurzfristig als Minister und stellte sich häufig bedeutenden Herrschern als Berater zur Verfügung.<sup>23</sup> In der Nachfolge von Konfuzius kannte Menzhus zwei große Gegenspieler, denen er seine ganze Aufmerksamkeit widmete: einerseits Yang Zhu mit seiner Theorie des Egoismus und andererseits Mo Di, den ersten Kritiker des Konfuzianismus und Gründer der „mohistischen“ Schule. Deswegen kann die umfangreiche Sammlung jener Sprüche und Debatten, welche von Menzhus' Schülern posthum unter dem Titel „Mengzi“ überliefert wurde, auch als ein interpretatorischer Erbstreit gelesen werden; die Verteidigung und Umdeutung konfuzianischer Doktrinen steht also im Zentrum seiner Erwägungen.

Im philosophischen Wettkampf zwischen Menzhus, Yang Zhu und Mo Di war die Frage nach der menschlichen Natur (*xing*) Stein des Anstoßes: ein klassischer Topos für Kontroversen.<sup>24</sup> Um zu Menzhus' Konzeption des Mitgefühls zu gelangen, müssen wir uns folglich mit seinen Reflexionen zum Wesen des Menschen beschäftigen. Hierfür bietet es sich an, gleich mit der berühmtesten Stelle des *Mengzi* zu beginnen: „Jeder Mensch hat ein Herz, das anderer Leiden nicht mit ansehen kann. Die Könige der alten Zeit zeigten ihre Barmherzigkeit darin, dass sie barmherzig waren in ihrem Walten. Wer barmherzigen Gemüts barmherzig waltet, der mag die beherrschte Welt auf seiner Hand sich drehen lassen. Dass jeder Mensch barmherzig ist, meine ich also: Wenn Menschen zum ersten Mal ein Kind erblicken, das im Begriff ist, auf einen Brunnen zuzugehen, so regt sich in aller Herzen Furcht und Mitleid. Nicht weil sie mit den Eltern des Kindes in Verkehr kommen wollten, nicht weil sie Lob von Nachbarn und Freunden ernten wollten, nicht weil sie üble Nachrede fürchteten, zeigten sie sich so.“<sup>25</sup>

Da die spontane Reaktion einer Hilfeleistung ohne Hintergedanken und Rasonieren erfolgt, konstatiert Menzhus eine Art moralischen Grundimpuls im Menschen. Noch vor irgendeiner Sozialisation spürt jeder Mensch das diffuse Gefühl, zwischen dem Richtigen und dem Falschen unterscheiden zu müssen. Insofern gehören ethische Orientierungsmarken ebenso zur menschlichen

Natur wie das Wachstum des Körpers: Man kann sie pflegen und nähren beziehungsweise hemmen und unterdrücken, niemals jedoch vollkommen auslöschen. Menzhus differenziert sodann zwischen vier „Keimen“ oder Ausgangspunkten (*tuan*) des Guten, die in die menschliche Natur eingepflanzt sind: Mitleid, Schamgefühl, Bescheidenheit und Rechtschaffenheit. „Diese vier Anlagen besitzen alle Menschen, ebenso, wie sie ihre vier Glieder besitzen. Wer diese vier Anlagen besitzt und von sich behauptet, er sei unfähig, sie zu üben, ist Räuber an sich selbst. Wer von einem Fürsten behauptet, er könne sie nicht üben, ist ein Räuber an seinem Fürsten. Wer diese vier Anlagen in seinem Ich besitzt und sie alle zu entfalten und zu erfüllen weiß, der ist wie das Feuer, das angefangen hat zu brennen, wie die Quelle, die angefangen hat zu fließen. Wer diese Anlagen erfüllt, der vermag die Welt zu schirmen, wer sie nicht erfüllt, vermag nicht einmal seinen Eltern zu dienen.“<sup>26</sup>

Falls das Wesen des Menschen von Geburt an gut ist, stellt sich die Frage, warum und wie überhaupt Böses in die Welt kommt.<sup>27</sup> Hier hilft die Analogie mit den Keimen weiter, weil die Veranlagung zum Gutsein stets entwickelt werden will, so wie auch Pflanzen erst hochgezüchtet werden müssen, wenn sie ihre ganze Pracht zur Schau stellen sollen. Aus den moralischen Potenzialen, die allen Menschen gemeinsam sind, entfalten sich von innen die vier *Kardinaltugenden* Liebe, Pflicht, Schicklichkeit und Weisheit: „Die natürlichen Triebe tragen den Keim zum Guten in sich; das ist damit gemeint, wenn die Natur gut genannt wird. Wenn einer Böses tut, so liegt der Fehler nicht in seiner Veranlagung. Das Gefühl des Mitleids ist allen Menschen eigen, das Gefühl der Scham und Abneigung ist allen Menschen eigen, das Gefühl der Achtung und Ehrerbietung ist allen Menschen eigen, das Gefühl der Billigung und Missbilligung ist allen Menschen eigen. Das Gefühl des Mitleids führt zur Liebe, das Gefühl der Scham und Abneigung zur Pflicht, das Gefühl der Achtung und Ehrerbietung zur Schicklichkeit, das Gefühl der Billigung und Missbilligung zur Weisheit. Liebe, Pflicht, Schicklichkeit und Weisheit sind nicht von außen her und eingetrichtert, sie sind unser ursprünglicher Besitz, die Menschen denken nur nicht daran. Darum heißt es: ‚Wer sucht, bekommt sie; wer sie liegen lässt, verliert sie.‘“<sup>28</sup>

Die vier Keime des Guten stehen somit lediglich am Anfang eines komplexen Erziehungsprozesses, einer „Sorge um sich“. Offensichtlich begeht ein Mensch, der ein fremdes Kind spontan vor dem Ertrinken bewahrt, eine gute Handlung; daraus kann jedoch nicht abgeleitet werden, dass moralisches Handeln sich auf diese Fälle reflexartigen Helfens beschränkt. Zum Erlangen der vier Kardinaltugenden müssen vielmehr graduelle Stadien der Selbstkultivierung durchschritten werden, die eine Pflege aller angeborenen Vorzüge beinhalten. Als geeignetes Hilfsmittel zur Entfaltung der guten Keime schlägt Menzhus vor, solidarische Intuitionen global auszudeh-

nen: „Jedes Kind, das man auf den Arm nimmt, weiß seine Eltern zu lieben, und wenn es ein wenig größer ist, so weiß es seinen älteren Bruder zu achten. Anhänglichkeit an die Nächsten ist die Liebe, Achtung vor den Älteren ist die Pflicht. Es handelt sich um nichts anderes, als diese Gefühle auszudehnen auf die ganze Welt.“<sup>29</sup>

Liebe beziehungsweise Pflicht sind der menschlichen Natur inhärente Kardinaltugenden. Um diese Anlagen jedoch adäquat herauszuschälen, wird eine Verbreitung intimer Zuneigung auf die gesamte Menschheit benötigt. Dieser Technik der Selbsterziehung liegt die Vorstellung zugrunde, die gesamte Menschheit gleiche einer immensen Familie, deren Mitglieder zwar nicht physisch miteinander verwandt seien, sich aber aufgrund ihrer Fähigkeit zum Mitgefühl strukturell ähnelten. Erklärtermaßen berief sich das chinesische Kommissionsmitglied P. C. Chang bei seinem Einspruch gegen jene vorläufige Version, in welcher rationale Fähigkeiten allein zur Bestimmung des Menschen herangezogen wurden, direkt auf dieses Modell moralischer Keime, im Speziellen auf die angeborene Anlage im Menschen, Mitleid zu empfinden. Übersetzungstechnische Probleme bewogen das Gremium schließlich dazu, den Begriff „Gewissen“ anstelle von „Mitleid“ in den ersten Artikel aufzunehmen; diese Verschiebung ändert allerdings nichts an der objektiven Tatsache, dass eine rekonstruierbare Quelle der Menschenrechte von einem konfuzianischen Philosophen herrührt. Chang artikuliert seinen Korrekturvorschlag vor dem Hintergrund eines komplexen Weltbildes, das mit menzianischen Elementen angereichert ist: Wir sollten diese *faktische Rückgebundenheit* an kulturelle Leitbilder in demselben Maße zur Kenntnis nehmen, wie wir auch umgekehrt bei einem westlichen Repräsentanten auf eurozentrische Vorurteile acht geben müssen.

#### MENSCHENRECHTE IM WIDERSTREIT DER INTERPRETATIONEN: PLURALISMUS VS. RELATIVISMUS

Dieser kleine Streifzug durch den Konfuzianismus mag deswegen so attraktiv und erfrischend wirken, weil er vom Flair des Exotischen profitiert. Erst der Kontrast mit westlichen Vorstellungen des Gewissens lässt seine wirklichen Stärken erahnen. Ein an der abendländischen Tradition geschultes Auge wird aus dem ersten Artikel bestimmt etwas gänzlich anderes herauslesen: Das Gewissen als innerer Gerichtshof etwa, in dem die Ratio strenge Urteile über sich selbst fällt, als ultimative Überprüfungsinstanz für sittliches Handeln, als Internalisierung frommer Bußfertigkeit etc. Wir dürfen nicht vergessen, dass solche Schlagworte viel mehr Platz im westlich dominierten Bedeutungshorizont des Terminus „Gewissen“ besetzen als etwa die konfuzianische Konzeption der Menschheit als einer gewaltigen Familie, deren kollektiver Zusammenhalt durch eine gemeinsame Emotion

gewährleistet wird. Meine Beschäftigung mit Menzius hatte freilich nicht zum Ziel, auf das einzig richtige Verständnis des ersten Artikels zu pochen. Denn die erkenntnistheoretische Grundlage des interkulturellen Dialogs lautet ja gerade, dass die Idee einer monologischen Wahrheit mit dem interkulturellen Projekt absolut unvereinbar ist, dass es ein einzig richtiges Verständnis also nicht gibt. Auch der radikale Kulturrelativismus setzt bei dieser Feststellung an, er überzeichnet jedoch die Schattenseiten des *Wahrheitspluralismus*: Wo der interkulturelle Dialog eine reale Chance auf Verständigung sieht, erblickt der Kulturrelativismus einen beunruhigenden Herd für Missverständnisse.

Zugegeben: Bezüglich der unteilbaren und unantastbaren Menschenrechte bereitet es uns besondere Schwierigkeiten, von letztgültigen Gewissheiten Abstand zu nehmen. Wir wollen, wir müssen definitive Klarheit darüber erreichen, was die Würde des Menschen ausmacht oder wie gesellschaftliche Achtung garantiert werden kann. Diese vielleicht utopische Suche nach einem *fundamentum inconcussum* wird jedenfalls solange erfolglos bleiben, solange der Kontakt mit konkurrierenden Interpretationsweisen aus anderen Kulturen nicht intensiv gefördert wird. Selbst auf die unvermeidliche Gefahr hin, dass kulturell divergierende Lesarten von Menschenwürde oder Gewissen miteinander kollidieren und einander widersprechen, sollte das Risiko des Dialogs eingegangen werden. Natürlich steht dabei für den hegemonialen Westen einiges auf dem Spiel, vor allem die Bestandswahrung angenehmer Gewohnheiten. Eine interkulturelle Sichtweise zwingt uns nämlich, das Register im großen Atlas der Menschenrechte unbedingt um jene unerforschten Gegenden zu vervollständigen, die bisher vernachlässigt oder nicht einmal wahrgenommen wurden. Die Fortschreibung des westlichen Kanons durch Autoren wie Menzius verlangt nach mühsamer und aufwendiger Philologie, aber eine solche Herausforderung ist für jedes zukunftssträchtige Menschenrechtsdenken unabdingbar. Nur durch intellektuelle Neugier und interessierte Kommunikation zwischen gleichwertigen Partnern kann ein Inkulturationsprozess gestartet werden, der offene Dimensionen im Menschenrechtsdenken – Was ist der Mensch? Wie lässt sich die menschliche Würde fassen? Inwiefern besitzen alle Menschen ein Gewissen? – mit konkreten Inhalten füllt und in möglichst vielen geistesgeschichtlichen Landschaften eingemeindet. Auf diese Weise verwandelt sich die häufig attackierte Leere und Abstraktion der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ zu einem unverhofften Vorteil: Sie schafft Raum für eine produktive Konfrontation zwischen kulturellen Traditionen. Ein Nebeneffekt dieses gerade erst beginnenden Streitgesprächs besteht darin, dass der radikale Kulturrelativismus entkräftet wird – durch einen gelebten Pluralismus.

# ANMERKUNGEN:

- 1 Adamantia Pollis / Peter Schwab: Human Rights: A Western Construct with limited Applicability. In: dies. (Hg.): *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*. New York 1979, S. 1–18
- 2 Selbstverständlich wird wohl kaum zu unrecht sofort erwidert werden, wie offensichtlich hier das bedrohliche Potenzial des Kulturrelativismus zutage trete: Eine obskure, nicht näher definierte Kultur wird vorgeschützt, um brutale Unterdrückung zu kaschieren; Machtpolitik und Diskriminierung werden infamer Weise durch den quasi-empirischen Verweis auf die Einzigartigkeit kultureller Formationen sauber gewaschen. Selbst wenn diese Replik berechtigt ist – und sie ist mit Sicherheit bis zu einem gewissen Grad vollkommen angebracht – findet sie doch auf dem Boden der Polemik statt. Und genau diesen Boden wollen wir, zumindest für eine Weile, eben nicht betreten.
- 3 Abul A'la Mawdudi: *The Islamic Law and Constitution*. Lahore 1980, S. 252
- 4 A. K. Brohi: Islam and Human Rights. In: *PLD Lahore* 28 (1976), S. 148–160 (hier: S. 150); zit. nach: Ann Elizabeth Mayer: *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*. Boulder / London 1995, S. 52
- 5 Hassan Hanafi: Minimal Standards. Pluralisation and Universalisation. In: Hans May / Sybille Fritsch-Oppermann (Hg.): *Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung*. Loccum Protokolle 10/93. Loccum 1993, S. 239–250 (hier: S. 243)
- 6 Ich entlehne dieses Schema von: Jack Donnelly: *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca 1989, S. 109–124
- 7 Vgl. etwa Georg Picht: Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten. In: ders.: *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*. Stuttgart 1980, S. 116–135
- 8 Vgl. etwa Wolfgang Fikentscher: Die heutige Bedeutung des nicht-säkularen Ursprungs der Menschenrechte. In: Ernst-Wolfgang Böckenförde / Robert Spaemann (Hg.): *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*. Stuttgart 1987, S. 43–73
- 9 Vgl. etwa Bassam Tibi: *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*. München / Zürich 1994
- 10 Vgl. Edmund Burke: *Reflections on the Revolution in France* (Hg. von Conor Cruise O'Brien). Harmondsworth 1968
- 11 Vgl. Jeremy Bentham: Anarchical Fallacies. An Examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution. In: *The Works of Jeremy Bentham* (Hg. von John Bowring). Vol. 2, Bristol 1995, S. 489–534
- 12 Vgl. Karl Marx: Zur Judenfrage. In: Karl Marx / Friedrich Engels: *Werke*. Bd. 1, Berlin 1988, S. 347–378
- 13 A. a. O., S. 364
- 14 Henry Shue: Menschenrechte und kulturelle Differenz. In: Stefan Gosepath / Georg Lohmann (Hg.): *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main 1999, S. 343–377 (hier: S. 368–371)
- 15 Die prominenteste Sichtweise einer antagonistischen Gegenüberstellung von Kulturen wurde wohl in folgendem Text zum Ausdruck gebracht: Samuel P. Huntington: *Der Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im*

21. Jahrhundert. Frankfurt am Main / Wien 1997; zur dialektischen Gesprächskonstellation zwischen Kulturen vgl. Ram Adhar Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung*. Darmstadt 1995; Raúl Fornet-Betancourt: *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt am Main 1997; Franz Martin Wimmer: *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*. Wien 1990
- 16 Raimon Panikkar: Religion, Philosophie und Kultur. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 1 (1998), S. 13–37 (hier: S. 15–16)
- 17 Vgl. Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: ders.: *Gesammelte Schriften* (Hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften). Bd. 4, Berlin 1911, S. 385–463
- 18 Vgl. etwa Johannes Morsink: World War II and the Universal Declaration. In: *Human Rights Quarterly* 15/2 (1993), S. 357–405; Jan Herman Burgers: The Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century. In: *Human Rights Quarterly* 14/4 (1992), S. 447–477
- 19 Zu diesem Komitee und den maßgeblichen Verhandlungsvorgängen vgl. M. Glen Johnson: A Magna Charta for Mankind: Writing the Universal Declaration of Human Rights. In: M. Glen Johnson / Janusz Symonides (Hg.): *The Universal Declaration of Human Rights: A History of its Creation and Implementation. 1948–1998*. Paris 1998, S. 19–75
- 20 Vgl. dazu Tore Lindholm: Article 1. In: Eide Asbjørn et al. (Hg.): *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*. Oslo / Oxford 1992, S. 31–55
- 21 Sumner B. Twiss: A Constructive Framework for Discussing Confucianism and Human Rights. In: Theodore Wm. de Bary / Tu Weiming (Hg.): *Confucianism and Human Rights*. New York 1998, S. 27–53 (hier: S. 41)
- 22 Theodore Wm. de Bary: Introduction in: Theodore Wm. de Bary / Tu Weiming (Hg.): *Confucianism and Human Rights*. New York 1998, S. 1–26 (hier: S. 5–6)
- 23 Zum Leben des Menzius vgl. Richard Wilhelm: Einleitung. In: *Meng K'o. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm*. München 1994, S. 19–40; nach der etablierten Schreibweise werden Zitate aus dieser Übersetzung mit „Mengzi“ und Nummerierung angegeben. So bedeutet etwa „Mengzi 5B:3“, dass sich die ausgewählte Passage im Buch Nummer 5, Abschnitt B und Kapitel 3 der oben genannten Ausgabe befindet.
- 24 Vgl. dazu A. C. Graham: The Background of the Mencian Theory of Human Nature. In: ders.: *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. Albany 1990, S. 7–66
- 25 Mengzi 2A:6
- 26 Mengzi 2A:6
- 27 Vgl. dazu Philip J. Ivanhoe: *Ethics in the Confucian Tradition. The Thought of Mencius and Wang Yang-ming*. Atlanta 1990, S. 49–60
- 28 Mengzi 6A:6
- 29 Mengzi 7A:15

# LITERATUR:

- Asbjørn, Eide et al. (Hg.): *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*. Oslo / Oxford 1992
- Bentham, Jeremy: *The Works of Jeremy Bentham* (Hg. von John Bowring). Vol. 2, Bristol 1995
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang / Spaemann, Robert (Hg.): *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*. Stuttgart 1987
- Burke, Edmund: *Reflections on the Revolution in France* (Hg. von Conor Cruise O'Brien). Harmondsworth 1968
- de Bary, Theodore Wm. / Weiming, Tu (Hg.): *Confucianism and Human Rights*. New York 1998
- Donnelly, Jack: *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca 1989
- Fornet-Betancourt, Raúl: *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt am Main 1997
- Gosepath, Stefan / Lohmann, Georg (Hg.): *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main 1999
- Graham, A. C.: *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. Albany 1990
- Human Rights Quarterly*. 14/4 (1992) und 15/2 (1993), The Johns Hopkins University Press
- Huntington, Samuel P.: *Der Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Frankfurt am Main / Wien 1997
- Ivanhoe, Philip J.: *Ethics in the Confucian Tradition. The Thought of Mencius and Wang Yang-ming*. Atlanta 1990
- Johnson, M. Glen / Symonides Janusz (Hg.): *The Universal Declaration of Human Rights: A History of its Creation and Implementation. 1948–1998*. Paris 1998
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften* (Hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften). Bd. 4, Berlin 1911
- Mall, Ram Adhar: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung*. Darmstadt 1995
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Werke*. Bd. 1, Berlin 1988
- Mawdudi, Abul A'la: *The Islamic Law and Constitution*. Lahore 1980
- May, Hans / Fritsch-Oppermann, Sybille (Hg.): *Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung*. Loccum Protokolle 10/93. Loccum 1993
- Mayer, Ann Elizabeth: *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*. Boulder / London 1995
- Meng K'o. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm*. München 1994
- Picht, Georg: *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*. Stuttgart 1980
- PLD (Pakistan Law Decisions) Lahore, 28 (1976)
- Pollis, Adamantia / Schwab Peter: *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*. New York 1979
- Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. Hg.: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, Nr. 1 (1998)
- Tibi, Bassam: *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*. München / Zürich 1994
- Wimmer, Franz Martin: *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*. Wien 1990

BENEDIKT WALLNER

## „ETHICS AT WORK“ – DIE MENSCHENRECHTE DES 21. JAHRHUNDERTS UND WAS DER POLYLOG FÜR SIE TUN KANN

### WELTZIVILISATION?

Wenn wir von einer bereits vorhandenen „Weltzivilisation“ sprechen, umfasst das die vielen einzelnen Unterzivilisationen, die früher wenig Kontakt zueinander hatten. Unbestritten kann heute:

- » jeder Punkt auf dieser Welt innerhalb von Stunden erreicht werden (und wird auch bereist);
- » sogar innerhalb von Sekundenbruchteilen kann Kommunikation zwischen beliebigen Punkten erfolgen (und erfolgt tatsächlich),
- » gigantische Kapitalströme werden virtuell auf diesen Kommunikationswegen täglich verschoben und
- » was das Wichtigste ist, ein Morgen kann ohne all diese Attribute nicht mehr gedacht werden.

Wir haben also eine Weltzivilisation insofern, dass jeder Punkt in Raum und Zeit dieser Welt virtuell auf jeden anderen Punkt einwirkt und Beziehungen zwischen ihnen bestehen. Globale Epidemien und Finanzkrisen werden oft nur so erklärbar.

Es wäre naiv anzunehmen, dass diese mithin jedenfalls *irgendwie* konstituierte Weltzivilisation etwa gar keinen Regeln folgen würde: Überall dort, wo Einflussgrößen miteinander zu tun haben, generieren sich automatisch Regeln als emergentes Phänomen. Fraglich kann daher nur sein, welche Regeln dies sind und welchen Anteil wir an ihrer Schöpfung haben.

Wenn menschliche Gesellschaften Regelwerken unterworfen sind, die sanktionsbewehrt sind – also keine bloßen Appelle, sondern in ihren Auswirkungen aufeinander, durchdachte Anordnungen, deren Verletzung sanktioniert und bei denen die Sanktion auch exekutiert wird – dann liegen *Rechtssysteme* vor. Obwohl nun jeder Punkt dieser Erde und jedes einzelne Mitglied der Weltzivilisation gleich mehreren Rechtssystemen unterliegt und angehört, existiert merkwürdigerweise für das Phänomen der Weltzivilisation als solcher kein Regelwerk. Man behilft sich bestenfalls mit dem Völkerrecht, einer uralten rechtstechnischen Erfindung, das aber per definitionem nicht durchgesetzt werden kann; Ausnahmen wie UN-Resolutionen und -Tribunale bestätigen die Regel.

Die Weltzivilisation hat bislang keine Methoden zur Verfügung, einem Land, dessen offizielles Verhalten allgemein missbilligt wird, anders als durch Krieg Einhalt zu gebieten und auch keine Methoden, jener Nation entgegenzutreten, die sich im Alleingang entschieden hat, gegen dieses Land tatsächlich Krieg zu führen.

Wenn ökologische Entwicklungen wie die Erwärmung der Erdatmosphäre oder soziale Verhältnisse wie Kinderarbeit und Menschenhandel von der überwiegenden Mehrheit der Weltzivilisation zwar als unerwünscht und

bedrohlich empfunden wird, dagegen aber nichts geschieht, so liegt das wohl eher nicht am mangelnden Willen. Vielmehr scheint ein *Unvermögen* vorzuliegen.

### RECHT ALS TECHNIK

Menschliche Zivilisation kann als Geschichte der Technisierung begriffen werden. Technik ist die Lösung von Problemen durch Anwendung einer standardisierten, reproduzierbaren und erlernbaren Methode. Das ist keineswegs auf menschliche Zivilisationen eingeschränkt, auch Primatenarten erlernen Techniken, indem sie Artgenossen ihre Problemlösungsstrategien abschauen.

In rechtliche Regelsysteme wird sehr oft die Erwartung gestellt, einen fairen Ausgleich zu schaffen oder gar gerecht zu sein. Eines der Haupthindernisse für die Erstellung eines universalgültigen, auf der ganzen Welt akzeptierten Katalogs von Menschenrechten und Grundfreiheiten ist seit jeher die unterschiedliche Auffassung dessen, was in den verschiedenen Gesellschaften als gerecht, als Grundrecht angesehen wird. Dabei gerät leicht in Vergessenheit, dass es sich bei Recht stets um eine Technik der Regelung handelt: Eine Verkehrsampel vor einer Wiener Kreuzung ist eine rechtliche Regelung.

Gewiss kann man sich nun zusätzlich die Frage stellen – und wer einmal zu lange vor Rotlicht warten musste, wird sich diese Frage stellen – ob die durch die Programmierung der Ampel getroffene Regelung darüber hinaus *gerecht* ist. Derartige Zweifel reichen aber zu meist nicht aus, um bei den Normunterworfenen völlige Inakzeptanz auszulösen: Rotlichtsignale werden in der ganz überwiegenden Anzahl akzeptiert und eingehalten.

Die Tatsache der Regelung sozialen Verhaltens durch rechtliche Anordnungen stellt daher augenscheinlich einen Wert an sich dar, völlig unabhängig von der Frage nach einer – gewiss gegebenen – Metaebene, auf der entschieden würde, ob die getroffene Regelung auch zu einer *fairen* Verteilung der wechselseitigen Ansprüche führt.

Für die Praktikabilität der Implementation derartiger Techniken spielt, bis zur Schikanegrenze, die Autorität jener Instanz überhaupt keine Rolle, die sie eingerichtet hat. Und es ist auch nur von eingeschränkter Bedeutung, ob bei dieser Regelung die Interessen sämtlicher Beteiligter gebührend berücksichtigt wurden: Nämlich nur insofern, als das Funktionieren des Regelungsgegenstandes *umso leichter* gewährleistet sein wird, je weniger Widerstand von einzelnen Akteuren zu erwarten ist, die dabei vielleicht zu kurz kommen.

Recht strebt immer auch das Verhindern von Obstruktion des Ganzen durch Zukurzgekommene an. Eine populäre Form von Obstruktion ist Terrorismus.

### DER POLYLOG ALS METHODE

Hier genau setzt der Polylog ein: Der Polylog postuliert eine Methode des Abstrahierens von – in aller Regel zufälligen und daher meist unbewussten, aber stets vorhandenen – eigenen Wertungen. An deren Stelle setzt er das prinzipiell gleichberechtigte Bestehen aller vorhandenen anderen Wertungen. Damit hebt er die ethische Diskussion heraus aus dem bekannten hierarchischen Zusammenhang, in dem Gesetze und Regeln stets von höheren Gesetzen und diese wiederum von Grundgesetzmäßigkeiten abgeleitet werden und aus diesen ihre Daseinsberechtigung beziehen, hinein in die einzig verlässliche Ebene des Diskurses unter zunächst unterschiedlichen oder gar gegensätzlichen Regelungszusammenhängen.

Wie beim Eisberg ist das Wichtigste am Polylog dasjenige, was man nicht sofort sieht. Der Polylog hütet sich davor, selbst Argumente zu postulieren, nach denen entscheidbar wäre, welche der verschiedenen vertretenen Meinungen die *bessere* sei. Auch dies überlässt er dem Prozess, den er in Gang gesetzt hat.

Traditionelle Ethiker verlässt spätestens an diesem Punkt der Mut: Ihnen mag völlig unentscheidbar erscheinen, ob es beispielsweise ein Grundrecht auf die Wahl des eigenen Ehepartners geben soll wie in westlichen Gesellschaften oder aber ein Grundrecht der Kinder auf Kontakt mit ihren Großeltern wie in afrikanischen Gesellschaften. Ihm ist es bereits ein Gräuel zu entscheiden, ob Angehörige bestimmter Religionsgemeinschaften ihre Symbole im öffentlichen Leben tragen und in Klassenzimmern aufhängen dürfen sollen. Wobei man diese Diskussion noch einigermaßen entspannt führen könnte. Spätestens bei der Genitalverstümmelung, die breitflächig auch in den Subgesellschaften europäischer Großstädte durchgeführt zu werden drohen, falls der europäische Gesetzgeber das nicht untersagt, wäre dringend eine Position gefordert.

Wie hilflos allerdings die traditionelle hierarchische Ethik der Kanonensegnungen noch in jedem Feldzug unter Anrufung des jeweils selben Gottes versagt, also das Rekurren auf höhere Werte anstelle des Mutes, die eigene Position zu vertreten und zu verteidigen, zeigt derzeit die flächenbrandartige Verteufelung alles Moslemischen in westlichen Gesellschaften und spiegelgleich die Verteufelung alles Westlichen in orientalischen Gesellschaften.

Im Jugoslawienkonflikt sagte Marion Dönhoff, man könne nichts machen, man müsse die verfeindeten Gruppen „ausbluten“ lassen! Wenn wir das im Konflikt zwischen westlichen und moslemischen Gesellschaften nicht wollen, sollten wir rasch und unbürokratisch zu einer Technik finden, die eine Fortexistenz durch Koexistenz ermöglicht.

Vermutlich ist es dabei mit Watzlawick wenig hilfreich, eine immer höhere Dosis des immer Gleichen einzusetzen, das sich doch bislang als falsch erwiesen hat: im Rekurren beider Seiten auf höhere Werte.

Mit dem Polylog wird das vermieden. Anstelle einer Suche nach Letztbegründung ethischer Wahrheiten setzt

er den unbarmherzigen Austausch der Kulturen und verweigert die Rolle des Spielmachers oder Schiedsrichters immer dann, wenn einer der Player sich gerade an ihn wenden will, um ihn zu einem Einschreiten zu bewegen.

Der Polylog entscheidet nicht, wer Recht hat, weil eines seiner Postulate lautet, diese Frage sei auf jedweder höheren Ebene prinzipiell unentscheidbar und im Übrigen auch völlig uninteressant. Was zählt, ist einzig und allein die Ebene der Auseinandersetzung selbst.

Welcher der Player die besseren Karten am Ende haben wird, ist als Ergebnis eines erst stattzufindenden Prozesses prinzipiell unvorhersagbar.

Aber es kann ähnlich rasch gehen wie in der Reaktion der Verkehrsplaner auf gestiegene Verkehrsströme: Im polylogisch verstandenen „clash of civilizations“ steht zwar zu erwarten, dass in der ersten Phase einmal alle in die Kreuzung von allen Seiten einfahren und sich gegenseitig den Vogel zeigen; dann wird eine Regelung wie ein Handzeichen oder eine Ampel gefunden, die insofern alle bevorzugt, als sie vorführt, wie im Falle ihrer Abwesenheit gar keiner mehr fahren, gar keiner zum Zug kommen würde. Eine solche Regelung wäre, wie es auch die Verkehrsampeln waren, neu in dem Sinne, dass sie über die ursprünglichen, in die Schlacht geworfenen Positionen hinausginge, an deren schierer Verteidigung man nicht kleben bliebe, weil das gemeinsame Ziel nicht entweder „du“ oder „ich“ hieße, sondern ein gemeinsames Weiterkommen, jeder zu seiner Zeit.

Dabei mag es schon hilfreich sein, dass die gefundenen Regelungen auch eingehalten werden, indem Regelverstöße grundsätzlich sanktionsbewehrt sind: Wäre das Überfahren roter Ampeln eine Bagatelle und zöge nicht schwere Konsequenzen nach sich, dann würden viel mehr Verkehrsteilnehmer diese Regeln missachten, womit das ganze Regelsystem zusammenbrechen müsste; so kann man zumindest vermuten. Man sieht jedoch an der im wesentlichen sanktionslosen Vorschrift des Abblendens in der Nacht bei auftauchendem Gegenverkehr, die grundsätzlich eingehalten wird, dass es nicht stets und überall einer strafenden Instanz bedarf, wenn Regeln eingehalten werden sollen.

Was beim Ruf nach einer Instanz nämlich stets zu wenig Beachtung findet, ist die Wirkung jedweder Technik der Anwendung auf den reibungslosen Ablauf des Regelungsgegenstandes: Das schafft Zufriedenheit, in dem es Unzufriedenheit ausmerzt. Daraus lässt sich auch der Satz gewinnen, dass in der Beförderung der Interessen aller prinzipiell ein anzustrebendes Ziel für alle Player gelegen ist, insofern, als Widerstände und Obstruktion vermieden werden. Das freilich setzt voraus, dass die Player zumindest partikulär das selbe Ziel verfolgen: alle wollen binnen angemessener Zeit über die Kreuzung, alle wollen weiterkommen und alle haben durch Übung und persönliche Erfahrung dabei die Einsicht, dass es dafür auch erforderlich ist, hin und wieder selbst stehen zu bleiben, wenn die Ampel gerade Rot zeigt.



Aufgabe des Polylog kann es sein, das *Gemeinsame* als Anzustrebendes herauszustrichen und die Beförderung des Gemeinsamen – mithin Regelungsmodelle wie eine Ampel – vorzuführen:

Der Fahrer des alten klapprigen Lieferwagens, der sich vielleicht privat gar kein Auto leisten kann und als Gastarbeiter mit schlechter Wohnung und unsicherer Anstellung in der Metropole jobbt, hat für den Moment des Überquerens der Kreuzung im Wesentlichen die selben Interessen wie die hellhäutige Immobilienmaklerin in ihrem dreimal schnelleren Mercedes Cabrio. Nicht viel haben die beiden gemeinsam, außer ein partikulares Interesse: beide wollen ankommen, er zu seinem nächsten Auftrag, sie zu ihrer schmucken Villa mit Pool auf den Hügeln vor der Stadt.

Angesichts einer für die bisherigen Opfer in hoher Zahl bereits tödlichen Auswirkung des gegenständlichen Konfliktes kann also nicht ernsthaft davon gesprochen werden, die verschiedenen Player der unterschiedlichen Kulturen hätten etwa nicht das selbe Bereichsinteresse, das individuelle und unverstümmelte Überleben ebenso wie das Aufrechterhalten ihrer Werte.

Nur so wird auch das Paradox verständlich, dass ein Überleben der eigenen Werte im Kontakt mit anderen, gegensätzlichen Werten nur möglich ist, wenn jene ebenfalls gebührend berücksichtigt werden. Klar ist demnach nur, dass ein Konservierenwollen der eigenen Werte im Umgang mit dem Fremden scheitern muss.

Anstelle eines Letztgrundes läßt sich ein technisch-praktischer Zusammenhang herstellen, den wir aus dem Privatrecht und aus der Ökonomie kennen, das *do-ut-des*: Der Grund, anderen Individuen bestimmte unverbrüchliche Rechte einzuräumen wie zum Beispiel das Grundrecht auf Leben, das Recht auf Freiheit etc., wurzelt in dem Streben, dieses Recht als ebenso unverbrüchlich für mich selbst in Anspruch zu nehmen. Auch in diesem Letztgrund liegt eine Verheißung, nämlich, mich selbst im Bedarfsfalle auf es – das Recht – berufen zu dürfen. Gesellschaftlich ergeben sich Rechtsfrieden und Stabilität.

## MENSCHENRECHTE UND GRUNDFREIHEITEN

Ein Hyper-Menschenrecht stellt das Recht des Einzelnen dar, überhaupt ernst genommen zu werden: Wenn man das nicht anerkennt, wird die Rede über alle anderen, nachgelagerten, ausgeprägten Menschenrechte und ihre inhaltliche Gestaltung sinnlos. Wir müssen zuvorderst die Träger von Rechten definieren. Rechte zu haben, bedeutet in diesem Kontext, als bestimmte Entität zu existieren. Viel ist derzeit auch über die Tier-Rechte die Rede, aber es ist dabei klar, dass wir die Menschen- von den Tierrechten unterscheiden und dass „Bruder Baum“ noch weniger „Rechte“ hat als ein Tier und „Mutter Erde“ meistens gar keine nennenswerten Rechte mehr (außer bei den Massai, die sich weigern, die Erde aufzureißen und deshalb keinen Ackerbau betreiben).

Darin, dass ein Individuum Rechte haben soll, liegt die erste Unerhörtheit: Sollen nicht Soldaten Befehle ausführen, Mitarbeiter Anweisungen folgen und Frauen den Herd hüten?

Darin, dass diese Individuen sich ihre Rechte auch gleich selber verleihen sollen, liegt die zweite Unerhörtheit: Wenn es schon nicht in allem Gott selbst war, der unter Zuhilfenahme von Tafeln und Propheten anordnet, was gelten soll, so doch zumindest einer, der die Macht dazu hat, ein Clanchef, ein Fürst oder ein Silberrücken.

Es bleibt festzuhalten, welch unerhörte technische Errungenschaft im Begriff von Menschenrechten liegt!

Interessanterweise zeigen Gerechtigkeitsmodelle früherer Zeiten (Sklaverei bei Griechen und Römern, Ausschluß der Frauen vom Wahlrecht) meist das Merkmal, dass diejenigen nicht um ihre Meinung gefragt werden, denen Gerechtigkeit angedeihen soll. Noch zum Zeitpunkt der Virginia Bill of Rights 1776 war, nach Jefferson, die Hälfte der Bevölkerung von Virginia versklavt, und bis zu ihrer eigenen Wahrnehmung als Rechtssubjekte sollte es weitere zwei Jahrhunderte dauern.

Recht haben heißt freilich auch, Recht bekommen! Wenn Menschenrechte wie in der UN-Charta nur programmatisch proklamiert werden, ohne dass klar ist, aufgrund welchen Verfahrens man sich auf ihre Geltung berufen könnte, bleiben sie für den Einzelnen unwirksam.

Mit der EMRK ist demgegenüber ein effektiver Rechtsschutz gegeben, indem Straßburg kontrolliert, ob die Mitgliedstaaten ihre Verpflichtungen einhalten:

Das BG Silz in Tirol hatte einen Mann wegen eines angeblich von ihm verursachten Verkehrsunfalls verurteilt. Klar war, dass das Unfallfahrzeug auf seine Mutter zugelassen war. Unklar blieb, wer es zum Tatzeitpunkt gelenkt hat. Die Gendarmen erhoben aber, dass der Täter „hauptsächlich immer“ mit diesem Fahrzeug fährt und für die Tatzeit kein Alibi hatte. Das LG Innsbruck bestätigte den Schuldspruch, aber Österreich wurde deswegen vom EGMR in Straßburg verurteilt: Eine Vorverurteilung ohne Anscheinsbeweis widersprach der Unschuldsvermutung iSd Artikel 6 Abs 2 MRK. (Urteil des EGMR vom 20.03.2001, Fall Telfner gegen Österreich ÖJZ – MRK 2001/20).

Manchmal meinen Staaten, Rechte einfach entziehen zu können: 1992 wurden all diejenigen Ost-Deutschen enteignet, die ihr Ackerland nicht mehr selbst bewirtschafteten. Mit Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte in Straßburg vom 22.1.2004, Rechtsstreit Jahn und andere gegen Deutschland (Anträge Nr. 46720/99, 72203/01 und 72552/01) wurde erkannt, dass durch die entschädigungslose Anordnung der Übernahme von Grundstücken durch den Staat (im zweiten Vermögensrechtsänderungsgesetz vom 14.7.1992) gegen die Unverletzlichkeit des Eigentums (Artikel 1 des Protokolls Nr. 1 der EMRK) verstoßen wurde (nicht rk.). Es geht um 70.000 Betroffene bzw. 1 Mrd. Euro.

Die Menschenrechte haben also in Europa und Nord-

amerika ihr höchstentwickeltes Stadium erreicht, auch wenn bereits daran gebastelt wird, sie angesichts aktueller Entwicklungen – Stichwort Terrorismusbekämpfung – wieder einzudämmen.

## PRIVATE RECHTE

Verglichen mit dem mühsam erkämpften Schutz unserer Rechte *gegenüber dem Staat* gab uns das Privatrecht schon in römischer Zeit alle Rechte: Vor dem Privatrecht sind alle gleich, nämlich gleichberechtigte Vertragspartner! Freilich spielt die ökonomische Macht eine große Rolle, aber im Grunde gibt es keinen Unterschied, ob Sie Ihren Nachbarn oder einen großen Konzern klagen wollen. Falls das Gericht erkennt, der Konzern habe Unrecht, werden Sie ungeachtet Ihrer wirtschaftlichen Größe obsiegen. Es gibt einen Regelkanon, an den sich alle halten müssen.

Dieses ubiquitäre Verständnis ist keineswegs Allgemeinut: Stets verursachen Erfolge von Rauchern gegen Tabakkonzerne vor Gericht, Schadenersatzklagen wegen verpesteter Strände nach Tankerkatastrophen gegen Ölgesellschaften etc. großes mediales Aufsehen. Stets hat man „David gegen Goliath“ im Kopf.

Bei meinen eigenen Feldzüge gegen Konzerne war die Medienreaktion dieselbe: Bei den Banken herrschte bis vor kurzem die Unsitte, von vornherein gefährdete Kreditvergaben damit zu „besichern“, dass „die wertvolle Frau Gemahlin“ oder ein anderes Familienmitglied „mitunterschreibt“. Wurde der Kreditnehmer zahlungsunfähig, wandte sich die Bank an die Bürgin, obwohl der damals erklärt wurde, es handle sich nur um eine Formsache. Ich konnte eher zufällig 1995 ein richtungsweisendes Urteil des OGH erwirken, in dem er die deutsche Rechtsprechung übernimmt und derlei Praktiken für unwirksam erklärt: Die strukturell ungleich größere Verhandlungsstärke der Bank, die ein derartiges faktisches Übergewicht hat, dass sie die vertraglichen Regeln faktisch einseitig setzen kann, gegenüber dem Angehörigen rechtfertigt es, diese Verträge als sittenwidrig und damit nichtig anzusehen – mit dem Ergebnis, dass tausende Ehefrauen und Familienangehörige mit einem Schlag von ihrer Haftung befreit sind, den Bankkonzernen Millionen an Euro entgehen.

Das Spannende ist nun, wie der Gesetzgeber reagiert hat – nicht in dem Sinne, wie man vielleicht meint, indem er dem Druck der Bankenlobbies stattgab und ein Gesetz schuf, mit dem er etwa die Banken begünstigte. Sondern das Gesetz weitete mit 1997 den Schutz der Bürgen, wenn sie Konsumenten waren, deutlich aus und regelte klar, wer nicht zu Bürgschaften herangezogen werden darf! Wird das neue Gesetz verletzt, dann haftet die Bürgin nicht. Das bedeutet in tausenden Fällen wiederum einen Millionenverlust für die Kreditwirtschaft.

Warum ist das alles nicht bereits früher passiert? Warum wurden Existenzen wirtschaftlich vernichtet, nur weil die Rechtsprechung (vor 1995) und das Gesetz (vor 1997) eine andere waren?

Weil es jetzt erst thematisiert wurde: regelrecht und vor einem ohnehin vorhandenen Wertekanon! Die Gruppe der Bürgen wurde als solche herausgeschält, ihre Stimme angehört, und es wurde schließlich erkannt, dass sie im Recht war. Dieses Thema ist inzwischen in Europa unumstritten, wie überhaupt der Verbraucherschutz kein Nischendasein mehr führt, sondern inzwischen zu einem zentralen Ziel der Tätigkeit der Gemeinschaft geworden ist (Art 3 Abs 1 lit t EGV).

Aber je mehr Leute mitreden, desto schwieriger wird die Unterhaltung. Deswegen will ich unter „Playern“ auch nicht einzelne Personen, sondern Personentypen verstehen, je nachdem ob sie als Verbraucher, Lohnempfänger, Drittweltangehörige oder als Vertreter religiöser Anschauungen auftreten. Denn eine derartige Vereinigung zu Zwecken der Beförderung gleichartiger Interessen gibt es längst, es ist die Vereinigung der Kaufleute.

Ein „Fallbeispiel zum Problem demokratischer Legitimation jenseits des Nationalstaats“ stellt naturgemäß die Welthandelsorganisation WTO dar.<sup>1</sup> Problematisch ist die Legitimation deswegen, weil Nationalstaaten durch die Wahl der Staatsoberhäupter und Parlamente zumindest eine gewisse Repräsentation erfahren, supranationale Organisationen aber nicht.

Was die WTO tut, wozu sie dient und wie sie sich selbst gerne sieht, kann auf ihrer Website unter [www.wto.org](http://www.wto.org) nachgelesen werden. Wie der Name sagt, sollen internationale Handelsbeziehungen gefördert und diese bindenden Regelungen unterworfen werden. Bestehende Handelspraktiken sollen überprüft werden. Handelshemmnisse sollen abgebaut werden, und Handelsvorteile, die sich zwei Mitglieder einräumen, für alle gelten (Meistbegünstigungsklausel). Dafür ist es erforderlich, bindende Regelungen aufzustellen. Das Abkommen ist relativ jung und datiert erst aus dem Jänner 1995 (Nachfolger von GATT). Es gibt eine Streitschlichtungseinrichtung, die aber recht simpel strukturiert ist. Mitglieder können nur Staaten sein (derzeit 146 und die Europäische Union). In Österreich wie in allen anderen Staaten sind die Einrichtungen der WTO gesetzlich anerkannt.<sup>2</sup>

Die Organisation verfügt über einen Haushalt von 161 Millionen Schweizer Franken pro Jahr und arbeitet mit lediglich 601 Mitarbeitern. Kommt es zwischen Mitgliedern der WTO über die Frage von Handelshemmnissen zum Streit, dann entscheiden in erster Instanz im so genannten Dispute Settlement Body (DSB) speziell eingerichtete Gremien (Panels). Gegen deren Entscheidung steht dem Mitgliedsstaat die Berufung an den Appellate-Body (AB) offen, dessen Entscheidung ist endgültig. Entschieden wird in so genannten „Empfehlungen“, diesen ist aber von den Mitgliedsstaaten nachzukommen. Allerdings haben nur Mitglieder, also Staaten, das Recht, die Streitschlichtungsbehörden anzurufen. Die WTO schafft also keinerlei Grundrechte. Kein privater und auch kein Konzern kann sich auf ihre Regelungen berufen. Es gibt auch noch keine zwangsweise Rechtsdurchsetzung, al-

lerdings kann das geschädigte Land gegenüber dem schädigenden Land Handelsvergünstigungen (etwa die so genannte Meistbegünstigungsklausel) außer Kraft setzen, was als sehr effektives Mittel der Rechtsdurchsetzung angesehen wird.

Der demokratische Rechtsstaat zielt auf die Mitgestaltungsmöglichkeit des Volkes in direkter oder repräsentativer Weise an der Gesetzgebung. Die Partizipation des Volkes darf nicht jenseits des Nationalstaates enden. Angesichts der Globalisierung wäre das Resultat sonst eine immer weitere Zurückdrängung des demokratischen Prinzips, die angesichts zunehmender Verrechtlichung der Strukturen in den mehrstufigen Systemen fatal wäre.<sup>3</sup> Die EU ist in der WTO also nur ein Akteur unter mehreren. Dennoch ist die WTO längst nicht mehr eine reine Welthandelsorganisation, sondern strahlt entsprechend auf andere Bereiche wie Arbeitsrecht, Umweltrecht, Menschenrechte und die gesamte Frage von Demokratie und Legitimität aus.<sup>4</sup> Es darf nicht übersehen werden, dass die wesentlichen Prinzipien dieses multilateralen Vertragswerkes in den entsprechenden Abkommen festgelegt und nur sehr schwer revidierbar sind (*Bußjäger*).

Dabei zeigt sich das grundsätzliche Problem der Globalisierung, dass die zunehmende Verflochtenheit der Staaten mit ihrem Souveränitätsverlust und dem Entscheidungsübergang auf supranationale Systeme für die nationalstaatliche Demokratie eine ernsthafte Bedrohung darstellen. „Auch noch so effiziente Mitwirkungsrechte nationaler Parlamente können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die nationalen Gestaltungsspielräume als solche vermutlich irreversibel reduziert werden.“<sup>5</sup>

Dass die weltweite Vereinigung der Kaufleute Spielregeln setzt, die ihr nützen, oft zum Schaden anderer Player, sollte eigentlich nicht überraschen. Schon eher überrascht, dass wir nicht auf die Idee kommen, uns wie zum Zeitpunkt der Erringung der öffentlichen Menschenrechte am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen und proklamieren, was denn eigentlich unsere Ziele wären – die wir keine Kaufleute sind.

Nach den bekannten Protesten gegen WTO-Gipfeltreffen hat die WTO reagiert und „10 common misunderstandings about the WTO“ ins Netz gestellt. Darin sagt sie knapp, die Debatte möge doch bitte sachlich geführt werden und die WTO sei weder undemokratisch noch stelle sie Wirtschaftsinteressen vor diejenigen der Entwicklung, der Umwelt oder Gesundheit und Sicherheit. Man kann das glauben oder nicht – aber jetzt kann man es wenigstens weltweit diskutieren!

Wenn die Website der WTO „10 common misunderstandings about the WTO“ postet, dann folgt sie dieser intrinsischen Dimension von Ethik – sie macht, indem sie sie ausspricht, ihre Werte hinterfragbar und lädt wie jede Aussage dazu ein, verstanden und geglaubt zu werden. Das ist mutig, denn es schließt immerhin die Notwendigkeit ein, dass auch das Gegenteil möglich wäre: Dass man also ihre Werte liest und vor dem jeweils eigenen

Hintergrund und Lebenszusammenhang sagt, so sehen wir das aber nicht!

Auch Konsumentenschutz hat ähnliche, gänzlich unrevolutionäre Wurzeln und Beweggründe, vor allem die Sicherung des reibungslosen Ablaufes des Verkehrs. Es geht dabei keineswegs nur um die Interessen von Verbrauchern und ihren Lobbies, sondern um die Aufrechterhaltung der Funktion des Wirtschaftslebens und damit des gegenwärtigen Zusammenlebens. Diese Aufrechterhaltung dient der Wahrung der Interessen der Allgemeinheit (*Raschauer*). Schließlich geht es beim Verbraucherschutz immer auch um eine *Immunisierung* insofern, als Unternehmen die sich an die Verbraucherschutzregeln von vornherein halten, nicht mit Prozessen, Zahlungsverweigerung und ähnlichen Obstruktionen rechnen müssen.

Auch hier stoßen wir auf das grundlegende Phänomen jeder Kommunikation, dass sich nämlich die Kommunikanten stets eines gemeinsamen Kanons von Grundwerten bedienen: Geschäfte sollen, und zwar *bereits aus Sicht der Unternehmer*, nicht durch Überrumpelung, durch Tricks oder durch Ausbeutung zu Stande kommen, weil derlei Geschäfte in dem Fall, dass sie ans Licht gebracht würden, einen ungleich höheren Legitimationsaufwand erfordern würden.

#### WIR HABEN EIN PROBLEM

Wir stehen aber heute nicht vor der Frage, ob wir den Polylog als neue technische Errungenschaft benutzen wollen so wie etwa ein GPRS-Handy: Wir *brauchen* den Polylog, um die Probleme unseres gestiegenen Verkehrsaufkommens zu lösen! Ich sehe in einer säkularen, weltweiten Gesellschaft keine andere Institution als das Recht, um unsere eigenen Werte aufrechtzuerhalten und das, woran wir selbst glauben: an das Individuum als Summe von Möglichkeiten. Also sollte ein Weltrecht baldigst über Methoden verfügen, die Zivilisationen nicht wie in der Steinzeit aufeinanderprallen zu lassen, wenngleich das auch populär sein mag, sondern ihren Kontakt zu regeln.

Die Schlussfolgerung für grundsätzliche ethische Wertsysteme, die unterschiedliche und oft einander entgegengesetzte Positionen, nicht nur verschiedener Kulturen, sondern auch verschiedener gesellschaftlicher Gruppen berücksichtigen können soll, lautet daher: Gebt den Leuten eine Stimme! Die Forderung, die der Polylog darüber hinaus erhebt, ist: Hört auf diese Stimme wie auf eure eigene!

#### ANMERKUNGEN:

- 1 vgl. Peter Bußjäger: Der Fall WTO. In: *juridikum* 4/2003, 169 ff.
- 2 BGBl Nr. 1/1995 in der Fassung BGBl 379/1995, BGBl III Nr. 40/1998, 42/1998, 44/1998 u. 61/1999
- 3 Bußjäger, a. a. O.
- 4 August Reinisch: Handel und .... – und was eigentlich? In: *juridikum* 4/2003, 172 ff.
- 5 Bußjäger, a. a. O.

PAULINA PRINZ

### MENSCHENRECHTE – MENSCHENPFLICHTEN

Menschenrechtspolitik steht im Geist der Verantwortungsethik. Die Menschenrechte sind der Menschheit nicht einfach gegeben, sie sind auch nicht durch die Verankerung im Völkerrecht schon garantiert, sondern sie müssen immer politisches Ziel bleiben, in der Praxis immer neu geschaffen und bestätigt, von den Staaten der Erde und von jedem einzelnen Menschen unterstützt und durch ein ethisches Fundament getragen werden.

Um einen ethischen Impuls zur Realisierung der Menschenrechte zu schaffen, legte der InterAction Council im Jahr 1997 anlässlich des 50. Jahrestages der Menschenrechtserklärung den Vereinten Nationen und der Weltöffentlichkeit den Vorschlag einer Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten bzw. Menschenverantwortlichkeiten vor.

Der InterAction Council ist eine lose Verbindung früherer Staats- und Regierungsmänner, darunter prominente Namen wie Helmut Schmidt, Michail Gorbatschow, Malcolm Fraser, Jimmy Carter, Valéry Giscard d'Estaing, Felipe Gonzales, Franz Vranitzky und Shimon Peres, die es sich alle zur Aufgabe gemacht haben, die internationale Zusammenarbeit zu fördern und Lösungsvorschläge für politische, wirtschaftliche und soziale Probleme zu entwickeln.

Die Erklärung der Menschenpflichten des InterAction Council wurde wesentlich inspiriert von der Erklärung zum Weltethos, die 1993 vom Weltparlament der Religionen in Chicago angenommen wurde. Diese Weltethos-Erklärung beruht auf einem Entwurf des Theologen Hans Küng, der sich jahrelang intensiv mit den Weltreligionen und der gesamten Weltsituation beschäftigt hatte und der schließlich mit seinem „Projekt Weltethos“ einen Stein ins Rollen gebracht hatte. Küngs programmatische Thesen lauten: Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden. Kein Religionsfrieden ohne Religionsdialog.

Angesichts der Probleme der heutigen globalisierten Welt scheint es mehr und mehr logisch zu sein, dass die globalen Probleme globale Lösungsansätze benötigen. Hinzu kommt Küngs Annahme, dass der Erfolg solcher Lösungen nur auf der Basis eines universellen Weltethos, eines gemeinsamen Menschheitsethos zu realisieren ist. Die Globalisierung von Technologie, Ökonomie und Kommunikation sollte von einer Globalisierung des Ethos begleitet, unterstützt und getragen werden. Die gegenseitige Abhängigkeit aller Menschen voneinander macht die gegenseitige Verantwortung des einzelnen deutlich. Küng postuliert daher eine Ethik der Verantwortung für die Mitmenschen, die Gesellschaft und die Natur.

Sowohl bei der Suche nach einem Weltethos als auch für die Förderung von Toleranz, Menschlichkeit und

Frieden fällt nach seiner Meinung den Religionen eine besonders wichtige Aufgabe zu, da ihnen seit jeher eine moralische Funktion zukommt und sie den Menschen Orientierungssysteme für die Grundlage des moralischen Handelns anbieten. Damit ist ihnen eine Chance gegeben, die sie nützen sollten, aber auch eine große Verantwortung. Küng fordert daher die Förderung des weltweiten Dialogs zwischen den Religionen, um Frieden und Toleranz zu verbessern und um gemeinsam nach einem Weltethos zu suchen.

Mit Weltethos ist, wie Küng erklärt, kein ausgearbeitetes ethisches Konzept gemeint. Es geht nicht um einen ethischen Minimalismus, sondern um ein Minimum dessen, was heute gemeinsam gesagt werden kann. Es geht auch nicht um ein Ethos, das Vertreter verschiedener Weltreligionen miteinander erarbeitet hätten, sondern um einen Bestand ethischer Überzeugungen, der den beteiligten Religionen bereits gemeinsam ist.

Nach der Ansicht Küngs müssen die ethischen Maximen der Menschlichkeit nicht erst neu geschaffen, sondern nur quasi wieder gefunden werden, weil sie schon seit jeher in den unterschiedlichsten Religionen und Traditionen dargelegt sind. Das Weltethos soll keinen Totalkonsens aller Religionen darstellen, sondern es möchte jenes Minimum an ethischen Werten, Grundnormen und Maßstäben darstellen, die tatsächlich jetzt schon allen Menschen in den Religionen gemeinsam sind.

Die wichtigste Gemeinsamkeit aller Menschen ist ihre Menschlichkeit und Würde. Daraus leitet Küng das erste Grundkriterium eines solchen Weltethos ab, das Humanum. Sittlich gut ist, was für den Menschen gut ist, was ihm dabei hilft, wahrhaft menschlich zu sein. Jeden Menschen menschlich zu behandeln, bedeutet, die unantastbare Würde eines jeden Menschen zu achten und zu bewahren.

Als zweites fundamentales ethisches Prinzip nennt Küng die Goldene Regel, die als unbedingte Norm in allen großen Religionen und Traditionen vorkommt. Die Goldene Regel verlangt in ihrer positiven Form, alle Menschen so zu behandeln, wie man selbst behandelt werden möchte, bzw. in ihrer negativen Form, niemandem etwas anzutun, wovon man selbst auch nicht möchte, dass es einem angetan wird.

Darüber hinaus lassen sich diese ethischen Grundprinzipien durch fünf uralte Verpflichtungen konkretisieren, die ebenfalls in allen Weltreligionen zur Geltung gebracht werden: Nicht zu töten, nicht zu stehlen, nicht zu lügen, nicht Unzucht zu treiben und die Eltern zu ehren.

Bei der inhaltlichen Gestaltung der Weltethos-Erklärung konnte Küng auf viele Diskussionen verschiedener Symposien zurückgreifen, der Text wurde von den



Anhängern der verschiedensten religiösen Traditionen inspiriert und durch unzählige Anregungen oftmals verbessert und schließlich von den Delegierten des Weltparlaments der Religionen verabschiedet.

Im Geiste des Weltethos und im Hinblick auf die Notwendigkeit, das Bewusstsein der Menschen für ihre Verantwortung für ihre Mitwelt, Umwelt und Nachwelt zu stärken, verfasste das InterAction Council den Vorschlag der Menschenpflichten-Erklärung, die inhaltlich im Wesentlichen mit den Aussagen und Weisungen der Welteithos-Erklärung übereinstimmt.

Die Menschenpflichten-Erklärung will den zwei häufigsten Kritikpunkten an den Menschenrechten Rechnung tragen, die sowohl in westlichen wie nicht-westlichen Ländern zu hören sind: Erstens soll dem Vorwurf entgegengewirkt werden, die Menschenrechte würden ein Übergewicht des Individualismus propagieren bzw. auf einem anthropozentrischen Weltbild beruhen. Zweitens versucht man, die unterschiedlichen Auffassungen über das Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten bzw. zwischen den Rechten des Individuums und den Pflichten gegenüber der Gemeinschaft miteinander zu versöhnen.

Rechte und Pflichten gehören untrennbar zusammen. Wer Rechte hat, muss auch Pflichten auf sich nehmen und Interesse am Wohl des Ganzen haben. Schließlich lebt der Mensch in einer Gemeinschaft und auch seine eigene Selbstverwirklichung, die Wahrung seiner eigenen individuellen Rechte, die ihm zugesichert werden, sind nicht unabhängig von der Gemeinschaft möglich. Menschenrechte bedeuten eben nicht uneingeschränkte Freiheit, die Grenzen des Freiraums sind definiert durch die Notwendigkeiten des Zusammenlebens innerhalb der Gesellschaft.

Die Frage nach dem Verhältnis von Rechten und Pflichten ist im Grunde so alt wie der Menschenrechtsdiskurs überhaupt. Schon in der Menschenrechtsdebatte während der französischen Revolution klang die Forderung an, dem Katalog der Menschenrechte in ähnlicher Weise einen Katalog der Pflichten gegenüberzustellen.

So spricht zwar die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 in Artikel 29 explizit von Pflichten der Menschen: „Jeder hat Pflichten gegen die Gemeinschaft, in der allein ihm die freie und volle Entwicklung seiner Persönlichkeit möglich ist“, doch die Versuche, eine Erklärung der Menschenpflichten zu kodifizieren, scheiterten bisher an der Auffassung, eine Menschenpflichten-Erklärung wäre überflüssig, da sich bereits aus den in der Menschenrechts-Erklärung angegebenen Rechten automatisch auch die Pflichten ergeben würden, d. h. dass sich aus der logischen Begrenzung der individuellen Freiheit, die mit der Respektierung der Rechte anderer einhergeht, automatisch die Pflichten des Menschen ergeben würden.

Richtig ist, dass alle Menschenrechte Pflichten implizieren. Die Rechte des Einzelnen verpflichten ihn dazu, auch die Rechte aller anderen zu respektieren und anzu-

erkennen. Die Freiheit des Einzelnen wird durch die Rechte aller anderen automatisch beschränkt. Diese rechtlichen Pflichten ergeben sich aus den fundamentalen Rechten, wie sie im Menschenrechtskatalog ausformuliert sind.

Es gibt also wechselseitige Interdependenzen zwischen Rechten und Pflichten, doch nicht alle Pflichten folgen aus Rechten. Ethische Pflichten wie etwa Gewissens-, Liebes- und Humanitätspflichten gegenüber sich selbst, dem Nächsten und der Gesellschaft, sind Pflichten im weiteren Sinn. Sie beruhen auf der eigenen Einsicht und können vom Staat nicht erzwungen werden. Diese ethischen, sozusagen vorrechtlichen Pflichten, lassen sich nicht alle aus den Menschenrechten ableiten.

Durch diese Unterscheidung zwischen rechtlichen und ethischen Pflichten wird klar, dass sich aus den Menschenrechten allein kein umfassendes und für alle Menschen gültiges Menschheitsethos ableiten lässt, welches ja auch jene ethischen, sozusagen vorrechtlichen Pflichten umfassen sollte.

So ist die Menschenpflichten-Erklärung des InterAction Council inhaltlich nach den Prinzipien der Welteithos-Erklärung gestaltet. Formal nimmt sich der Text die Menschenrechts-Erklärung von 1948 zum Vorbild, er ist in einem juristisch-säkularen Sprachstil abgefasst, der an offizielle UNO-Dokumente erinnert. Da es die Absicht der Autoren war, ihre Erklärung der UNO zur Diskussion vorzulegen, enthält die Präambel als Verkünder bereits die Generalversammlung der Vereinten Nationen.

In der Präambel wird die Verkündung einer Erklärung der Menschenpflichten begründet. Sie enthält Formulierungen der Allgemeinen Menschenrechtserklärung, jedoch mit der wesentlichen Änderungen, dass die Anerkennung von gleichen und unveräußerlichen Rechten auch Pflichten und Verantwortlichkeiten mit einschließt, deren Vernachlässigung ernste Folgen für die Gesellschaft haben können.

Globale Probleme verlangen globale Lösungen, die nur erreicht werden können „durch von allen Kulturen und Gesellschaften beachteten Ideen, Werten und Normen“. Alle Menschen tragen die Verantwortung, an der Förderung einer besseren Gesellschaftsordnung mitzuwirken: „Wir, die Völker der Erde, erneuern und verstärken hiermit die schon durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte proklamierten Verpflichtungen: die volle Akzeptanz der Würde aller Menschen, ihrer unveräußerlichen Freiheit und Gleichheit und ihrer Solidarität untereinander.“ (Präambel)

Nach der Präambel folgt eine Auflistung der Menschenpflichten in insgesamt 19 Artikeln, die in sechs Abschnitte gegliedert sind. Programmatisch stehen am Anfang die Fundamentalprinzipien für Humanität, deren erster Artikel lautet: „Jede Person, gleich welchen Geschlechts, welcher ethnischen Herkunft, welchen sozialen Status, welcher politischen Überzeugung, welcher Sprache, welchen Alters, welcher Nationalität oder Reli-

gion, hat die Pflicht, alle Menschen menschlich zu behandeln.“ (Art. 1) Diese Forderung wird in Artikel 2 quasi wiederholt, inhumanes Handeln soll unterlassen und auch nicht unterstützt werden. „Vielmehr haben alle Menschen die Pflicht, sich für die Würde und die Selbstachtung aller anderen Menschen einzusetzen.“ (Art. 2)

Unterstützt werden diese fundamentalen Prinzipien durch die Pflicht, „unter allen Umständen Gutes zu fördern und Böses zu meiden“ (Art. 3) und durch die Reziprozitätsformel der Goldenen Regel (Art. 4) in ihrer negativen Form. In den folgenden Paragraphen werden diese an sich sehr allgemeinen Formeln und Prinzipien konkretisiert.

Der Abschnitt über Gewaltlosigkeit und Ehrfurcht vor dem Leben enthält die grundsätzliche Pflicht, das Leben zu achten, nicht zu töten oder zu foltern und Konflikte und Streitigkeiten zwischen Individuen oder Gruppen gewaltfrei zu lösen. Keine Regierung darf sich an Akten des Völkermords und des Terrorismus beteiligen, noch dürfen Zivilpersonen, Frauen und Kinder zur Kriegsführung missbraucht werden. Das Recht auf gerechtfertigte Selbstverteidigung wird nicht ausgeschlossen. „Schutz verlangen auch die Tiere und die natürliche Umwelt. Alle Menschen haben die Pflicht, Luft, Wasser und Boden um der gegenwärtigen Bewohner und der zukünftigen Generationen willen zu schützen.“ (Art. 7)

Im Abschnitt über Gerechtigkeit und Solidarität findet sich die Verpflichtung, sich „ehrlich, integer und fair“ (Art. 8) zu verhalten, d. h. niemanden zu berauben oder auszubeuten. Bedürftigen und Benachteiligten soll Unterstützung zukommen. In Artikel 10 wird auch das Recht auf Ausbildung und auf sinnvolle Arbeit genannt.

„Alle Menschen, denen die notwendigen Mittel gegeben sind, haben die Pflicht, ernsthafte Anstrengungen zu unternehmen, um Armut, Unterernährung, Unwissenheit und Ungleichheit zu überwinden.“ (Art. 9) Vor allem die Verantwortlichen in Wirtschaft und Politik sollen sich einsetzen für eine wirtschaftliche Gerechtigkeit und soziale Ordnung. „Alles Eigentum und aller Reichtum müssen in Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit und zum Fortschritt der Menschheit verantwortungsvoll verwendet werden.“ (Art. 11)

Es folgt der Abschnitt über Wahrhaftigkeit und Toleranz, der die Verpflichtung enthält, „wahrhaftig zu reden und zu handeln“ (Art. 12). Doch ist „niemand verpflichtet, die volle Wahrheit jedem zu jeder Zeit zu sagen“ (Art. 12).

Der Maßstab der Wahrhaftigkeit hat für alle Menschen zu gelten, für „Politiker, Beamte, Wirtschaftsführer, Wissenschaftler, Schriftsteller oder Künstler [...] Ärzte, Juristen und andere Berufe“ (Art. 13). Explizit wird die Verantwortung der Medien angeführt, die mit ihrer Freiheit einhergeht.

In besonderem Maße richtet sich dieser Appell jedoch an die Vertreter der Religionen: „Während Religionsfreiheit garantiert sein muss, haben die Repräsentanten der

Religionen eine besondere Pflicht, Äußerungen von Vorurteilen und diskriminierende Handlungen gegenüber Andersgläubigen zu vermeiden. Sie sollen Hass, Fanatismus oder Glaubenskriege weder anstiften noch legitimieren und gegenseitige Achtung unter allen Menschen fördern.“ (Art. 15)

Der nächste Abschnitt fordert gegenseitige Achtung und Partnerschaft, Verständnis, Liebe, Treue und Vergebung der Geschlechtspartner in Partnerschaft und Ehe ebenso wie zwischen Eltern und Kindern. Keine Person darf sexuell ausgebeutet werden. Explizit ist vom Schutz der Kinder vor Ausbeutung und Missbrauch die Rede (Art. 18). Zur Verantwortung eines jeden Paares gehört auch vernünftige Familienplanung.

Die Schlussbestimmung soll die Artikel der Erklärung vor jeglichem Missbrauch schützen und ihren definitiven Einklang mit der Menschenrechts-Erklärung feststellen: „Keine dieser Bestimmungen darf so ausgelegt werden, dass sich daraus für den Staat, eine Gruppe oder eine Person irgendein Recht ergibt, Tätigkeiten vorzunehmen, welche auf die Vernichtung der in dieser Erklärung oder der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 angeführten Pflichten, Rechte und Freiheiten abzielt.“ (Art. 19)

Die Erklärung der Menschenpflichten ist getragen von der ernsthaften Sorge um das zukünftige Schicksal der Menschheit. Die Initiatoren sind überzeugt von der Ansicht, dass die globalen Probleme der Zeit auch globale Lösungen erfordern und dass es dafür eines globalen Ethos bedarf. Die Erklärung hält sich im Wesentlichen an die vier Weisungen des Weltethos, sie formuliert positive Pflichten gegenüber sich selbst, Hilfs- und Schutzpflichten gegen andere und Pflichten gegenüber Gemeinschaften.

Im Allgemeinen wurden die guten Absichten, die hinter dem Dokument stecken, gewürdigt, doch löste die Veröffentlichung heftige Debatten und zahllose mehr oder weniger scharfe Kritiken aus. Die Hauptkritik zielt darauf ab, dass eine Erklärung der Menschenpflichten zu einer Einschränkung der Menschenrechte führen würde, sie könnte faktisch als eine partielle Rücknahme bzw. als Relativierung der Menschenrechtserklärung wahrgenommen werden.

Die Menschenpflichtenerklärung möchte keinesfalls die durch die Menschenrechte deklarierten Pflichten des Staates gegenüber dem Individuum relativieren, wohl aber will sie die Verantwortung des Individuums gegenüber der Gesellschaft in Erinnerung rufen. Sie versteht sich selbst als moralischen Appell, sie zielt nicht auf rechtliche Kodifizierung, sondern auf freiwillige Selbstverpflichtung.

Eine Verrechtlichung der Pflichten würde die tugendlichen Pflichten verordnen und damit erzwingbar und auch missbrauchbar machen. So ist es leider in autoritären Staaten durchaus gängige Praxis, die Menschenrechte je nach eigener Interessenlage dadurch zu unter-

minieren, dass man sie von der Erfüllung eines sozialen Pflichtenkodex anhängig macht. Die Menschenrechte werden so zu einer Art Belohnung für Wohlverhalten gemacht.

Um eine solche autoritäre Vereinnahmung zu verhindern, ist es unabdingbar, zwischen Rechten und Pflichten genau zu unterscheiden. Eine Parallelität der Menschenrechte mit den Menschenpflichten erscheint unmöglich und auch nicht wünschenswert. Rechte werden in ihrer Anwendung überwacht, ihre Verletzung sanktioniert, während bei den Menschenpflichten keinesfalls von einer rechtlichen Verbindlichkeit die Rede sein sollte.

Zwar ist der Mensch immer Träger von Rechten und Pflichten zugleich, doch ist es freilich eine völlig irri- ge Annahme, wollte man behaupten, die Gültigkeit der Menschenrechte wäre abhängig von der Erfüllung bestimmter Pflichten. Eine solche Idee verstößt eindeutig gegen die unbedingte Würde der einzelnen Person, die aber selbst sowohl für die Rechte wie auch für die Verantwortlichkeiten eine unabdingbare Voraussetzung bildet.

Doch hängt die Verwirklichung des Rechts von der Bereitschaft und der Einsicht des Einzelnen ab. Rechte benötigen ein moralisches Fundament, die letztlich nicht einforderebare Gesinnung, Rechte zu respektieren. Die Achtung der Menschenrechte ist (trotz der Verankerung im Völkerrecht) ein überwiegend ethisches Problem. Die Menschen müssen die Gültigkeit und Wesentlichkeit der Menschenrechte selbst erkennen und danach leben. Es ist wohl unbestreitbar, dass das Recht einer Grundlage in der Ethik bedarf. In diesem Sinn könnte die Erklärung der Verantwortlichkeiten die Menschenrechte fruchtbar ergänzen, indem sie einen sittlichen Imperativ im Sinn eines moralischen Appells darstellt.

Eine Erklärung der Menschenpflichten fügt daher, so Küng, der Menschenrechtserklärung keinerlei Schaden zu, sondern würde sie im Gegenteil sogar fördern. Der Pflichtenkodex strebt keinesfalls eine Relativierung der Menschenrechte an, sondern möchte diese aus dem ethischen Blickwinkel heraus unterstützen und untermauern.

Freilich haben Pflichten in gewissem Sinn auch immer etwas mit Arbeit, Aufgabe, Anstrengung zu tun, d. h. mit Verantwortung, doch lassen sich solche Pflichten

nicht rechtlich erzwingen. Die ethische Pflicht drängt zwar moralisch, aber sie zwingt nicht. Ethisches Handeln folgt aus der eigenen ethischen Einsicht, aus der ethischen Vernunft des Menschen, die ihn zu moralischem Handeln anhält.

Die Erklärung der Menschenpflichten möchte eine ethische Untermauerung der Menschenrechte darstellen. Selbstverständlich besitzen auch die Menschenrechte eine moralische Dimension, doch geht das Ethos in manchen Bereichen über das Recht hinaus. An diesen Punkten möchte eine Menschenpflichten-Erklärung eine Konkretisierung der Menschenrechte darstellen.

Ziel und Aufgabe der Menschenpflichten-Erklärung ist es, menschliche Freiheit und menschliche Verantwortung im Gleichgewicht zu halten. Der Mensch verdient selbstverständlich größtmögliche Freiheit, doch nur unter der Prämisse der Verantwortung kann sich diese Freiheit auch zum Wohl aller Menschen entfalten. Ein moralischer Appell, um grundlegende Prinzipien der Menschlichkeit und die Verantwortlichkeiten des Menschen in Erinnerung zu rufen und zur freiwilligen Selbstverpflichtung zu ermutigen – dies und nichts anderes möchte die Menschenpflichten-Erklärung sein.

#### LITERATUR:

- Hoppe, Thomas: Priorität der Menschenrechte. Zur Diskussion um eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“. In: *Herder-Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religion*. 52. Jg., Heft 6 (1998), S. 293–299
- Küng, Hans / Karl-Josef Kuschel (Hg.): *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*. Piper<sup>2</sup>, München / Zürich 1996
- Küng, Hans: Menschen-Rechte und Menschen-Verantwortlichkeiten. In: Hans Küng (Hg.): *Dokumentationen zum Weltethos*. Piper, München / Zürich 2002, S. 139–149
- Küng, Hans: *Projekt Weltethos*. Piper, München 1990
- Schmidt, Helmut (Hg.): *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag*. Piper, München / Zürich 1997
- Stiftung Weltethos: [www.weltethos.org](http://www.weltethos.org) (Deklaration des Parlaments der Weltreligionen; Materialien: Menschenpflichten-Erklärung u. a.)

NATALIA HARTMANN / ALEXANDER KONAS

### UNIVERSALITÄT DER MENSCHENRECHTE? BEGRÜNDUNGSVERSUCHE IN MENSCHENRECHTSDEKLARATIONEN

#### EINLEITUNG

Seit „9/11“ wurden in vielen Staaten Grund- und Menschenrechte – ohne großen Protest seitens der betroffenen Menschen – eingeschränkt. Vor dem Terroranschlag des 11. September 2001 haben oft eben diese Staaten darauf beharrt, dass die Menschenrechte universal, also zu jedem Menschen gehörig und unveräußerbar sind. War das nur Rhetorik? Womit wurde „damals“ die behauptete Universalität der Menschenrechte begründet?

Auf diese Frage wollen wir in diesem Beitrag versuchen, eine Antwort zu geben. Wir haben uns angeschaut, wie in Menschenrechtsdeklarationen mit dem Anspruch auf Universalität umgegangen wird und wie versucht wird, ihn in der jeweiligen Deklaration zu begründen. Freilich, Menschenrechtsdeklarationen sind juristische Vertragstexte. Sie hängen von politischen Gegebenheiten ab und – obwohl der Anspruch auf Universalität von Menschenrechten auf eine philosophische Problematik hinweist – nicht von philosophischen Begründungen. Interessen müssen abgewogen und ausgehandelt werden. Das Ergebnis ist – zugegeben das hat mit Philosophie wenig zu tun – ein Kompromiss. Völkerrechtliche Vertragstexte haben zudem oft einen eigenen Mechanismus zur Legitimierung. Sie werden ratifiziert, d. h., von den jeweiligen gesetzgebenden Organen mit mehr oder weniger großen Mehrheiten angenommen. Wie kann ein Kompromiss universale (zeitliche wie regionale) Gültigkeit haben? Aber es gibt auch Menschenrechtserklärungen, die jenseits dieses Begründungsproblems sind: Erklärungen mit religiöser Begründung.

Daher haben wir versucht, den Blick hinter die „Kulissen“ zu werfen. Wir wollten einerseits herausfinden, ob Texte, die den Anspruch auf Universalität der Menschenrechte stellen, egal wie sie begründet ist, tatsächlich so universal sind oder ob nicht doch bestimmte „Weltbilder“ zwischen den Zeilen zu finden sind. Dabei haben wir uns auf unsere eigene Interpretation der Artikel verlassen. Andererseits sollten Staaten, die von der Universalität der Menschenrechte überzeugt sind, sich entsprechend konsistent verhalten. Das hat uns veranlasst, auch die politische Praxis in einigen wenigen Fällen in dieser Hinsicht anzuschauen. Um der Arbeit eine globale Dimension zu geben – Menschenrechte müßte es ja überall dort geben, wo es Menschen gibt –, haben wir nicht nur die wichtigen internationalen Menschenrechtsdeklarationen (die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* und die *Internationalen Pakte über bürgerliche und politische sowie wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte*) als Untersuchungsgegenstand herangezogen, sondern auch

einige regionale Deklarationen wie die *Afrikanische Charta der Rechte der Menschen und Völker*, die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam* und die *Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam*. Das sind bei weitem nicht alle Menschenrechtserklärungen,<sup>1</sup> doch glauben wir, für den Rahmen der Arbeit eine handhabbare Auswahl getroffen zu haben.

Wir verstehen den Begriff „Universalität“ der Menschenrechte, der in keiner Deklaration definiert wird, so, dass es Rechte gibt, die jedem Menschen zukommen, weil er Mensch ist. Wenn Menschenrechte universal gültig sein sollen, muss jeder Mensch mit diesen Rechten ausgestattet sein. Der Anspruch auf diese Rechte kann nicht aufgegeben werden, universale Menschenrechte sind unveräußerlich. Solche Rechte müßten aus der „Natur“ oder dem „Wesen“ des Menschen abgeleitet werden – ob das wirklich leistbar ist, bezweifeln wir. Der Mensch ist immer auch soziales Produkt – in einen Kontext eingebunden. Dieser Kontext kann nicht, auch nicht zu Forschungszwecken, verlassen werden. Verlangt das Ideal der universalen Menschenrechte nicht nach einer idealen Gesellschaftsordnung? Das bedeutet, diese Menschenrechte dürfen nicht auf konkrete Lebenswelten in bestimmten Gesellschaftsmodellen zugeschnitten sein, es sei denn, es gäbe nur ein bestimmtes Gesellschaftsmodell in dem Menschenrechte verwirklicht werden. Das scheint aber nicht plausibel.

#### BEGRÜNDUNG DER UNIVERSALITÄT IN INTERNATIONALEN MENSCHENRECHTSDEKLARATIONEN

##### ALLGEMEINE ERKLÄRUNG DER MENSCHENRECHTE

Die Menschenrechtskommission, die im Jänner 1947 unter Vorsitz von Eleanor Roosevelt ihre Arbeit aufnahm, konnte wegen des Beginns des Kalten Krieges und des sich damit rasch verschlechternden internationalen Klimas den ursprünglichen Plan, eine verbindliche Menschenrechtsdeklaration auszuarbeiten, nicht weiter verfolgen, hoffte aber doch die Zustimmung der Staaten für eine unverbindliche Erklärung ausverhandeln zu können.<sup>3</sup> Eine große Schwierigkeit bestand darin, dass die Sowjetunion auf wirtschaftlichen und sozialen Rechten bestand, „westliche“ Staaten dagegen nur politische und bürgerliche Rechte verankern wollten.<sup>4</sup> Erst am 6. Dezember 1948 konnte die Erklärung vom Dritten Ausschuss an das Plenum weitergegeben werden.<sup>5</sup> Bei der Abstimmung am 10. Dezember 1948 wurde die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) (GA Res.



217 A (III)) „als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal“ (Präambel, AEMR) ohne Gegenstimme, bei Enthaltung von der Sowjetunion, Weißrussland, der Ukraine, Polen, der Tschechoslowakei, Jugoslawien, Saudi-Arabien und Südafrika, angenommen.<sup>6</sup> Diese Empfehlung der Generalversammlung hat den Charakter eines anzustrebenden Ideals.

#### Begründungen in der Präambel

Der Universalitätsanspruch der AEMR, dass der Inhalt der Erklärung für *alle* Menschen gilt, ist in den Artikeln 1 und 2 fixiert. Der Grundsatz der AEMR, das „philosophische Fundament“, lautet: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“ (Art. 1 AEMR). „[J]eder Mensch hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten, ohne irgendeine Unterscheidung“ (Art. 2 Z1 AEMR). Eine „Begründung“ dieses Universalitätsanspruchs nennt die Präambel<sup>8</sup> der AEMR, wo es in der zentralen Passage heißt: „die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen“ ist „die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt“ (Präambel, AEMR nach OHCHR). Zusätzlich wird auf die Grundsätze der UNO verwiesen. Um die Universalität dieser AEMR tatsächlich zu begründen, reicht diese Textstelle nicht aus, sie besagt lediglich dasjenige, was die AutorInnen des Textes als Grundlage für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt halten. Hier wird versucht, durch Heranziehen eines allgemeinen, wichtigen Textes der Vereinten Nationen das Fehlen einer ausreichenden Begründung mit dieser Autorität auszugleichen.

Dazu kommt, dass die AEMR und auch die beiden UN-Menschenrechtspakte als *ius cogens* gelten, d. h. als zwingendes Völkerrecht, welches als Bestandteil der gesamten Staatengemeinschaft angesehen wird und nur durch Völkerrecht auf dem selben äußerst hohen Rang abgeändert werden kann.<sup>9</sup> Das verleiht diesen Verträgen besonderes Gewicht.

Ein anderer Begründungsansatz in der AEMR relativiert sich, wenn das Zustandekommen der Formulierung, also der Entstehungskontext, bekannt ist. So heißt es in der AEMR, dass „die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben“ (Präambel, AEMR nach OHCHR), jedoch waren es nicht die „Akten der Barbarei“ des Dritten Reichs Adolf Hitlers oder anderer faschistischer und/oder totalitärer Regime, die die Delegationen bei den Verhandlungen über den Text der künftigen Charta der zu gründenden UNO beschäftigten, auf die sich die Präambel der AEMR beruft. So ging es besonders den USA, Großbritannien und der Sowjetunion bei den Verhandlungen darum, eine mögliche Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines Staates durch die kommende UNO zu verhindern.<sup>10</sup> Es waren Staaten Lateinamerikas, dann aber auch Indien und andere „Staaten des Südens“, die sich

für eine stärkere Verankerung von Menschenrechten einsetzten, nicht zuletzt, um die Anerkennung des Prinzips der Selbstbestimmung und damit ein Ende des Kolonialismus voranzutreiben.<sup>11</sup> Eine ebenso wichtige Rolle für den Stellenwert der Menschenrechte in der künftigen Charta der UNO hatten eine Reihe von NGOs aus den USA, die die amerikanische Delegation überzeugen konnte, die Förderung des Gedankens der Menschenrechte in die Charta aufzunehmen.<sup>12</sup> Allerdings war im Gegenzug das Interventionsverbot „in Angelegenheiten, die ihrem Wesen nach zur inneren Zuständigkeit eines Staates gehören“ (Art. 2 Z7 UN-Charta) als siebtes Prinzip der UNO ausformuliert worden.<sup>13</sup>

Es gibt, abschließend zusammengefasst, in der Erklärung selber keine Begründung für die behauptete Universalität der Menschenrechte. Als Legitimation der Erklärung wird das institutionelle (Abstimmungs-)Prozedere angenommen. D. h., die Legitimation der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wird über eine Quantität, am besten Einstimmigkeit, bei den Abstimmungen hergestellt. Es kann darüber hinaus davon ausgegangen werden, dass die verhandelnden Parteien ihrerseits im Rahmen nationaler Verfahren legitimiert worden sind. Die Legitimation soll Hinweise auf bereits zwingend völkerrechtlich bindende Übereinkommen wie die Charta (als wohl die höchste Autorität in dieser Hinsicht) verstärken. Die universale Gültigkeit des Inhalts dieser Deklaration ist (völker-)rechtlich also ausreichend begründet, wenn die Resolution oder Erklärung einstimmig (eventuell mit Enthaltungen) zustande gekommen ist, da in der AEMR keine, in völkerrechtlichen Verträgen übliche, Bestimmung für ihr Inkrafttreten enthalten ist.

#### Konkretes „Weltbild“ oder Anspruch auf Universalität

Lassen sich hinter den einzelnen Artikeln bestimmte „Weltbilder“ erkennen oder sind sie tatsächlich universal? Oder verlangt das Ideal der universalen Menschenrechte nach einer idealen Gesellschaftsordnung?

Um die Menschenrechte im Sinne der AEMR durch die „Herrschaft des Rechtes“ zu schützen, ist ein staatliches System vorausgesetzt, welches die „Herrschaft des Rechtes“ zulässt. Konkret ist ein Mindestmaß an Gewaltentrennung nötig, um die Rolle der Regierenden und Gesetzgebenden Kraft zu kontrollieren. Ohne eine dritte, „autonome“ Instanz müsste der Adressat der Menschenrechte, der Staat, sich selber richten. Trotzdem bleibt in letzter Konsequenz das Grundproblem, dass der Staat sich selber richtet, bestehen. Eine „außerstaatliche“ Instanz z. B. ein überregionaler oder internationaler Gerichtshof für Menschenrechte kann dieses Problem abschwächen. Die Staaten, die sich dieser Instanz unterwerfen, tun dies freiwillig. Ebenso kann die Durchsetzung eines Urteils nicht erzwungen werden; sie muss vom „Täter“ selber vorgenommen werden. Das staatliche Gewaltmonopol wird – trotz des Rechts des Individuums auf Freiheit – von den MenschenrechtsbefürworterInnen aber akzeptiert.

Die Menschen, die durch die Menschenrechte geschützt werden sollen, müssen Möglichkeiten haben, sich gegen vermeintliches Unrecht zu wehren. Dazu bedarf es:

- 1.) des Wissens über die Rechte,
- 2.) den ungehinderten (und damit auch kostenlosen!) Zugang zu Beschwerde-Instanzen und
- 3.) eine prompte Erledigung des Anliegens.

In der Praxis mangelt es selbst in Österreich bereits am Wissen über den Inhalt der AEMR. Einige Rechte dürften sehr wohl bekannt sein wie z. B. das „Verbot der Diskriminierung“ des Artikel 2 AEMR oder das „Recht auf Leben und Freiheit“ in Artikel 3 AEMR. Andere Rechte scheinen dagegen von einigen Staaten mit Absicht nicht wahrgenommen und auch nicht öffentlich bekannt gemacht zu werden, hier wären z. B. die Artikel 22 bis 28 AEMR zu nennen, in denen es um Leistungen geht, die vom Staat zu erbringen sind.

Dem Staat vorausgesetzt ist in der AEMR die „Familie“, wobei nicht näher definiert ist, was genau unter dem Begriff zu verstehen ist. Sie wird als „natürliche und grundlegende Einheit der Gesellschaft“ angesehen „und hat Anspruch auf Schutz durch Gesellschaft und Staat“. (Art. 16 Z3 AEMR)

Hinter den Artikeln 2 bis 21 und 26 Z1 steht ein Weltbild, welches parlamentarische Demokratie und einen „geregelten“ Kapitalismus als entsprechende Wirtschaftsform bzw. als (anzustrebende) Norm festhält. Alle für diese Gesellschaftsordnung wichtigen individuellen Rechte sind darin enthalten. So regelt der Artikel 21 AEMR das Recht auf „Allgemeines, gleiches Wahlrecht“, in Ziffer 3 heißt es: „Der Wille des Volkes bildet die Grundlage für die Autorität der öffentlichen Gewalt; dieser Wille muß durch periodische und unverfälschte Wahlen mit allgemeinem und gleichem Wahlrecht bei geheimer Stimmabgabe oder in einem gleichwertigen freien Wahlverfahren zum Ausdruck kommen.“ (Art. 21 Z3 AEMR). Weiters regelt Artikel 20 die „Versammlungs- und Vereinsfreiheit“, Artikel 19 „Meinungs- und Informationsfreiheit“, Artikel 18 „Gewissens- und Religionsfreiheit“ und Artikel 17 die „Gewährleistung des Eigentums“. Aber auch Artikel 6 bis 8 AEMR, „Anerkennung als Rechtsperson“, „Gleichheit vor dem Gesetz“ und „Anspruch auf Rechtsschutz“ sind für eine kapitalistische Wirtschaftsform unerlässlich. Das „Recht auf Bildung“ (Art. 26 Z1 AEMR), welches ein Recht auf verpflichtende (!) Elementarschulbildung beinhaltet, ist für eine Demokratie enorm wichtig, da dann die zukünftigen Wähler und Wählerinnen in einem Alter, wo sie noch leicht zu beeinflussen sind, so geformt werden können, wie es für die herrschende Elite wichtig ist, um an der Macht zu bleiben und ein funktionierendes Ganzes zu sichern – daran hat der idealistische Anspruch des Artikel 26 Ziffer 2 AEMR nichts geändert. Schließlich gibt es bei Wahlen in der Regel nur ein enges Auswahlpektrum, um das System

stabil zu halten und den Volkswillen eben nicht zum Ausdruck zu bringen.

Die Artikel 22 bis 26 alleine genommen, weisen nicht zwingend auf ein kapitalistisches Wirtschaftsmodell hin, kommen doch dem Staat eingreifende Funktionen zu. Aber die oben ausgeführten Artikel sind genau auf mit Eigentum und Grundfreiheiten ausgestattete „UnternehmerInnen“ zugeschnitten, die nur in einem kapitalistischen Wirtschaftssystem diese dominante Rolle haben. Dieser „Kapitalismus“ soll aber laut den Artikel 22 bis 26 vom Staat eingeschränkt werden, wie es einige Wohlfahrtsstaaten oder Sozialstaaten, mit durchaus regionalen Schwerpunktsetzungen, gemacht haben.

Wichtig sind die Rechte, die ein egoistisch, kapitalistisches System einschränken sollen, auch für die Demokratie, da der Mensch Mitglied einer Gesellschaft ist und daher ein Recht auf „soziale Sicherheit“ hat. Ohne diese Rechte kann die Intention der Allgemeinen Menschenrechtserklärung, dass „der Mensch nicht gezwungen wird, als letztes Mittel zum Aufstand gegen Tyrannei und Unterdrückung zu greifen“ (Präambel, AEMR), nicht dauerhaft eingehalten werden. Daher möchten wir im Folgenden auf diese Artikel näher eingehen, zumal sie in Menschenrechtsdebatten nie erwähnt werden.

Individuelle Rechte reichen nicht aus, die vielen Facetten des Menschseins abzudecken. Der Staat ist gefordert, nicht nur zu beschützen, sondern aktiv das Gesellschafts- und Wirtschaftssystem so zu beeinflussen, dass die oben ausgeführten Ansprüche erfüllt sind. Der Staat soll ein „Recht auf Arbeit“ (Art. 23 Z1 AEMR) sichern, die Arbeitsbedingungen angemessen sichern und Schutz gegen Arbeitslosigkeit bieten. Er muss darüber hinaus dem Grundsatz „gleicher Lohn für gleiche Arbeit“ (Art. 23 Z2) zum Durchbruch verhelfen, das „Recht auf angemessene und befriedigende Entlohnung“ (Art. 23 Z3) durchsetzen und „wenn nötig, durch andere soziale Schutzmaßnahmen zu ergänzen“ (Art. 23 Z3). Um dies zu verwirklichen, hat jeder Mensch das Recht, „Berufsvereinigungen zu bilden und solchen beizutreten“ (Art. 23 Z4). Die „angemessene Entlohnung“ muss so sein, dass eine Lebenshaltung ermöglicht wird, die die „Gesundheit und Wohlbefinden einschließlich Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Betreuung“ (Art. 25 Z1 AEMR) des arbeitenden Menschen und seiner Familie abdeckt. Im „Falle von Arbeitslosigkeit, Krankheit, Invalidität, Verwitwung, Alter oder von anderweitigem Verlust seiner Unterhaltsmittel durch unverschuldete Umstände“ (Art. 25 Z1 AEMR) hat er das Recht auf Sicherheit, die der Staat zu gewährleisten hat. Dazu kommt das Recht auf „Erholung und Freizeit“ (Art. 24 AEMR), welches „eine vernünftige Begrenzung der Arbeitszeit“ und „periodischen, bezahlten Urlaub“ (Art. 24 AEMR) beinhaltet.

Allerdings ist der Artikel 22, der die sozialen Rechte einleitet, nicht so eng gefasst, dass sich daraus nur diese genannten Artikel ableiten ließen. Der Mensch hat Anspruch darauf, „in den Genuß der für seine Würde und

die freie Entwicklung seiner Persönlichkeit unentbehrlichen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte zu gelangen.“ (Art. 22. AEMR) Dieser Artikel entspricht eher einem Ideal als einer Handlungsanleitung. Für uns können sich aus dem Grundsatz des Artikel 22 auch Ansprüche ergeben wie ein Recht auf Grundsicherung, ein Recht auf intakte Umwelt, ein Recht auf ein Schulsystem, welches auf die Menschen eingeht, statt sie prägen zu wollen, Schutz vor Strukturen, die den Menschen das Denken abnehmen wollen wie Religionen, Politik, und der Regelungswut des Gesetzgebers etc. Obwohl es in Artikel 28 heißt, „[j]eder Mensch hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in welcher die in der vorliegenden Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können“ (Art. 28 AEMR), sind solche Punkte in der Praxis nicht umgesetzt worden.

D. h., für uns steht hinter den Artikeln der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ein zwar relativ offenes, aber deutlich „westliches“ Weltbild. Wie kann daher der Anspruch begründet werden, dass, um den universalen Menschenrechten Geltung zu verschaffen, alle Staaten das „westliche“ Modell von Staat und Wirtschaft in den Grundzügen übernehmen müssen? Noch dazu, wenn offensichtlich in den „westlichen“ Staaten die Menschenrechte auch nicht vollständig umgesetzt worden sind (siehe dazu auch Kapitel „Widerlegter Universalitätsanspruch“, S. 27)?

#### INTERNATIONALE PAKTE ÜBER BÜRGERLICHE UND POLITISCHE RECHTE SOWIE WIRTSCHAFTLICHE, SOZIALE UND KULTURELLE RECHTE

Es war äußerst langwierig, ein verbindliches Menschenrechts-Vertragswerk durch die Generalversammlung zu bekommen. Begonnen hat die Menschenrechtskommission bereits im Dezember 1947, doch die Generalversammlung wollte 1950 (GA Res. 421 (V)) auch wirtschaftliche und soziale Rechte in den Text aufnehmen. Dies kam für die USA, die sich überhaupt im Frühling 1953 von der Ausarbeitung der Menschenrechte zurückzog, nicht in Frage. Schließlich wurde 1952 beschlossen, für die Rechte der 1. Generation, die „klassischen“ Abwehrrechte, und die Rechte der 2. Generation, die Leistungsrechte, je ein separates Vertragswerk auszuarbeiten.<sup>14</sup>

Der Wortlaut der Präambel wurde in der 640. Sitzung der Menschenrechtskommission mit 54 gegen 0 Stimmen, bei Enthaltung der USA und Südafrikas, angenommen.<sup>15</sup> Der *Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte* (IPbPR) und der *Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (IPwskR) wurden am 16. Dezember 1966 von der Generalversammlung einstimmig angenommen (GA Res. 2200 A (XXI)); der IPbPR trat am 23. März 1976 in Kraft; er wurde von 147 Staaten ratifiziert. Der IPwskR trat am 3. Jänner 1976 in Kraft; ihn haben 144<sup>16</sup> Staaten ratifiziert.

#### Begründung von Universalität

Die Begründungen für die universale Geltung des IPbPR sowie des IPwskR entsprechen den Begründungen in der AEMR, wie wir sie bereits ausgeführt haben. Es heißt in den (identen) Präambeln der Pakte, „daß sich diese Rechte aus der dem Menschen innewohnenden Würde herleiten“ (Präambel, IPbPR u. IPwskR). Im Wesentlichen ist auch der Inhalt der Pakte eng an die AEMR angelehnt. Jedoch spiegelt sich das veränderte politische Kräfteverhältnis wider. So hat das Anliegen der Sowjetunion, die sozialen und wirtschaftlichen Rechte stärker zu betonen, weil sie die Voraussetzung für die Inanspruchnahme von bürgerlichen Rechten sind, in den beiden Präambeln ihren Ausdruck gefunden. Aber auch der Einfluss von nun unabhängigen, ehemals unter kolonialer Herrschaft stehender Staaten wird deutlich: Das „Selbstbestimmungsrecht der Völker“ wurde das zentrale Anliegen des Artikel 1 beider Pakte. Es lautet auszugsweise:

„(1) Alle Völker haben das Recht auf Selbstbestimmung. Kraft dieses Rechts entscheiden sie frei über ihren politischen Status und gestalten in Freiheit ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung.

(2) Alle Völker können für ihre eigenen Zwecke frei über ihre natürlichen Reichtümer und Mittel verfügen, (...). In keinem Fall darf ein Volk seiner eigenen Existenzmittel beraubt werden.“ (Art. 1 IPbPR und IPwskR).

Hier ist davon auszugehen, dass nicht nur Staaten, sondern tatsächlich auch „Völker“ das Selbstbestimmungsrecht haben; ein Punkt, der durch die „Draft United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples“ eine neue Entwicklung erfahren hat, indem sie sich nicht ausschließlich auf das Selbstbestimmungsrecht begründet.<sup>17</sup>

Ein großer Unterschied ergibt sich aus der Rechtsverbindlichkeit der Pakte. Um sie rechtlich handhabbar zu machen, sind sie entsprechend präzise ausformuliert und enthalten Ausnahmen von den einzelnen Rechten. Einige Rechte aus der AEMR fehlen z. B. das Recht auf Eigentum.<sup>18</sup> Im IPwskR ist neben dem Recht auf Arbeit auch das Streikrecht (Art. 8 Z1d) festgeschrieben.

Das „Weltbild“, welches wir bereits in Grundzügen aus der AEMR heraus abgeleitet haben, wird durch die ausführlicheren Artikel der beiden Pakte nur unwesentlich verändert.

Der Universalitätsanspruch dieser Pakte hat wegen der großen Zustimmung der Staaten zu diesen Deklarationen großes Gewicht. Eine philosophische Begründung des Inhalts ist für den Stellenwert der Pakte nicht nötig.

#### BEGRÜNDUNG VON UNIVERSALITÄT IN REGIONALEN MENSCHENRECHTSDEKLARATIONEN

##### AFRIKANISCHE CHARTA DER RECHTE DER MENSCHEN UND VÖLKER

Die *Afrikanische Charta der Rechte der Menschen und Völker*, die auch nach dem Ort Banjul, der Hauptstadt Gambias, in der die Schlussberatungen stattfanden, *Banjul-Charta* (BC) genannt wird, wurde am 27. Juni 1981 von der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) auf ihrer 18. Sitzung der Staats- und Regierungschefs der Mitgliedsstaaten in Nairobi, Kenia, verabschiedet.<sup>19</sup> Am 21. Oktober 1986, nach der 26. Ratifizierung, trat die Banjul-Charta in Kraft.<sup>20</sup>

Da die OAU sich in ihrem Kampf gegen den Kolonialismus auf die Menschenrechte, insbesondere auf das „Selbstbestimmungsrecht der Völker“ (Art. 1 IPbPR u. IPwskR; siehe auch S. 24) berufen hat, war es naheliegend, dass die OAU, ermutigt durch das Engagement der Internationalen Juristenkommission und der Vereinten Nationen, dem Beispiel des Europarates, der seine *Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten* (EMRK) am 4. November 1950 verabschiedete, und der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS), welche ihre *Amerikanische Menschenrechtskonvention* (AMRK) am 22. November 1969 verabschiedet hatte, regionale Menschenrechtsdeklarationen zu erlassen, folgen würde.<sup>21</sup> Dies geschah zu einem Zeitpunkt, als in Afrika einige neue Regime Menschenrechtsverletzungen begingen und dadurch die Legitimation der OAU drohte, untergraben zu werden.

Die Banjul-Charta enthält im Vergleich zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und den beiden Pakten der Vereinten Nationen bedeutende Besonderheiten. Sie kennt neben den Individualrechten auch kollektive Rechte (Art. 20 bis 24). Sie geht davon aus, dass „die bürgerlichen und politischen Rechte nicht von wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten getrennt werden können, weder in ihrer Konzeption noch in ihrer Universalität“ (Präambel, BC), und räumt dem „Recht auf Entwicklung“ (ebd.) besondere Aufmerksamkeit ein.<sup>22</sup> Mit dem „Genuß von Rechten und Freiheiten“ (Präambel, BC) sei gleichzeitig auch die „Übernahme von Pflichten“ (ebd.) passiert. Dieser Pflichtenkatalog (Art. 27-29 BC) umfasst die auch in der AEMR geäußerte Pflicht, „Rechte und Freiheiten unter angemessener Berücksichtigung der Rechte anderer“ (Art. 27 Z2 BC) wahrzunehmen, aber auch die Pflicht, „die harmonische Entwicklung der Familie zu schützen“ (Art. 29 Z1 BC), oder die Pflicht „unter vollem Einsatz der Kräfte und Fähigkeiten zu arbeiten und die im Interesse der Gesellschaft auferlegten Steuern zu bezahlen“ (Art. 29 Z6 BC). Interessant ist auch, dass das 1993 im Rahmen der Menschenrechtskonferenz in Wien geforderte „Recht auf intakte Umwelt“ bereits in der Banjul Charta mit dem „Recht auf günstige Umwelt“ (Art. 24 BC) anklingt.

#### Begründung von Universalität in der Banjul-Charta

Als wichtigste Begründung für die Universalität von Menschenrechten nennt die BC, „daß sich einerseits die fundamentalen Menschenrechte aus den dem Menschen innewohnenden Eigenschaften herleiten, was ihren nationalen und internationalen Schutz rechtfertigt, und daß andererseits die Realität und die Achtung vor den Rechten der Völker unbedingt Menschenrechte garantieren sollte“ (Präambel, BC). Ebenso wichtig für die Legitimation der BC ist der Verweis auf die Charta der OAU, „nach der ‚Freiheit, Gleichheit und Würde wesentliche Ziele zur Erfüllung der berechtigten Wünsche der afrikanischen Völker‘ sind“ (Präambel, BC). Es sind aber auch die „Charta der Vereinten Nationen und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte gebührend zu berücksichtigen“ (ebd.).

Der Universalitätsanspruch, der mit dem Verweis auf diese Dokumente übernommen wird, erfährt allerdings eine Relativierung: In der Präambel heißt es weiters, dass die „Kraft ihrer Tradition und der Werte der afrikanischen Zivilisation (...) ihre Einstellung gegenüber den Menschenrechten und Rechten der Völker leiten und für sie charakteristisch sein soll“ (Präambel, BC). Auch der letzte Punkt der Präambel der BC relativiert den idealistischen Anspruch. Da heißt es: Berücksichtigt werden muss trotz „der festen Überzeugung, zum Schutz und zur Förderung der Rechte und Freiheiten der Menschen und Völker verpflichtet zu sein (...) welche Bedeutung diesen Rechten und Freiheiten traditionell in Afrika zukam“. Erwähnenswert scheint uns nebenbei die Tatsache, dass hier von afrikanischer Zivilisation als Einzahl die Rede ist, aber immer von den Völkern in Mehrzahl. Mit dem Begriff „Völker“ sind in der BC die unabhängig gewordenen Staaten gemeint und nicht die vielen ethnischen Gruppen, die in ihnen leben.<sup>23</sup> Die „Völker“ haben neben dem Selbstbestimmungsrecht (Art. 20 Z1 BC) bereits ein Recht auf eigene Entwicklung (Art. 22 Z1 BC). Die BC will eigene Akzente in der Gesellschaftsordnung ermöglichen, indem sie sich das Recht vorbehält, auf vorhandene Traditionen eingehen zu können – ausformuliert in der „Pflicht des Staates, die Sittlichkeit und traditionellen Werte einer Gemeinschaft zu fördern und zu schützen“ (Art. 17 Z3 BC).

Zusammengefasst bedeutet das: Einerseits wird die Universalität der Menschenrechte im Sinne der AEMR und der Pakte der Vereinten Nationen übernommen, andererseits bleibt die Möglichkeit offen, regionale Besonderheiten im Schutz für Rechte der Menschen und Völker in die Erklärung mit aufzunehmen. Die Banjul Charta erhebt einen „relativen“ „Universalitätsanspruch“ für die Staaten der OAU, die sie legitimiert hat.

#### ZWEI MENSCHENRECHTSERKLÄRUNGEN AUS DER ISLAMISCHEN WELT

Im folgenden Kapitel wollen wir zwei islamische Menschenrechtsdeklaration auf ihren Universalitätsanspruch untersuchen. Da diese Erklärungen, wie es der Name



schon nahelegt, durch die Religion des Islam nicht nur geprägt, sondern auch definiert wird, erscheint es uns sinnvoll, in einem kleinen Exkurs auf das Verhältnis vom Islam zur Menschenrechtsthematik einzugehen.

In dieser Arbeit können wir aus Platzgründen nicht auf die Arabische Charta der Menschenrechte eingehen, die von der Ständigen Arabischen Menschenrechtskommission des Rates der Arabischen Liga erarbeitet wurde und seit 1994 zur Ratifikation ausliegt.<sup>24</sup>

#### Exkurs: Menschenrechte und Islam

Zu der Thematik „Menschenrechte im Islam“ werden oft zwei unterschiedliche Positionen vertreten:

Die eine Linie, die unter anderem von dem „Fundamentalisten“<sup>25</sup> Mohammed Imara oder auch vom ägyptischen Scheich Mohammed al-Ghazali vertreten wird, besagt, dass die Menschenrechte als Konstrukt der abendländischen Philosophie kolonialistische und imperialistische Mittel der westlichen Mächte seien und daher schlichtweg abzulehnen sind.<sup>26</sup> Besonders drastisch kommt diese Ansicht bei Khomeini zum Ausdruck: „Was sie Menschenrechte nennen, ist nichts anderes als eine Sammlung korrupter Regeln, die von den Zionisten ausgearbeitet worden sind, um die wahren Religionen zu zerstören.“<sup>27</sup>

Der zweite Standpunkt lautet, dass Menschenrechte im Islam schon immer durch Allah in der Scharia<sup>28</sup> begründet worden sind.<sup>29</sup> Das bedeute zum einen, dass die Menschenrechte nicht allein durch die westliche Philosophie begründet worden sind, sondern schon viel früher im Islam gekannt wurden; andererseits wird damit das Argument einer Notwendigkeit von allgemeinen („westlichen“) Menschenrechten abgelehnt, da islamisch gläubige Menschen ja ihre eigenen Menschenrechte hätten, an die sie durch die Scharia gebunden seien. Dieser Standpunkt geht davon aus, dass die Menschenrechte zwar formuliert, aber nicht erfunden worden sind. Sie existieren für jeden einzelnen Menschen, allein aufgrund seines Menschseins. Das ist der naturrechtliche Anspruch und nicht nur im Islam heißen sie dann „von Gott gegebene Rechte“. „When we speak of human rights in Islam we mean those rights granted by Allah. Rights granted by kings or legislative assemblies can be withdrawn as easily as they are conferred; but no individual and no institution has the authority to withdraw the rights conferred by Allah.“ (Syed Abul A'la Maudoodi)

Es gibt aber zur Thematik von Islam und Menschenrechten die unterschiedlichsten Meinungen, die hier nicht verallgemeinert werden sollen. So schreibt z. B. Sabine Ripberger (1998): „Eine allgemein akzeptierte Haltung zur internationalen Menschenrechtsdiskussion ist aufgrund der vielfältigen Gruppierungen und Meinungen in der islamischen Welt nicht zu finden.“

Weiterführend wäre zu klären, ob die Menschenrechte, die die Scharia garantieren soll, Menschenrechte in unserem „westlichen“ Sinn darstellen. Sind es wirklich

Menschenrechte, die für alle Menschen Gültigkeit haben sollen? Gibt es also einen Anspruch der Universalität? Und wenn es ihn gibt, worin wird er begründet? Sind es Rechte und nicht doch eher nur Pflichten? Und wo sind ihre Grenzen? Im Rahmen dieser Arbeit können wir nur auf die Thematik der Universalität der Menschenrechte und ihrer Begründung eingehen – ohne dabei die anderen Fragen, die sich daraus ergeben, aus den Augen zu lassen.

#### Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam (AIME) wurde vom Islamischen Rat für Europa, der europäischen Vertretung der Organisation der islamischen Staaten (OIC), die ein Zusammenschluss islamischer Staaten ist, der UNESCO an ihrem Pariser Sitz 1981 vorgelegt.<sup>30</sup> Die AIME besteht aus 23 Artikeln und einer sehr langen ausführlichen Präambel. Insgesamt ist der Charakter der Erklärung lang und umständlich, mit vielen Bezugnahmen auf und Zitaten aus Koran und Hadith.<sup>31</sup> Das Ziel der AIME ist, so geht es aus der Präambel hervor, der Aufbau einer islamischen Gesellschaft, in der dann alle Menschen gleich wären.

Da es sich um eine stark religiös beeinflusste Schrift handelt, wird ein gegebener Universalitätsanspruch in erster Linie an der Freiheit des Glaubens zu messen sein, da diese Menschenrechte sonst ja nur für Muslime gelten würden. Artikel 13 der AIME postuliert das Recht auf religiöse Freiheit. Um dieses zu belegen, wird der Koran herangezogen, in dem es heißt: „Ihr habt eure Religion und ich die meine.“ (Koran 109,6)<sup>32</sup> Dieser Satz ließe sich durchaus als ein Beleg für Religionsfreiheit argumentieren, allerdings bleibt somit die Frage ungeklärt: Was wird als Religion verstanden? Sind Religionen in diesem Sinne etwa nur monotheistische Religionen und werden alle anderen Glaubensrichtungen gar nicht als Religionen verstanden? Vieles deutet darauf hin. Nur die Dhimmis<sup>33</sup> genießen in der Scharia einen gewissen Schutz, Andersgläubige nicht.<sup>34</sup> Der Artikel 13 wird außerdem schon drastisch durch den Artikel 12 eingeschränkt. Hier heißt es: „Jeder kann denken, glauben und zum Ausdruck bringen, was er denkt und glaubt, ohne daß ein anderer einschreitet oder ihn behindert, solange er innerhalb der allgemeinen Grenzen, die die Scharia vorschreibt, bleibt. Nicht erlaubt ist die Verbreitung von Unwahrheit“ (Art. 12 AIME). Mit „Unwahrheit“ wurde hier das arabische Wort für „Irrtum“ übersetzt, und unter „Irrtum“ wird durchaus auch der „falsche Glaube“ verstanden.<sup>35</sup> Was also gilt nun, Religionsfreiheit oder Religionsausübung nur im Rahmen der Scharia?

Um einen Universalitätsanspruch in einem anderen Kontext zu finden, ziehen wir eine Bestimmung, die eine Gleichheit aller Menschen in Bezug auf die deklarierten Menschenrechte postulieren soll, heran. Der Artikel 3 Litera a der AIME bestimmt unter dem Titel: „Das Recht auf Gleichheit“: „Alle Menschen sind vor der Scharia

gleich.“ Hier wird sofort wieder der enge Bezug zur Scharia hergestellt und des weiteren wird im Text deutlich, dass es sich hier eher um Gleichheit in Bezug auf den sozialen Status handelt. Litera b des Artikels 3 präzisiert dann auch, indem es dort heißt: „Das Blut der Muslime ist gleichwertig.“ Gleichheit soll also unter den Muslimen herrschen, und wenn es vorhin hieß, die Menschen seien vor der Scharia gleich, so doch nur mit dem Nachsatz, „außer durch ihre Frömmigkeit.“ Frömmigkeit scheint uns als Begriff, juristisch gesehen, als zu unpräzise, er ist wohl am ehesten religiös zu deuten.

Diese einzelnen Bestimmungen der AIME verdeutlichen, dass diese Erklärung in einem islamischen Kontext entstanden ist. Eine Geltung kann also auch nur innerhalb dieses Rahmens angestrebt werden.

Wenn diese Erklärung wirklich einen Anspruch auf Universalität erhebt, was zumindest der an die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte angelehnte Titel nahe legt, so würde das gleichzeitig den Anspruch auf eine universelle Geltung der Scharia bedeuten. Dieser Anspruch ist gar nicht so abwegig. In der Präambel steht deutlich, Ziel dieser Erklärung sei die Errichtung einer islamischen Gesellschaft (Umma<sup>36</sup>). Mit diesem Ziel vor Augen, läßt sich auch ein Universalitätsanspruch der AIME ausmachen, wenn alle Weltbürger eine einzige Umma werden sollen, so ist klar, dass für diese Umma auch die Scharia allgemein gelten würde, und dann macht es auch Sinn, diese Erklärung eine *allgemeine* Erklärung der Menschenrechte im Islam zu nennen.

Die Begründung für die Universalität ist in diesem Fall auf Allah zurück zu führen. Von ihm gehen die Rechte aus, er ist es, der allen Menschen diese Rechte verleiht.

#### Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam

Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam wurde von der OIC ausgearbeitet und 1990 von den 45 Außenministern der OIC angenommen und ratifiziert.<sup>37</sup> Sie besteht aus 25 Artikeln und einer kurzen Einleitung. Wenngleich in vielen Artikeln auf die Scharia verwiesen wird, gibt es innerhalb der Erklärung keine Koranzitate. Die Artikel sind im Verhältnis zur AIME eher kurz und wirken von den Thematiken her etwas zusammenge-würfelt. So gibt es beispielsweise neben den klassischen Menschenrechten aus der AEMR auch kriegsrechtliche Bestimmungen (Art. 3), ein Wucherverbot (Art. 14) und ein Missionierungsverbot (Art. 10).

Das Ziel der Kairoer Erklärung ist ähnlich wie bei der AIME in der Einleitung formuliert. Die Umma soll die Leitung der „verwirrten“ Menschheit übernehmen. Ein Universalitätsgedanke läßt sich aus dem Artikel 1 ablesen: „...Alle Menschen sind gleich in (sic) Sinne der grundlegenden Menschenwürde sowie der Grundrechte und Grundpflichten, ohne jede Diskriminierung aufgrund von Rasse, Hautfarbe, Sprache, Geschlecht, religiösem Glauben, politischer Zugehörigkeit, sozialem Status oder anderer Erwägungen. Wahrer Glaube ist die Garantie für

den Genuß solcher Würde auf dem Weg zur Vervollkommenung des Menschen.“

Unserer Meinung nach stellen allerdings schon diese zwei aufeinander folgenden Sätze einen Widerspruch dar. Wenn der Genuss der Menschenwürde vom wahren Glauben abhängt, wie kann dann davor von einem Ausschluss von religiöser Diskriminierung gesprochen werden? Wie stehen sich die Begriffe des religiösen Glaubens und des wahren Glaubens aus den beiden Sätzen gegenüber? Auslegungsfragen sollen laut Artikel 25 im Sinne der Scharia gelöst werden, überdies unterstehen alle in der Erklärung aufgezählten Rechte und Pflichten der Scharia.

Auch hier steht also wieder als eindeutiges Weltbild der „Islam“ hinter der Erklärung.

Der Universalitätsanspruch kann daher ebenso gut auf der Ebene des Islam zu suchen sein und ist dort im Rahmen eines Sendungsbewusstseins, das er als Religion unter anderem auch mit dem Christentum gemein hat, sicher auch zu finden.

#### Fazit

Wir meinen, im Gegensatz zu Tibi, der in der Betonung des islamischen Charakters der Menschenrechte eine Verleugnung ihrer Universalität sieht,<sup>38</sup> dass in den beiden behandelten islamischen Menschenrechtserklärungen über den Umweg des Islams ein Universalitätsanspruch ausgemacht werden kann. Ziel ist die Errichtung einer islamischen Gesellschaft, und für eine solche Gesellschaft sind auch die islamischen Menschenrechte vorgesehen. Der Grund für ihre Universalität liegt bei Allah. Probleme der Universalisierung, auch wenn diese nur innerhalb des Islam gegeben sein sollte, ergeben sich vor allem durch die religiöse Komponente dieser „Menschenrechte“. Wenn diese Rechte für alle Muslime gelten, so gilt für sie auch das sogenannte Recht auf Religionsfreiheit (AIME Art. 12 u. 13). In der Kairoer Erklärung kommt es nicht so deutlich zum Ausdruck, am ehesten noch in Artikel 18 („Recht auf Sicherheit seiner selbst, seiner Religion...“) und Artikel 1, wo es heißt: „Alle Menschen sind gleich (...) ohne Diskriminierung aufgrund von (...) religiösem Glauben.“

Wenn aber beiden Erklärungen die Scharia zugrunde liegt, deren praktizierte Auslegung die Verfolgung von konvertierten Muslimen zuläßt, dann ist Religions- bzw. Glaubensfreiheit damit nicht garantiert. Und ein Universalitätsanspruch kann so nicht ernsthaft begründet werden.

#### WIDERLEGTER UNIVERSALITÄTSANSPRUCH

Gilt die Legitimation der Menschenrechte auch dann noch, wenn ein Staat eine Deklaration ratifiziert hat, sich dann aber gänzlich anders verhält?

In der *Vienna Declaration and Programme of Action* (VDPA) vom 25. Juni 1993 der in Wien abgehaltenen

World Conference on Human Rights wird die Universalität der Menschenrechte, im Sinne der AEMR und der UN-Pakte, bestätigt: „The universal nature of these rights and freedoms is beyond question.“ (Z1 VDPA) Trotzdem sind Staaten, die sich zu diesem Grundsatz bekennen wie z. B. die USA mit ihrer Auslegung und Anwendung der Menschenrechte höchst selektiv. Michael Ignatieff, Professor für Menschenrechte in Harvard, stellte treffend fest: „Die Verteidigung der Menschenrechte erfordert einen Diskurs, der auf internationalem Recht und moralischen Verpflichtungen basiert, und auf einen solchen pflegen die Amerikaner gemeinhin nur im Ausland zu setzen.“ In der politischen Praxis gehören universale Menschenrechte nicht zu den wichtigen handlungsleitenden Prinzipien. „Der bloße Gedanke, dass US-amerikanische Rechtsvorstellungen an internationalen Richtlinien gemessen werden sollten, ist für viele Amerikaner eine Zumutung, unpatriotisch und nichtig.“<sup>39</sup> Rechte werden eingehalten, wenn sie gerade ins Konzept passen, sonst nicht. Dafür möchten wir einige der unzähligen Beispiele<sup>40</sup> angeben.

Die USA haben gegenüber der Sowjetunion immer wieder Artikel 13 Ziffer 2 AEMR angeführt: „Jeder Mensch hat das Recht, jedes Land, einschließlich seines eigenen, zu verlassen“, um gegen die Verhinderung der Ausreise jüdischer Bürger zu protestieren.<sup>41</sup> Der Rest des Satzes von Ziffer 2 lautet: „und in sein Land zurückzukehren“, dies wurde allerdings weggelassen, weil da auch das Recht der Palästinenser, in ihre Heimat zurückzukehren oder Entschädigungen zu erhalten, angesprochen wird, und was die UN-Generalversammlung in der einstimmig angenommenen Resolution 194 vom 11. Dezember 1948 bereits so ausgelegt hat.<sup>42</sup> Auf dieses Recht ist seitdem regelmäßig hingewiesen worden, u. a. in der VDPA in Ziffer 23. Dieses Recht haben die USA mit ihrer massiven Unterstützung Israels stets ignoriert.

Ein anderes Beispiel für die Relativität der Menschenrechtsanwendung der USA ist das unilaterale Embargo gegen Kuba, welches angeblich die Menschenrechtsverletzungen auf Kuba stoppen will. Seit über vierzig Jahren erlaubte es selbst den Import von Nahrungsmitteln und Medikamenten nicht. Dadurch kam es zu ernsthaften Ernährungsdefiziten und zum Ausbruch von Hirnkrankheiten bei einigen 10.000 Menschen. Trotzdem haben die USA ihr Embargo 1992 massiv ausgeweitet.<sup>43</sup>

Gegensätzlich verhielten sich die USA, als die Organisation Amerikanischer Staaten nach dem (US-unterstützten) Militärputsch 1991 auf Haiti Sanktionen gegen die Insel verhängte. Sie genehmigte Sonderregelungen für US-Firmen und die US-Regierung und machte das Embargo wegen dieser offiziell genehmigten Öllieferungen an das Militärregime wirkungslos, wie das US-Justizministerium zugibt. Der Ölkonzern Texaco wurde dafür extra straffrei gestellt.<sup>44</sup>

Gleichzeitig steht in einer von den USA unterstützten Resolution an den UN-Sicherheitsrat, dass „die absichtli-

che Verhinderung der Lieferung von Nahrungsmitteln und medizinischen Gütern“<sup>45</sup> an die Zivilbevölkerungen „eine Verletzung des internationalen humanitären Rechts“<sup>46</sup> darstellt und dass „diejenigen, die solche Handlungen begehen oder anordnen, für diese Akte individuell verantwortlich gemacht werden müssen“.<sup>47</sup> Dabei ging es um Bosnien-Herzegowina.<sup>48</sup>

Ein in Zeiten des „Internationalen Terrorismus“ bezeichnendes Beispiel ist ein Fall, den Nicaragua vor den Internationalen Gerichtshof (IGH) in Den Haag gebracht hat. Nicaragua versuchte, sich damit gegen die Intervention der USA, in dessen Folge 29.000 Menschen umkamen, zu wehren. Der IGH entschied am 27. Juni 1986 im Sinne Nicaraguas und verurteilte „die illegale Gewaltanwendung“<sup>49</sup> durch die USA. Die US-Regierung weigerte sich jedoch, das Urteil anzunehmen und eine Entschädigungssumme zu zahlen. Die USA erkennt den IGH nicht mehr an.<sup>50</sup>

Johan Galtung und Dietrich Fischer<sup>51</sup> haben ausgerechnet, dass die USA seit 1945 67-mal im Ausland interveniert haben. 12 Millionen Menschen wurden dabei getötet, rund die Hälfte geht auf die Kriege des Pentagons, die andere Hälfte auf das Konto der CIA und ihre verdeckten Operationen. Dass die universal gültigen Menschenrechte reine Rhetorik oder Mittel zum Zweck sind, ist – so hoffen wir – klar geworden.

Gerade nach den Terroranschlägen der Al Ka'ida am 11. September 2001 haben einige Staaten unter dem Stichwort „Antiterrormaßnahmen“ Einschränkungen der Grund- und Menschenrechte vorgenommen. Zum Beispiel das neue Anti-Terror-Gesetz von US-Justizminister John Ashcroft erlaubt es, den „zuständigen Behörden, mutmaßliche Terroristen auf unbestimmte Zeit festzuhalten, zu deportieren, in Isolationszellen zu sperren, ihren Brief-, Telefon- und E-Mail-Verkehr zu überwachen, Hausdurchsuchungen ohne richterliche Erlaubnis durchzuführen und dergleichen mehr.“<sup>52</sup>

Bleibt zu hoffen, dass gerade jetzt die Menschen erkennen, wie wichtig eine wirksame Kontrolle über die regierenden Eliten und ihrer Politik ist und eine „Demokratie“ fordern, die dem Namen auch gerecht wird. Falls sich aber zu viele Menschen mit der folgenden Aussage des CNN-Kommentators Tucker Carlson identifizieren können, ist das Projekt von universal gültigen sowie von regional gültigen Menschenrechten gescheitert: „Folter ist nicht gut. Aber der Terrorismus ist schlimmer. Deshalb ist Folter unter bestimmten Umständen das kleinere Übel.“<sup>53</sup>

## RESÜMEE

Abschließend möchten wir die zentralen Ergebnisse unserer Überlegungen, welche in den einzelnen Kapiteln bereits ausführlicher behandelt worden sind, vergleichend darstellen. Alle von uns herangezogenen Menschenrechtserklärungen sind nicht universal. Den drei

internationalen Deklarationen stehen zwei Dimensionen für die Universalität der Menschenrechte im Weg:

1.) Die Menschenrechtsartikel der AEMR und der beiden UN-Pakte, aber auch die AIME sowie die Kairoer Erklärung zielen auf die Verwirklichung einer bestimmten, eingeschränkten Gesellschaftsordnung ab.

2.) Die Artikel werden von den Vertragsstaaten beliebig eingehalten oder ignoriert, die Bedingung von Allgemeinheit, dass der Inhalt der Deklarationen von großer, unabänderlicher Bedeutung für die Menschheit ist und die Rechte unveräußerlich seien, wird von denen, die dies propagieren, nicht einmal selber geglaubt. Es handelt sich um reine Rhetorik, die je nach „nationalem Interesse“ eingesetzt wird.

Die BC als regionale Menschenrechtsdeklaration stellt einen „relativen“ Universalitätsanspruch „ihrer“ Menschenrechte. Die Universalität der Menschenrechte wird durch die Berücksichtigung eines regionalen und historischen Kontextes relativiert.

Aber auch wenn es für die Universalität von Menschenrechten keine ausreichende philosophische Begründung gibt, so hat der globale Diskurs um die Menschenrechte doch etwas bewirkt: Menschenrechte waren auf dem besten Weg, zu einer zwingenden überstaatlichen Legitimation für Staaten zu werden. Dieser Paradigmenwechsel (Kotzur 2001, 175), dass ein Staat für die Menschen da sein soll, wurde allerdings durch die Reaktionen einiger bedeutender Staaten auf die „Ereignisse des 11. 9.“ unterbrochen, wenn nicht gar rückgängig gemacht.

## ANMERKUNGEN:

- 1 Für eine Liste von bedeutenden internationalen wie regionalen Menschenrechtsdeklarationen siehe unten „Verwendete Deklaration“ oder: <http://www.humanrights.harvard.edu/documents/key.htm>
- 2 Dass und wie der „Universalismus“ ausdifferenziert werden kann, ist nicht Gegenstand dieser Arbeit; siehe zu diesem Thema z. B.: Karl-Heinz Tendis: *Diskussion einer Neu-Legitimation der Menschenrechte. Relativistische und universalistische Elemente der Menschenrechte in neueren „westlichen“ politikwissenschaftlichen und philosophischen Theorien sowie im „Nord-Süd“-Diskurs*. Beiträge zur Geschichte, Politik und Kultur der Späten Neuzeit, Band 4; Göttingen 2001, 536 ff.
- 3 vgl. Peter J. Opitz: *Menschenrechte und Internationaler Menschenrechtsschutz im 20. Jahrhundert. Geschichte und Dokumente*. München 2002, S. 63
- 4 vgl. ebenda
- 5 vgl. a. a. O., S. 66
- 6 ebenda
- 7 ebenda
- 8 Anmerkung: Die Präambel ist rechtlich genauso bindend wie die übrigen Teile eines völkerrechtlichen Vertrages; vgl. Markus Kotzur: *Theorieelemente des internationalen Men-*

*schenrechtsschutzes. Das Beispiel der Präambel des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte*. Schriften zum Völkerrecht Band 143; Berlin 2001, S. 104; siehe auch: Art. 31 Z2 WVK

- 9 vgl. Tendis, a. a. O., S. 563
- 10 vgl. Opitz, a. a. O., S. 47
- 11 vgl. a. a. O., S. 49 f.
- 12 vgl. a. a. O., S. 50 f.
- 13 vgl. a. a. O., S. 55
- 14 vgl. a. a. O., S. 69 ff.
- 15 vgl. Kotzur, a. a. O., S. 59
- 16 Stand je 18. Mai 2001, nach Opitz, a. a. O., S. 70 f.
- 17 vgl. Tendis, a. a. O., S. 108 f. und S. 401 ff.
- 18 vgl. Opitz, a. a. O., S. 72
- 19 vgl. a. a. O., S. 211 ff.
- 20 vgl. a. a. O., S. 212 f.
- 21 vgl. a. a. O., S. 196, S. 209, S. 212
- 22 vgl. a. a. O., S. 213
- 23 ebenda
- 24 vgl. a. a. O., S. 218
- 25 Bassam Tibi: *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*. München 1996, S. 22
- 26 vgl. Tibi, a. a. O., S. 21 und S. 42 f.
- 27 zitiert nach Tibi, a. a. O., S. 248
- 28 Scharia bedeute laut Koran „der Weg, den Allah in seiner Offenbarung an seinen Propheten Mohammed den Menschen zeigt.“ (Tibi, a. a. O., S. 191) An anderer Stelle schreibt Tibi von der Scharia als: das „göttliche Gesetz“ (S. 29) und weist darauf hin, dass es sich dabei um eine Pflichtenlehre handelt (S. 187).
- 29 vgl. auch Heiner Bielefeldt: *Moderne Menschenrechte als Aufgabe für Christen und Muslime*. 2001. Internet: <http://www.flwi.ugent.be/cie/bielefeldt3.htm> [Mai 2004]
- 30 vgl. Opitz a. a. O., S. 217 f.
- 31 Die Hadith umfasst alle Worte und Taten des Propheten Mohammed (vgl. Tibi, a. a. O., S. 70)
- 32 Dieses Zitat stammt so aus der deutschen Übersetzung der AIME. In der Reclam-Ausgabe des Koran 1991 lautet der Vers 6 der 109. Sure: „Euch euer Glaube und mir mein Glaube.“
- 33 Dhimmis sind Minderheiten im Sinne von Schutzbefohlenen. Damit sind nur Christen und Juden gemeint. (Vgl. Tibi, a. a. O., S. 253)
- 34 Besonders drastisch stellt sich das Problem der Apostaten, d. h. der vom muslimischen Glauben „Abgefallenen“. Von einigen islamischen Rechtsgelehrten wird die Ansicht vertreten, dass die Tötung von Apostaten straffrei bleiben soll, so unter anderem von Scheich Mohammed al-Ghazali, der in seinem Rechtsgutachten vor dem ägyptischen höchsten Gericht ausführte: „Jeder, der offen gegen die Anwendung der Scharia eintritt, fällt vom Glauben ab und muß getötet werden ..., wer einen solchen Apostaten tötet, darf straffrei ausgehen.“ (Zitat nach Tibi, a. a. O., S. 21)
- 35 Tibi, a. a. O.
- 36 Die Umma ist nach Tibi die Gemeinschaft der Gläubigen (Tibi, a. a. O., S. 25) bzw. im klassischen Sinn die Weltgemeinschaft aller Muslime (a. a. O., S. 27)
- 37 vgl. Opitz, a. a. O., S. 217 f.
- 38 Tibi, a. a. O., S. 37
- 39 Michael Ignatieff: Die Moral und ihr Preis, Über das Dilemma mit den Menschenrechten. In: *Le Monde diplomatique*, Nr. 6798 vom 12. 7. 2002, S. 12–13;



- Onlineausgabe: <http://monde-diplomatique.de/pm/2002/07/12/a0064.text.name,askeb9RWy.n,1> [Mai 2004]
- 40 Wir haben bewusst nicht die aktuellsten Beispiele rund um die Irakbesetzung (z. B. Folterungen im Abu Ghraib-Gefängnis) gewählt, da diese oft ohnehin über die Medien bekannt gemacht werden.
- 41 vgl. Noam Chomsky: *Die politische Ökonomie der Menschenrechte*. Grafenau 2001, S. 12 f.
- 42 vgl. ebenda
- 43 vgl. a. a. O., S. 36 ff.
- 44 vgl. a. a. O., S. 34 f.
- 45 zitiert nach Chomsky, a. a. O., S. 39
- 46 ebenda
- 47 ebenda
- 48 vgl. ebenda
- 49 zitiert nach Noam Chomsky: Warum sie uns wirklich hassen. Der Terror und die Fehler der Vergangenheit. In: *Le Monde diplomatique*, Nr. 6626 vom 14. 12. 2001, S. 14–15; Onlineausgabe: <http://monde-diplomatique.de/pm/2001/12/14/a0049.text.name,askvnuBxp.n,4> [Mai 2004]
- 50 ebenda
- 51 Johan Galtung / Dietrich Fischer: Ein Zirkel der Gewalt ... In: *Der Standard*, 16. 9. 2002, Kommentar der Anderen, S. 23
- 52 Ignacio Ramonet: Freiheit Ade! In: *Le Monde diplomatique*, Nr. 6647 vom 11. 1. 2002, S. 1; Onlineausgabe: <http://monde-diplomatique.de/pm/2002/01/11/a0004.text.name,askXoQCvp.n,8> [Mai 2004]
- 53 zitiert nach Ramonet, a. a. O., S. 1

# LITERATUR:

- Bielefeldt, Heiner: *Moderne Menschenrechte als Aufgabe für Christen und Muslime*. 2001. Internet: <http://www.flwi.ugent.be/cie/bielefeldt3.htm> [Mai 2004]
- Chomsky, Noam: *Die politische Ökonomie der Menschenrechte*. Grafenau 2001
- Chomsky, Noam: Warum sie uns wirklich hassen. Der Terror und die Fehler der Vergangenheit. In: *Le Monde diplomatique*, Nr. 6626 vom 14. 12. 2001, S. 14–15; Onlineausgabe: <http://monde-diplomatique.de/pm/2001/12/14/a0049.text.name,askvnuBxp.n,4> [Mai 2004]
- Galtung, Johan / Fischer, Dietrich: Ein Zirkel der Gewalt ... In: *Der Standard*, 16. 9. 2002, Kommentar der Anderen, S. 23
- Ignatieff, Michael: Die Moral und ihr Preis. Über das Dilemma mit den Menschenrechten. In: *Le Monde diplomatique*, Nr. 6798 vom 12. 7. 2002, S. 12–13; Onlineausgabe: <http://monde-diplomatique.de/pm/2002/07/12/a0064.text.name,askeb9RWy.n,1> [Mai 2004]
- Koran. Reclam-Ausgabe, Stuttgart 1991
- Kotzur, Markus: *Theorieelemente des internationalen Menschenrechtsschutzes. Das Beispiel der Präambel des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte*. Schriften zum Völkerrecht Band 143; Berlin 2001
- Maudoodi, Syed Abul A'la: Human Rights: The West And Islam. In: <http://www.jamaat.org/islam/HumanRightsPolitical.html> [Mai 2004]

- Opitz, Peter J.: *Menschenrechte und Internationaler Menschenrechtsschutz im 20. Jahrhundert. Geschichte und Dokumente*. München 2002
- Ramonet, Ignacio: Freiheit Ade! In: *Le Monde diplomatique*, Nr. 6647 vom 11. 1. 2002, S. 1; Onlineausgabe: <http://monde-diplomatique.de/pm/2002/01/11/a0004.text.name,askXoQCvp.n,8> [Mai 2004]
- Ripperger, Sabine: *Islam und Menschenrechte – eine Internationale Konferenz der Konrad-Adenauer-Stiftung in Berlin. Wirkliche Gleichstellung bei Menschenrechten für alle UNO-Mitgliedsstaaten angemahnt*. 1998; In: <http://lbs.hh.schule.de/ethno/global/mensch-130.html> [Mai 2004]
- Tendis, Karl-Heinz: *Diskussion einer Neu-Legitimation der Menschenrechte. Relativistische und universalistische Elemente der Menschenrechte in neueren „westlichen“ politikwissenschaftlichen und philosophischen Theorien sowie im „Nord-Süd“-Diskurs*. Beiträge zur Geschichte, Politik und Kultur der Späten Neuzeit, Band 4; Göttingen 2001
- Tibi, Bassam: *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*. München 1996

# VERWENDETE DEKLARATIONEN:

- AEMR: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948, GA Resolution 217 A (III). In: Albrecht Randelzhofer (Hg.): *VölkerR, Völkerrechtliche Verträge*. 8. Auflage, Beck-Texte im dtv, Nördlingen 1998
- AEMR nach OHCHR: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948, GA Resolution 217 A (III). In: webseite des Office of the High Commissioner for Human Rights (OHCHR); Geneva, Switzerland: <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/ger.htm>
- AIME: Allgemeine Erklärung der Menschenrecht im Islam vom 19. September 1981. In: *Menschenrechte, Dokumente und Deklarationen*. Bundeszentrale für politische Bildung, 3. Auflage; Bonn 1993
- BC: Banjul-Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker vom 27. Juni 1981. In: *Menschenrechte, Dokumente und Deklarationen*, a. a. O.
- IPbPR: Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 19. Dezember 1966, GA Resolution 2200 A (XXI). In: Randelzhofer, a. a. O.
- IPwskR: Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vom 19. Dezember 1966, GA Resolution 2200 A (XXI). In: Randelzhofer, a. a. O.
- Kairoer Erklärung: Die Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam vom 5. August 1990. In: *Menschenrechte, Dokumente und Deklarationen*, a. a. O.
- UN-Charta: *Charta der Vereinten Nationen* vom 26. Juni 1945. In: Randelzhofer, a. a. O.
- VDPA: Vienna Declaration and Programme of Action vom 25. Juni 1993 der UN-World Conference on Human Rights; in: [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.CONF.157.23.En?OpenDocument](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.23.En?OpenDocument)

JAMELEDDINE BEN ABDELJELIL

# TOLERANZKONZEPTE IM ARABISCH-ISLAMISCHEN KONTEXT

*Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.*<sup>1</sup>  
(Johann Wolfgang Goethe)

Der Begriff „Toleranz“ wird stets als Postulat in die Diskussion gebracht, wenn es um Machtmissbrauch, Diskriminierung von Minderheiten, praktische wie theoretische Verfolgung und Unterdrückung geht. Da diese Missstände auch in der Welt des beginnenden 21. Jahrhunderts immer wieder erschreckend brutale Formen annehmen, besteht nach wie vor die Notwendigkeit zur Beschäftigung mit diesem Thema.

Allerdings sind sowohl die Subjekte der Toleranz als auch die Grenzen des Tolerierbaren einem ständigen Wandel unterzogen. Wer die Macht hat, konnte und kann entscheiden, was toleriert werden kann und muss und welche Meinung unterdrückt wird. Historisch gesehen bezog sich der Toleranzbegriff auf das Zusammenleben unterschiedlicher Religionen. Toleranz ist eine umstrittene Tugend. Offensichtlich bleibt es nicht erspart, immer wieder neu bestimmen zu müssen, was Toleranz bedeutet.

Toleranz hat eine große Bandbreite von Bedeutungen. Paul Ricoeur unterscheidet drei Ebenen der Verwendung dieses Begriffs: die institutionell-verfassungsrechtliche, die kulturelle der persönlichen Einstellung und die religiös-theologische Ebene der Rechtfertigung von Toleranz.<sup>2</sup>

Rüdiger Bubner lehrt die Geschichte der Toleranz als Geschichte der Entpolitisierung und Subjektivierung religiöser Überzeugungen als Notwendigkeit, Unterschiede zwischen den Bürgern nicht zur Gefahr für die allgemeine politische Einheit werden zu lassen.<sup>3</sup>

In der Gegenwart trifft man im geisteswissenschaftlichen Bereich auf eine verwirrende Vielzahl von Verständnissen und Bewertungen des Begriffs Toleranz. Rainer Forst fasst sie in sechs Charakteristika zusammen: „Erstens sind die tolerierenden und tolerierten Subjekte und ihre Beziehung zueinander zu beachten: Wird Toleranz von Individuen, Gruppen oder Institutionen ausgeübt, bezieht sie sich auf Überzeugungen, Werte, Lehren, Handlungen oder Praktiken; handelt es sich um die Beziehung zwischen Eltern und Kindern, Angehörigen verschiedener Religionen, Staatsbürgern oder ‚Weltbürgern‘? Zweitens schließt Toleranz die Haltungen von Indifferenz oder Bejahung aus: Zu ihr gehört stets eine normative Verurteilung und Ablehnung der tolerierten Überzeugungen oder Praktiken. Drittens gehört zur Toleranz, dass der Ablehnung eine qualifizierte Akzeptanz

der besagten Überzeugungen oder Praktiken gegenübersteht. Sie hebt die negative Bewertung zwar nicht auf, führt aber positive Gründe für die Duldung bzw. die Respektierung der Toleranzobjekte an. Viertens gehört zum Begriff der Toleranz die Angabe ihrer jeweiligen Grenze, an der die Gründe der Ablehnung gegenüber denen der Anerkennung überwiegen. Fünftens darf die Ausübung von Toleranz nicht erzwungen sein, sondern muss freiwillig geschehen. Sechstens: ist ... zu sehen, dass Toleranz sowohl eine rechtlich-politische Praxis als auch eine individuelle Haltung und Tugend bezeichnen kann und das eine vom anderen relativ unabhängig ist.“<sup>4</sup>

Zu den angeführten Definitionen der Toleranz führe ich hier noch die ebenso knappe wie umfassende Doppelformulierung des deutschen Herausgebers und Verfassers des philosophischen Wörterbuches an:

„Toleranz: Duldung, das Geltenlassen fremder und andersartiger Anschauungen, Sitten und Gewohnheiten. Toleranz wird gefordert gegenüber den Besonderheiten der einzelnen Völker, Nationen, Interessengruppen und Religionen.“<sup>5</sup>

Die Vielfalt der Annäherungsversuche zum Begriff der Toleranz widerspiegelt eine gewisse Dynamik und Vitalität des Begriffs, der kulturhistorisch erst im Horizont der Aufklärung entstanden ist und sich in der Moderne weiter entfalten konnte. Im 17. Jahrhundert verfasste John Locke seine Abhandlungen „über die Toleranz“, „über den menschlichen Verstand“ und „über die Regierung“, in denen er letztendlich die Toleranzprinzipien und die Voraussetzungen für das Zusammenleben auf die säkularisierte Gesellschaftsform zurückführte. Seine religionskritische Auseinandersetzung mit dem Christentum in seiner Schrift „Die Vernünftigkeit des Christentums, wie es in der Schrift überliefert ist“ könnte die Hintergründe seiner Gesellschaftsphilosophie noch besser beleuchten.<sup>6</sup> Bei Gotthold Ephraim Lessing im 18. Jahrhundert in seiner Ringparabel „Nathan der Weise“ war die Idee der Toleranz zwischen den Religionen ein eindeutiges Zentralthema.<sup>7</sup> Es scheint, dass die Toleranzidee ein besonderes Produkt der Aufklärung ist. Denn erst mit den Begleitfragen des Säkularismus rückte das Problem der Toleranz in den Vordergrund.

In der Scholastik besaß der Begriff der Toleranz eine andere Qualität. Für Thomas von Aquin in seiner „*summa theologiae*“ kann die Toleranz gegenüber einem Andersgläubigen vorstellbar sein, aber auf keinen Fall gegenüber denen, die den Weg der Häresie oder der Apostasie einschlagen, weil diese der Gemeinschaft der Gläubigen am gefährlichsten sind.<sup>8</sup> Schon im 11. Jahrhundert verfasste Abu Hamid Al-Gazali sein Werk „*tahaft al-falasifa*“, „Inkohärenz der Philosophen“, in dem er

den moslemischen Peripatetikern Apostasie und Häresie vorgeworfen hatte. Christen, Juden und Sabäer bleiben von seinen Angriffen und Vorwürfen verschont. Für sie ist der Status „Dhimmi“ als Angehöriger der „Leute des Buches“ (Ahl al-kitab) bezeichnend für ihre Stellung als Andersgläubige in einer hegemonialen moslemischen Gemeinschaft. Dieser Status ist vor allem juristisch zu definieren. Hier rücken die normativen Aspekte des Begriffs der Toleranz in den Vordergrund. Im arabisch-islamischen Kontext ist diese „normative Toleranz“, die juristisch definiert wird, im Rahmen der Jurisprudenz (*Fiqh*) bzw. der „Scharia“ zu finden und auf den religiösen Kodex, bzw. auf die religiösen Texte von „Koran“ und „Hadith“ (prophetische Überlieferung) zurückzuführen. Die eingeräumte Toleranz für die Schriftbesitzer (Christen, Juden und Sabäer, später auch die Anhänger Zarathustras) wird auf die gemeinsamen monotheistischen abrahamitischen Glaubensgrundlagen zurückgeführt, ergeht daher an die Gläubigen die Mahnung: „Streitet nicht mit dem Volk der Schrift, es sei denn in der besten Art... Und sprecht: Wir glauben an das, was uns offenbart ward und was euch offenbart ward; und unser Gott und euer Gott ist Einer, und ihm sind wir ergeben.“ (Sure 29, 46) Auch Moses und Jesus waren Gesandte Allahs vor Mohammed. Von dieser Basis aus ist es verständlich, dass Mohammed den Schriftbesitzern gegenüber sogar eine inhaltliche Toleranz befahl, weil er eben ihre Religion als inhaltlich identisch mit der seinen ansah. Gewaltsame Bekehrung wurde von dem Propheten verboten in dem zitierten Wort (Sure 2, 256): „Es soll kein Zwang sein im Glauben“. Als Motiv für diese Haltung wird Sure, 99f angegeben: „Und hätte dein Herr seinen Willen erzwungen, wahrlich, alle, die auf der Erde sind, würden geglaubt haben insgesamt. Willst du also die Menschen dazu zwingen, dass sie Gläubige werden? Keine Seele kann gläubig werden außer mit Allahs Erlaubnis.“<sup>9</sup>

In der Methodik ähnlich wie die oben angeführte Argumentation für die Präsenz der Idee der Toleranz im *Islam* wird auch versucht, eine Argumentation aufzubauen, die aufgrund von verschiedenen Stellen im Koran oder den prophetischen Überlieferungen für die Intoleranz im *Islam* spricht. In diesem Zusammenhang bleibt eine Annäherung an diese Thematik einerseits apologetisch und polemisch charakterisiert, andererseits behaftet in einer theologisch-philologischen statischen Hermeneutik in Bezug auf die religiösen Texte und deren Auslegungsvarianten. Diese methodologische statische theologisierte Art und Weise in der Auseinandersetzung mit den Begriffen in ihrem islamischen Kontext trifft nicht nur bei vielen westlichen Orientalisten auf Zustimmung, sondern auch bei vielen arabischen und islamischen bzw. besonders islamistischen Intellektuellen auf Zuneigung. Der Begriff wird damit metaphysisch entartet und nur in reinen metahistorischen, theologischen und philologischen Kategorien rekonstruiert.

Es ist interessant und bemerkenswert festzustellen,

dass das Synonym für das Wort Toleranz in der arabischen Sprache als „*tasamuh*“ erst im 19. Jahrhundert entworfen wurde. Der bis dahin entsprechende und authentischere Begriff in dem arabischen islamischen Kontext war nach Mohamed Arkoun der Begriff der Vergebung (arab.: „ghofran“), der seine legitime Verwurzelung in den weltanschaulichen Strukturen und Denkbedingungen der Muslime hatte.<sup>10</sup> Diese Denkstrukturen sind von den religiösen Elementen bestimmt und a priori definiert worden, dies ist aber in jedem Glaubenssystem der Fall, welches von einem absoluten Wahrheitsanspruch für sich ausgeht, und sich darauf aufbauend, von dem anderen differenzierend abgrenzt. Davon ableitend und in diesem Sinne argumentierend, dass es im Islam doch keine Toleranz gegeben hat oder geben könnte, ist eine vereinfachte Antwort, die auf eine totale Identifizierung zwischen dem Islam als Glaubenssystem und dem Islam als kultureller, zivilisatorischer und historischer Kontext zurückgeführt wird. Das Problem der Toleranz im arabischen islamischen Kontext bleibt mit dieser Bemerkung aber noch immer nicht ausreichend erklärt. Denn eine Verschiebung der Diskussion und der inhaltlichen Auseinandersetzung mit diesem Begriff auf die Verhältnisse zwischen Religion und Staat, Rationalismus, Aufklärung und Traditionalismus und Dogmatismus ist zwar hochinteressant und von großer Bedeutung, lenkt aber von der eigentlichen Fragestellung ab.

Es ist hilfreich und wichtig, die soziokulturellen Bedingungen für die Toleranz zu klären. Die am Anfang des Aufsatzes zitierten Definitionen des Begriffes führen auf die mit der Toleranz verbundenen Machtverhältnisse zwischen dem Tolerierenden und dem Tolerierten zurück. Diese Machtstruktur widerspiegelt nicht nur die hegemonialen Ansprüche und deren Praxismöglichkeiten, sondern verrät darüber hinaus die monokulturelle Natur der Identität des Tolerierenden. Die Identität wird hier als essentialistischer Konstrukt monokulturell konzipiert. Alle fremden Elemente werden ja geduldet bzw. toleriert, außerhalb der eigenen Identität abgegrenzt situiert und für die Selbstdefinition und Selbstbenützung funktionalisiert. Die zahlreichen Toleranzedikte, die in den verschiedenen Epochen im europäischen Kontext erlassen wurden, könnten dies belegen. Also, der Monokulturalismus ist als bestimmender Moment in der Konstruktion der Identität als ein hinter den Kulissen heimlicher, aber entscheidender Grund für das Phänomen der Toleranz anzunehmen.

Zu einer Antwort auf diese Problematik könnte es meiner Meinung nach führen, wenn einige Phänomene in der islamischen Kulturgeschichte in diesem Zusammenhang näher betrachtet werden. Es ist vorausschauend festzustellen, dass die Arabisierungs- und Islamisierungsprozesse im Laufe der Konsolidierungsphasen des Islam stattgefunden haben und einen sowohl ethnisch als auch kulturell und konfessionell sehr heterogenen Raum erfasst haben. Dieses Phänomen fand bereits im ersten

Jahrhundert der Entstehung des Islam statt und führte in kurzer Zeit zu einem Mosaik von verschiedenen Subphänomenen und Konzeptionen mit repräsentativen Ansprüchen innerhalb des theologischen Islam, ermöglichte aber für die schon gegebenen Konfessionen und Kulturgruppen die Gestaltung einer eigenen Koexistenz; mit einer interaktiven Beteiligung im Gesamtkontext in einem soziokulturellen Sinn. Diese interaktive Beteiligung im kulturellen Kontext bezeugt eine gewisse Dynamik und gegenseitige Beeinflussung unter den verschiedenen Gruppen, welches sowohl die Subidentitäten als auch die zivilisatorische kollektive Identität wiedergeben kann. Hier seien als Beleg für diese Phänomene einige Beispiele präsentiert:

Sowohl Streitthema als auch grundlegendes Prinzip bei den Mutaziliten – als islamische Sekte im 8. Jahrhundert – war die Frage der Erschaffung des Koran. Die Mutaziliten sahen die im Koran Gott zugeschriebenen Eigenschaften als identisch mit seinem Wesen an, da Gottes Wesen einzig und unteilbar ist. Gott hat keine Vielheit und nichts ist ihm gleich. Der Koran, das Wort Gottes („Kalam Allah“), kann nicht ebenso ewig und göttlich sein wie Gott selbst, sondern „er ist eine in der Zeit erschaffene Manifestation der unerschaffenen göttlichen Eigenschaft des Redens, die immer bei Gott liegt und die nicht selbständig für sich existiert.“<sup>11</sup> Es ist nicht schwer, den christlichen Charakter dieser Thematik zu erkennen. Denn es ging hier um die Ewigkeit des „Wortes Gottes“, welches sowohl im Koranischen Text (Sure 3, 45) als auch in der christlichen Tradition eine Bezeichnung für Jesus ist. Die Argumentation für die Berechtigung des eigenen Glauben passiert hier also durch die argumentative Auseinandersetzung mit den Glaubenssätzen des Anderen, wo der Andere in der Argumentation zu einem Teil der eigenen Identität gemacht wird. Dieses Phänomen des Austausches auf der theologischen und philosophischen Ebene wird noch deutlicher zwischen den zwei Konfessionsgemeinschaften Islam und Judentum wahrnehmbar. Denn insbesondere auf den Gebieten der Philosophie und Religionsdogmatik erwiesen sich die großen jüdischen Denker vom 9. bis ins späte 15. Jahrhundert als aktiver Bestandteil innerhalb des gesamten mosaikartigen islamischen Kontextes. Von den arabischen Peripatetikern, aber besonders von den Arabern, mit denen sie namentlich in Andalusien eine Art Symbiose verband, lernten sie die griechische Gedankenwelt in einer arabisierten Form kennen und diese Fülle philosophischer Spekulationen mit den religiösen, traditionellen Anschauungen in Einklang zu bringen. Sogar die rein islamischen theologischen Streitigkeiten und Spaltungen, sowie die Entstehung verschiedener Sekten und Schulen in der islamischen Geistesgeschichte blieben nicht ohne Einfluss auf das Judentum. Denn es entstanden Sekten, und es tauchten Denker auf, deren Parallelen bei den Mutakallimun<sup>12</sup> im islamischen Lager zu finden waren.

Im 8. Jahrhundert, unter dem zweiten abbasidischen

Kalif Abu Jaafar Al-Mansur (754–775 a. D. in Bagdad), ist die jüdische Sekte der Karäer nach einer Spaltung entstanden, denn hier machte sich eine religiöse Unzufriedenheit mit dem von geistigen Führern (den Gaonim) verwaltete und durch den Talmud geregelte Religionsleben bemerkbar. Die Zahl jener, die die Mischna und Gemara, also die mündliche Überlieferung, ablehnten, nahm immer mehr zu. Die historischen Umstände und Hintergründe der Entstehung der Sekte der Karäer wurde unterschiedlich überliefert. Unumstritten bei den Historikern ist aber die starke unmittelbare Verbundenheit und Wirkung der Entstehungsbedingungen der Karäer im allgemeinen islamischen kulturhistorischen Kontext. Einige halten die Begegnung Anan Ben Dauds, dem Gründer dieser Sekte, mit dem moslemischen Rechtsgelehrten Abu Hanifa An-Numan für entscheidend und ausschlaggebend für diese neue Entwicklung. Andere vertreten die Meinung, dass die frühere Spaltung in der islamischen Gemeinschaft in „Sunna“ und „Schia“ einen direkten Einfluss auf die Entstehung der Karäer hatte. Sie sehen eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Sekte der Karäer und der Schia. Erstere lehnt die ganze talmudische Tradition bzw. die mündliche Überlieferung ab, auch die Schia lehnt die mündlich überlieferte Tradition zumindest teilweise ab. Eine weitere Gruppe von Forschern weist auf den deutlich spürbaren Einfluss der Kalam-Schulen, besonders der Mutaziliten, auf die Karäer und ihre Gedankenwelt hin.<sup>13</sup> Durch die Ausdehnung des Islam von Indien bis Spanien und vom Kaukasus bis tief nach Afrika hinein erweiterte sich auch die Herrschaft des Talmuds über seine ursprüngliche Grenze hinaus. Die entferntesten Gemeinden traten mit dem Gaon in Kontakt, holten sich bei ihm Rat über religiöse, sittliche und zivilrechtliche Fragen und Antworten (Taqqanot) und nahmen die Entscheidungen, welche aufgrund des Talmuds gegeben wurden, gläubig hin. Die Herrschaft des Islam trieb aber auch die Vertreter des Talmuds dazu, manche strenge Satzungen desselben zu mildern. „Nach der talmudischen Bestimmung, kann nämlich die Ehefrau (z. B.) nur in seltenen Fällen auf Scheidung antragen, wenn der Gatte an einer ekligen Krankheit leidet oder eine widerliche Hantierung treibt. Selbst wenn die Frau einen unüberwindlichen Widerwillen gegen ihren Ehegatten empfindet, soll sie von Gerichts wegen gezwungen werden, bei ihm zu bleiben und ihre Pflicht zu erfüllen und sie wird mit Verlust der Morgengabe und selbst ihrer Mitgift bedroht, falls sie auf Scheidung besteht. Durch die Herrschaft des Islam änderte sich das Sachverhältnis. Da der Koran die Stellung der Frauen ein wenig gehoben und der Ehegattin gestattet, auf Scheidung anzutragen, wandten sich unzufriedene Ehefrauen an das (islamische) Gericht und erzwangen ohne Verlust die Ehescheidung ... Infolgedessen waren die Gaonim ... gezwungen, mit Bitterkeit im Herzen das talmudische Ehescheidungsgesetz (um 709 a. D.) teilweise aufzuheben und den Ehefrauen zu gestatten, auf Scheidung ohne

Schädigung ihres Vermögens anzutragen. Dadurch trat ein Gleichheitsverhältnis zwischen den Eheleuten gesetzlich ein. Damit war aber die Unfehlbarkeit des Talmuds teilweise erschüttert.<sup>14</sup>

Für die in dem arabisch-islamischen Raum lebenden Juden war die Auseinandersetzung darüber, ob etwas vom Talmud und den Hochschulen als religiöse Vorschrift ausgegeben wurde und in der Bibel eigentlich nicht begründet ist, unausweichlich. Daher tauchte zuerst aus der Mitte der Gemeinden in Syrien eine Abneigung gegen die talmudischen Satzungen auf, wo ein Mann mit Namen Serene (Serenus), der sich als Erlöser der Juden ausgab (um 720 a. D.), als Voraussetzung dafür die Ablehnung des Talmuds ankündigte. Mit dem Schlagwort, dem Talmud zu entsagen und sich nur an die Bibel zu halten, und dementsprechend einige der im Talmud verankerten Gesetze (z. B. Speisegesetze) abgeschafft zu haben, gewann diese talmudfeindliche Richtung viele Anhänger und Serenus' Ruf drang bis ins Andalusische Spanien. Kaum drei Jahrzehnte nach dem Verschwinden bzw. Tod von Serenus (um 724 a. D.) entstand auf einem anderen Schauplatz eine talmudfeindliche Bewegung, gepaart mit messianischer Schwärmerei. Sie wurde durch einen Mann mit dem Namen Abu Isaa Ishaq Ibn Yaquub Al-Asfahani aus der persischen Stadt Isfahan hervorgerufen. Er lebte im Zeitraum des Endes der Umayyaden-Dynastie und der Anfangszeit der Abbasiden, zur Zeit des Kalifen Mansur. Abu Isaa gab sich als Vorläufer und Erwecker des Messias aus, dem er den Weg bahnen wollte und fand starken Anklang. Für die Juden legte Abu Isaa das Judentum abweichend von dem bestehenden rabbinischen Judentum aus. Er untersagte seinen Anhängern zum Beispiel den Genuss von Fleisch und erklärte den Opferkult für aufgehoben. Er erkannte die Prophetie von Jesus und Mohammed an, sagte aber, dass sie nur zu ihren eigenen Völkern gesandt wurden, und er trieb seine Anhänger an, sowohl das Neue Testament als auch den Koran zu lesen und deren Auslegung zu kennen. Das messianische Befreiungswerk wollte Abu Isaa aber mit dem Schwert durchsetzen, er verwandelte seine Gläubigen in Krieger und fand letztendlich im Krieg gegen eine Armee des abbasidischen Kalifen Al-Mansur den Tod. Seine Anhänger bewahrten ihm ein treues Andenken. Unter dem Namen „Isawiten“ oder „Isfahaner“ haben sie sich bis ins zehnte Jahrhundert behauptet und werden von den arabischen und moslemischen Historikern und Bibliographen ausführlich dargestellt.<sup>15</sup>

Ein weiteres Phänomen für diesen zwischen den verschiedenen Konfessionen und Religionsgruppen und darüber hinaus stattgefundenen Austausch und dessen Dynamik ist die apologetische Literatur. Diese Art von Schriften haben als Themen die Widerlegung oder Kritik an Glaubensdogmen und die Rechtfertigung der eigenen Position und ist bei allen Religionsgruppen und Konfessionen im islamischen Kontext zu finden. Diese Schriften

wurden meistens in der arabischen Sprache verfasst, sind aber auch sehr oft in Hebräisch, Assyrisch, Koptisch, Armenisch... zu finden. Der apologetische und polemische Charakter dieser Schriften zeugt von den lebhaften und heftigen Auseinandersetzungen und Diskussionen, die zwischen den untereinander konkurrierenden Religionsgruppen stattgefunden haben.<sup>16</sup>

Der jüdische Gelehrte und Religionsphilosoph Moses Ibn Maimun (Maimonides 1135–1204) schrieb den größten Teil seiner theologischen und philosophischen Werke in arabischer Sprache. Im Jahre 1160 a. D. als er mit seiner Familie nach Fez, Marokko, wanderte und sich dort niederließ, setzte er sein Studium fort, indem er sowohl zu jüdischen als auch zu muslimischen Gelehrten, Philosophen und Ärzten Kontakt hielt. Während seines Aufenthaltes in Fez fing Ibn-Maimun mit dem Schreiben an, indem er einen Schriftsatz an die jüdischen Gemeinden verfasste, in denen er sie zum Festhalten an den überlieferten Gebräuchen und am Glauben aufrief. In dieser Abhandlung, die Maimonides in arabischer Sprache verfasste und in der er auch sehr apologetisch vorgeht, übte er harte Kritik an der islamischen Religion als Götzendienst und bezeichnete deren Prophet Mohamed als Irren.<sup>17</sup> Eine zweite apologetische Schrift verfasste Maimonides im Jahre 1172 in Ägypten, wo er als Hofarzt des Sultans Salah Eddine tätig war. Diese Schrift war ein Brief an die jemenitischen Juden, in dem er sich auch apologetisch widerlegend mit dem Islam auseinandersetzte.<sup>18</sup> Eine Fülle von apologetischen Schriften meistens in arabischer Sprache verfasst, sowohl von jüdischen als auch christlichen Autoren, bezeugt von einer Widerstandsform gegenüber der konfessionell hegemonialen islamischen Religion, beleuchtet aber auch die interreligiösen und interkonfessionellen Verhältnisse im arabischen islamischen Kontext.<sup>19</sup>

Apologetische Literatur könnte auch als Zeichen für Spannungsverhältnisse und eine nicht konfliktfreie Atmosphäre verstanden werden, ist aber auch ein Zeichen für eine aktive Präsenz und für ein Selbstbehauptungsvermögen seitens ihrer Verfasser.

Eine vielfältige und pluralistische Kultur ist charakterisiert durch ihre Nicht-Verdrängung ihrer inneren Konflikte und Differenzen. Im Mittelalter war die Religion das hauptbestimmende Element für weltanschauliche Denkhorizonte der Menschen und das Ausschlaggebende für die kulturellen Differenzierungen und Definitionen. Hier war der arabische islamische Kontext durch die Vielfalt der religiösen und ethnischen Gruppen, die ihn von Anfang an konstruierten, kulturell pluralistisch charakterisiert. Dieser pluralistische Charakter in den soziokulturellen Strukturen ist noch immer präsent in den verschiedenen arabischen und islamischen Gesellschaften der modernen Zeit. Es ist aber auch festzustellen, dass aufgrund verschiedener historischer Faktoren diese pluralistische Prägung in den letzten zwei Jahrhunderten geschwächt wurde. Etwa der Kolonialismus in der Region,

der als Gegenreaktion einen gewissen Einheitszwang als Voraussetzung für den Widerstand erforderte, aber auch den Raum der Vielfalt zwangsläufig reduzierte. Die Entstehung der Nationalstaaten nach der Entkolonialisierung führte zur Bildung neuer nationalen Identitäten, die noch immer unbehaglich sind. Auch der israelisch-palästinensische Konflikt hinterlässt hier seine Spuren. Ein weiterer Faktor ist der spürbare modernistische Drang in großen Teilen der traditionellen gesellschaftlichen Strukturen, welcher Unbehagen und Anspannung verursacht. All diese Faktoren führten im letzten Jahrhundert zu einer spürbar zunehmenden monokulturellen Prägung in den arabischen Ländern. Dies ist besonders auf soziopolitischer Ebene zu bemerken, durch zunehmende Radikalisierung und eine Nicht-Aufgeschlossenheit nach Außen, als Symptome der Monokulturalisierung. Es könnte hier paradoxerweise festgestellt werden, dass durch die oben genannten Entwicklungen die Bedingungen für Toleranz in den arabischen islamischen Ländern entstanden sind.

Toleranz, die letztendlich eine Bestätigung der bestehenden Machtverhältnisse zwischen dem Tolerierenden und dem Tolerierten ist, kann wirklich keine viel versprechende Alternative sein, denn sie dient oft vielmehr als geeignetes Verdrängungsinstrumentarium der bestehenden Verhältnisse.

Aufgeschlossenheit und gleichwertige Partizipation bei den verschiedenen Austauschformen zwischen allen Mitgliedern sind qualitative Inhalte, die das Dilemma der Toleranz überwinden helfen können. Diese Konzeptalternative würde zu einer aktiven Interkulturalität führen, in der der Toleranzbegriff neu definiert werden könnte. Fast an eine Utopie grenzend, haben in der Praxis solche interkulturellen Begegnungen und Erfahrungen im Rahmen des Konzeptes „Haus der Weisheit“ („Beit al-Hikma“) im 8. Jahrhundert in Bagdad stattgefunden. Eine Zusammenkunft dieser Art wurde von einem Teilnehmer wie folgt beschrieben: „Bei der ersten Sitzung, an der ich teilnahm, fand ich nicht nur Muselmanen aller Richtungen, orthodoxe und heterodoxe, sondern auch Ungläubige, der Lehre Zoroasters (Zarathustra) anhängende Perser, Materialisten, Atheisten, Juden und Christen. Kurz Individuen aller Art. Jede dieser Sekten hatte einen gebildeten Führer im Saal, alle erhoben sich mit Respekt und keiner setzte sich, bevor dieser Führer Platz genommen hatte. Der Saal war bald voll von Menschen; als er angefüllt war, ergriff einer das Wort mit den Sätzen: Wir sind hier vereint, um zu rasonieren. Ihr kennt alle die Bedingungen. Ihr Muselmanen werdet also keine Beweisgründe vorbringen, die eurem Buch entnommen sind oder sich auf die Autorität eures Propheten stützen; denn wir glauben weder an das eine, noch den anderen. Jeder muss sich auf Argumente beschränken, die vernunftgemäß sind.“<sup>20</sup>

## ANMERKUNGEN:

- 1 Johann Wolfgang von Goethe: *Sämtliche Werke*. Vierter Band: Maximen und Reflexionen. Leipzig o. J., S. 157
- 2 Paul Ricoeur: Toleranz, Intoleranz und das Nicht-Tolerierbare. In: Rainer Forst (Hg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend* (Theorie und Gesellschaft, Bd. 48). Frankfurt am Main / New York 2000, S. 26–44
- 3 Rüdiger Bubner: Zur Dialektik der Toleranz. In: Forst, a. a. O., S. 45–59
- 4 Forst, a. a. O., Einleitung, S. 8 f.
- 5 Georgi Schischkoff (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*. 22. Auflage, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1991, S. 729
- 6 Arend Kulenkampff: John Locke. In: Norbert Hoerster (Hg.): *Klassiker des philosophischen Denkens*. Band 1. dtv, 6. Auflage, Nördlingen 2001, S. 232–273; Johannes Hirschberger: *Geschichte der Philosophie*. Band 2, o. J., S. 200–220
- 7 Dietrich Hoffmann: *Über die Schwierigkeiten einer Erziehung zur Toleranz*. <http://www2.rz.hu-berlin.de/leibniz-sozietaet/download/tol-hoffmann.doc> (20.01.2004), S. 1; Silvia Horsch: *Lessing, der Islam und die Toleranz*. DMK-Vortrag am 29.08.2003. [http://www.dmk-berlin.de/dmk\\_vortraege/LessingIslamToleranz.PDF](http://www.dmk-berlin.de/dmk_vortraege/LessingIslamToleranz.PDF) (20.01.2004)
- 8 Albert Zimmermann: Thomas von Aquin. In: Hoerster, a. a. O., S. 109–155; Hirschberger, a. a. O., S. 464–525
- 9 Mensching, Gustav: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Wartburg Verlag, 1. Auflage, Weimar 1996, S. 59
- 10 Mohamed Arkoun: La tolerance et l'intolerance dans la tradition islamique. In: Arkoun: *Themen in der Kritik der religiösen Vernunft*, (arab.), aus dem Französischen ins Arabische übersetzt von Hachem Saleh. Dar Talia, Beirut 1998, S. 243
- 11 Marcus Joseph Müller: Philosophie und Theologie von Averroes. VCH, Acta Humaniora, Weinheim. 1991, S. 181
- 12 Im Arabischen bedeutet „kalam“, „reden“ oder „sprechen“ – die auf der Basis der Erkenntnisse der Logik und der Philosophie über das Wort Gottes debattierenden Theologen wurden als „Mutakallimun“ (die sich Beredenden) oder als „Ahl al-kalam“ (Leute des Redens), bezeichnet. Die islamischen Hauptgruppen der Mutakallimun sind die Mutaziliten und die Aschariten.
- 13 Simon Szysman: *Das Karäertum*. Age d'Homme Karolinger, Wien 1983, S. 23 ff.; Jaafar Hedi Hassan: *Die jüdische Sekte der Karäer* (arab.). Al-Fajr. Beirut / London 1989, S. 9 f.; Ahmad Chahlan: *Ibn Ruschd und das mittelalterliche hebräische Denken* (arab.), 2 Bände, 1. Auflage. Imprimante nationale, Marrakesch 1999, S. 25; Heinrich Graetz: *Volkstümliche Geschichte der Juden. Von der Entstehung des jüdischen Volkes bis zur Herrschaft des Islam*. Parkland Verlag, Köln 2000, Bd. I, S. 941 f.; Salomon Munk: *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Second tirage. Ouvrage publié avec le concours de l'UNESCO. Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1988, S. 472
- 14 Graetz, a. a. O., S. 937–938
- 15 Graetz, a. a. O., S. 938–940; Hassan, a. a. O., S. 9–11; Abu al-Fath Mohammad Schahraštani: *Religionsparteien und Philosophieschulen* (arab.). Bd. I, II. Bearbeitet und editiert von Mahanna, Amir Ali und Faour, Ali Hasan. 5. Auflage. Dar El-Marifah, Beirut 1996, Bd. I, S. 257–258



- 16 Siehe hier für die bibliographische Auflistung dieser Schriften: Le P. Louis Cheikho: *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'islam* (arab.), 2. Ed. Dar El-Machreq Sarl Edition, Beirut 2000; Moritz Steinschneider: *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, neben Anhängen verwandten Inhalts*. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1877. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966.
- 17 Israel Wolfensohn: *Moses ben Maimun* (arab.). Matbaat attaalif, Kairo 1936, S. 7; Steinschneider, a. a. O., S. 313, S. 354
- 18 Moses Maimonides: „Der Brief in den Jemen“. *Texte zum Messias*. Jüdische Geistesgeschichte, Parerga Verlag, Berlin 2002; Steinschneider, a. a. O., S. 354
- 19 Siehe hier für die bibliographische Auflistung dieser Schriften: Cheikho, a. a. O.; Steinschneider, a. a. O. Siehe für die inhaltliche Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen religiösen Gruppen: Schahrastani, a. a. O.
- 20 Zitiert nach Mathias Vollmer (Nachwort) in: Müller, a. a. O., S. 161

#### LITERATUR:

- Arkoun, Mohamed: La tolerance et l'intolerance dans la tradition islamique. In: Arkoun: *Themen in der Kritik der religiösen Vernunft* (arab.), aus dem Französischen ins Arabische übersetzt von Hachem Saleh. Dar Talia, Beirut 1998
- Chahlan, Ahmad: *Ibn Ruschd und das mittelalterliche hebräische Denken* (arab.). 2 Bände, 1. Auflage. Imprimante nationale, Marrakesch 1999
- Cheikho, Le P. Louis: *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'islam* (arab.), 2. Edition. Dar El-Machreq Sarl Edition, Beirut 2000
- Forst, Rainer (Hg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. (Theorie und Gesellschaft, Bd. 48) Frankfurt am Main / New York 2000
- Graetz, Heinrich: *Volkstümliche Geschichte der Juden. Von der Entstehung des jüdischen Volkes bis zur Herrschaft des Islam*. Bd. I, II. Parkland Verlag, Köln 2000

- Hassan, Jaafar Hedi: *Die jüdische Sekte der Karäer* (arab.). Al-Fajr, Beirut / London 1989
- Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie Band 2*, Kommet Verlag, o. J.
- Hoerster, Norbert (Hrsg.): *Klassiker des philosophischen Denkens*. Band 1. dtv, 6. Auflage, Nördlingen 2001
- Hoffmann, Dietrich: *Über die Schwierigkeiten einer Erziehung zur Toleranz*. <http://www2.rz.hu-berlin.de/leibniz-sozietaet/download/tol-hoffmann.doc> (20.01.2004)
- Horsch, Silvia: *Lessing, der Islam und die Toleranz*. DMK-Vortrag am 29.08.2003. [http://www.dmk-berlin.de/dmk\\_vortraege/LessingIslamToleranz.PDF](http://www.dmk-berlin.de/dmk_vortraege/LessingIslamToleranz.PDF) (20.01.2004)
- Mensing, Gustav: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Wartburg Verlag, 1. Auflage Weimar 1996
- Moses Maimonides: „Der Brief in den Jemen“. *Texte zum Messias*. Jüdische Geistesgeschichte, Parerga Verlag, Berlin 2002
- Müller, Marcus Joseph: *Philosophie und Theologie von Averroes*. Mit einem Nachwort von Mathias Vollmer. VCH, Acta Humaniora, Weinheim 1991
- Munk, Salomon: *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Second tirage. Ouvrage publié avec le concours de l'UNESCO. Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1988
- Schahrastani, Abu al-Fath Mohammad: *Religionsparteien und Philosophieschulen* (arab.), Bd. I, II. Bearbeitet und editiert von Mahanna, Amir Ali und Faour, Ali Hasan. 5. Auflage. Dar El-Marifah, Beirut 1996
- Steinschneider, Moritz: *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, neben Anhängen verwandten Inhalts*. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1877. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966
- Szyszman, Simon: *Das Karäertum*. Age d'Homme Karolinger, Wien 1983
- Wolfenson, Israel: *Moses ben Maimun* (arab.). Matbaat attaalif, Kairo 1936
- Wollgast, Siegfried: *Grundfragen der Toleranz in Vergangenheit und Gegenwart, in Pluralität – Wahrheit – Toleranz*. Protokoll einer Tagung der Arbeitsgruppe Philosophie des Jenaer Forums für Bildung und Wissenschaft e. V. 27./28. September 1996, Jena 1997 (Schriftenreihe des Jenaer Forums für Wissenschaft und Bildung e. V., H 27), S. 7–26

VIKTORIA FRYSAK / DANIELA KERSIC

## OLYMPHE DE GOUGES – ERKLÄRUNG DER RECHTE DER FRAU UND BÜRGERIN (1791)

### EINLEITUNG

#### FRAGESTELLUNGEN

Die Lektüre von Olympe de Gouges' „Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne“ zieht uns sofort in ihren Bann (und lässt uns nicht mehr los!): Zur Zeit um die französische Revolution, da, wie sich bald herausstellt, der Mann und Bürger die herrschende Klasse darstellt und die Frau in Gesellschaft und Politik keine Stimme hat, erscheint die Veröffentlichung der „Deklaration der Rechte der Frau und Bürgerin“ als bemerkenswert. Sofort stellen sich Fragen:

- » Wer war diese Olympe de Gouges, und was oder wer hat sie bewogen, ihre Erklärung zu schreiben? Was ist der Inhalt ihrer Erklärung und an wen ist sie gerichtet?
- » Wer ist Mensch, und was sind Menschenrechte?
- » Von welchem Begriff von Mensch und Menschenrechten geht de Gouges aus, insbesondere in Bezug auf „ihre“ Zeit um 1791?
- » Wie ist unter dem Aspekt der offensichtlichen Rechtlosigkeit der Frau die „Deklaration der Rechte des Menschen und Bürgers“ von 1789 zu sehen?
- » Wie ist es um die Gültigkeit der Menschenrechte für weibliche Menschen bestellt?
- » Was ist aus der Erklärung von de Gouges geworden?
- » Und schließlich: Erhebt die Erklärung de Gouges' universalen Anspruch? Das heißt, und das ist die zentrale Frage: *Kann sie für alle Menschen gültig sein?*

Diese Arbeit will durch ihre Untersuchung der „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ von Olympe de Gouges, 1791, in Ansätzen Antworten finden.

#### BEGRIFFDEFINITIONEN

Am Anfang, und zwar noch bevor es möglich sein wird zu untersuchen, inwieweit der Begriff Mensch im Verständnis der Zeit, in der Olympe de Gouges ihre Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin geschrieben hat, auch Frauen mit einschließt, ist es notwendig, über die Begriffe *Mensch* und *Menschenrechte* Klarheit zu schaffen.

*Mensch* im heutigen Verständnis kommt von althochdeutsch *mannisco*, eigentlich „der Männliche“, zu *Mann*, und „manifestiert sich im homo sapiens, der einzigen rezenten Art der zur Familie Hominidae gestellten Gattung

*Homo*, der heute alle lebenden Menschen angehören. [...] Als Kennzeichen für den Menschen wird unter anderem der aufrechte Gang hervorgehoben, bei dem im Unterschied zu anderen zweifüßigen Arten der Rumpf senkrecht gehalten und die Kniegelenke mehr oder weniger gestreckt werden.“<sup>1</sup> Aus weiteren Ausführungen, insbesondere biologischen, kann man sehen, dass in dieser Definition die Frau mit enthalten ist.

Die *Sozialwissenschaften* anerkennen übereinstimmend als eine der Grundkonstanten menschlichen Lebens, dass der Mensch nur als Gesellschaftswesen existieren kann. Diese Determinante lässt sich von frühesten bekannten Gesellschaften bis in die heutige Zeit verfolgen. Historisch gesehen, wurde die Gesellschaftsbildung des Menschen unterschiedlich interpretiert. Während die griechische Sozialphilosophie Gesellschaft und Staat als Resultat des geselligen Wesens des Menschen erklärte, verstanden die Theoretiker des Mittelalters die menschliche Gesellschaft als Offenbarung göttlicher Ordnungsprinzipien. Dem setzte die Aufklärung unterschiedliche Lehren vom Gesellschaftsvertrag entgegen.<sup>2</sup> Wollen wir den Begriff *Mensch* dahin gehend untersuchen, ob tatsächlich Frauen und Männer gleichermaßen gemeint sind, wird es in der Folge notwendig sein, insbesondere dem letzten Aspekt Aufmerksamkeit zu schenken.

*Menschenrechte* sind nach heutiger Auffassung „Rechte, die jedem Menschen unabhängig von seiner Stellung in Staat, Gesellschaft, Familie, Beruf, Religion, und Kultur bereits dadurch zustehen, dass er als Mensch geboren ist. Auch andere Merkmale wie Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, politische oder sonstige weltanschauliche Vorstellungen, nationale oder soziale Herkunft lassen die Gültigkeit der mit der bloßen Existenz als Mensch verbundenen Menschenrechte unberührt.“<sup>3</sup>

Wenn wir uns mit de Gouges' Erklärung auseinandersetzen, gehen wir davon aus, dass „homme“ „zugleich *Mensch* und *Mann* bezeichnet“, daraus folgt die Differenzierung der „droits naturels“ und der „droits civils“, wobei letztere im Verständnis der Menschenrechtserklärung 1789 unterschieden sind in „droits politiques“ und „droits civils“. „Homme“ ist hier als der Inhaber der bürgerlichen Rechte, „citoyen“ als Inhaber der politischen Rechte definiert.<sup>5</sup>

Es wird zu untersuchen sein, in welcher Weise aus diesem Verständnis heraus die Erklärung 1789 bzw. die Erklärung de Gouges' auch die Frauen mit einschließt, also den Anspruch auf universale Gültigkeit erhebt.

## AUSGANGSLAGE, HISTORISCHER / POLITISCHER HINTERGRUND

### FEMINISTISCHE AUFLÄRUNG, ERZIEHUNG UND BILDUNG

Die Aufklärung war eine kritische Auseinandersetzung mit den bestehenden Ordnungen in der Gesellschaft, in Wissenschaften, im Recht, in der Religion. Sie setzte sich eine Neuordnung der Welt aus den Prinzipien der Vernunft zum Ziel. Die Einengung der Frau, die über Jahrhunderte durch die Kirche normiert war, verlor durch die Aufklärung ihr geistiges Fundament.<sup>6</sup>

Bereits ab dem Jahr 1622, beginnend mit Marie le Jars de Gournay, entstand „ein umfangreiches Corpus pädagogischer, ethischer, historischer und politischer Schriften, mit denen sie gegen den nicht nachlassenden breiten Strom frauenverachtender, antifeministischer Publikationen anzukämpfen versuchten.“<sup>7</sup> Der Begriff „Feministische Aufklärung“ scheint berechtigt, da „hier der anthropologische und rechtsphilosophische Begriff Gleichheit mit Bezug auf Männer und Frauen in die Debatte geworfen wird.“<sup>8</sup>

Zur Zeit der Revolution lernten Frauen nicht lesen und schreiben, „Mädchen und Frauen waren also generell Analphabetinnen“, obwohl feministische AufklärerInnen wiederholt auf das Potenzial der Frauen hinwiesen: „Unter der Voraussetzung gleicher Erziehung und Ausbildung seien Frauen imstande, das gleiche intellektuelle Niveau wie Männer zu erreichen.“<sup>9</sup> Frauen waren von Bildung weitgehend ausgeschlossen, unter anderem an Universitäten: die Vorurteile gegen das Frauenstudium lebten weiter. Wohl haben die „aufklärerischen Universitäten des 18. Jahrhunderts Wert auf eine Vorzeigefrau gelegt; alle diese Frauen blieben aber Ausnahmen.“<sup>10</sup> „Mädchen haben im Hause zu bleiben“, meinte Diderot. „Sich kleiden und putzen, Musik und Tanz, das sind die Beschäftigungen für Mädchen in ihrer Jugend [...] ein kleiner Aufsatz über Erdkunde, Mythologie und Geschichte, das ist der ganze Unterricht.“<sup>11</sup>

Am Beispiel Rousseaus lässt sich feststellen, dass das Verhältnis von Mann zu Frau geprägt ist von der Kraft und dem daraus abgeleiteten Recht des Stärkeren mit der Folge der völligen Ungleichheit und Unfreiheit der Frauen, die mit der natürlichen Neigung zur mit Geduld ertragenen Knechtschaft begründet wird. Rousseau setzt also die Männer als rechtmäßige Eigentümer der Frauen ein und macht diese zu Besitzobjekten, Frauen sind lediglich unter die Bedürfnisse gereiht: „Nahrungsmittel, ein Weibchen (femelle) und andere Dinge.“<sup>12</sup> De Gouges selbst zeigt sich nicht ganz unbeeinflusst von Rousseau, indem sie mit dem „vorherrschenden Menschen- bzw. Frauenbild argumentiert.“<sup>13</sup> Mit den Erziehungs- und politischen Theorien der männlichen Aufklärer findet die fe-

ministische Aufklärung ihr Ende, „einen Ausweg konnte nur eine Revolution bringen.“<sup>14</sup> Im 18. Jahrhundert wird „die Aufklärung der Männer dominant“, die feministische Aufklärung wird bekämpft und „in der Revolution vollständig vernichtet.“<sup>15</sup> Die Theorien der feministischen Aufklärung gehen keineswegs in der Aufklärung auf.

### ANCIEN RÉGIME UND FRANZÖSISCHE REVOLUTION

Das Ancien Régime am Vorabend der Französischen Revolution (1789–1799) ist geprägt von der Selbstherrlichkeit der Stände des Adels und der Geistlichkeit. Eine bigotte Oberschicht gibt sich der „joie de vivre“ in dem Maße hin, als hätte sie bereits Kenntnis von ihrem nahen Ende. Aufgrund der Unfähigkeit des Staates, seine Strukturen an die veränderte soziale und geistige Situation anzupassen (Ludwig XVI zeigt sich bemüht, kann sich jedoch nicht durchsetzen und verschlimmert die Situation mit halbherzigen Reformen), wird der Druck des Volkes immer größer. Der drohende Staatsbankrott bringt schließlich das Fass zum Überlaufen. Der dritte Stand, der auch nach genehmigter Verdopplung seiner Mitglieder, bei Abstimmungen nur als *ein* Stand und nicht nach Köpfen gezählt wird, konstituiert sich am 17.06.1789 zur Nationalversammlung. In der Folge wird eine Flut von Gesetzen erlassen, die die Privilegien der Stände, die alten Feudalrechte und den geistlichen Zehent beseitigt, und schließlich wird am 26.08.1789 die allgemeine Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte verabschiedet. In dieser Deklaration werden Freiheit und Gleichheit der Bürger festgeschrieben mit dem Zweck der Absicherung der erkämpften Rechte.

1791 wird die konstitutionelle Monarchie verkündet, allerdings ist der König bereits auf der Flucht vor der Revolution, und die anti-monarchische Stimmung ist nach dem Blutbad auf dem Marsfeld auf einem Höhepunkt.

1792 kommt es zum Sturm auf die Tuilerien, Ludwig XVI wird abgesetzt und gemeinsam mit seiner Familie gefangen genommen. Es wird ein Nationalkonvent gewählt, der am 21.09.1792 die Republik ausruft. Ludwig XVI wird am 21.01.1793 als „Bürger Capet“ wegen Landesverrats hingerichtet. Die Jakobiner übernehmen unter Robespierre die Macht im Konvent und richten sich mit Terrorakten nach innen. Eine Welle von Hinrichtungen politischer Gegner und Gegnerinnen beginnt (erste Frau: Marie-Antoinette 16.10.1793).

Im Sommer 1794 wird Robespierre gestürzt und mit vielen seiner Parteigänger hingerichtet. Der Nationalkonvent löst sich auf, nachdem er am 23.09.1795 ein Direktorium gebildet und eine Direktorialverfassung erlassen hat. Die „bürgerliche Republik“ besteht trotz schwerer Zeiten (Putschversuche, Verschwörungen, Staatsbank-

rott) bis zum 09.11.1799, der Machtübernahme mittels Staatsstreich durch Napoléon Bonaparte.

Dieses Ende der Revolution sollte Olympe de Gouges, die sehr regen Anteil am politischen Geschehen dieser Tage genommen hatte, aber nicht mehr miterleben.

### DER HINTERGRUND DER OLYMPE DE GOUGES AM VORABEND DER REVOLUTION

Marie Gouze wird am 7. Mai 1748 in Montauban, Languedoc, als Tochter des Ehepaars Anne-Olympe und Pierre Gouze geboren. Ihr leiblicher Vater ist Jean-Jacques Lefranc de Pompignon, der sich niemals zu seiner Tochter bekennt (angeblich wollte er nach dem Tod Pierre Gouzes im Jahr 1750 für eine standesgemäße Erziehung und Bildung von Marie sorgen, was jedoch die Mutter, die sich abermals verheiratete, verweigert haben soll). Das Mädchen lernt in einer Schule der Ursulinen mehr schlecht als recht lesen und schreiben. Ihre Muttersprache ist das mit dem Französischen nur entfernt verwandte Okzitan.

Mit sechzehn Jahren wird Marie ohne ihre Zustimmung an den wenig vermögenden Louis-Yves Aubry verheiratet, von dem sie im August 1766 ihr einziges lebendes Kind Pierre Aubry bekommt. Marie leidet unter ihrer Ehe und spricht später von dem „mir verhassten Mann“<sup>16</sup>, der noch im Geburtsjahr seines Sohnes bei einer Flutkatastrophe ums Leben kommt. Marie Aubry legt sogleich den Ehenamen ab und nennt sich nunmehr Marie-Olympe de Gouges.

Etwa 1770 zieht sie mit ihrem Sohn nach Paris, finanziell unterstützt von dem begüterten Freund Jacques Biétrex de Rozière, der diese Zuwendungen als Kreditrückzahlungen tarnt, da Schenkungen an Konkubinen verboten waren. De Gouges lebt die folgenden zehn Jahre als *femme galante* in Paris und geht in den *Petit Almanach des Grandes Femmes* als *Babichon* (Rehle) ein. Sie hat viele glühende Verehrer, Prominenz und Aristokratie gehen bei ihr ein und aus. Die Salons der Femmes Galantes dienten dem Vergnügen und der Zerstreuung als „höchstes Ziel und letzter Zweck dieser Gesellschaft, die dabei ist, sich zu Tode zu amüsieren.“<sup>17</sup> Nähere Bekanntschaft macht de Gouges auch mit Philippe von Orléans, dem späteren Philippe Egalité, dessen Palais Royal im Mittelpunkt des Pariser Divertissements steht. Eine andere Art, allein zu leben, gab es nicht, da alle Frauen von sämtlichen Berufen wie auch Ämtern ausgeschlossen waren.

Olympe de Gouges muss diese Zeit zu intensivem Selbststudium genutzt und an ihrer intellektuellen Entwicklung gearbeitet haben, wobei ihr der Umgang mit Literaten, Künstlern und Schauspielern sicherlich dienlich gewesen ist. Sie kultiviert die französische Sprache in der

Konversation, sie liest und schreibt. Sicher ist, dass de Gouges ihre Texte, die sie in der Folge verfasste, einem „Teinturier“ diktieren, wie es im ausgehenden achtzehnten Jahrhundert in diesen Kreisen üblich war. Ob sie das tat, weil sie das Schreiben niemals richtig beherrschte, oder ob sie nur der Gepflogenheit folgte, bleibt im Dunkeln, jedenfalls aber war de Gouges temperamentvoll, mutig und rhetorisch talentiert. Louis-Sébastien Mercier, ein bedeutender Literat, wird Freund und Lehrmeister von Olympe de Gouges, er fördert ihren Intellektualismus, unterstützt sie in ihrem Freiheitsdrang, führt sie in die Kreise der Publizisten, Journalisten und Philosophen ein und schreibt über sie: „Die Freundschaft der Frauen hat einen sehr viel sanfteren Reiz als die der Männer, sie ist aktiv, wachsam, sie ist zärtlich; sie ist tugendhaft, und vor allem sie ist dauerhaft.“<sup>18</sup>

De Gouges' erstes Werk ist ein Briefroman, der 1784 erscheint und von (ihrer?!) illegitimen Herkunft handelt.

Zu dieser Zeit beginnen Diffamierungen gegenüber der so engagierte de Gouges, die in eine Männerdomäne einbricht und „mutig unter eigenem Namen an die Öffentlichkeit tritt.“<sup>19</sup> „So ist es eben: Frauen, die versuchen, als Grenzgängerinnen in die männlichen Reviere einzubrechen, werden nicht mehr als Frauen behandelt, sondern der Männlichkeit beschuldigt und damit zugleich ihrer Weiblichkeit entkleidet. Sie irren im Niemandsland umher [...]“<sup>20</sup>

Das bekommt Olympe de Gouges ganz besonders zu spüren, als sie versucht, ihr erstes Stück „Zamore und Mirza oder der glückliche Schiffbruch“, das sich gegen die Sklaverei richtet, in der Comédie Française aufzuführen zu lassen. Dieses Theater verfügt über eine Art Monopol, das erst 1791 von der revolutionären Nationalversammlung aufgehoben wird, und ist andererseits aber auch von seinen adeligen und monarchistischen Unterstützern abhängig. Ein jahrelanger Streit entbrennt, in dessen Folge de Gouges, die nicht aufgeben will, nur knapp dem Gefängnis entgeht und letztendlich doch erreicht, dass 1789 ihr Stück gespielt (dann aber für immer abgesetzt) wird.

Ihr letztes Drama 1793 heißt „Der Einzug von Dumouriez in Brüssel“ und wird ihr zum Verhängnis, weil jener Dumouriez, von dem das Stück handelt, wenige Tage nach der Uraufführung zum Feind überläuft.

Olympe de Gouges wird aber für andere Schriften berühmt: Sie verfasst Wandzeitungen, Pamphlete und offene Briefe, in denen sie ihre politische Meinung kundtut. Sie tritt vehement für Minderheitenrechte ein, macht sich unbeliebt als Gegnerin der Sklaverei und wird verhöhnt für ihre Forderung nach einer Gleichberechtigung der Frauen. In diesem Sinne kämpft sie für Bildung, Berufe und Eigentumsrechte für Frauen sowie gegen Privilegien, Vaterschaftsleugnungen und Patriarchenrechte der Männer. Beantwortet werden ihre Forderungen vom National-

konvent folgendermaßen: „Die Ehre der Frauen besteht darin, in aller Stille die guten Eigenschaften ihres Geschlechts zu kultivieren, im Schutzmantel ihrer Bescheidenheit und im Schatten ihres zurückgezogenen Lebens. Es steht den Frauen weiterhin nicht an, den Männern den Weg zu weisen...“<sup>21</sup>

Olympe de Gouges versteckt sich zu keinem Zeitpunkt hinter ihren Schriften, beharrlich nennt sie ihren Namen und betont ihr Frau-Sein.

„Als Anfang September 1791 die Verfassung, beruhend auf der ‚Déclaration des droits de l’homme et du citoyen‘ verabschiedet und Frankreich konstitutionelle Monarchie wird, publiziert sie [Olympe de Gouges] ihre ‚Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne‘ und schickt sie an die Nationalversammlung.“<sup>22</sup> Diese Erklärung ist „ein weiblicher Gegenentwurf zur sog. allgemeinen Menschenrechtserklärung [und] erweist sich in der detaillierten und vergleichenden Analyse als ein politisches Programm, an dem sich in der Folge sowohl die Politik der alten wie der neuen Frauenbewegung messen lassen kann.“<sup>23</sup> Der Rechtsentwurf wird ignoriert von einer bürgerlichen Gesellschaft, in der Frauen „zu passiven (qua Geschlechtsakt) unterworfenen Staatsbürgerinnen degradiert werden.“<sup>24</sup> Am 30.10.1793 werden alle „Clubs und Vereine von Frauen“ verboten. Zu diesem Zeitpunkt wird de Gouges bereits einige Monate gefangen gehalten, nachdem sie zuvor Schmähschriften gegen Robespierre und Marat („Usurpator der Macht“ und „willenloser Handlanger“) veröffentlicht und mit ihrer Wandzeitung „Drei Urnen“ zu einer direkten Volkswahl aufzurufen versucht hat. Dieses Plakat, das niemals an die Öffentlichkeit gelangte, wird de Gouges zum Verhängnis. Sie hat zu diesem Zeitpunkt weder Freunde im monarchistischen noch im republikanischen Lager, da sie politisch zwischen beiden steht, weil sie (aus Angst vor Anarchie?) für eine Art parlamentarische Monarchie eintritt. Dennoch wurde sie den Girondisten zugerechnet und wie deren Anhänger von den Jakobinern gnadenlos verfolgt und hingerichtet. Olympe de Gouges ist krank und schwach, als sie dem öffentlichen Ankläger des Revolutionstribunals Antoine-Qunetin Fouquier-Tinville vorgeführt wird. „Ich bat um einen Verteidiger meiner Wahl. Ich bekam zu hören, dass dieser nicht anwesend sei oder sich nicht mit meiner Verteidigung belasten wollte; angesichts dessen Abwesenheit bat ich um einen anderen. Die Antwort lautete, dass ich genug Hirn habe, um mich selbst zu verteidigen.“ (Zitat aus dem letzten Brief de Gouges’ an ihren Sohn)<sup>25</sup>.

Am 03.11.1793 wird Olympe de Gouges guillotiniert. Ihr wird ein „Nachruf“ im *Salut Public*, dem Organ der Republik, gewidmet mit dem Titel „An die Frauen der Republik“. „[...] Olympe de Gouges, schon geboren mit exaltierter Einbildungskraft, hielt ihr *Delirium* für eine Inspirati-

on der Natur. Beginnend, *Unvernünftiges* zu reden, schloss sie sich letztlich dem Plan der *Verräter* an, die Frankreich zerstückeln wollten. Sie wollte *Staatsmann* werden, und es scheint, dass die *Verschwörerin* vom Gesetz gestraft wurde, weil sie die *Tugenden*, die ihrem Geschlecht gebühren, verleugnete. [...] Frauen, [...] seid einfach in Eurer Kleidung, fleißig in Eurem Haushalt. Folgt *niemals* den Volksversammlungen mit dem Wunsch, dort *selbst* zu sprechen...“<sup>26</sup>

## ERKLÄRUNG DER RECHTE DER FRAU UND BÜRGERIN

### GEGENÜBERSTELLUNG DER ERKLÄRUNGEN VON DE GOUGES UND VON 1789

Wenden wir uns nun den Forderungen de Gouges’ in ihrer „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ von 1791 zu: Was steht im Mittelpunkt dieser Deklaration? Welche Rechte für Frauen waren ihr wesentlich?

Olympe de Gouges stellt ihrer Erklärung eine *Präambel* voran, in der sie verlangt, dass Frauen in die Nationalversammlung aufgenommen werden. Sie erklärt, „warum der Mann sein Recht auf Vertretung der Fraueninteressen gerade auch in dieser Revolution schon nach so kurzer Zeit verspielt hat“<sup>27</sup>, denn *Unkenntnis, Vergessen oder Missachtung der Rechte der Frauen (sind) die alleinigen Ursachen öffentlichen Elends und der Korruption der Regierungen*. De Gouges lässt sich aber nicht herab, gegen Männer zu polemisieren und es ihnen gleichzutun, indem sie nun diese aus ihrem Text ausschließt, vielmehr betont sie die Notwendigkeit des gemeinsamen Vorgehens von Frau und Mann. Die in der Präambel zur Menschenrechtserklärung von 1789 enthaltene Forderung gegen Unterdrückung und Entwürdigung der Bürger durch Tyrannei „richtet sich gegen die vorrevolutionäre Unterdrückung durch König, Adel und Klerus“. Dem ist entgegen zu halten, „dass gemäß dem Menschenbild der Aufklärung Frauen und Schwarze als Untermenschen, *hommes manqués*, nicht in den Kreis der Menschen oder Bürger Aufnahme gefunden hatten. [...] sie wurden weiterhin durch die Tyrannei, jetzt nicht mehr der privilegierten Stände, sondern die der Männer, unterdrückt.“<sup>28</sup>

Der erste Satz ihrer Erklärung in *Artikel I* lautet: *Die Frau ist frei geboren und bleibt dem Manne gleich an Rechten*. Diese Forderung mindert die Rechte des Mannes nicht und würdigt ihn auch in keiner Weise herab. Sie dient einzig dazu, um die Ebenbürtigkeit und Gleichberechtigung der Frau festzustellen. Dass *die Menschen* von Geburt an frei und gleich an Rechten seien, wie es in der zwei Jahre älteren Erklärung heißt, wird Lügen gestraft allein durch die Notwendigkeit einer Formulierung,

in der Frauen explizit als den Männern gleich genannt werden müssen. Die bisherige Ausgrenzung der Frau hat den Mann bevorzugt und nur ihm allein Nutzen verschafft, namentlich auch die Herrschaft über die Frau. Mit „dem Mann an Rechten gleich“ werden die Bürgerrechte auf die Frau ausgedehnt. Durch den „gemeinsamen Nutzen“ drückt de Gouges den zentralen Gedanken der Harmonie der Geschlechter aus.<sup>29</sup>

Wo *Artikel II* der Erklärung 89<sup>30</sup> von der Erhaltung der natürlichen und unveräußerlichen Menschenrechte spricht, führt de Gouges aus, dass dies die natürlichen und unveräußerlichen Rechte der Frau als auch des Mannes sind. Der Ausdruck der „Unveräußerlichkeit“ macht darauf aufmerksam, dass diese Rechte niemals (auch nicht freiwillig!) aufgegeben werden können. Und wenn also nicht nur privilegierte Menschen, sondern auch Frauen über solche unveräußerlichen Rechte verfügen, dann sind sie der Grund, warum die Erklärung 89 sich selbst ad absurdum führt.

In diesem zweiten Artikel wird neben Freiheit, Sicherheit und Eigentum, der „*Wurzel der Privilegien ... der Patriarchen*“<sup>31</sup>, auch das Recht auf Widerstand als ein unveräußerliches Recht angesehen, das in der Erklärung 91 eine spezielle Stellung bekommt: *Freiheit, Sicherheit, das Recht auf Eigentum und besonders [sur-tout] das Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung*.

In *Artikel III* tauchen kleine Unterschiede auf, die große Wirkung nach sich ziehen: Während die Erklärung 89 davon spricht, dass *der Ursprung jeder Souveränität letztlich in der Nation ruht*, steht in der Erklärung 91, dass *das Prinzip jeder Souveränität wesentlich in der Nation ruht, die nichts anderes darstellt als eine Vereinigung von Frauen und Männern*. Deutlich hervorgehoben ist de Gouges’ Hinweis darauf, wer denn die Nation als solche darstellt und repräsentiert, wer also Souverän ist. Denn nur die Teilhaber an der „bürgerlichen Gesellschaft“ sind entsprechend Rousseaus Definition „das Volk“<sup>32</sup>, während „der Begriff der Nation erläutert [wird D. K.] als die Wiedervereinigung von Mann und Frau“<sup>33</sup>. Weniger augenscheinlich ist ihre Unterscheidung zwischen „Ursprung“ und „Prinzip“. De Gouges „erkennt den bisherigen Ursprung staatlicher Souveränität wohl nicht an, [...] und es V. F.] deutet die Verwendung des Begriffs „Prinzip“ an, dass dieser Grundsatz legitimer Herrschaft erst noch zu verwirklichen wäre.“<sup>34</sup>

Die Erklärung 89 handelt in *Artikel IV* davon, dass die Freiheit Grenzen hat, nämlich jene, *die den anderen Gliedern der Gesellschaft den Genuss der gleichen Rechte sichert*. Hannelore Schröder stimmt dieser Aussage zu: „Freiheit hat also Grenzen. Sie ist nicht zu verwechseln mit – grenzenloser – Willkür. [...] Willkür ist identisch mit Tyrannei, die die Freiheitsrechte anderer vernichtet.“<sup>35</sup> De Gouges formuliert das auf diese Art: *So wird die Frau in*

*der Ausübung ihrer natürlichen Rechte nur durch die fort-dauernde Tyrannei, die der Mann ihr entgegengesetzt, gehindert*. (Art. IV Erklärung 91) Olympe de Gouges betont, dass die Inanspruchnahme von Freiheitsrechten durch Männer für Frauen eine Unrechtserfahrung darstellt, deshalb scheinen in ihrem Wortlaut des Artikel IV die Begriffe „Freiheit“ und „Gerechtigkeit“ gemeinsam auf.<sup>36</sup> Weil Freiheit nun aber ein unveräußerliches Recht aller (weiblicher wie männlicher) Menschen ist (vgl. Art II), so bestehen also Freiheit und Gerechtigkeit darin, *den anderen zurückzugeben, was ihnen zusteht*. (Art. IV, Erklärung 91). Mit anderen Worten, de Gouges fordert nichts mehr als das, worauf Frauen ohnehin ein Recht haben.

*Artikel V* ist fast wortident übernommen. Allerdings lautet er in der Erklärung 89 so, dass die (vom Mann/ Menschen) verfassten Gesetze den Rahmen aller Handlungen bilden, während in der Erklärung 91 von den Gesetzen der Natur und Vernunft die Rede ist. Man kann in dieser Ausdrucksweise eine gewisse Skepsis gegenüber der (männlichen) Gesetzgebung erkennen. Deutlicher wird diese im nächsten Artikel:

Während die Erklärung 89 in *Artikel VI* davon ausgeht, dass *das Gesetz der Ausdruck des allgemeinen Willens ist*, stellt die Erklärung 91 lediglich fest, dass *das Gesetz Ausdruck des allgemeinen Willens sein sollte (doit être)*. „Sie fasst aber tatsächlich den Inhalt der ‚volonté générale‘ nur dadurch weiter, dass sie die Frauen einbezieht.“<sup>37</sup> Im weiteren Text hält de Gouges fest, dass an der Gestaltung der Gesetze Bürgerinnen wie Bürger teilhaben sollten, dass beide Geschlechter vor den Augen des Gesetzes gleich zu behandeln wären und dass sie *ohne andere Unterschiede als die ihrer Tugenden und Talente zu allen Würden, Ämtern und Stellungen im öffentlichen Leben zugelassen werden*.

Die *Artikel VII bis IX* der Erklärung 89 legen die Regeln für die Ahndung von Straftaten fest wie etwa die strikte Bindung an das geltende Recht oder den Schutz vor willkürlichen Verhaftungen. Die Erklärung 91 beschränkt sich hauptsächlich darauf zu betonen, dass es *für Frauen keine Sonderrechte* gibt, sie *wie Männer den gleichen Strafgesetzen* unterstehen, und dass das *Gesetz mit großer Strenge gegenüber jeder Frau, die für schuldig befunden wurde, angewendet werden soll*. Es ist anzunehmen, dass die wiederholte Betonung der Strenge des Strafgesetzes gegenüber Frauen ihren Teil zu deren Mündigkeit und Geschäftsfähigkeit beitragen sollen. Plausibel ist aber auch Schröders Gedanke, dass das explizite Ausschließen von Sonderrechten für Frauen den Sinn hat, dass dadurch Gesetzes- und Justizwillkür gegenüber Frauen wie auch patriarchale Hausjustiz (vgl. Referat über Crimes of Honour) und Mobjustiz auf der Straße für gesetzeswidrig erklärt sind.<sup>38</sup> Man kann eine solche Intention aus Artikel VIII herauslesen, in dem



steht, dass Strafen nur verhängt werden dürfen aufgrund eines rechtsgültigen Gesetzes, das zum Tatzeitpunkt in Kraft war und *das legal auf Frauen angewandt wird*. Dieser Satz macht Frauen zum Maßstab und schließt auf diese Weise Willkür gegenüber Frauen aus.

Artikel X und XI legen in beiden Erklärungen die Meinungsfreiheit fest. In der Erklärung 91 hält de Gouges eine zusätzliche Aussage fest, deren Verwirklichung sie nicht erleben wird: *La femme a le droit de monter sur l'échafaud; elle doit avoir également celui de monter à la Tribune – Die Frau hat das Recht, das Schafott zu besteigen. Sie muss gleichermaßen das Recht haben, die (RednerInnen- V. F.)Tribüne zu besteigen*. Olympe de Gouges wird geköpft, ohne jemals in politischen Gremien das Wort erteilt bekommen zu haben.

Ein zweiter wesentlicher Punkt im Zusammenhang mit freier (Meinungs-)Äußerung wird von de Gouges in Artikel XI angesprochen. Er beinhaltet das Recht jeder Frau zu sagen, wer der Vater ihrer Kinder ist, *ohne dass ein barbarisches Vorurteil sie zwingt, die Wahrheit zu verschleiern*. „Damit macht sie uneheliche und außereheliche Mutterschaft und Vaterschaft und die Rechtlosigkeit der daraus entstandenen Kinder zum Thema“<sup>39</sup>, wahrscheinlich nicht zuletzt deshalb, weil sie selbst von dieser Problematik betroffen war.

Interessant ist de Gouges' Veränderung des Artikel XII: Die Erklärung 89 legt darin den Nutzen einer *Streitmacht zum Schutz der Bürgerrechte* fest, die eingesetzt ist zum Vorteil aller und nicht zum besonderen Nutzen derer, denen sie anvertraut ist. Die Erklärung 91 spricht von einem *höheren Nutzen der Garantie von Rechten der Frau und Bürgerin*, welche zum Vorteil aller dienen soll, nicht aber zum persönlichen Vorteil derjenigen, denen diese Rechte anvertraut sind. Dieser allgemeine Nutzen ist jedenfalls erst erreicht, wenn auch der weibliche Anteil erfüllt ist. „Das sogenannte Gemeinwohl ist bisher nur partielles Wohl des herrschenden Standes.“<sup>40</sup>

Artikel XIII bis XV der Erklärung 89 legen eine Steuerpflicht für alle Bürger unter Berücksichtigung ihrer Vermögensumstände fest sowie das Recht, deren Notwendigkeit festzustellen, ihre Verwendung, Höhe und Veranlagung zu prüfen und Rechenschaft zu verlangen. In denselben Artikeln der Erklärung 91 weist de Gouges darauf hin, dass Frauen, die Teil an allen Pflichten und Lasten haben, auch ein Recht bei der Verteilung der Posten und Ämter beanspruchen sowie an der öffentlichen Verwaltung teilhaben, über die Festsetzung von Steuern mitbestimmen und Rechenschaft darüber verlangen dürfen. „Erst eine tatsächliche Beteiligung der Frauen in allen angesprochenen Bereichen begründet die Entstehung entsprechender Pflichten.“<sup>41</sup> De Gouges antizipiert damit das Recht der Frauen auf Eigentum und die Freiheit des Verfügens darüber.

Artikel XVI der Erklärung 89 hält fest, dass eine Verfassung immer die *Verbürgerung der Rechte* sichern und *Gewaltenteilung festlegen* muss. Olympe de Gouges fügt diesem Artikel in der Erklärung 91 einen zentralen Satz hinzu: *Die Verfassung ist null und nichtig [est nulle], wenn die Mehrheit der Individuen, die die Nation darstellen, an ihrem Zustandekommen nicht mitgewirkt hat*. „Das bedeutet [...], dass die am 3.9.1791 eingeführte Verfassung nichtig ist; denn sie wurde nicht von der Nation im Sinne der Einheit von Bürgerinnen und Bürgern beschlossen, sondern nur vom Volk („peuple“) im Sinne der Bürger.“<sup>42</sup> „Ihre [de Gouges, V. F.] universale Gegenerklärung kulminiert in dem vernichtenden Urteil über diese Verfassung [Erklärung 89, V. F.] [...] Mit dieser Patriarchalverfassung ist die totalitäre Diktatur errichtet: Das halbe Volk ist Gesetzen unterworfen, an denen es in keiner Weise mitgewirkt hat [...]. Da dieser große Teil des Volkes menschlich [...] ist, gilt das eigene Verdikt der neuen Tyrannen über sie selbst: ‚Die Souveränität gebührt einzig und allein dem Volke, wer sich die höchste Macht anmaßt, ist demnach ein Usurpator [...]‘.“<sup>43</sup>

Der letzte Artikel XVII nennt das Eigentum ein unverletzliches und heiliges Recht mit der einzigen Ausnahme der öffentlichen Enteignung im Fall der Notwendigkeit gegen eine gerechte Entschädigung. De Gouges, die genau weiß, dass erst ein Eigentumsrecht für Frauen deren Situation verbessern kann, greift diesen Punkt auf und stellt ihm einen Satz voran: *Das Eigentum gehört beiden Geschlechtern vereint oder einzeln. Jede Person hat darauf ein unverletzliches und heiliges Anrecht*.

#### BEDEUTUNG UND WIRKUNG

„Les Droits de la Femme et de la Citoyenne“ ist als ein Produkt der Aufklärung zu sehen, die alles infrage gestellt hat, so auch das traditionelle Bild, das die Gesellschaft von der Frau hatte.<sup>44</sup> Ursprünglich verfolgte de Gouges mit ihrer Erklärung den Plan, der Nationalversammlung eine „weibliche Nationalversammlung“ entgegenzustellen. Diese zweite Nationalversammlung beschließt in einem weiteren Akt die Rechte der Frau und Bürgerin, das heißt, es sind „die Frauen allein, die über ihre Rechte entscheiden. Nach der Beschlussfassung treten die Rechte der Frau und Bürgerin gleichberechtigt neben die Menschenrechte.“ Erst in einem weiteren Schritt werden beide Deklarationen, die der Rechte des Menschen und Bürgers und die der Rechte der Frau und Bürgerin „dem Verfassungsgesetzgeber vorgeordnet, der sie in einer neuen Verfassung“ zu konkretisieren hat.<sup>45</sup>

De Gouges' Ziel in ihrer Erklärung ist, die Einseitigkeit der Erklärung des Menschen und Bürgers insofern zu korrigieren, als sie die Frauen mit einbezieht, allerdings nicht bloß durch das Ersetzen der Begriffe „homme“

durch „femme“, sondern indem sie die Notwendigkeit der Verbindung von Mann und Frau betont. „Insofern gelangt sie [...] tatsächlich zu einer umfassenden Menschenrechtserklärung, wie sie – zumindest nach dem Wortlaut – 1789 nicht gelungen ist.“<sup>46</sup>

Die Frauen Frankreichs nahmen Anteil an der Revolution, einerseits als Folge des feministischen Jahrhunderts der Aufklärung, andererseits als Reaktion auf die anhaltende Unterdrückung. Anfangs unterstützten sie die Ziele der Revolution, entdeckten aber bald die Chance, ihre eigenen Anliegen zu verfolgen und zu erreichen: den Wandel der Gesellschaftsordnung hin zu einer Verbesserung der rechtlichen und gesellschaftlichen Lage; die Befreiung der Frau aus der naturrechtlich nicht begründbaren Überlegenheit des Mannes; die Zulassung der Ehescheidung.<sup>47</sup> „[...] denn wenn der Mann den Frauen ihre Rechte verweigert, stellt er sich gegen die eigenen Prinzipien, auf denen sein Gleichheitsanspruch beruht, und er macht sich einer Inkonsistenz schuldig.“<sup>48</sup> Die Hoffnungen, die in die Revolution gesetzt worden waren, wurden allerdings nicht erfüllt. Zwar deckten sich einige Forderungen aus der Erklärung de Gouges mit den Forderungen anderer Frauen und Männer ihrer Zeit und wurden „1792 im Rahmen der Neugestaltung des Zivilrechts umgesetzt. Die Vision von Olympe de Gouges rückte [jedoch, D. K.] in weite Ferne; erst 1945 wurden den Frauen in Frankreich die Bürgerrechte zuerkannt.“<sup>49</sup>

Ganz gegen die Erwartungen von Olympe de Gouges blieb ihre Erklärung ohne jede Resonanz. Sie hatte angenommen, sie „sehe jetzt schon, wie der ‚ganze höllische Rattenschwanz‘ sich gegen sie erheben werde“. Die Vermutungen dazu reichen von der mangelnden Bildung der Frauen in der damaligen Zeit über den geringen Verbreitungsgrad (nur fünf Exemplare der Einzelschrift sind nach derzeitigem Wissensstand bekannt) bis zur These, das frühe In-Kraft-Treten der neuen Verfassung im September 1791 hätte die Autorin überrascht. Ihr als Gesetzesantrag formuliertes Werk sollte als Katalog der Frauenrechte in die neue Verfassung eingehen und hatte seine Aktualität bereits vor seinem Erscheinen verloren.<sup>50</sup>

Die von Olympe de Gouges zugedachte Aufgabe der Mitwirkung an einer neuen Verfassung hat die „Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne“ verfehlt. Unbestritten ist aber die historische Bedeutung als grundlegendes Werk der feministischen Ideengeschichte. Viele zentralen Forderungen sind in der heutigen Zeit noch nicht umgesetzt, was ihm eine unliebsame Aktualität und Modernität verleiht.

#### MENSCHENRECHTE: FRAUENRECHTE? DAS PROBLEM DER UNIVERSALISIERBARKEIT!

Schon zur Zeit von Olympe de Gouges wurde die Universalität der Erklärung der Rechte des Menschen/Mann und Bürgers diskutiert: Argumentationen von Sophie de Condorcet und Pauline Léon (1793)<sup>51</sup> machen deutlich, die Menschenrechtserklärung müsse wohl für alle Menschen gültig sein, es sei denn, dass jemand „in Frage stellt, dass die Frauen einen Teil des Menschengeschlechts darstellen.“<sup>52</sup> Das wirkt wie eine Argumentation a posteriori, als wäre es unverständlich, dass Frauen nicht gemeint sein könnten, daher müsse man sie in die Gültigkeit hinein argumentieren.

Unter Universalisierung ist Verallgemeinerung zu verstehen, die universale Anwendung und Anwendbarkeit eines bestimmten Satzes oder einer Norm. In der Ethik bemisst sich die Bedeutung eines sittlichen Grundsatzes an der Möglichkeit der Universalisierung, womit partikuläre menschliche Interessen als Bestimmungsgründe des Handelns ausgeschaltet werden sollen;<sup>53</sup> oder, in der Sprache der Logik: „A predicate [...] is universal, if and only if it can be defined without reference to any individual ‚a‘, other than of the form ‚like a‘ or ‚unlike a‘.“<sup>54</sup> Die Frage, die an dieser Stelle interessiert ist, ob die Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin für alle Menschen, also Frauen und Männer, gültig sein kann.

Werfen wir einen Blick auf den Begriff der Gleichheit: Grundsätzlich galten die Forderungen der Aufklärung nach Gleichheit nur für Männer. Wie wir gesehen haben, vertrat Rousseau die Ansicht, dass „der Gesamtwille des Volkes nur durch die politisch mündigen Bürger zum Ausdruck gebracht wird“. Die kirchlichen Vorschriften über die Unterlegenheit der Frau wurden durch eine naturwissenschaftlich begründete Argumentation ersetzt. Auch Kant trug zur tradierten Polarisierung der Geschlechter bei mit der Folge, dass „die herkömmliche Ungleichheit von Mann und Frau auch in der Aufklärung fortgeführt wurde. Mensch ist nur der Mann.“ Diese Auffassung bewirkte, dass „die patriarchale Position des Mannes gestärkt wurde, und Frauen und Sklaven ohne politische Rechte in einer revolutionären Neuordnung der Welt blieben, die uns bis heute als Vorbild gilt.“<sup>55</sup>

„... wer Rechtsgleichheit und Freiheit von *universaler* Geltung postuliert, muss von *Frauen* und Männern sprechen, nur beide Teile sind die universale Menschheit.“<sup>56</sup>

Ein mit der Universalisierbarkeit der „Erklärung der Rechte des Mannes und Bürgers“ von 1789 einhergehendes Problem liegt darin, dass das französische Wort „homme“ in seiner Bedeutung entweder den „Menschen“ oder den „Mann“ umfassen kann. In den meisten romanischen Sprachen wie auch im Englischen verhält es sich ebenso, und deshalb resultiert aus dem Gebrauch des

Wortes zumeist die Unklarheit, wer denn jeweils tatsächlich gemeint sei.

Es lässt sich allerdings nicht einfach behaupten, es würde schon „Mensch“ heißen, und ergo bestünde kein Grund für Frauen, sich ausgeschlossen zu fühlen, denn dieser Meinung stehen zwei Argumente entgegen:

Die Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers(!) gelten neben dem Menschen eben auch für den Bürger, und zwar *nur* für diesen und nicht für die „citoyenne“, die Bürgerin, für deren Nennung ein eigenes Substantiv existiert – worauf uns nicht zuletzt Olympe de Gouges hinweist, und was auch bedeutet, dass es sehr wohl auch damals schon ein Bewusstsein über den Unterschied in den sprachlichen Endungen gegeben hat.

„Die anthropologische, soziale, rechtsphilosophische und politische Terminologie dieser Zeit ist gekennzeichnet durch meristische Begriffsbildung: „meros“ bedeutet Teil. Merismus bezeichnet ein Definitionsverfahren, in welchem *ein Teil* zum Ganzen hypostasiert oder verabsolutiert wird, mit der Folge, dass ein anderer (vermeintlich irrelevanter) *Teil* aus der Definition eliminiert ist.“<sup>57</sup>

Ein solcher Begriff wäre dann reduziert, inadäquat und unrichtig, ein Ideologem. Der aus diesen Begriffen eliminierte Teil muss explizit benannt werden, soll über ihn eine Aussage getroffen werden.

„Das verwirrende an diesem politischen Sprachgebrauch ist, dass derselbe Begriff einmal mit allgemeinem Inhalt, ein andermal mit meristischem, partiellem Inhalt verwendet wird. [...] Die politische Regel ist: Werden Pflichten und Strafen auferlegt, sind Frauen in allgemeine Begriffe (alle, Menschen, Bewohner, Volk, Nation, usw.) inbegriffen, geht es jedoch um Rechte, dann werden Frauen automatisch aus diesen Begriffen eliminiert.“<sup>58</sup>

Jedenfalls werden diese Schlüsselbegriffe während der französischen Revolution so gehandhabt, und bis heute lässt die Sensibilisierung im Sprachgebrauch oft noch zu wünschen übrig.

Zweites Argument gegen das „Gemeint-Sein“ von Frauen in der Erklärung von 1789 ist die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit jener Tage. Frauen waren nicht nur unberechtigt für politische Tätigkeiten und Ämter, sie hatten auch keine Eigentums- und Sicherheitsrechte, waren von allen Berufen ausgeschlossen (es sei denn sie verkauften ihren Körper), verfügten über keine Bildung, etc. Der Schlachtruf der Revolution „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ wird in dieser Deklaration wörtlich nur für die „Brüder“ realisiert. „Egalité“ bezeichnet demnach ausschließlich eine Gleichheit unter Männern (genauer: unter den männlichen Bürgern sowie dem ehemaligen Adel und dem Klerus), nicht jedenfalls eine Gleichheit von Männern und Frauen.

So weit zum historischen, unabänderlichen Verlauf der Dinge. Wie aber ist zu erklären, dass bis zum heuti-

gen Tage ausgerechnet diese „Erklärung der exklusiven Vorrechte und patriarchalen Privilegien“ als „Geburtsstunde der Menschenrechte“ oder als „erste Konzeption von Menschenrechten“ gefeiert, darauf Bezug genommen und sie unablässig zitiert wird? Wie unkritisch wird heute immer noch von Menschenrechten gesprochen, ohne darauf zu achten, wer denn tatsächlich Rechtssubjekt ist? Wen betreffen Rechte? Oder: wen *nicht*?

Hannelore Schröder macht zu Recht darauf aufmerksam, dass die Frage nach den nicht-gemeinten Subjekten die eigentlich wesentliche ist, denn sie impliziert die Frage nach dem Souverän: Wer bestimmt Rechte? Wer legt den Inhalt fest? Wen betreffen sie? Wer ist davon ausgenommen? Warum? Das sind die Fragen, die gestellt werden müssen, bevor Menschenrechte um ihres bloßen Namens willen als solche in Kraft treten können. Denn diejenigen, die nicht Souverän dieser Rechte sind, die also deren Inhalte nicht mitbestimmen können, werden in den seltensten Fällen positiv davon betroffen sein. De Gouges fragt in der Präambel ihrer Erklärung von 1791: „Sage mir, wer hat dir die souveräne Macht verliehen, mein Geschlecht zu unterdrücken?“<sup>59</sup> Sie fragt an dieser Stelle nach der Legitimation für universale Souveränität, nicht ohne allfällige Gründe (körperliche Stärke, Begabungen) auszuschließen. Entsprechend dieser kritischen Linie, ist auch der erste Satz der Präambel eine Frage, die lautet: „Mann, bist du fähig, gerecht zu sein?“<sup>60</sup> Und obwohl de Gouges darauf nicht explizit antwortet, widerhallt ein deutliches *Nein!* in den Gedanken, denn „diese souveräne Macht ist ihnen [den die Erklärung von 1789 verfassenden Männern] *nicht* vom weiblichen Volk verliehen, und daher illegitim.“<sup>61</sup> Eine Gruppe von Menschen legt also Rechte fest, die sie als universale Menschenrechte behauptet und durchzusetzen versucht, ohne dazu (von den betroffenen Menschen) legitimiert worden zu sein. Ist dieses Vorgehen, Menschenrechte zu implementieren, nicht diktatorisch? Vielleicht sogar menschenrechtswidrig? Auch aktuelle Menschenrechtsdebatten weisen immer wieder auf die Problematik einer universalen Souveränität hin. „In der politischen Realität sieht die Lösung dieses Dilemmas bekanntlich so aus, dass ein inhaltlicher Konsens [...], den ein Kollektiv gefunden hat, nach Möglichkeit divergierenden anderen Kollektiven oktroyiert wird.“<sup>62</sup> Und obwohl heute eigentlich nicht mehr zur Debatte stehen sollte, dass Frauen selbstverständlich Rechtssubjekte der Menschenrechte sind, bliebe noch zu klären, wieso es trotzdem immer noch viele Unterschiede gibt.

Jedoch selbst wenn das Problem der Souveränität gelöst würde, bliebe noch ein weiteres zu klären: nämlich die Frage nach der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Menschen sind geprägt von ihrer Kultur, den Gewohnheiten und Verhaltensweisen, von den Gebräuchen und Kon-

ventionen ihrer Umwelt. „Jeder einzelne Mensch ist [...] Produkt oder zumindest Repräsentant von Denk- und Verhaltensformen, die für seine Gesellschaft charakteristisch sind.“<sup>63</sup> Das Tun und Denken, die Zuordnung von Werten und das Selbstbild sind unter anderem Ergebnisse dieser Einflüsse.

Ganz abgesehen also vom Problem der Legitimität von Menschenrechten, ist die Frage der Akzeptanz eine ganz wesentliche. Der große und zumeist hemmende Einfluss des praktischen Lebens auf die von ihr gewünschten Veränderung war Olympe de Gouges nur allzu bewusst. Aus diesem Grund entwarf sie gemeinsam mit der „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“, auch einen „Contrat Social de l'homme et de la femme“, in dem sie ein gleichberechtigtes Verhältnis zwischen Frau und Mann in der Partnerschaft forderte.<sup>64</sup> Offensichtlich war ihr klar, dass Veränderungen im Alltag, im praktischen, täglichen Leben eine notwendige Vorstufe für die Inanspruchnahme von Bürgerinnenrechten sein würden. So sagt auch Hannelore Schröder, „dass Frauen Rechtssubjekte, Vertragspartnerinnen *im* Haus werden, ist die Voraussetzung dafür, dass sie auch *außer* Haus als solche auftreten können und anerkannt werden.“<sup>65</sup>

Die Frage der (persönlichen) Anerkennung und der Möglichkeit zu Entscheidungen in der praktischen Lebensführung ist zentral verknüpft mit der Inanspruchnahme und Zuerkennung von Rechten. Das Problem, das sich dabei stellt, ist die höchst schwierig zu lösende Frage, ob zuerst die praktische Lebensführung verändert werden muss, damit Rechte für Frauen tatsächlich in Kraft treten können, oder ob es diese Rechte vorab geben muss, damit sich die gesellschaftliche Wirklichkeit zu verändern beginnen kann?

Rechte legen Grenzen fest; nämlich jene Grenzen, die notwendig sind, um die Rechte selbst zu schützen. „Wir haben es hier mit dem Problem zu tun [...], dass [...] Rechte ohne entsprechende Verpflichtungen leer sind.“<sup>66</sup> Wenn also der Umfang eines Rechtes erweitert (z. B. auf die weibliche Bevölkerung ausgedehnt) werden soll, müssen diese Grenzen so verschoben werden, dass denjenigen Rechten Platz verschafft wird, die bis zu diesem Zeitpunkt nicht gegolten haben oder ignoriert worden sind. „Die gegenseitige Anerkennung als Rechtssubjekte bedeutet die Respektierung der Grenzen, die der Willkür aller Beteiligten gesetzt sind und konstituiert überhaupt erst gleiche Freiheitsrechte.“<sup>67</sup> Ganz in diesem Sinne fordert de Gouges (Art. IV, Erklärung von 1791 – siehe oben) eine „Zurückgabe all dessen, was einem anderen gehört“, um zu einem neuen Rechtsverständnis zu gelangen. Ihre Formulierung trifft den Nagel auf den Kopf: die (unveräußerliche) Freiheit der Frauen muss *zurückgegeben*, nicht etwa gewährt oder zuerkannt werden. Verständlich auch, dass sie mit dieser Forderung auf Wi-

derstand stieß – denn wer gibt kampflos seine Vorzugsrechte auf?

Nun stehen also den Forderungen de Gouges' gleich zwei Probleme gegenüber: das erlernte Selbstverständnis der Rechtlosigkeit der Frauen selbst auf der einen Seite und der Widerstand der Männer als privilegierte Gruppe (oder zumindest eines großen Teiles davon) auf der anderen Seite. Wie es also um den Erfolg de Gouges' bestellt war, kann man sich leicht ausmalen: noch nicht einmal Argumente wurden von der (ausschließlich männlich besetzten) Nationalversammlung bemüht, um de Gouges' Antrag abzuschmettern, nein, die „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ wurde schlichtweg ignoriert und erst 1972 (!) durch Hannelore Schröder wieder entdeckt (Erstpublikation 1977)<sup>68</sup>. Wie wenig Unterstützung de Gouges aber auch unter den Frauen ihrer Zeit fand, zeigt folgendes Zitat der Zeitgenossin Madame de Staël: „Man tut gut daran, die Frauen von den öffentlichen und bürgerlichen Rechten auszuschließen; nichts ist ihrer natürlichen Bestimmung entgegengesetzter als alles, was sie in den Zustand konkurrierender Beziehung zu den Männern brächte.“<sup>69</sup>

Eine Lösung unserer Zeit für dieselbe Problematik ist die der Quotenregelung, d. h. der zwangsmäßigen Erfüllung einer bestimmten festgelegten Zahl von Frauen bei der Besetzung von Ämtern und politischen Positionen, mit dem Zweck, die (männlich dominierte) Realität zu verändern und eine annähernd gleiche Repräsentation durch Frauen herzustellen. Diese aus den USA als „affirmative action“ bekannte Maßnahme zur Integration Schwarzer hat sich bald als „positive Diskriminierung“ einen schlechten Namen gemacht: Zum einen widerspricht die Quotenregelung ja gerade den Bestimmungen von Gleichheit, denen sie praktische Gültigkeit verschaffen soll. Aufgrund vorgeschriebener Quoten müssen Menschen bestimmter Merkmale bevorzugt werden, woraus sich die beinahe zynische Frage ergibt: Wie vertretbar ist eine absichtliche Ungleichbehandlung mit dem Zweck der Herstellung von Gleichheit? Oder besser noch: Wie kann man Gleichbehandlung einfordern, indem man sich privilegieren lässt? Und so ist es nicht verwunderlich, dass auch in der Praxis immer wieder Urteile von obersten Gerichten (US supreme court, österreichisches Verfassungsgericht) gefällt werden, die die Quotenregelung als gleichheitswidrig erachten.

Das zweite Problem der positiven Diskriminierung ist psychologischer Natur und wird schon im Namen deutlich: die Diskriminierung bleibt durch solche Maßnahmen aufrecht bzw. wird sogar gefördert. Denn gerade der Unterschied, aufgrund dem die Diskriminierung passiert, wird bei der Quotenregelung zum Merkmal der Bevorzugung. Es kommt also nicht zu einer Gleichbehandlung (die ja das Ziel sein sollte), sondern zu einer erneuten

Betonung des Unterschiedes. Zwar ist in der Folge die Ungleichbehandlung eine positive und nicht negative, aber das zugrunde liegende Problem ist nicht behoben, im Gegenteil: das Anderssein wird besonders hervor gehoben.

Nichtsdestotrotz sei darauf hingewiesen, dass vorgeschriebene Quoten einen wesentlichen Beitrag dazu leisten, dass eine benachteiligte Bevölkerungsgruppe repräsentiert wird und sohin eine Stimme erhält, und auch dass auf diese Art die alten Strukturen der Gesellschaft verändert werden und die Gewöhnung an Neues stattfinden kann.

Insgesamt bleibt jedoch die Frage offen, „ob Recht und Gesetze überhaupt geeignete Mittel zur Befreiung der Frauen sind.“<sup>70</sup>

#### ANMERKUNGEN:

- 1 Vgl. *Brockhaus Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden*, 19. Auflage. F. A. Brockhaus GmbH, Mannheim 1992. Band 19; S. 460 f.
- 2 Vgl. a. a. O., S. 463 f.
- 3 A. a. O., S. 466
- 4 Karl H. Burmeister: *Olympe de Gouges, die Rechte der Frau*. 1791. Stämpfli, Bern; Manz, Wien 1999; S. 5
- 5 ebenda
- 6 Burmeister, a. a. O., S. 12
- 7 Zit. Schröder in Burmeister, a. a. O., S. 13
- 8 Hannelore Schröder: „Olympe de Gouges' „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ (1791). Ein Paradigma feministisch-politischer Philosophie“. In: Herta Nagl-Docekal (Hg.): *Feministische Philosophie*. Oldenburg Verlag, Wien 1990 (Wiener Reihe Band 4); S. 205
- 9 A. a. O., S. 208
- 10 Burmeister, a. a. O., S. 17
- 11 Zit. Diderot in Schröder: Olympe de Gouges, a. a. O., S. 214
- 12 Schröder: Olympe de Gouges, a. a. O., S. 210 f.
- 13 Burmeister, a. a. O., S. 77
- 14 A. a. O., S. 19
- 15 Schröder: Olympe de Gouges, a. a. O., S. 205
- 16 Olympe de Gouges: *Mensch und Bürgerin „Die Rechte der Frau“* (1791). Hg. von Hannelore Schröder. ein-FACH-Verlag, Aachen 1995; S. 81
- 17 Paul Noack: *Olympe de Gouges 1748–1793. Kurtisane und Kämpferin für die Rechte der Frau*. dtv Biografie, München 1992; S. 35
- 18 A. a. O., S. 47
- 19 De Gouges, a. a. O., S. 82
- 20 Noack, a. a. O., S. 44
- 21 A. a. O., S. 104
- 22 De Gouges, a. a. O., S. 88
- 23 Ute Gerhard: *Gleichheit ohne Angleichung*. Beck, München 1990; S. 10
- 24 A. a. O. S. 9

- 25 De Gouges, a. a. O.; S. 93
- 26 a. a. O., S. 99 f.
- 27 Kassandras Geschichtsseiten: *Vergleich Frauenrechte versus Menschenrechte*; Internet: [http://www.omen.de/history/f\\_frre2.htm](http://www.omen.de/history/f_frre2.htm), 30.10.2001
- 28 Burmeister, a. a. O., S. 7
- 29 A. a. O., S. 79
- 30 Der Einfachheit halber wird in der folgenden Gegenüberstellung der Deklarationen die „Erklärung der Rechte des Mannes/Menschen und Bürgers“ von 1789 als „Erklärung 89“ und die „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ als „Erklärung 71“ abgekürzt.
- 31 De Gouges, a. a. O., S. 151
- 32 Vgl. Schröder: Olympe de Gouges, a. a. O., S. 212
- 33 Burmeister, a. a. O., S. 81
- 34 Liste ECJS: *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*. Internet: <http://ec.ecjs.free.fr/6ressourc/textes/DDFC.htm>, 9.10.2001
- 35 De Gouges, a. a. O., S. 151 f.
- 36 Vgl.: Liste ECJS, a. a. O.
- 37 Burmeister, a. a. O., S. 81
- 38 Vgl. De Gouges, a. a. O., S. 153 f.
- 39 A. a. O., S. 154
- 40 A. a. O., S. 154
- 41 Burmeister, a. a. O., S. 101
- 42 A. a. O., S. 102
- 43 De Gouges, a. a. O., S. 155
- 44 Burmeister, a. a. O., S. 11
- 45 a. a. O., S. 74 f.
- 46 a. a. O., S. 78
- 47 a. a. O., S. 19 f.
- 48 a. a. O., S. 107
- 49 a. a. O., S. 8 und S. 119
- 50 a. a. O., S. 121 f.
- 51 zit. in Burmeister, a. a. O., S. 6
- 52 Christadler zit. in Burmeister, a. a. O., S. 6
- 53 Vgl. Brockhaus, a. a. O., Band 22, S. 651
- 54 Lawrence C. Becker (Hg.): *Encyclopedia of Ethics – „Universalizability“*, Bd. II. Garland Pub., New York und London 1992; S. 1258–1261
- 55 Burmeister, a. a. O., S. 13 f.
- 56 De Gouges, a. a. O., S. 131
- 57 A. a. O., S. 132
- 58 A. a. O., S. 133
- 59 Vgl. Liste ECJS, a. a. O.
- 60 Vgl. ebenda
- 61 De Gouges, a. a. O., S. 142 f.
- 62 Franz M. Wimmer: *Die Idee der Menschenrechte in interkultureller Sicht*; Internet: <http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/menschenrechte93.html>; 17.10.2001
- 63 Ebenda
- 64 Das politisch brisante Werk de Gouges' umfasst einen einleitenden Brief „An die Königin“ (der sie ihre Erklärung widmet), eine „Präambel“, die „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ in Anlehnung an die „Erklärung der Rechte des Mannes/Menschen und Bürgers“, eine „Postambel“ und besagten „Contrat Social“ sowie ein paar Bemerkungen zum Ende dieser eindrucksvollen Schrift, die „zu verabschieden von der Nationalversammlung in ihrer

letzten Sitzung oder in der folgenden Legislaturperiode“ de Gouges forderte (De Gouges, a. a. O., S. 107)

- 65 De Gouges, a. a. O., S. 143
- 66 Franz. M. Wimmer, a. a. O.
- 67 De Gouges, Olympe, a. a. O., S. 152
- 68 A. a. O., S. 8, Vorwort von Hannelore Schröder
- 69 Noack, a. a. O., S. 114
- 70 Ute Gerhard: *Gleichheit ohne Angleichung*. Beck, München 1990; S. 9

#### LITERATUR:

- Becker, Lawrence C. (Hg.): *Encyclopedia of Ethics – „Universalizability“*, Bd. II, Seite 1258–1261; Garland Pub., New York und London 1992
- Brockhaus Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden, 19. Auflage. F. A. Brockhaus GmbH, Mannheim 1992
- Burmeister, Karl H.: *Olympe de Gouges, die Rechte der Frau: 1791*. Stämpfli, Bern; Manz, Wien 1999
- De Gouges, Olympe: *Mensch und Bürgerin „Die Rechte der Frau“* (1791). Hg. von Hannelore Schröder. ein-FACH-Verlag, Aachen 1995
- Doormann, Lottemi: „Ein Feuer brennt in mir“. *Die Lebensgeschichte der Olympe de Gouges*. Beltz & Gelberg, Weinheim und Basel 1993

Gerhard, Ute: *Gleichheit ohne Angleichung: Frauen im Recht*. Beck, München 1990

- Kägi-Diener, Regula: *Olympe de Gouges – Anfang für die moderne Rechtswissenschaft*; Internet: <http://www.lawandwomen.ch/olympde-gouges.html>
- Kassandras Geschichtsseiten: *Vergleich Frauenrechte versus Menschenrechte*; Internet: [http://www.omen.de/history/f\\_frre2.htm](http://www.omen.de/history/f_frre2.htm), 30.10.2001; [http://www.omen.de/history/ff\\_frolym.html](http://www.omen.de/history/ff_frolym.html), 31.10.2001
- Liste ECJS: *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*. Internet: <http://ec.ecjs.free.fr/6ressourc/textes/DDFC.htm>, 09.10.2001
- Menzel, Birgit: *Frauen und Menschenrechte: geschichtliche Entwicklung einer Differenz und Ansätze zu deren Beseitigung*. IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main 1994
- Noack, Paul: *Olympe de Gouges, 1748–1793, Kurtisane und Kämpferin für die Rechte der Frau*. dtv, München 1992
- Schröder, Hannelore: „Olympe de Gouges' „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ (1791). Ein Paradigma feministisch-politischer Philosophie“. In: Herta Nagl-Docekal (Hg.): *Feministische Philosophie*. Oldenburg Verlag, Wien 1990, S. 202–228 (Wiener Reihe Band 4)
- Wimmer, Franz M.: *Die Idee der Menschenrechte in interkultureller Sicht*. Internet: <http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/menschenrechte93.html>; 17.10.2001



## IST PHILOSOPHIE EIN ABENDLÄNDISCHES ERZEUGNIS?

**Franz Martin Wimmer**  
**INTERKULTURELLE  
PHILOSOPHIE**

WUV Facultas / UTB  
Wien 2004  
263 Seiten, Euro 21,50

Seit etwa zwei Jahrzehnten wird das Adjektiv „interkulturell“ zunehmend zum integralen Bestandteil unterschiedlicher Wissensgebiete und deren Lehrpläne: ob Germanistik, Pädagogik oder Betriebswirtschaft. Auch im Bereich der Philosophie sind Veröffentlichungen, Konferenzen und Lehrveranstaltungen, die „interkulturell“ im Titel führen, mittlerweile keine Seltenheit. Einer der Pioniere und bedeutendsten Proponenten dieser philosophischen Ausrichtung ist der an der Universität Wien lehrende Franz Martin Wimmer. In den letzten 15 Jahren publizierte Wimmer ein beachtliches Opus über interkulturelle Philosophie, das von Büchern und Vorlesungsskripten bis hin zu wissenschaftlichen Aufsätzen und Essays eine breite Palette von Textsorten umfasst. Der wohl auch hier aufkommenden Frage, was denn interkulturelle Philosophie überhaupt sei, ist auch seine jüngste Publikation gewidmet.

Wimmer nimmt das didaktisch orientierte UTB-Format als Anlass, auch eine Bestandsaufnahme vorzunehmen. Der Band bietet neben Begriffsdefinitionen und philosophischem Grundlagenwissen auch verschiedene Theoriebeiträge, Fragestellungen und Lösungsansätze einschlägiger AutorInnen sowie die Quintessenz der eigenen konzeptuellen und begrifflichen Beiträge Wimmers zum interkulturellen Philosophieren.

Eingangs macht der Autor ein – bereits philosophisches – Problem fest: das „Dilemma der Kulturalität der Philosophie“. Als Projekt strebt Philosophie nach Allgemeingültigkeit, schreibt Wimmer, und zugleich ist sie immer in einen kulturellen Kontext eingebettet: nicht nur aufgrund ihrer Ausdrucksmittel, sondern auch bezüglich ihrer Fragestellungen und ihrer Überprüfbarkeit. In der Geschichte und Gegenwart der Philosophie wurde und wird dieses Dilemma mit Hilfe unterschiedlicher Prämissen ausgeblendet oder umgangen. Manche (eigentlich die meisten) erblicken in der Philosophie eine rein griechisch-okzidentale Wissenstradition, weshalb sich die Frage nach dem kulturellen Kontext gar nicht erst stellen lässt. Auch wenn man demgemäß hochkulturelle Erzeugnisse oder Denkschulen nicht-okzidentaler Traditionen (wie etwa die Veden, den Konfuzianismus, den Daoismus) würdigte, spricht man ihnen die Qualifikation ab, Philosophien zu sein. Andere PhilosophInnen wiederum behaupten nicht nur, Philosophieren sei bloß im Kontext einer Kultur möglich, sondern auch: philosophische Ergebnisse könnten nur in diesem Kontext verstanden und beurteilt werden. Diese „Ethnophilosophie“ stellt somit ihrerseits den philosophischen Anspruch auf Allgemeingültigkeit in Frage.

Wimmer setzt den eigenen Bereich und die spezifischen Aufgaben der interkulturellen Philosophie jenseits dieser Polarisierung an. Dabei geht er von einer Diagnose der Situation aus, in der wir uns befinden: Eine Globalkultur ist im Entstehen begriffen. „Die künftige Weltkultur organisiert sich weltanschaulich auf eine Weise, die aus keiner der bisherigen Traditionen vorrangig bestimmt ist, sondern stellt etwas Neues dar“ (S. 47). Daran schließt er die Frage an, was die Philosophie in dieser Situation tun könne und solle. Seine Antwort liest sich wie eine Programmatik der interkulturellen Philosophie: „Die Relevanz kultureller Traditionen für Gegenwart und Zukunft ist zu klären“ (S. 49). Doch kann die akzeptierende Feststellung kulturell bedingter, differenter Denktraditionen noch nicht ausreichen, ein interkulturelles Projekt zu beginnen: Damit hätten wir, so Wimmer, *multikulturelle* Philosophie, aber noch keine *interkulturelle*. Zwei wesentliche Programmpunkte für interkulturelles Philosophieren zählt der Autor auf: eine neue Sicht auf die Philosophiegeschichte zu entwickeln und in jeder Sachfrage eine Auseinandersetzung zwischen differenten Traditionen zu ermöglichen. Wimmer nennt sein Modell für eine solche Auseinandersetzung *Polylog*: ein Gespräch zwischen möglichst vielen differenten Traditionen mit dem Ziel, gemeinsame Resultate in philosophischen Sachfragen zu erzielen. Interkulturelles Philosophieren hieße demnach auch: philosophische *Polyloge* zu führen.

Die Beschreibung wichtiger Ansätze und Modelle aus der jungen Geschichte der interkulturellen Philosophie bildet das zweite Kapitel des Buches. In den weiteren drei Kapiteln unterzieht der Autor die Philosophiegeschichte, die Hermeneutik und die ethischen Normen (am Beispiel der Menschenrechte) einer interkulturellen Überprüfung; er verweist kritisch auf etablierte, zentristische Sichtweisen und Lehrmeinungen, entwickelt Gegenthesen und veranschaulicht seine philosophischen Reflexionen an reichlichen Text- und Erzähl-Beispielen aus verschiedenen Denktraditionen. Dabei formuliert er Aufgaben: „Interkulturelle Philosophie soll Stereotype der Selbst- und Fremdwahrnehmung kritisieren“ (S. 134) oder Regeln: „Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren“ (S. 51). Das letzte Kapitel ist den unterschiedlichen Ursprüngen der Philosophie in China, Indien und im Islam gewidmet, und spätestens in diesem Teil des Buches wird der/dem LeserIn klar, dass es sich hier um einen Autor handelt, der nicht nur auf das Studium nicht-abendländischer Denktraditionen pocht, sondern auch selbst mit einem außergewöhnlichen Wissen über sie ausgestattet ist.

Dem Autor gelingt es in seinem Buch zugleich, die Perspektive eines versierten Vermittlers und „Übersetzers“ anderer AutorInnen und Denktraditionen einzunehmen und die eigenen jahrelangen Reflexionen systematisch zusammenzufassen. Neben der leicht verständlichen Wiedergabe dieses originären Beitrags von Franz M. Wimmer zur Gegenwartsphilosophie ist dem Band ein weiteres wichtiges Verdienst hoch anzurechnen: Selten war ein philosophisches Buch dermaßen allgemein verständlich und dennoch fachlich auf so hohem Niveau, so detailreich und inhaltlich so innovativ.

Hakan Gürses

## DIE AUTOREN UND AUTORINNEN

JAMELEDDINE BEN ABDELJELIL:

Studium der Philosophie und Judaistik an der Universität Wien. Assistent am Institut für Arabistik der Universität Wien. Dissertation: „Der jüdische Averroismus. Die Geschichte des Rationalismus im Judentum bis zum Mittelalter und die jüdische Rezeption von Ibn Ruschd (Averroes)“

VIKTORIA FRYSAK:

Studium der Philosophie an der Universität Wien. Verlagsleiterin in Wien. Diplomarbeit: „Von der Unvereinbarkeit monologischer Vernunft und zwischenmenschlicher Relationalität und deren Wirkungen“

HAKAN GÜRSSES:

Studium der Philosophie in Wien; Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der Universität Wien; Chefredakteur der Vierteljahres-Zeitschrift „STIMME von und für Minderheiten“

NATALIA HARTMANN:

Studium der Rechtswissenschaften an der Universität Wien. Arbeiten zu Hannah Arendt und zu einer alternativen Strafrechtspraxis in indigenen Gemeinden Kanadas.

DANIELA KERSIC:

Studium der Philosophie an der Universität Wien. Leiterin des Mobilen Beratungsdienstes Burgenland und Koordinatorin der Mobilen Beratungsdienste Österreich im Bundessozialamt.

ALEXANDER KONAS:

Studium der Politikwissenschaft an der Universität Wien, arbeitet an einer Diplomarbeit zum Thema „Partizipation wagen – Erfahrungen mit partizipativen Ansätzen in Porto Alegre, Kerala und Bolivien“.

PAULINA PRINZ:

Studium der Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Germanistik in Wien; Diplomarbeit zum Thema „Weltethos und Weltreligionen“, arbeitet als Erzieherin.

MATHIAS THALER:

Studium der Philosophie und Politikwissenschaft in Wien und Paris; Diplomarbeit: „Antworten auf den Kulturrelativismus. Eine philosophische Untersuchung aktueller Debatten zur Universalität der Menschenrechte“

BENEDIKT WALLNER:

Studium der Rechtswissenschaft und der Philosophie; Rechtsanwalt in Wien. Veröffentlichungen u. a.: (gem. mit Robert Schlesinger und Alexander Schotten): „devisen schulden spesen sparen. Die Praktiken der Banken – die Chancen des Kunden“ (2002)

FRANZ MARTIN WIMMER:

Professor am Institut für Philosophie der Universität Wien; Forschungsschwerpunkt: Interkulturell orientierte Philosophie; zuletzt erschien: „Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung“



**bm:bwk**

