

## WAS IST DES MENSCHEN RECHT?

### Ein ethnologischer Diskurs zum Universalitätsanspruch individueller Menschenrechte im globalen Dorf.<sup>1</sup>

*Die Leistung des Ethnographen liegt darin, die Wirklichkeit fremder Kulturen zu verstehen und sie der Wissenschaft gegenüber auszulegen (Justin Stagl).*

*Anthropologists try to understand how other people behave and why they behave as they do by going to live among them for extended periods, learning their language and entering into their daily lives“ (Kevin Dwyer)*

#### **Gliederung:**

1. Das Tribunal
2. Der Katalog der Menschenrechte
3. Zur Geschichtlichkeit des abendländischen Menschenrechtsbegriffes
4. Zur Erinnerung: Verdrängte Artikel aus dem Menschenrechtskatalog
5. Knackpunkte für den Universalanspruch individueller Menschenrechte
6. Auswege aus dem Menschenrechtsdilemma
7. Aufgaben für die ethnologische Forschung
8. Ein Fallbeispiel
9. Schluss
- 10.Literatur

---

<sup>1</sup> Überarbeitete Version eines Vortrages beim Soz,wiss. Studienkreis für internationale Probleme ssip e.V.

## 1. Das Tribunal:

In der Zeitschrift für Internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik (1994:22-23) findet sich folgendes Protokoll des 1. Internationalen Menschenrechtstribunals in Peking vom Juni 1996, das ich in Auszügen wiedergeben möchte:

„Teilnehmerstaaten (unter anderem) : Uganda, Tanzania, Marokko, Guatemala, Sri Lanka, Saudi-Arabien; Gastgeber: China. Abgesagt haben: die Industriestaaten der ‘Ersten’ Welt.“

Unter den 10 Verhandlungspunkten des Tribunals fanden sich unter anderem:

„TOP I: Klage der Anna Maria Berlusconi aus Palermo: Die 28jährige Klägerin sucht Schutz vor Vergewaltigung in der Ehe, Anmache auf öffentlichen Plätzen, in Straßen und Restaurants der Stadt. Sie beklagt sexuelle Belästigungen am Arbeitsplatz und Diskriminierungen bei Einstellungen und Beförderungen. Das Tribunal fordert die Regierung Italiens dazu auf, die Gleichbehandlung und körperliche und seelische Unversehrtheit von Frauen in ihrem Land sicherzustellen und für die Respektierung der Menschenwürde der Frauen Sorge zu tragen.

TOP 2: Klage des Alois Sternbacher aus Zillertal /Österreich: Der 83-jährige Kläger leidet unter Lungenkrebs im Endstadium. Trotz Apparatedmedizin und hohen Morphinumdosierungen kann er die Erstickungsanfälle und die damit verbundene Todesangst nicht länger ertragen und bittet um Sterbehilfe. Das Tribunal fordert die Regierung des Landes auf, für Menschen in dieser Not die erbetene Hilfe zu leisten und den Helfern Straffreiheit zu gewähren. Es fordert die Regierung außerdem dazu auf in Anerkennung der Menschenwürde der Betroffenen zu überprüfen, wann die Pflicht zur Erhaltung von Menschenleben abgelöst wird vom Recht auf einen würdevollen Tod.

Top 3: Klage des Nicolas Bellevue aus Brüssel: Der 27jährige Kläger, Vater einer sechsjährigen Tochter und eines achtjährigen Sohnes, erbittet Unterstützung in seinen Bemühungen, seine Kinder frei von amerikanischem Konsumterror, von Massenprodukten wie Barbiepuppen, Baby Borns, Gummisauriern und He-Man, frei von dem Gewaltdrama amerikanischer Polizeifilme [aufwachsen zu lassen]. Er erbittet Schutz vor der Überflutung seines eigenen Kulturraums mit Disneyworld- und Hamburgerkultur und um Protektion für wallonische Traditionen, Sitten und Gebräuche. Das Tribunal fordert die Regierung des Landes dazu auf, das

Weiterbestehen der eigenen Kultur sicherzustellen und für Kulturenvielfalt zu sorgen, Kulturimperialismus jedoch zu unterbinden.

Top 8: Klage des Antonio Maia, Lissabon: Der 9-jährige Kläger wendet sich in seiner Suche um Schutz vor Schlägen und Demütigungen an das Tribunal. Seitdem er ein Baby war, ist er physischer Gewalt als Mittel der Erziehung durch seine Eltern ausgesetzt. Die körperliche Gewalt hat auch in seinem Inneren tiefe Wunden hinterlassen. Das Tribunal fordert die portugiesische Regierung dazu auf, körperliche Gewalt gegenüber Kindern unter Strafe zu stellen und Schlägen als Mittel der Erziehung gesellschaftlich zu ächten. Der Klageweg ist auch den Kindern selbst zu öffnen, die Gesellschaft hat dafür Sorge zu tragen, daß den betroffenen Kindern in der weiteren Erziehung besonders viel Liebe und Achtung entgegengebracht wird.

Abschlußresolution: Die Regierungen der Industriestaaten werden eindringlich dazu aufgefordert, für die Einhaltung der Menschenrechte in ihren Staaten Sorge zu tragen und die Respektierung der Würde ihre Bürgerinnen und Bürger zu garantieren. Sie werden für die Zukunft dazu aufgefordert, sich in einen aufrichtigen Dialog mit Staaten anderer Systeme, Religionen und Lebensanschauungen zu begeben mit dem Ziel, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom Eurozentrismus zum Globalismus auszuweiten und Menschenrechte nicht nur als Individualrechte gegenüber dem Staat, sondern auch im Hinblick auf das Gemeinwohl und [der Staatsräson] zu formulieren“ (ZEP 1994:22f).

Sind das Menschenrechte? Mit welchem Recht setzen die Teilnehmerstaaten des Tribunals, das fiktiv, nichtsdestoweniger in seinem Duktus stimmig war, die Industriestaaten auf die Anklagebank? In welchem Begründungszusammenhang stehen unterschiedliche Menschenrechtsdiskurse, die teilweise so konträr formuliert sind, daß eine Verständigung darüber nur schwer möglich scheint? Haben diese Forderungen eine Entsprechung in den Menschenrechtskonventionen der UNO? Ich möchte diesen Fragen im folgenden mit einem ethnologischen Blick begegnen, durch Konfrontierung, Kontextualisierung und phänomenologische Beschreibung. Und ich möchte am Ende einen analytischen Ansatz vorstellen, mit dessen Hilfe kulturwissenschaftlich orientierte Forschung und insbesondere die Ethnologie Vorleistungen für einen informierten interkulturellen Dialog im Rahmen der Menschenrechtsdebatte erbringen könnte.

## 2. Der Katalog der Menschenrechte

Der Westen klagt die unveräußerlichen Rechte und die bürgerlichen Freiheiten des Individuums ein, der Süden und Osten weisen auf die historische Gebundenheit eines „westlich“ geprägten Menschenrechtsbegriffes hin, und betonen in kommunitaristischer Weise die Pflichten des Individuums gegenüber der Gemeinschaft. Sie proklamieren (bisher ergebnislos) ihr Recht auf Entwicklung. Was beinhaltet der Katalog der Menschenrechte in seiner heutigen Form?

Man unterscheidet in der Regel vier Generationen von Menschenrechten: Westliche Nationen und Konzepte dominierten unter dem Eindruck des gerade zu Ende gegangenen 2. Weltkriegs die Abfassung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEdM) von 1948 und betonten die „**erste Generation**“ der politischen und bürgerlichen Freiheits-Rechte., die im „Zivilpakt“ niedergelegt sind. Es handelt sich dabei um sog. „natürliche“ oder vorstaatliche unveräußerliche Rechte der Person, die der Verfügungsgewalt des Staates entzogen sind. (vgl. Kühnhardt 1987:12)

Sozialistische und Wohlfahrtsstaaten fügten eine **2. Generation** der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Teilhabe-Rechte hinzu, die im „Sozialpakt“ niedergelegt sind. Zu diesem sog. WSK-Pakt gehören das Recht auf Arbeit und faire Arbeitsbedingungen, soziale Sicherheit, Erziehung/Ausbildung und Teilnahme am kulturellen Leben der Gemeinschaft sowie spezielle Rechte für Frauen und Kinder.

Dritt-Welt Nationen fügten in den 80er Jahren eine **3. Generation** von kollektiv verstandenen „Solidaritäts- und Entwicklungsrechten“ hinzu und betonten damit die unauflösliche Verbundenheit individueller Rechte mit einem kollektiven Kontext.

Indigene Völker brachten Ende der 80er Jahre eine **4. Generation** sog. „indigener Rechte“ ein, die ihre Rechte auf politische Selbstbestimmung und Kontrolle über ihre soziökonomische Entwicklung innerhalb von Staatsgebilden enthalten (vgl. Berting 1990; Messer 1993:222f).

Die sozialistischen Staaten akzeptierten in ihrer Mehrheit nie die sog. natürlichen politischen Rechte, obwohl sie die UN-Dokumente unterzeichnet hatten. Die USA und andere westliche Staaten unterzeichneten zwar, aber ratifizierten ihrerseits nie die gesetzlichen Instrumente zur Umsetzung der sozialen, ökonomischen und kulturellen Rechte (Messer 1993:222).<sup>2</sup> Damit ist bis heute der Anspruch der Unteilbarkeit aller Menschenrechte, wie er in der AEdM und zuletzt im Artikel 5 der Wiener Erklärung von 1993 festgehalten ist,<sup>3</sup> nicht eingelöst.

„Ein altbewährtes rhetorisches Manöver westlicher Regierungen besteht darin“, schreibt der Executive Director der Menschenrechtsorganisation FIAN Michael Windfuhr, „...den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten prinzipiell die Qualität von Individualansprüchen abzusprechen. Sie seien zu schwammig, daher reiche es völlig aus, sie als bloße Zielvorgaben für staatliches Handeln zu betrachten.... Aber das Argument mangelnder Justitiabilität verfehlt sein Ziel. Daß ein Recht vor einem nationalen Gericht nicht einklagbar ist, heißt nicht, daß es nicht existiert“ (1996:7). Auch wird in der UN Menschenrechtskommission zur Zeit an einem individuellen Beschwerdeverfahren für die WSK-Rechte gearbeitet, wie es im Rahmen des Zivilpakts längst existiert (vgl. Windfuhr 1996:7).

---

<sup>2</sup> „Die beiden Pakte unterscheiden sich im wesentlichen ... darin, daß der eine Verbote, der andere Gebote enthält. Der eine sagt, was der Staat auf jeden Fall zu unterlassen hat, der andere, was er zu tun (hat), welches Ziel er verfolgen soll. Der eine bezieht sich auf die individuelle Freiheit, die der Staat dadurch gewährleistet, daß er Eingriffe unterläßt. Der andere bezieht sich auf die soziale Sicherheit, deren Grundlagen der Staat erst durch gesetzliche oder administrative Maßnahmen schaffen muß. Kurz gesagt bezieht sich der eine auf Freiheit von Furcht, der andere auf Freiheit von Not“ (Martin Kiele: Menschenrechte in Ost und West. Köln 1977: 16 (cit. In Kühnhardt 1987:97). Die Präambel klammert beide Vertragstext zusammen und betont die Unteilbarkeit der Menschenrechte: „Das Ideal vom freien Menschen, der frei von Furcht und Not lebt,...(kann) nur verwirklicht werden, wenn Verhältnisse geschaffen werden, in denen jede seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte ebenso wie seine bürgerlichen und politischen Rechte genießen kann (cit. Nach Windfuhr 1996:7)

<sup>3</sup> „Alle Menschenrechte sind universell, unteilbar, bedingen einander und hängen miteinander zusammen (Art.5, cit. aus Nuscheler 1995:199).

### **3. Zur Geschichtlichkeit des abendländischen Menschenrechtsbegriffes**

Wie steht es um die historische Gebundenheit des abendländischen Menschenrechtsbegriffes? In seinen „Schlüsselwörtern in der Geschichte“ stellt Karl Dietrich Bracher für die Entwicklung der Menschenrechtsidee fest: „In der naturrechtlichen Vorstellung von den vorstaatlichen und überstaatlichen Rechten, die dem Menschen von Natur aus eigen sind, werden die Begriffe der Freiheit, der Gleichheit, der menschlichen Würde und des Lebensrechts verallgemeinert. Vor allem die Idee der Menschenrechte, zuerst in der Philosophie der Stoa entwickelt, im christlichen Gedanken von der Gleichheit vor Gott religiös sanktioniert und in der säkularisierten Form der Neuzeit zur revolutionären Forderung gegen den absoluten Staat gewendet, beruht auf jenem Begriff der ‘natürlichen’, auf göttliche Allmacht (Augustin) und rationale Entscheidungsfindung (Thomas v. Aquin) gegründeten Vernunft des Menschen (1978:33; cit. In Kühnhardt 1987:233).

Als politisch rechtliche Leitvorstellung trat die Menschenrechtsidee erstmals in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und der französischen Revolution auf. Allerdings war sie in der Praxis noch weit entfernt von ihrer Durchsetzung. Die schleichende Revolution des Völkerrechts setzte erst im 20. Jahrhundert mit der Flüchtlingsfrage ein. Nach dem 1. Weltkrieg waren Hunderttausende als Heimatvertriebene ohne Rechtsschutz, und wurden unter den provisorischen (Menschen)Rechtsschutz des Flüchtlingsrats des Völkerbundes gestellt. Die weltweite Erschütterung über Ursachen und Folgen des 2. Weltkriegs führten schließlich zur AEdM. Den historisch-politischen Durchbruch verdanken die Menschenrechte also vor allem den Folgewirkungen zweier Weltkriege in unserem Jahrhundert.

### **4. Zur Erinnerung: Verdrängte Artikel aus dem Menschenrechtskatalog**

Wie zeitgebunden der in seinem Anspruch zeitlos gültige Menschenrechtskatalog im Grunde ist, möchte ich anhand von ein paar weniger bekannten Artikeln aus der AEdM von 1948 und der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1950 zeigen. Zur Kategorie der in den Industriestaaten politisch nicht eingelösten Versprechen gehören zum Beispiel die Artikel 23 und 24 der AEdM:

Art. 23: (1) Jedermann hat das Recht auf Arbeit, auf freie Berufswahl, auf angemessene und befriedigende Arbeitsbedingungen sowie auf Schutz gegen Arbeitslosigkeit. (2) Alle Menschen haben ohne jede Diskriminierung das Recht auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit.

Art. 24: Jedermann hat das Recht auf Arbeitspausen und Freizeit einschließlich einer angemessenen Begrenzung der Arbeitszeit sowie auf regelmäßigen bezahlten Urlaub.

Zur Abteilung eher anachronistischer Rechtsauffassungen gehören wohl folgende Artikel aus der Europäischen Menschenrechtskonvention:

Art 2: Das Recht aller auf Leben: Abgesehen von der Vollstreckung des Todesurteils ... darf eine absichtliche Tötung nicht vorgenommen werden. Die Tötung wird nicht als Verletzung dieses Artikels betrachtet, wenn sie sich aus einer ... erforderlichen Gewaltanwendung ergibt ... um eine ordnungsgemäße Festnahme durchzuführen ... um im Rahmen der Gesetze einen Aufruhr oder Aufstand zu verhindern.

Art. 5: Das Recht auf Freiheit darf einem Menschen nur entzogen werden... wenn er eine Gefahrenquelle für die Ausbreitung ansteckender Krankheiten bildet, oder weil er geistig krank, Alkoholiker, rauschgiftsüchtig oder Landstreicher ist.

Art. 10 : Das Recht auf freie Meinungsäußerung kann eingeschränkt werden: im Interesse der nationalen Sicherheit, der Aufrechterhaltung der Ordnung und des Schutzes, des guten Rufs oder der Rechte anderer, um die Verbreitung von vertraulichen Nachrichten zu verhindern.

## **5. Knackpunkte für den Universalanspruch individueller Menschenrechte**

Für die Durchsetzung des Universalanspruchs der Menschenrechte gibt es etliche Knackpunkte. Ich möchte das an zwei Bereichen verdeutlichen, namentlich der Rolle kultureller Identität, und der Bedeutung des privaten Raums in dieser Debatte.

Der Unterschied westlicher und nicht-westlicher Konzeption wird deutlich, wenn man die Grundsatzzartikel der A.E.d.M. mit denen regionaler Abkommen (Banjul-Charta; San José Deklaration) vergleicht: Die allgemeine Erklärung von 1948 beginnt mit der normativen Chiffre (Kettner) der französischen Revolution: Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit. Sie lautet: „Alle *Menschen* sind frei und an Würde und Rechten gleich geboren. Sie sind mit Vernunft und Wissen begabt und sollen einander in Gleichheit und Brüderlichkeit begegnen. Die Banjul-Charta vom 27.06. 1981 beginnt dagegen mit dem Satz: „Alle *Völker* sind gleich. Sie

besitzen die gleiche Würde und sie haben gleiche Rechte, Die Herrschaft eines Volkes über ein anderes kann durch nichts gerechtfertigt werden.“ Noch deutlicher wird die entwicklungskommunitaristische Konzeption der afrikanischen Charta, in folgendem Artikel: (Art. 22): „Alle Völker haben ein Recht auf eigene wirtschaftliche, soziale und Kulturelle Entwicklung...(2) Die Staaten sind...verpflichtet, die Ausübung des Rechts auf Entwicklung sicherzustellen.“ In der AEdM ist über ein Recht auf Entwicklung nichts ausgesagt.

In der San José Erklärung der südamerikanischen Staaten liegt die Betonung auf der Toleranz gegenüber kultureller Verschiedenheit und auf nationaler Souveränität:

„...is reaffirmed, that our countries represent a broad grouping of nations sharing common roots within a rich cultural heritage (which) in the search of collective solutions present problems through friendly dialogue, respect for pluralism and the principles of national sovereignty“.<sup>4</sup>

Es mag erstaunen, daß die AEdM ein Recht auf (kulturelles) Anderssein nicht kennt. Vor dem zeitgeschichtlichen Entstehungshintergrund der Menschenrechtserklärung von 1948, nach dem Rassen-Terror und der Herrenmenschen-ideologie faschistischer Regime und deren verheerenden Folgen wird dies verständlicher: Die UN-Menschenrechtserklärung sollte solche Prinzipien bekräftigen, „die die Menschen zusammenbrachten, statt sie zu trennen ... das Recht auf Gleichförmigkeit stärken, und nicht das Recht auf Andersartigkeit“ (Abou 1995:17).

Bei dem Recht auf Anderssein<sup>5</sup> geht es, wie Selim Abou in einem gescheiterten Buch über Menschenrechte und Kulturen feststellt um das Bedürfnis nach Identität: **Das Bedürfnis sich einer ungewissen Identität zu versichern** (wie dies für Länder Afrikas und Asiens nach der Entkolonialisierung zutrif); **eine bedrohte Identität zu verteidigen** (wie dies für Minderheiten im Nationalstaat zutrifft: Quebequois in Kanada, christliche Minderheit im Libanon), **eine schon lange unterdrückte Identität zu befreien** (Juden, Armenier), oder auch das Bedürfnis **eine verlorene Identität wiederzubeleben**, wie dies in Regionalisierungstendenzen in west-

---

<sup>4</sup> San José Declaration supra note 5, preamble (cit. Nach Cerna 1994:743). In ganz ähnlicher Weise bezieht sich die Bangkok Erklärung der asiatischen Staaten auf deren „reiches kulturelle Erbe“ und betont „the contribution that can be made to the World Conference by Asian countries with their diverse and rich cultures and traditions. (Bangkok declaration, supra note 5, preamble).

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch Apel 1994



lichen Nationalstaaten abzulesen ist, wo die Identifikationsmacht der „Nation“ immer mehr an integrativer Kraft einbüßt.

Dabei konstituiert sich das Recht auf „kulturelle Identität“ nicht mehr nur auf der Ebene ethnischer Gruppen, sondern auch auf der Ebene von Nationen, die sich, vor dem Hintergrund staatlicher Assimilationspolitik und nationalistischer Ideologie als „Super-Ethnien“ begreifen und definieren (z.B. Afrika, aber auch: Nazi-Deutschland?). Schließlich finden wir die Schaffung und Absicherung einer gemeinsamen Identität auch auf der Ebene von „Nationenensembles“ (Abou), Nationen, die eine Reihe von kulturellen Zügen, wie Sprache und Religion miteinander teilen. Ein Beispiel dafür wäre der Begriff der „arabischen Nation“, der, als Reaktion auf die ottomanische Herrschaft vor dem ersten Weltkrieg entstanden, erst in den 1940ern politische Gestaltungskraft gewann „indem er die Befreiung des arabischen Heimatlandes von kolonialer Herrschaft und die Bildung einer breiten arabischen Nation betonte. Der arabische Geist, die Arabische Kultur, und das arabische Erbe sollten dabei die einigenden Kräfte darstellen (Dwyer 1991:227, Anm 6, in seinem Werk über die Menschenrechtsdebatte im Mittleren Osten, meine Übersetzung).

Auch das Phänomen der „Asiatisierung Asiens“ gehört in diese Kategorie. Michael Haas stellt bei seiner empirischen Studie über regionale Zusammenarbeitsformen in Asien 1989 fest, daß der sogenannte asiatische Weg erst unter dem nachkolonialen Druck der nicht mehr angepaßten, konfliktorientierten westlichen Lösungswege entstanden sei,<sup>6</sup> und er entdeckt u.a. folgende Identifikationsräume: Asiatische Lösungen für asiatische Probleme; Gleichwertigkeit der Kulturen; Entscheidungsfindung durch Konsensprinzip; Primat der Politik über die Verwaltung; der panasiatische Geist (der sich zum Beispiel in Institutionen kollektiver Selbsthilfe ausdrückt).

Aber auch regionale Denktraditionen legen sich einer universellen Auffassung individualisierter Menschenrechte in den Weg.: Der Konfuzianismus - ohnehin mehr in Begriffen der Person als der Institution denkend - vertraute den Schutz der Würde des Menschen (den er durchaus kannte) nicht dem Recht der Betroffenen, sondern der Pflicht der Entscheidungsträger an. Das setzt eine moralische Integrität der Entscheidungsträger voraus. Diese konnten in China in der

Tradition Konfuzius' im Sinne der Machtkritik immer hinterfragt und eingeklagt werden (Roetz 1996). Im Islam haben die Muslime als Gläubige in erster Linie Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, nicht aber individuelle Rechte (Bassam Tibi). Auch der Islam kennt das Menschenrecht als vorstaatliches Naturrecht, allerdings nur in Ableitung von Gott: Dies kommt zum Beispiel in folgender Äußerung eines religiösen Führers der islamistischen Bewegung in Tunesien zum Ausdruck: „What parliament decides by a majority of 51 percent today is a right; tomorrow it might not be. Human rights is not a toy to be played with, it needs a warranty and we believe that warranty is God. Human Rights must have a good source and we believe God is this source (Rachid Ghannouchi in Dwyer 1991:41). Mit solchen Argumenten verbindet sich auch „...eine Kritik an den Auswirkungen einer individualistischen Rechtsordnung, die auf die Austragung von Konflikten zugeschnitten sei und dadurch den sozialen Zusammenhalt der gewachsenen Lebensordnung von Familie, Nachbarschaft und Politik gefährde“ (Habermans 1997:166).

Die zentrale Prämisse der Menschenrechte ist die Betonung des Individuums. Sie aber scheint typisch europäisch und mit der Grundauffassung etlicher anderer Kulturen, die in der Herauslösung des Einzelnen aus größeren Zusammenhängen ein elementares Unheil betrachten, unvereinbar zu sein, so der Philosoph Welsch 1996 in einem Diskussionsbeitrag in der Frankfurter Rundschau. Habermas gibt in seinem Beitrag zur jüngsten Menschenrechtsdebatte zu bedenken: „So ist die Annahme eines vor aller Vergesellschaftung gegebenen Individuums das mit angeborenen Rechten auf die Welt kommt, das fragwürdige Erbe eines possessiven Individualismus, der heute von den Neoliberalen wieder aufgewärmt wird. Individuelle Rechte gehen auf die intersubjektiv anerkannten Normen einer Rechtsgemeinschaft zurück“ (1997: 166). Kein Rechtsschutz kann aber gelten, solange er nicht von real existierenden Rechtsgemeinschaften durchgesetzt wird.

Der private Raum, der Bereiche wie Religion, Pflege des kulturellen Erbes, Recht auf Heirat und Scheidung, Schutz der Kinder, Familienplanung u.ä. anbetrifft, ist der Bereich, in dem die ernsthaftesten Herausforderungen für den Universalanspruch der Menschenrechte entstehen (Cerna 1994:746). Zwar war der erste Teil des Artikels 18 der AEdM: „Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit,...“ für alle Glaubensrichtungen akzeptabel. Der zweite Halbsatz: „...dieses Recht umfaßt die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln“, bereitet moslemischen Ländern jedoch Probleme. Der Islam erlaubt

---

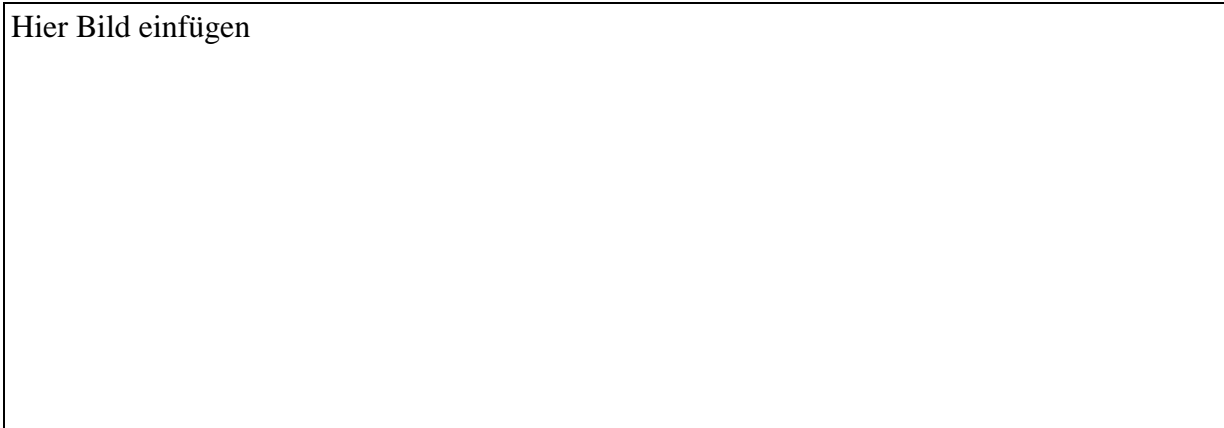
<sup>6</sup> Senghaas geißelt die sog. „Asiatischen Werte“ als Ausdruck eines Neo-Autoritarismus und als „

Moslems keinen Religionswechsel und sie kritisierten deshalb christliche Versuche, Moslems zu bekehren aufs äußerste. Saudi-Arabien fehlte bei der letzten Abstimmung zu AEdM 1948 wegen genau dieses Passus.

Konträr hierzu ist die US-amerikanische Auffassung. Der liberale Verfassungsstaat, wie er in der USA entwickelt wurde, ist ein Kind des 18. Jahrhunderts. Religion, ethnische und kulturelle Identität gelten hier als Privatsache, die in der Öffentlichkeit keine Rolle zu spielen haben, in die der Staat sich aber auch nicht einmischt. „Kultur gilt als Wahl, die jedes Individuum für sich zu entscheiden hat“ (Gießen). Die öffentliche Kultur gibt nur noch die Verfahrensregeln innerhalb derer die private Kultur sich individuell entfalten kann. Allerdings hat diese Form der unpersönlichen, nicht mit göttlichen oder kulturellen Traditionen legitimierten Herrschaft einen Preis: den der Individualisierung moralischer Räume. Der Staat ist nurmehr Nachwächter in einer liberalisierten Ökonomie der Moral, in der unterschiedliche Gruppen um Geltung und Einfluß konkurrieren.

Ein aktuelles Beispiel für den unterschiedlichen Grad an Liberalismus, mit dem auch westliche Staaten untereinander „privatisierte“ Kultur in ihrem jeweiligen Land beurteilen, ist der Fall der Scientology-Sekte. In den USA vollständig als Religion anerkannt, wurde sie in Deutschland, wegen des Verdachts staatsfeindlicher Aktivitäten erst jüngst unter die Beobachtung des Verfassungsschutzes gestellt (vgl. Bild). Hier bei uns meint der Staat, seine Bürger vor der verfassungsfrendlichen Gesinnung dieser Organisation schützen zu müssen, dort fallen die Aktivitäten, der in den USA beheimateten Organisation unter den Rechtsartikel der freien Religionsausübung.

Hier Bild einfügen



Wie im Fall „Scientology“ deutlich wird,<sup>7</sup> entspricht der liberalen Haltung nach innen eine eigentümliche Rigidität gegenüber anders gezogenen Freiheitsbegriffen nach außen. Für die westlichen Länder im allgemeinen und die USA im besonderen scheint geradezu ein pädagogischer Entwicklungsauftrag gegenüber den nach ihrer Ansicht in Menschenrechtsfragen unterentwickelten Ländern zu bestehen (im Falle Scientology gehört für die USA natürlich auch die Bundesrepublik dazu)<sup>8</sup>. Für manchen wird dies zur kulturellen Überlebensfrage stilisiert. Wie sagte Prof. Herzinger in seinem letztjährigen Beitrag zur Menschenrechtsdebatte in der ZEIT: „Die Durchsetzung und Verteidigung der Menschenrechte liegt im langfristigen *Überlebensinteresse* westlicher Demokratien“ (Herzinger 1996). Oder um mit einem von Huntington zustimmend kolportierten Zitat zu sprechen: „Wenn wir nicht hassen, was wir nicht sind, können wir nicht lieben, was wir sind“ (Huntington 1995:18).

Ausdruck dieser sendungsbewußten und bei Huntington äußerst ethnozentrisch auftretenden Fortschrittsidee sind auch Konzepte wie der 1993 von der UN eingeführte Human Freedom Index, eine Art Bewertungsliste der persönlichen Freiheitsrechte jedes einzelnen,<sup>9</sup> oder die Demokratie-Skala des amerikanischen Wächterinstitutes „Freedom House Taiwan“, die den sogenannten „Freiheitsquotienten“ von Ländern auf einer Skala von 1-100 Jahr für Jahr festlegt.<sup>10</sup> Lipset brachte den Freiheitsindex auf eine einfache Formel: „Je reicher ein Land, desto freier“, und für Samuel Huntington, setzt der Übergang zur Demokratie bei einem

---

...ideologische Speerspitze gegen weitergehende Demokratisierungsansprüche neuer sozialer Gruppierungen“ (1995:188. cit. nach Nuscheler 1995:201).

<sup>7</sup> Er wurde bis in höchste diplomatische Kreise getragen und gipfelte in einer denkwürdigen ganzseitigen, mit Nazi- und Rassismuskritik gespickten an den deutschen Bundeskanzler gerichteten Anzeige US-amerikanischer Schauspieler in deutschen Zeitungen.

<sup>8</sup> Im 1996-Report des US-amerikanischen Außenministeriums über weltweite Menschenrechtsverletzungen wurde wegen des Umgangs mit Scientology die BRD in die erste Reihe menschenrechtsverletzender Staaten zusammen mit Irak, Iran, Libyen und Nordkorea aufgenommen.

<sup>9</sup> Freedom House teilt die Staaten in „freie“, „teilweise freie“ und „unfreie“ ein und zwar ausschließlich bezüglich politischer Rechte und bürgerlicher Rechte. Mit wenigen anderen westlichen Staaten stehen die USA an der Spitze. Bei Deutschland werden aufgrund eingeschränkter bürgerlicher Freiheiten (Neonazis, Scientology, Kruzifixurteil in Bayern u.a.) Abzüge geltend gemacht. Nach der 1996'er Rangliste werden nur 19,5% der Weltbevölkerung als „frei“, jeweils 40 % als „teilweise frei“ bzw. „nicht frei“ eingestuft (vgl. <http://www.freedomhouse.org/Political/tables.htm>)<sup>10</sup>. So figurierte Süd-Korea 1974 noch mit einem Freiheitsquotienten von 33, 1995 immerhin mit „84“.

Durchschnittseinkommen von 5000-6000 Dollar ein und wird bei 7000 Dollar so gut wie unumkehrbar.<sup>11</sup>

Wenn wir den Begriff kultureller Errungenschaften im Bereich Menschenrecht und Menschenwürde über den individualisierten Freiheitsbegriff hinaus zu solchen erweitern, die die Kenntnis des Menschen als soziales Wesen beinhalten, so übertreffen andere Kulturen den Westen durchaus, z.B. :

- in der Kenntnis der (nicht-materiellen) Ressourcen des menschlichen Körpers
- in der Kenntnis von Beziehungen zwischen Physis und Moral
- im Wissen um die Bedeutung von Familien- und Gruppensolidarität, Kontinuität der Gefühle, Beständigkeit und Wärme der Gastfreundschaft
- schließlich in der Anerkennung einer Vielschichtigkeit des Raums und der Zeit, die den vielfältigen Daseinsabläufen zugestanden wird (Abou 1991: 26; 98)

Heiner Bielefeldt, einer der eifrigsten Denker in der deutschen Debatte der letzten Jahre, resümiert: „Zwar läßt sich Konsens darüber feststellen, daß es Menschenrechte gibt, und daß sie geachtet werden müssen. Wie sie näherhin normativ verstanden werden müssen bleibt hingegen vielfach strittig. Wenn diese Differenzen nicht sorgsam reflektiert werden, ist zu befürchten, daß sich die vordergründige Übereinstimmung in der Anerkennung der Menschenrechte dereinst als bloße Fiktion erweisen könnte. (...) Kulturelle Vereinnahmungen der Menschenrechte gibt es nicht nur in der islamischen Welt, sondern auch im Westen. So problematisch es ist, wenn Menschenrechte exklusiv aus dem Koran abgeleitet werden, so kurzschlüssig ist es etwa auch, sie als gleichsam natürlichen Ausfluß der Marktwirtschaft westlicher Prägung auszugeben. Weil Exklusivitätsansprüche, ganz gleich von welcher Seite sie kommen mögen, eine interkulturelle normative Verständigung schon im Ansatz zum Scheitern bringen müssen, gilt es, die Menschenrechte heute als eine an alle Nationen, Religionen und Kulturen gerichtete

---

<sup>11</sup> Solche Zahlenspiele sind durch die Empirie leicht widerlegbar: Heiner Geißler weist in seinem Zeit-Beitrag zu Menschenrechten z.B. darauf hin, daß Benin, Costa Rica, Ecuador und Peru, Länder mit einem Durchschnittseinkommen von 2000 \$/Jahr auf eine anhaltende demokratische Tradition zurückblicken. In Saudi Arabien würden bei 8000 \$ Hände abgehackt und im Kanton Appenzell haben sich, so die süffisante Bemerkung von Geißler, „die Männer (60.000\$ Jahreseinkommen) so geschämt, daß sie 1991 das Frauenwahlrecht einführen“ (Geißler 1996).

tete Herausforderung zur entschiedenen Selbstkritik anzunehmen und jedwede Apologetik zu überwinden“ (1992: 40).

## 6. Auswege aus dem Menschenrechtsdilemma

Fakt ist, daß viele UN-Staaten die Menschenrechtsinstrumente, für die Kontrollorgane zur Überprüfung ihrer Durchsetzung bestehen, nicht oder nur teilweise ratifiziert haben.<sup>12</sup> Allerdings deckt sich die Liste der Unterzeichner z.B. der Konvention gegen Folter (76 von 184 Staaten, Stand 1993) nicht mit der, denen Amnesty International keine Folterpraxis vorwirft. Umgekehrt, und wenig überraschend, wird nicht in allen Nichtunterzeichnerstaaten gefoltert. Was folgt daraus? Bestimmte Gesellschaften sind nicht willig internationale Menschenrechtsverpflichtungen im privaten Raum zuzulassen. Ihre eigenen Verhaltenskodizes, die von ihren religiös oder traditionell bestimmten Gesetzen gespeist sind, besetzen schon dieses Terrain (vgl. Cerna 1994).

Philosophische<sup>13</sup> und politisch-direktive<sup>14</sup> Wege aus dem Menschenrechtsdilemma herauszukommen, sind in den letzten Jahren viele versucht worden. Ich will mich hier auf einen pragmatischen Vorschlag beschränken, wie ihn die Menschenrechtsexpertin Christina Cerna vom UN-Centre for Human Rights 1994 vorgeschlagen hat. Die Durchsetzung von Normen können über politischen und ökonomischen Druck zwar erzwungen, moralisch aber nicht verankert werden. Dazu bedarf es einer Wertegemeinschaft. Die Erfahrung zeigt, daß die Kreierung eines regionalen Menschenrechtsarrangements zur Durchsetzung eines gemeinsam getragenen Minimalstandards von Menschenrechten für seine Mitglieder zu einer beschleunigten Annahme eines Katalogs internationaler Menschenrechtsnormen führt.<sup>15</sup> Staaten mit ähnlicher Geschichte, Sprache, Geographie, Religion und kultureller Tradition haben einen größeren Einfluß das Verhalten von Staaten zu kontrollieren, die konsensfähige Verhaltensnormen nicht respektieren. Staaten ohne gemeinsame Bindungen haben nicht denselben Einfluß. Können Menschenrechtsnormen regional und universal zugleich sein? Eigentlich nicht, aber die Nichtbeachtung regionaler Besonderheiten verlangsamt die Einrichtung eines allgemein durchsetzbaren Standards noch mehr.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Von den vier bedeutendsten Instrumenten (Zivil- und Sozialpakt, Rechte der Frau des Kindes) haben keines ratifiziert: z.B. Brunei, Oman, Saudi Arabien, Singapur und die Vereinigten Arabischen Emirate. Nur eines dieser Instrumente haben ratifiziert: neben Ländern wie Bahrain, Malaysia, Mauretanien, Monaco, und Pakistan auch die USA.

<sup>13</sup> Für den jüngsten universalistischen Versuch vgl. Höffe 1996

<sup>14</sup> dazu Nuscheler 1992

<sup>15</sup> In der Bangkok-Deklaration ist von solchen regionalen Arrangement ausdrücklich die Rede (supra note 26, vgl. Cerna 1994:743)

<sup>16</sup> Nuscheler plädiert in diesem Zusammenhang für eine Bescheidung auf weltweit konsensfähige Minimalstandards und eine „relative Universalität“ als Rettungsanker, solange es keine politische Weltethik gibt (1995: 204).

## 7. Aufgaben für die Forschung

Wo könnte eine menschenrechtsorientierte kulturalanthropologische Forschung ansetzen? Ellen Messer zeigt in ihrem Überblicksartikel zum Thema Menschenrechte und Anthropologie 1993 zwei Ansätze auf, innerhalb derer anthropologisch orientierte Wissenschaftler grundsätzlich Beiträge leisten können: zum einen im Rahmen des „*common-ground-approach*“, der Kultur singular als Menschheitskultur begreift. Hier könnten kulturvergleichende Studien zeigen, welche Prinzipien der Menschenrechte weltweit, unabhängig vom einzelkulturellen Begründungshintergrund, geteilt werden.<sup>17</sup>

Auf der anderen Seite der „*umbrella approach*“. Forschung innerhalb dieses Bereichs untersucht Prinzipien, die sich eher auf Unterschiede als auf Gemeinsamkeiten beziehen. Sie fragt, wie menschliche Würde, voller sozialer Erwachsenenstatus und Mitgliedschaft von der Gesellschaft zugeschrieben und wie sie von Individuen erreicht werden, wie Recht und Gerechtigkeit in anderen Gesellschaften definiert werden. Sie beschäftigt sich mit den Standards, nach denen Mitglieder behandelt werden, auch solchen, denen der Status als menschliche Wesen noch nicht zuerkannt (z.B. Kinder, Fremde) bzw. aberkannt wird (z.B. Hexen, Ausgestoßene). Sie untersucht, auf welche Weise Fremde zu Gruppenmitgliedern werden. Sie verfolgt die Frage, mit welchen Ideologien und Begründungen Bräuche von Zurücksetzung oder Vernachlässigung gesellschaftlich legitimiert werden (z.B. daß Kinder oder Frauen bestimmte, für Männer reservierte Nahrung nicht vertragen, oder zu schwach dafür seien). Sie untersucht auch die Mechanismen für die Aufrechterhaltung gewaltsamer Bräuche (z.B. Klitorisbeschneidung, Kindstötung). Mit einem ethnohistorischen Zugang fragt sie nach der historischen Tiefe oder kulturellen Bedeutung eines Brauches, bzw. mit einem strukturellen Ansatz, wer aus der Aufrechterhaltung von diskriminierenden Bräuchen Nutzen zieht. So dienen manche Praktiken bestimmten privilegierten Kategorien von Individuen (z.B. Männern mit Macht)

---

<sup>17</sup> Allerdings ist es nicht leicht, kontextfrei zu mehr als Allgemeinplätzen zu gelangen. Stehen z.B. für Universalismus-Kritiker wie Nuscheler die sog. Habeas Corpus-Rechte (Verbot der Folter und willkürlichen Verhaftung, Schutz körperlicher Unversehrtheit, Anspruch auf ein ordentliches Gerichtsverfahren) jenseits der Relativierung (vgl. 1995:203), so verstößt nicht nur die islamische Scharia mit ihren z.T. drastischen Körperstrafen dagegen. Auch das Schlagen von Kindern als Erziehungsmittel ist, entgegen verbreiteter Auffassung durchaus ein diskussionswürdiges Postulat. So hat die dänische Regierung erst kürzlich ein Gesetz erlassen, das Eltern die körperliche Züchtigung bei Strafe und Klagerecht des Kindes (!) verbietet (Meldung in der Frankf. Rundschau vom 30. Mai 1997).



oder sind rezente Artefakte, durch die sich eine männerdominierte Gesellschaft an knappe Ressourcen anpaßt (Messer 1993: 233).

Ich möchte mit Messer einen analytischen Ansatz zur Untersuchung kultureller Ideologien der Diskriminierung vorschlagen, der in sechs Schritten menschenrechtsrelevanten Fragestellungen nachgeht und versucht, sie auf einer ethischen, emischen, strukturellen und handlungsorientierten Ebene zu beantworten.

<p><b>1. Schritt: Faktenanalyse:</b> <i>was geht tatsächlich vor?</i></p>	<p>Untersuchung der Fakten, durch die die menschenrechtsrelevante Fragestellung entsteht. Wer diskriminiert wen in welcher Form und in welchem Ausmaß? Untersuchung der materiellen, bzw. physisch-/psychischen Konsequenzen für die Betroffenen.</p>
<p><b>2. Schritt: strukturelle Analyse:</b> <i>wer profitiert davon?</i></p>	<p>Wer unterstützt die Aufrechterhaltung der Praktiken, mit welchen Vorteilen für wen? Wie zentral (durch die gesellschaftlichen Gruppen hindurch) sind sie; in wessen Diensten stehen sie?</p>
<p><b>3. Schritt: ethnohistorische Analyse:</b> <i>wie lange gibt es diese Praktik schon?</i></p>	<p>Wie sehen die historischen Entstehungsbedingungen der Praktiken aus? Besitzen sie überhaupt große historische Tiefe innerhalb der lokalen Kultur, oder sind es relativ rezente (z.B. durch dominante Gruppen eingeführte) Artefakte?</p>
<p><b>4. Schritt: Untersuchung des Begründungssystems:</b> <i>warum tun sie das?</i></p>	<p>Was sind die kulturellen Standards hinter dem gezeigten Verhalten: Wie wird das Verhalten begründet / gerechtfertigt, mit welchen Normen wird es legitimiert? Welche „Werte“ drücken sich darin aus? In welches System von „Recht“ und „Gerechtigkeit“ ist es eingebettet?</p>
<p><b>5. Schritt: Untersuchung der Begründung der Betroffenen:</b> <i>in welchem Maß empfinden diese das „Unrecht“?</i></p>	<p>Inwieweit tragen die Betroffenen die kulturelle Begründung mit? In welchem Maße fühlen sie sich diskriminiert? Wie stark ist die Bereitschaft, bzw. die Fähigkeit sich zu mobilisieren, um gegen die menschenrechtswidrigen Praktiken vorzugehen? Wie hoch ist der Organisationsgrad; Gibt es legitime AnsprechpartnerInnen?</p>
<p><b>6. Schritt: handlungsorientierte funktionale Analyse:</b> <i>welche Folgen hätte die Abschaffung?</i></p>	<p>Welche Akteure und Mittel stehen für eine Veränderung zur Verfügung? Welche Folgen zöge die Eliminierung der Praktik nach sich? Übernahm sie auf den ersten Blick nicht sichtbare, wichtige Funktionen im kulturellen, sozioökonomischen oder soziopolitischen Kontext? Welche Alternativen könnten gefunden werden?</p>

**Fig. 1: Ein analytischer Ansatz zur Untersuchung von kulturellen Ideologien der Diskriminierung in der Menschenrechtsforschung (eigener Entwurf, basierend auf Messer 1993:233ff)**

Mit einem solchen Vorgehen sollte es möglich werden, Menschenrechtsphänomene im kulturellen Kontext auszuleuchten und so zu einem tieferen Verständnis des „Bedeutsamen hinter den Erscheinungen“ zu gelangen. Wie wichtig die Herstellung solcher Bezüge ist, möchte ich abschließend am Phänomen der „almudos“ in Gambia zeigen.

## 8. Ein Fallbeispiel

Paul Hunt berichtet 1993 von einem bestimmten Typ von Kinderbettlern wie sie in städtischen Gebieten Westafrikas häufig anzutreffen sind. In Gambia heißen sie „almudos“. Obwohl sie auf der Straße leben, sind sie im engeren Sinne keine Straßenkinder, denn sie kehren am Abend in ein festes Heim zurück. Es handelt sich bei den almudos um Jungen, die von ihrem Zuhause weggeschickt werden, um für ein paar Jahre unter der Fürsorge eines Lehrers (Marabouts) den Koran zu lernen. Sie teilen ihre Zeit auf zwischen dem Koran-lernen und dem täglichen Betteln. Ihr Erscheinungsbild beschreibt Hunt als äußerst ärmlich. Manche wirken unterernährt. Es wird vereinzelt von Mißhandlungen, Mißbrauch und Vernachlässigung durch Koranlehrer berichtet. Von den almudos selbst sind jedoch nicht wenige überzeugt, daß Leiden und Arbeiten beim Marabout Teil des Almudos-Sein darstellen, und das Allah sich später sowohl dem almudo als auch seinen Eltern gegenüber großzügig erweisen wird. Die Gründe für Eltern, ihre Kinder wegzuschicken liegen auf wirtschaftlicher aber auch religiöser Ebene. Es ist für viele ein akzeptabler und legitimer Weg, die Verantwortung für ein Kind vorübergehend an eine dritte Partei abzugeben (Hunt 1993:510).

Die Regierung von Gambia hat alle wichtigen regionalen und internationalen Menschenrechtsabkommen unterzeichnet, auch die über die „Rechte und Wohlfahrt des Kindes“, in denen Kapitel gegen das Kinderbetteln enthalten sind.<sup>18</sup> Das Interesse an der Abschaffung dieser „Institution“ hat einen Menschenrechtsaspekt (mögliche Benachteiligung von Kindern, fehlende Schulbildung) aber auch einen Aspekt öffentlichen Interesses: Kinderbetteln auf öffentlichen Plätzen stört das fortschrittliche Stadtimage und schadet dem Tourismus. So wurden Gesetze gegen die Kinderbettelei zwar erlassen, aber es gab im Land heftige Auseinandersetzungen, hinsichtlich der Durchsetzbarkeit: So argumentierten Traditionalisten: „...it is unacceptable to suggest that almudos who learn only to recite the Koran, have an inadequate edu-

---

<sup>18</sup> So fordert Artikel 29 der afrikanischen Kinder-Charta, die Teilnehmerstaaten auf: „State Parties ...shall take appropriate measures to prevent ...the use of children in all forms of begging“ (vgl. Hunt 1993:500)

cation. They are taught the ultimate values, which will still have their place at the pillow of the last human being. What we teach the children is God.“ (cit. nach Hunt 1993) .

Durch das Bitten um Almosen appellieren die almudos zudem an ein wichtiges Merkmal moslemischer Religionspraxis: Die Pflicht, sich am „zakat“ zu beteiligen, dem Almosengeben, einer der fünf Pfeiler des Islam. Den Bedürftigen (auch Bettlern) zu geben, ist ein Akt von Gottesdienst, ein Weg, Gott für das eigene Wohlergehen zu danken. Auch übernehmen Koranschulen in Ländern, in denen formale Schulausbildung keine lange Tradition hat, eine wichtige Bildungsfunktion. Sie sind nach wie vor vielerorts ein integraler Teil lokaler Sozialisation und Erziehung.

## **9. Schluss**

Dieses knappe Fallbeispiel zeigt, wie wichtig es ist, über die Feststellung von offensichtlich diskriminierenden Zuständen zu einer tieferen Analyse der ideologischen (emischen) Begründungen, der Frage nach Beteiligten (Betroffenen, Begünstigten, Benachteiligten) der strukturellen Zusammenhänge und der Entstehungsbedingungen zu kommen. Und es stellt sich die Frage, mit welchem Geld „Ersatzinstitutionen“ finanziert werden sollen, die, so sie überhaupt angenommen werden, unsichtbare Funktionen „überkommener“ Strukturen ersetzen könnten. Solche komplexen kulturelle, strukturelle und historische Begründungen beleuchtende Untersuchungen machen Menschenrechte noch nicht universeller, aber sie können Vorleistungen erbringen für einen informierten kulturellen Dialog, in dem nicht mehr so sehr über Positionen als über begründete Interessen verhandelt wird.

Dies ist im Grunde das Programm einer an der kulturellen Übersetzung orientierten Ethnologie, wie sie in den einleitenden Zitaten von Stagl und Dwyer umrissen wird: durch eine Begegnung mit, und ein Einlassen auf fremde Begründungszusammenhänge für andere Realitätsentwürfe zu sensibilisieren; in diesem Annäherungs- und Verstehensprozeß anzuerkennen: „ja, so ist (Realität) auch begründbar und erfahrbar. Damit wird auch die eigene Systemgebundenheit erkennbar, wird eine Kontextualisierung von „fraglos gültigen“, „natürlichen“ Normen und Wertvorstellungen möglich. Dies ist letztlich die Voraussetzung, um den Lernhorizont über die Systemgrenzen hinaus zu erweitern. Die Geltungskraft der Menschenrechte

kann nicht von 'oben' oder 'außen' erzwungen werden, sondern resultiert aus einem Lernprozeß, sagt Nuscheler (1995:204). Dieses Lernen muß aber wechselseitig begriffen werden.

## 10. Literatur

Abou, Selim

1995 Menschenrechte und Kulturen. Bochum:Winkler.(orig: Cultures et droits de l'homme: Hachette 1992).

Apel, Karl-Otto

1994 Anderssesin, ein Menschenrecht? Über die Vereinbarkeit universeller Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt. In: Blätter für dt. u. intern.Politik 39,1, :1062-1067.

Berting, Jan et al.(eds.)

1990 Human Rights in a Pluralist World. Individuals and Collectivities. Westport, London.: Meckler.

Bielefeld, Heiner

1992 Islam und Menschenrechte. In ders. et al., Menschenrechte und Entwicklung". Bonn : Stiftung für Entwicklung und Frieden, :31-40.

Brunkhorst, Hauke

1997 Abschied von Alteuropa. Die Gefährdung der Moderne und der Gleichmut des Betrachters - Niklas Luhmanns monumentale Studie über die "Gesellschaft der Gesellschaft. In: Die Zeit Nr. 25, 13. Juni 1997, S. 50.

Cerna, Christina

1994 Universality of human rights and cultural diversity implementation of human rights in different socio-cultural contexts. Human Rights Quarterly 16,4, :740-752.

Dwyer, Kevin

1991 Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East. Berkely and Los Angeles : Univ. of. Calif. Press.

Galtung, Johan

1990 Cultural Violence. In: Journal of Peace Research. Vol 27,3. Oslo.

Geißler, Heiner

1996 Wir müssen uns einmischen. In: Die ZEIT Nr. 42, 11. Oktober:4.

Haas, Michael

1989 The Asian Way to Peace. A Story of Regional Co-operation. New York. (*Die 6 Prinzipien des asiatischen Weges*).

Habermas, Jürgen

1997 Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte. Vermeintliche und tatsächliche Probleme. In: E+Z Jg. 38. Heft 7: 164-166 (orig. am 4.2. 1997 in der Frankf. Rundschau).

Herzinger, Richard

1996 Die Moral als Sahnehäubchen. In: Die ZEIT Nr. 40 vom 27. September 1996.

Höffe, Ottfried

1996 Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Diskurs. Frankfurt: suhrkamp.

Hunt, Paul

1993 Children's Rights in West Africa. Tzhe Case of the Gambia's Almudos. In: Human Rights Quarterly, Vol 15, 499-532.

Huntington, Samuel

1997 Der Kampf der Kulturen: Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München: Europa Verlag.

Kühnhardt, Ludger

1987 Die Universalität der Menschenrechte. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Messer, Ellen

1993 Anthropology and Human Rights. Annual Review of Anthropology 22 :221-249.

Nuscheler, Franz

1992 Konditionierung von Entwicklungspolitik zur Durchsetzung von Menschenrechten. Einige Anmerkungen in: Bielefeldt et al., "Menschenrechte und Entwicklung". Bonn : Stiftung für Entwicklung und Frieden, :25-29.

1995 Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte? Zur Kakophonie des Wiener Wunschkonzerts. In: Österr. Ztschr.f. Pol. (ÖZP), 2, : 199-210.

Roetz, Heiner

1996 Konfuzius und die Würde des Menschen. Der Kultur Chinas sind individuelle Freiheitsrechte nicht fremd. In: Die ZEIT Nr. 47, vom 15.11.1996.

Senghaas, Dieter

1995 Schluß mit der Fundamentalismus-Debatte. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 40 (1), , : 180-191.

Tibi, Bassam

1996 Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. München: piper.

Windfuhr, Michael

1996 Die vergessenen Rechte. In Die ZEIT, Nr. 52 vom 20. Dezember 1996.

ZEP (Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik)

1994 Das Tribunal. Protokoll des 1. Internationalen Menschenrechtstribunals in Peking, Juni 1996. 17. Jg. Heft 2. Juni, S. 22-23.

Autorenhinweis:

SCHÖNHUTH, Michael; Dr. phil., wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Ethnologie an der Universität Trier und Mitglied am Institut für Soziokulturelle Studien (ISOS) der Universität Gesamthochschule Kassel; freie Beratungs- und Trainertätigkeit in den Bereichen Organisationskultur & Organisationsentwicklung, Projektmanagement, partizipative Beratungsverfahren (bes. PRA). Feldforschung in Nordghana und Herrenberg (Württemberg).