

**»WESTLICHE« VERSUS »ISLAMISCHE« MENSCHENRECHTE?
ZUR KRITIK AN KULTURALISTISCHEN
VEREINNAHMUNGEN DER MENSCHENRECHTSIDEE**
HEINER BIELEFELDT

Zum Problem

Eine offene Ablehnung der Menschenrechte ist heute selten geworden. Während noch vor zwei oder drei Generationen die Befürworter menschenrechtlicher Emanzipation konservativen Skeptikern oder dezidierten politischen Gegnern gegenüberstanden, hat die Menschenrechtsidee in Politik, Recht und Diplomatie in den letzten Jahrzehnten international ein solches Gewicht gewonnen, dass ihr nur noch wenige Politiker, Wissenschaftler oder Publizisten mit offenem Widerspruch entgegneten. Man kann in dieser Tatsache einen historischen Fortschritt sehen, wird doch darin deutlich, dass zumindest das formale Bekenntnis zu Menschenrechten fast universal geworden ist. Politischer Widerstand gegen die Menschenrechte, den es bekanntlich gleichwohl nach wie vor gibt, äußert sich heute typischerweise in relativierenden Einwänden. An die Stelle eines schroffen »Nein« ist tendenziell ein »Ja-Aber« getreten, in dem sich die Zustimmung zu Menschenrechten mit teils weitreichenden Einschränkungen oder Vorbehalten verbinden kann. Gelegentlich fallen die Vorbehalte so massiv aus, dass die formelle Anerkennung der Menschenrechte faktisch leer läuft.

Eine solche »Ja-Aber«-Struktur im Verhältnis zu den Menschenrechten zeigt sich in vielen Varianten: Wer Menschenrechte dem Primat nationaler Sicherheitspolitik unterordnet, degradiert sie gewollt oder ungewollt zu einem Luxusgut für ruhige Zeiten. Ähnliches gilt, wenn Regierungen die Verwirklichung der Menschenrechte erst für das Ende eines wirtschaftlichen Entwicklungsprozesses versprechen. Auch die Verkopplung von Menschenrechten mit Menschenpflichten kann auf einen Relativismus hinauslaufen, nämlich dann, wenn die Gewährleistung der Menschenrechte von vorgängiger Pflichterfüllung nach Maßstab staatlicher Definitionsmacht abhängig gemacht wird. Großer Schaden für die Sache der Menschenrechte entsteht ferner dann, wenn man diese als Bestandteil einer imperialen Zivilisationsmission propagiert – eine Tendenz, für die nicht nur die aktuelle US-Außenpolitik dramatische Beispiele bietet. Unterminiert wird der Universalismus der Menschenrechte schließlich auch durch eine kulturalistische Identitätspolitik, in denen die Menschenrechte als das besondere Erbe einer bestimmten Kultur oder Religion in Anspruch genommen werden.

Dieses Problem der kulturalistischen Vereinnahmung steht im Zentrum des vorliegenden Beitrags. Es soll an zwei Beispielen diskutiert werden, näm-

lich der okzidentalistischen und der islamistischen Okkupation der Menschenrechte. Zuvor aber sei der normative Anspruch der Menschenrechte kurz umrissen. Der Beitrag endet mit einigen Überlegungen zu Menschenrechten als Kern eines interkulturellen »overlapping consensus«.

Zur Bestimmung der Menschenrechte

Zur Klärung des Menschenrechtsbegriffs möchte ich drei Aspekte hervorheben, die *in ihrer Verbindung* das normative Profil der Menschenrechte ausmachen. Es sind dies: (1) der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte, (2) ihre inhaltliche Zielrichtung auf eine an der Würde des Menschen orientierte Ordnung gleicher Freiheit und gleichberechtigter Partizipation sowie schließlich (3) ihre politisch-rechtliche Durchsetzungsintention.

(1) Menschenrechte formulieren, wie schon der Begriff erkennen lässt, einen universalen Anspruch. Im Unterschied zu traditionellen Standesrechten oder auch modernen Staatsbürgerrechten knüpfen Menschenrechte nicht an partikulare Merkmale von Herkunft oder Zugehörigkeit an, sondern gelten für den Menschen schlechthin, d.h. letztlich für alle Menschen in der Welt. In der Präambel zur *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen von 1948 heißt es, Menschenrechte seien »ein von allen Völkern und Nationen zu erreichendes gemeinsames Ideal« (*Allgemeine Erklärung* 1948: 26). Unter dem Einfluss der Menschenrechtserklärung bekennt sich das Grundgesetz »zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt« (Artikel 1, Absatz 2). Auf der Wiener Weltmensenrechtskonferenz der Vereinten Nationen von 1993 ist der menschenrechtliche Universalismus noch einmal ausdrücklich bekräftigt worden, hält die Wiener Abschlusserklärung doch fest: »Der universelle Charakter dieser Rechte und Freiheiten steht außer Frage« (Wiener Erklärung 1993: 521).

Der Blick auf die Geschichte zeigt, dass das Bekenntnis zur Universalität der Menschenrechte offensichtlich nicht immer ganz ernst gemeint war. Unter den Verfassern der ersten Menschenrechtsdokumente des späten 18. Jahrhunderts finden sich sogar Sklavenbesitzer. Der Universalismus der Menschenrechte stellt indessen ein kritisches Prinzip dar, das sich immer auch gegen Inkonsequenzen und Halbherzigkeiten in der Formulierung oder Positivierung von Menschenrechtsnormen richtet und oft genug eine Wirkung entfaltet hat, die über die Absichten ihrer Autoren weit hinausgeht. Zur Geschichte der Menschenrechte gehört daher auch die Kritik an den jeweils herrschenden Menschenrechtsnormen, wie sie von verschiedenen Befreiungsbewegungen – z.B. der Frauenbewegung, der Anti-Sklaverei-Bewegung, den Gewerkschaften oder den Selbstorganisationen von Behinderten – vorge-

tragen wurde und wird. So wurde die androzentrische Verkürzung der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789 bereits von der jungen feministischen Bewegung der Revolutionszeit als Unrecht entlarvt und im Jahre 1791 mit einer von Olympe de Gouges verfassten *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* beantwortet, in der die Autorin gleiche Rechte für Frauen und Männer verlangt und so mit dem menschenrechtlichen Universalismus sehr viel entschiedener ernst macht.¹

(2) Menschenrechte, auch dies ist bereits im Begriff impliziert, gelten für jeden Menschen *gleichermaßen*, sind also Gleichheitsrechte. Sie erlauben keine Diskriminierung nach Stand, Geschlecht, Religionszugehörigkeit, ethnischer Herkunft usw. Als fundamentale Rechte des Menschen schlechthin sind sie das genaue Gegenteil von Privilegien, nämlich Gleichheitsrechte. Während der Begriff des Privilegs im Kontext der traditionellen europäischen Ständegesellschaft einen *Rechtsbegriff* darstellt, hat er für unser heutiges, menschenrechtlich geprägtes Empfinden bezeichnenderweise *Unrechtscharakter*. Die menschenrechtliche Gleichheit meint nicht etwa Gleichförmigkeit oder Uniformität, sondern *gleiche Freiheit*, und zwar nicht nur die gleiche Freiheit persönlicher Lebensführung, sondern auch die *gleichberechtigte Partizipation* an den Belangen der Gemeinschaft, insbesondere auch in der Politik. Inhaltlich sind Menschenrechte demnach durch ihre emanzipatorische Stoßrichtung gekennzeichnet, die man im Anschluss an die berühmte Trias der Französischen Revolution mit »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« umreißen kann – wobei es angemessen wäre, den Begriff der »Brüderlichkeit« heute durch »Solidarität« zu ersetzen (vgl. Huber/Tödt 1977: 80ff.).

Das politisch-rechtliche Prinzip gleicher Freiheit und Partizipation verweist auf die Würde des Menschen, die in Menschenrechten zur Geltung gebracht werden soll. In Artikel 1 Absatz 1 des Grundgesetzes heißt es: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.« Als fundamentale Schutznormen der Menschenwürde haben die Menschenrechte gleichsam Anteil an der »Unantastbarkeit« der Menschenwürde; sie sind »unverletzlich« und »unveräußerlich« (Art. 1 Abs. 2 GG). Menschenrechte bringen die wesentliche Gleichheit der Menschen als sittliche Subjekte dadurch zur Geltung, dass sie einem jeden gleiche Freiheit und gleichberechtigte Partizipation ermöglichen. Diese komplexe normative Konstellation – die innere Verbindung von Würde und Recht sowie die Strukturierung des Menschenrechtsdenkens nach den Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (beziehungsweise Solidarität) – kommt in Artikel 1 der *Allgemeinen Menschenrechtserklärung* von 1948 zum Ausdruck, der besagt:

1 Abgedruckt ist die Erklärung der Olympe de Gouges – in Gegenüberstellung zur offiziellen Menschenrechtserklärung von 1789 – im Anhang der Studie von Gerhard (1990). Vgl. auch den Kommentar ebd.: 49ff.

»Alle Menschen sind frei und an Würde und Rechten gleich geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen.«

(3) Menschenrechte stellen eine *politisch-rechtliche Kategorie* dar. Ihr Geltungsanspruch beschränkt sich nicht auf einen humanitären Appell, sondern findet Gestalt in politisch-rechtlichen Institutionen und Verfahren, die sich auf nationaler, regional-völkerrechtlicher und globaler Ebene herausgebildet haben bzw. derzeit noch entwickelt werden. Im modernen Verfassungsstaat sind Menschenrechte teils als einklagbare Grundrechte verankert, die, wie es im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland heißt, »Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht« binden (Artikel 1, Absatz 3). Als bisher erfolgreichstes Beispiel einer regional-völkerrechtlichen Normierung von Menschenrechten gilt die Europäische Menschenrechtskonvention, die im Rahmen des Europarates 1950 entstanden und seit dem Jahre 1953 in Kraft ist. Nach dem Ende des Ost-West-Konflikts sind ihr mittlerweile auch fast alle osteuropäischen Staaten beigetreten. Die Europäische Menschenrechtskonvention eröffnet den im Bereich der Mitgliedsstaaten lebenden Menschen die Möglichkeit, ihre Rechte vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg einzuklagen. Vergleichbare (wenn auch bislang weniger effiziente) regional-völkerrechtliche Menschenrechtskonventionen bestehen auch im interamerikanischen Raum sowie in Afrika. Den Auftakt für die Etablierung von Menschenrechtsstandards im Rahmen der Vereinten Nationen bildet die bereits erwähnte *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* vom 10. Dezember 1948. Aus ihr sind in der Folgezeit mehrere internationale Menschenrechtskonventionen hervorgegangen, die für die Vertragsstaaten auch völkerrechtlich verbindlich sind, darunter der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte sowie der Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (beide von 1966, in Kraft getreten 1976). Da es einen internationalen Gerichtshof für Menschenrechte bislang nicht gibt, obliegt die Überwachung dieser (und zahlreicher anderer) Konventionen eigens eingesetzten unabhängigen Prüfungsausschüssen, deren Durchsetzungsmöglichkeiten derzeit allerdings noch viel zu wünschen übrig lassen.

Aus dem spezifisch politisch-rechtlichen Charakter von Menschenrechten ergeben sich zugleich auch immanente *Grenzen* ihres normativen Anspruchs. Auf diese Grenzen hinzuweisen ist gerade im Blick auf interreligiöse oder interkulturelle Debatten wichtig, werden doch nach wie vor Bedenken laut, Menschenrechte seien eine moderne globale »Humanitätsreligion«, die die Vielfalt der Religionen oder Kulturen überwinden solle. Manche Befürworter der Menschenrechte geben solchen Befürchtungen Nahrung, indem sie den Anspruch der Menschenrechte überziehen und etwa mit Bassam Tibi die Idee der Menschenrechte als »religion civile« (Tibi 1994: 280) bezeich-

nen. Will man sich gegen den Vorwurf wehren, menschenrechtliches Engagement sei eine moderne Fortsetzung religiöser Kreuzzüge oder eine Variante eurozentrischer Zivilisationsmission, so gilt es, den Geltungsanspruch der Menschenrechte klar zu limitieren und auf die politisch-rechtliche Ebene zu konzentrieren.

Geht von man der *Verbindung* der drei genannten Aspekte – des universalen Geltungsanspruchs, der emanzipatorischen Stoßrichtung (»Freiheit, Gleichheit, Solidarität«) und der politisch-rechtlichen Durchsetzungsentention – aus, so erweisen sich Menschenrechte als eine spezifisch *moderne* Idee.² Ein entscheidender Durchbruch fand in den großen demokratischen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts statt, in denen die ersten politisch wirksamen Menschenrechtsdokumente entstanden, darunter die *Virginia Bill of Rights* von 1776 und die *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789. In das internationale Recht fanden Menschenrechte weitaus später Eingang, nämlich erst mit Gründung der Vereinten Nationen. Menschenrechte gehören somit der Moderne an. Es wäre aber ein Missverständnis, wollte man die Modernität der Menschenrechte im Sinne einer einlinigen Fortschrittsgeschichte konzipieren und pauschal gegen vormoderne Traditionen von Ethik und Recht stellen. Denn Menschenrechte bieten eine Antwort gerade auch auf massive *Unrechtserfahrungen* der Moderne. Dies kommt ebenfalls in der *Allgemeinen Menschenrechtserklärung* von 1948 zu Wort, wenn die Präambel von »Akten der Barbarei« spricht, »die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben«, und damit insbesondere an die Gräueltaten des Nationalsozialismus erinnert. Von Anfang an stellen Menschenrechte einen Protest gegen konkret erfahrenes Unrecht dar, und zwar nicht zuletzt gegen solche strukturellen Unrechtserfahrungen, die sich aus dem Umbruch der Gesellschaft zur Moderne und den damit einhergehenden Krisen und Erschütterungen ergeben haben. Doch so verkürzt es wäre, Menschenrechte in eine simple Fortschrittsideologie der Moderne zu vereinnahmen, so einseitig wäre es umgekehrt, wollte man sie nur gleichsam als »Notbremse« gegen eine allgemeine Verfallsgeschichte der Moderne verstehen. Denn gerade in den neuzeitlichen Krisen des traditionellen, unmittelbar religiös begründeten ethischen Konsenses und der traditionellen Rechtsinstitutionen bricht sich zugleich ein neues Freiheitsdenken Bahn, das die sittliche Subjektstellung des Menschen, seine Verantwortung und Mündigkeit in bis dahin unbekannter Entschiedenheit in den Mittelpunkt von Ethik, Politik und Recht stellt.

2 Die normativen Komponenten, aus denen das moderne Menschenrechtsdenken entstanden sind, lassen sich historisch natürlich viel weiter zurückverfolgen. Weder die biblische Idee der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen noch auch die *Magna Charta* von 1215 können jedoch im engeren Sinne als Menschenrechte verstanden werden: Im ersten Fall fehlt die unmittelbare politisch-rechtliche Durchsetzungsentention, im zweiten Fall fehlt der universale Geltungsanspruch.

Dieses moderne Freiheitsdenken ist auch für die Menschenrechte maßgebend geworden (Bielefeldt 1998).

Zur okzidentalistischen Vereinnahmung der Menschenrechte

Aus der kaum bestreitbaren Tatsache, dass Menschenrechte historisch zunächst in Europa und Nordamerika zum Durchbruch gelangt sind, wird oft der Schluss gezogen, sie seien an die kulturellen, philosophischen und metaphysischen Voraussetzungen des »westlichen« Denkens notwendig gebunden. Diese These findet sich in vielen Varianten. Verbreitet ist beispielsweise die Überzeugung, Menschenrechte entstammten letztlich der christlichen Tradition und könnten nur in ihrem Horizont angemessen verstanden werden. In diesem Sinne schreibt der katholische Moralphilosoph Jozef Punt:

»In der Scholastik vorbereitet, im Humanismus übersteigert und in der Aufklärung säkularisiert, ist die Einsicht in die Würde und Freiheit des natürlichen Menschen letztlich eine religiös-philosophische Kategorie, die zwar auf das Christentum und die Stoa zurückgeht, die aber im christlichen Abendland doch vor allem durch die biblische Lehre der Schöpfungsordnung und der Gottesebenbildlichkeit lebendig geblieben und durch die Jahrhunderte hindurch weitergetragen wurde.« (Punt 1987: 87)

Georg Picht verweist in einer ideengeschichtlichen Studie auf die Rolle der stoischen Philosophie, deren metaphysischer Rahmen nicht nur für die Erklärung der Genese, sondern auch für das aktuelle Verständnis der Menschenrechtsidee unverzichtbar sei: »Stellt man die Grundlehren der europäischen Metaphysik in Frage, so erschüttert man zugleich die Menschenrechtsdoktrin« (Picht 1980: 131). Die historische Herleitung der Menschenrechte aus der Reformation wird etwa von Wolfgang Fikentscher vertreten, der den Ursprung menschenrechtlicher Forderungen in den Befreiungskampf der niederländischen Protestanten gegen die katholischen Spanier datiert (Fikentscher 1987). Auch er sieht die christliche Herkunft und Deutung als »für Grund- und Menschenrechte konstitutiv« an (ebd.: 60). Ludger Kühnhardt schließlich verortet den Ursprung der Menschenrechte in der neuzeitlichen Wendung des abendländischen Naturrechtsdenkens. Er schreibt: »Der geschichtlich entscheidende geistige Durchbruch zur Idee unveräußerlicher Menschenrechte wurde durch das Werk John Lockes (1632-1704) geleistet« (Kühnhardt 1987: 81). Man könnte die Reihe der Beispiele fortsetzen.

Problematisch an diesen und ähnlichen Herleitungen der Menschenrechte ist, dass sie implizit oder explizit zu einer Vereinnahmung der Menschenrechtsidee in den geistig-kulturellen Horizont der christlich-abendländischen Tradition führen. Für Menschen anderer kultureller Herkunft

oder Orientierung hat dies zur Folge, dass sie, wenn überhaupt, dann nur als Trittbrettfahrer »westlicher Wertvorstellungen« an Menschenrechten teilhaben können. Die Universalität der Menschenrechte erweist sich dann aber entweder als von vornherein illusionär, oder sie wird mit dem globalen Durchsetzungsanspruch einer bestimmten Religion oder Kultur vermischt und gerät damit zu einer Kategorie imperialistischer Zivilisationsmission. Die erstere Konsequenz zieht Picht, für den »die Utopie einer globalen Menschenrechtsordnung nur als leerer Wahn betrachtet werden« kann (Picht 1980: 127). Die zweite Möglichkeit klingt bei Fikentscher an, wenn er mit spitzer Ironie vermerkt, dass »die meist säkular gesonnenen ›westlichen‹ Reformer« in den Ländern der Dritten Welt nolens volens christliche Werte propagieren: »Unwissend betreiben sie mit ihren politischen Bestrebungen christliche Mission« (Fikentscher 1987: 64).

Gewiss sind Menschenrechte nicht in einem kulturellen, philosophischen und religiösen Vakuum entstanden, sondern mit geistig-kulturellen Strömungen in Christentum, hellenistischer Philosophie, Renaissance und Aufklärung vielfältig verwoben. Der Aufweis solcher historischer und ideengeschichtlicher Bezüge darf allerdings nicht zu dem Kurzschluss führen, die Idee der Menschenrechte sei gleichsam im kulturgenetischen Potenzial der abendländischen Tradition von Anfang an grundgelegt und deshalb substantiell und exklusiv an den Horizont westlicher Kultur gebunden. Gegen eine solche ›kulturessenzialistische‹ Sicht sollte man sich klarmachen, dass das Aufspüren ideengeschichtlicher Motive, die in der einen oder anderen Weise in die Formulierung von Menschenrechten eingegangen sind, stets *von heute aus*, also *im Rückblick* geschieht. Im Blick zurück in die Geschichte aber werden wir allzu leicht zu ›Hegelianern‹, die allenthalben Kontinuitäten und Linien zur Moderne hin entdecken und den Fahrplan der Geschichte bis in die Urquellen zurück verfolgen. So entsteht dann der Eindruck, die moderne Demokratie habe in der Athener Volksversammlung genauso ihren Vorläufer wie die modernen Grundrechtsgarantien in der englischen *Magna Charta* von 1215. Gegen eine derart ›hegelianisierende‹ Geschichtsbetrachtung gilt es, immer wieder an die Kontingenz der Geschichte zu erinnern, die sich nicht gleichsam naturwüchsig als Entfaltungsprozess kultureller Potenziale vollzieht, sondern auch ganz anders hätte verlaufen können. Diese Kontingenz zu vergegenwärtigen, wäre zugleich ein erster Schritt zur Überwindung kulturessenzialistischer Vereinnahmungen der Menschenrechte bzw. positiv ausgedrückt: zur Offenheit für mögliche alternative Wege zur Anerkennung der Menschenrechte.

Außerdem dürfen neben den Elementen historischer Kontinuität die Aspekte von Diskontinuität nicht aus dem Blick geraten. Auch im Westen mussten (und müssen!) Menschenrechte *erkämpft* werden; sie sind den westlichen Gesellschaften nicht wie eine reife Frucht in den Schoß gefallen, son-

dem wurden gegen erbitterte Widerstände durchgesetzt.³ Bemerkenswert ist, dass zu den Gegnern menschenrechtlicher Freiheiten lange Zeit auch die christlichen Kirchen zählten, die sich – abgesehen von einigen Freikirchen – erst spät zu einer Anerkennung der Menschenrechte durchgerungen haben. Nachdem die römischen Päpste die Menschenrechte im allgemeinen und die Religionsfreiheit im besonderen im 19. Jahrhundert wiederholt kompromisslos abgelehnt hatten, zeichnete sich erst im 20. Jahrhundert in der katholischen Kirche ein allmählicher Wandel ab, der schließlich zur offiziellen Anerkennung von Menschenrechten und Religionsfreiheit auf dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* führte (vgl. Hilpert 1991: 137ff.). Die Tatsache, dass mit den Kirchen gerade die berufenen Vertreter der abendländisch-christlichen Kultur sich lange Zeit der Anerkennung der Menschenrechte verweigerten, ist ein Indiz dafür, dass Menschenrechte auch im Westen nicht von vornherein als jene »self-evident truths« gegolten haben, als die sie in der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung behauptet werden.

Für die praktische Durchsetzung der Menschenrechte ist es gewiss von Vorteil, wenn die christlichen Kirchen inzwischen im Ethos der Menschenrechte heute ein *ureigenes* ethisches Anliegen in neuer Gestalt wiederentdecken und ihr Engagement für die Wahrung von Würde und Recht des Menschen aus ihrem christlichen Auftrag her begreifen und begründen (ebd.: 161). Eine solche »Aneignung« der Menschenrechtsidee darf aber nicht zu deren einseitiger Vereinnahmung zu exklusiv »christlichen Werten« führen. Im Bemühen, eine Brücke zwischen Tradition und Moderne zu schlagen, darf das Bewusstsein dafür nicht verloren gehen, dass Menschenrechte nicht nur von Christen, sondern oft auch von erklärten Nicht-Christen erkämpft worden sind, und zwar nicht nur mit Billigung, sondern vielfach gerade auch gegen die ausdrückliche Missbilligung der Kirchen. Erst die Vergegenwärtigung nicht nur der Kontinuitäten, sondern auch der geschichtlichen Brüche und Umbrüche schafft die Voraussetzung dafür, dass die Aneignung der Menschenrechte durch die christlichen Kirchen als das Ergebnis einer komplizierten »Lerngeschichte« begreifbar wird (ebd.: 161ff.). Und erst in der selbstkritischen Offenlegung dieser Lerngeschichte entsteht zugleich die Offenheit für mögliche neue Lernerfahrungen. Diese prinzipielle Offenheit aber ist die Voraussetzung für ein ernsthaftes Menschenrechtsgespräch mit Angehörigen anderer religiöser oder weltanschaulicher Überzeugung, die ihre eigenen – vielleicht ähnlichen, vielleicht aber auch anderen – Lernerfahrungen im Umgang mit Menschenrechten einbringen können.

3 Vgl. Senghaas (1994): »Die Rechtsstaatlichkeit oder die von einzelnen einklagbaren Menschenrechte sind westliche Errungenschaften, die in langwierigen politischen Konflikten während des Modernisierungsprozesses in Europa erkämpft wurden. Sie sind also keineswegs das eherne Erbe einer ursprünglichen kulturgenetischen Ausstattung Europas« (S. 112).

Gegen eine vorschnell-harmonisierende Integration der Menschenrechts-idee in das Gesamt der westlichen Kultur und Geschichte spricht schließlich auch die Tatsache, dass Menschenrechte erst in der *Moderne* zum Durchbruch gelangt sind. Und zwar geschah dies zu einem Zeitpunkt, als die religiös-kulturelle Zentrierung der europäischen Gesellschaften in eine Krise geraten war. In der Krise der traditionellen normativen Ordnungen und den daraus resultierenden Bedrohungen der Humanität bestand zugleich die Chance, dass die sittliche Verantwortung des Menschen als innerer Grund aller ethischen und rechtlichen Normen in neuer Weise zu Bewusstsein kam. Man kann diesen Prozess der Innewerdung menschlicher Mündigkeit als ›Aufklärung‹ bezeichnen. Ohne eine so verstandene Aufklärung sind universale Menschenrechte als politisch-rechtlicher Freiheitsanspruch eines jeden Menschen undenkbar.

Es wäre indessen verfehlt, den Begriff der Aufklärung auf eine bestimmte Epoche der europäischen Geschichte – auf das »siècle des lumières« – zu verkürzen, generell mit der westlich-modernen Zivilisation gleichzusetzen oder gar mit bestimmten westlichen Philosophien abschließend zu identifizieren. Die Vereinnahmung der Menschenrechte in eine auf diese Weise verdinglichte Vorstellung »westlich-moderner Aufklärung« wäre für den menschenrechtlichen Universalismus um nichts weniger problematisch als ihre Reduzierung auf einen partikularen Kanon »abendländischer Werte«. Außerdem geraten die Begriffe von »europäischer Aufklärung« und »westlicher Moderne« in solch verdinglichter Gestalt entweder zum Programm einer imperialistischen Zivilisationsmission oder zu Ausgrenzungskategorien, durch die Menschen nicht-westlicher Herkunft pauschal als »unaufgeklärt« diskreditiert und von der Mitgestaltung der modernen multikulturellen Gesellschaft ausgeschlossen werden könnten. In aggressiver Form zeigt sich eine solche Ausgrenzung bei Hans Ebeling, wenn er alle »religiös grundierten ›Kulturen‹« summarisch als »prämodern« bezeichnet (Ebeling 1994: 68) und gegen den nach seiner Meinung insbesondere von Seiten des Islams drohenden Fundamentalismus eine westliche »Aufklärung« mobilisiert, die nicht nur von vornherein eurozentrisch definiert, sondern zugleich auch mit militärischen Konnotationen aufgeladen wird. Ebelings Polemik gegen den Multikulturalismus kulminiert in der Forderung:

»[...] daß heute die Aufklärung eine Funktion übernehmen muß, die spätestens seit Karl Martell und der Schlacht zwischen Tours und Poitiers (732) auf der Länge eines nicht unbedeutenden Jahrtausends gerade das Christentum wahrgenommen hatte.« (Ebd.: 75)

Eine solche Verdinglichung des Aufklärungsbegriffs zu einer quasi-kulturalistischen Kategorie wäre indessen letztlich das Ende von Aufklärung, sofern man darunter den Anspruch rückhaltloser und beständiger Selbstkritik, ver-

bunden mit der Bereitschaft zu kommunikativer Auseinandersetzung versteht. Menschenrechte stellen demgegenüber den Versuch dar, den religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Pluralismus der modernen Gesellschaft dadurch ›aufklärerisch‹ zu bewältigen, dass sie ihn um der mündigen Verantwortung und Würde des Menschen willen politisch-rechtlich anerkennen und schützen. In dieser Weise innerlich auf den Pluralismus als Ausdruck menschlicher Würde und Freiheit bezogen, sind Menschenrechte selbst mit einer Vielzahl philosophischer und weltanschaulicher Letztdeutungen vereinbar, einschließlich solcher Deutungen, die sich aus religiösen Traditionen speisen. In dieser Perspektive aber besteht keine Rechtfertigung dafür, die legitimen Interpretationen von Menschenrechten von vornherein auf die Religionen und Philosophien europäischen Ursprungs zu beschränken, weil nur sie angeblich zur Aufklärung fähig seien. Im Gegenteil: Die Möglichkeit, in Menschenrechten humane Anliegen der eigenen Tradition in moderner Gestalt wiederzuerkennen und zur ›Aufklärung‹ der Tradition fruchtbar zu machen, kann – auch um der Universalität der Menschenrechte willen – kein Privileg des Westens sein.

Zur islamistischen Vereinnahmung der Menschenrechte

Gegen die »westlich« verstandenen Menschenrechte werden seit einigen Jahrzehnten alternative Menschenrechtskonzeptionen zur Geltung gebracht, die sich auf »nicht-westliche« kulturelle oder religiöse Quellen berufen. Paradigmatisch dafür stehen einige »islamische Menschenrechtserklärungen« muslimischer Autoren oder islamischer Institutionen. Da auch sie in der Regel einen universalen Geltungsanspruch erheben, spiegeln sie die kulturimperialistischen Tendenzen, wie sie sich aus einer Okzidentalisation der Menschenrechtsbegriffe ergeben können, unter anderen Vorzeichen wider. So betont Abul A'la Mawdudi, ein Vierteljahrhundert nach seinem Tode längst zum Klassiker des Islamismus avanciert, in seinem Buch *Human Rights in Islam*:

»The people in the West have the habit of attributing every good thing to themselves and try to prove that it is because of them that the world got this blessing [...].« (Mawdudi 1976: 13)

Gegen die, wie er meint, primär europäisch geprägten internationalen Menschenrechtsnormen setzt Mawdudi eine exklusiv »islamische« Menschenrechtskonzeption, die im Ergebnis allerdings gewiss nicht weniger essentialistisch gehalten ist als die von ihm kritisierten Ideologien des Westens. Mawdudi sieht die Menschenrechte sowohl als Konzept als auch in ihren einzelnen Verbürgungen unmittelbar in den Quellen des Islams – also in Koran

und Sunna – begründet. Aus dem göttlichen Ursprung der Menschenrechte schließt Mawdudi auf deren zeitlose Gültigkeit und Unveränderlichkeit:

»The rights which have been sanctioned by God are permanent, perpetual and eternal. They are not subject to any alterations or modifications, and there is no scope for any change or abrogation.« (Ebd.: 15)

Mawdudi führt eine Reihe einzelner Rechte auf – die Rechte auf Leben, Sicherheit, individuelle Freiheit, Gerechtigkeit, die Gleichheit der Menschen usw. –, die er jeweils mit Belegstellen aus dem Koran theologisch untermauert. Mit der koranischen Begründung der Menschenrechte verbindet er den Anspruch, dass der Islam auch in historischer Perspektive die Errungenschaft der Menschenrechte für sich reklamieren kann. Während der Westen Menschenrechte nicht vor dem 17. Jahrhundert gekannt habe (ebd.: 13), seien sie im Islam von Anfang an grundgelegt und praktiziert worden.

Die Behauptung, die Menschenrechte seien erstmals im Islam formuliert worden, hat auch Eingang in einige halb-offizielle Menschenrechtsdokumente islamischer Konferenzen und Organisationen gefunden. So heißt es in den Abschlussthesen eines im Dezember 1980 in Kuwait durchgeführten Seminars über Menschenrechte im Islam:

»Islam was the first to recognise basic human rights and almost 14 centuries ago it set up guarantees and safeguards that have only recently been incorporated in universal declarations of human rights.« (Human Rights 1982: 9)

Markanter noch beginnt die im Jahre 1981 vom *Islamrat für Europa* – einer nicht-staatlichen islamischen Organisation – vorgelegte *Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung* mit den Worten:

»Vor vierzehn Jahrhunderten legte der Islam die ›Menschenrechte‹ umfassend und tiefgründend als Gesetz fest.« (Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung 1981: 20)

Wie die Vereinnahmung der Menschenrechte in einen Kanon »westlicher Werte« im Ergebnis auf die Relativierung des menschenrechtlichen Universalismus oder seine Verkehrung in imperialistische europäische Zivilisationsmission hinausläuft, so nimmt analog auch der islamistisch vereinahmte Menschenrechtsbegriff entweder partikularistische oder imperialistische Züge an. Dies zeigt sich in der Verquickung menschenrechtlicher und islamrechtlicher Begriffe, wie sie für die Menschenrechtserklärung des *Islamrats* von 1981 charakteristisch ist (vgl. Forstner 1991; Mayer 1991). Indem sich die Erklärung – jedenfalls in ihrer arabischen Fassung – wiederholt auf die Scharia, die islamische Umma und die islamische Armensteuer (Zakat) bezieht, werden die Menschenrechte einseitig ›islamisiert‹. Von der men-

schenrechtlichen Universalität kann folglich allenfalls insofern noch die Rede sein, als auch die göttliche Botschaft des Islams an die gesamte Menschheit gerichtet ist.

Deutlicher noch als in der Menschenrechtserklärung des *Islamrats* von 1981 kommt die Islamisierung menschenrechtlicher Begriffe im Entwurf einer *Erklärung der Menschenrechte im Islam* zum Ausdruck, der von den Außenministern der »Organisation der Islamischen Konferenz« im August 1990 in Kairo angenommen wurde (Erklärung 1990: 93-98). Sowohl die Erklärung im ganzen als auch die einzelnen Rechte stehen unter dem Vorbehalt, dass sie mit der Scharia übereinstimmen müssen. Artikel 24 bestimmt in diesem Sinne: »Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt werden, unterstehen der islamischen Scharia.« Und der abschließende Artikel 25 bekräftigt noch einmal: »Die islamische Scharia ist die einzige zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung.« Angesichts des nachdrücklich behaupteten Vorrangs der Scharia können Menschenrechte in ihrer Eigenstruktur – geschweige denn in ihrem kritischen Anspruch – von vornherein nicht zur Geltung kommen. Im Gegenteil besteht eher der Eindruck, dass die islamische Menschenrechtserklärung von Kairo zur Rechtfertigung autoritärer Freiheitsbeschränkungen erhalten kann, wenn beispielsweise die Rechte auf Leben und auf körperliche Unversehrtheit (Artikel 2) oder auf Meinungsfreiheit (Artikel 22) Vorbehaltsklauseln zugunsten der Scharia enthalten.

Während Mawdudi in seinem Kapitel über die Gleichheit der Menschen bezeichnenderweise lediglich vier Diskriminierungsverbote auflistet – nämlich Hautfarbe, Rasse, Sprache und Nationalität, nicht aber Religionszugehörigkeit und Geschlecht! (Mawdudi 1976: 23) –, proklamiert die Kairoer Erklärung in Artikel 1 die gleiche Würde aller Menschen »ohne Ansehen von Rasse, Hautfarbe, Sprache, Geschlecht, politischer Einstellung, sozialem Status oder anderen Gründen«. Auf diese weitreichende Gleichheitsvorstellung folgt jedoch der Hinweis: »Der wahrhafte Glaube ist die Garantie für das Erlangen solcher Würde auf dem Pfad zur menschlichen Vollkommenheit.« Selbst wenn man davon ausgeht, dass die Gleichheit der Würde uneingeschränkt gelten soll, bleibt indes unklar, ob aus der gleichen Würde auch *gleiche Rechte* folgen. In Bezug auf das Geschlechterverhältnis wird jedenfalls die ungleiche Rollenverteilung und Rechtsstellung festgeschrieben, wenn es in Artikel 6 heißt:

»a. Die Frau ist dem Mann an Würde gleich, sie hat Rechte und auch Pflichten; sie ist rechtsfähig und finanziell unabhängig, und sie hat das Recht, ihren Namen und ihre Abstammung beizubehalten. b. Der Ehemann ist für den Unterhalt und das Wohl der Familie verantwortlich.«

Prägnant zeigt sich der Widerspruch zu den Menschenrechtsstandards der Vereinten Nationen bei Artikel 10, der anstelle eines allgemeinen Rechts auf Religionsfreiheit den Vorrang des Islams behauptet. Dort heißt es:

»Der Islam ist die Religion der reinen Wesensart. Es ist verboten, irgendeine Art von Druck auf einen Menschen auszuüben oder seine Armut oder Unwissenheit auszunutzen, um ihn zu einer anderen Religion oder zum Atheismus zu bekehren.«

Auch wenn in dieser Formulierung kein unmittelbares Verbot der Konversion vom Islam zu einer anderen Religion ausgesprochen ist, läuft der Artikel doch zumindest auf eine Ächtung jeder Missionstätigkeit unter Muslimen und damit auf eine Beschränkung der Religionsfreiheit hinaus. Die Kairoer Erklärung erweist sich damit als ein politisches Dokument, das die inhaltliche Kontinuität mit den universalen Menschenrechtsstandards der Vereinten Nationen bewusst preisgibt.

Der Anspruch auf eigenständige »islamische« Menschenrechte klingt auch im europäischen islamischen Schrifttum immer wieder an. So bekennt sich etwa Murad Hofmann zu islamisch konzipierten Menschenrechten, von denen er zugleich betont, dass sie bei aller inhaltlichen Nähe mit den international anerkannten Menschenrechten doch »nicht voll mit den Menschenrechtspakten der Vereinten Nationen übereinstimmen« (Hofmann 2000: 104). Worin die Differenzen konkret bestehen, wird nicht näher ausgeführt. Auch die *Islamische Charta*, die der *Zentralrat der Muslime in Deutschland*, einer der islamischen Spitzenvereinigungen, im Februar 2002 vorgelegt hat,⁴ verbindet die Anerkennung der Menschenrechte in Artikel 13⁵ mit einem doppelten – materialen und formalen – Vorbehalt. Zum einen bleibt es beschränkt auf einen nicht näher definierten »Kernbestand« der Menschenrechte. Zum anderen wird die Menschenrechtserklärung mit dem Adjektiv »westlich« versehen. Sofern dabei (wie man vermuten darf) die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen von 1948 gemeint ist, legt deren Qualifikation als »westliches« Dokument den Eindruck nahe, dass ihr Geltungsanspruch als für Muslime nicht unmittelbar verbindlich angesehen wird (vgl. Bielefeldt 2003: 68ff.).

Auf der anderen Seite finden sich auch unter Muslimen sehr unterschiedene Verteidiger des menschenrechtlichen Universalismus, die kurzschlüssige Verschmelzung der Menschenrechtsidee mit den religionsrechtlichen Quel-

4 Zu beziehen ist die *Islamische Charta* beim *Zentralrat der Muslime in Deutschland* (ZMD, Postfach 12 24, D-52232 Eschweiler); sie ist auch im Internet verfügbar.

5 »Zwischen den im Koran verankerten, von Gott gewährten Individualrechten und dem Kernbestand der westlichen Menschenrechtserklärung besteht kein Widerspruch.«

len des Islams einer systematischen Kritik unterziehen.⁶ Es wäre deshalb verfehlt, die hier genannten Dokumente als repräsentativ für den ›islamischen Menschenrechtsansatz‹ zu betrachten, den es in solch monolithischer Gestalt genauso wenig gibt wie ein einheitlich ›westliches‹ Menschenrechtsverständnis.⁷

Menschenrechte als Kern eines interkulturellen »overlapping consensus«

Kulturalistische Deutungen stellen die derzeit am stärksten verbreitete Variante der Relativierung der Menschenrechte dar. Zum Teil laufen sie auf eine direkte Preisgabe des menschenrechtlichen Universalismus hinaus, zum Teil verknüpfen sie die Menschenrechte derart mit einem kulturellen oder religiösen Erbenspruch, dass die universale Geltung der Menschenrechte unter der Hand zur Zumutung einer kulturellen oder religiösen Konversion (beispielsweise zu »westlichen Werten«) gerät. Die Alternative zur kulturalistischen Vereinnahmung besteht darin, die politisch-rechtliche Eigenstruktur der Menschenrechte ernst zu nehmen. Damit ist die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen, zwischen Menschenrechten einerseits und spezifischen religiös-weltanschaulichen oder kulturellen Perspektiven andererseits zu vermitteln.

Zur Beschreibung dieser Vermittlung bietet sich der Begriff des »overlapping consensus« an, den John Rawls (1993: 133ff.) geprägt hat. Rawls hat diesen Begriff freilich für eine etwas anders gelagerte Debatte eingeführt, nämlich um die Rolle der leitenden politischen Gerechtigkeitsvorstellung in einer modernen liberalen Gesellschaft zu klären, in der unterschiedliche Weltanschauungen nebeneinander oder auch gegeneinander stehen. Die Überlegungen Rawls' zur politischen Gerechtigkeit als Zentrum eines »overlapping consensus« in der pluralistischen Gesellschaft lassen sich indessen auch für das interkulturelle Verständnis universaler Menschenrechte fruchtbar machen. Drei Aspekte möchte ich in freiem Anschluss an Rawls herausheben: (1) den eigenständigen kritischen Anspruch der Menschenrechte, (2) ihre begrenzte normative Reichweite als politisch-rechtliches Konzept und (3) die Möglichkeit, sie über die politisch-rechtliche Ebene hinaus umfassender auszudeuten.

(1) Rawls betont, dass die von ihm rekonstruierte politische Gerechtigkeitsvorstellung mehr als ein bloßer Kompromiss zwischen sämtlichen in der

6 Beispielsweise die Beiträge der muslimischen Diskussionspartner – insbesondere Mohamed Talbi, Mohamed Charfi und Ali Merad – in: Schwartländer (1993).

7 Zur Vielfalt islamischer Begründungsansätze für Menschenrechte und Demokratie vgl. grundsätzlich Krämer (1999).

Gesellschaft vorhandenen Wertorientierungen sein soll. Die liberalen Prinzipien politischer Gerechtigkeit bringen nämlich einen *eigenständigen normativen Anspruch* zum Ausdruck, der mit autoritären Ideologien oder konservativen Wertorientierungen in der Gesellschaft durchaus konflikthaft zusammenstoßen kann und in diesem Fall *Vorrang* beansprucht. Der Begriff des »overlapping consensus« ist daher nicht ein deskriptiver, sondern ein normativer Begriff. Er bezeichnet nicht einen faktischen Konsens, sondern die normative Zielvorstellung eines Konsenses, der zwar eine Vielfalt weltanschaulicher Überzeugungen freisetzt, gleichzeitig aber auch Grenzen der Toleranz markiert.⁸

Analog gilt auch für die Menschenrechte, dass sie als universale Freiheitsrechte zu manchen autoritären Bestandteilen religiöser, weltanschaulicher und kultureller Traditionen in Widerspruch stehen. Menschenrechte enthalten mithin eine »kulturkritische« Komponente, durch die sie zum ferment gesellschaftlichen und kulturellen Wandels werden können. Um es mit Walter Kälin zu sagen:

»Menschenrechte sind auf Emanzipation angelegt, sie sind immer auch Stachel im Fleisch einer Kultur, welcher die eigenen Traditionen und Gewohnheiten angenehm geworden sind.« (Kälin 1994: 20)

Die Anerkennung der Menschenrechte durch die katholische Kirche ging dementsprechend einher mit einer durchgreifenden Revision traditioneller kirchlicher Positionen zu Fragen der Religionsfreiheit und des Verhältnisses von Staat und Kirche. Auch im islamischen Denken können Menschenrechte ohne Bereitschaft zu Selbstkritik und politisch-rechtlichen Reformen etwa im Familienrecht auf längere Sicht keine Heimat finden. Der in der Idee des menschenrechtlichen Universalismus intendierte Konsens meint deshalb nicht lediglich die Schnittmenge der weltweit faktisch vorhandenen kulturellen Wertorientierungen (so Dundes Renteln 1990), sondern beinhaltet die *normative Zumutung* der wechselseitigen Anerkennung von Menschen unterschiedlicher Orientierung und Lebensweise auf der Grundlage gleicher Freiheit und gleichberechtigter Partizipation. Der menschenrechtliche »overlapping consensus« ist folglich kein interkultureller Minimalkonsens, sondern impliziert umgekehrt einen kritischen Maßstab moderner Interkulturalität.

Die von Menschenrechten freigesetzte Interkulturalität ist kein vorbehaltloser Multikulturalismus, der gegebene Lebensformen oder Wertorientierungen allein schon deshalb anerkennt, weil sie als Bestandteile kultureller Tradition firmieren. Normative Prämisse des Menschenrechtsdenkens ist vielmehr die Einsicht, dass *unter den Bedingungen der Moderne* die Pluralität kul-

8 Ausgeschlossen aus dem Rawlsschen »overlapping consensus« sind in seiner Terminologie »unreasonable doctrines«. Vgl. Rawls 1993: 58ff.

tureller Lebensformen und religiöser und weltanschaulicher Orientierungen nur dann produktiv gestaltet werden kann, wenn Menschen einander *in ihrer Differenz* dadurch anerkennen, dass sie einander gleiche Freiheit und gleichberechtigte Mitwirkung zuerkennen. Dieser spezifisch moderne politisch-rechtliche Achtungsanspruch wiederum kann nur zum Tragen kommen, wenn er zugleich kritisch auf vorgegebene Traditionen zurückwirkt, die sich den Ideen mündiger Selbst- und Mitverantwortung auf Dauer nicht verweigern können.

(2) Der »kulturkritische« Anspruch der Menschenrechte ist freilich in seiner Reichweite begrenzt, weil Menschenrechte keine umfassende Weltanschauung bilden. Auch dies ist ein Aspekt, der sich von Rawls' Idee des »overlapping consensus« übernehmen lässt. Rawls betont nämlich, dass sich die von ihm rekonstruierte liberale Gerechtigkeitsvorstellung auf die »basic structure of society« konzentriert (Rawls 1993: 11) und keineswegs sämtliche Aspekte des guten Lebens abdecken oder gar eine weltanschauliche Orientierung bieten will. In ihrer Differenz zu den miteinander konkurrierenden »comprehensive doctrines« der weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft soll die politische Gerechtigkeit selbst gerade nicht als umfassende Doktrin, sondern als verbindliche Rahmenordnung fungieren (ebd.: 154ff.).

Entsprechendes gilt für Menschenrechte, die – wie bereits oben dargestellt – als politisch-rechtliches Konzept in ihrer normativen Reichweite von vornherein *begrenzt* sind. Menschenrechte geben keine Antwort auf die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens, Leidens und Sterbens. Sie enthalten keine umfassenden Weisungen für die rechte Lebensführung als Individuum und in der Gemeinschaft. Sie bieten keine Riten und Symbole, durch die Menschen über die politisch-rechtliche Gleichberechtigung hinaus einander Achtung bezeugen und Verbundenheit oder auch Differenz zum Ausdruck bringen können. Menschenrechte stehen deshalb nicht unmittelbar in Konkurrenz zu umfassenden religiösen bzw. weltanschaulichen Überzeugungen oder kulturellen Lebensformen, auch wenn sie mit ihrem emanzipatorischen Anspruch durchaus kritisch auf diese zurückwirken können.

Das Menschenrechtsdenken konzentriert sich zunächst auf politisch-rechtliche Standards einschließlich des darin sich ausdrückenden modernen politischen Freiheitsethos. In dieser normativen Begrenzung geben Menschenrechte einer Vielfalt religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen bzw. kultureller Lebensformen Raum. Menschenrechte wollen weder ein umfassendes Ethos⁹ oder eine globale Einheitskultur durchsetzen noch gar eine für die gesamte Menschheit verbindliche Weltanschauung oder »Zivilreligion« zustandebringen. Wer Menschenrechte zu einer Art moderner Hu-

9 In dieser Hinsicht bleiben Menschenrechte hinter dem von Hans Küng unternommenen Versuch zur Formulierung eines interreligiösen und interkulturell konsensfähigen Weltethos zurück. Vgl. Küng (1991): *Projekt Weltethos*.

manitätsreligion stilisiert, unterminiert durch solche Überziehung ihren spezifisch politisch-rechtlichen Geltungsanspruch und verbaut zugleich die Chancen ihrer faktischen Akzeptanz. Der in den Menschenrechten intendierte »overlapping consensus« verlangt auch keine umfassende Ökumene der Religionen, Weltanschauungen und Kulturen. Vielmehr steht es den Menschen frei, ihre individuelle und gemeinschaftliche Identität auch *gegeneinander* zu bestimmen und Grenzen wechselseitigen Verstehens zuzugestehen, solange die politisch-rechtliche Gleichberechtigung gewahrt bleibt.

(3) Auch wenn das Menschenrechtsdenken sich auf politisch-rechtliche Standards konzentriert, ist es freilich offen für weitergehende Ausdeutungen. Wie die von Rawls eruierten Gerechtigkeitsprinzipien über ihre politisch-rechtliche Orientierungsfunktion hinaus im Rahmen unterschiedlicher »comprehensive doctrines« interpretiert werden können (ohne selbst eine »comprehensive doctrine« darzustellen), so besteht auch hinsichtlich der Menschenrechte die Möglichkeit, sie von verschiedenen religiösen, philosophischen oder kulturellen Perspektiven aus zu verstehen und zu vertiefen. Mehr noch: eine solche Vertiefung ist nicht nur möglich, sondern sinnvoll, sofern sie dazu verhilft, über die unerlässliche Ebene politischer Pragmatik und positiv-rechtlicher Regelung hinaus als humanes ›Sinnangebot‹ umfassend zu explizieren und damit die Attraktivität des Menschenrechtskonzepts zu erhöhen.

Vor allem die den Menschenrechten normativ zugrundeliegende Idee der unantastbaren Menschenwürde bietet Anknüpfungsmöglichkeiten für eine ›Beheimatung‹ der Menschenrechte in unterschiedlichen religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Traditionen.¹⁰ Ein in Amerika durchgeführtes »Project on Religion and Human Rights« kommt in diesem Sinne zu dem Schluss:

»[...] there are elements in virtually all religious traditions that support peace, tolerance, freedom of conscience, dignity and equality of persons, and social justice.« (Kelsay/Twiss 1994: 116)

Um der Universalität der Menschenrechte willen darf ihre umfassende Ausdeutung allerdings nicht in Vereinnahmung umschlagen. Es kann deshalb nicht darum gehen, die Struktur moderner Menschenrechte unmittelbar in der Bibel, im Koran, in den heiligen Schriften der Hindus, in den Lehren des Konfuzius oder in den Erzählungen afrikanischer Völker aufzuspüren und somit Menschenrechten ein je eigenes religiöses bzw. kulturelles Fundament zu verschaffen. Sonst droht die Idee der Menschenrechte in eine Vielzahl re-

¹⁰ Vgl. eine im Rahmen der UNESCO erstellte Textsammlung, die Affinitäten zwischen Menschenrechten und unterschiedlichen Traditionen belegen will: *Le droit d'être un homme* (1968).

ligiös, weltanschaulich oder kulturell begründeter Konzepte auseinander zu brechen, die außer dem gemeinsamen Namen nichts mehr verbindet. Deshalb gilt, was oben über die Möglichkeiten der Inkulturation von Menschenrechten in die »westliche Tradition« gesagt wurde, analog auch für andere Traditionen: Ein Brückenschlag zur Tradition kann nur geschehen als *rückblickende kritische Vermittlung* vom hermeneutischen Ort der Moderne aus. Auf diese Weise lassen sich in unterschiedlichen Traditionen humanitäre Haftpunkte für menschenrechtliches Denken finden, die aber gerade nicht kurzschlüssig zu »Wurzeln« oder exklusiven kulturellen Quellen der Menschenrechte stilisiert werden sollten.

Bestimmte kulturelle oder religiöse Erbanprüche auf die Idee der Menschenrechte zu erheben, erweist sich nicht nur in historischer Perspektive als problematisch, sondern würde vor allem auch der weltweiten Durchsetzung der Menschenrechte hinderlich sein. Falls überhaupt jemand einen Erbanpruch auf die Menschenrechte geltend machen könnte, so betont mit Recht der ehemalige Vorsitzende der Afrikanischen Kommission der Menschenrechte und Rechte der Völker, dann wäre dies niemand anders als die gesamte Menschheit (Nguéma 1990: 301).

Literatur

Menschenrechts-Dokumente

- Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) [Vereinte Nationen], in: Tomuschat, Christian (Hg.) (1992): *Menschenrechte. Eine Sammlung internationaler Dokumente zum Menschenrechtsschutz*, Bonn: Gesellschaft für die Vereinten Nationen.
- Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung* (1981) [Islamrat für Europa], Deutsche Übersetzung von Martin Forstner, in: *CIBEDO-Dokumentation*, Nr. 15/16, Juni/September 1982.
- Erklärung der Menschenrechte im Islam* (1990) [Kairo, Organisation der Islamischen Konferenz], Deutsche Übersetzung in: *Gewissen und Freiheit* (Halbjahreszeitschrift der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit), Bd. 36 (1. Halbjahresband 1991), 93-98.
- Human Rights in Islam* (1982): Report of a seminar held in Kuwait, December 1980, organized by the International Commission of Jurists, University of Kuwait, and Union of Arab Lawyers, Genf 1982: ICJ.
- Islamische Charta* (2002), Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zu Staat und Gesellschaft [www.islam.de].
- Le droit d'être un homme* (1968), Recueil de textes préparé sous la direction de Jeanne Hersch, Paris: UNESCO.

Wiener Erklärung und Aktionsprogramm (25. Juni 1993) [Weltmensenrechts-Konferenz der Vereinten Nationen], Teil I, Abschnitt 1, in: *Europäische Grundrechte Zeitschrift* 20 (1993), S. 520-533.

Bücher und Aufsätze

- Bielefeldt, Heiner (1998): *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bielefeldt, Heiner (2003): *Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript.
- Dundes Renteln, Alison (1990): *International Human Rights. Universalism Versus Relativism*, Newbury Park u.a.: Sage Publications.
- Ebeling, Hans (1994): *Der multikulturelle Traum. Von der Subversion des Rechts und der Moral*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Fikentscher, Wolfgang (1987): »Die heutige Bedeutung des nicht-säkularen Ursprungs der Grundrechte«, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Spaemann, Robert (Hg.): *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart: Klett-Cotta, 43-73.
- Forstner, Martin (1991): »Inhalt und Begründung der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung«, in: Hoffmann, Johannes (Hg.): *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Frankfurt/Main: Verlag für interkulturelle Kommunikation, 249-273.
- Gerhard, Ute (1990): *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*, München: C.H. Beck.
- Hilpert, Konrad (1991): *Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität*, Düsseldorf: Patmos.
- Hofmann, Murad Wilfried (2000): *Der Islam im 3. Jahrtausend. Eine Religion im Aufbruch*, Kreuzlingen: Diederichs.
- Huber, Wolfgang/Tödt, Ernst Eduard (1977): *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Kälin, Walter (1994): »Menschenrechte in der kulturellen Vielfalt«, in: Batzli, Stefan u.a. (Hg.): *Menschenbilder, Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt*, Zürich: Unionsverlag, 17-22.
- Kelsay, John/Twiss, Sumner B. (Hg.) (1994): *Religion and Human Rights: Religion and the roots of Conflict*, New York, NY: [Fund for Free Expression].
- Kühnhardt, Ludger (1987): *Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs*, München: Olzog.
- Küng, Hans (1991): *Projekt Weltethos*, München/Zürich: Piper.
- Krämer, Gudrun (1999): *Gottesstaat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden: Nomos.

- Mawdudi, Abul A'la (1976): *Human Rights in Islam*, Leicester: The Islamic Foundation.
- Mayer, Ann Elizabeth (1991): *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Boulder: Westview Press.
- Nguéma, Isaac (1990): »Perspektiven der Menschenrechte in Afrika«, in: *Europäische Grundrechte Zeitschrift*, 301-304.
- Picht, Georg (1980): »Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten«, in: *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Punt, Jozef (1987): *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn: Schöningh.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Senghaas, Dieter (1994): *Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schwartländer, Johannes (Hg.) (1993): *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz: Grünewald.
- Tibi, Bassam: 1994: *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, München/Zürich: Piper.
- Tomuschat, Christian (Hg.) (1992): *Menschenrechte. Eine Sammlung internationaler Dokumente zum Menschenrechtsschutz*, Bonn: Gesellschaft für die Vereinten Nationen.