



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Menschenrechte zwischen Universalismus und Kulturalismus?

Argumente in der Menschenrechtsdebatte nach Heiner Bielefeldt und
Bénézet Bujo im Dialog

Verfasserin

Claudia Jammeh

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im Juni 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A011

Studienrichtung lt. Studienblatt: Katholische Fachtheologie

Betreuerin: Ao. Univ.-Prof. Dr. Christa Schnabl

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|---|-----------|
| VORWORT | 3 |
| EINLEITUNG | 4 |
| 1 HEINER BIELEFELDT'S UNIVERSALISTISCHER ANSATZ DER MENSCHENRECHTSBEGRÜNDUNG | 6 |
| 1.1 Einleitung | 6 |
| 1.2 Der Entstehungszusammenhang der Menschenrechte | 7 |
| 1.2.1 Brüche und Widerstände in der Entstehungsgeschichte der Menschenrechte im Westen | 10 |
| 1.2.2 Traditionspluralismus als Hintergrund der Menschenrechtsidee | 16 |
| 1.2.3 Die Moderne - Entstehungsort der Menschenrechte | 19 |
| 1.2.4 Unrechtserfahrungen als Bindeglied zwischen Entstehungs- und Begründungszusammenhang universaler Menschenrechte | 22 |
| 1.3 Begründungszusammenhang universaler Menschenrechte | 25 |
| 1.3.1 Menschenwürde als Ausgangspunkt universaler Menschenrechte | 26 |
| 1.3.2 Gleiche Freiheit für alle Menschen | 30 |
| 1.3.3 Politisch-Rechtliche Verankerung der Menschenrechte | 35 |
| 1.3.4 Unteilbarkeit der Menschenrechte | 39 |
| 1.4 Individuum und Gemeinschaft in den Menschenrechten | 41 |
| 1.4.1 Freies Individuum versus selbstbezogenen Individualismus | 42 |
| 1.4.2 Gemeinschaft von freien Individuen versus Gemeinschaftszwang | 44 |
| 1.5 Interkultureller Dialog als Brücke zur universalen Anerkennung der Menschenrechte | 49 |
| 1.5.1 Westliche Lerngeschichte als Brückenbauer | 51 |
| 1.5.2 Universale Menschenrechte als „Grundkonsens“ einer pluralistischen Welt | 52 |
| 1.6 Kritische Würdigung | 55 |
| 2 BÉNÉZET BUJOS KULTURALISTISCHE GEGENARGUMENTATION UND ANFRAGE AN UNIVERSALE MENSCHENRECHTE | 57 |
| 2.1 Einleitung | 57 |
| 2.2 Kritik universaler Menschenrechte aus einer afrikanischen Perspektive | 59 |
| 2.2.1 Westliche Philosophie und Geschichte als Grundlage universaler Menschenrechte | 59 |
| 2.2.2 Menschsein allein genügt nicht | 62 |
| 2.2.3 Die fehlende Gemeinschaftsdimension universaler Menschenrechte | 64 |
| 2.3 Gemeinschaft und Individuum in der afrikanischen Ethik | 65 |
| 2.3.1 Das Gemeinschaftsideal in der afrikanischen Ethik | 66 |
| 2.3.2 Die Gemeinschaft der Verstorbenen, der Lebenden und der Noch-nicht-Geborenen | 69 |
| 2.3.3 Das „freie“ Individuum in der afrikanischen Gemeinschaft | 71 |

| | | |
|------------|---|------------|
| 2.4 | Einzelne Menschenrechte auf dem Prüfstand | 75 |
| 2.4.1 | Freie (Ehe-)Partnerwahl | 75 |
| 2.4.2 | Erziehungsrecht der Eltern | 78 |
| 2.4.3 | Recht auf Privateigentum | 80 |
| 2.4.4 | Wahlfreiheit, Demokratie und Rechtsverständnis | 83 |
| 2.5 | Interkultureller Dialog über ein kulturell geprägtes Menschenrechtsverständnis | 86 |
| 2.5.1 | Anerkennung kultureller Vielfalt in der Menschenrechtsdebatte | 86 |
| 2.5.2 | Das afrikanische Palaververfahren als Beispiel eines gleichberechtigten Dialogs | 88 |
| 2.6 | Kritische Würdigung | 91 |
| 3 | HEINER BIELEFELDTS UND BÉNÉZET BUJOS ARGUMENTE IM DIALOG | 93 |
| 3.1 | Die Bereitschaft zum interkulturellen Dialog als gemeinsame Basis | 94 |
| 3.2 | Argument 1 - Der westliche Ursprung der Menschenrechte | 96 |
| 3.2.1 | Exkurs: Der Ausarbeitungsprozess der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte | 97 |
| 3.3 | Argument 2 - Das freie Individuum in den Menschenrechten | 100 |
| 3.4 | Argument 3 - Die Gemeinschaftsdimension in den Menschenrechten | 102 |
| 3.5 | Argument 4 - Die Leidensgeschichte/n der Menschen als „Realgrund“ universaler Menschenrechte | 106 |
| 3.5.1 | Die Verbundenheit mit den Ahnen in der afrikanischen Ethik | 107 |
| 3.5.2 | Die Leidensgeschichten der Menschen als bleibendes Mahnmal in der Menschenrechtsdebatte | 107 |
| 3.6 | Resumé | 110 |
| | LITERATURVERZEICHNIS | 114 |
| | ABKÜRZUNGEN | 122 |
| | ABSTRACT | 123 |
| | LEBENS LAUF | 125 |

Vorwort

Am Beginn meiner Arbeit möchte ich mich bei all jenen Menschen bedanken, die meine Entscheidung, nach fünfzehn Jahren Berufstätigkeit ein Theologiestudium zu beginnen, unterstützt und begleitet haben. Ohne sie wäre ich heute nicht in der Lage, diese Arbeit vorzulegen.

Zunächst gilt mein Dank meiner Mutter, die mit ihrer emotionalen als auch finanziellen Unterstützung meinen Weg durch diese Zeit begleitet hat. Mein Dank gilt auch meinen StudienkollegInnen, die mich in ihren Kreis aufgenommen haben und mir zahlreiche Denkanstöße gegeben haben.

Weiters gilt mein Dank jenen göttlichen Fügungen, die es mir erst ermöglicht haben, diesen neuen Weg zu beschreiten.

Ein besonderer Dank gilt meiner Betreuerin Dr. Christa Schnabl, die in den letzten Jahren viel Geduld und Verständnis für jene Bedingungen aufbringen musste, die ein rascheres Vorankommen bei dieser Arbeit erschwert haben. Hier gilt mein Dank auch ihrer Assistentin Mag. Christine Gasser, die meine Arbeit mehrmals Korrektur gelesen hat und mir bei der Literaturrecherche behilflich war.

Gedenken möchte ich auch all jener Menschen, die durch ihre Leidenserfahrungen dazu beigetragen haben, dass es zur Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gekommen ist, und ich hoffe, dass man sich in der Debatte um die Menschenrechte ihrer immer wieder erinnert, um anderen Menschen diese Leiden zu ersparen.

Einleitung

Im Jahr 2008 „feierte“ die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte bereits ihren 60. Geburtstag. Dennoch hat sich die Anerkennung der Menschenrechte bis heute weder real – sprich politisch-rechtlich – noch geistig im Sinne einer inneren Zustimmung universal durchgesetzt. In meiner Arbeit möchte ich mich den Positionen und Gegenpositionen zu Universalismus und Kulturalismus in der Menschenrechtsdebatte widmen und diese auf ihre Plausibilität hin überprüfen.

Der erste Teil der Arbeit beschäftigt sich zunächst mit dem universalistischen Ansatz von Heiner Bielefeldt. Die Klärung zwischen Entstehungs- und Begründungszusammenhang der Menschenrechte stehen dabei besonders im Mittelpunkt. Bielefeldt zeigt auf, dass die Menschenrechte zwar ihren geschichtlichen Ursprung im Westen haben, aber auch erst gegen Gegner, insbesondere die katholische Kirche, erkämpft werden mussten. Es wäre daher irreführend die Menschenrechte mit der westlichen oder christlichen Moral gleichzusetzen, ganz im Gegenteil stellen sie sogar ein kritisches Korrektiv für Fehlentwicklungen der Moderne dar. Damit öffnet Bielefeldt gleichzeitig die Tür zum interkulturellen Dialog mit Vertretern einer kulturalistischen Sichtweise auf die Menschenrechte, deren Argumente er in seinen Arbeiten immer wieder thematisiert und im ersten Teil von mir aufgegriffen werden. Begriffe, wie Menschenwürde, Gleichheit, Freiheit und Individuum sind hierbei von besonderer Bedeutung.

Im zweiten Teil meiner Arbeit widme ich mich der kulturalistischen Sichtweise von Bénézet Bujo. Wie auch andere Vertreter kulturalistischer Positionen im Bezug auf die Menschenrechte führt er den „vermeintlichen“ Gegensatz von Individuum und Gemeinschaft in anderen kulturellen Kontexten, in diesem Fall des afrikanischen Kontextes, sowie den „westlichen Ursprung“ und die Zugrundelegung „westlicher Moralvorstellungen“ der Menschenrechte als Begründung an, warum die Menschenrechte nur bedingt bzw. keine universale Geltung beanspruchen können. Bujos Auseinandersetzung mit den Menschenrechten erfolgt weniger systematisch als bei Bielefeldt, und ist eher ein Nebenprodukt seiner theologischen Arbeiten und Vorträge. In seinen Arbeiten zur

afrikanischen Ethik und ihrem Gemeinschaftsideal lassen sich immer wieder Rückschlüsse auf kulturalistische Argumentationen und Gegenpositionen zu den Menschenrechten ziehen, die er bei Symposien zur Menschenrechtsthematik auch explizit einer Analyse unterzieht. Insbesondere das Eherecht, das Recht auf Privateigentum sowie das Recht der Eltern auf die Erziehung der Kinder als auch das westliche Demokratieverständnis stehen für ihn im Zentrum dieser Auseinandersetzung.

Im dritten Teil meiner Arbeit widme ich mich dann gezielt dem Versuch einer Gegenüberstellung der Argumente von Bielefeldt und Bujo. So wie Bielefeldt immer wieder für den interkulturellen Dialog plädiert und dies auch explizit mit Vertretern des Islam praktiziert, so tritt auch Bujo für den Dialog ein und greift dabei auf das Palaver in der afrikanischen Tradition zurück. Ich werde die wesentlichen Argumente von Bielefeldt und Bujo analysieren, wobei sich zeigen wird, dass Bujos Argumente mehr auf der ethisch-moralischen Ebene angesiedelt sind, denn auf der von Bielefeldt systematisch dargestellten Ebene der Menschenrechte. Es soll die Frage beantwortet werden, ob sich Individuum und Gemeinschaft nach Bielefeldt nicht durchaus mit den Argumenten von Bujo in Einklang bringen lassen, sofern klar die Grenzen zwischen Menschenrechten und Ethik bzw. Tradition abgesteckt werden.

In einem Exkurs möchte ich auch auf eine weitere Position in der Menschenrechtsdebatte eingehen, die ich sozusagen als Bindeglied in der Diskussion um den westlichen Ursprung der Menschenrechte zwischen Bielefeldt und Bujo einordnen möchte. Dazu werde ich in aller Kürze den „interkulturellen“ Prozess der Ausarbeitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte nach Susan Waltz darstellen. Damit soll deutlich werden, dass es sich bei den Menschenrechten nicht um ein rein westliches Produkt handelt, sondern gerade auch die Leidens- und Unrechtserfahrungen der nicht-westlichen VertreterInnen zur Formulierung der Menschenrechtserklärung, wie wir sie kennen, beigetragen haben.

1 Heiner Bielefeldts universalistischer Ansatz der Menschenrechtsbegründung

1.1 Einleitung

Heiner Bielefeldt beschäftigt sich seit vielen Jahren mit dem Thema Menschenrechte. Ein besonderes Anliegen ist ihm die interkulturelle Verständigung über den universalen Anspruch der Menschenrechte. Explizit wird dies an seiner Auseinandersetzung mit der Menschenrechtsdebatte im Islam bzw. an der Integrationsdebatte am Beispiel Deutschlands. Die umfangreiche Publikationsliste¹ gibt einen guten Einblick in die Beschäftigung Heiner Bielefeldts mit den Themen „universale Menschenrechte“, „Freiheitsphilosophie“, „Islam und Menschenrechte“ und anderen mit diesen in Zusammenhang stehenden Schwerpunkten. Aufgrund der Fülle an möglicher Literatur habe ich für diese Arbeit nur jene Monographien und Artikel ausgewählt, die eine eigenständige Beschäftigung mit dem Thema der universalen Menschenrechte in Bezug auf immer wiederkehrende „Streitpunkte“ in der Menschenrechtsdebatte, z.B. der Frage nach dem Ursprung der Menschenrechte im Westen, ermöglichen.

Heiner Bielefeldt wurde 1958 in Titz-Opherten (NRW) geboren. In den Jahren 1981 und 1982 schloss er seine Studien in katholischer Theologie und Philosophie ab, 1988 das Studium der Geschichtswissenschaft. 1989 promovierte er zum Dr. phil. an der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen. Seit 1990 arbeitete er an verschiedenen Lehrstühlen an der Universität Mannheim, Heidelberg und Toronto. Nach seiner Habilitation im Februar 2000 im Fach Philosophie an der Universität Bremen erfolgte im April 2000 die Ernennung zum Hochschuldozenten an der Universität Bielefeld.² Seit 2007 ist er Honorarprofessor an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät in Bielefeld. Von 2003 bis 2009 war er Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte in Berlin. Seit 2009 hat er den Lehrstuhl für Menschenrechte und

¹ <http://www.polwiss.uni-erlangen.de/professuren/menschenrechte/personen/heiner-bielefeldt.shtml> am 6.6.2011.

² http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/webcom/show_page.php?wc_c=432&wc_id=1&wc_lkm=575 am 9.9.2008.

Menschenrechtspolitik am Institut für politische Wissenschaft in Erlangen inne, und seit August 2010 ist er UN-Sonderberichterstatter über Religions- und Weltanschauungsfreiheit.³ Heiner Bielefeldt hat über die Jahre sowohl Bücher als auch Artikel zum Thema Menschenrechte veröffentlicht, an denen sich die vorliegende Arbeit orientiert. Eines seiner umfangreichsten Werke dazu, „Philosophie der Menschenrechte“, stammt aus dem Jahr 1998. Aber auch seine zahlreichen Beiträge aus den letzten Jahren sowie sein Buch „Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft“ aus dem Jahr 2007 spiegeln seinen Einsatz für die Anerkennung universaler Menschenrechte, immer deren Gegner und Skeptiker im Blick behaltend, wider. Bei der Lektüre seiner Werke wird deutlich, dass am universalen Anspruch der Menschenrechte kein Weg vorbeiführt, dass es aber viele Wege dorthin gibt bzw. geben kann, um dem Pluralismus, der die moderne Zivilisation unaufhaltsam begleitet, gerecht werden zu können.

Anders als Bielefeldt möchte ich mich jedoch nicht der Auseinandersetzung mit dem Islam widmen, dies hat Bielefeldt bereits ausführlich in seinen Werken getan. Stattdessen möchte ich den Versuch unternehmen, mich im Anschluss an Bielefeldt mit einer afrikanischen Sichtweise zu den Menschenrechten, nämlich mit den Argumenten von Bénédet Bujo, auf den ich im zweiten Teil meiner Arbeit näher eingehen werde, auseinanderzusetzen. Heiner Bielefeldts Positionen und Argumente sollen daher in diesem ersten Teil für die weitere Auseinandersetzung mit Bénédet Bujo umfassend dargestellt werden.

1.2 Der Entstehungszusammenhang der Menschenrechte

Heiner Bielefeldt ist ohne Zweifel ein Verfechter universaler Menschenrechte, dem es in seinen Arbeiten ein besonderes Anliegen ist, Menschenrechte nicht als Errungenschaft des Westens darzustellen oder gar einen Absolutheitsanspruch des Westens für die Menschenrechte zu untermauern. (vgl. Bielefeldt 1997:261) Für Bielefeldt stellen die universalen Menschenrechte eine Bedingung dar, um das friedliche Zusammenleben bzw. Miteinander aller Menschen, Völker und Nationen gerade in der heutigen Zeit zu gewährleisten. (vgl. Bielefeldt 1993b:

³ <http://www.polwiss.uni-erlangen.de/professuren/menschenrechte/personen/heiner-bielefeldt.shtml> am 6.6.2011.

170) Um überhaupt in einen interkulturellen und interreligiösen Dialog über die Geltung der Menschenrechte mit anderen Kulturen und Religionen treten zu können, ist es für Bielefeldt unbedingt notwendig, zwischen dem Entstehungszusammenhang der Menschenrechte, sprich ihrer historischen Entwicklung im Westen, und der Menschenrechtsidee und dem damit verbundenen Begründungszusammenhang zu unterscheiden. (vgl. Bielefeldt 1992: 153f; 2007: 47f)

Bielefeldt verfolgt in seiner Auseinandersetzung mit den Menschenrechten das Ziel, den universalen Anspruch bzw. die universale Geltung der Menschenrechte zu verteidigen, wobei er bereits allfällige (relativierende) Gegenargumente aufgreift und sich diesen in seiner Argumentation stellt. Eines dieser Gegenargumente lautet, dass die Menschenrechte ein Produkt des Westens seien und daher nur für den Westen Gültigkeit beanspruchen könnten. Die Forderung zur Einhaltung universaler Menschenrechte durch andere Länder und Kulturen käme demnach einem neuen Kulturimperialismus gleich, einer weltweiten Durchsetzung der westlichen Kultur. (vgl. Bielefeldt 1992: 156; 1993b: 165; 1998c: 36, 2003: 128f) Das vordergründige Anliegen eines solchen partikularen bzw. kulturalistischen Relativismus ist es, eben diese Angleichung an die westliche Kultur zu verhindern. Auf den ersten Blick klingt diese Argumentation sehr logisch und man könnte ihr – die Vielfalt der Kulturen ernst nehmend – auch ohne weiteres zustimmen. Wie Bielefeldt aufzeigt, geht es bei den Menschenrechten aber nicht darum, anderen Kulturen die westliche Kultur aufzuzwingen oder überzustülpen, wie dies (irreführender) Weise immer wieder den Menschenrechten und ihren Befürwortern unterstellt wird.⁴ Dabei soll nicht geleugnet werden, dass sich unter den Befürwortern für die universalen Menschenrechte auch einige befinden, die das eigentliche Anliegen der

⁴ Vgl. Bielefeldt 1998a: 12f: Bielefeldt geht hier auf die kulturpluralistische Debatte ein, die in der Kultur- und Sozialanthropologie geführt wird. Bielefeldt nimmt dabei unter anderem Bezug auf Claude Lévi-Strauss (1996): Rasse und Geschichte, neu abgedruckt in: Konersmann, Ralf [Hrsg.] (1996): Kulturphilosophie, Reclam, Leipzig, S. 168-221; Admantia Pollis/Peter Schwab (1979): Human Rights. A Western Construct with Limited Applicability, in: dies. [Hrsg.] (1979): Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives, Praeger, New York, S. 1-18.

Menschenrechte verkennen und nur ihre eigenen Interessen im Namen der Menschenrechte durchsetzen wollen.⁵

Bielefeldt fordert daher in der Diskussion um die universale Anerkennung der Menschenrechte immer wieder die Unterscheidung zwischen der historischen, politisch-rechtlichen Entwicklung der Menschenrechte, ihrem ideengeschichtlichen Hintergrund und dem eigentlichen Begründungszusammenhang der Menschenrechte ein. (vgl. Bielefeldt 1992: 151) Er kommt dabei zu dem Schluss, dass die historische, politisch wirksame Entwicklung der Menschenrechte ihren Ausgang im Westen genommen hat, und diese Tatsache auch in der Diskussion nicht geleugnet werden soll. Bielefeldt verwehrt sich allerdings gegen die immer wieder ins Treffen geführte ideengeschichtliche Entwicklung der Menschenrechte im Westen, als ob die Menschenrechte bereits in den ethischen, religiösen, philosophischen und kulturellen Traditionen des Westens grundgelegt seien, und sich gleich einer Fortschrittsgeschichte zu den Menschenrechten hin entwickelt hätten. (vgl. Bielefeldt 1992: 152f) Als Folge dieser westlichen Prägung der Menschenrechte könnten diese daher in anderen Kulturen nicht eingefordert werden. (vgl. Bielefeldt 1998a: 20; 115; 1992: 157) Genau auf diesen Vorwurf bzw. diese „Hintertür“ in der Menschenrechtsdebatte reagiert Bielefeldt, in dem er ganz klar unterscheidet zwischen dem geschichtlichen Entwicklungsprozess hin zu den Menschenrechten und den diesen Entwicklungsprozess begleitenden philosophischen, religiösen, kulturellen und ethisch-moralischen Traditionen. Der ideengeschichtliche Hintergrund der Entwicklung der Menschenrechte im Westen stellt für Bielefeldt daher nur einen von vielen möglichen dar. (vgl. Bielefeldt 1992: 151) Vielmehr bieten eben diese unterschiedlichen, pluralen, westlichen, christlich-abendländischen Traditionslinien Anknüpfungspunkte für den interkulturellen Dialog, da auch in anderen Kulturen und ihren Traditionen Anhaltspunkte eines menschenrechtlichen Humanismus zu finden sind, die aber nur im Rückblick aus der Position der Gegenwart heraus ersichtlich sind. (vgl. Bielefeldt 1998a: 128; 1993b: 171; 2007: 54f) Wagt man diesen Rückblick dann wird deutlich, dass sich der eigentliche

⁵ Vgl. Bielefeldt 1998a: 168: Bielefeldt spricht hier vor allem die Instrumentalisierung des „individuellen Abwehrrechts“ an, das gerade von Gegnern universaler Menschenrechte mit einem „asozialen Individualismus“ gleichgesetzt wird.

Begründungszusammenhang der Menschenrechte aus der den Menschen gemeinsamen Erfahrung des Unrechts, der Unterdrückung und des Leidens ergibt und damit gleichzeitig auch die universale Geltung der Menschenrechte. (vgl. Bielefeldt 1993b: 182)

In einem ersten Schritt möchte ich daher die Position Bielefeldts zum geschichtlichen Entwicklungsprozess der Menschenrechte und in einem zweiten Schritt dann die Bedeutung der verschiedenen geistesgeschichtlichen Traditionen für die Menschenrechte darstellen. Dabei soll deutlich werden, dass es einerseits schon im Westen zu Brüchen und Widerständen gekommen ist, und sich die Entstehungsgeschichte der Menschenrechte nicht als kontinuierlicher Fortschrittsprozess erweist, und andererseits der ideengeschichtliche Hintergrund, wie bereits angesprochen, in sich plural ist, so dass auch in diesem Zusammenhang nicht von einer Einheit im Denken gesprochen werden kann. In einem dritten Schritt werde ich das nach Bielefeldt spezifisch moderne Verständnis der Menschenrechte herausarbeiten, welches in einem letzten Schritt in den „eigentlichen“ Begründungszusammenhang der Menschenrechte mündet, nämlich den Unrechts- und Leidenserfahrungen der gesamten Menschheit. Gerade gegen diese Unrechtserfahrungen haben sich die Menschenrechte entwickelt und wurden als Errungenschaft der Moderne auch erst in der Moderne als solche explizit ausformuliert. In den nächsten Abschnitten werde ich daher die so vorgenommene Unterscheidung zwischen Entstehungs- und Begründungszusammenhang der Menschenrechte so umfassend wie möglich darstellen.

1.2.1 Brüche und Widerstände in der Entstehungsgeschichte der Menschenrechte im Westen

Zur Geschichte der Menschenrechte gibt es zahlreiche Bücher und Artikel, von denen die meisten das Ziel verfolgen, die Menschenrechte in eine so genannte „Fortschrittsgeschichte“ (Bielefeldt 1993b: 168) einzubetten, so als ob die Entwicklung hin zu den Menschenrechten, wie sie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und ihren Folgedokumenten verfasst sind, ein kontinuierlicher, unabwendbarer Prozess sei. Dass dieser Prozess jedoch durch

viele Brüche und Rückschläge gekennzeichnet war, wird dabei gerne übersehen. Im Gegensatz zu anderen Autoren versucht Bielefeldt, genau jene Brüche und Widerstände in der Menschenrechtsentwicklung aufzuzeigen und zeichnet damit das Bild eines gesellschaftlichen und politischen Lernprozesses nach, der seines Erachtens nach beispielhaft sein kann für die Anerkennung der Menschenrechte durch andere Kulturen und Nationen. (vgl. Bielefeldt 2008a: 298f) Mit der Herausarbeitung dieses Lernprozesses gesteht er einerseits zu, dass sich die Menschenrechte unbestreitbar erstmalig geschichtlich im Westen entwickelt haben und so gesehen eine Errungenschaft des Westens sind, gleichzeitig wird mit diesem beispielhaften Lernprozess das Potential aller Kulturen herausgestellt, die Idee der Menschenrechte und ihre politisch-rechtliche Anerkennung im Zuge eines eigenen Lernprozesses zu entwickeln. Auch wenn nach Bielefeldt der Lernprozess durchaus unterschiedlich zu dem des Westens ablaufen kann, so ist er doch zuversichtlich, dass es beim Endergebnis - nämlich der Formulierung allgemeiner universaler Menschenrechte - keine allzu großen Unterschiede geben sollte. (vgl. Bielefeldt 1998a: 18) So schreibt Bielefeldt auch:

„Der den Menschenrechten inhärente Universalismus gründet nicht in der globalen Expansion bestimmter Errungenschaften der westlichen Kultur, sondern in der *normativen Überzeugungskraft der Menschenrechtsidee* als einer modernen Konzeption politisch-rechtlicher Gerechtigkeit. Versteht man die zunächst westliche Ideengeschichte der Menschenrechte wesentlich als un abgeschlossene Lerngeschichte, dann erhält sie produktive Relevanz auch für einen *interkulturellen Menschenrechtsdiskurs*. [...] Vielmehr bietet die Lerngeschichte der Menschenrechte in Europa Beispiele für den *Problemdruck*, der hinter den ersten Menschenrechtsforderungen stand, für gesellschaftliche und kulturelle Hindernisse, die in Europa die Durchsetzung der Menschenrechte lange Zeit erschwert haben und die teilweise auch heute noch fortbestehen, und für *Argumente*, die dazu beigetragen haben, solche Hindernisse auszuräumen und neuen kulturellen Selbstverständnissen und gesellschaftlichen Konsensen den Weg zu bereiten. Die zunächst ‚westlichen‘ Lernerfahrungen in der Konzeptionalisierung und institutionellen Ausgestaltung der Menschenrechte gewinnen somit *exemplarische Bedeutung* für das Verständnis von Lernprozessen, die auch in anderen kulturellen Kontexten möglich sind und faktisch stattfinden. Wie diese Lernprozesse im Einzelnen aussehen und ausgehen werden, lässt sich übrigens niemals mit Sicherheit prognostizieren.“ (Bielefeldt 2007a: 52)

Um diesen geschichtlichen Lernprozess des Westens herauszuarbeiten stellt Bielefeldt einige wichtige Dokumente in den Vordergrund, die für die Entwicklung hin zu den Allgemeinen Menschenrechten besonders prägend waren. So nennt er als Beispiele die „Magna Charta Libertatum“ von 1215, die „Petition

of Rights“ von 1628, die „Habeas Corpus Akte“ von 1679. (vgl. Bielefeldt 1998a: 120) So wie diese aus England stammenden Dokumente prägend waren für die Amerikanischen Erklärungen, wie z.B. der „Virginia Bill of Rights“ von 1776, so waren die Amerikanischen Erklärungen wiederum prägend für die französische „Erklärung der Bürger- und Menschenrechte“ von 1789 im Anschluss an die Französische Revolution. (vgl. Bielefeldt 2007a: 44) Nun könnte man meinen, dass sich aus dieser Abfolge von Dokumenten ein kontinuierlicher Prozess ableiten ließe, dem ist aber nicht so.

Bielefeldt zeichnet anhand dieser Dokumente die Brüche und Widerstände bei der Entwicklung und Fortschreibung der damaligen Bürgerrechte hin zu den Allgemeinen Menschenrechten nach. Damit soll deutlich werden, dass die Entwicklung hin zu den Menschenrechten, wie wir sie heute verstehen können, kein kontinuierlicher Prozess war und gerade mit den ersten Dokumenten kein Anspruch auf Geltung für alle Menschen erhoben wurde. Vielmehr handelte es sich um Dokumente von Bürgerrechten mit regionaler partikularer Reichweite aber auch mit „standesgemäßer“ Reichweite.

Schon bei dem ersten Dokument, der „Magna Charta Libertatum“ wird dies nach Bielefeldt besonders deutlich:

„Denn in der Magna Charta werden keine gleichen Rechte für jedermann anerkannt, sondern lediglich die überkommenen Standesprivilegien – [...] – festgeschrieben; [...] sie bleibt gleichwohl ein Dokument der Feudalzeit.“ (Bielefeldt 1992: 153)

Ebenso deutlich wird der Widerspruch zur jetzigen Menschenrechtserklärung am Beispiel der amerikanischen „Virginia Bill of Rights“ und der Sklaverei:

„Einer der größten Skandale, der die Idee der Menschenrechte von Anfang an überschattet hat, war bekanntlich das Fortbestehen der Sklaverei in den USA.“ (Bielefeldt 1998a: 81)⁶

Gleichzeitig gesteht Bielefeldt den Dokumenten jedoch zu, dass durch diese ein Umdenkprozess eingesetzt hat und somit haben „die in der Amerikanischen Revolution entstandenen Grundrechtskataloge schließlich doch – vermutlich

⁶ Bielefeldt bezieht sich hier auf Griswold, Charles L., Jr. (1991): Rights and wrongs: Jefferson, slavery, and philosophical quandaries, in: Lacey, Michael J./Haakonssen, Knud [Hg] (1991): A Culture of Rights. The Bill of Rights in philosophy, politics, and law – 1791 and 1991, Cambridge University Press, Cambridge, S 146; vgl. Bielefeldt 1998a: 81.

gegen die Intentionen mancher ihrer Verfasser – einen Beitrag zur Überwindung der Sklaverei geleistet.“ (Bielefeldt 1998a: 82) Auch die französische Erklärung stellt für Bielefeldt nur ein Vorläuferdokument der Allgemeinen Erklärung dar, waren doch die Frauen nach wie vor vom Wahlrecht ausgeschlossen und von einer Gleichberechtigung von Mann und Frau noch keine Rede. (vgl. Bielefeldt 1998a: 83f) Dass es bereits im Anschluss an die amerikanischen Erklärungen als auch nach der Verabschiedung der französischen Erklärung die Diskussion gab, ob es sich bei den darin verfassten Grundrechten um universale oder nur partikulare Rechte handelt, belegt Bielefeldt am Beispiel von Edmund Burkes⁷ „Betrachtungen über die Französische Revolution“:

„[...] Die Bürger bauten ihre Ansprüche nicht auf abstrakte Grundsätze von ‚Rechten der Menschen‘, sondern sie forderten die Rechte, die ihnen als Engländer zukamen, wie ein von ihren Vätern erblich überkommenes Eigentum.“ (Burke o.J., S. 83; zit. nach Bielefeldt 1998a: 123)

Weiters schreibt Bielefeldt:

„Indem Burke die konkrete geschichtliche Gestalt der englischen Freiheiten gegen die, wie er meint, geschichtslosen Abstraktionen der Französischen Revolution stellt, leugnet er zugleich die Universalität der Menschenrechte: Freiheitsrechte können nicht nach dem Modell eines Gesellschaftsvertrages auf der Basis universaler Gleichheit geschaffen werden, sondern bleiben partikulare Erbrechte, die innerhalb einer konkreten historischen Gemeinschaft – [...] – weitergegeben werden. [...]“ (Bielefeldt 1998a: 123)

Dies ist nach Bielefeldt nur ein Beispiel dafür, dass die Menschenrechtskritik ebenfalls ein Bestandteil der Entwicklung hin zu den Menschenrechten war und ist und in der Menschenrechtsdebatte nicht vergessen werden darf.

Einen weiteren Bruch in der Entwicklung der Menschenrechte ortet Bielefeldt im Kampf der katholischen Kirche, aber auch der evangelischen Kirche, gegen die zunehmenden Freiheitsrechte der Menschen im Zuge der Bürgerrechtserklärungen und der, in diesen Erklärungen, proklamierten Religionsfreiheit. Dabei ist es für Bielefeldt von besonderer Bedeutung, dass insbesondere die katholische Kirche als die so genannte „kulturtragende Institution“ (vgl. Bielefeldt 1993b: 166) angesehen wurde. (vgl. Bielefeldt 1993b: 166) Blickt man zurück, so wird deutlich, dass es bereits im Zuge der Konfessionsspaltung und den damit

⁷ Vgl. Bielefeldt 1998a: 123; Burke, Edmund: Betrachtungen über die Französische Revolution. Aus dem Englischen übertragen von Friedrich Gentz, o.J., Manesse Verlag, Zürich.

einhergehenden Religionskriegen im 16. und 17. Jahrhundert zu einem Bruch in der kulturellen Identität der Menschen gekommen ist, die bis dahin durch die religiösen Vorgaben der katholischen Kirche geprägt war. (vgl. Bielefeldt 1992: 156f; 1998a: 34) Bielefeldt zeichnet diese Krisenerfahrung nach und stellt fest, dass es durch diese Umbrüche zur Entwicklung eines neutralen Staates gekommen ist, dessen Aufgabe es ist, die Freiheitsrechte eines jeden Bürgers zu garantieren und zu schützen, u.a. auch die Religionsfreiheit. (vgl. Bielefeldt 1992: 157; 198a: 35) Bielefeldt will damit einmal mehr aufzeigen, dass gerade auch religiöse und kulturelle Traditionen im Umbruch sind und nicht an einem Punkt der Geschichte für immer gleichsam eingefroren werden können und für alle Zeiten Gültigkeit beanspruchen können ohne sich weiterzuentwickeln. Denn genau um diese Bereitschaft zur Weiterentwicklung geht es gerade auch bei der Anerkennung universaler Menschenrechte. So hat die katholische Kirche lange auf ihrem ablehnenden Standpunkt beharrt und sogar in einem „Gegendokument“ – dem „Syllabus Errorum“ von Papst Pius IX., 1864 – all jene Freiheitsrechte verurteilt, die sich im Laufe der Geschichte und im Anschluss an die verschiedenen Bürgerrechtserklärungen manifestiert haben. Erst die Gräueltaten des Zweiten Weltkrieges mit der damit einhergehenden Vernichtung von Millionen von Juden, haben zu einem Umdenken in kirchlichen Kreisen geführt. Wirklich greifbar wurde dieses Umdenken allerdings erst in den 1960er Jahren mit der Anerkennung der Menschenrechte in der von Papst Johannes XXIII. verfassten Enzyklika „Pacem in terris“ von 1963 und dem Dokument „Dignitates humanae“ des Zweiten Vatikanums von 1965, in dem nun auch ein Bekenntnis zur Religionsfreiheit abgegeben wurde. (vgl. Bielefeldt 1998a: 124)⁸

Den wohl einschneidendsten Bruch in der Entwicklung der Bürgerrechte hin zu allgemeinen, universalen Menschenrechten, der letztlich ein Umdenken nicht nur bei der katholischen Kirche sondern weltweit bewirkt hat, bildet der eben angesprochene Zweite Weltkrieg und der Holocaust. Nur so lässt es sich erklären, dass im Jahre 1948 von den Vereinten Nationen die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ verabschiedet wurde, die wie auch Bielefeldt ins Treffen führt, in ihrer Präambel eindeutig auf die ihr vorausgehenden Ereignisse in der Weise

⁸ Bielefeldt bezieht sich hier auf Hilpert, Konrad (1991): Die Menschenrechte. Geschichte-Theologie-Aktualität, Patmos, Düsseldorf, S. 141, 147; vgl. Bielefeldt 1998a: 124.

Bezug nimmt, als von „Akten der Barbarei“, „die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben“ die Rede ist. (AEMR zit. nach Bielefeldt 1998a: 202)

Wie gesagt geht es Bielefeldt nicht einfach darum, den geschichtlichen Entwicklungsprozess der Menschenrechte aufzuzeigen, sondern die damit einhergehenden Brüche und Widerstände:

„Vergegenwärtigt man sich die heftigen politischen Konflikte, die auf dem Wege der Anerkennung von Menschenrechten auch in Europa notwendig waren (und sind), wird einmal mehr deutlich, dass die Geschichte der Menschenrechte nicht angemessen als organische ‚Entfaltung‘ eines in den Grunddokumenten des Abendlands gleichsam schon angelegten kulturellen Potenzials beschrieben werden kann. [...] Vielmehr handelt es sich bei der Geschichte ihrer Erarbeitung um eine *komplizierte Lerngeschichte*, die im Übrigen auch im Westen nicht abgeschlossen ist.“ (Bielefeldt 2007a: 51)

Einen weiteren Punkt führt Bielefeldt in Bezug auf die christlichen Kirchen und die Bedeutung ihres Widerstandes gegen allgemeine Freiheitsrechte des Menschen für die Menschenrechtsdebatte an:

„Die Tatsache, daß mit der katholischen Kirche und anderen Kirchen wichtige Repräsentanten der christlich-abendländischen Tradition über lange Zeit den Menschenrechten Widerstand geleistet haben, ist das stärkste Argument dafür, dass Menschenrechte nicht angemessen als gleichsam organisches Produkt der westlichen Geistes- und Kulturgeschichte interpretiert werden können.“ (Bielefeldt 1998a: 124)

Wenn diese, von Bielefeldt immer wieder betonte, Facette der Menschenrechtsentwicklung in der Menschenrechtsdebatte nicht vergessen wird, sondern vielmehr immer wieder in Erinnerung gerufen wird, kann dies einerseits den Westen davor bewahren, in einer neuen Art von Kulturimperialismus die Menschenrechte in der Welt zu verbreiten, und andererseits anderen Kulturen verdeutlichen, dass sich auch der Westen erst seinen Weg hin zur Anerkennung, Ausformulierung und politisch-rechtlichen Gewährleistung der Menschenrechte erkämpfen musste. Das Argument des westlichen Ursprungs der Menschenrechte wird gerade in der Zeit neu aufkommender Nationalismen und den damit einhergehenden Freiheitsbeschränkungen von Menschen immer wieder ins Treffen geführt, um sich gegen Einmischungen von außen zur Wehr zu setzen. Die Berufung auf die eigene Tradition und ihre Unvereinbarkeit mit universalen Menschenrechten fungiert dabei als Abwehrhaltung, welche einen Dialog nur schwer zulässt. Aber gerade diesen Dialog zu befördern, hat sich Bielefeldt mit

seinen Arbeiten und seinem Engagement zum Ziel gesetzt. In diesem Dialog darf der Blick auf die als vermeintlich einheitliche christlich-abendländische, westliche geistes-geschichtliche und kulturelle Tradition nicht fehlen, die nur auf den ersten Blick als homogen erscheint, sich bei genauerem Hinsehen jedoch als eine Vielfalt an Traditionen darstellt. Ich möchte daher im nächsten Punkt diesen von Bielefeldt hervorgehobenen Traditionspluralismus herausarbeiten, der für den interkulturellen Dialog über die Menschenrechte meiner Meinung nach von wesentlicher Bedeutung ist und die Anerkennung der Menschenrechte durch Kulturen, Völker, Nationen im Rückblick auf ihre Traditionen ermöglichen soll. (vgl. Bielefeldt 1992:155)

1.2.2 Traditionspluralismus als Hintergrund der Menschenrechtsidee

Ging es mir im ersten Punkt darum die Uneinheitlichkeit der Entstehungsgeschichte der Menschenrechte von den partikularen Bürgerrechten hin zu allgemeinen universalen Menschenrechten nach Bielefeldt hervorzuheben, so geht es mir in diesem zweiten Punkt darum, die im Hintergrund dieser Entwicklung stehenden und von Bielefeldt dargestellten geistesgeschichtlichen und kulturellen Traditionen näher zu beleuchten. Dabei wird deutlich werden, dass diese, wenn auch westlichen Traditionen, nicht unbedingt deckungsgleich sind und mitunter auch im Widerspruch zueinander stehen können. Dies ist insofern bedeutsam, als Bielefeldt in seinen Arbeiten einen weiteren Vorbehalt gegen den universalen Anspruch der Menschenrechte aufgreift, nämlich den (falschen) Rückschluss, dass sich die Menschenrechte in einer und aus einer einheitlichen westlichen Kultur bzw. Tradition (sowohl religiös als auch philosophisch) analog zur politisch-rechtlichen Etablierung der Menschenrechtsdokumente entwickelt hätten. (vgl. Bielefeldt 1998a: 121) Bielefeldt versucht auch hier aufzuzeigen, dass es diese homogene Entwicklung und eine für die Menschenrechte typisch christlich-abendländische Tradition nicht gegeben hat und nach wie vor nicht gibt:

„Im übrigen ist die Einbindung der Menschenrechte in die westliche Kulturgeschichte nicht auf christliche bzw. religiöse Aspekte der Tradition beschränkt. Auch die stoische Philosophie, die Renaissance, die englischen

Verfassungskämpfe um die ‚rule of law‘ oder das neuzeitliche Vernunftrecht können als Anhaltspunkte für eine Inkulturation der Menschenrechte in die im weitesten Sinne ‚westliche‘ Tradition dienen.“ (Bielefeldt 1998a: 127)

Bielefeldt zeigt vielmehr auf, dass sich die Menschenrechte einerseits nicht aus den westlichen geistesgeschichtlichen und kulturellen Traditionen heraus entwickelt haben, sondern bestenfalls diese Traditionen erst im Rückblick von der Gegenwart aus auf ihre Vereinbarkeit mit den Menschenrechten hin überprüft wurden und werden. (vgl. Bielefeldt 1998a: 128) Bei diesem Rückblick traten wohl gewisse Gemeinsamkeiten bzw. Bezugspunkte mit den Menschenrechten in den Vordergrund, bei genauerem Hinsehen wird nach Bielefeldt jedoch deutlich, dass die so gefundenen Motive und Anknüpfungspunkte noch keine Menschenrechte dem heutigen Verständnis nach im Sinn hatten.

„Vielmehr schafft umgekehrt das moderne Menschenrechtsbewusstsein überhaupt erst die Voraussetzungen dafür, im Rückblick in die Geschichte humanitäre Motive aufzuspüren, auf die hin Aspekte von Kontinuität *rekonstruiert* werden können.“ (Bielefeldt 1998a: 128)

Auch eine politisch-rechtliche Durchsetzung war mit Blick auf die Quellen der Tradition noch nicht intendiert, wie Bielefeldt am Beispiel des biblischen, aber auch im Koran vorfindbaren, Motivs der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und dem Weiterbestehen der institutionalisierten Sklaverei in der Antike veranschaulicht.

„[...]“, so sehr muß man jedoch andererseits betonen, dass wirkliche Menschenrechte in der Bibel noch nicht grundgelegt sind. Denn die religiöse Idee der wesentlichen Einheit und Gleichheit aller Menschen bleibt in biblischer Zeit ohne politisch-rechtliche Konsequenzen, gilt doch selbst die Sklaverei im Alten Testament als legitimes Rechtsinstitut“ (Bielefeldt 1992: 152)

Auf der anderen Seite zeigt Bielefeldt auf, dass die so genannte westliche bzw. abendländische Tradition sehr pluralistisch verfasst war und sich verschiedene Traditionsströmungen durchaus widersprechen konnten. Besonders deutlich wird dies, betrachtet man die christliche Tradition und die westliche Philosophie. (vgl. Bielefeldt 1998a: 122f) Auch wenn es zwischen beiden Traditionen durch ihre Vertreter immer wieder zu Überschneidungen kam, so kann doch nicht geleugnet werden, dass die Aufklärung philosophisch geprägt war und von den christlichen Kirchen bis ins 20. Jahrhundert hinein vehement bekämpft wurde. Wie unter

Punkt 1.2.1 ausgeführt, galt dieser Kampf auch den sich ausbreitenden Freiheitsrechten der Menschen, insbesondere der Religionsfreiheit. Erst nach dem Holocaust und der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 fand auch im kirchlichen Bewusstsein ein Wandel statt, der eine Rückbesinnung auf die humanen Wurzeln der eigenen christlichen Tradition möglich machte. Die proklamierte unantastbare Würde des Menschen wurde nun versinnbildlicht wahrgenommen in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Daraus wurde letztlich auch die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche abgeleitet, wie diese im Dokument „Dignitates humanae“ des Zweiten Vatikanums von 1965 seither zugestanden wird. (vgl. Bielefeldt 1998a: 124)

Eben dieser langwierige Aneignungsprozess der katholischen Kirche, aber auch der anderen christlichen Kirchen, hin zur Anerkennung universaler Menschenrechte stellt für Bielefeldt das Paradebeispiel eines möglichen Inkulturationsprozesses auch für andere Kulturen mit ihren je eigenen religiösen und ethischen Traditionen dar. Nicht die unhinterfragte Übernahme einer westlichen Moralvorstellung, als welche die Menschenrechte oft missverstanden werden, ist mit der Forderung nach Anerkennung universaler Menschenrechte intendiert, sondern die Rückbesinnung auf die humanen Motive und Wurzeln in den eigenen Traditionen. (vgl. Bielefeldt 1993b: 182)

Bielefeldt warnt in diesem Zusammenhang aber gleichzeitig davor, die eigenen religiösen und ethischen Traditionen zu verabsolutieren. Es geht nicht darum, eine Vielfalt an Menschenrechtskonzepten dem vermeintlich westlichen Konzept entgegenzusetzen, oder gar einen eigenen universalen Anspruch zu stellen, wie dies laut Bielefeldt im Islam bereits geschieht.⁹ Bielefeldt will vielmehr deutlich machen, dass es im Zeitalter der Globalisierung einen „normativen Grundkonsens“ (Bielefeldt 1993b: 170) für das Zusammenleben der Menschheit braucht (vgl. Punkt 1.5.2). Die Globalisierung ist jedoch kein Phänomen des 21. Jahrhunderts, sondern Kennzeichen weltumspannender Netzwerke und

⁹ Vgl. Bielefeldt 1998a: 134ff: In dem Abschnitt „Einseitige >Islamisierung< menschenrechtlicher Begriffe“ beschäftigt sich Bielefeldt eingehend mit der Menschenrechtsdebatte im Islam und dem damit verbundenen Universalanspruch einer islamischen Menschenrechtskonzeption. Dies ist für Bielefeldt jedoch genauso problematisch wie ein Universalanspruch der auf die „westliche Tradition“ rekurriert.

Handelsbeziehungen, die es schon seit Jahrhunderten gibt. Im nächsten Punkt möchte ich mich daher der Moderne widmen, in der diese Netzwerke und Beziehungen in besonderem Maße intensiviert wurden und die für Bielefeldt den eigentlichen Entstehungsort der Menschenrechte darstellt.

1.2.3 Die Moderne - Entstehungsort der Menschenrechte

Wie bereits in den vorhergehenden Abschnitten deutlich wurde, haben die Menschenrechte, wie wir sie heute verstehen, eine lange und konfliktreiche Entstehungsgeschichte hinter sich. Der Weg von partikularen Bürgerrechten für eine privilegierte Zahl von freien Männern hin zu gleichen Freiheitsrechten für Männer und Frauen war von vielen Widerständen und Brüchen gekennzeichnet. Selbst das Auffinden von humanen Motiven in den religiösen und ethischen Traditionen des Westens ist für Bielefeldt noch kein Indiz dafür, dass die Menschenrechte ein Produkt des Westens seien und daher auch nur für den Westen Geltung hätten. Bielefeldt unterstreicht in seiner Auseinandersetzung einen ganz anderen Entstehungsort der Menschenrechte, der für ihn weder örtlich noch intellektuell gebunden ist. Diesen Entstehungsort sieht Bielefeldt in der Moderne und der die Moderne begleitenden Aufklärung. Nach Bielefeldt sind die Menschenrechte daher maximal 200 bis 300 Jahre alt, wie er schreibt: „Menschenrechte sind als Idee und als politische Forderung gerade 200 bis 300 Jahre alt und insofern spezifisch modern.“ (Bielefeldt 1993b: 167)

Sowohl die Moderne als auch die Aufklärung stellen für Bielefeldt keine Errungenschaft des Westens dar bzw. lassen sich diese nicht auf den Westen beschränken. Vielmehr haben sich die Errungenschaften der Moderne in der ganzen Welt verbreitet und lässt sich ihre Ausbreitung auch nicht mehr rückgängig machen. Vor allem der technische und ökonomische Fortschritt und die damit einhergehende so genannte Globalisierung, aber auch die mit der Nationalstaatenbildung einhergehende Militarisierung und die damit verbundene Zwangsgewalt gegen Menschen sind Kennzeichen der weltumspannenden Ausbreitung der Moderne. (vgl. Bielefeldt 1993b: 169) Damit werden aber auch

gleichzeitig die Schattenseiten der Moderne sichtbar, die sich nach Bielefeldt als so genannte Modernisierungskrisen äußern:

„Die technische Zivilisation [...] ist von Europa ausgegangen, hat sich aber längst verselbständigt und setzt sich heute über die Grenzen der Kulturen hinweg durch. Die mit der modernen Zivilisation einhergehenden Erschütterungen zeigen sich daher heute weltweit. Vor allem die Länder der Dritten Welt sind von politischen, ökonomischen und kulturellen Modernisierungskrisen bedroht.“ (Bielefeldt 1993b: 169)

Die Rolle der Menschenrechte in diesen Krisen der Moderne sieht Bielefeldt als Instrument der Kritik an der Moderne. Im Blick auf die den Menschenrechten unterstellte Einbindung in die Fortschrittsgeschichte schreibt Bielefeldt dazu:

„Wenn wir die Menschenrechte aus den Krisen- und Unrechtserfahrungen der Moderne verstehen, so heißt dies zugleich, daß wir sie gerade nicht in eine einlinige >Fortschrittsgeschichte< stellen wollen, wie dies gelegentlich geschieht.“ (Bielefeldt 1993b: 167f)

Insofern mit den Menschenrechten daher Kritik an der Moderne geübt wird, haben die Menschenrechte auch ihren Entstehungsort in der Moderne. Dass die Menschen zu dieser Kritik fähig waren und sind, stellt für Bielefeldt wiederum eine Errungenschaft bzw. ein Merkmal der Aufklärung dar. Kennzeichen der Aufklärung ist für Bielefeldt im Anschluss an Kant die Selbsterkenntnis des Menschen als verantwortliches Subjekt:

„Denn mit dem krisenhaften Aufbrechen der traditionellen normativen Ordnungen in der Neuzeit wird sich der Mensch seiner Verantwortung als sittliches Freiheitssubjekt in neuer Weise bewußt. Er versteht sich selbst nun [...] als mündiges Mitglied einer Gemeinschaft, die für ihre Normen und Gesetze selbst verantwortlich ist.“ (Bielefeldt 1993b: 168)

Mit dieser Selbstverantwortung geht auch die Kritikfähigkeit an Missständen in der Gesellschaft einher. Aufklärung ist für Bielefeldt daher auch nicht auf eine Zeitspanne oder Epoche zu beschränken. Sie bezeichnet vielmehr eine immerwährende Aufgabe, wie dies Bielefeldt bereits im Blick auf einen interkulturellen Dialog und in Anlehnung an Kant auf folgende Weise verdeutlicht:

„Unter Aufklärung verstehe ich nicht primär eine bestimmte Schultradition, sondern das Bemühen um kritisch-analytische Durchdringung gesellschaftlicher Praxis und kommunikative Auslegung handlungsleitender normativer Orientierungen,

einschließlich ihrer institutionellen Manifestationen. Aufklärung in diesem Sinne ist nicht eine exklusive Errungenschaft westlicher Kultur, die es lediglich in postaufklärerischer Gewissheit zu behaupten gilt, sondern muss sich, will sie ihrem kommunikativen Anspruch treu bleiben, für interkulturelle Auseinandersetzungen offen zeigen.“ (Bielefeldt 2007a: 21)

Für Bielefeldt stellt Aufklärung daher einen Lernprozess dar, dem eine besondere Bedeutung in dem Verhältnis von Menschenrechten und dem Multikulturalismus der heutigen Zeit zukommt, wenn er schreibt:

„Ein auf die Menschenrechte verpflichtetes Konzept des Multikulturalismus mit dem Prädikat der Aufklärung zu versehen, bietet sich deshalb an, weil die Menschenrechte selbst Movers und Ergebnis jenes unabgeschlossenen gesellschaftlichen Lernprozesses sind, den wir als Aufklärung bezeichnen.“ (Bielefeldt 2007a: 20f)

Die Moderne insgesamt stellt sich als ambivalent heraus. Einerseits ist sie Sinnbild für den bereits erwähnten sowohl technischen, wirtschaftlichen als auch geistes- und naturwissenschaftlichen Fortschritt. Andererseits gehen und gehen mit diesem Fortschritt Unrechts- und Leidenserfahrungen der Menschen einher. Nach Bielefeldt „erweist“ (Bielefeldt 1993b: 168) sich daher „der Begriff des Fortschritts [...] bei näherer Betrachtung überhaupt als problematisch. Er hat seinen Sinn für die Bereiche von Wissenschaft und Technik, nicht aber für die Verwirklichung der Humanität.“ (Bielefeldt 1993b: 168)

Sich mit dieser Ambivalenz auseinanderzusetzen ist ebenso Teil der Moderne und spiegelt sich in der Ausformulierung und politisch-rechtlichen Verankerung von universalen Menschenrechten wieder, wie Bielefeldt schreibt:

„Obwohl in dieser Weise selbst Ausdruck und Bestandteil der Ambivalenz der Moderne mitsamt ihren Gefahren, sind Menschenrechte zugleich die Antwort auf eben diese Ambivalenz. Sie stellen den Versuch dar, elementare Bedingungen menschenwürdigen Lebens in der Moderne politisch-rechtlich zu gewährleisten. Dies geschieht zum einen in Reaktion auf konkrete Unrechtserfahrungen und Bedrohungen von Humanität, und zwar nicht zuletzt solchen Unrechtserfahrungen bzw. Bedrohungen, die sich aus den Krisen der modernen Gesellschaft ergeben. Diese menschenrechtliche Antwort ist zum anderen aber auch insofern spezifisch modern, als sie die genuinen Freiheitschancen der Moderne um der Würde des Menschen willen als ethischen Auftrag übernimmt und politisch-rechtlich zur Geltung bringt.“ (Bielefeldt 1998a: 33)

Um sich einer universalen Anerkennung der Menschenrechte annähern zu können, gilt es daher, sich immer wieder bewusst zu machen, dass Menschenrechte nicht

als Selbstzweck einer bestimmten Kultur formuliert wurden und eingefordert werden. Menschenrechte sind immer eine Antwort auf das Leid der Menschen. Eben dieses Leid kann damit zum Bindeglied zwischen Entstehungs- und Begründungszusammenhang universaler Menschenrechte werden. Für mich persönlich ist es das zentrale Anliegen der Menschenrechte, weitere Leidens- und Unrechtserfahrungen so gut wie möglich zu verhindern. Ich möchte daher diesen Zusammenhang im nächsten Punkt noch genauer darstellen.

1.2.4 Unrechtserfahrungen als Bindeglied zwischen Entstehungs- und Begründungszusammenhang universaler Menschenrechte

In der Darstellung der Entstehungsgeschichte der Menschenrechte und insbesondere im letzten Punkt über den Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Moderne wurde deutlich, dass die Idee der Menschenrechte erst in der Moderne herangereift ist und versucht wurde, Menschenrechte politisch-rechtlich verbindlich einzufordern. Welche Erfahrungen aber stehen hinter der Einsicht, dass es so etwas wie Menschenrechte überhaupt braucht? Bielefeldt recurriert an diesem Punkt immer wieder auf die Unrechtserfahrungen, die die Geschichte der Menschheit durchziehen. Erfahrungen von Unterdrückung, Diskriminierung, Verfolgung usw. hat es in allen Epochen gegeben, sowohl in der Geschichte des Westens als auch in anderen Teilen der Erde. (vgl. Bielefeldt 1996: 42) Dass der Westen oftmals Verursacher von unfassbarem Leid war, soll und darf hierbei nie geleugnet oder gar vergessen werden. (vgl. Bielefeldt 198a: 41) So greift Bielefeldt dabei unter anderem auf Kant zurück, der dem Kolonialismus des Westens ablehnend gegenüberstand und bereits Ende des 18. Jahrhunderts seine Idee vom „Weltbürgerrecht“ formulierte. In der Schrift „Zum ewigen Frieden“ hat Kant¹⁰ damit schon

„[...] im Kern die Grundsätze der UNO-Charta – nämlich die Verbindung von Friedenspflicht, Kooperation zwischen gleichberechtigten Staaten und Anerkennung allgemeiner Menschenrechte – vorweggenommen“ (Bielefeldt 1992: 147).

¹⁰ Vgl. Bielefeldt (1992): 147, Fußnote 11: Kant, Zum ewigen Frieden, Akad. Ausg. Bd. VIII, S. 357ff.

Auch die Verfasser der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung mussten mit den Jahren erkennen, dass die formulierten Menschenrechte eine Sprengkraft gegen das nach wie vor bestehende Unrecht der Sklaverei entwickeln könnten:

„In der Tat haben sich in der Folgezeit die verschiedenen Anti-Sklaverei- und Anti-Rassismus-Bewegungen immer wieder auf die Menschenrechte berufen und deren emanzipatorischen Gehalt aktualisiert.“ (Bielefeldt 1992: 149)

Abgesehen von der Abschaffung der Sklaverei in den beiden Americas im 19. Jahrhundert blieb anderes Unrecht weiter bestehen oder wurde neu geschaffen. Der Kolonialismus wurde selbst nach Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts abgeschafft und die vormaligen Kolonialländer in die Unabhängigkeit entlassen. Dass im Jahre 1948 die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verabschiedet wurde und die Menschenrechte in das Völkerrecht aufgenommen wurden, ist jedoch auf eine der schlimmsten Unrechtserfahrungen des frühen 20. Jahrhunderts zurückzuführen – den Holocaust – der vom nationalsozialistischem Regime bis ins kleinste Detail geplant und ausgeführt wurde. (vgl. Bielefeldt 1998a: 2f) Hauptleidtragende dieses Vernichtungsprogrammes waren das jüdische Volk – verstreut lebend über ganz Europa, aber auch Regimekritiker und andere ausgegrenzte Menschen, wie Behinderte, Roma, Sinti und Homosexuelle. Seit Jahrhunderten Zielscheibe des Antisemitismus, war es für das Regime unter Hitler ohne großen Widerstand seitens der nicht-jüdischen Bevölkerung möglich, das jüdische Volk zu diskriminieren, zu deportieren und letztlich auch physisch zu vernichten. Das volle Ausmaß dieses Völkermords wurde erst nach Ende des zweiten Weltkrieges deutlich. So wurden schätzungsweise in Europa inklusive der ehemaligen Sowjetunion ca. 5,7 Millionen Juden ermordet.¹¹

Auf eben diese Leidensgeschichte nimmt die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte Bezug, wie Bielefeldt in seinen Werken mehrfach ins Gedächtnis ruft:

„Schon die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte spricht in der Präambel vom >Gewissen der Menschheit<, das durch >Akte der Barbarei schwer belastet< – vielleicht aber durch die weltweiten Unrechtserfahrungen des 20. Jahrhunderts überhaupt auch erst entstanden – ist.“ (Bielefeldt u.a. 1998b: 2)

¹¹ <http://www.shoa.de/holocaust/deportations-und-vernichtungspraxis/56.html> am 31.1.2009.

Im Anschluss an die Erklärung war der Anspruch hoch, dass so etwas nie wieder passieren dürfe und die Einhaltung von verbindlichen universalen Menschenrechten durch die Verankerung im staatlichen Recht bzw. in den jeweiligen Verfassungen der Unterzeichnerstaaten gewährleistet werden sollte. Das Unrecht, das in den folgenden Jahren in den Blickpunkt trat, war der nach wie vor bestehende Kolonialismus. Dieser konnte angesichts der Erklärung der gleichen Würde und Freiheit eines jeden Menschen und des Rechts auf Selbstbestimmung nicht mehr gerechtfertigt werden. Die unter Kolonialherrschaft stehenden Völker strebten – auch unter Berufung auf die Menschenrechtserklärung – nach Unabhängigkeit. Selbst im Kampf gegen die Apartheid in Südafrika beriefen sich die Mitglieder des ANC – allen voran Nelson Mandela – auf die Menschenrechtserklärung und verfassten ihrerseits eine „Freiheits-Charta“. (vgl. Mandela 2003: 240ff)

Für Bielefeldt stellen die Unrechtserfahrungen der gesamten Menschheit und die nach wie vor bestehenden Bedrohungen der Freiheit der Menschen, insbesondere durch den Missbrauch staatlicher Zwangsgewalt

„[...] neben der *normativen Begründung* in der allgemeinen Menschenwürde – gleichsam den *Realgrund* für die Universalität der Menschenrechte, auf die sich inzwischen in der Tat Menschen unterschiedlicher kultureller Herkunft und Orientierung berufen.“ (Bielefeldt 1998a: 43)

dar. Eben dieser „Realgrund“ sollte in der Menschenrechtsdebatte nie vergessen werden. Er kann letztlich den Ausgangspunkt in der Verständigung um universale Menschenrechte bilden. Es ist daher nicht nötig, darüber zu diskutieren, ob die Menschenrechte im Westen entstanden sind oder nicht, dies ist auch nach Bielefeldt unbestritten. Aber es ist nötig, diesen Tatbestand im richtigen Verhältnis zum Anliegen der Menschenrechte zu sehen. So schreibt Bielefeldt:

„Unrechtserfahrungen durchziehen die Geschichte der Menschheit; sie finden sich schon in den ältesten Zeugnissen menschlicher Literatur. Die Menschenrechte geben eine *spezifisch moderne Antwort* auf solche Erfahrungen, indem sie einklagbare Rechtspositionen schaffen, die in Anerkennung der Würde und Freiheit jedes Menschen Möglichkeiten zur effektiven Abhilfe gegen drohendes oder geschehenes Unrecht bereitstellen sollen. Im Hintergrund steht die Einsicht, dass in modernen Gesellschaften der Rekurs auf traditionelle, oftmals religiös fundierte lebensweltliche Ethosformen *allein* nicht mehr ausreicht, um Gerechtigkeit wirksam einzufordern.“ (Bielefeldt 2007a: 49)

Die Wahrnehmung gewisser Lebenserfahrungen der Menschen als Unrechtserfahrungen gründet letztlich in der Einsicht, dass alle Menschen in ihrem Menschsein von Geburt an gleich sind, dass sie die gleiche Würde haben, unabhängig von Stand, sozialer Herkunft, Rasse, Religion, etc. Eben diese Würde und Gleichheit wurde im Laufe der Menschheitsgeschichte immer wieder missachtet und hat zu Unrechtserfahrungen geführt, die nicht mehr rückgängig gemacht werden können, aber unter dem Anspruch universaler Menschenrechte in Zukunft verhindert werden könnten.

Wenn wir von der Würde und Gleichheit der Menschen sprechen so handelt es sich hierbei um normative Bestimmungen, die den Menschenrechten zugrunde liegen. Auch sie stehen im Generalverdacht, ein Produkt des Westens zu sein und damit keinen Anspruch auf Gültigkeit im Zusammenhang mit der Anerkennung universaler Menschenrechte erheben zu können. Im nächsten Punkt werde ich die wesentlichen normativen Bestimmungen, wie Bielefeldt sie versteht, herausarbeiten, und ihren Zusammenhang mit dem „Realgrund“ der Menschenrechte – den Unrechtserfahrungen – hervorheben.

1.3 Begründungszusammenhang universaler Menschenrechte

Einen wesentlichen Aspekt in der Debatte um universale Menschenrechte stellt die normative Begründung der Menschenrechte dar. Diese normative Begründung wird nach Bielefeldt getragen von drei wesentlichen Bestimmungen – dem in der Menschenwürde grundgelegten universalen Anspruch der Menschenrechte, der „emanzipatorischen Stoßrichtung“ (Bielefeldt 1998b: 32) der Menschenrechte, wie sie sich aus dem Postulat gleicher solidarischer Freiheit ergibt und nicht zuletzt der politisch-rechtlichen Verankerung der Menschenrechte, sowohl in internationalen als auch nationalen Rechtsdokumenten. (vgl. Bielefeldt 1992: 151, 1998a: 25, 1998b: 32ff, 2007: 25,) Diese dreigliedrige Bestimmung der Menschenrechte durchzieht die Arbeiten von Heiner Bielefeldt zum Thema Menschenrechte wie ein roter Faden. Und auch in diesem Zusammenhang versucht Bielefeldt wieder, sich dem Vorwurf zu stellen, dass auch die normative Begründung der Menschenrechte ein Produkt des Westens sei und keine

Gültigkeit für andere Kulturen und deren Ethosformen und Traditionen haben kann. So stellt er jene Aspekte in den Vordergrund, die eine interkulturelle Verständigung über die Geltung universaler Menschenrechte ermöglichen können.

Wenn sich die Begründung der Menschenrechte nach Bielefeldt in drei Bereiche aufgliedert, so heißt dies nicht, dass in der Diskussion um universale Menschenrechte eine dieser Begründungen außer Acht gelassen werden könnte. Vielmehr ist die Menschenwürde als Ausgangspunkt universaler Menschenrechte ohne den Anspruch auf gleiche solidarische Freiheit nicht denkbar und wären gleiche solidarische Freiheit und Menschenwürde nur Lippenbekenntnisse, würde nicht versucht werden, ihren Schutz rechtlich zu gewährleisten. (vgl. Bielefeldt 1998a: 92) Nur im Zusammenspiel dieser drei Bestimmungen universaler Menschenrechte kann es in Hinkunft gelingen, das Zusammenleben der Menschen in einer unumkehrbar pluralistischen Welt zu gewährleisten und Unrechtserfahrungen, wie sie uns die Geschichte lehrt, zu verhindern bzw. gegen diese anzukämpfen. Im ersten Unterpunkt widme ich mich zunächst der den universalen Menschenrechten zugrunde liegenden Menschenwürde.

1.3.1 Menschenwürde als Ausgangspunkt universaler Menschenrechte

Als erster Punkt dieser dreigliedrigen Bestimmung werden von Bielefeldt immer wieder das Menschsein an sich und die damit verbundene Menschenwürde als Ausgangspunkt universaler Menschenrechte erläutert. (vgl. Bielefeldt 2010a: 107-114) Universal seien die Menschenrechte nicht deshalb, weil sie von der Völkergemeinschaft als verbindlich festgelegt und durch die internationale Gemeinschaft institutionell in Rechtsdokumenten festgeschrieben wurden. Vielmehr ergibt sich die Universalität der Menschenrechte aufgrund des zu schützenden Rechtssubjekts, dem Menschen an sich und damit aller Menschen. Die Menschenrechte unterscheiden nicht nach Stand, sozialer Zugehörigkeit, Religion, Rasse, etc., für die Geltung der Menschenrechte ist nur der Mensch an sich relevant. Bielefeldt verweist hier unter anderem auf die Geburtsmetapher, alle Menschen sind von Geburt an gleich, gleich im Sinne einer biologischen

Gleichheit. (vgl. Bielefeldt 2007a: 26) Es gibt für die Bestimmung der Menschenrechte nicht gleiche und gleichere Menschen. In welcher Kultur, in welchem sozialen Umfeld, mit welchen kulturellen, ethischen und religiösen Traditionen ein Mensch aufwächst, ist für den universalen Anspruch der Menschenrechte letztlich unerheblich. Auch die Frage nach der politisch-rechtlichen Durchsetzung der Menschenrechte ist für den universalen Anspruch zunächst zweitrangig. Bielefeldt verweist hier auf die „Gefahr einer kategorialen Verkürzung des Menschenrechtsanspruchs“, (Bielefeldt 2007a: 27) würde man den „mensenrechtlichen Universalismus mit den globalen Institutionen des Menschenrechtsschutzes“ gleichsetzen. (Bielefeldt 2007a: 27) Dies betont er des Weiteren dadurch, in dem er schreibt:

„Es ist deshalb wichtig klarzustellen, dass mit dem Universalismus der Menschenrechte vorrangig etwas anderes gemeint ist, nämlich *die innere Qualität von Rechten*, die an das bloße Faktum des Menschseins anknüpfen.“ (Bielefeldt 2007a: 27)

Um dieses Menschsein an sich zu unterstreichen hat sich der Begriff der Menschenwürde durchgesetzt. So heißt es auch in der Präambel zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte:

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“ (AEMR zit. nach Bielefeldt 1992: 148)

Bei der inhaltlichen Bestimmung der Menschenwürde orientiert sich Bielefeldt sehr stark an Immanuel Kant. Begriffen wie der Sittlichen Autonomie und dem Kategorischen Imperativ begegnet man besonders in seinem Buch „Philosophie der Menschenrechte“ (1998a). Durch diese Bestimmung der Menschenrechte liegt der Verdacht nahe, dass die kulturalistischen Vorwürfe gegen universale Menschenrechte ihre Berechtigung haben könnten, da Kant bekanntlich ja einer der, für die westliche Geistesgeschichte, maßgeblichsten Philosophen war. Bielefeldt zeigt in seinen Arbeiten aber sehr deutlich auf, dass es zwischen einer etwas abgehoben formulierten Bestimmung der Menschenwürde nach Kant dennoch inhaltliche Bezugspunkte zu den humanen Traditionen anderer Kulturen geben kann, und damit eine Verständigung über eben diese Menschenwürde und den daran gebundenen universalen Anspruch der Menschenrechte durchaus

möglich ist. Nach Kant ist die Menschenwürde jedem Menschen von Geburt an gegeben. Der Mensch muss sich diese weder verdienen, noch hat er sie sich selbst gegeben, und kann diese daher auch nicht aufgeben. Die Bestimmung der Menschenwürde sieht Kant in der Fähigkeit des Menschen als sittliches Subjekt verantwortlich zu handeln. Als sittliches Subjekt ist der Mensch wiederum dadurch bestimmt, dass er sich in seinem Handeln einem sittlichen Anspruch gegenüber sieht. Um diesem sittlichen Anspruch gerecht zu werden, muss der Mensch sein Handeln reflektieren und sich jeden Tag aufs Neue entscheiden, wie er sein Leben führen möchte. (vgl. Bielefeldt 1993a; 1998a: 55-72, 2001: 69-75) Dieser Reflexionsprozess wird von Kant mit dem Kategorischen Imperativ ausformuliert und von Bielefeldt wie folgt präzisiert:

„Die Universalisierungsforderung des kategorischen Imperativs wendet sich unmittelbar an den je eigenen Willen. Der kategorische Imperativ ist insofern nicht nur Prinzip moralischer Urteilsbildung, sondern *gleichzeitig und gleichursprünglich* auch Triebfeder moralischen Handelns. Dadurch unterscheidet die Kantische Formel des kategorischen Imperativs sich von einem bloßen Gedankenexperiment, als das sie in der Kant-Literatur immer wieder missverstanden worden ist.“ (Bielefeldt 1998a: 59)

Bielefeldt unterstreicht weiters den inneren Zusammenhang von Universalisierung und Menschenwürde, indem er Kant unter Quellenangabe folgendermaßen zitiert und interpretiert:

„Der kategorische Imperativ wird von Kant bekanntlich nicht nur als Forderung der Universalisierbarkeit von Maximen, sondern auch als Gebot der Achtung der Menschenwürde formuliert: >Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.< {GMS, AA IV, S 429} [...], der kategorische Imperativ sei nur >ein einziger< {GMS, AA IV, S 421}, so kann das Gebot der Achtung der Personwürde als >Zweck an sich< nicht bloß neben der Universalisierbarkeitsforderung stehen, sondern muss mit ihr eine Einheit bilden.“ (Bielefeldt 1998a: 62)¹²

Lässt man die etwas komplizierte Formulierung beiseite wird deutlich, dass jeder einzelne Mensch gefordert ist, sich über sein Handeln Gedanken zu machen und die Konsequenzen seines Handelns für seine Mitmenschen zu bedenken. Diese Verantwortung kann keinem Menschen genommen bzw. abgenommen werden und bestimmt sein Menschsein. Darin liegt nach Kant und in diesem Sinne auch

¹² Bielefeldt zitiert Kants Schriften nach der Akademie-Ausgabe, vgl. Bielefeldt 1998a: 15.

nach Bielefeldt die Würde des Menschen. Bielefeldt führt hierzu auch Folgendes aus:

„Sittliche Autonomie meint nicht Willkür und Beliebigkeit, sondern Herausforderung. Sie fordert dem Menschen als einem endlichen Wesen ein inneres Ringen ab, das, solange das Leben dauert, kein Ende findet. Genau darin besteht freilich die Würde des Menschen, und zwar eines jeden.“ (Bielefeldt 1993a: 361)

Noch deutlicher wird die Bestimmung der Menschenwürde, wenn Bielefeldt bereits in Entgegnung auf falsch verstandene Mündigkeit schreibt:

„Im ethischen Humanismus der Aufklärung eröffnet der Anspruch der Mündigkeit zugleich ein neues Verständnis von Menschenwürde, die nun wesentlich in der Bestimmung des Menschen zur sittlichen Selbst- und Mitverantwortung gesehen wird. Allein im Blick auf die unantastbare und unaufgebbare Würde des Menschen als eines sittlichen Verantwortungssubjekts erweist sich die emanzipatorische Forderung der Mündigkeit als das Gegenteil jener absoluten Selbstverfügung des Menschen, mit der die Mündigkeit in der Moderne oft verwechselt worden und in die sie nicht selten abgeglitten ist.“ (Bielefeldt 1998a: 36)

Es stellt sich nun allerdings die Frage, wie dieser Begriff der Menschenwürde auch von anderen als der westlichen Kultur akzeptiert und inhaltlich gefüllt werden kann. Wichtig dabei ist es für Bielefeldt, den Begriff der Würde strikt vom Begriff der Ehre zu trennen. Würde im Sinne der Menschenrechte kann niemals das Ergebnis von Pflichterfüllung oder ein sozialer Statusbegriff sein. (vgl. Bielefeldt 1998a: 65) Anknüpfungspunkte zum Begriff der Menschenwürde bieten zum Beispiel die christlichen und islamischen Traditionen, in denen der Mensch als Gottes Ebenbild Mitverantwortung für die Schöpfung trägt und als Statthalter Gottes auf Erden eingesetzt ist. In diesem Zusammenhang schreibt Bielefeldt:

„Daß die Würde des Menschen in seiner Befähigung und Bestimmung zur Sittlichkeit liegt, ist eine uralte Einsicht, die man schon in den Grundquellen der Religionen und Philosophien finden kann. Man denke nur an die biblische Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die mit dem Auftrag der Mitverantwortung für Gottes Schöpfung einhergeht {Gen. 1,27f}, oder die analoge koranische Vorstellung, daß der Mensch Statthalter {khalifa} Gottes auf Erden sei {Sura 2,30}.“ (Bielefeldt 1998a: 64)

Das Bekenntnis zur Menschenwürde allein reicht für die Bestimmung universaler Menschenrechte jedoch noch nicht aus. Die Bestimmung des Menschen als Statthalter Gottes oder seiner Gottebenbildlichkeit war letztlich eine Hoffnung auf

die Ewigkeit, wie sie religiöse Texte vermitteln, ein politisch-rechtlicher Anspruch war damit allerdings nicht verbunden. Dies wird abermals durch das Weiterbestehen bzw. erst gar nicht infragestellen der Sklaverei von der Antike bis in die Neuzeit hinein deutlich. (vgl. Bielefeldt 1992: 152)

Erst die Einsicht in die mit der Menschenwürde einhergehende Freiheit aller Menschen und damit auch der Gleichheit aller Menschen in ihrem angeborenen Menschsein und der gegenseitigen Achtung (vgl. Bielefeldt 2010a: 107) hat den Weg zu einer politisch-rechtlichen Bestimmung der Menschenrechte geebnet. Im nächsten Punkt soll daher die Bestimmung der Freiheit und Gleichheit aller Menschen genauer beleuchtet werden.

1.3.2 Gleiche Freiheit für alle Menschen

Wie bereits mit der Bestimmung der Menschenwürde deutlich wurde, ist jedem Menschen, und damit allen Menschen, die Würde von Geburt an gegeben. Die Würde steht jedoch nicht alleine. Wie bereits erwähnt spricht der Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 davon, dass „alle Menschen frei und gleich an Würde und Rechten geboren“¹³ sind.

Freiheit und Gleichheit stellen demnach ein Geburtsrecht aller Menschen dar. Allerdings zeigen die Traditionsgeschichte und die Entstehungsgeschichte der Menschenrechtserklärung, dass es zum Verständnis von Freiheit und Gleichheit aller Menschen ein weiter Weg war. (vgl. Punkt 1.2.1) Vereinfacht gesagt, gab es Gleichheit nur zwischen Menschen des gleichen Standes, und frei waren nur jene, die an der Spitze der Gesellschaft standen. Frauen galten dabei selbst in einer hohen gesellschaftlichen Position der Gesellschaft nicht als den Männern gleich und frei. Die spirituelle Gleichheit und Freiheit, wie bereits vom frühen Christentum propagiert, zielte letztlich nicht auf eine irdische Gleichheit und Freiheit aller Menschen, sondern auf das ewige Leben bei Gott. Sklaven und Frauen blieben unfrei und in ihrer Würde anderen Menschen, insbesondere den Männern, ungleich. (vgl. Bielefeldt 1998a: 121f)

¹³http://www.amnesty.at/informiert_sein/menschenrechte/allgemeine_erklaerung_der_menschenrechte/#c291 am 26.6.2011.

Die ersten Erklärungen über bürgerliche Rechte ringen unter anderem um das Zugeständnis von Freiheit und Gleichheit für alle Menschen, konnten diesem Anspruch jedoch nur bedingt gerecht werden. Sklaven wurden von der amerikanischen „Virginia Bill of Rights“ ebenso nicht berücksichtigt, wie Frauen in der französischen Bürgerrechtserklärung. Erst mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 wurden der Anspruch und das Geburtsrecht aller Menschen auf Gleichheit und Freiheit aufgrund der den Menschen innewohnenden Würde anerkannt.

Gleichheit und Freiheit stellen damit, ebenso wie die Menschenwürde, keine Privilegien für bestimmte Menschen aufgrund einer besonderen sozialen Stellung oder Pflichterfüllung dar, sondern sind den Menschen mit der Menschenwürde mitgegeben. (vgl. Bielefeldt 1998b: 32, 2007: 26) Die Menschenrechte stehen daher auch gegen jede Art von Benachteiligung und Diskriminierung aufgrund der ethnischen Zugehörigkeit, des Geschlechts, der Hautfarbe, des sozialen Standes, der Religionszugehörigkeit, etc. Im Artikel 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte heißt es:

„Jeder hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand.“ (AEMR)

Die Begriffe wie Freiheit und Gleichheit führen gerade in der Menschenrechtsdebatte immer wieder zu Missverständnissen und Vorbehalten gegenüber den Menschenrechten, dennoch sind sie für das Verständnis und den Anspruch der Menschenrechte unerlässlich. Bielefeldt widmet sich daher in besonderer Weise einer Klärung dieser Begriffe und verweist hier wie so oft auf Immanuel Kant.

Die bereits angesprochene Gleichheit aller Menschen zielt auf die Gleichheit der Menschen in ihrem Menschsein und ist untrennbar mit dem Begriff der Menschenwürde verbunden. (vgl. Punkt 1.3.1) In der näheren Bestimmung der Gleichheit, kann dies durchaus biologisch verstanden werden. Alle Menschen sind bei ihrer Geburt einander gleich, indem sie als Menschen geboren werden. Das heißt, das Menschsein an sich ist ausschlaggebend für die Bestimmung der Gleichheit der Menschen. (vgl. Bielefeldt 2007a: 25) In der Gestaltung ihres

Lebens und in ihrer Persönlichkeit, in ihrer Weltanschauung und in vielen anderen Lebensbereichen unterscheiden sich die Menschen. Aber diese Unterschiede ändern nichts an ihrer Gleichheit als Menschen. Blickt man zurück in die Geschichte, so wird deutlich, dass diese Gleichheit lange Zeit negiert wurde. Ein Beispiel dafür stellen die langen Leidens- und Unterdrückungserfahrungen der schwarzen Bevölkerung in Afrika und in den beiden Amerikas dar. Sklaverei und Rassentrennung wurden gerechtfertigt unter dem Postulat, dass Menschen mit dunkler Hautfarbe keine vollwertigen Menschen seien. Ein weiteres eindrückliches Beispiel für die Entwürdigung von Menschen gibt das Naziregime und der propagierten Minderwertigkeit der jüdischen Bevölkerung, insbesondere durch das rechtliche Instrument der Nürnberger Rassengesetze von 1935, das seinen Höhepunkt in den Konzentrationslagern und der Vernichtung von Millionen von Menschen fand. Angesichts dieser und vieler hier nicht genannten Beispiele muss im Namen der Menschenrechte von einer Gleichheit aller Menschen gesprochen werden, gleich in ihrem Menschsein und in ihrer Menschenwürde. Diese Bestimmung des Menschen liegt letztlich dem „normativen Universalismus der Menschenrechte“ (Bielefeldt 2007a: 25) zugrunde und

„bezeichnet somit *die innere Qualität einer Rechtskategorie* und nicht – oder jedenfalls nicht in erster Linie – den Aspekt der globalen Verankerung menschenrechtlicher Normen in den einschlägigen Konventionen der Vereinten Nationen.“ (Bielefeldt 2007a: 26)

Trotz dieser unmissverständlichen Botschaft der Menschenrechte zur Verhinderung neuerlicher Katastrophen im Namen der Ungleichheit von Menschen, werden heute wieder Stimmen laut, die die Gleichheit aller Menschen aus Angst vor einer Gleichmachung aller Menschen nicht anerkennen können oder wollen. Bielefeldt ist es daher wichtig klarzustellen:

„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 in der Politik.“ (Bielefeldt 1998b: 32)

Damit ist das Problem in der Menschenrechtsdebatte aber noch nicht aus der Welt geschafft, sondern mit dem Begriff der Freiheit bzw. gleichen Freiheit um eine

Dimension größer geworden. Denn gerade der Begriff der Freiheit ist vieldeutig und führt zu Missverständnissen in der Anerkennung universaler Menschenrechte. Es bedarf daher einer genauen Klärung des Freiheitsverständnisses im Sinne der Menschenrechte. Wie bereits im Zusammenhang mit den Begriffen Menschenwürde und Gleichheit ausgeführt, stellt auch die Freiheit des Menschen ein zentrales Wesensmerkmal des Menschseins dar. Aus der Bestimmung der Menschen als freie und gleiche Wesen aufgrund der ihnen angeborenen Menschenwürde leiten sich somit auch die den Menschenrechten zugrunde liegenden Freiheits- und Gleichheitsrechte aller Menschen ab:

„Die gleiche Achtung aller Menschen in ihrer unveräußerlichen Würde findet, frei nach Kant, ihren politischen Ausdruck in Rechten gleicher Freiheit bzw. gleichberechtigter Partizipation.“ (Bielefeldt 1998a: 203)

Ihrem Anspruch nach sind Menschenrechte daher Freiheitsrechte, die „jedem Menschen *gleichermaßen* zukommen“. (Bielefeldt 1992: 147)

Die Erkenntnis der Freiheit aller Menschen entspringt ebenso wie die Erkenntnis über die Würde und Gleichheit aller Menschen den Unrechtserfahrungen in der Menschheitsgeschichte. Erst die Erfahrung von und der Kampf gegen Unfreiheit machen den Anspruch auf gleiche Freiheitsrechte aller Menschen verständlich. Jeder Mensch soll die Möglichkeit und das Recht haben, sein Leben nach seinen Vorstellungen zu leben. Die in den Menschenrechten verankerten Freiheitsrechte, wie Glaubens- und Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit, Rede- und Pressefreiheit, etc. sollen ein selbstbestimmtes Leben aller Menschen gewährleisten. Bielefeldt formuliert diesen Freiheitsanspruch in folgender Weise:

„Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, dass mit dieser Typologie sämtliche in der Allgemeinen Erklärung aufgezählten Einzelrechte in den *Horizont der Freiheit* gestellt werden. Alle konkreten Menschenrechte – [...] – artikulieren demnach *Freiheitsansprüche*. Ungeachtet der Differenzen in der konkreten Schutzrichtung ergänzen sie einander in der generellen Zielsetzung, eine Freiheitsordnung zu schaffen, die der Würde des Menschen als eines Subjekts freier Selbstbestimmung (und Mitbestimmung) gerecht wird.“ (Bielefeldt 2007a: 33)

Da diese Freiheitsrechte jedem Menschen zustehen, sind sie ebenso Gleichheitsrechte, wie Bielefeldt ebenfalls ausführt:

„Der Respekt der Würde des Menschen als Verantwortungssubjekt manifestiert sich politisch-rechtlich darin, dass jedem Menschen die fundamentalen Rechte freier Selbstbestimmung gewährleistet werden. In dieser Aufgabe haben alle Menschenrechte ihren gemeinsamen Fokus. Alle Menschenrechte sind demnach *Freiheitsrechte*, die, weil sie jedem Menschen gleichermaßen zukommen, zugleich auch *Gleichheitsrechte* sind. In dieser inneren Verbindung von Freiheit und Gleichheit besteht der emanzipatorische Gehalt der Menschenrechte.“ (Bielefeldt 2007a: 31)

Freiheit und Gleichheit stehen dabei in einem inneren wie äußeren Zusammenhang. Keine kann ohne die andere gedacht oder im Sinne der Menschenrechte gelebt werden:

„Ohne den Gleichheitsanspruch wären Freiheitsrechte lediglich Privilegien einer bevorzugten Gruppe, aber eben keine allgemeinen *Menschenrechte*. Und ohne freiheitliche Ausrichtung wiederum könnte von *Gleichberechtigung* gar keine Rede sein. Der Gleichheitsanspruch der Menschenrechte zielt eben nicht auf abstrakte Gleichförmigkeit, sondern auf das effektiv gleiche Recht aller Menschen, ihre je >besonderen< eigenen Lebensentwürfe zu finden und zu verwirklichen. Insofern geht es bei den Menschenrechten immer schon um eine >Gleichheit ohne Angleichung<“. (Bielefeldt 2007a: 33)¹⁴

Das Besondere an dem Freiheitsverständnis der Menschenrechte im Sinne Kants, wie Bielefeldt es immer wieder unterstreicht, ist, dass es sich um eine verantwortete Freiheit handelt. (vgl. auch Punkt 1.3.1) Denn wenn es sich um die gleiche Freiheit aller Menschen handelt, dann muss im eigenen Handeln immer auch die gleiche Freiheit des/der Anderen im Blick bleiben, geachtet und respektiert werden. Ein Leben in Freiheit meint nicht, ein Leben ohne Rücksicht auf den/die Andere/n, sondern dass die Freiheit des Einen nur so weit reicht, wie die Freiheit des Anderen nicht eingeschränkt wird. (vgl. Bielefeldt 1998a: 92) Bielefeldt unterstreicht dies auch mit folgendem Zitat Kants:

„Freiheit {Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür}, sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.“ (Kant MS, AA VI, S. 237; zit. nach Bielefeldt 1998a: 70)

Um diesen Anspruch auf Gleichheit und Freiheit für alle Menschen auch gewährleisten zu können, ist es nach Bielefeldt notwendig, die in der Menschenrechtserklärung von 1948 aufgezählten Freiheitsrechte in der staatlichen

¹⁴ Mit „Gleichheit ohne Angleichung“ bezieht sich Bielefeldt auf den Titel einer gleichnamigen Studie von Ute Gerhard (1990): Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht, München; vgl. Bielefeldt 2007a: 33.

Gesetzgebung zu verankern. Gerade dieses Rechtsinstrument ist einerseits wesentlich für den Begründungszusammenhang der Menschenrechte, andererseits besteht gerade gegen diese rechtliche Festschreibung der Menschenrechte wieder der Vorbehalt, dass es sich dabei um ein westliches Konstrukt handelt, das für andere Kulturen und Nationen keine Geltung beanspruchen könnte. (vgl. Bielefeldt 1993b: 165) Im nächsten Punkt möchte ich daher auf diese Problematik näher eingehen und die Notwendigkeit einer politisch-rechtlichen Durchsetzung der Menschenrechte im Sinne Bielefeldts herausstreichen. Erst durch diese kann ein umfassender Menschenrechtsschutz gewährleistet werden.

1.3.3 Politisch-Rechtliche Verankerung der Menschenrechte

In den ersten beiden Punkten des Begründungszusammenhangs universaler Menschenrechte habe ich auf die Bedeutung der Menschenwürde und die daraus resultierenden und mit dieser in Zusammenhang stehenden Gleichheit und Freiheit aller Menschen hingewiesen. Diese normative Bestimmung der Menschenrechte ist nach Bielefeldt untrennbar mit deren politisch-rechtlichen Durchsetzung verbunden. Daher wird in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte die Umsetzung des Menschenrechtsschutzes auf internationaler und nationaler Ebene angestrebt, wenn es heißt:

„Da eine gemeinsame Auffassung über diese Rechte und Freiheiten von größter Wichtigkeit für die volle Erfüllung dieser Verpflichtung ist; Verkündet die Generalversammlung die vorliegende Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das *von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal*, [...] und durch fortschreitende Maßnahmen im nationalen und internationalen Bereiche *ihre allgemeine und tatsächliche Anerkennung und Verwirklichung* bei der Bevölkerung sowohl der Mitgliedstaaten wie der ihrer Oberhoheit unterstehenden Gebiete *zu gewährleisten*.“ (AEMR, Präambel)

Ein Bekenntnis zur Menschenwürde und den gleichen Freiheitsrechten alleine genügt nicht, denn damit wären Menschenwürde und Freiheitsrechte wieder der Willkür anderer Menschen und staatlicher Zwangsgewalt ausgeliefert. Erst eine politisch-rechtliche Durchsetzung dieser den Menschen von Geburt an inhärenten Bestimmung und Rechte stellt sicher, dass neue Unrechtserfahrungen, wie sie uns die Geschichte lehrt, vermieden werden können. Letztlich geht es darum, die

Würde des Menschen als sittliches Subjekt im Sinne Kants politisch-rechtlich anzuerkennen.

Da die Menschenrechtserklärung an sich noch kein rechtlich-verbindliches Dokument darstellt würde eine Anerkennung der Menschenrechte ohne politisch-rechtliche Verankerung in internationalen und nationalen Verfassungen und Gesetzen ins Leere laufen und sich auf eine reine Absichtserklärung beschränken. (vgl. Bielefeldt 1998a: 110f) Es liegt daher im Wesen der Menschenrechte begründet, dass diese in der internationalen und nationalen Gesetzgebung berücksichtigt werden. Erst dadurch können sich die Menschen aller Staaten und Völker auf den Schutz und die Gewährleistung ihrer Menschenrechte berufen und diese einfordern. (vgl. Bielefeldt 1992: 150f)

Auch bei der normativen Bestimmung der politisch-rechtlichen Durchsetzung der Menschenrechte stoßen die universalen Menschenrechte auf den Widerstand kulturalistischer Gegenpositionen, ist doch das den Menschenrechten zugrundeliegende westliche Rechtsverständnis und -system an die Prinzipien der Demokratie gebunden, was von vielen Staaten entweder ganz offen oder mit dem Verweis auf die eigenen Rechtstraditionen abgelehnt wird. (vgl. Bielefeldt 1993b: 165) Gerade in Staaten mit nicht-demokratischen Rechtssystemen oder gar diktatorischen Regierungen besteht daher kaum eine Chance, den Menschenrechten auch politisch-rechtlich zum Durchbruch zu verhelfen. Sie werden vielmehr mit dem Verweis auf ihre eigenen kulturellen Traditionen zurückgewiesen, ungeachtet der heterogenen Kulturtraditionen in ihren Ländern. Bielefeldt stellt daher die Frage:

„Wer sind denn diejenigen, die sich in der internationalen Politik als Repräsentanten der kulturellen Identität ihrer Völker ausgeben? Wer hat sie in ihrer Sprecherrolle legitimiert? Und was ist das für eine >Kultur<, die mit Panzern gegen demonstrierende Studenten durchgesetzt werden muß?“ (Bielefeldt 1998c: 35)

Die Frage von Demokratie und Menschenrechten beschäftigt aber auch die Vertreter universaler Menschenrechte, wobei Bielefeldt die zentrale Frage in den Raum stellt, ob es Menschenrechte ohne Demokratie überhaupt geben kann:

„Bilden Menschenrechte primär eine äußere *Schranke* der Demokratie, insofern sie vor-politische, naturrechtlich gedachte Individualrechte beinhalten, die gegenüber dem Zugriff der Politik geschützt werden sollen? Oder finden Menschenrechte in

demokratischer Politik überhaupt erst ihre konkrete geschichtliche Gestalt?“ (Bielefeldt 1998a: 7)

Bielefeldt unterstreicht in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Rechts auf Partizipation, das in den Menschenrechten verankert ist und einen Grundpfeiler von Demokratie darstellt:

„Umgekehrt bietet eine demokratische Kultur intensiver und gleichberechtigter Partizipation die beste Chance für die Wahrung und Entwicklung der Menschenrechte, die als juristische Garantien buchstäblich in der Luft hängen würden, fänden sie nicht Rückhalt in der politischen Öffentlichkeit.“ (Bielefeldt 1998a: 110f)

Allerdings kann und muss der Kampf um Menschenrechte auch unabhängig von einer echten Demokratie geführt werden, wie z.B. der Kampf gegen das Apartheidsystem in Südafrika bis 1990 deutlich vor Augen führt. Dabei stellen die Menschenrechte ein Korrektiv zum „Souveränitätsbegriff“ im Völkerrecht dar, wie Bielefeldt ausführt:

„Sie haben die Doktrin der >Souveränität der Staaten<, ehemals ein Grundpfeiler der internationalen Ordnung, zwar nicht abgeschafft, aber doch entscheidend relativiert. Menschenrechte stehen nicht mehr insgesamt rechtlich unter dem Vorbehalt, daß sie von einem Staat nach Maßgabe seines souveränen Willens gewährt werden, sondern markieren umgekehrt als Anliegen der gesamten Völkergemeinschaft eine Grenze einzelstaatlicher Souveränität.“ (Bielefeldt u.a. 1998b: 1f)

Angesichts des Verlustes dieser Souveränität wird den Menschenrechten auch immer wieder unterstellt, sie würden eine „Humanitätsreligion“ (Bielefeldt 2007: 39), eine „Zivilreligion“ (Bielefeldt 1998c: 33) oder ähnliches begründen und über das Instrument der politisch-rechtlichen Verankerung in allen Ländern der Erde einer Einheitskultur Tür und Tor öffnen. (vgl. Bielefeldt 1998c: 33; 2007: 39) Bielefeldt stellt auch hier sehr eindeutig klar, dass die Menschenrechte gerade in der Frage nach traditionellen, religiösen Ethosformen und Moralvorstellungen an ihre Grenzen stoßen. Menschenrechte geben keine Weisungen für ein glückliches Leben oder gar Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. (vgl. Bielefeldt: 2007: 39; 1998a: 147; 1998c: 33)

„Menschenrechte sind weder eine Weltanschauung noch eine Erlösungslehre. Sie formulieren auch keinen umfassenden Verhaltenskodex für Individuen und Gemeinschaften, sondern enthalten lediglich rechtliche Mindeststandards für menschenwürdige Koexistenz.“ (Bielefeldt 2007a: 39)

Von besonderer Bedeutung ist dabei auch, dass die innere Haltung und Überzeugung eines Menschen im Sinne der Gewissensfreiheit, aber auch der Religionsfreiheit, keinem rechtlichen Zwang ausgesetzt sein darf. (vgl. Bielefeldt 2007a: 40) Menschenrechte wollen daher bestehende kulturell ausgeformte Ethosformen, etc. nicht auflösen, sondern ihre Pluralität bewahren. Dass diese Ethosformen nach Bielefeldt allerdings ihre Grenze an den menschenrechtlichen Standards finden, wird verständlich, wenn Unterdrückung und Eingriffe in das Recht auf Leben, etc. mit eben jenen Ethosformen gerechtfertigt werden:

„Der universale Anspruch der Menschenrechte macht nicht an tatsächlichen oder vermeintlichen kulturellen Grenzen halt, und es wäre nicht legitim, unter Hinweis auf kulturelle Selbstverständnisse oder Traditionen Abstriche an der Geltung menschenrechtlicher Normen zu rechtfertigen. Die durch die Menschenrechte ermöglichte Freisetzung eines kulturellen Pluralismus gilt insofern nicht vorbehaltlos. Vielmehr bildet die Orientierung an der gleichberechtigten Selbstbestimmung der Menschen nicht nur den *Grund*, sondern zugleich die *Grenze* eines legitimen kulturellen Pluralismus.“ (Bielefeldt 2007a: 68)

Menschenrechte stellen „rechtliche Mindeststandards“ (Bielefeldt 2007a: 39) dar, um allen Menschen eine „menschenwürdige Koexistenz“ (Bielefeldt 2007a: 39) zu ermöglichen. (vgl. Bielefeldt 2007a: 39; vgl. auch 1998c: 33) Obwohl dieses Anliegen durchaus von vielen Nationen und Kulturen befürwortet wird, werden bei der Anerkennung und rechtlichen Durchsetzung der Menschenrechte nach wie vor Abstriche gemacht. Die Diskussion konzentriert sich nicht nur auf den vermeintlichen Entstehungszusammenhang der Menschenrechte im Westen, sondern auch innerhalb des Begründungszusammenhangs, in dem versucht wird, die Menschenrechte den eigenen Bedürfnissen anzupassen oder mit Vorbehalten einer Teilung der Menschenrechte das Wort zu reden. Ein Beispiel, das auch im Westen immer wieder für Missverständnisse sorgt, ist die Verabschiedung der zwei Pakte über „bürgerlich-liberale“¹⁵ und „wirtschaftliche, soziale und kulturelle“¹⁶ Rechte. (vgl. Bielefeldt 1998a: 97-102) Ich möchte mich im nächsten Punkt nun mit der Frage der Unteilbarkeit der Menschenrechte auseinandersetzen.

¹⁵http://www.amnesty.at/informiert_sein/mr_dokumente/internationaler_pakt_ueber_buergerliche_und_politische_rechte/ am 26.6.2011.

¹⁶http://www.amnesty.at/informiert_sein/menschenrechte/internationaler_pakt_ueber_wirtschaftliche_soziale_und_kulturelle_rechte/ am 26.6.2011.

1.3.4 Unteilbarkeit der Menschenrechte

In den letzten Punkten habe ich versucht, den Begründungszusammenhang der Menschenrechte nach Bielefeldt herauszuarbeiten, der sich an den drei wesentlichen Bestimmungen von Menschenwürde, Freiheit/Gleichheit und der politisch-rechtlichen Durchsetzung orientiert.

Diese normativen Bestimmungen sind aufeinander verwiesen und bedingen einander, will man den durch die Menschenrechtserklärung angestrebten Schutz vor Unterdrückung, Diskriminierung, etc. ernst nehmen. Dieser Menschenrechtsschutz wurde in den Pakten über die „bürgerlich-liberalen“ und „wirtschaftlichen-, sozialen und kulturellen Rechte“ noch weiter ausformuliert. Diese Pakte bilden gleichzeitig eine Grundlage für die politisch-rechtliche Umsetzung in jenen Staaten, die diese Pakte ratifiziert haben. Die so vorgenommene „Aufteilung“ der Menschenrechte hat die Debatte zwischen universalen Menschenrechten und kulturalistischen Gegenpositionen jedoch weiter angeheizt. Während im Westen die „bürgerlich-liberalen“ Menschenrechte einen hohen Stellenwert haben, standen im Osten die „wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen“ Menschenrechte im Vordergrund. (vgl. Bielefeldt 1998a:88) Auch wenn Bielefeldt derartigen Instrumenten, wie Pakten, Konventionen und Deklarationen grundsätzlich positiv gegenübersteht, da in diesen einzelne Menschenrechte genauer ausformuliert und präzisiert werden (z.B. Frauenrechte, Kinderrechte, Indigene Rechte, etc.) (vgl. Bielefeldt 1998a: 102), warnt er dennoch vor einer Beliebigkeit in der Anerkennung und Umsetzung der Menschenrechte:

„Um so wichtiger ist es, den normativen Anspruch der Menschenrechte kritisch zu vergewissern, damit diese nicht in einer diffus werdenden menschenrechtlichen Rhetorik leerlaufen oder zu einer allumfassenden und zugleich unverbindlichen Wunschliste verkommen, aus der sich jeder nach Belieben das Passende herausuchen und das weniger Passende ignorieren kann.“ (Bielefeldt 1998a: 87)

In der Menschenrechtsdebatte ist daher die Unteilbarkeit der Menschenrechte immer wieder aufs Neue zu unterstreichen, wie dies auch bei der Menschenrechtskonferenz in Wien 1993 gegen alle Versuche einer Differenzierung geschehen ist. (vgl. Bielefeldt 1998a: 3, 1998c: 32) Die

Diskussion ist dadurch jedoch keineswegs zum Stillstand gekommen. Immer wieder werden Gegenpositionen formuliert, die zum Beispiel wirtschaftliche und soziale Rechte, wie das Recht auf Nahrung, persönlichen Freiheitsrechten vorordnen, wie dies bei Rawls¹⁷ geschieht und von Bielefeldt kritisiert wird:

„In dieser einfacheren Version aber geht der Vorrang der Freiheit völlig verloren. Die Freiheit steht hier nur noch als ein >sozialer Wert< neben Einkommen, Vermögen und anderen Gütern, die allesamt möglichst gleichmäßig verteilt werden sollen. [...] Von einem Vorrang der Freiheit ist in der Situation gesamtgesellschaftlich erheblichen Mangels also überhaupt keine Rede mehr. Der von Rawls ansonsten betonte Primat der Freiheit ist seinerseits offenbar abhängig von der Voraussetzung eines vorgängig zu sichernden gesellschaftlichen Standards materieller Bedürfnisbefriedigung, auf dessen Grundlage Liberalität scheinbar überhaupt erst möglich wird.“ (Bielefeldt 1998a: 99)

Mit dieser Vorstellung von Freiheit werden die Menschenrechte jedoch der Willkür ausgeliefert und einer Einschränkung von persönlichen Freiheitsrechten im Namen des wirtschaftlichen Überlebens Tür und Tor geöffnet. (vgl. Bielefeldt 1998a: 100)

Bielefeldt argumentiert hier weiter auf einer anderen Linie als Rawls, als er z.B. die sozialen Rechte in die allgemeinen Freiheitsrechte miteinbezieht und gleichzeitig nochmals die Unteilbarkeit der Menschenrechte unterstreicht:

„Deshalb gilt es, den Primat der Freiheit weiter zu fassen und auch soziale Rechte darin einzubeziehen, damit die sozialen Rechte zugleich aber ihrerseits konsequent dem Imperativ der Freiheitsverwirklichung zu unterstellen. Bürgerlich-liberale und wirtschaftlich-soziale Rechte gehören – ohne hierarchische Abstufung! – bei der Verwirklichung einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung zusammen.“ (Bielefeldt 1998a: 100)

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte bildet nach Bielefeldt eine inhaltliche Einheit, die selbst durch die Präzisierung und damit Ausdifferenzierung in den unterschiedlichen Instrumenten des Menschenrechtsschutzes gewahrt bleiben und sichtbar werden soll. (vgl. Bielefeldt 1998a: 102) Dennoch ist sich Bielefeldt bewusst, „daß sich Menschenrechte, weil sie auf konkrete Erfahrungen zurückgehen, historisch weiterentwickeln müssen. Es kann daher keinen zeitlosgültigen Menschenrechtskatalog geben.“ (Bielefeldt 1992: 158)

¹⁷ Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 83; S. 589; vgl. Bielefeldt 1998a: 98-100

Eine Gegenposition, die in der Menschenrechtsdebatte auch immer wieder angeführt wird, ist der vermeintliche Gegensatz von Individuum und Gemeinschaft in den Menschenrechten, wodurch eine ungeteilte Anerkennung der Menschenrechte durch stark gemeinschaftsorientierte Gesellschaften, Kulturen oder Staaten erschwert wird. In meinem nächsten Punkt werde ich mich diesem Gegensatzpaar, wie Bielefeldt es darstellt, genauer widmen, da dieser Streitpunkt für meine weitere Auseinandersetzung mit Bénézet Bujos Argumenten im zweiten Teil meiner Arbeit von besonderer Bedeutung ist.

1.4 Individuum und Gemeinschaft in den Menschenrechten

In dem bisher Gesagten wurde deutlich, dass das Individuum im Zentrum des Menschenrechtsschutzes steht. Das persönliche Freiheitsrecht des Einzelnen zählt, nicht das Freiheitsrecht von Gemeinschaften oder gar Staaten. Dass es durch diese Konzentration auf das Individuum zu einem Gegensatz zwischen individuellen und gemeinschaftlichen Interessen kommen kann, möchte ich hier nicht bestreiten. Die Auswirkungen eines egozentrischen auf kapitalistischen Wertvorstellungen basierenden Individualismus sind im Westen, vor allem in Ballungszentren und Großstädten, durchaus sichtbar. Die Rücksichtslosigkeit gegenüber anderen Menschen im Alltagsleben ist nur eines dieser Symptome. Aber entspricht dieses Individuum, das uns mit dieser gelebten Realität vor Augen gestellt wird, auch tatsächlich dem Menschenbild, das den Menschenrechten zugrundeliegt, oder bedarf es nicht auch im Westen einer kritischen Auseinandersetzung mit dem vorherrschenden selbstbezogenen Individualismus auf Basis des menschenrechtlichen Menschenbildes? In den nächsten Punkten möchte ich daher dieser Frage nach dem freien Individuum und seiner gleichzeitigen Einbettung in eine Gemeinschaft sowie dem Verhältnis zwischen Menschenrechten und Gemeinschaft nachgehen.

1.4.1 Freies Individuum versus selbstbezogenen Individualismus

Wie ich bereits in den vorangehenden Abschnitten ausgeführt habe, steht nach Bielefeldt der Mensch als freies Individuum im Zentrum der Menschenrechtserklärung. Dadurch entsteht der Eindruck, dass jeder Bezug zu einer Gemeinschaft fehlt, in der sich Menschen bewegen und leben. Die Würde, Gleichheit und Freiheit aller Menschen werden nicht durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten kulturellen Gemeinschaft begründet, sondern sind dem Menschen als Einzelnen von Geburt an inhärent. Die das Individuum prägende Gemeinschaft verliert an Bedeutung und die Freiheit des Individuums wird verwechselt mit einem Freiheitsverständnis, tun und lassen zu können was man will. Auf den Einwand in interkulturellen Menschenrechtsdiskursen, dass die Menschenrechte einem ungezügelter Individualismus Vorschub leisten würden, kann angesichts des westlichen Lebensstils nur schwer entgegengetreten werden. Verfolgt man heute die mediale Berichterstattung scheint ein selbstbezogener Individualismus vorherrschend zu sein, der mit der menschenrechtlich zugesicherten Freiheit argumentiert, sein Leben losgelöst von institutionellen Bindungen und Verbindlichkeiten zu gestalten. Die Freiheit und Gleichheit der Menschen findet jedoch zunehmend ihre Grenze an der Nationalität, am Bürgersein, wie dies besonders im politischen Diskurs deutlich wird. Politiker denken sogar öffentlich darüber nach, Abstriche im Menschenrechtsschutz zu machen, wenn es z.B. um Asylwerber und Migranten geht. Hinter diesen Vorstellungen verbirgt sich oftmals das Verständnis von Liberalismus, wie es „neurechte Ideologien“ (vgl. Bielefeldt 2007a: 59) vertreten, mit denen jedoch neue Gruppenidentitäten erzeugt werden und neue Ab- und Ausgrenzungen geschaffen werden. (vgl. Bielefeldt 2007a: 59f)

Damit wollte ich zunächst aufzeigen, dass es schwierig ist, das freie Individuum ohne nähere Bestimmung aus den Menschenrechten abzuleiten. Auch wenn in den Menschenrechten der einzelne Mensch als Individuum im Vordergrund steht, so ist damit zuerst die Einmaligkeit und Unverfügbarkeit eines jeden Menschen gemeint. Der Mensch als Einzelner soll geschützt werden und soll auch als Einzelner das Recht haben, über seine Lebensgestaltung frei,

unabhängig von Zwängen, Unterdrückung, Diskriminierung, etc., zu entscheiden. Das heißt jedoch nicht, dass der Mensch frei von jeglichen sozialen Beziehungen agiert. Insofern der Mensch in seiner Lebensgestaltung immer wieder auf Gemeinschaft und Beziehung verwiesen ist, haben die Menschenrechte eine soziale Dimension. Diese äußert sich nicht zuletzt in der gegenseitigen Achtung und Anerkennung der Freiheit und Gleichheit gegenüber den Mitmenschen, wodurch weiters die solidarische Dimension der Menschenrechte deutlich wird. Deshalb spricht Bielefeldt auch von der Trias von „Freiheit, Gleichheit, Solidarität“. (vgl. Bielefeldt 1998a: 88f, 2007: 35)

In Punkt 1.3.2 habe ich bereits die mit der Freiheit einhergehende Verantwortung des Individuums als sittliches Subjekt angesprochen. Als solches ist der Mensch im Verständnis Kants zurückgebunden an einen sittlichen Sollensanspruch, der sein Handeln und seine Entscheidungen leitet. Nicht eine Gemeinschaft entscheidet für eine Gruppe von Menschen, sondern der Mensch selber soll entscheiden. Bielefeldt geht in diesem Zusammenhang auf den Vorwurf des Voluntarismus ein:

„Die Idee der sittlichen Autonomie wird gelegentlich dahingehend missverstanden, als stelle sich der Mensch souverän >über< sittliche Normen, die er nach Belieben ändern und seinen Bedürfnissen anpassen könne. Im Verständnis Kants meint Autonomie jedoch das genaue Gegenteil: Der Mensch findet sich >unter< einem Sollensanspruch vor, der ihm in seinem sittlichen Bewusstsein unabweisbar gegenwärtig ist. Die diesem Sollensanspruch eigene innere Unbedingtheit übersteigt alle individuellen Neigungen, Interessen und Lebensziele, die sich insofern als nur bedingt erweisen. [...] bewegt sich der Mensch in beständigen Widersprüchen: zwischen Neigung und Pflicht, zwischen individuellem Lebensplan und sozialer Verantwortung, [...]“ (Bielefeldt 1993a: 360)

Eine weitere dem westlichen Individualismus zum Vorwurf gemachte Eigenheit betrifft den Rationalismus und der damit einhergehenden und kritisierten „Selbst-Gesetzgebung“ des Individuums, dem gegenüber Bielefeldt wie folgt argumentiert:

„Die sittliche >Selbst-Gesetzgebung< geschieht notwendigerweise mittels des Verstandes. Dies bedeutet indes nicht, daß der Mensch allein aus abstraktem Verstandesdenken Normen konstruieren könnte [...]. Sittliche Gesetzgebung vollzieht sich vielmehr [...] in der individuellen und kommunikativen Auseinandersetzung mit geschichtlich vermittelten Normen, dh. *in* Geschichte und *in* Gesellschaft. Es wäre daher falsch, die Ethik der Autonomie gegen das traditionelle Ethos einer Kultur auszuspielen. Die Idee der Autonomie steht nicht

einfach gegen Traditionen. Und genauso wenig steht die Selbstgesetzgebung gegen die Verbindlichkeiten der Gemeinschaft. Wohl aber verlangt sie deren *mündige* Aneignung, dh. die Möglichkeit einer kritischen Reflexion durch den Einzelnen und in der gemeinschaftlichen Kommunikation. Dadurch werden die Ethos-Formen der Tradition und der Gemeinschaft gewiss verändert und geöffnet, nicht aber zerstört.“ (Bielefeldt 1993a: 361)

Die Freiheit des Individuums, wie sie in den Menschenrechten verankert ist, will den Menschen nicht aus Gemeinschaften und Traditionen herauslösen, allerdings wird durch dieses Freiheitsverständnis ein anderes Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft vorausgesetzt und konstituiert, auf das ich im nächsten Punkt näher eingehen werde.

Der selbstbezogene Individualismus, wie er im Westen zu beobachten ist, ist nicht das Anliegen eines menschenrechtlichen Freiheitsverständnisses, sondern meiner Meinung nach Ergebnis eines Zusammenspiels vieler Faktoren, das einer eigenen Analyse bedürfte, jedoch nicht Gegenstand meiner Arbeit ist.

1.4.2 Gemeinschaft von freien Individuen versus Gemeinschaftszwang

In diesem Punkt konzentriere ich mich auf den immer wieder geäußerten Vorwurf, dass die Menschenrechte auf die Gemeinschaft vergessen, die eine zentrale Rolle bei der Identitätsbildung der Menschen darstellt. Mit dieser Sichtweise geht auch die Vorstellung einher, dass Menschen zuerst Pflichten gegenüber der Gemeinschaft zu erfüllen haben, bevor sie Rechte, in unserem Fall Menschenrechte, in Anspruch nehmen könnten. Dies wird besonders in der Debatte um „asiatische Werte“ deutlich, in der sich vor allem China immer wieder auf vom Westen unterschiedene Wertvorstellungen beruft. (vgl. Bielefeldt 1998a: 150f)¹⁸ Im zweiten Teil meiner Arbeit werde ich mich hier speziell der Argumentation von Bénézet Bujo und den afrikanischen Wertvorstellungen widmen, in denen der Gemeinschaft ein besonderer Stellenwert zukommt.

¹⁸ Vgl. dazu auch Sandschneider, Eberhard (2001): Asiatische Herausforderungen? Kritische Anmerkungen zu der Debatte um „asiatische Werte“, in: Polis Nr. 32/2001, S. 5-17.

Wie steht es nun tatsächlich um den Wert von Gemeinschaften in den Menschenrechten? Zunächst ist nochmals zu unterstreichen, dass alle Menschenrechte Freiheitsrechte für alle Menschen gleichermaßen darstellen. In Wahrnehmung und Ausübung dieser Rechte steht es den Menschen jedoch frei, dies alleine oder in Gemeinschaft zu tun. Insbesondere die Religions- und Meinungsfreiheit sind hier auf Gemeinschaft ausgerichtet. (vgl. Bielefeldt 1998a: 94) Religionsfreiheit kann zwar auch Freiheit von Religion bedeuten, in erster Linie ist jedoch die freie und öffentliche Ausübung von Religion gemeint. Dies geschieht mehrheitlich in Religionsgemeinschaften, wodurch der Gemeinschaftsaspekt der Menschenrechte deutlich werden sollte. (vgl. Bielefeldt 2010a: 120) Ähnliches gilt für die Meinungsfreiheit. Nicht nur der Einzelne allein hat das Recht, frei seine Meinung zu äußern, die Meinungsfreiheit geht Hand in Hand mit der Pressefreiheit, die in der Ausdifferenzierung diverser Medienträger ebenfalls gemeinschaftlich wahrgenommen wird. (vgl. Bielefeldt 2007a: 34) In den letzten Jahrzehnten ist auch immer wieder der Ruf nach dem Schutz ethnischer Minderheiten, und damit eigenständiger kultureller Gemeinschaften mit ihren je eigenen Traditionen laut geworden. Diese Forderungen haben Eingang gefunden in die ILO 169¹⁹ aus dem Jahr 1989 sowie die „United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples“²⁰ aus dem Jahr 2007. Bei diesen Dokumenten handelt es sich um eine Präzisierung von in den Menschenrechten bereits enthaltenen Freiheitsrechten, insbesondere der kulturellen Rechte. Mit der Ratifizierung dieser Dokumente gehen Staaten die Verpflichtung ein, die in ihnen enthaltenen Bestimmungen in ihren Verfassungen politisch-rechtlich

¹⁹ Vgl. <http://www.ilo169.de/index.php?option=content&task=view&id=20&Itemid=31> am 19.6.2011. ILO steht für „International Labour Organisation“ und bezeichnet das „Übereinkommen über eingeborene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern“ aus dem Jahr 1989, in Kraft getreten am 5.9.1991. Dieses Übereinkommen „anerkennt die Bestrebungen dieser Völker, im Rahmen der Staaten, in denen sie leben, Kontrolle über ihre Einrichtungen, ihre Lebensweise und ihre wirtschaftliche Entwicklung auszuüben und ihre Identität, Sprache und Religion zu bewahren und zu entwickeln“. Diese und andere darin enthaltene Bestimmungen sollen das eigenständige Leben von Gruppen im Rahmen ihrer eigenen Traditionen gewährleisten. Gerade in der Diskussion um die Anerkennung universaler Menschenrechte steht mit der ILO 169 ein Instrument zur Verfügung, um mit Vertretern einer kulturalistischen Sichtweise auf die Menschenrechte in Dialog treten zu können. Auch wenn die ILO 169 primär auf Völker in einem Staat abzielt und nicht auf z.B. das „asiatische“ oder „afrikanische“ Volk, etc, lassen sich doch Anhaltspunkte für eine differenzierte Sichtweise eigenständiger kultureller Traditionen und Lebensweisen finden.

²⁰ Vgl. http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf am 19.6.2011.

durchzusetzen. Trotz dieser weitgehenden Anerkennung ethnischer Minderheiten und indigenen Bevölkerungsgruppen bedeutet dies jedoch keineswegs, dass die Menschenrechte innerhalb dieser Gemeinschaften keine Geltung hätten. Vielmehr wird in diesen Dokumenten selber auf die Einhaltung der Menschenrechte als Voraussetzung für die Selbstbestimmung der Gemeinschaft Bezug genommen.²¹

Mit Bielefeldt gesprochen, der sich hier insbesondere auf Will Kymlicka²² beruft, kommt Gemeinschaften und ihren Traditionen nur indirekt ein Wert zu, insofern die Mitglieder dieser Gemeinschaften Träger der Freiheitsrechte sind. Im Zentrum dieser Überlegungen steht dabei das Recht auf freie Selbstbestimmung der Individuen, wie Bielefeldt schreibt:

„Die vorrangige Orientierung an der Freiheit der Menschen, für die Kymlicka plädiert, hat zur Folge, dass die kulturelle Identität nur mehr *indirekt* Gegenstand politisch-rechtlicher Gewährleistungen sein kann. Unmittelbar beziehen letztere sich nämlich auf die Menschen, die allein Subjekte von Freiheitsrechten sein können und denen es folglich obliegt, als Individuen und in Gemeinschaft mit Anderen ihre kulturelle Tradition zu pflegen und weiterzuentwickeln, ihre kulturellen Identitäten auszubilden oder auch zu verändern. Ob und wie sie dies tun, kann und darf der Staat dabei letztlich nicht direkt beeinflussen.“ (Bielefeldt 2007a: 62)

Weiters schreibt Bielefeldt:

„Auch die Freiheit, sich gegenüber einer Herkunftstradition gleichgültig zu verhalten, sich davon öffentlich zu distanzieren oder sie – auch im Medium von Karikatur und Satire – zu kritisieren, ist Bestandteil der menschenrechtlich garantierten Selbstbestimmung. Sie umfasst schließlich auch die Möglichkeit, sich aus freier Entscheidung ganz an die kulturellen Gepflogenheiten der Mehrheitsgesellschaft zu assimilieren.“ (Bielefeldt 2007a: 67)

²¹ Vgl. http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf am 19.6.2011. So heißt es dort „*Convinced* that the recognition of the rights of indigenous peoples in this Declaration will enhance harmonious and cooperative relations between the State and indigenous peoples, based on principles of justice, democracy, respect for human rights, non-discrimination and good faith, [...]” S 3; In Art. 31,1 heißt es „Indigenous peoples have the right to maintain, control, protect and develop their cultural heritage, traditional knowledge and traditional cultural expressions, as well as the manifestations of their sciences, technologies and cultures, oral traditions, literatures, designs, sports and traditional games and visual and performing arts. They also have the right to maintain, control, protect and develop their intellectual property over such cultural heritage, traditional knowledge, and traditional cultural expressions.“ S 14f Auch diese Deklaration zielt damit auf die Förderung und Sicherung der eigenständigen Lebensweise ethnischer Gemeinschaften, rückgebunden an die Einhaltung der Menschenrechte.

²² Vgl. Bielefeldt 2007a: 62, Fußnote 13: Will Kymlicka, *Multikulturalismus und Demokratie. Über Minderheiten und Staaten und Nationen*, Berlin 1999, S. 34.

Im Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft wird dadurch deutlich, dass die Menschen in der Ausübung ihrer Freiheitsrechte die Gemeinschaft erst ermöglichen und erhalten:

„Obwohl die soziale und komunitäre Bedeutung kultureller Minderheitenrechte – vielleicht mehr noch als bei den meisten anderen Rechten – unübersehbar ist und in Artikel 27 [des Internationalen Paktes über Bürgerliche und Politische Rechte von 1996, Anm. v. C.J.] ausdrücklich zur Sprache kommt, bleiben die Träger dieser Rechte zuletzt die Individuen, die gemeinsam mit anderen ihr kulturelles Leben pflegen und entwickeln, denen es aber auch freistehen muß, sich von der gegebenen Kultur zu distanzieren und sie ggf. zu verlassen. Ohne die Freiheit der Individuen ist komunitäres Engagement zur Wahrung und Förderung kultureller Identität menschenrechtlich unmöglich.“ (Bielefeldt 1998a: 174)

Im Gegensatz zu den kulturalistischen Gegenpositionen, in denen die Gemeinschaft über dem Individuum steht und die Gemeinschaft über die Freiheit des Einzelnen entscheidet, soll durch die Menschenrechte das Individuum vor einer Zwangsgemeinschaft mit all ihren Ausprägungen geschützt werden. Gemeinschaften aller Art, Vereine, Religionsgemeinschaften, Staatengemeinschaften, aber auch Familiengemeinschaften sind dann mit den Menschenrechten nicht mehr vereinbar, wenn sie zur Aufrechterhaltung dieser Gemeinschaften zu Mitteln wie Zwangsehen, Verfolgung, Unterdrückung, Folter, ungerechtfertigte Inhaftierung, etc. greifen, wie Bielefeldt betont:

„Zum anderen impliziert der Menschenrechtsansatz auch Grenzen dessen, was im Namen kultureller Vielfalt akzeptiert werden kann. Er schließt die Anerkennung autoritärer und diskriminierender Praktiken, selbst wenn diese im Namen von Religion oder Kultur propagiert werden sollten, kategorisch aus.“ (Bielefeldt 2007a: 20)

Der Gemeinschaft kommt damit in den Menschenrechten, wie bereits erwähnt, kein Zweck an sich zu. Durch die Menschenrechte soll vielmehr die „freie Vergemeinschaftung“ (Bielefeldt 1998a: 167) von freien Individuen ermöglicht und gewährleistet werden:

„Nicht die – vor allem von Gegnern, nicht selten aber auch von Befürwortern universaler Menschenrechte – immer wieder vorgebrachte Antithetik von Individuum versus Gemeinschaft macht also die Pointe menschenrechtlicher Emanzipation aus. Vielmehr steht die durch menschenrechtliche Individualrechte zu ermöglichende *freie Vergemeinschaftung* in der doppelten Frontstellung *gegen*

autoritäre Kollektivismen einerseits und *gegen unfreiwillige soziale Ausgrenzungen* andererseits." (Bielefeldt 1998a: 167)²³

Damit soll deutlich werden, dass jeder Mensch das Recht hat, sich einerseits gegen die Vereinnahmung durch eine Gruppe oder Gemeinschaft zu entscheiden und sich von einer Gemeinschaft zu distanzieren, andererseits wird aber auch das Recht eines jeden Menschen betont, sich gegen Ausgrenzungen durch eine Gemeinschaft zu wehren. (vgl. Bielefeldt 1998a: 167) Gerade die „freie Vergemeinschaftung“ stellt für Bielefeldt die Voraussetzung dar, dass eine Gemeinschaft auf Dauer Bestand haben kann. Denn mit dem Recht, sich für oder gegen eine Gemeinschaft zu entscheiden, geht die Möglichkeit eines Aneignungsprozesses, einer Auseinandersetzung mit den kulturellen, ethischen, religiösen Traditionen etc. einher. (vgl. Bielefeldt 1998a: 166) Erst wenn sich der Mensch hierzu aus freier Entscheidung verhalten kann, bleibt eine Gemeinschaft in sich lebendig. Das Beharren auf einer starren, unveränderlichen Tradition, die vor äußeren wie inneren Einflüssen geschützt werden muss, ist für Bielefeldt angesichts der Globalisierung und des weltweiten Pluralismus eine Vorstellung, die der lebensweltlichen Realität nicht gerecht wird:

„Die aufklärerische Perspektive der Menschenrechte steht zugleich kritisch gegen einen Kulturalismus, der die historisch geronnene Gestalt eines politischen, kulturellen oder religiösen Gemeinwesens zum obersten normativen Maßstab erhebt und von dorthin mit der politisch-rechtlichen Freiheit der Menschen zugleich den Freiraum kultureller Kreativität vorgängig beschränkt.“ (Bielefeldt 1998a: 17)

Gerade die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf des ausufernden Individualismus im Gegensatz zum Gemeinschaftsideal anderer als der westlichen Kultur schärft jedoch wieder den Blick für das eigentliche Anliegen der Menschenrechte, nämlich Leidens- und Unrechtserfahrungen von Menschen zu verhindern. Sieht man einmal von kleineren ethnischen Gemeinschaften mit ihren ethischen Regeln für ein gutes Zusammenleben ab, sind es vor allem Staaten, insbesondere aus dem asiatischen und arabisch-muslimischen Raum, die sich auf ihre Rechte als kulturelle und religiöse Gemeinschaften in der

²³ Ähnlich argumentiert Alex Sutter, der schreibt: „Zwar wird die Dimension der Geselligkeit im Konzept der Menschenrechte – wie erwähnt – klar berücksichtigt, jedoch unter einem individualistischen Vorzeichen. Dies äussert sich darin, dass die Menschenrechte jeder Person grundsätzlich die Wahl offen lassen, eine bestimmte kollektive Lebensform mitzutragen oder aber ihr den Rücken zu kehren.“ (Sutter 2000: 229).

Menschenrechtsdebatte berufen und gegen die Menschenrechte in ihrer jetzigen Ausformulierung argumentieren. Zur innermuslimischen Menschenrechtsdiskussion möchte ich auf die ausführliche Auseinandersetzung von Heiner Bielefeldt in seinen Werken verweisen und nicht näher darauf eingehen.²⁴ Ich werde mich dem Thema Individuum und Gemeinschaft sowohl im zweiten Teil meiner Arbeit zu Bénédet Bujo als auch im dritten Teil meiner Arbeit durch eine Gegenüberstellung der beiden Positionen noch umfassender widmen. Vorweg möchte ich jedoch Sakah Mahmud²⁵, einen Politologen aus Nigeria, zur Berufung auf traditionelle Werte in Afrika zitieren:

„[...] None of the Africa's dictators have a traditional mandate, yet they continue to invoke traditional values to legitimate their purposes.“ (Mahmud 1993: S. 494; zit. nach Bielefeldt 1998a: 43)

Dieses Zitat macht einerseits deutlich, dass traditionelle, gemeinschaftliche Werte instrumentalisiert werden, um eigene Interessen durchzusetzen, andererseits zeigt es auf, dass es auch kritische Stimmen aus den eigenen Reihen gegen Vereinnahmungen im Namen von „nicht-westlichen“ Gemeinschaften gibt. In der Menschenrechtsdebatte gilt es daher auf solche kritische Stimmen zu reagieren und den interkulturellen Dialog zu suchen. Dass sich dieser Dialog trotz allem schwierig gestalten kann und auch mit den Gegnern universaler Menschenrechte geführt werden sollte bleibt die ständige Herausforderung in der Diskussion um universale Menschenrechte. Im nächsten Punkt möchte ich mich daher nun dem interkulturellen Dialog unter Berücksichtigung zweier zentraler Argumentationslinien nach Bielefeldt widmen.

1.5 Interkultureller Dialog als Brücke zur universalen Anerkennung der Menschenrechte

Meine bisherige Auseinandersetzung mit den Positionen für und wider eine universale Anerkennung von Menschenrechten macht deutlich, dass gerade die Befürworter universaler Menschenrechte nicht darum herumkommen, den Dialog

²⁴ Vgl. vor allem Bielefeldt 1998a und 2007a.

²⁵ Mahmud, Sakah S. (1993): The State and Human Rights in Africa in the 1990s. Perspectives and Prospects, in: Human Rights Quarterly 15 (1993), S. 485-498; vgl. Bielefeldt 1998a: 43.

mit den Gegnern bzw. Relativisten zu suchen. Ein Beharren auf dem eigenen Standpunkt, ohne die Position der Gegner nicht zumindest angehört zu haben, ist für die Durchsetzung der Menschenrechte kontraproduktiv. Genauso kontraproduktiv wäre aber auch die stillschweigende Anerkennung von relativierenden und kulturalistischen Gegenpositionen oftmals unter dem Deckmantel der Toleranz gegenüber anderen Kulturen. Für die Form des Dialogs mit anderen Kulturen und Staatengemeinschaften hat sich seit einigen Jahren der Begriff des „interkulturellen Dialogs“ herausgebildet, den auch Bielefeldt immer wieder einfordert. (vgl. Bielefeldt 1994: 36f) Dieser ist an bestimmte Voraussetzungen und Bedingungen der Kommunikation nicht aber an den Inhalt gebunden. So wie der Westen in einem solchen Dialog offen sein sollte für kulturalistische Gegenpositionen im Zusammenhang mit den Menschenrechten, genauso dürfen und müssen westliche Dialogpartner auf die Offenheit gegenüber ihren Argumenten in der Diskussion bestehen. Bielefeldt schildert in seinen Werken einerseits konkrete Beispiele solcher interkultureller Begegnungen, andererseits versucht er durch die Gegenüberstellung konträrer Positionen einen solchen Dialog fiktiv vorzustellen. Neben den bereits erwähnten Positionen zu den Freiheits- und Gleichheitsvorstellungen, sowie dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft möchte ich nun zwei konkrete Argumentationslinien von Bielefeldt herausstreichen, denen ich für den interkulturellen Dialog und den Abbau von Vorbehalten gegenüber universalen Menschenrechten besondere Bedeutung beimesse. Im ersten Punkt werde ich zunächst nochmals die Bedeutung der „westlichen Lerngeschichte“ (vgl. Punkt 1.2.1) für die Anerkennung universalen Menschenrechte herausarbeiten. In einem zweiten Punkt werde ich auf die heutigen realen Bedingungen einer pluralistischen Welt eingehen, die nach Bielefeldt einen „Grundkonsens“ (Bielefeldt 1993b: 170) für ein „friedliches Zusammenleben“ in der Form universalen Menschenrechte erfordern.

1.5.1 Westliche Lerngeschichte als Brückenbauer

In Punkt 1.2.1 habe ich versucht, die Entstehungsgeschichte der Menschenrechte, wie Bielefeldt sie versteht, nachzuzeichnen. Dabei wurde deutlich, dass die Menschenrechte in der jetzigen Form einerseits eine relativ junge Errungenschaft der menschlichen Entwicklung sind. Andererseits stießen bereits die erwähnten Vorläuferdokumente auf großen Widerstand auch innerhalb des Westens, dies wohl auch dadurch bedingt, dass es die dem Westen unterstellte einheitliche geistesgeschichtliche und religiöse Tradition nicht gab, sondern wie in Punkt 1.2.2 dargestellt, auch im Westen ein Traditionspluralismus vorherrschend war. Nimmt man diese „Brüche und Widerstände“ in der Entstehungsgeschichte der Menschenrechte erst einmal wahr, dann muss man sich eingestehen, dass der Westen nach Bielefeldt einen „Lernprozess“, ich würde auch sagen, einen „Aneignungsprozess“ durchgemacht hat, der letztlich zur Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte geführt hat. Für Bielefeldt stellt dieser „Lernprozess“ des Westens ein zentrales Argument für den interkulturellen Dialog dar. Er geht davon aus, dass es anderen Kulturen und Gemeinschaften im Rückgriff auf ihre eigenen humanen und ethischen Traditionen möglich sein müsste, das wesentliche Anliegen der Menschenrechte zu erkennen und in weiterer Folge auch anzuerkennen. So schreibt Bielefeldt:

„Durch den Aufweis, daß Menschen aus verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen in Menschenrechten auch normative Leitideen ihrer jeweiligen Traditionen in moderner Gestalt gleichsam wieder erkennen können, läßt sich nicht nur die karikierende Gleichsetzung universaler Menschenrechte mit einer uniformen – und ergo imperialistischen – Einheitskultur westlicher Provenienz überwinden. Indem sich der Raum für eine Vielfalt unterschiedlicher >Lesarten< des menschenrechtlichen Anliegens öffnet, die gleichwohl die politisch-rechtliche Eigenstruktur der Menschenrechte in Geltung lassen, werden möglicherweise auch neue aufklärerische Impulse für ein angemesseneres Verständnis der Menschenrechte freigesetzt.“ (Bielefeldt 1998a: 18)

Der „Lernprozess“ des Westens fungiert damit als Beispiel dafür, wie letztlich universale Menschenrechte anerkannt werden können und politisch-rechtlich zur Durchsetzung gelangen können. Bielefeldt vertraut darauf, dass es auch den nicht-westlichen Kulturen ein Anliegen ist, das friedliche Zusammenleben aller Menschen anzustreben und Grundlagen dafür in den je eigenen ethischen,

religiösen, kulturellen Traditionen gefunden bzw. wiedergefunden werden können, so wie dies am Beispiel des „Aneignungsprozesses“ der katholischen Kirche aufgezeigt wurde. Im Mittelpunkt der Menschenrechte steht der Mensch, aber nicht als isoliertes Einzelwesen, sondern als Teil der ganzen Menschheit, die einen gemeinsamen Weg des Miteinanders finden soll. Im Interesse dieses größeren Ziels gilt es daher, sich von der Vorstellung der alleinigen Geltung der Menschenrechte für den Westen zu verabschieden und im interkulturellen Dialog Ähnlichkeiten, Überschneidungen und Gemeinsamkeiten in den je eigenen humanen Traditionen und der Menschenrechtserklärung zu suchen. Das Aufzeigen von Unterschieden zum Westen kann für den Westen wiederum eine Möglichkeit sein, in der Zwischenzeit „vergessene“ Aspekte in den Menschenrechten neu zur Geltung zu bringen aber auch Grenzen der menschenrechtlichen Toleranz gegenüber kulturellen, ethischen und religiösen Traditionen sichtbar machen. (vgl. Bielefeldt 1998a: 18) Letztendlich muss auch betont werden, dass sich der Westen zum Teil selbst in einigen Bereichen immer weiter von den Menschenrechten verabschiedet und es auch im Westen eines neuerlichen Aneignungsprozesses bedarf. Sowohl der Umgang mit Terrorverdächtigen durch die USA in Form einer den Menschenrechten widersprechenden Inhaftierung in Guantanamo, als auch die Asylpolitik der EU und anderer westlicher Länder führen die Menschenrechte im 21. Jahrhundert ad absurdum. Es erscheint mir darum umso dringender die Bedeutung universaler Menschenrechte immer wieder aufs Neue zu betonen und einzufordern. Es muss in der heutigen pluralistischen Welt einen „Grundkonsens“ (Bielefeldt 1993b: 170) in Form der Menschenrechte geben, wie Bielefeldt es nennt. Diesem Aspekt in der Menschenrechtsdebatte widme ich mich nun im letzten Punkt des ersten Kapitels.

1.5.2 Universale Menschenrechte als „Grundkonsens“ einer pluralistischen Welt

Wie Bielefeldt in seinen Arbeiten aufzeigt, leben wir Menschen seit einigen Jahrzehnten in einer Welt, die unumkehrbar pluralistisch ist. Die Globalisierung

mit all ihren Facetten ist eine Realität. Selbst wenn man davon ausgeht, dass es im 21. Jahrhundert noch eigenständige autarke Gemeinschaften gibt, so wird es auch für diese immer schwerer, völlig abgegrenzt und isoliert vom Rest der Welt zu leben. Sowohl technische Errungenschaften, staatliche Strukturen mit ihren Zwangsgewalten des Militärs, und insbesondere die globale Marktwirtschaft prägen das Weltbild der Menschheit heute. Die Migration – sowohl freiwillige als auch unfreiwillige – trägt laut Bielefeldt das ihre zu einer pluralen Gesellschaft bei.

„Ein weiterer Zug der Moderne ist der Pluralismus der Religionen, Weltanschauungen und Kulturen, und zwar sowohl innerhalb der jeweiligen Landesgrenzen als auch zwischen den global immer stärker vernetzten Staaten. [...] Indem der Horizont sich über die Grenzen der eigenen Kultur erweitert, droht die orientierende Kraft der je eigenen Tradition abzunehmen.“ (Bielefeldt 1998a: 31)

Diesen Pluralismus können wir nicht mehr umkehren, ihn ungeschehen machen oder einfach ignorieren. Auch wenn jede Kultur ihre Daseinsberechtigung und ihre je eigenen Vorstellungen vom „guten Leben“ hat, so lebt doch keine Kultur mehr für sich alleine. Damit stellt sich die Frage des „friedlichen Zusammenlebens“ in besonderer Weise, wie Bielefeldt dies in seinem Buch „Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft“ (2007a) herausarbeitet. Angesichts geschichtlicher Erfahrungen und der heutigen Lebensrealität kann die Welt nur im Miteinander der Kulturen und ihren Traditionen ein besserer Ort zum Leben werden, aber niemals im Gegeneinander. Als „normativen Grundkonsens“ (Bielefeldt 1993b: 170) für dieses Miteinander, man könnte auch sagen, als allgemeine Spielregeln, bieten sich hier die universalen Menschenrechte an, wie Bielefeldt schreibt:

„Mehr als je zuvor stellt sich daher heute die Aufgabe, das Zusammenleben der Völker und Kulturen in einer enger gewordenen Welt menschenwürdig zu gestalten. Dies erfordert einen normativen Grundkonsens, der gleichsam ‚quer‘ zu den verschiedenen Kulturen und Religionen gefunden werden muß. Er kann nicht exklusiv aus einer bestimmten Kultur oder Religion abgeleitet, sondern muß in der kulturenübergreifenden Kommunikation errungen werden. Hier bietet sich die Idee der Menschenrechte an.“ (Bielefeldt 1993b: 170)

Nicht eine vermeintliche „Leitkultur“²⁶ einer Mehrheitsgesellschaft ist gefordert, sondern politisch-rechtlich durchsetzbare Freiheits- und Gleichheitsrechte für alle Menschen sollen das Zusammenleben der Menschen sowohl innerstaatlich als auch zwischenstaatlich regeln. So schreibt Bielefeldt:

„Den Eindruck zu erwecken, es gebe gangbare Alternativen zur multikulturellen Koexistenz, wäre abenteuerlich. Statt eine Abkehr vom Multikulturalismus zu propagieren, ist es allerdings unumgänglich, sich über die normativen Kriterien, nach denen das Zusammenleben in unserer irreversibel pluralistisch und multikulturell gewordenen Gesellschaft politisch gestaltet werden sollte, genauer zu verständigen.“ (Bielefeldt 2007a: 58)

Das „friedliche“ und „menschenswürdige Zusammenleben“ (Bielefeldt 1998c: 33, vgl. auch 1997: 257) aller Menschen steht für Bielefeldt im Vordergrund universaler Menschenrechte. Errungenschaften des Westens wurden und werden von vielen nicht-westlichen Staaten genutzt bzw. adaptiert, Menschenrechte dagegen mit dem Verweis auf ihren westlichen Ursprung abgelehnt. China ist für diese Doppelmoral ein geeignetes Beispiel, ist China doch eine *der* Wirtschaftsmächte in der heutigen Zeit und nutzt alle Vorteile der globalen Marktwirtschaft. Wenn es allerdings um die persönlichen Freiheitsrechte seiner BürgerInnen geht, gelten ganz andere Regeln, wie Zensur, Inhaftierung, Arbeitslager bis hin zur Todesstrafe.²⁷

Im interkulturellen Dialog um universale Menschenrechte muss es daher vordringlich darum gehen, den Istzustand einer pluralistischen Welt herauszustreichen, in die auch die noch so kleine autarke Gemeinschaft als auch marktwirtschaftlich orientierte Staaten eingebunden sind. Bielefeldt formuliert dies einmal mehr in folgender Weise:

„In the face of globalization and worldwide modernization, human rights today may be the only conceivable way of shaping human coexistence in such a way as to do justice both to the reality of radical pluralism and multiculturalism and to the need of binding the modern state to a societal consensus based on the recognition of human dignity.“ (Bielefeldt 2004aa: 41)

²⁶ Zur „Leitkultur“ stellt Bielefeldt fest, dass dies ein sehr schwammiger und mehrdeutiger Begriff ist, in den alles Mögliche hineininterpretiert werden kann. Mit dem Begriff der „Leitkultur“ geht viel eher das Anliegen nach Angleichung und Assimilation als des guten Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Herkunft einher. (vgl. Bielefeldt 2007a: 71f).

²⁷ Vgl. hierzu die regelmäßige Berichterstattung in den gängigen Nachrichtenmedien.

In der Menschenrechtsdebatte sollte es daher vermehrt darum gehen, das Anliegen universaler Menschenrechte herauszuarbeiten und den Schutz des einzelnen Menschen vor Unterdrückung, Diskriminierung, Verfolgung etc. zu betonen, der dann gewährleistet ist, wenn die Menschen in ihren Freiheits- und Gleichheitsrechten nicht mehr eingeschränkt werden. Durch Medien wie Fernsehen, Radio, Internet, etc. hat heutzutage die ganze Welt Anteil an den Geschehnissen in anderen Ländern. Durch Menschenrechtsorganisationen wie „Amnesty International“ u.a. werden wir laufend über Leidens- und Unrechtserfahrungen einzelner Menschen als auch ganzer kultureller Gemeinschaften informiert. Im Wissen um diese Unrechts- und Leidenserfahrungen bleibt der Ruf nach universalen Menschenrechten in einer pluralistischen Welt aufrecht. Solche Erfahrungen zu verhindern, ist das Anliegen der Menschenrechte. Wer dieses Anliegen teilt, kann sich früher oder später einem „Grundkonsens“ in der Form universaler Menschenrechte nicht verschließen.

1.6 Kritische Würdigung

In diesem ersten Kapitel habe ich die wesentlichen Grundzüge einer universalistischen Menschenrechtskonzeption am Beispiel Heiner Bielefeldts so umfassend, wie es mir im Rahmen dieser Arbeit möglich war, dargestellt. Dazu möchte ich festhalten, dass es sich dabei, ähnlich den kulturalistischen Gegenargumentationen, nur um eine Stimme unter vielen handelt. Ich habe Heiner Bielefeldt für meine Arbeit ausgesucht, weil er einerseits einen klaren universalistischen Ansatz verfolgt, andererseits offen für den Dialog mit anderen Kulturen und deren Vorbehalten bzw. eigenständigen Menschenrechtskonzeptionen eintritt. Er ist bereit, sich mit den Argumenten der Gegner universaler Menschenrechte auseinanderzusetzen. Dabei versucht er, ein Menschenbild nachzuzeichnen, das entgegen des Vorwurfs des Individualismus, trotz der Festschreibung individueller Rechte, nicht auf die Gemeinschaft vergessen darf, im Falle Heiner Bielefeldts die Gemeinschaft der ganzen Menschheitsfamilie. Da er immer die ganze Menschheit im Blick hat, konzentriert

sich seine Menschenrechtskonzeption auf die allgemeinen Bestimmungen des Menschseins, die allein die Grundlage für individuelle Rechte darstellen. Dazu zählen die Würde, Gleichheit und Freiheit aller Menschen. Erst wenn diese Voraussetzungen anerkannt werden, kann eine nähere Bestimmung je nach kulturellem Kontext stattfinden. Bielefeldt verwehrt sich dagegen, dass zum Beispiel die individuelle Freiheit anderen Rechten untergeordnet wird. Sein Zugang zu kulturell definierten Gemeinschaften ist daher auch über das freie Individuum möglich und nicht umgekehrt. In seiner Auseinandersetzung mit dem Argument des westlichen Entstehungs- und Begründungszusammenhangs der Menschenrechte versucht er immer wieder deutlich zu machen, dass es hier um ein „ja, aber...“ geht. (vgl. Bielefeldt 1993b: 172) Das heißt, dieser westliche Ursprung kann zwar nicht bestritten werden, er muss aber unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet werden, den Bielefeldt mit dem Begriff des „Lernprozesses“ veranschaulicht. Dieser Zugang zur Thematik erscheint mir durchaus sinnvoll, da er darauf ausgerichtet ist, den Aneignungsprozess auch für andere Kulturen offen zu halten. Als Kritikpunkt möchte ich hier jedoch anführen, dass sich Bielefeldt dabei zu wenig mit dem Verabschiedungsprozess der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Jahr 1948 befasst, der aufgrund seiner örtlichen Gebundenheit an den Westen auch immer wieder als Gegenargument in die Diskussion eingebracht wird. Diesem Punkt werde ich mich im dritten Teil meiner Arbeit noch näher widmen, und aufzeigen, dass bereits diese Erklärung das Produkt eines interkulturellen Dialogs war und gerade bei westlichen Staaten nicht immer auf Zustimmung traf.

Im nächsten Kapitel möchte ich mich nun einer Gegenposition aus afrikanischer Perspektive am Beispiel Bénézet Bujos widmen.

2 Bénézet Bujos kulturalistische Gegenargumentation und Anfrage an universale Menschenrechte

2.1 Einleitung

Im ersten Kapitel meiner Arbeit habe ich mit Heiner Bielefeldt Argumente einer universalen Geltung der Menschenrechte vorgestellt, der offen für den interkulturellen Dialog über die Menschenrechte und ihre wesentlichen Grundzüge eintritt. Im zweiten Kapitel möchte ich mich nun einer kulturalistischen Sichtweise auf die Menschenrechte am Beispiel der Gegenargumente von Bénézet Bujo widmen. Bujo ist nur einer von vielen nicht-westlichen Vertretern einer kulturalistischen Sichtweise, die ihre Argumente zumeist mit der Kritik am Westen und seinem ausufernden Individualismus zu untermauern versuchen. Dabei ist die Position von Bujo durchaus eine gemäßigtere, wenn er gewisse Menschenrechte in Frage stellt, dann aber dennoch seine Argumente ansatzweise relativiert. (vgl. Punkt 2.4.1) Mit dem Palaververfahren stellt Bujo außerdem ein Modell vor, dass auch als Vorbild für einen interkulturellen Dialog mit dem Westen dienen könnte. In diesem zweiten Kapitel werde ich nun nach einigen Worten zum Autor selbst einerseits seine Kritik an den universalen Menschenrechten anhand allgemeiner Argumente, andererseits am Beispiel des Gemeinschaftsideals und konkreten Menschenrechtsformulierungen darstellen. Ich möchte nochmals darauf hinweisen, dass ich mit Bénézet Bujo nur eine Gegenposition von vielen in der Menschenrechtsdebatte darstellen werde. Es mag der Eindruck entstehen, dass seine Sichtweise nicht den ganzen Themenkomplex und die normativen Bestimmungen der Menschenrechte aufzuarbeiten vermag. Ich denke aber, dass dies ein Grundzug von vielen kulturalistischen Kritikern an den Menschenrechten ist, denen es nicht wirklich um eine Auseinandersetzung mit den Menschenrechten an sich geht, sondern um die Untermauerung ihrer Kritik am Westen. Ich möchte festhalten, dass ich bemüht bin, die Argumente von Bujo ungeachtet meiner persönlichen Meinung aus seiner Sicht darzulegen, und ich mich erst im dritten Kapitel meiner Arbeit, dem Vergleich zwischen Bielefeldt

und Bujo widmen werde. Dabei werde ich auch versuchen, durch Beispiele aus der Kultur- und Sozialanthropologie als auch der Fundamentaltheologie Aspekte der Menschenrechtsdebatte aufzuzeigen, die für beide Positionen von Bedeutung sein könnten. Zunächst nun ein kurzer Überblick zu Person und Werk Bénézet Bujos.

Bénézet Bujo wurde 1940 in Drodro/Zaire, der heutigen Demokratischen Republik Kongo geboren. Nach seinem Studium der Theologie war er viele Jahre Professor für Moralthologie in Kinshasa und ab 1985 hatte er auch einen Lehrauftrag an der Katholisch-Theologischen Fakultät AMECEA-Countries in Nairobi und war Gastprofessor an verschiedenen deutschsprachigen Universitäten. Ab 1989 war er Professor für Moralthologie an der Universität Fribourg. (vgl. Bujo 2000a: 301) Seit 31.1.2010 ist Bujo emeritiert.²⁸ Seine Werke und Beiträge sind mehrheitlich theologischer Natur, wobei er in den mir vorliegenden Büchern und Artikeln meist aus der Position eines Afrikaners sowohl gegen den Westen allgemein als auch gegen ein, seiner Meinung nach, westlich geprägtes Kirchenverständnis argumentiert.²⁹ Das heißt Afrikanersein hat für ihn auch bei seiner theologischen Arbeit wesentliche Bedeutung. Zu der Menschenrechtsdebatte selbst hat Bujo einige wenige Artikel verfasst und Vorträge im Rahmen von Symposien gehalten, wobei die Argumentation gegen die Menschenrechte zumeist deckungsgleich ist mit der Argumentation gegen das westliche Moralverständnis. (vgl. Bujo 1991a, 1991b, 1994, 2000b) Auch wenn Bujo sich somit nicht so ausführlich mit den Menschenrechten beschäftigt wie Bielefeldt, sind die Grundzüge seiner Gegenargumentation durchaus nachvollziehbar und finden auch immer wieder explizit Eingang in seine mehr theologischen Arbeiten. In diesen Arbeiten geht Bujo immer wieder auf das besondere Gemeinschaftsverständnis afrikanischer Gesellschaften ein, das, wie ich in Punkt 2.3 und 2.4 ausführen werde, auch ein wesentliches Gegenargument für die Anerkennung universaler Menschenrechte in ihrer jetzigen Form darstellt. Im nächsten Punkt werde ich mich nun einigen Kritikpunkten aus dieser für Bujo typischen afrikanischen Perspektive widmen.

²⁸ Vgl. <http://www.unifr.ch/theo/theo1140de.htm> am 16.2.2011.

²⁹ Vgl. das ausführliche Schriftenverzeichnis

<http://www.unifr.ch/ethics/Bujo/PDF/SchriftenverzeichnisvonBujo.pdf> am 16.2.2011.

2.2 Kritik universaler Menschenrechte aus einer afrikanischen Perspektive

In diesem ersten Punkt werde ich zunächst auf eine allgemeine Kritik an den Menschenrechten aus der afrikanischen Sicht Bujos eingehen, wobei er folgende grundlegende Vorbehalte gegen einen universalen Geltungsanspruch der jetzigen Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte thematisiert. Zunächst kritisiert er, wie viele andere Kritiker, den westlichen Ursprung der Menschenrechte in ihrer philosophischen und moralisch verankerten Grundlegung. Im zweiten Unterpunkt wird ein wesentlicher Grundzug der Menschenrechte auf den Prüfstand gestellt, das Menschsein an sich. Beide Vorbehalte sind eng mit dem dritten Unterpunkt, der fehlenden Gemeinschaftsdimension der Menschenrechte und ihrer Konzentrierung auf das einzelne Individuum, verbunden. Bujo tritt jedenfalls mit dem Anspruch auf, eine afrikanische Menschenrechtskonzeption vorzustellen. So schreibt Bujo:

„In diesem Zusammenhang wird im folgenden versucht, die Hintergründe des afrikanischen Menschenbildes zu erklären, das zu dieser und jener Norm führt. Die daraus resultierenden Menschenrechte werden nicht unbedingt mit der euro-amerikanischen Einstellung überstimmen müssen.“ (Bujo 1991b: 212f)

Ob er diesem Anspruch gerecht wird, werde ich ebenfalls im vergleichenden dritten Teil meiner Arbeit näher beleuchten.

2.2.1 Westliche Philosophie und Geschichte als Grundlage universaler Menschenrechte

In seiner Auseinandersetzung mit den Menschenrechten greift Bujo den westlichen Ursprung der Menschenrechtsidee und die dieser Idee zugrundeliegenden westlichen philosophischen Strömungen, insbesondere die von Kant, auf. Bujos Hauptkritikpunkt ist die Betonung des einzelnen freien Individuums, das, in Anlehnung an Kant, sein eigener Gesetzgeber ist. (vgl. Bujo 1991b: 212) Bujo betont zwar, dass es sich bei der dem Individuum zugestandenen Freiheit um keine Willkür handelt und die Autonomie ganz im Sinne Kants eine „vernünftig verantwortete Selbstbestimmung“ (vgl. Bujo 1991b:

213) und die „Würde des Menschen“ (vgl. Bujo 1991b: 213) begründet. Dennoch steht diese Sicht auf das Individuum doch in großem Widerspruch zu einem afrikanischen Menschenbild, das letztlich durch die Gemeinschaft definiert wird, wie ich in Punkt 2.3 noch näher ausführen werde.

Das aus dem Christentum entlehnte Symbol der „Gottebenbildlichkeit“ des Individuums und die damit einhergehende Würde des Menschen ist für Bujo zwar Grundlage für die Verantwortung des Individuums für die Schöpfung, kann aber die Menschenrechte nicht von ihrer individualistischen Ausrichtung befreien, wie Bujo schreibt:

„Trotz dieser Dynamik, die dem Menschenverständnis in Philosophie und Christentum zugrunde liegt, werden die Menschenrechte als Konkretisierung des allgemeinen Prinzips doch sehr individualistisch gehandhabt.“ (Bujo 1991b: 214)

Letztlich ist aber auch der Begriff der Menschenwürde für Bujo kein verbindendes Element für die Anerkennung universaler Menschenrechte, da diese Menschenwürde für ihn immer erst realisiert werden muss, und dies je nach kulturellem Kontext unterschiedlich ist:

„Ähnliches läßt sich ebenso von der Menschenwürde sagen. Wie in concreto die Menschenwürde verwirklicht werden soll, geht aus dem Appell an diese Würde nicht hervor. Es wird vermutlich je nach Kultur auch verschiedene Praktiken und Bestimmungen geben, die den Kulturgenossen und -genossinnen den Weg zur Realisierung der Menschenwürde zeigen. [...] Welches Modell nun diese Würde konkret am besten verwirklicht, kann nicht so abstrakt und prinzipiell bestimmt werden. Es ist denkbar, dass ein bestimmtes Modell in einem bestimmten Kontext zur Entfaltung der Menschen besser beiträgt und daß es in einem veränderten Kontext versagt.“ (Bujo 1998a: 39)

Bujo greift in seiner Auseinandersetzung auch die These vom „Weltethos“ nach Hans Küng³⁰ auf, welches seinem Verständnis nach die Voraussetzung für die Menschenrechte darstellen würde. (vgl. Bujo 1995a: 153; 1998a: 36) Gerade in diesem „Weltethos“ sieht Bujo die Gefahr, dass dadurch eine „Weltkultur“ (Bujo 1998a: 36) geschaffen werden würde, in der kultureller Pluralismus letztlich keinen Raum mehr hat. (vgl. Bujo 1998a: 36) Auch die Frage der Durchsetzung eines solchen Ethos ist für Bujo problematisch:

³⁰ Vgl. Bujo 1998a: 36, Fußnote 1: vgl. Hans Küng, Projekt Weltethos, München/Zürich 1990; Ders., Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München/Zürich, 1997; Ders./Karl-Joseph Kuschel (Hrsg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München/Zürich 1993.

„Angenommen es wäre möglich, ein Weltethos zu entwickeln, bliebe es auch dann immer noch problematisch, wer denn befugt wäre, dieses Ethos planetarisch durchzusetzen. Kann aber Moral von oben, sei es durch eine religiöse Autorität, allen Menschen diktiert werden?“ (Bujo 1998a: 38)

Am Schluss dieser Ausführungen über den westlichen Ursprung der Menschenrechte steht die Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Jahr 1948, welche nach Bujo wohl das Ergebnis eines „argumentativen Diskurses“ (vgl. Bujo 1991b: 214) ist und von den daran teilnehmenden „Mitgliedstaaten“ (Bujo 1991b: 214) beschlossen wurde. Die mit dieser Erklärung einhergehende Ausweitung auf „alle Kulturen“ (Bujo 1991b: 214) stellt für Bujo jedoch eine Überschreitung des Geltungsanspruches dar. (vgl. Bujo 1991b: 214) Damit wird besonders deutlich, dass die Menschenrechtserklärung für ihn ein Produkt des Westens ist, dem ein Ethozentrismus nicht abzusprechen ist, wie er in Anlehnung an P. Ricoeur formuliert:³¹

„In der Tat sind die Menschenrechte, so wie sie formuliert sind, das Ergebnis der westlichen Kultur mit ihrer langen Geschichte von Kriegen und Frieden.“ (Bujo 1991b: 214)

Selbst die Vorläuferdokumente in Form der amerikanischen und französischen Bürgerrechtserklärungen, spiegeln für ihn den rein westlichen Entstehungsprozess wider, wobei er hierbei auch das Weiterbestehen der Sklaverei anspricht und sich hier unter anderem auf O. Höffe³² bezieht.

„Treffend weist O. Höffe darauf hin, dass die ersten Menschenrechtserklärungen gerade von jenen ‚White-Anglosaxon Protestants‘ verfasst wurden, die durch die Arbeit ihrer Sklaven frei waren, sich mit der Rechts- und Verfassungsgebung intensiv zu befassen. In der Geschichte wurden aber Unterdrückung und Menschenrechtsverletzungen bei den Sklaven von den Menschenrechtserklärungen fast völlig vergessen, obwohl die Nachfahren dieser Sklaven uns jene allein schon durch ihre Präsenz ununterbrochen in Erinnerung rufen.“ (Bujo 2000b: 70)

Die Menschenrechte sind daher nach Bujo einerseits ein Produkt des Westens, seiner Geschichte und seiner philosophischen Strömungen, andererseits steht aber

³¹ Vgl. Bujo 1991b: 214, Fußnote 12: P. Ricoeur, *Soi-mê me comme un autre*, Paris 1990, 335.

³² Vgl. Bujo 2000b: 70, Fußnote 19: vgl. O. Höffe, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt a.M. 1996, 59-60; 64.

auch das durch die Menschenrechte geschützte Individuum im Widerspruch zu einem afrikanischen Verständnis von Menschsein. Im nächsten Punkt möchte ich daher die Kritik Bujos an diesem den Menschenrechten zugrundeliegenden Menschsein, wie er es versteht, aufgreifen.

2.2.2 Menschsein allein genügt nicht

Im Hinblick auf die Kritik an der westlichen Philosophie als Grundlage universaler Menschenrechte möchte ich nun eine konkrete normative Bestimmung hervorheben, die für Bujo von besonderer Bedeutung in seiner Sichtweise auf die Menschenrechte ist, das Menschsein an sich. Wie ich im ersten Kapitel ausgeführt habe, sieht Bielefeldt diese Bestimmung im Anschluss an Kant als eine zunächst rein biologische Bestimmung des Menschen, die die Menschen auf eine gleiche Stufe stellen soll. Jeder Mensch hat biologisch gesehen die gleiche Ausgangsposition. Kulturelle, soziale, ethnische Bestimmungen, etc., die den Menschen in seinem Leben prägen, sollen in dieser Bestimmung des Menschseins keine Rolle spielen. Dem gegenüber argumentiert Bujo, dass diese Bestimmung alleine nicht ausreicht, um den Menschen als Menschen zu definieren:

„Daß alle Menschen das Recht auf das Menschsein des Menschen haben, einfach weil sie Menschen sind, ist ein zu generelles Prinzip, in dem das Menschsein des Menschen nicht präzise und inhaltlich definiert werden kann. Mit anderen Worten: dieses Prinzip tritt nie in Reinform auf, sondern es läßt sich nur in konkreten Formen verwirklichen.“ (Bujo 1998a: 42)

Bujo ist der Ansicht, dass der Staat letztlich das Menschsein seiner BürgerInnen bestimmt:

„Es ist also ein konkreter Staat, der das Anliegen der Menschenrechte, nämlich den Anspruch auf das Menschsein, weil man Mensch ist, für seine Mitglieder näher bestimmt. Damit ist zugleich gesagt, daß in dieser Hinsicht unterschiedliche Wege für die Realisierung der Menschenrechtsforderungen gegeben und auch legitim sind.“ (Bujo 1998a: 42)

Bujo bezieht sich dabei unter anderem auf Höffe.³³

³³ Vgl. Bujo 1998a: 42, Fußnote 31: vgl. ebd. 57f [Ottfried Höffe, Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt a.M. 1996].

„Die Menschenrechte selbst – das hat *Höffe* sehr gut hervorgehoben – sind ja von ihrer Definition her auf interkulturelle Diskurse angelegt, denn Menschsein ist keine Uniformität in einer Art Klonierung, sondern es besagt einen komplementären Pluralismus.“ (Bujo 1998a: 42)

Bujo versteht damit das Menschsein als etwas, das erst bestimmt werden muss, nicht als etwas, was dem Menschen von Geburt an zukommt. Er verweist dabei auf die Abtreibungsdebatte, die die Frage nach dem biologischen Menschsein im Mutterleib aufwirft, und damit auch eine Frage der Bestimmung durch andere darstellt. Bujo sieht das Menschsein daher vielmehr als „Recht auf das Menschsein“ (vgl. Bujo 1998a: 42f) anstelle einer Ausgangsbasis für universale Menschenrechte, wie er schreibt:

„Gerade dann aber werden die Differenzen offenkundig, denn kein Staat oder keine Kultur könnte behaupten, alle Aspekte und alle Wege, die zur Realisierung des Rechts auf das Menschsein des Menschen gehören, umfassend und vollends dargestellt zu haben. Gerade darum gibt es heftige Diskussionen in manchen Lebensbereichen selbst innerhalb der westlichen Rechtsauffassung, wenn man etwa an das Problem der Abtreibung denkt.“ (Bujo 1998a: 42f)

Ausgehend von der Vorstellung, dass das Menschsein erst bestimmt werden muss, stellt Bujo das afrikanische Modell in den Vordergrund, in dem der Mensch erst durch und in der Gemeinschaft das Menschsein „erlernen“ muss:

„Die Grundthese, die diese ganze Einstellung durchzieht, ist immer die gleiche: Mensch ist man nur in der Verwandtschaft. Menschsein will von klein auf mit den anderen erlernt sein. Die Eltern allein, als Privatfamilie, sind nicht in der Lage, den Kindern die ganze Weisheit der Ahnen und der Ältesten zu vermitteln.“ (Bujo 1991b: 220)

In diesem Zusammenhang scheint mir von Bedeutung, dass Bujo auch vom “vollständigen Menschsein” (Bujo 1998b: 73) spricht, das nur in der “Zweiheit von Mann und Frau” (Bujo 1998b: 73) gegeben ist und die letztlich auf das Überleben der Gemeinschaft durch Fortpflanzung zielt. Homosexualität erscheint in dieser Sichtweise als unvollständiges Menschsein. (vgl. Bujo 1998b. 73) Deutlich wird dies auch durch folgendes Zitat:

„Eine Beziehung Mann-Mann oder Frau-Frau wird auf diesem Hintergrund nicht nur als egoistischer Isolationismus gesehen, der den Schritt zum vollen Menschsein nicht wagt, sondern sie führt auch zu einer sexistischen Diskriminierung, die die

Ganzheitlichkeit der Menschen außer acht lässt und nicht zu einer heterogenen Bereicherung bereit ist.“ (Bujo 2000b: 21)

Wie das Menschsein in afrikanischen Gemeinschaften bestimmt wird ist nach Bujo Aufgabe der ganzen Gemeinschaft in der Form des Palaververfahrens, einer typisch afrikanischen Form des Gemeinschaftsdiskurses, auf die ich noch später eingehen werde. So schreibt Bujo:

„Wie nun in dieser Gemeinschaft das Menschsein des Menschen konkret gestaltet werden kann, ist also eine im Palaver gemeinsam zu bewältigende Aufgabe. Dies ist m.E. ein ganz anderes Verständnis der Menschenrechte als das, was die westlichen Theoretiker vorlegen.“ (Bujo 1998a: 44)

Folgt man der Argumentation von Bujo, dann kann das Menschsein allein keinen Grund für die Anerkennung der Menschenrechte liefern, da kein Recht zugestanden werden kann, wenn das Menschsein erst bestimmt werden muss. In dieser Kritik an der normativen Bestimmung des Menschseins wurde auch bereits die Gemeinschaft im afrikanischen Kontext angesprochen. Im nächsten Punkt möchte ich nun auf die fehlende Gemeinschaftsdimension in der Menschenrechtskonzeption, wie Bujo sie thematisiert, eingehen.

2.2.3 Die fehlende Gemeinschaftsdimension universaler Menschenrechte

Im Blick auf Bujos Kritik an der westlichen Grundlegung und Entstehung der Menschenrechte sowie seinem Verständnis von Menschsein läuft seine Gegenargumentation letztlich immer darauf hinaus, dass den Menschenrechten die Gemeinschaftsdimension fehle. (vgl. Bujo 1998a: 45) Auch wenn in den Menschenrechten immer wieder auf das Recht auf gemeinschaftliche Wahrnehmung von Rechten Bezug genommen wird, zielen die jeweiligen Rechte dennoch auf das einzelne Individuum und nicht auf die Gemeinschaft an sich. Das heißt, nicht eine konkrete Gemeinschaft steht unter dem Schutz der Menschenrechte, sondern die Individuen, als Mitglieder von Gemeinschaften. Für

Bujo handelt es sich daher in Anlehnung an Wolfgang Huber³⁴ um „Teilhaberechte“. (vgl. Bujo 1998a: 45)

Das heißt, das in den Menschenrechten angesprochene Recht auf Vergemeinschaftung, im Sinne von Ehegemeinschaft, Vereinsgründungen, Religionsgemeinschaft etc. hat mit dem afrikanischen Verständnis von Gemeinschaft nicht viel zu tun. Für AfrikanerInnen bildet die Gemeinschaft die Grundlage für das eigene Leben. Nach den Menschenrechten bildet das Individuum die Grundlage für gemeinschaftliches Leben und bleibt die Gemeinschaft dem Individuum nachgeordnet. Insofern fehlt den Menschenrechten eine Gemeinschaftsdimension, die es ermöglichen würde, ihre universale Geltung anzuerkennen. (vgl. Bujo 1991b: 212) So schreibt Bujo auch:

„Wenn beispielsweise der Individualismus in der westlichen Rezeption der Menschenrechte aus afrikanischer Perspektive kritisiert wird, ist nicht daran gedacht, daß man den sozialen Charakter der Menschenrechte vermißt. Es ist vielmehr vom Fehlen der Gemeinschaftsdimension sowohl bezüglich des Zustandekommens als auch der Artikulierung und des Vollzugs der Menschenrechte die Rede.“ (Bujo 1998a: 45)

Da die Frage von Gemeinschaft und Individuum für die Frage der Menschenrechte für Bujo einen zentralen Stellenwert einnimmt und die Ausgangsbasis seiner Argumentation gegen die Anerkennung universaler Menschenrechte darstellt, möchte ich im nächsten Punkt genauer auf dieses Verhältnis und seine Bestimmungen eingehen.

2.3 Gemeinschaft und Individuum in der afrikanischen Ethik

In der Frage der Menschenrechte steht das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum immer wieder zur Debatte. Auch Bujo greift dieses Thema in seiner Auseinandersetzung mit der Anerkennung der Menschenrechte aus einer afrikanischen Perspektive auf. Er kommt dabei zu dem Schluss, dass das durch die Menschenrechte vermittelte Menschenbild im Gegensatz zu einem afrikanischen Verständnis des Menschen als Individuum steht. Nach afrikanischer Tradition sind Gemeinschaft und Individuum untrennbar miteinander verbunden. Die

³⁴ Vgl. Bujo 1998a: 45, Fußnote 41: vgl. Huber, Gerechtigkeit und Recht 262f.

Gemeinschaft ist demnach dem Individuum immer vorgeordnet und bildet die Basis für eine afrikanische Ethik, die das Zusammenleben der Menschen in der Gemeinschaft regeln soll. (vgl. Bujo 2000b: 15) Im Folgenden möchte ich nun auf die wesentlichen Bestimmungen dieses Spannungsverhältnisses zwischen Gemeinschaft und Individuum eingehen, wobei ich mich zunächst dem Gemeinschaftsideal an sich widmen werde. Dieses ist eingebunden in ein Ahnengedenken, das auch die Lebenden und Noch-nicht-Geborenen im Blick hat, wie ich in einem zweiten Schritt kurz ausführen werde. Im letzten Schritt widme ich mich dann dem „freien“ Individuum in dieser Gemeinschaft. Am Ende sollte deutlich werden, dass Bujo mit diesem Gemeinschaftsideal den Gegensatz zum menschenrechtlichen Individualismus herausstreichen will.

2.3.1 Das Gemeinschaftsideal in der afrikanischen Ethik

In diesem Punkt möchte ich das Gemeinschaftsideal, wie Bujo es versteht, vorstellen. Bujo stellt dieses Gemeinschaftsideal als Grundlage einer afrikanischen Ethik vor:

„Gleich zu Beginn dieser Untersuchung soll auf eine der Grundlagen afrikanischer Ethik hingewiesen werden, auf die Frage nach ihrer Anthropologie. In der Tat lassen sich viele Normen und sittlichen Verhaltensweisen erst richtig verstehen, wenn man sich des afrikanischen Menschenbildes bewußt ist. Von Bedeutung ist dabei vor allem die Tatsache, daß der Gemeinschaft die entscheidende Rolle zukommt.“ (Bujo 2000b: 15)

Dies ist insofern von Bedeutung, da die Menschenrechte für Bujo den Versuch darstellen, eine Ethik für alle Kulturen festzuschreiben. (vgl. auch Punkt 2.2.1)

Zur Definition von Gemeinschaft durch Bujo kann festgestellt werden, dass er primär von der Großfamilie bzw. von dörflich strukturierten Gemeinschaften mit ihren Clans und Häuptlingen ausgeht. Der Staat als Gemeinschaft kommt in seinen Überlegungen nur insofern in den Blick, als das Staatswesen lediglich den staatlichen Führern dient, die nur mehr an ihrem eigenen Vorteil interessiert sind. (vgl. Punkt 2.4.4) Bujo unterscheidet daher unter Bezugnahme auf Ferdinand

Tönnies³⁵ klar zwischen Gemeinschaft nach afrikanischem Verständnis und Gesellschaft im westlichen Sinn:

„Wer von Gemeinschaft in Schwarzafrika spricht, darf sie nicht mit Gesellschaft im westlichen Sinn verwechseln. Im Sinne von Ferdinand Tönnies meint die Gemeinschaft jene Gruppe, in der das Leben als etwas Reales und Organisches begriffen wird, während Gesellschaft als ‚ideale und mechanische Bildung‘ zu verstehen ist. Allerdings kommt aus afrikanischer Sicht nur die Gemeinschaft in Betracht, da die Trennung zwischen letzteren und der Gemeinschaft in der schwarzafrikanischen Tradition nicht gemacht wird.“ (Bujo 2000a: 286)

Dieser Blickwinkel wird auch dadurch unterstrichen, dass Bujo die Verbundenheit in der Gemeinschaft als dauerhaft ansieht im Sinne eines „einheitlichen ‚Wesenswillens““ (Bujo 1998a: 46), wohingegen die Mitglieder einer Gesellschaft „durch einen Vertrag verbunden sind.“ (Bujo 1998a: 46)

Aufgabe der Mitglieder nach dem afrikanischen Gemeinschaftsverständnis ist es, das Überleben der Gemeinschaft und seiner Mitglieder zu sichern, wobei die Gemeinschaft durch ihre Ausrichtung auf die eheliche Gemeinschaft zwischen Mann und Frau eine „bidimensionale“ ist, wie er schreibt:

„In dieser bidimensionalen Gemeinschaft hat jedes Mitglied die Aufgabe, ja die Pflicht zum Wachstum der Lebenskraft aller Mitglieder einschließlich der Toten beizutragen. Umgekehrt hängen Wachstum und Gedeihen seiner eigenen Lebenskraft von den anderen Mitgliedern ab. In einem derartigen Beziehungsnetz führt das Vergehen jedes Einzelmitglieds zur Minderung der Lebenskraft der gesamten Gemeinschaft und sogar zu deren Tod.“ (Bujo 1998a: 46)

Das heißt, der einzelne Mensch existiert nicht für sich allein, er hat eine Aufgabe in und für die Gemeinschaft. Insofern spricht Bujo auch davon, dass der Einzelne nur in der Gemeinschaft er selbst werden kann:

„Das Individuum ist also nicht mehr ein ‚Ich-für-sich-selbst‘, sondern es muß vielmehr ein ‚Ich-in-der-Gemeinschaft-für-andere‘ werden. Nur so können auch die anderen dem einzelnen zur besseren und volleren ‚Ich-Werdung‘ des ‚Ich‘ verhelfen.“ (Bujo 1991b: 216f)

In seinen Überlegungen zum afrikanischen Gemeinschaftsverständnis und der damit verbundenen Normenfindung zeigt Bujo auch einige Anknüpfungspunkte mit dem Kommunitarismus auf:

³⁵ Vgl. Bujo 2000a: 286, Fußnote 2: F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Berlin ⁸1935.

„Sieht man diesen Ansatz nun im Zusammenhang mit dem Kommunitarismus, dann geht es auch in der afrikanischen Ethik um die Bedeutung der Gemeinschaft sowohl für die Findung und Setzung der Normen als auch für das sittliche Handeln überhaupt. Der Unterschied zum Kommunitarismus besteht allerdings darin, daß die schwarzafrikanische Ethik über die konkrete, sichtbare Gemeinschaft hinausgeht. Sie bezieht vielmehr auch die Verstorbenen mit ein; ja auch die Noch-nicht-Geborenen machen eine wichtige Dimension aus.“ (Bujo 2000b: 20)

Letztlich ist aber auch der Kommunitarismus auf das einzelne handelnde Individuum ausgerichtet und steht damit im Gegensatz zu dem in und für die Gemeinschaft handelnde Individuum nach afrikanischem Verständnis, wie Bujo schreibt:

„Dennoch gibt es einen wichtigen Unterschied in der Weise, wie die afrikanische Ethik und der Kommunitarismus sich den Vollzug des ethischen Handelns konkret vorstellen. Soweit ich sehe, betont der Kommunitarismus zwar die Gemeinschaft, den Kontext, die Geschichte und die Narrativität. Es geht aber im konkreten sittlichen Handeln darum, daß das Individuum all das mitbedenkt und letzten Endes doch individuell handelt im Wissen, daß sein Verhalten sich durch die Vergangenheit erklärt, die hier weitererzählt wird.“ (Bujo 2000b: 50)

Für Bujo stellt aber gerade das Handeln in und für die Gemeinschaft auch eine universale Perspektive dar, die gerade für die Frage der Menschenrechte nicht unbeachtet bleiben darf, wie er im Folgenden ausführt:

„Die dahinterstehende Einstellung lautet, daß der Mensch um so wirksamer handelt, je mehr er an der Solidarität mit Seinesgleichen festhält. Dadurch erhöht er die Qualität der Lebenskraft nicht nur für sich selbst, sondern vielmehr für die gesamte Gemeinschaft und sogar für die gesamte Menschheit. Darin kommt durchaus eine universalistische Perspektive zum Vorschein; denn die Gastfreundschaft, die alltägliche Freundschaft und der Dialog mit den Mitgliedern anderer ethnischen Gruppen sind Lebensgesetze, an denen niemand vorbeigehen darf.“ (Bujo 2000b: 20)

Neben diesem universalen Ansatz ist jedoch die Generationen übergreifende Dimension einer afrikanischen Gemeinschaftsethik, wie schon kurz angeklungen, für Bujo von besonderer Bedeutung. Die gegenwärtige Gemeinschaft ist nach afrikanischem Verständnis rückgebunden an die vorangehenden Generationen und gleichzeitig den zukünftigen Generationen verpflichtet. Dieser Besonderheit der afrikanischen Gemeinschaftsethik möchte ich mich im nächsten Punkt widmen, und einige Anknüpfungspunkte zur Frage der Leidens- und Unrechtserfahrungen aus einer afrikanischen Perspektive aufzeigen.

2.3.2 Die Gemeinschaft der Verstorbenen, der Lebenden und der Noch-nicht-Geborenen

Wie im vorigen Punkt ausgeführt, geht es bei dem afrikanischen Gemeinschaftsideal darum, das Überleben und Weiterbestehen der Gemeinschaft zu sichern. Dies ist die Aufgabe der Gemeinschaftsmitglieder. Um diesem Anspruch auch gerecht werden zu können, greifen die Gemeinschaftsmitglieder auf das Beispiel und die Lebenserfahrung ihrer Ahnen zurück. Bei allem was die heute Lebenden tun, müssen sie die Verstorbenen im Blick haben. Zugleich muss ihr Handeln aber auch das Leben der „Noch-nicht-Geborenen“ im Blick haben.(vgl. Bujo 2000a: 286f) Letztlich bilden diese drei Generationen eine Einheit im afrikanischen Gemeinschaftsdenken.

„Man muss sogar sagen, dass der Mensch im traditionellen Afrika sich kaum eine Gruppe vorstellen kann, die nicht Gemeinschaft genannt werden kann. Bekanntlich umfasst letztere nicht nur die irdisch-sichtbaren Menschen, sondern sie erstreckt sich ebenso auf die Verstorbenen und Noch-nicht-Geborenen. Mehr noch: Sogar Gott und der gesamte Kosmos werden in die Gemeinschaft einbezogen.“ (Bujo 2000a: 286f)

Diese gemeinschaftliche Rückbesinnung auf die Vorfahren wird von Bujo als „anamnetische Solidarität“ (Bujo 2000b: 69) bezeichnet und zielt schlussendlich auch auf die Wiedergutmachung von durch die Ahnen verursachtes Unrecht und umgekehrt. Damit spricht Bujo das Thema der Menschenrechtsverletzungen an:

„In einer so verstandenen Tradition haben Menschenrechtsverletzungen überhaupt kein Heimatrecht. Die anamnetische Solidarität kümmert sich hier nicht nur um die Menschenrechtsverletzungen in der Gegenwart, sie bezieht ebenso das in der Vergangenheit an den früher Lebenden geschehene Unrecht mit ein. Dabei geht es natürlich auch um die Schuld der Vorfahren, die durch die Nachfahren solidarisch wiedergutmacht werden soll. Mit anderen Worten: In der afrikanischen Gemeinschaft sieht sich jedes Mitglied dazu aufgefordert, die Verantwortung für die Taten seiner Vorfahren zu übernehmen. Gleichzeitig verlangt es von den anderen, sich zum Unrecht gegenüber seinen Vorfahren zu bekennen.“ (Bujo 2000b: 69)

Bujo kritisiert in diesem Zusammenhang aber auch, dass zwar weltweit der Leiden des jüdischen Volkes in der Nazizeit gedacht wird, das Leid der afrikanischen Bevölkerung durch Sklavenhandel und Kolonialzeit jedoch „nur selten als wiedergutzumachendes Unrecht ins Gedächtnis gerufen“ (Bujo 2000b: 69) wird. Gleichzeitig betont Bujo, dass die „anamnetische Solidarität“ sich nicht

ausschließlich auf die Opfer von Unrechtserfahrungen bezieht, wie dies zum Beispiel in der Philosophie Walter Benjamins³⁶ zum Tragen kommt, sondern alle Erfahrungen der Vorfahren gewürdigt werden. (vgl. Bujo 1993: 27f)

Bei Bujo findet sich daher gerade im Rahmen des gemeinschaftlichen Ahnengedenkens ein guter Anknüpfungspunkt zu den Leidens- und Unrechtserfahrungen, die in der Menschenrechtsdebatte einen Stellenwert haben.

Auch die Verantwortung gegenüber den „Noch-Nicht-Geborenen“ kann hier einen Blickwinkel eröffnen, wobei es für Bujo dabei primär um das Überleben der Gemeinschaft geht. (vgl. Bujo 2000b: 36)

Die dem Handeln in einer so verfassten Gemeinschaftstradition zugrundeliegende Moral bezeichnet Bujo als „Memoria-Moral“ (Bujo 2000b: 57), dem gemäß das „sittliche Subjekt“ (vgl. Bujo 2000b: 57) handeln soll, wie er schreibt:

„Um aber diese ‚Memoria-Moral‘ mit ihrer narrativen Tradition besser zu verstehen, bedarf es einer weiteren Erklärung hinsichtlich des in dieser Gemeinschaft sittlich handelnden Subjekts. Dies soll im folgenden zur Sprache kommen, indem dargestellt wird, wie ein sittlich handelndes Subjekt seine Handlungen immer als Vergegenwärtigung der sittlichen Erfahrung der Vorfahren versteht und zu gestalten versucht. Sie sind *praxis* und *poiesis* zugleich. Dennoch geht es nicht um die Einhaltung oder Befolgung einer starren Tradition, die *ne varietur* zu wiederholen ist. Was von der Überlieferung her kommt, muß Gegenstand eines Verfahrens innerhalb der Gemeinschaft sein, damit zwar im Geist der Tradition, aber im Einklang mit dem gegenwärtigen Kontext gehandelt wird. Diese Aufgabe kommt dem Palaververfahren zu.“ (Bujo 2000b: 57)

Auf das hier angesprochene „Palaververfahren“ werde ich in Punkt 2.5.2 näher eingehen. Von Bedeutung ist für das bisher Gesagte, dass das afrikanische Gemeinschaftsdenken immer auch die Vergangenheit und die Zukunft im Blick hat und jeder Einzelne in dieser Gemeinschaft Verantwortung für das Überleben der Gemeinschaft trägt. Dass damit ein Individualismus im Sinne des westlichen Lebensstils als totaler Gegensatz erscheint, ist hier durchaus nachvollziehbar. Im nächsten Punkt möchte ich mich daher nun dem mehr oder weniger „freien“ Individuum in der afrikanischen Gemeinschaft widmen.

³⁶ Vgl. Bujo 1993: 27, Fußnote 21: vgl. W. Benjamin, Das Passagen-Werk, Bd. 1, Frankfurt 1983, 588f.

2.3.3 Das „freie“ Individuum in der afrikanischen Gemeinschaft

In den letzten zwei Punkten habe ich versucht, die Bedeutung der Gemeinschaft sowie ihren Generationenbezug nach Bujo darzustellen. Für die Frage der Menschenrechte ist für Bujo aber nicht nur die fehlende Gemeinschaftsdimension zentral, sondern auch die durch die Menschenrechte hervorgehobene Bedeutung des „freien“ Individuums. Dass dieses Menschenbild der Menschenrechte nicht mit dem der afrikanischen Gemeinschaftstradition vereinbar ist, möchte ich nun in diesem Punkt näher ausführen.

Für Bujo stellt sich das in den Menschenrechten postulierte Individuum als losgelöst von der Gemeinschaft dar, indem das einzelne Individuum als autonomes sittliches Subjekt niemandem für sein Handeln Rechenschaft schuldig ist. Dieses Verständnis von der Freiheit des Individuums ist mit dem afrikanischen Gemeinschaftsdenken nicht vereinbar, wie Bujo schreibt:

„In diesem Zusammenhang muß betont werden, daß die individuelle Freiheit kein absoluter Wert in sich selbst ist. Sie muß immer die kommunitaristische Dimension mitberücksichtigen und kann sich auch nur gemeinschaftlich entfalten. Ohne gemeinschaftliche Beziehung gibt es für den afrikanischen Menschen keine Identität. Nur gemeinsam mit den anderen wird man zum Menschen und erlangt man die individuelle Freiheit, die wiederum kommunitarisch ausgeübt werden soll.“ (Bujo 1991b: 217; 1993: 138f)

Erst durch die Beziehung des Individuums zur Gemeinschaft wird der „Mensch zum Menschen“ (vgl. Bujo 1991b: 217). Bujo zitiert hier unter anderem das Grundprinzip der Sotho von Südafrika³⁷ „Ich bin, weil wir sind und seit wir sind, bin ich auch.“ (zit. nach Bujo 2000b: 20) Er merkt hierzu folgendes an:

„In diesem Prinzip ist der Mensch der Überzeugung, daß jeder Mensch nur in einer Lebensgemeinschaft mit anderen Menschen zum Menschen wird. Gemeint ist dabei nicht ausschließlich eine bestimmte ethnische Gruppe, selbst wenn letztere doch die Ausgangsbasis für alle weiteren ‚relations‘ konstituiert.“ (Bujo 2000b: 20)

Wie bereits in Punkt 2.2.2 angeführt, ist die afrikanische Konzeption zum Menschsein jene, dass der Mensch erst zum Menschen wird, durch die Gemeinschaft. Das heißt, dass dem Individuum in der Gemeinschaft nur insofern

³⁷ Vgl. Bujo 2000b: 20, Fußnote 14: Es handelt sich hier um die Übersetzung des Grundprinzips der Sotho von Südafrika: „Motho ke motho ka batho ka bang.“

Freiheit zukommt, als er in der Gemeinschaft zum Menschen geworden ist, und in weiterer Folge „sippensolidarisch“ (Bujo 1991b: 216) für die Gemeinschaft handelt. So schreibt Bujo:

„Das Individuum ist zwar in die Gemeinschaft eingebettet, jedoch als ein einmaliges und unaustauschbares Wesen, das unersetzliche Aufgaben innerhalb dieser Gemeinschaft hat. Der einzelne muß sippensolidarisch handeln, aber gleichzeitig soll er seine Identität bewahren und die Verantwortung, die ihm als einzelner auferlegt ist, deutlich hervortreten lassen. Damit wird gesagt, daß die traditionelle afrikanische Gesellschaft dem einzelnen eine eigene Freiheit zugesteht.“ (Bujo 1991b: 216)

Die Freiheit des Individuums, wie Bujo argumentiert, wird so gesehen durch die Gemeinschaft dem Einzelnen zugesprochen, insofern diese der Freiheit der Gemeinschaft dient:

„Die universale Menschenrechtserklärung beispielsweise, die vom westlichen Kontext ausgeht, hat sich vor allem mit dem Recht des Individuums befaßt, das seiner persönlichen Freiheit nicht entzogen werden darf. Im schwarzafrikanischen Kontext aber, in dem die Gemeinschaft eine entscheidende Rolle zur Entfaltung des Individuums spielt, ist der Ich-Werde-Prozeß im Wir-Werde-Prozeß tief eingebettet und umgekehrt. Im Klartext heißt dies, daß das einzelne Mitglied nicht außerhalb der Gemeinschaft, sondern innerhalb derselben und durch sie frei wird. Das Individuum erlangt die wahre Freiheit erst dort, wo sein Frei-Werden die Freiheit der gesamten Gemeinschaft fördert.“ (Bujo 1995a: 167)

Das bisher Gesagte wirft die Frage auf, ob die Gemeinschaft dem Einzelnen diese Freiheit auch wieder wegnehmen bzw. absprechen kann. Diese Frage wird bei Bujo nur indirekt beantwortet. Indem Bujo immer wieder die Verwiesenheit des Individuums auf die Gemeinschaft und seine Unvollkommenheit unterstreicht, sofern der Einzelne nicht Teil einer Gemeinschaft ist, ist das Individuum auch nur in einer Gemeinschaft wirklich frei. (vgl. Bujo 1993: 68) Sollte sich also der Einzelne durch seine Handlungen gegen die Gemeinschaft verhalten, hat er sich, wie ich es verstehe, selbst seiner Freiheit beraubt und ist wieder jenes unvollständige Individuum, als welches er sich ohne Gemeinschaft vorfindet. Für den Fall, dass „jemand sich von allen angeführten Argumenten nicht überzeugen lässt und seiner eigenen Entscheidung folgen will“ (Bujo 1993: 72), wie Bujo dies am Beispiel eines Palaververfahrens³⁸ darstellt, „lassen die Palaverteilnehmer und -teilnehmerinnen ihn ‚individuell‘ frei.“ (Bujo 1993: 72)

³⁸ vgl. Punkt 2.5.2

„Er darf sich den Wind um die Nase wehen lassen, seine eigene Erfahrung ohne die Sippe machen, um die Bedeutung der Gemeinschaft in seinem Leben richtig einschätzen zu können. [...] Sowohl bei positiver wie negativer Erfahrung erlangt das Individuum die volle Freiheit erst, wenn die Gemeinschaftsdimension wieder in den Blick kommt.“ (Bujo 1993: 72)

Diese Konzentrierung auf die Gemeinschaft setzt voraus, dass das Individuum sich nach seiner „Freiheitserfahrung“ jedenfalls wieder der Gemeinschaft zuwendet. (vgl. Bujo 1993: 72)

Gerade in Bezug auf freie Entscheidungen, wie Ehescheidung oder Homosexualität im afrikanischen Kontext, geht Bujo nicht ins Detail, sondern betont einerseits die Unauflöslichkeit der Ehe, auch wenn er feststellt, „daß es zwar Scheidungsfälle gibt, aber daß dies doch selten war in der genuin afrikanischen Tradition.“ (Bujo 2007: 134) Andererseits wird Homosexualität als Abweichung von der natürlichen „Bipolarität“ (Bujo 2007: 191) zwischen Mann und Frau verstanden, und „selbst jemandem, der eine tiefsitzende homosexuelle Tendenz aufweist, könnte durch die Gemeinschaftsidee geholfen werden, über seine Neigung hinwegzukommen.“ (Bujo 2007: 197) In beiden Fällen vermeidet Bujo es, die Freiheitsfrage genauer zu beleuchten.

Bujo versucht durch verschiedene Beispiele afrikanischer Märchen, Redewendungen und Sprichwörter einerseits die Bezogenheit des Individuums auf die Gemeinschaft zu unterstreichen (vgl. Bujo 2000b: 44-48, aber gleichzeitig den Spielraum des Individuums in der Gemeinschaft zur eigenen Entscheidungsfindung trotz der oben geschilderten Vorbehalte hervorzuheben.(vgl. Bujo 2000b: 131) Dies geschieht vor allem im Palaververfahren (vgl. Punkt 2.5.2). Bujo verwehrt sich daher auch gegen den Vorwurf, dass das Individuum in dieser Gemeinschaftssolidarität untergehen könnte, wie er schreibt:

„Wenn man das bisher Gesagte gründlich bedenkt, dann ist ein oft gegen das afrikanische Gemeinschaftsdenken erhobene Vorwurf erheblich zu nuancieren. Dieser Vorwurf erweckt ja nicht selten den einseitigen Eindruck, als ob die Gemeinschaftssolidarität in Schwarzafrika zwangsläufig zur Auflösung der individuellen Identität führen würde. Zugegebenermaßen ist die Gefahr nicht zu übersehen, daß die Gemeinschaft das Individuum unter Druck setzen und zum ‚Mitläufertum‘ zwingen könnte und oft auch zwingt. Es muss aber immer – wie im Christentum auch – zwischen Ideal und menschlichem Versagen unterschieden werden.“ (Bujo 2000b: 131)

Bujo betont weiters auch, dass das Individuum von der Gemeinschaft geachtet und unterstützt werden muss und in seiner Einmaligkeit von Bedeutung ist:

„Die Gemeinschaft verwickelt sich in Widerspruch und richtet sich selbst zugrunde, wenn sie die Identität des Individuums mißachtet und auflöst. Der einzelne kann die Gemeinschaft nur dann bereichern, wenn er von den einzelnen Mitgliedern zur Person gemacht wird, damit auch er sich wiederum an dem Personwerdungsprozeß dieser einzelnen beteiligen kann. In dieser Prozeßhaftigkeit ist niemand ersetzbar; die Individuen sind nicht verwechselbar.“ (Bujo 2000b: 132)

Das heißt, dort wo die Gemeinschaft den Einzelnen unter Druck setzt oder gar „Zum-Mitläufertum“ (Bujo 2000b: 131f) zwingt, steht dies im Gegensatz zu dem „ethischen Ideal afrikanischer Gemeinschaften“. (Bujo 2000b: 131f)

Wie Bujo zusammenfassend nochmals betont, ist die Freiheit nichts individuell vorgegebenes, sondern wird in der afrikanischen Tradition immer gemeinschaftlich verstanden:

„Der einzelne kann weder frei sein noch existieren, wenn die Gemeinschaft nicht frei ist oder nicht existiert. Die Freiheit und das Bestehen der Gemeinschaft aber hängen wesentlich vom einzelnen Individuum ab. Indem der einzelne die Gemeinschaft qua Gemeinschaft in die Freiheit führt, gibt er sich selbst die Freiheit. Wie andernorts schon betont wurde: Die Freiheit aus afrikanischer Perspektive ist nicht nur im negativen Sinn als *Freiheit von*, sondern sie ist zugleich als *Freiheit zu*, aber vor allem als *Freiheit mit* zu verstehen. Die Freiheit ist also nicht nur für mich, sondern sie ist für alle, denn erst wenn alle frei sind, bin auch ich frei.“ (Bujo 2000b: 180)

Mit diesen Ausführungen sollte nun deutlich geworden sind, dass Bujo in seiner Argumentation ein anderes Freiheitsverständnis vor Augen hat, als es durch die Menschenrechtserklärung proklamiert wurde und wird. An diesem Freiheitsverständnis, dass in Bujos Argumentation nach wie vor einige Fragen offen lässt, und dem afrikanischen Gemeinschaftsideal hängt jedoch Bujos Kritik an den Menschenrechten, die er am Beispiel einiger konkreter Artikel und Bestimmungen der Menschenrechtserklärung in seinen Arbeiten immer wieder aufgreift. Diese explizite Kritik möchte ich im nächsten Punkt nun genauer vorstellen.

2.4 Einzelne Menschenrechte auf dem Prüfstand

In den bisherigen Punkten bin ich auf die Kritik Bujos an den Menschenrechten ausgehend vom Entstehungszusammenhang im Westen und ihrer normativen Begründung vor allem im Hinblick auf die Bestimmung des Menschen als Menschen und freies Individuum ohne konkreten Bezug zur Gemeinschaft eingegangen. In diesem Abschnitt möchte ich mich nun jenen konkreten Menschenrechten, wie sie auch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verankert sind und von Bujo wiederholt in diesem Zusammenhang thematisiert werden, widmen. Sowohl das Recht auf freie Partnerwahl, insbesondere des Ehepartners, als auch das Erziehungsrecht der Eltern, das Recht auf Privateigentum und das Recht auf Partizipation an freien, geheimen Wahlen nach einem westlichen Demokratie- und Rechtsverständnis sind mit den Vorstellungen von Gemeinschaft und Individuum im afrikanischen Kontext nicht vereinbar. Die universalen Menschenrechte stehen damit im Widerspruch zur afrikanischen Gemeinschaftspraxis.

2.4.1 Freie (Ehe-)Partnerwahl

Die Gemeinschaft bildet den zentralen Lebensmittelpunkt im afrikanischen Kontext. Daraus ergibt sich, dass auch die Eheschließung zwischen einem Mann und einer Frau zentrale Bedeutung für die jeweilige Gemeinschaft hat und diese Gemeinschaft in den Prozess der Auswahl der Eheleute eingebunden werden muss. (vgl. Bujo 1991b: 221f; 1993: 142f) Die westliche Vorstellung, dass ein Mann und eine Frau sich frei für einander entscheiden und heiraten können, wie dies in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte Art. 16,2 „Eine Ehe soll nur bei freier und wirksamer Einwilligung der künftigen Ehegatten geschlossen werden“ (Art. 16,2 zit. nach Bujo 1991b: 221) ausgeführt ist, stellt für Bujo einen Widerspruch zur afrikanischen Gemeinschaftspraxis dar.

Bujo versteht die Ehe im westlichen Sinn als Vertrag, wohingegen das Ehemodell afrikanischer Gemeinschaften klar einen Bundcharakter hat, der nicht nur eine Gemeinschaft zusammenhält, sondern durch die Eheschließung zwei Gemeinschaften aneinander bindet. Bujo schreibt:

„Ist die Ehe im Westen eine individuelle Angelegenheit, die allein die beiden Partner betrifft, so ist das afrikanische Modell hauptsächlich gemeinschaftsbezogen. Die Ehe ist dort nämlich kein Vertrag zwischen Partnern, sondern sie ist ein Bund zwischen zwei Gemeinschaften, die beiderseits sowohl die diesseitige als auch die jenseitige Gemeinschaft umfassen. Die Ehe ist zum Überleben der ganzen Familie bestimmt, und sie muß dies durch die Weitergabe des Lebens verwirklichen.“ (Bujo 1991b: 221)

Besondere Bedeutung kommt auch hier den Ahnen zu, auf die im Diskurs der Gemeinschaft immer wieder Bezug genommen wird:

„Folglich wird die Ehe nicht einzig durch den Konsens der beiden Betroffenen gültig, sondern sie wird erst durch eine gemeinsame Verständigung mit der Sippengemeinschaft einschließlich der Ahnen möglich.“ (Bujo 1991b: 221)

Bujo versteht die Ehe nicht nur als Aufgabe für die Eheleute, sondern für die ganze Gemeinschaft. Er sieht dort eine Gefahr, wo eine Ehe nicht mit dem Einverständnis der Gemeinschaft geschlossen wird, sondern nach dem westlichen Modell zweier freier Individuen. So schreibt er:

„Aus diesem Grund haben manche afrikanischen Länder in ihrem Zivilrecht festgestellt, daß eine Ehe nicht anerkannt werden darf, die nicht zuerst von der traditionellen Großfamilie genehmigt ist. Die Erfahrung lehrt nämlich, daß einer Ehe, die nach dem westlichen Muster gegen den Widerstand der Eltern und Großfamilie geschlossen wurde, meistens kein Glück beschieden ist. Angesichts des afrikanischen Beziehungsnetzes ist es fast unmöglich, sich einzuigeln und ein individuelles bzw. individualistisches Eheleben zu führen. (Bujo 1991b: 222)

Ähnliche Argumente wie die bisher vorgestellten aus dem Jahr 1991 (1991b) finden sich auch in seinem Buch aus dem Jahr 2000 (2000b). Insbesondere der Bundcharakter, die Ausrichtung auf den Fortbestand der Gemeinschaft und die Zustimmung der ganzen Gemeinschaft inklusive der Ahnen bleiben weiterhin prägend:

„Das afrikanische Eheverständnis stellt das westliche dort in Frage, wo die Ehe nur noch individuell und kontraktuell zu zweit gelebt wird, ohne dass man auch auf die Gemeinschaft im umfassenden Sinn Bezug nimmt. Die Ehe ist so nicht mehr eine *poiesis*, die die Gemeinschaft durch die *praxis* herstellt.“ (Bujo 2000b: 60)

Noch 1991 (1991b) argumentiert Bujo gegen die vorbehaltlose Anerkennung der Menschenrechte aufgrund der Widersprüche im Eherecht mit dem Begriff der Würde des Menschen, wenn er schreibt:

„Spätestens am Beispiel des Eherechts wird deutlich, daß eine zu kurzatmige Universalisierung der Menschenrechte diese gerade dort verletzen, wo sie die Würde des Menschen schützen und verteidigen wollte. Die Respektierung der fremden Kulturen ist meines Erachtens so fundamental wie etwa die Religionsfreiheit.“ (Bujo 1991b: 222)

In seinem Buch aus dem Jahr 2000 (2000b) nimmt er dann Bezug auf die aktuellen Lebensbedingungen, vor allem in den Städten bzw. auf Männer und Frauen, die in die Städte abgewandert sind, und dennoch versuchen, dem Ideal der Gemeinschaft auch bei der Partnerfindung und Eheschließung gerecht zu werden. Dadurch erfolgt auch seitens Bujo eine inhaltliche Annäherung an die in den Menschenrechten thematisierte freie Partnerwahl. Bujo schreibt dazu:

„In vielen Gegenden, vor allem in den Großstädten, kommt die individuelle Freiheit der Heiratenden deutlicher zum Ausdruck als in der Vergangenheit, wo manchmal die Familie durch einen starken Druck die jungen Leute überstimmen konnte. Eine bessere Ausbildung – religiöse und andere – sowie die Koexistenz mit der westlichen Lebensweise haben die Grenzen einiger traditioneller Praktiken gezeigt. Die jungen Leute werden nicht mehr kritiklos hinnehmen, daß sie etwa von klein auf zur Ehe mit bestimmten, feststehenden Personen ‚prädestiniert‘ werden. Was hier dennoch unbedingt Geltung hat, ist die Bedeutung der Gemeinschaft für einen richtigen Vollzug der individuellen Freiheit in der beginnenden Ehe. Diese Gemeinschaft muß sich allerdings anders artikulieren als in der Ahnentradition. Ihr Rückgrat muß darin bestehen, die erworbene Tradition effektiv weiterzugeben, indem Vergangenheit und Moderne mit einbezogen werden.“ (Bujo 2000b: 24)

Bujo geht hier sogar soweit, einen allzu starken Zwang durch die Gemeinschaft gegen den Willen der angehenden Eheleute im folgenden Zitat als „Fehlentwicklung“ zu thematisieren:

„Zu den Fehlentwicklungen der afrikanischen Tradition ist ferner ein übertriebenes Gemeinschaftsverständnis zu zählen, das nicht selten negative Folgen für den Vollzug der individuellen Freiheit haben kann. Am deutlichsten läßt sich dies am Beispiel der Ehe zeigen. Ungeachtet des weiter oben dargestellten Ideals, nach dem die Gemeinschaft sich immer um eine freie und richtige Entfaltung des Individuums kümmern muss, gibt es hier trotzdem Entgleisungen, die eine freie Zustimmung zur Heirat erschweren. Die Gruppen- bzw. Familienpression kann derart stark sein, daß die Heiratskandidaten und -kandidatinnen eine ebenso starke Persönlichkeit haben müssen, um sich durchsetzen und die Partnerin oder den Partner ihrer eigenen Wahl heiraten zu können. Das heißt, daß die Gemeinschaft manchmal gegen die Palaverregel verstößt und den Kindern ihren Willen aufoktroziert.“ (Bujo 2000b: 190)

Am Beispiel des Eheverständnisses und der freien Partnerwahl im Hinblick auf die Menschenrechtserklärung entsteht der Eindruck, dass Bujo durchaus die Zeichen der Zeit erkannt hat und Männern und Frauen eine freie Partnerwahl

zugestanden wird. Gleichzeitig soll auch bei dieser freien Entscheidung das Wohl der Gemeinschaft/en bedacht werden, um die Zustimmung zu dieser freien Entscheidung zu erhalten. Mit diesem Zugeständnis wird deutlich, dass eine Anerkennung universaler Menschenrechte, hier am Beispiel des Rechts auf freie Partnerwahl, möglicherweise eine Frage der Zeit und des Dialoges ist, und nicht mehr grundsätzlich unmöglich ist.

Ob so eine Annäherung auch für das von Bujo kritisierte Erziehungsrecht der Eltern möglich ist, möchte ich im nächsten Punkt näher beleuchten.

2.4.2 Erziehungsrecht der Eltern

Bujo greift das in der Menschenrechtserklärung verankerte Erziehungsrecht der Eltern in Art. 26,3 „In erster Linie haben die Eltern das Recht, die Art der Erziehung zu bestimmen, die ihre Kinder genießen sollen.“ auf. (Art 26,3 zit. nach Bujo 1991b: 219) Dieses sieht er ebenfalls im Widerspruch zur afrikanischen Tradition, in der Kindererziehung Aufgabe der ganzen Gemeinschaft, sprich Großfamilie ist, und bereits durch die „Ahnen und Ältesten festgelegt“ (Bujo 1991b: 219) ist. Nach afrikanischer Tradition „gehören die Kinder nicht nur den Eltern, sondern der ganzen Sippengemeinschaft“. (Bujo 1991b: 219) Damit wird unterstrichen, dass alle für eine gute Erziehung verantwortlich sind:

„So darf jedes Großfamilienmitglied das Kind genauso belohnen oder bestrafen wie dessen eigene Eltern.“ (Bujo 1991b: 219f)

Dieser Erziehungsmethode liegen ebenfalls das Gemeinschaftsideal und die These zugrunde, dass der Mensch erst in der Gemeinschaft sein Menschsein erlangt:

„Die Grundthese, die diese ganze Einstellung durchzieht, ist immer die gleiche: Mensch ist man nur in der Verwandtschaft. Menschsein will von klein auf mit den anderen erlernt sein. Die Eltern allein, als Privatfamilie, sind nicht in der Lage, den Kindern die ganze Weisheit der Ahnen und der Ältesten zu vermitteln.“ (Bujo 1991b: 220)

Bujo kritisiert hier abermals den mangelnden Bezug der Menschenrechtserklärung auf Gemeinschaftsrechte, in diesem Fall das Recht der ganzen Familiengemeinschaft auf Erziehung der Kinder:

„Wenn die allgemeine Menschenrechtserklärung von Eltern und Kindern spricht, handelt es sich auch um Gemeinschaft auf Familienebene. Diese Gemeinschaftsdimension aber entspricht nicht dem afrikanischen Familienverständnis. Denn obwohl Eltern und Kinder eine Familiengemeinschaft bilden, ist diese westliche Sicht schließlich doch eine Art ‚individualistischen Kollektivismus‘.“ (Bujo 1991b: 220f)

Ein weiteres Problem, das Bujo im Vergleich mit afrikanischen Traditionen festmacht, ist die Frage nach der Definition der Begriffe Vater und Mutter. Sowohl der Bruder des Vaters, als auch die Mutter der Schwester werden im afrikanischen Sprachgebrauch als Vater und Mutter angesprochen und haben letztlich auch die gleichen Verpflichtungen wie diese. Schon diese sprachliche Ungenauigkeit, die sich an einer westlichen Terminologie orientiert, bereitet für die Anerkennung zumindest dieses Artikels durch afrikanische Gesellschaften einige Schwierigkeiten. (vgl. Bujo 1998a: 50)

Bujo verweist darauf, dass die Ansprüche, die aus dem in der Menschenrechtserklärung verankerten Recht abgeleitet werden, im Westen oftmals zu gerichtlichen Auseinandersetzungen führen, die es im afrikanischen Kontext so gar nicht geben könnte, da die Kindererziehung als „Pflicht“ der ganzen Gemeinschaft verstanden wird, wie folgendes Zitat zeigt:

„Dieses komplexe Beziehungsnetz erfordert zweifellos eine etwas andere Anwendung der Menschenrechtserklärung in Afrika. Manches, was in Europa oder Nordamerika Gegenstand einer Gerichtsverhandlung wegen Verstoßes gegen das definierte Recht sein kann, wird hier also als zu erfüllende Pflicht betrachtet.“ (Bujo 1998a: 50)

Die Ausführungen zum Erziehungsrecht der Eltern haben deutlich gemacht, dass eine Annäherung an die Menschenrechtsklärung hier schon schwieriger ist. Es entsteht der Eindruck, als wolle das Recht auf Erziehung durch die Eltern alle anderen Familienmitglieder von der Erziehung der Kinder im Familienverband ausschließen. Wie Bujo aber zitiert, heißt es in der Menschenrechtserklärung „in erster Linie“ (Bujo 1991b: 219). Dies bevorzugt natürlich die Eltern, schließt aber nicht von vornherein andere Familienmitglieder von der Erziehung aus. Problematisch im afrikanischen Kontext wird es jedoch sehr wohl dann, wie Bujo richtig erkannt hat, wenn Eltern ihr alleiniges Recht auf Erziehung auch gerichtlich durchsetzen wollen, oder aber auch in Sorgerechtsstreitigkeiten. Wie

weit dies in Afrika tatsächlich ein Problem darstellt und aus welchen Gründen ein solcher Rechtsstreit im afrikanischen Kontext auftreten könnte, ist allerdings bei Bujo nicht näher ausgeführt.³⁹

Im nächsten Punkt möchte ich mich dem in der Menschenrechtserklärung verankerten Recht auf Privateigentum widmen, das von Bujo mehrmals kritisiert wird.

2.4.3 Recht auf Privateigentum

Am Beispiel des Rechtes auf Privateigentum wird Bujos Kritik an universalen Menschenrechten wohl am deutlichsten. Im Art. 17,1-2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wird dieses Recht wie folgt definiert:

„Jeder hat das Recht, allein und in Gemeinschaft mit anderen Eigentum innezuhaben. Niemand soll willkürlich seines Eigentums beraubt werden“ (Art. 17,1-2 zit. nach Bujo 1991b: 218)

Obwohl in diesem Artikel auch das Gemeinschaftseigentum angesprochen wird, ist diese Definition für Bujo für das afrikanische Verständnis von Eigentum nicht adäquat. Letztlich steht der Art. 17,1-2 wieder nur im Dienste des Individuums, dem die Gemeinschaft nachgeordnet ist. (vgl. Bujo 1991b: 218) Das heißt, das eigentliche Ziel in der Menschenrechtserklärung ist das Recht des Einzelnen auf Privateigentum. Die afrikanische Tradition kennt allerdings ein solches Eigentumsverständnis nicht. Eigentümer ist letztlich immer die Gemeinschaft bzw. steht auch das Eigentum eines Einzelnen immer im Dienst der Gemeinschaft, wie Bujo schreibt:

„Das Einzelmitglied kann gar nicht etwas in Besitz nehmen, ohne daß die Gemeinschaft mit impliziert ist. Man kann hier also nicht vom Privateigentum im westlichen Sinne sprechen, eher besitzt man als besäße man nicht; denn alles, was das Individuum besitzen kann, steht grundsätzlich im Dienst der Gemeinschaft.“ (Bujo 1998a: 49)

³⁹ Aus meinen eigenen Begegnungen in Gambia mit der Familie meines Mannes kann ich jedenfalls feststellen, dass die gemeinschaftliche Erziehung der Kinder nach wie vor Teil des Alltages ist. Ob dies nach wie vor auf alle oder die meisten Familien in Gambia zutrifft, kann ich jedoch nicht beurteilen.

Der Verkauf oder die Vermietung von Eigentum erfordert immer die „Zustimmung der Großfamilie“ (Bujo 1991b: 218). Da Eigentum im afrikanischen Kontext mit der „Lebenskraft“ (Bujo 1991b: 218) der Gemeinschaft und mit dem Prozess des Teilens in engem Zusammenhang steht, kann ein Zuwiderhandeln durch den Einzelnen auch mit Enteignung durch die Gemeinschaft einhergehen. Genau dieses Recht der Gemeinschaft in der afrikanischen Tradition steht jedoch im Widerspruch zu den Menschenrechten. (vgl. Bujo 1991b: 218f)

Im Gegensatz zum westlichen Verständnis, dem gemäß Privateigentum ein Zeichen von Wohlstand ist, betont Bujo, dass dies im afrikanischen Kontext anders gesehen wird. Armut herrscht für ihn dort, wo der Einzelne für sich alleine lebt, dagegen bietet das Leben in Gemeinschaft alles was der Mensch zum Leben braucht. So schreibt Bujo:

„Dass der Mensch in Afrika das Eigentum relational sieht, bedeutet zugleich, dass er eine andere Einstellung zur Armut hat. Das Armutskonzept bezieht sich anders als im Westen nicht in erster Linie auf das Materielle, sondern wiederum auf die zwischenmenschliche Beziehung. Arm ist jemand, der vereinsamt ist.“ (Bujo 2000a: 292)

Eigentum steht wie bereits erwähnt immer im Dienste der ganzen Gemeinschaft, auch wenn z.B. ein Häuptling oder Chief Eigentümer ist. Nach afrikanischer Tradition ist dieser dann dafür verantwortlich, dass die Mitglieder seiner Gemeinschaft Nutznießer dieses Eigentums sind. (vgl. Bujo 1995a: 160) Wie Bujo dennoch erkannt hat, wird dieses traditionelle Recht auf Eigentum durch jetzige afrikanische Machthaber oft zum Nachteil der eigenen Bevölkerung missbraucht. Bujo schreibt diesbezüglich:

„Unter diesem Gesichtspunkt ist das Gebaren der heutigen Volksführer in Schwarzafrika ein grober Verstoß gegen die Tradition, wenn sie sich auf Kosten des Volkes bereichern und ihr Vermögen zum größten Teil ins – meistens westliche – Ausland bringen, um davon in egoistischer Weise zu profitieren. Gemäß der negro-afrikanischen Tradition müßten solche Politiker ihrer Ämter enthoben werden. Im okzidental System aber, durch das Afrika heute regiert wird, sind sie gerade u.a. aufgrund des Rechtes auf Privateigentum so abgesichert, daß sie keineswegs durch das Volk abgesetzt werden können. [...] Nach dem traditionell-afrikanischen Recht wäre eine solche Inschutznahme nicht möglich, da ein Chef keinerlei Privateigentum haben darf, das er nicht mit dem Volk teilt. Würde er doch letzterem das Leben vorenthalten. Dann aber käme er einem Mörder gleich.“ (Bujo 1995a: 160)

Alle diese Vorbehalte gegen das in den Menschenrechten definierte Recht auf Privateigentum finden sich in ähnlicher Weise in Bujos Artikeln und Büchern. Wesentlich ist dabei immer der Bezug zu der dem Individuum übergeordneten Gemeinschaft. In diesem Zusammenhang spricht Bujo auch das Prinzip des Teilens an. Sowohl Thomas von Aquin⁴⁰ als auch der Text „Gaudium et spes“⁴¹ des Zweiten Vatikanischen Konzils und der „Katechismus der Katholischen Kirche“⁴² unterstreichen, dass erst durch Privateigentum jene Freiheit, Würde und Verantwortung des Einzelnen gesichert seien, die es ihm ermöglichen, mit anderen zu teilen. (vgl. Bujo 1995a: 158f) Dagegen unterstreicht Bujo abermals das Gemeinschaftsprinzip, das rückgebunden ist an die Ahnengemeinschaft:

„In Schwarzafrika ist nicht zuerst das Individuum und dann die Gemeinschaft, sondern es geht um beides in einem. Worum es lediglich geht, ist das Leben, das niemand für sich allein beanspruchen darf. Die Verantwortung für dieses Leben kann nur kommunitaristisch sein. Das Leben wächst und entfaltet sich dadurch, daß alle Mitglieder der diesseitigen und jenseitigen Gemeinschaft sich gegenseitig unterstützen und sich die Lebenskraft schenken.“ (Bujo 1995a: 159)

Dieses Verständnis des Teilens beruht damit auf einer Wechselbeziehung, so dass der Einzelne das für ihn Lebensnotwendige von der Gemeinschaft einfordern kann und umgekehrt:

„Das Ganze vollzieht sich nach dem Prinzip des Lebenswachstums der gesamten Gemeinschaft. Der Vollzug des Rechts auf Eigentum kann dann aber nur in Reziprozität geschehen: jedes Mitglied erwartet das Lebenswachstum für sich von der Gemeinschaft und umgekehrt hat diese das Recht, das Gleiche von jedem Mitglied zu fordern.“ (Bujo 1998a: 49)

Bujo definiert Eigentum daher in der Form, „dass die einzelnen besitzen, als besäßen sie nicht“. (Bujo 2000a: 292). In vielen afrikanischen Sprachen wird dieses Nichtbesitzen auch durch einen Beziehungsbegriff zum Ausdruck gebracht:

„Sie sagen also nicht, ‚ich besitze ein Haus‘, sondern ‚ich bin mit einem Haus‘. Das bedeutet grundsätzlich, dass das Haus dazu da ist, um menschliche Beziehungen zu schaffen. Wer etwas besitzt, muss bereit sein, mit Anderen zu teilen, damit auch diese der Lebensfülle teilhaftig werden. (Bujo 2004: 60)

⁴⁰ Vgl. Bujo 1995a: 148, Fußnote 25; vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologica II-II q. 66 a. 2c.

⁴¹ Vgl. Bujo 1995a: 159, Fußnote 27; vgl. die Pastoralconstitution Gaudium et spes, 71.

⁴² Vgl. Bujo 1995a: 159, Fußnote 28; vgl. Katechismus der Katholischen Kirche 2402.

Am Beispiel des in der Menschenrechtsklärung definierten Rechtes auf Eigentum wird deutlich, dass es in dieser Form für afrikanische Gemeinschaften keinen bis kaum einen Anknüpfungspunkt gibt. Lediglich korrupte Machthaber berufen sich bei der Anhäufung von Privateigentum auf dieses Recht und vergessen dabei die Verantwortung, die sie nach afrikanischer Tradition gegenüber ihrer Bevölkerung hätten. Im Blick auf das Prinzip des Lebenswachstums, das afrikanischen Gemeinschaften zugrundeliegt, stellt damit das Recht auf Eigentum wohl die größte Bedrohung für das Überleben und einen schwerwiegenden Eingriff in das Selbstverständnis afrikanischer Gemeinschaften dar.

Im nächsten Punkt zu den von Bujo konkret angesprochenen Menschenrechten möchte ich nun abschließend auf das Recht nach freien Wahlen im Sinne eines westlichen Demokratieverständnisses, basierend auf einem westlichen Rechtsverständnis, eingehen.

2.4.4 Wahlfreiheit, Demokratie und Rechtsverständnis

In diesem letzten Punkt zu konkreten Menschenrechten möchte ich Bujos Argumente hinsichtlich der partizipatorischen Rechte vorstellen, wie sie in Art. 20,3 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ausformuliert sind.

„Der Volkswille soll die Grundlage der Regierungsgewalt bilden; er soll unverfälscht und in regelmäßigen Abständen durch allgemeine und gleiche Wahl und geheime oder eine der geheimen gleichwertige freie Abstimmung ausgedrückt werden“ (Art. 20,3 zit. nach Bujo 1998a: 50f)

Dieser Artikel legt nahe, dass auf der ganzen Welt die Demokratie als einzig richtiges Rechtssystem implementiert werden sollte, zumindest wird dieser Artikel auch von Bujo dahingehend gedeutet. (vgl. Bujo 1998a: 50) Dem stellt Bujo gegenüber, dass das traditionelle afrikanische Rechtssystem durchaus demokratische Ansätze hat, wenn auch nicht mit dem Anspruch geheime Abstimmungen durchzuführen:

„Das traditionelle politische Verfahren, das das Leben in Afrika bestimmte, war sicher nicht weniger demokratisch, obwohl es sich nicht nach einer ‚geheimen‘ oder der ‚geheimen gleichwertigen‘ Abstimmung vollzog. Das politische Leben war durch Palaver gekennzeichnet. Funktion eines Palavers ist es, die lebensspendende

Fähigkeit des Wortes zum Wohl der Gemeinschaft zu prüfen. Das im Innern des Menschen versteckte Wort nämlich könnte der Gemeinschaft mehr schaden als nützen. Darum muss jedes Wort seine Unschuld innerhalb einer ‚Kommunikationsgemeinschaft‘ durch das Palaver beweisen.“ (Bujo 1998a: 51)

Sinn und Ziel dieser öffentlichen, nicht geheimen Abstimmungen ist es, sich gemeinsam darüber auszutauschen, wer z.B. am besten als Volksführer geeignet ist. Es ist nach Bujo also ein Konsens und kein Mehrheitsbeschluss, wie dies bei demokratischen Wahlen nach westlichem Verständnis der Fall wäre:

„Handelt es sich beispielsweise um die Bestimmung eines Volksführers, so muß der Ältestenrat zusammentreffen und sich über die Kandidaten austauschen, bis man die Zustimmung aller, im Namen der Gemeinschaft Versammelten erlangt. Die Entscheidung kommt hier weder durch einen Kompromiss noch durch eine Mehrheit zustande, sondern der Konsens aller Beteiligten ist erforderlich. Würde man die Entscheidung durch eine geheime Abstimmung treffen, die mehrheitlich zustande kommt, dann wäre die Hinterlistigkeit des versteckten Wortes nicht mehr unschädlich zu machen.“ (Bujo 1998a: 51)

Dass die Realität in vielen afrikanischen Staaten anders aussieht, ist zum Teil das Ergebnis einer scheinbaren Übernahme quasi demokratischer Rechtsstrukturen, jedoch eingeschränkt auf Einparteiensysteme und diktatorische Machthaber, die das traditionelle afrikanische Rechtssystem der Konsensfindung ebenso ad absurdum führen, wie das von den Menschenrechten angestrebte freie Wahlrecht. Dies hat auch Bujo erkannt, wenn er schreibt:

„Es muß deshalb noch eigens betont werden, daß weder die Diktatur noch das Einparteiensystem, so wie sie praktiziert werden, als afrikanisch bezeichnet werden können. Der traditionelle Häuptling war kein absolutistischer Monarch, dem das Volk sich bedingungslos beugen mußte. Der Ältestenrat spielte hier eine wichtige Rolle, und bei vielen afrikanischen Gemeinschaften konnte der Häuptling durch das Volk im Namen der Ahnen abgesetzt werden.“ (Bujo 1991a: 208f)

Dennoch oder gerade deshalb stellt Bujo die Demokratie nach westlichem Vorbild in Frage, weil sie seiner Meinung nach diesem individualistischem Streben, wie es auch an den herrschenden Diktatoren in afrikanischen Staaten deutlich wird, Vorschub leistet. Bujo schreibt:

„Wenn heute nach Demokratie verlangt wird, sollte die Frage nicht unterdrückt werden, ob diese Demokratie genauso aussehen soll wie in Europa, oder ob dem traditionellen afrikanischen Modell, das weder Diktatur noch ‚individualistisch‘ geprägte Demokratie war, nicht besser Rechnung getragen werden sollte. Sollte die Demokratie in Afrika genauso perfekt wie in Europa nachgebildet werden, dann ist

zu fürchten, daß die vorwiegend individuell konzipierte Freiheit nicht zur erwünschten Befreiung des schwarzen Kontinents führt.“ (Bujo 1991a: 209)

Neben dieser kritischen Sicht auf das Menschenrecht auf Demokratie im Sinne freier, geheimer Wahlen ist für Bujo ein weiterer Punkt im Zusammenhang mit dem aus den Menschenrechten abgeleiteten westlichen Rechtssystem von Bedeutung. Anders als im westlichen Rechtssystem gibt es nach Bujo keine Trennung zwischen „religiös und profan [...] Recht und Moral“ (Bujo 1998b: 68). Vielmehr unterstreicht er die Verbindung von Recht und Pflicht bzw. Tugend in der Politik und er Rechtssprechung:

„Wichtig ist zu unterstreichen, dass in der schwarzafrikanischen Tradition das Recht keineswegs abstrakt-theoretisch oder kasuistisch sein darf, wo gegebenenfalls nur noch mit Prinzipien jongliert werden kann. Es muss dem Leben dienen, und deshalb gibt es keine Trennung zwischen Recht und Pflicht. Mehr noch: Recht und Tugend sind miteinander verknüpft. Dass dies erhebliche Konsequenzen für Wirtschaft und Politik hat, braucht keine besondere Erörterung.“ (Bujo 2004: 59)

Damit geht die Vorstellung einher, dass das Individuum immer zunächst Pflichten gegenüber der Gemeinschaft hat und das Recht letztlich im Dienste der Gemeinschaft und nicht des einzelnen Individuums steht, wie folgendes Zitat Bujos unterstreicht:

„Wenn man sich an der afrikanischen Lebenswelt orientiert, hat das Recht immer einen gemeinschaftlichen Charakter. Es geht nicht nur darum, die Rechte des Individuums zu fördern und zu wahren; gleichzeitig müssen auch die Rechte und Pflichten der Gemeinschaft durch das Individuum verteidigt und unterstützt werden. Erst wenn Individuum und Gemeinschaft im dialektischen Verhältnis stehen, können auch die Rechte der Einzelnen bewahrt werden.“ (Bujo 2004: 59)

Bujo will mit seinen Gegenargumenten deutlich machen, dass die Übernahme des westlichen Demokratieverständnisses den Menschen in Afrika keinen wirklichen Vorteil bringt oder bringen würde. Bujo kritisiert dabei auch die Rolle des Westens, der vorgibt, sich für die Menschen in Afrika zu engagieren, tatsächlich jedoch nur seinen Vorteil sucht, auch gegen die Menschenrechte:

„Auch heute noch verwickelt sich der Westen in Widerspruch, wenn er einerseits die Demokratie von den Entwicklungsländern fordert, und andererseits die gleiche Demokratie durch interessengeleitetes ökonomisches Diktat, Waffenlieferungen, Unterstützung der Diktatoren und anderes mehr unterhöhlt. All dies heißt aber, daß sich der Westen in der Konkretisierung der Menschenrechte nicht als unumgängliches Modell ausgeben kann.“ (Bujo 1998a: 52)

Trotz oder gerade wegen all dieser Vorbehalte und Gegenargumente gegenüber der Anerkennung universaler Menschenrechte fordert Bujo einen eingehenden Dialog über ein kulturell geprägtes Menschenrechtsverständnis, auf das ich im nächsten Abschnitt näher eingehen möchte.

2.5 Interkultureller Dialog über ein kulturell geprägtes Menschenrechtsverständnis

Trotz aller Vorbehalte gegen universale Menschenrechte steht Bujo der Idee von Menschenrechten an sich nicht ablehnend gegenüber. Allerdings vertritt er die Theorie nach der Ausformulierung und des Geltungsanspruches aufgrund kultureller Differenzen. Aus diesem Grund plädiert er für einen Dialog, in dem alle Kulturen ihren Beitrag zu den Menschenrechten leisten sollen und können. (vgl. Bujo 1991b: 215) Gleichzeitig stellt er mit dem afrikanischen Palaververfahren eine Methode für diesen interkulturellen Dialog vor. In den folgenden zwei Punkten möchte ich nun auf diese Ansätze näher eingehen.

2.5.1 Anerkennung kultureller Vielfalt in der Menschenrechtsdebatte

Wie bereits unter 2.3.1 ausgeführt haben die Menschenrechte nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte für Bujo lediglich für jene Kulturen Gültigkeit, in denen diese seiner Meinung nach entstanden sind. Dies betrifft vor allem den „euro-amerikanischen“ Raum. (Bujo 1991b: 212f) Eine Begründung für deren universale Geltung ist für ihn so nicht nachvollziehbar, wenn er schreibt:

„Mit welcher Begründung erheben die bestehenden Menschenrechte einen universalen Geltungsanspruch? Mir scheint, daß dieser Anspruch nur dann gerechtfertigt ist, wenn möglichst alle Kulturen in Dialog treten, um ihren Beitrag zum Menschenrechtsverständnis beizusteuern.“ (Bujo 1991b: 211)

Bujo anerkennt in dieser Forderung den bestehenden Pluralismus der Kulturen und zieht daraus den Schluss, dass in diesen Kulturen ebenso wie im Westen Menschenrechte eigenständig formuliert werden können:

„Heute wird es meines Erachtens nötig sein, die bestehenden Menschenrechte in Anbetracht unserer multikulturellen Welt neu zur Diskussion zu stellen. Dabei muß ein Dialog mit anderen nicht-europäischen Kulturen in der Weise angestrebt werden, daß auch sie als potentielle Entstehungsorte anderer Menschenrechte angesehen werden können. [...] man muß auch hier mit kulturellen Verschiedenheiten rechnen. Erst wenn wir den Pluralismus akzeptieren, wird es uns gelingen, die Werte anderer Kulturen nicht einfach unter unsere Weltanschauung zu subsumieren. Daß dies entscheidend für die Würde des Menschen und für ein friedliches Zusammenleben aller Völker ist, möchte ich am Beispiel des afrikanischen Menschenrechtsdenkens aufzuzeigen versuchen.“ (Bujo 1991b: 215)

In seiner Auseinandersetzung mit dem Weltethos (vgl. Punkt 2.2.1) betont Bujo, dass die Menschenrechte „von Natur aus auf einen interkulturellen Diskurs angelegt“ (Bujo 1998a: 36) sind. Weiters betont er „die Relevanz eines interkulturellen Dialogs für eine kontextuelle Menschenrechtsanwendung“. (Bujo 1998a: 48) Bujos Verständnis der Menschenrechte ist eher das von moralischen Normen, die jede Kultur für sich ausformuliert, und die daher plural sind. Daraus resultiert nach Bujo auch die Forderung nach einer Pluralität der Menschenrechte:

„Am Beispiel der afrikanischen Anthropologie dürfte klar geworden sein, daß auch Menschenrechte sich wie die Moral nur im Plural artikulieren lassen.“ (Bujo 1998a: 47)

Seine Ausführungen zu den einzelnen Menschenrechten, wie unter Punkt 2.4 dargestellt, sind der Versuch eines solchen interkulturellen Diskurses. (vgl. Bujo 1998a: 48-52 u.a.)

Dieser Diskurs ist geprägt von den Moralvorstellungen afrikanischer Traditionen. Bujo betont daher im folgenden Zitat nochmals, dass er die Menschenrechte als eine Moral unter vielen versteht, die je nach Kontext unterschiedliche Bedeutung haben können.

„Moral, sofern es sich nicht um abstrakte Prinzipien, sondern konkret gelebtes Ethos handelt, so wurde gesagt – kann nur im Plural existieren. Ähnliches gilt für die Menschenrechte, die ja nicht im luftleeren Raum leben, sondern ihre Brisanz tritt erst im konkreten Kontext zutage, denn nur als situations- und kontextgebundene Rechte erhalten sie ihre humanisierende Bedeutung. Auch sie werden also im Plural gelebt. Daher können sie nur so eine universale Geltung erlangen, indem sie sich zukunfts offen halten und bereit sind, sich durch neue kulturelle Interpretationen zu bereichern.“ (Bujo 1998a: 52)

Bujo versucht damit, den Dialog über die Menschenrechte zu fördern, allerdings immer auf dem Hintergrund kultureller Vielfalt, die auch in den

Menschenrechtskonzeptionen sichtbar sein soll. Er verwehrt sich damit einmal mehr gegen ein einheitliches universales Menschenrechtsverständnis, das seiner Meinung nach eine Einheitskultur nach westlichem Vorbild fördern würde.

Dass Bujo den Dialog als Form der Auseinandersetzung mit den Menschenrechten gewählt hat, dürfte auch mit der Tradition des afrikanischen Palaververfahrens zusammenhängen. Dieses stellt ein dem Anspruch nach gleichberechtigtes Verfahren der Konsensfindung dar, welches ich im nächsten Punkt darstellen möchte. Gleichzeitig werde ich versuchen, Anknüpfungspunkte an die Menschenrechtsdebatte aufzuzeigen.

2.5.2 Das afrikanische Palaververfahren als Beispiel eines gleichberechtigten Dialogs

In diesem Punkt möchte ich abschließend auf das von Bujo immer wieder angesprochene Palaververfahren im afrikanischen Kontext eingehen. Das Palaver ist die traditionelle Vorgehensweise, in der Probleme besprochen und Lösungen gefunden werden und an dem theoretisch jedes Gemeinschaftsmitglied teilhaben kann. Bujo unterscheidet drei Palavergattungen, das Palaver in der Heilungspraxis, das familiäre Palaver und das ‚überfamiliäre‘ und administrative Palaver. (vgl. Bujo 2000b: 71-82)

„Das bekannteste Palaververfahren betrifft eigentlich das Leben einer über einzelne Familien oder gar Sippengemeinschaften hinausgehenden, größeren Gruppe. Dieses Palaver hat einen offiziellen, politischen Charakter und ist oft – nicht immer – mit einer Gerichtsverhandlung verbunden. [...] Es ist aber auch hier so wie bei den schon vorgestellten Palavergattungen, daß alle, die zur Lösung des anstehenden Problems beitragen können, zur Sitzung zugelassen werden. Das heißt aber zugleich, daß sie Mitspracherecht haben. Methodisch ändert sich in diesen Verfahren gegenüber den schon analysierten Palavergattungen nichts.“ (Bujo 2000b: 78)

Diese Form des Palavers scheint mir für die Menschenrechtsdebatte von besonderer Bedeutung. Mit Hilfe von „Sprichwörtern, Märchen, Parabeln“ und „Symbolsprache“ werden wesentliche Lebenssituationen in der Gemeinschaft besprochen und ihre ethische Dimension für das gemeinschaftliche Zusammenleben unterstrichen. (vgl. Bujo 2000b: 79f) Dem Palaververfahren steht

meist ein Mitglied des Ältestenrates vor, da sie über die meiste Erfahrung verfügen. Bujo schreibt diesbezüglich:

„Dies setzt jedoch voraus, daß die Mitglieder der Palavergemeinschaft die Welt der Sprichwörter gut beherrschen. Sonst könnte das Urteil in die falsche Richtung gehen und eine irreführende Lösung anbieten. Die Teilnahme der erfahrenen Menschen – meistens eben der Mitglieder des Ältestenrates – ist also mehr als notwendig, da diese am besten die sprichwörtliche Weisheit sofort bestätigen, ergänzen oder durch weitere Sprichwörter korrigieren können.“ (Bujo 2000b: 80)

Dieses Palaververfahren stellt für Bujo ein weiteres typisches Unterscheidungsmerkmal zur westlichen Praxis dar, auch wenn er einige Ähnlichkeiten zur Diskursethik und zum Kommunitarismus aufzeigt. (vgl. Bujo 2000b: 16; 70f) Diese Ähnlichkeiten sieht Bujo vor allem in der Gemeinschaftsbezogenheit, „wobei die Diskursethik ihr Augenmerk auf die formalistische Seite richtet, während die Palaverethik zugleich die Anwendungsfragen von ethischen Normen mit bedenkt.“ (Bujo 1998b: 72) Im Gegensatz zur Diskursethik, die sich vordringlich an die intellektuelle Elite richtet, betont Bujo, dass beim afrikanischen Palaver wirklich alle Menschen teilnehmen können, wie er am Beispiel der Ashanti von Ghana⁴³ ausführt:

„Die Ashanti-Regel macht aber zugleich deutlich, daß das Palaver – im Unterschied zum Diskursverfahren – den Kreis der Teilnehmenden etwas ausweitet. Es wird nicht nur von *sprach- und handlungsfähigen Subjekten* gesprochen; es wird einfach von *jedem Menschen* gesprochen. Ferner wird im Palaver auch eine indirekte Teilnahme zugelassen, die aber nach der Diskursethik keine Partizipation wäre, da es sich für sie um eine sogenannte ‚advokatorische Argumentation‘ handeln müßte, wie schon weiter oben angemerkt wurde. Der Ausdruck ‚alle Menschen‘ in der Palaverregel bezieht sich nicht nur auf die unsichtbare Gemeinschaft der Vorfahren, sondern er meint wirklich *alle Menschen*, etwa auch die Behinderten, die sich vielleicht sprachlich nicht artikulieren können, die aber dennoch in der Lage sind, durch symbolische Handlungen zu kommunizieren.“ (Bujo 2000b: 83)

Das Palaver ist, wie das Gemeinschaftsideal insgesamt, ebenso auf die Ahnen ausgerichtet. Das heißt, Probleme werden immer auf dem Hintergrund der Lebenserfahrungen der Verstorbenen im Palaver zu lösen versucht, wie Bujo schreibt:

⁴³ Vgl. Bujo 2000b: 83, Fußnote 47: vgl. O. Ndjimbi-Tshiende, *Réciprocité-coopération* 247.

„Andererseits aber lässt sie sich auch gut vereinbaren mit der diskursethischen Idee der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft. Im Unterschied zur Diskursethik, [...], beschränkt sich die anamnetische Vernunft keineswegs auf die rationale Argumentation dergestalt, dass sie sogar die Toten in ihren Diskurs mit einschließt. Es geht also um einen Diskurs von *sasa* und *zamani* (Gegenwart und Zukunft), der auch die Erfahrung der Vorfahren wiederaufnimmt, um sie mit der Gegenwart zu konfrontieren, damit das Zusammenleben heute und morgen noch sinnvoll ist und bleibt. Konkret basiert ein solches Verfahren auf dem so verpönten, aber missverstandenen Palaver im negroafrikanischen Kontext.“ (Bujo 1998b: 68)

Diese im Palaver zum Tragen kommende „anamnetische Vernunft“, wie Bujo sie nennt, sollte auch im Dialog mit dem Westen zur Anwendung kommen, der sich die Frage stellen lassen muss, ob sein Handeln immer menschenrechtskonform war und ist:

„Das den Vorfahren angetane Unrecht muss heute im Blick auf die Nachfahren neu bedacht werden, und die heutige Politik des Nordens in Fragen von Wirtschaft, Migration und dergleichen darf nicht in der Weise betrieben werden, dass der Eindruck entsteht, die Länder des Nordens würden buchstäblich über Leichen gehen, ohne sich im geringsten die Frage über die Herkunft ihres Reichtums und Wohlstands zu stellen. Spätestens hier wird die Bedeutung einer anamnetischen Vernunft auch für die westlichen Kulturen deutlich.“ (Bujo 1998b: 71)

Das Palaververfahren bietet auch insofern einen Anknüpfungspunkt an den interkulturellen Dialog über Menschenrechte, da es trotz aller Bezogenheit auf die Ahnen auch zukunftsorientiert ist. Aktuelle Probleme werden sowohl auf dem Hintergrund der Lebenserfahrungen der Ahnen als auch der aktuellen gegenwärtigen Herausforderungen diskutiert. Das Palaver kann also auch zu dem Ergebnis führen, dass bisherige Traditionen für die Gegenwart adaptiert werden oder ganz aufgegeben werden, wie Bujo am Beispiel der Genitalbeschneidung bei Frauen anführt:

„Wer heute den afrikanischen Gemeinschaften das Leben in Fülle schenken will, muß also in all jenen Dingen, die sich als problematisch erweisen, andere Wege finden, die einerseits das Kernanliegen der Tradition weitergeben, aber andererseits den modernen Kontext berücksichtigen. Weiterführend wäre hier die afrikanische Palaverkultur. [...] Ist man also bestrebt, den Wert der afrikanischen Initiation zu bewahren, dann müßte in einem eingehenden Palaver ein Austausch über die verschiedenen Initiationspraktiken des schwarzen Kontinents südlich der Sahara beginnen, um die beste und vor allen Dingen die Würde der Frau bewahrende Methode herauszufinden. [...] In unserem Fall genügt es auch nicht, von außen die Abschaffung der Frauenbeschneidung zu fordern. Dies kann nur zur Verhärtung der Fronten gerade bei jenen Ethnien führen, die in dieser Praxis ein tieferes Anliegen verwirklicht sehen, nämlich die Einübung in den richtigen Umgang mit Leid und Tod.“ (Bujo 2000b: 192f)

In der Gemeinschaftsbezogenheit des Palavers liegt letztlich das verbindende Element zum interkulturellen Dialog. Der Wille sich gemeinsam mit den unterschiedlichen Positionen auseinanderzusetzen und eine Lösung zu finden, die zu einem besseren Verständnis der Dialogpartner beiträgt und offen ist für Veränderung, kann auch in der Menschenrechtsdebatte den Blick für wesentliche Anliegen der Menschenrechte schärfen und vermeintliche Gegenpositionen auf ihre Relevanz hin überprüfen.

2.6 Kritische Würdigung

In diesem zweiten Kapitel habe ich mich einer kulturalistischen Gegenposition zu universalen Menschenrechten gewidmet. Auch hier möchte ich nochmals betonen, dass Bénézet Bujo nur eine Stimme unter vielen ist und sicher nicht alle Gegenargumente in der Menschenrechtsdebatte abdeckt. Bujo ist mit dem Anspruch angetreten, eine eigenständige afrikanische Menschenrechtsdefinition darzustellen. Dies ist ihm meines Erachtens nur bedingt gelungen. Sein Hauptaugenmerk in der Diskussion liegt auf dem von ihm postulierten unterschiedlichen Menschenbild zu dem der Menschenrechtsklärung. Der afrikanische Mensch ist ohne die Gemeinschaft, in die er hineingeboren wird, kein vollständiger Mensch. Erst die Gemeinschaft macht den Menschen zum Menschen. Auf diesem Menschenbild aufbauend, kritisiert er einzelne Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die für ihn ein Produkt des Westens darstellen. Sein Zugang zu einer Definition von Menschenrechten ist daher ein anderer als der von Bielefeldt. Ausgangspunkt für Menschenrechte ist immer die Gemeinschaft, niemals das einzelne Individuum. In seiner Thematisierung der afrikanischen Gemeinschaftstradition auf dem Hintergrund aktueller Missstände in einigen afrikanischen Staaten und dem Machtmissbrauch afrikanischer Staatspräsidenten auf Kosten der eigenen Bevölkerung wird deutlich, dass Bujo diese Missstände direkt bzw. indirekt den Menschenrechten zur Last legt. Durch das in ihnen postulierte Menschenbild und insbesondere des Eigentumsbegriffs würden den Machthabern die Instrumente für diese Abkehr von den eigenen

Traditionen in die Hand gelegt. Auf dem Hintergrund von Bielefeldt muss ich jedoch festhalten, dass es hier vielmehr zu einer Instrumentalisierung und des Missbrauchs der Menschenrechte durch die jeweiligen Staatspräsidenten kommt. Meiner Meinung nach handelt es sich bei den von Bujo geschilderten Zuständen daher eher um eine Zeitdiagnose von Missständen, die gerade im Namen der Menschenrechte bekämpft werden müssten und nicht als Argument gegen universale Menschenrechte herhalten sollten. Trotz all seiner Gegenargumente bleibt Bujo dennoch offen für den Dialog mit dem Westen.

Eine nähere Zusammenschau der Argumente von Bujo und Bielefeldt, mit all ihren Vor- und Nachteilen, werde ich nun im folgenden dritten Teil meiner Arbeit vornehmen.

3 Heiner Bielefeldts und Bénézet Bujos Argumente im Dialog

Nachdem ich im ersten und zweiten Kapitel meiner Arbeit die Argumente von Heiner Bielefeldt und Bénézet Bujo in ihren wesentlichen Grundzügen dargestellt habe, werde ich mich nun einer Zusammenschau dieser Positionen widmen und versuchen, Ansätze aufzuzeigen, die es ermöglichen sollen, das Anliegen der Menschenrechte aufs Neue deutlich zu machen. Ausgehend von dem „Realgrund“ (Bielefeldt 1998a: 43) der Menschenrechte, nämlich den Leidens- und Unrechtserfahrungen der Menschheit, wie Bielefeldt diese nennt (vgl. Punkt 1.2.4), bieten sowohl Bielefeldt als auch Bujo Argumente, die diesen Grund immer wieder sichtbar machen, und sich damit trotz aller vordergründigen Gegensätze dennoch eine gemeinsame Basis für die Anerkennung universaler Menschenrechte finden lassen müsste. Gerade die systematische Darstellung Bielefeldts ermöglicht es, Bujos Argumente in dem Maße zu widerlegen, als ihnen der eigentliche Ort ihrer Geltung zugewiesen werden kann, nämlich die kulturell geprägte afrikanische Ethik, die verwurzelt ist in der afrikanischen Gemeinschaftstradition. Wie Bielefeldt argumentiert, stellen für ihn die Menschenrechte gerade keine Ethik oder Moral dar, sondern haben ethische und moralische Traditionen ihren eigenen Stellenwert, und betreffen die Menschenrechte nur insofern, als sie mit diesen in den wesentlichen Punkten nicht in Widerspruch geraten. (vgl. Bielefeldt 2007a: 69) Die von Bujo aufgezeigten Widersprüche lassen sich allerdings auf dem Hintergrund von Bielefeldts Argumentation mehrheitlich auf eben jene kulturellen Traditionen rückführen, und gilt es nun zu überprüfen, ob es hier tatsächlich zu einer Unvereinbarkeit zwischen Tradition und Menschenrechten kommen kann.

Als erste gemeinsame Basis möchte ich zunächst die Bereitschaft zum interkulturellen Dialog ansprechen, um mich in den nächsten Punkten den vorgetragenen Gegenargumenten zu widmen. Dies wäre zunächst der westliche Ursprung der Menschenrechte mit einem Exkurs über den Verabschiedungsprozess der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Danach widme ich mich in zwei Punkten dem Gegensatzpaar von Individuum und

Gemeinschaft in beiden Positionen. Im letzten Punkt werde ich dann nochmals konkret die Leidens- und Unrechtserfahrungen als verbindendes Element in der Menschenrechtsdebatte ansprechen. Abschließend sollte deutlich geworden sein, dass einerseits das Argument des westlichen Ursprungs der Menschenrechte nur bedingt tragfähig ist, andererseits eine kulturell geprägte Gemeinschaftstradition nach afrikanischem Vorbild durchaus mit den Menschenrechten kompatibel ist, da diese auf einer anderen Ebene angesiedelt ist, als das Konzept der Menschenrechte.

3.1 Die Bereitschaft zum interkulturellen Dialog als gemeinsame Basis

An den Beginn meines Vergleiches zwischen Heiner Bielefeldt und Bénédet Bujo möchte ich zunächst die Bereitschaft beider Autoren zum interkulturellen Dialog stellen. (vgl. Punkt 1.5 bzw. 2.5) Damit scheint mir doch eine gemeinsame Basis für alle weiteren Schritte gegeben zu sein. Die Forderung nach einem Dialog in der Frage der Menschenrechte wird von beiden vertreten, wenn auch unter einem jeweils anderen Gesichtspunkt. Heiner Bielefeldt geht mit dem Anspruch in den Dialog, die Universalität der Menschenrechte zu verteidigen und versucht mit seinen Argumenten, wie im ersten Teil meiner Arbeit ausgeführt, einen Umdenkprozess bei den Gegnern zu initiieren. Bielefeldt ist sich der Gegenpositionen daher deutlich bewusst und stellt diese sozusagen auf den Prüfstand. Es stellt sich daher mit Bielefeldt die Frage, ob diese Gegenpositionen auf Dauer aufrechterhalten werden können, wenn sich die Dialogpartner auf die Argumente Bielefeldts einlassen. Bielefeldt fordert nicht die unhinterfragte Anerkennung universaler Menschenrechte, sondern regt zu einem, wie er es nennt „Lernprozess“, wie ihn auch der Westen durchmachen musste, an. Dabei ist er sich bewusst, dass dieser Lernprozess in anderen Kulturen durchaus unterschiedlich zu dem des Westens ablaufen kann. (vgl. Bielefeldt 2007a: 52) Im Vordergrund für Bielefeldt steht daher die Hoffnung, dass es durch einen solchen Lernprozess, initiiert durch einen interkulturellen Dialog, zu einer Anerkennung universaler Menschenrechte kommen kann. Bielefeldt verweist ausdrücklich

darauf, dass die Menschenrechte einen „Grundkonsens“ bzw. „Mindeststandards“ darstellen, und mit den Menschenrechten niemals der Anspruch auf eine „Universalethik“ oder gar einen „Weltethos“ erhoben werden sollte. (vgl. Punkt 1.5.2.)

Für Bujo stellt sich die Ausgangssituation anders dar. Auch er fordert einen interkulturellen Dialog, allerdings um seine Forderung nach einem kulturell geprägten Menschenrechtsverständnis darzulegen, wie ich dies auch im zweiten Teil meiner Arbeit dargestellt habe. Da er das Konzept der Menschenrechte, auch in Anlehnung an andere Autoren, wie zum Beispiel Hans Küng, als „Weltethos“ versteht, das einer Einheitsmoral Vorschub leisten könnte, tritt er für eine Menschenrechtskonzeption je nach kulturellem Kontext ein. Im Dialog möchte er daher vielmehr die kulturellen Unterschiede zum Westen aufzeigen, die eine Anerkennung der Menschenrechte nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte erschweren bzw. verunmöglichen. Diese Vorbedingungen können daher einen Dialog zwischen beiden Positionen durchaus erschweren. Dennoch sehe ich bei Bujo die Möglichkeit gegeben, sich mit der Position von Bielefeldt auseinanderzusetzen. Hilfreich erscheint mir dabei der Rekurs Bujos auf das afrikanische Palaververfahren. Dieses ist grundsätzlich auf Problemlösung hin orientiert und auch für neue Sichtweisen zugänglich. Es stellt sich daher die Frage, ob Bujos Argumente gegen universale Menschenrechte unter Anwendung der Regeln eines afrikanischen Palaververfahrens den Argumenten Bielefeldts standhalten könnten, oder sich auch für Bujo eine neue Sichtweise auf die Menschenrechte und ihren Geltungsanspruch eröffnen könnte. In einem solchen Dialog müsste auch der Westen neu in die Pflicht genommen werden, sich an die Einhaltung der Menschenrechte sowohl im eigenen Wirkungsbereich als auch im Aufeinandertreffen mit anderen Kulturen rückzubinden. Dies scheint mir ein Anliegen sowohl von Bielefeldt als auch von Bujo.

In den nächsten Punkten werde ich mich nun dem Vergleich einzelner Argumente widmen, die von Bielefeldt und von Bujo in die Diskussion eingebracht wurden.

3.2 Argument 1 - Der westliche Ursprung der Menschenrechte

In diesem ersten Punkt werde ich das Argument des westlichen Ursprungs der Menschenrechte aus der Sicht beider Positionen nochmals näher beleuchten. Wie bereits im ersten und zweiten Kapitel meiner Arbeit ausgeführt, beziehen sich sowohl Bielefeldt als auch Bujo auf diese kulturalistische Gegenposition. Während Bielefeldt versucht, die Uneinheitlichkeit des westlichen Ursprungs aufzuzeigen und damit diese Festschreibung aufzuweichen, ist es Bujo ein Anliegen, diesen westlichen Ursprung zu unterstreichen und hervorzuheben. Sowohl die Entstehungsgeschichte mit den Vorläuferdokumenten als auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte stellen für Bujo Indizien für den Ursprung und die ausschließliche Geltung der Menschenrechte im Westen dar. Die von Bielefeldt aufgezeigten Brüche und der Lernprozess des Westens in dieser Entstehungsgeschichte, wie zum Beispiel das Fortbestehen der Sklaverei, sind für Bujo mehr ein Indiz dafür, dass der Westen nur seinen eigenen Vorteil suchte, denn Beispiel dafür, dass gerade durch die Erklärungen erst das Bewusstsein für das Unrecht der Sklaverei geschärft wurde und eben mit diesen Erklärungen gegen die Sklaverei argumentiert werden konnte. Ähnlich verhält es sich mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die, bis auf einige Ausnahmen, gerade von den afrikanischen Staaten nicht mit beschlossen werden konnte, da diese mehrheitlich Kolonialländer westlicher Staaten waren. Auch hier ist mit Bielefeldt zu argumentieren, dass erst mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ein Dokument vorlag, auf das sich die Menschen in den Kolonialländern in ihren Unabhängigkeitskämpfen berufen konnten.

Letztlich setzen sich aber weder Bielefeldt noch Bujo mit dem Ausarbeitungsprozess der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte detaillierter auseinander, wodurch es im Anschluss an Bielefeldt zu einer weniger differenzierten Sicht und damit neuerlichen Festschreibung des westlichen Ursprungs der Menschenrechte kommen könnte und andererseits die Position Bujos noch unterstrichen wird. Ich möchte daher im nächsten Punkt diesen Ausarbeitungsprozess näher beleuchten, um das Argument des westlichen Ursprungs noch weiter aufzubrechen, und beziehe mich dabei auf die Forschungsarbeiten von Susan Waltz (2001, 2002).

3.2.1 Exkurs: Der Ausarbeitungsprozess der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

Angesichts des immer wieder vorgebrachten Einwandes des westlichen Ursprungs der Menschenrechte ist es mir wichtig, eine weitere Stimme in diese Debatte einzubringen. Insbesondere im Hinblick auf das von Bujo angeführte Gegenargument „vom Fehlen der Gemeinschaftsdimension sowohl bezüglich des Zustandekommens als auch der Artikulierung und des Vollzugs der Menschenrechte“ (Bujo 1998a: 45) ist mir dieser Exkurs ein besonderes Anliegen. Ich beziehe mich dabei auf zwei Artikel von Susan Waltz aus den Jahren 2001 und 2002, in denen sie sich mit dieser Frage auf dem Hintergrund der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Jahr 1948 auseinandersetzt. Waltz selbst bezieht sich auf bereits existierende Literatur, in der auf die näheren Umstände des Ausarbeitungsprozesses der Erklärung eingegangen wird. Dabei wird deutlich, dass die Menschenrechtserklärung kein rein westliches Produkt, sondern vielmehr das Ergebnis vieler Diskussionen und Verhandlungen zwischen den Delegierten der verschiedensten Herkunftsländer ist. (vgl. Waltz 2001: 54-66; 2002: 443-447) Weiters zeigt Waltz auf, dass es, ähnlich wie bei den von Bielefeldt vorgestellten Vorläuferdokumenten, auch bei der Menschenrechtserklärung Vorbehalte seitens westlicher Staaten bzw. innerhalb westlicher Staaten gab. (vgl. Waltz 2001: 67-72; 2002: 440-441)

Ohne hier allzu sehr auf den historischen Ablauf des Verabschiedungsprozesses einzugehen ist es von Bedeutung, dass die jetzigen dreißig Artikel der Menschenrechtserklärung von einer Kommission ausformuliert, durchdiskutiert, umgeändert und beschlossen wurden, die sich aus verschiedenen Komitees und deren Delegierten der verschiedensten Länder der Welt zusammensetzte. Länder, die sich heute klar gegen die Menschenrechtserklärung aussprechen, wie zum Beispiel China, waren damals federführend bei der Ausarbeitung der Menschenrechtserklärung, so auch der

chinesische Delegierte Peng Chen Chang. Unter Bezugnahme auf Humphrey⁴⁴ schreibt Waltz:

„Chang took early opportunity to establish that the Universal Declaration could not be a simple reflection of Western philosophy – and to that end, he advised UN staff to embark on a study of Confucian thought.” (Waltz 2001: 59)

Auch die Struktur der Menschenrechtserklärung betreffend hat Chang einen wesentlichen Beitrag geleistet. Waltz bezieht sich neuerlich auf Humphrey⁴⁵ und schreibt:

„[...], it was Chang who first envisaged three instruments: a declaration, a treaty, and measures of implementation.“ (Waltz 2001: 60)

Zwei wesentliche Punkte in der Menschenrechtserklärung wurden auf Drängen von zwei weiblichen Delegierten geändert bzw. in die Erklärung aufgenommen. Hansa Mehta aus Indien beanstandete im Artikel 1 die Formulierung „all men are created equal“, welche letztlich geändert wurde in „All human beings are born free and equal“. (vgl. Waltz 2001: 63f)⁴⁶ Shaista Ikramullah von Pakistan ist es zu verdanken, dass der Artikel 16,2 zur Eheschließung „[...] auf Grund der freien und vollen Willenseinigung“ klar gegen Zwangsheiraten ausformuliert wurde und laut Artikel 16,1 die Ehepartner volljährig sein müssen. (vgl. Waltz 2002: 444)⁴⁷

Diese drei Beispiele sollen einen kleinen Einblick in die kulturelle Vielfalt des Ausarbeitungsprozesses der Menschenrechtserklärung geben und deutlich machen, dass einerseits konstruktiv auch gegen westliche Vorstellungen interveniert wurde, andererseits gerade von nicht-westlichen Delegierten Beiträge Eingang in die Erklärung gefunden haben, die auf den ersten Blick als westlich identifiziert werden könnten.

⁴⁴ Vgl. Waltz 2001: 59, Fußnote 70: see Humphrey, supra note 9 [John P. Humphrey, *Human Rights and the United Nations: A Great Adventure* (1984)] at 29; Roosevelt, supra note 14 [Eleanor Roosevelt, *The Autobiography of Eleanor Roosevelt* (1992)] at 316-317.

⁴⁵ Vgl. Waltz 2001: 60, Fußnote 72: see Humphrey, supra note 9, at 40.

⁴⁶ Vgl. Waltz 2001: 63f, Fußnoten 91: see Gurewitsch, supra note 9 [A. David Gurewitsch, *Eleanor Roosevelt: Her Day* (1973)] at 22; Fußnote 92: see Morink, supra note 23 [Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent* (1999)] at 119-120; Fußnote 93: UDHR, supra note 1 [Universal Declaration of Human Rights, adopted 10 Dec. 1948] art. 1.

⁴⁷ Vgl. Waltz 2002: 448, Fußnote 39: UNGA Third Committee, p 374. See also Shaista Ikramullah, *From Purdah to Parliament*, London: Oxford University Press, 1998.

Waltz greift auch das Thema des zum Zeitpunkt des Ausarbeitungsprozesses nach wie vor bestehenden Kolonialismus auf. Gerade jene westlichen Länder, die noch über Kolonien verfügten, insistierten gegen einen Passus, der gegen ihre Interessen verstoßen könnte. Dennoch wurde im Artikel 2,2 soweit das Zugeständnis gemacht, dass der rechtliche Status des Landes, das heißt, unabhängig oder unter Kolonialherrschaft, keine Auswirkung auf die Anerkennung der Menschenrechte für dessen Bewohner haben darf. (vgl. Waltz 2002: 444f)⁴⁸ In den folgenden Jahren erlangten viele Staaten die Unabhängigkeit, auch unter Berufung auf die in den Menschenrechten verankerten Rechte des Individuums, sodass sich bis zum Inkrafttreten der zwei ausformulierten Pakte über „bürgerliche und politische Rechte“ sowie „soziale, kulturelle und ökonomische Rechte“ die Mitglieder der UN mehr als verdoppelt hatten. (vgl. Waltz 2002: 445) Aber schon die Zusammensetzung der in den Komitees vertretenen Staaten zeigt, dass gerade die europäischen Staaten bei der Ausarbeitung der Menschenrechtserklärung nicht vollzählig vertreten waren. Deutschland, Spanien und Italien sowie auch Österreich und andere kleinere Staaten waren nicht eingebunden. Dafür waren Delegierte aus Asien, Ozeanien und Südamerika zahlreich vertreten. (vgl. Kalny 2008: 204) Es wäre daher irreführend, die Menschenrechtserklärung als Produkt des Westens zu qualifizieren. Ein genaueres Studium, wie es auch Waltz unternommen hat, ist in Zeiten des Internets besonders interessant, da alle Abschriften der Sitzungen und Abstimmungen online nachzulesen sind.⁴⁹

Wie Susan Waltz aber auch aufzeigt, spricht nicht nur der eigentliche Ausarbeitungsprozess der Menschenrechtserklärung für ein interkulturelles Projekt, sondern auch die Tatsache, dass sich bereits vor Einsetzung der Kommission lateinamerikanische Staaten, China, Iran, Japan, u.a. mit den Plänen für eine solche Kommission auseinandersetzten und eine universale Menschenrechtserklärung forderten, die für alle Staaten bindend sei. (vgl. Waltz 2001: 61f, 2002: 439f) Demgegenüber waren es gerade die USA und

⁴⁸ Vgl. Waltz 2002: 448, Fußnote 40: Morsink, Universal Declaration of Human Rights, p 98.

⁴⁹ Vgl. <http://unyearbook.un.org/> am 3.4.2011, hier insbesondere die Jahrbücher 1947-48 und 1948-49, <http://www.un.org/depts/dhl/udhr/> am 3.4.2011, hier sind die Abschriften der Sitzungen und Abstimmungen und weiteren Informationen zum Ausarbeitungsprozess der AEMR zu finden.

Großbritannien, die dieser Idee skeptisch gegenüberstanden, da eine Menschenrechtserklärung ihre eigenen Interessen unterwandern hätte können. In den USA betraf dies die Rassentrennung und die damals üblichen Lynchmorde, Großbritannien sah hingegen seine Kolonien gefährdet. (vgl. Waltz 2002: 439f) Letztlich waren es die Gräueltaten der Nazis, deren Ausmaß erst nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges im Rahmen der Nürnberger Prozesse in voller Tragweite sichtbar wurden, und die internationale Staatengemeinschaft endlich an den Punkt brachten, den bisherigen Überlegungen zu einer Allgemeinen Menschenrechtserklärung nun auch Taten folgen zu lassen. (vgl. Waltz 2002: 439f) Schon vorher lagen den Vorschlägen für eine Menschenrechtserklärung Menschenrechtsverletzungen in anderen, auch nicht-westlichen Ländern, zugrunde, doch erst der Holocaust hat die Dringlichkeit einer solchen Erklärung unterstrichen. (vgl. Waltz 2002: 440) Auch dieser Zugang zur Menschenrechtserklärung zeigt, dass es sich dabei um ein von vielen Ländern, nicht nur westlichen, unterstütztes und gefordertes Dokument handelt.

Mit diesem Exkurs wollte ich ein weiteres Argument gegen den westlichen Ursprung der Menschenrechte einbringen, wobei ich hier nur einige wenige markante Punkte von Susan Waltz aufgegriffen habe, da eine genauere Auseinandersetzung mit ihren Arbeiten den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

Im nächsten Punkt werde ich mich nun dem zweiten Argument in der Debatte zwischen Bielefeldt und Bujo widmen, dem freien Individuum in den Menschenrechten.

3.3 Argument 2 - Das freie Individuum in den Menschenrechten

Das Argument des westlichen Ursprungs der Menschenrechte ist eng mit dem Argument des freien Individuums verbunden. Wie ich im ersten und zweiten Kapitel meiner Arbeit dargestellt hab, nehmen sowohl Bielefeldt als auch Bujo dabei Bezug auf Kant, kommen jedoch zu zwei unterschiedlichen Ansichten. Für Bielefeldt stellt das Individuum ein sittliches Subjekt dar, das eigenverantwortlich handeln und sich frei für den eigenen Lebensweg entscheiden kann. Grundlage

dieser Freiheit ist die Würde des Menschen, die jedem Menschen aufgrund seines Menschseins zukommt. Dieses Menschsein gründet sich für Bielefeldt in der biologischen Verfasstheit, in der sich alle Menschen gleich sind, unabhängig von allen äußeren Bedingtheiten, wie Geschlecht, soziale Herkunft bzw. Stellung, Hautfarbe, ethnische Zugehörigkeit, etc. (vgl. Punkt 1.3.1) In Bezugnahme auf Kant folgert hingegen Bujo, dass das Individuum als Einzelwesen losgelöst von gemeinschaftlichen Strukturen definiert wird und auch seine Entscheidungen ohne Bezug auf gemeinschaftliche Traditionen trifft. Dieses Individuum der Menschenrechte ist für Bujo nicht mit dem afrikanischen Verständnis von Individuum und Gemeinschaft in Einklang zu bringen. Anders als für Bielefeldt definiert sich Menschsein für Bujo nicht allein über die gleiche biologische Verfasstheit, sondern ist erst dort realisiert, wo der Mensch in eine Gemeinschaft eingebettet ist und nach den Traditionen dieser Gemeinschaft lebt. Wie bereits ausgeführt, spricht Bujo hier auch vom „vollständigen Menschsein“. (vgl. Punkt 2.2.2) Ich denke, genau an diesem Punkt muss in der Debatte, zumindest zwischen Bielefeldt und Bujo, angesetzt werden. Die Menschenrechte erheben keinen Anspruch, den ganzen Menschen in all seinen Ausprägungen, Talenten, etc. vorzustellen, sie wollen vielmehr erst die Bedingungen sichern, dass sich Menschen frei entwickeln können. Es versteht sich von selbst, dass der Mensch nicht als fertiges Individuum geboren wird, sondern erst durch sein Umfeld geprägt aufwächst und sein Leben gestalten muss. Die Menschenrechte wollen jedoch dieses Recht auf Leben des einzelnen Menschen schützen, um klarzustellen, dass jeder Mensch einmalig ist. Das heißt, nicht die Uniformität aller Menschen ist das Ziel, sondern die Anerkennung der Vielfalt der Menschen.

Bielefeldt betont, dass die Konzentrierung auf den Menschen als Individuum nicht bedeutet, dass die Menschen losgelöst von Traditionen ihr Leben gestalten sollen. Auch wenn es Menschen gibt, die gut alleine zu Recht kommen, denke ich doch, dass die Mehrheit der Menschen das Leben in Gemeinschaft vorziehen. Bujo hingegen betont das Gemeinschaftsleben in der Weise, dass das Individuum in der Gemeinschaft seinen Lebenssinn sehen soll. Gleichzeitig versucht Bujo den Vorwurf des Gemeinschaftszwanges zu entkräften und dem Individuum Freiheit in den eigenen Entscheidungen zuzusprechen. In diesem Punkt ist Bujo nicht ganz

eindeutig, wobei der Eindruck entsteht, dass Bujo bemüht ist, die sich verändernden modernen Lebensbedingungen für afrikanische Verhältnisse zu adaptieren.

Als Kritik am manchmal ausufernden Individualismus in westlichen Ländern ist die Rückbesinnung auf gemeinschaftliche Strukturen und Interessen durchaus zu begrüßen. Ein Abgehen von den durch die Menschenrechte abzusichernden Individualrechten wäre jedoch sehr gefährlich, und würde zu neuen Unrechtssituationen führen. Unrechtssituationen hingegen, die aufgrund falsch verstandener Freiheit entstehen, sollte im Namen der Menschenrechte ebenso entgegengetreten werden.

Im nächsten Punkt widme ich mich nun dem Argument der Gemeinschaftsdimension der Menschenrechte, welche von Bielefeldt und Bujo ebenfalls unterschiedlich gesehen wird.

3.4 Argument 3 - Die Gemeinschaftsdimension in den Menschenrechten

Dieses Argument der Gemeinschaftsdimension, wie im ersten und zweiten Kapitel ausgeführt, steht in enger Verbindung mit dem vorhergehenden Argument des freien Individuums, weshalb eine Ausdifferenzierung der Thematik sehr schwer ist. Dennoch lassen sich einige wesentliche Argumentationsansätze herausfiltern. Zunächst möchte ich nochmals festhalten, dass Bujo den Menschenrechten vorwirft, dass ihnen durch die Konzentration auf das einzelne Individuum die Gemeinschaftsdimension fehlt, und dies seiner Meinung nach nicht mit der afrikanischen Gemeinschaftstradition vereinbar ist. Bielefeldt hingegen betont, dass eine Gemeinschaft erst durch und mit seinen Mitgliedern, und damit durch und mit einzelnen Individuen überhaupt erst real und (überlebens-)fähig ist. Da es die unterschiedlichsten Formen von Gemeinschaften gibt, kann in den Menschenrechten der Gemeinschaft an sich kein Selbstzweck zugesprochen werden. Vielmehr ist in den Menschenrechten das Recht auf, wie Bielefeldt es nennt, „freie Vergemeinschaftung“ grundgelegt. Das heißt, den Menschen steht es frei, sich in Gemeinschaften welcher Art auch immer zusammenzufinden, und

dieses Gemeinschaftsleben nach ihren eigenen Regeln zu gestalten. (vgl. Punkt 1.4.2) Deutlich wird dieses Recht insbesondere in der „Deklaration über die Rechte indigener Völker“⁵⁰. Folgt man dieser Argumentation dann sind jene Formen der afrikanischen Gemeinschaftsdimension, wie Bujo sie vorstellt, Regeln, die sich diese Gemeinschaften selber auferlegt haben.

Wenn Bujo insbesondere das vorrangige Erziehungsrecht der Eltern (vgl. Punkt 2.4.2) als auch das Recht auf Privateigentum (vgl. Punkt 2.4.3), wie diese in den Menschenrechten verankert sind, als Gegensatz zur afrikanischen Tradition darstellt, hat er meines Erachtens wesentliche Aspekte außer Acht gelassen. Das Erziehungsrecht der Eltern stellt ursprünglich einen Schutz vor einem institutionellen Eingriff in das Erziehungsrecht dar. Das Recht sagt jedoch nichts darüber aus, ob und welche anderen Familienmitglieder noch an der Erziehung der Kinder beteiligt sein dürfen. Ist es daher traditionell üblich, dass Großeltern, Tanten, Onkel, etc. an der Kindererziehung beteiligt sind, lässt sich hier kein Widerspruch zu den Menschenrechten erkennen. Erst wenn Eltern sich mit diesen traditionellen Werten nicht mehr identifizieren können und von sich aus das Recht auf alleinige Kindererziehung einfordern kommt der entsprechende Artikel der Menschenrechtserklärung zum Tragen.

Ähnliches gilt für das Recht auf Privateigentum.(vgl. Punkt 2.4.3) Die Menschenrechtserklärung formuliert hier eindeutig das Recht auf alleiniges als auch gemeinschaftliches Eigentum. Damit steht einer gemeinschaftlichen Verfügungsgewalt und Nutzung von Eigentum, wie es die afrikanische Gemeinschaftstradition vorsieht, nichts im Wege. Dass es hier zu Missbrauch durch afrikanische Staatsoberhäupter oder andere Machthaber kommt, wie Bujo ausführt, kann nicht den Menschenrechten angelastet werden, sondern jenen, die diese Rechte für ihren eigenen Vorteil umdeuten und missbrauchen. Hier gilt es, diesen Missbrauch unter Berufung auf die Menschenrechte und nicht aufgrund des Missbrauchs die Menschenrechte zu bekämpfen.

Durch diese zwei Beispiele sollte deutlich geworden sein, dass sowohl die traditionelle Kindererziehung in der Großfamilie als auch die gemeinschaftliche Nutzung von Eigentum keinen Widerspruch zu der Menschenrechtserklärung

⁵⁰ Vgl. http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf am 24.3.2010.

darstellen. Vielmehr müssen sich die Gemeinschaften der Herausforderung stellen, den Wert dieser Traditionen immer wieder herauszustreichen und zu vermitteln bzw. moderne Formen zu finden, die den einzelnen Individuen mehr Freiraum geben und dennoch den Gemeinschaftstraditionen gerecht werden.

Ein Beispiel dafür stellt das Recht auf freie Ehepartnerwahl dar, dass einerseits von Bujo als Widerspruch zur afrikanischen Gemeinschaftstradition angeführt wird, andererseits Veränderungen auf Seiten der Gemeinschaftsmitglieder zur Kenntnis genommen werden, die es den Frauen und Männern in der heutigen Zeit ermöglicht, eine freie Partnerwahl unter Einbeziehung der Gemeinschaft zu treffen. (vgl. Punkt 2.4.1)

Mit diesen Ausführungen soll deutlich geworden sein, dass die afrikanische Gemeinschaftsethik bzw. -tradition, zumindest für die von Bujo aufgezeigten Problemstellungen, nicht in Widerspruch zu den Menschenrechten steht, sondern durch die Menschenrechte die eigenständige Gestaltung des Gemeinschaftslebens unterstützt und abgesichert wird. Gerade im afrikanischen Kontext gibt es hier das Problem, dass zum Beispiel ethnische Gemeinschaften, die sich auf ihren Status als indigene Gesellschaften im Sinne der ILO 169⁵¹ berufen, auf massive Probleme stoßen und ihnen diese Rechte seitens ihrer Staatsführung verwehrt werden. Ein Beispiel stellen die Verhältnisse in Nigeria dar, wo es zu massiven Menschenrechtsverletzungen an dem Volk der Ogoni sowohl durch den Staat Nigeria als auch durch Erdölfördergesellschaften kommt.⁵² Ich möchte jedoch klarstellen, dass es mir nicht darum geht, die Gesamtbevölkerung afrikanischer Staaten als indigene Bevölkerung im Sinne der ILO 169 zu bezeichnen, sondern möchte vielmehr aufzuzeigen, dass es auch in afrikanischen Staaten ethnische Gemeinschaften gibt, die vom Staat nicht als solche anerkannt werden. Es ist daher problematisch, wenn Bujo pauschal von einer afrikanischen Gemeinschaftstradition spricht, auch wenn er immer wieder Beispiele aus

⁵¹ Vgl. <http://www.ilo169.de/index.php?option=content&task=view&id=20&Itemid=31> am 24.3.2010., vgl. auch 1.4.2.

⁵² vgl. Kopetzky-Tutschek, Michael (2007): Shell - ein imageorientierter „Global-Player“ in Nigeria – und das Volk der Ogoni, GRIN - Verlag für Akademische Texte, Norderstedt; Loimeier, Manfred (1996): Zum Beispiel Ken Saro-Wiwa. Die Hinrichtung des Umweltschützers und Schriftstellers Ken Saro-Wiwa und weiterer Oppositioneller, der Kampf des Ogoni-Volkes gegen Shell und die Lage in Nigeria, Lamuv Verlag, Göttingen; Saro-Wiwa, Ken (1992): Genocide in Nigeria. The Ogoni Tragedy, Saros International Publishers, London u.a.

unterschiedlichen ethnischen Gruppen anführt. Hier gilt es wachsam zu sein, gegenüber Staatsoberhäuptern die sich genau jene vermeintliche einheitliche afrikanische Kultur zur Unterdrückung anders Denkender und Handelnder zu Eigen machen.

An dieser Stelle möchte ich noch auf das von Bujo kritisierte westliche Rechtssystem eingehen. (vgl. Punkt 2.4.4) Dieses stellt für ihn auch einen wesentlichen Gegensatz zur afrikanischen Rechtssprechung im Zuge des Palaververfahrens dar und wird damit von ihm auch als Gegenargument in der Menschenrechtsdebatte angeführt. Auch hier stellt sich die Frage, wie weit das Palaververfahren auf das heutige Staatenwesen anzuwenden ist. Wie Bielefeldt anführt, ist eine Rückkehr zu vorkolonialen Grenzziehungen und Strukturen nicht bzw. nur bedingt möglich, und haben sich auch afrikanische Staaten das westliche Staatssystem, insbesondere den Militärapparat, zu Eigen gemacht. Wenn Bujo nun das westliche Demokratieverständnis und die damit verbundenen geheimen Wahlen im Gegensatz zum öffentlichen gemeinschaftlichen Palaververfahren kritisiert, muss auch hier im Blick behalten werden, dass ein solches afrikanisches Rechtssprechungsinstrument wohl nur auf kleinere Gemeinschaften, und damit eher auf kommunaler Ebene anzuwenden sein wird, als für das Staatswesen insgesamt. Und wenn Bujo jene Machthaber kritisiert, die auf ihr afrikanisches Erbe vergessen haben, und nur ihren eigenen Vorteil suchen, dann ist das weniger das Ergebnis westlicher Rechtsstrukturen, sondern vielmehr Missbrauch einer Machtposition. Ohne hier auf die verschiedenen Demokratieformen, die es auch in westlichen Staaten gibt, eingehen zu können, gehe ich doch davon aus, dass nur ein demokratisches Rechtssystem, das auf einem Mehrparteiensystem basiert, vor einem solchen Missbrauch schützen kann.

Das Argument der Gemeinschaftsdimension, wie es Bujo aufgreift, ist nach genauerer Analyse nur bedingt auf die Menschenrechtsdebatte anzuwenden, da es auf ethische Lebensregeln bzw. gelebte Gemeinschaftspraxis Bezug nimmt. Auch wenn diese auf den ersten Blick mit den Menschenrechten in Konflikt geraten könnten, wird doch deutlich, dass die Menschenrechte nur einen Rahmen abstecken, jedoch keine verbindlichen ethischen Lebensregeln darstellen, wie Bielefeldt mehrmals betont. So schreibt Bielefeldt auch:

„Die Menschenrechtsidee gleicher solidarischer Freiheit ist kein Deduktionsprinzip, von dem her sich die konkreten Modelle legitimer Vergemeinschaftung ableiten ließen: Weder gibt es ein universal verbindliches menschenrechtliches Familienmodell, noch lassen sich die Formen religiöser Gemeindebildung oder die Art und Weise der Organisation einer demokratischen Gesellschaft vom Menschenrechtsbegriff her abstrakt herleiten. Die Vielfalt der geschichtlichen Lebens- und Gemeinschaftsformen soll nicht auf ein einzig verbindliches Modell hin uniformiert, sondern gerade freigesetzt und ermöglicht werden.“ (Bielefeldt 1998c: 42)

Bielefeldt unterstreicht jedoch auch, dass die Menschenrechte auf Solidarität zwischen den Menschen ausgerichtet sind. Es bleibt daher die Frage offen, ob diese Solidarität in der Menschenrechtsdebatte genügend betont und thematisiert wird. Diese Solidarität immer wieder einzumahnen könnte zu einem besseren Verständnis der Gemeinschaftsdimension der Menschenrechte führen, die letztlich das gute Zusammenleben aller Menschen, in all ihren kulturellen Ausprägungen, zum Ziel haben. Besonders deutlich wird dies im letzten Argument der Leidensgeschichten der Menschen. Von Bielefeldt als „Realgrund“ (vgl. Punkt 1.2.4) der Menschenrechte bezeichnet, stellen sie das verbindende Element in der Menschenrechtsdebatte dar, und sollten meiner Meinung nach Ausgangspunkt jeder Diskussion um die Menschenrechte sein.

3.5 Argument 4 - Die Leidensgeschichte/n der Menschen als „Realgrund“ universaler Menschenrechte

In diesem letzten Argument möchte ich im Anschluss an meine Ausführungen im ersten und zweiten Kapitel nochmals die Bedeutung der Leidens- und Unrechtserfahrungen in der Menschheitsgeschichte für die Menschenrechtsdebatte hervorheben. Sowohl für Bielefeldt als auch Bujo sind diese von Bedeutung, wenn es um das Zusammenleben von Menschen geht. Bielefeldt spricht hier, wie bereits mehrmals erwähnt, vom „Realgrund“ der Menschenrechte. (vgl. Punkt 1.2.4) Für Bujo ist die Erinnerung an erlittenes und verursachtes Leid Teil des Ahnengedenkens. (vgl. Punkt 2.3.2) In beiden Positionen geht es darum, das Leiden der Menschen, die uns vorangegangen sind, aber auch das Leiden der Menschen heute nicht zu vergessen. Konsequenz dieses Erinnerns muss es sein, die kommenden Generationen vor solchen Leidens- und Unrechtserfahrungen so

gut wie möglich zu bewahren. Eine Möglichkeit, diesem Anspruch gerecht zu werden, stellen die universalen Menschenrechte dar. Ich möchte daher zunächst auf Bujos Ansatz des afrikanischen Ahnengedenkens eingehen, um von diesem die Brücke zu den Leidensgeschichten der Menschen im Allgemeinen zu schlagen.

3.5.1 Die Verbundenheit mit den Ahnen in der afrikanischen Ethik

Im Rückblick auf Bujos Argumente gegen universale Menschenrechte fällt auf, dass die von ihm immer wieder ins Treffen geführte Gemeinschaftstradition das gute Leben, aber auch das Überleben, der Gemeinschaft zum Ziel hat. Das ist verständlich und kann als Ziel für alle Menschen angenommen werden. Was jedoch gerade in der afrikanischen Gemeinschaftstradition besonders auffällt, ist der starke Generationenbezug. In der Gemeinschaft der Verstorbenen, der Lebenden und der Noch-Nicht-Geborenen kommt den Ahnen eine besondere Rolle zu. Ihr Leben, aber auch ihr Leiden soll erinnert werden, um den jetzigen und zukünftigen Generationen den Weg zu einem guten Leben zu weisen. Wie bereits erwähnt, spricht Bujo hier von einer „anamnetischen Solidarität“, der gemäß verursachtes Leid wieder gutzumachen ist oder man sich zumindest dazu bekennt. (vgl. Bujo 2000b: 69) Nimmt man diese erinnernde Solidarität ernst, kann dies ein erster Schritt in der Menschenrechtsdebatte sein, der einer Anerkennung universaler Menschenrechte den Weg ebnet.

Im nächsten Punkt möchte ich daher abschließend die Leidensgeschichten der Menschen, besonders auch im afrikanischen Kontext, in Erinnerung rufen, um die Bedeutung universaler Menschenrechte zu unterstreichen.

3.5.2 Die Leidensgeschichten der Menschen als bleibendes Mahnmal in der Menschenrechtsdebatte

In diesem Punkt möchte ich nochmals auf Bielefeldt eingehen, der in seiner systematischen Darstellung der Menschenrechte immer wieder auf den geschichtlichen Hintergrund der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

verweist, den Zweiten Weltkrieg und den Holocaust, der Millionen von Menschen das Leben gekostet hat. Die Details der damit einhergehenden Leidenserfahrungen sind dokumentiert und können damit erinnert werden. Wie Susan Waltz in ihren Artikeln betont, waren es aber nicht nur diese Leidens- und Unrechtserfahrungen, die zur Verabschiedung der Menschenrechtserklärung geführt haben. Viele Länder haben ihre Erfahrungen thematisiert und waren bemüht, eine Erklärung mitzugestalten, deren Anliegen es ist, Leidenserfahrungen in all ihren Ausprägungen zu verhindern oder gerichtlich zu verfolgen. Vom afrikanischen Kontext aus betrachtet, ließe sich ebenfalls eine lange Liste von Tod und Gewalt, angefangen vom Sklavenhandel, bis zu der Kolonialzeit und darüberhinaus, schreiben, und die in der Gegenwart durch innerafrikanische Bürgerkriege, etc. ihre Fortsetzung findet. Oft wurde dieses Leid durch westliche Staaten verursacht oder wie im Falle Südafrikas durch eine Herrschaft der weißen Bevölkerung. Auch wenn zur Zeit der Verabschiedung der Menschenrechtserklärung viele afrikanische Staaten noch unter Kolonialherrschaft standen, war es doch erst auf dem Hintergrund dieser Erklärung möglich, die Unabhängigkeitsbestrebungen voranzutreiben und zu argumentieren. Südafrika stellt hier einen Sonderfall dar. Formal unabhängig, war doch die afrikanisch stämmige Bevölkerung von der weißen Bevölkerung im Apartheidsystem „gefangen“. Im Kampf gegen die Apartheid beriefen sich die Widerstandskämpfer, allen voran Nelson Mandela, jedoch auf die Menschenrechte. Die Erklärung der Menschenrechte mit ihrem universalen Anspruch gleicher Freiheitsrechte für alle Menschen hat im letzten Jahrhundert einen wesentlichen Beitrag auch im afrikanischen Kontext geleistet.

Im Hinblick auf die Argumente von Bielefeldt und Bujo zur Frage universaler Menschenrechte bietet es sich an, eben jene Leidenserfahrungen als universale Grundlage voranzusetzen, bevor man in der Debatte ins Detail geht. Ich beziehe mich bei diesem Gedanken auf Johann Baptist Metz, der zum Universalanspruch der Menschenrechte folgende Überlegungen thematisiert:

„Mit ihrem Leitbegriff der anamnetischen Vernunft möchte die neue Politische Theologie zwar am Universalitätsanspruch der Vernunft und damit an einer vernunftrechtlichen Begründbarkeit der Politik der Menschenrechte festhalten. Sie versucht das aber nicht auf dem Wege einer rein verfahrensrationalen Entsubstantialisierung universaler Geltungsansprüche. Sie ordnet vielmehr der rein prozeduralen Universalität eine bestimmte Universalität vor: die Universalität der

Leidenserfahrung, in die die Theologie mit ihren unvergeßlichen wie unbeantwortbaren Theodizeefrage verweist. [...] Die Universalisierbarkeit ihrer Leidenserinnerung sichert die Theologie dadurch, daß sie diese Leidenserinnerung nicht als selbstbezüglich versteht, sondern als Erinnerung fremden Leids und als Eingedenken der Opfer der Freiheitsgeschichte.“ (Metz 1997: 187, vgl. auch Metz 2006: 219)

Auch wenn der Text aus einem theologischen Kontext stammt, werden hier eindeutig die Menschenrechte angesprochen, deren universaler Anspruch rückgebunden ist an die universalen Leidenserfahrungen der Menschen und die Erinnerung an diese. Metz verbindet in seinem Ansatz Autonomie und Solidarität in einer Weise, die in der Menschenrechtsdebatte einen neuen Zugang eröffnen kann und sowohl Bielefeldt als auch Bujo gerecht werden könnte. So schreibt Metz:

„In kritischer Fortführung der Traditionen des Primats der praktischen Vernunft wird hier dialektisch die Autonomie der Vernunft in einem Akt der Anerkennung verwurzelt, in der Anerkennung der Autorität der Leidenden, der unschuldig und ungerecht Leidenden, die allein die Vernunft vor jeglicher Instrumentalisierung oder Funktionalisierung schützt und die als Vernunft mit Leidensapriori Universalitätsansprüche in einer ideologiefreien und auch in strikt pluralistischen Verhältnissen zustimmungsfähigen Weise begründet.“ (Metz 2006: 221)

Behält man diesen „Realgrund“, wie Bielefeldt die Leidenserfahrungen nennt, in der Diskussion um universale Menschenrechte im Blick, scheint eine Annäherung unterschiedlicher Kulturen in dieser Frage durchaus möglich. Die Leidenserinnerung muss als Mahnmal in der Menschenrechtsdebatte an erster Stelle stehen und den Weg für eine gemeinsame Zukunft aller Menschen weisen. Betonen möchte ich bei dieser Gelegenheit auch, dass diese Erinnerung sowohl westliche als auch nicht-westliche Länder und Kulturen betrifft, und niemals einseitig von einem Gesprächspartner gefordert werden kann. Wie Metz jedoch klarstellt, darf es in dieser Erinnerung nicht um gegenseitige Schuldzuweisungen gehen, sondern um ein gemeinsames Bewusstsein, dass Leid und Unrecht für alle Menschen verhindert werden soll.

3.6 *Resumé*

Sechzig Jahre nach der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sind diese immer noch ein strittiges Thema zwischen den Nationen. Vertreter eines universalen Geltungsanspruches als auch Vertreter einer kulturalistischen Gegenposition haben in vielen Büchern, Artikeln und sonstigen Stellungnahmen ihre Argumente dargelegt. Sowohl im Westen als auch in den sogenannten nicht-westlichen Kulturen gibt es Befürworter und Gegner. In meiner Arbeit habe ich versucht, anhand von Heiner Bielefeldt und Bénézet Bujo zwei dieser unterschiedliche Positionen in der Menschenrechtsdebatte darzustellen. Sowohl Heiner Bielefeldt als auch Bénézet Bujo stehen dabei einem interkulturellen Dialog offen gegenüber. Angesichts des durch den Westen in den letzten Jahrhunderten verursachten Leidens ist es verständlich, dass der Versuch unternommen wird, eigenständige, nur für einen bestimmten kulturellen Kontext, geltende Menschenrechte auszuformulieren und die jetzige Erklärung in ihren Grundzügen zurückzuweisen. Die Besorgnis über eine neuerliche Bevormundung durch den Westen ist nur allzu verständlich und einige politische Entwicklungen, gerade auch auf dem afrikanischen Kontinent, geben Grund zu dieser Besorgnis. Bürgerkriege nach Erlangung der Unabhängigkeit, Genozid sowie die Ausbeutung der Ressourcen durch multinationale Konzerne haben neuerlich großes Leid und Unrecht gebracht. Dabei ist der Westen nun nicht mehr alleiniger Hauptakteur in diesen Entwicklungen, sondern ist es oftmals die eigene Regierung, die die ansässige Bevölkerung unterdrückt.⁵³ Gerade in der heutigen Zeit scheint es daher wichtig, sich auf die „Mindeststandards“ der Menschenrechte zu einigen. Einige Kritikpunkte, die Bujo anführt, haben angesichts der Lebensrealität im Westen, aber auch in den afrikanischen Ländern, ihre Berechtigung. Im Westen gibt es viele Fehlentwicklungen, wie den bereits angesprochenen ausgeprägten Individualismus und Kapitalismus, der seine Spuren insbesondere auch in der internationalen Wirtschaftspolitik hinterlassen hat. Das neoliberale Wirtschaftssystem trägt dazu bei, dass der Kontinent systematisch ausgebeutet wird, ohne dass die ansässige Bevölkerung an den Einkünften aus der

⁵³ Ich möchte hier nicht näher ins Detail gehen, gehe aber davon aus, dass der/die interessierte LeserIn über die Medien Kenntnis von entsprechenden Menschenrechtsverletzungen hat.

Ressourcengewinnung beteiligt wird. Nicht zu Unrecht entsteht der Eindruck einer neuen Kolonialisierung, diesmal durch multinationale Konzerne bzw. neue „Partnerländer“, wie beispielsweise China, die sich die Rechte an der Ressourcengewinnung etc. „erkaufen“.⁵⁴ Den AfrikanerInnen kommt in diesem Szenario wie schon zur Zeit der eigentlichen Kolonialisierung kaum ein bis kein Subjektstatus zu, vielmehr werden sie wieder nur zu billigen Arbeitskräften ohne Rechte degradiert. Im Westen werden diese Entwicklungen zwar zur Kenntnis genommen, sogenannte Wirtschaftsflüchtlinge, aber auch Flüchtlinge aus Bürgerkriegsgebieten haben jedoch kaum Chancen im Westen Fuß zu fassen. Sowohl diese Flüchtlinge als auch Migranten, die vor Jahrzehnten zum Beispiel nach Europa gekommen sind, genießen nicht den Menschenrechtsschutz, der ihnen aufgrund der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zukäme. So stellt Bielefeldt fest:

„Insbesondere die in vielen europäischen Ländern grassierende Ausländerfeindlichkeit zeigt, daß die Menschenrechte im Westen keineswegs ‚selbstverständlich‘ gelten. [...] Sicher ist nur, daß der Kampf um Menschenrechte auch in den westlichen Staaten nicht als abgeschlossen betrachtet werden darf.“ (Bielefeldt 1996: 36)

Angesichts der Missstände sowohl im Westen als auch in vielen afrikanischen Ländern, wäre es fatal, gegen die Menschenrechte zu kämpfen, anstatt für sie. Die differenzierte Sichtweise und systematische Darlegung des Begründungszusammenhangs von Bielefeldt, in der das Individuum in die Verantwortung gerufen wird, ohne von den grundsätzlichen Freiheitsrechten abzugehen, stellt zu Bujo ein gutes Korrektiv dar. Der Westen muss wieder in die Verantwortung gerufen werden, aber nicht unter Preisgabe der Menschenrechte. Gleichzeitig kann Bujos Konzentration auf die Gemeinschaft auch dem Westen neue Anstöße geben, sich dem Solidaritätsprinzip in der Gesellschaft wieder anzunähern.

Wie den Arbeiten von Bujo im Laufe der Jahre zu entnehmen ist, scheint sich bezüglich der Verfügbarkeit der Gemeinschaft über das Individuum seine Einstellung dahingehend geändert zu haben, dass die Veränderungen durch die

⁵⁴ Ich beziehe mich dabei auf Informationen aus den gängigen Nachrichtenmedien bzw. einschlägigen Zeitschriften, z.B. Südwind.

Moderne und das moderne Leben als unumkehrbar zur Kenntnis genommen werden und sich dementsprechende Änderungen auch im Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft ergeben. Besonders deutlich wird das am Beispiel des Eheverständnisses. (vgl. Bujo 1991b: 221f, 2000b: 190) Damit praktiziert Bujo den von Bielefeldt angedachten „Lernprozess“ hin zu einer Annäherung und Aneignung universaler Menschenrechte, wenn auch nur minimal. Dabei kommt nochmals der Begriff der Aufklärung, wie Bielefeldt ihn versteht, in den Blick, die er als „doppelte Forderung nach Selbstkritik und Kommunikation“ (Bielefeldt 1996: 33) bezeichnet.

„Sie verlangt die kritische Untersuchung der eigenen Kultur und die Bereitschaft zur interkulturellen Kommunikation. Wie die Fähigkeit zur Selbstkritik Voraussetzung echter Kommunikation ist, so gilt umgekehrt auch, daß die Begegnung mit anderen Kulturen Voraussetzung entschiedener Selbstkritik ist, weil erst in der Auseinandersetzung mit dem Anderen die Kontingenz des Eigenen – auch der eigenen normativen Orientierungen – vor Augen tritt.“ (Bielefeldt 1996: 33f)

Nimmt man den Diskurs um universale Menschenrechte ernst, dann müssen sich Gegner und Befürworter sowohl selbstkritisch ihrer eigenen Position gegenüber als auch offen gegenüber den Argumenten ihrer Dialogpartner verhalten. Erst dadurch kann es wirklich zu einem Dialog kommen. Fehlentwicklungen, verkürzte Sichtweisen und Partikularismen können dadurch sichtbar werden und kommuniziert werden. Die in dieser Arbeit vorgestellten Argumente und Sichtweisen sollen einen Einblick in diesen Menschenrechtsdiskurs geben und die Notwendigkeit eines Dialogs unterstreichen. Erst in einem Dialog können alle Argumente reflektiert und kommentiert werden. Ich habe versucht, einige von Bujos Argumenten anhand von Bielefeldts Argumentation, aber auch meiner eigenen Sichtweise, zu hinterfragen, ohne den Anspruch des traditionellen afrikanischen Gemeinschaftsideals aufzugeben.

Bielefeldt gesteht ein, dass es im Laufe der Zeit mitunter zu einem falsch verstandenen Individualismus unter Berufung auf die Menschenrechte gekommen ist, zeigt jedoch auf, dass dies dem Anliegen der Menschenrechte nicht gerecht wird. Wie Bielefeldt es mehrmals formuliert, geht es um die Sicherung des guten Zusammenlebens aller Menschen, Völker und Nationen in einer globalisierten Welt. Die Menschenrechte wollen ein gutes Leben für jeden Menschen

sicherstellen. Dabei sind es die angesprochenen Leidens- und Unrechtserfahrungen, die eine Brückenfunktion bei der Anerkennung der Menschenrechte darstellen können und, mit Bielefeldt gesprochen, als „Realgrund“ in der Menschenrechtsdebatte einen wichtigen Stellenwert einnehmen müssen. Für mich persönlich stellen gerade diese, insbesondere auch vom Westen und im Westen, nach wie vor verursachten Leidens- und Unrechtserfahrungen, eine wesentliche Ausgangsbasis für den Dialog über Menschenrechte dar. Wer diese in der Debatte nicht im Blick hat, muss sich nach der eigentlichen Motivation seiner Befürwortung oder Zurückweisung der Menschenrechte fragen lassen. Gleichzeitig darf die Forderung nach Einhaltung der Menschenrechte im und durch den Westen, nicht dazu führen, Menschenrechtsverletzungen in anderen und durch andere Länder aus dem Blick zu verlieren. Keinesfalls sollten Menschenrechtsverletzungen in diesem Dialog gegeneinander ausgespielt werden.

Ich möchte meine Arbeit mit einem Zitat von Wolfgang Kersting abschließen, der den wesentlichen Anspruch der Menschenrechte auf seine Weise formuliert.

„Der begründungstheoretisch einzig relevante menschenrechtliche Mensch ist ein endliches, sterbliches, verwundbares und leidensfähiges Wesen: der menschenrechtliche Schutz gründet sich auf die schlichte Evidenz menschlicher Verletzlichkeit zum einen und die nicht minder evidente Vorzugswürdigkeit eines Zustandes der Abwesenheit von Schmerz und Gewalt, von Folter, Not und Hunger, von Unterdrückung und Ausbeutung zum anderen.“ (Kersting 2000: 212)

LITERATURVERZEICHNIS

- AKINYEMI, Rasheed (2000): Der afrikanische Sozialismus als ein visionäres Modell für die Identität und den Aufbau von Nationen in Afrika, in: KUMPFMÜLLER, Karl A. [Hg.] (2000): Europas langer Schatten: afrikanische Identitäten zwischen Selbst- und Fremdbestimmung, Brandes & Apsel, Wien, S. 87-107
- BIELEFELDT, Heiner
- (1992): Die Menschenrechte als „das Erbe der gesamten Menschheit“, in: BIELEFELDT, Heiner u.a. [Hg.] (1992): Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag, Königshausen & Neumann, Würzburg, S. 143-160
 - (1993a): Sittliche Autonomie als unbedingte Verantwortung, in: SCHWARTLÄNDER, Johannes (1993), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, S. 359-362
 - (1993b): Die Beheimatung der Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturen, in: AMNESTY INTERNATIONAL; BIELEFELDT, Heiner u.a. [Hg.] (1993): Menschenrechte vor der Jahrtausendwende, Fischer, Frankfurt/Main, S. 165-184
 - (1994): Menschenrechtliche Universalität und Entwicklungszusammenarbeit, in: PÖNER, Ulrich/HABISCH, André [Hg.] (1994): Signale der Solidarität. Wege christlicher Nord-Süd-Ethik, Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a., S. 31-47
 - (1996): Auf dem Weg zum interkulturellen Menschenrechtskonsens, in: BEUTLER, Kurt u.a. [Hg.] (1996): Pädagogik in multikulturellen Gesellschaften, Jahrbuch für Pädagogik 1996, Peter Lang, Frankfurt a.M. u.a., S. 33-45
 - (1997): Menschenrechte – universaler Normkonsens oder eurozentrischer Kulturimperialismus?, in: BROCKER, Manfred/NAU, Heino Heinrich [Hg.] (1997): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, Primus Verlag, Darmstadt, S. 256-268
 - (1998a): Philosophie der Menschenrechte, Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Primus, Darmstadt
- BIELEFELDT, Heiner u.a. (1998b): Einleitung, in: AMNESTY INTERNATIONAL [Hg.] (1998): Menschenrechte im Umbruch: 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Luchterhand, Neuwied/Kriftel, S. 1-4

BIELEFELDT, Heiner

- (1998c): Ein „von allen Völkern und Nationen zu erreichendes gemeinsames Ideal“. Der Streit um die Universalität der Menschenrechte, in: AMNESTY INTERNATIONAL [Hg.] (1998): Menschenrechte im Umbruch: 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Luchterhand, Neuwied/Kriftel, S. 31-46
- (2001): Kants Symbolik. Ein Schlüssel zur kritischen Freiheitsphilosophie, Karl Alber, Freiburg/München
- (2003): “Westliche” versus “islamische” Menschenrechte? Zur Kritik an kulturalistischen Vereinnahmungen der Menschenrechtsidee, in: RUMPF Mechthild/GERHARD Ute/JANSEN Mechthild M. [Hg.] (2003): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion, transcript, Bielefeld, S. 123-142
- (2004a): Defending Universal Rights in the Face of Cultural Pluralism in: LÜTTERFELDS Wilhelm u.a. [Hg.] (2004): Die Welt ist meine Welt: Globalisierung als Bedrohung und Bewahrung kultureller Identität?, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt a.M., S. 19-41
- (2004b): Menschenrechte sind unverdient. Ein Gespräch mit dem Rechtsphilosophen Heiner Bielefeldt, in: HERDER KORRESPONDENZ 58, 11/2004, S. 555-559
- (2006): Bedrohtes Menschenrecht. Erfahrungen mit der Religionsfreiheit, in: HERDER KORRESPONDENZ 60, 2/2006, S. 65-70
- (2007a): Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, transcript, Bielefeld
- (2007b): Menschenwürde als Grundlage des säkularen Rechtsstaates, in: LEDERHILGER, Severin J. [Hg.] (2007), Gott verlassen. Menschenwürde und Menschenbilder, 8. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2006, Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Band 15, Peter Lang, Frankfurt a.M. u.a., S. 110-125
- (2007c): Was sind Menschenrechte? in: UNA SANCTA. Zeitschrift für ökumenische Begegnung, 62. Jahrgang 2007, Kyrios-Verlag, Meitingen, S. 130-139
- (2008a): Menschenrechte als interkulturelle Lerngeschichte, in: SANDKÜHLER, Hans Jörg [Hg.] (2008): Philosophie, wozu?, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 289-301

- (2008b): Menschenrechtlicher Universalismus ohne eurozentrische Verkürzung, in: NOOKE, Günter u.a. [Hg.] (2008): Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen, Herder, Freiburg ua., S. 98-141
 - (2010a): Die Würde des Menschen – Fundament der Menschenrechte, in: SANDKÜHLER, Hans Jörg [Hg.] (2010): Recht und Moral, Felix Meiner Verlag, Hamburg, S. 105-133
 - (2010b): Der Anspruch der Allgemeinen Menschenrechtserklärung, in: BOCK, Veronika [Hg.] (2010): Die Würde des Menschen unantastbar? 60 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Forum Theologie, Philosophie und Ethik, Band 1, LIT Verlag, Berlin, S. 19-35
 - (2010c): Um der Würde des Menschen willen. Der UN-Sonderbericht-erstatte r für Religionsfreiheit, Heiner Bielefeldt, im Gespräch, in: HERDER KORRESPONDENZ 64, 12/2010, S. 609-613
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang (1998): Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?, in: GOSEPATH, Stefan u.a. [Hg.] (1998): Philosophie der Menschenrechte, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 233-243
- BRANDES & APSEL/SÜDWIND [Hg.] (2000): Das Schweigen gebrochen. „Out of the Shadows“. Geschichte-Anhörungen-Perspektiven/Wahrheits- und Versöhnungskommission Südafrika, Frankfurt a.M./Wien
- BRAUER, Dieter (1980): Die roten Schwarzen und die schwarzen Gelben. Afrikas erstaunliche Fähigkeiten, fremde Einflüsse zu ertragen und zu nutzen, ohne sich selbst fremd zu werden, in: BUCHHOLZ, Axel u.a. [Hg.] (1980): Afrika den Afrikanern. Vorkoloniales Erbe und nachkoloniale Entwicklung, Ullstein, Frankfurt am Main u.a., S. 79-92
- BUJO, Bénézet
- (1991a): Eine Replik zum Rapport von Christine Lienemann, in: HOFFMANN, Johannes [Hg.] (1991) Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen, Band 1 des Symposiums. Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt, S. 207-209

- (1991b): Afrikanische Anfrage an das europäische Menschenrechtsdenken. Sektion IV: Begründungsfragen aus afrikanischer Sicht, in: HOFFMANN, Johannes [Hg.] (1991) Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen, Band I des Symposiums. Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt, S. 211-224
- (1993): Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog, Herder, Freiburg u.a.
- (1994): Rapport der Referate der Sektion I: Menschenrechte: Exportartikel der abendländischen Kultur – Instrumente der Unterdrückung fremder Kulturen, in: HOFFMANN, Johannes [Hg.] (1994) Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen, Band II der Symposien. Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt, S. 105-107
- (1995a): Die Soziallehre der Kirche und die Kulturen der Völker, in: HEIMBACH- STEINS, Marianne [Hg.], Brennpunkt Sozialethik: Theorien. Aufgaben. Methoden, Herder, Wien, S. 153-170
- (1995b): Anamnetische Solidarität und afrikanisches Ahnendenken, in: HÜNERMANN, Peter/SCHNACKENBURG, Rudolf [Hg.] (1995), Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, Herder, Freiburg u.a., S. 31-63
- (1998a): Welches Weltethos begründet die Menschenrechte?, in: Institut für christliche Sozialwissenschaften (Hg.) (1998): Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. 39. Band/1998: Menschenrechte, Verlag Regensburg Münster, S. 36-53
- (1998b): Die Frage nach der Entstehung von Moral und Recht aus nichtokzidentaler Sicht, in: FINK, Urban/ZIHLMANN, René (Hg.) (1998): Kirche – Kultur – Kommunikation: Peter Henrici zum 70. Geburtstag, NZN-Buchverlag, Zürich, S. 67-73
- (2000a): Das gemeinschaftsgebundene Ich in der Moral, in: MUTH-OELSCHNER, Brigitte (Hg.) (2000): (K)Ein Koch-Buch: Anweisungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung; Festschrift zum 50. Geburtstag des Bischofs Dr. Kurt Koch, Kanisius, Freiburg, S. 286-301
- (2000b): Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik, Herder, Freiburg im Breisgau

- (2004): Universale Wirtschaftsbürgerrechte in nicht-westlichen Kulturen am Beispiel der schwarzafrikanischen Tradition, in: GEF (Hg.) (2004): Die Öffentlichkeit als ethischer Faktor, Arbeitsblatt 2004, Nr. 45, November 2004, S. 57-60

- (2007): Plädoyer für ein neues Modell von Ehe und Sexualität. Afrikanische Anfragen an das westliche Christentum, Herder, Freiburg u.a.

- (2009): Für eine Spiritualität des Lebens in Schwarzafrika, in: AUGUSTIN, George u.a. (Hg.) (2009): Christliches Ethos und Lebenskultur, Bonifatius, Paderborn, S. 625-635

- CHABAL, Patrick (1996): The African crisis: context and interpretation, in: WERBNER, Richard/RANGER, Terence [Hg.] (1996): Postcolonial Identities in Africa, Zed Books, London and New Jersey, S. 29-54

- CHUBB, Karin/DIJK, Lutz van (2001): Between Anger and Hope. South Africa's Youth and the Truth and Reconciliation Commission, Witwatersrand University Press, Johannesburg

- CLIFFE, Lionel (2002): African Renaissance? in: ZACK-WILLIAMS, Tunde u.a. [Hg.] (2002): Africa in Crises. New Challenges and Possibilities, Pluto Press, London u.a., S. 40-59

- DIERKS, Tobias (2000): Südafrikas Township-Jugend und die „Wahrheits- und Versöhnungskommission“, Spektrum 66, LIT, Hamburg

- HUYSE, Luc (2008): Introduction. tradition-based approaches in peacemaking, transitional justice and reconciliation policies, in: HUYSE, Luc & SALTER, Mark (eds.) (2008): Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict. Learning from African Experiences. IDEA, Stockholm, Sweden, S. 1-22

- IMFELD, Al/MEUER, Gerd (1980): Monokulturen. Ererbte Fesseln der Kolonialzeit, in: BUCHHOLZ, Axel u.a. [Hg.] (1980): Afrika den Afrikanern. Vorkoloniale Erbe und nachkoloniale Entwicklung, Ullstein, Frankfurt am Main u.a., S. 65-77

- KALNY, Eva (2008): Der ‚Westen‘ und die Menschenrechte. Abschied vom Ursprungsmythos einer Idee, in: PERIPHERIE Nr. 109/110, Jg. 2008, Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster, S. 196-223

- KERSTING, Wolfgang (2000): Bewaffnete Intervention als Menschenrechtsschutz?, in: MERKEL, Reinhard [Hg.] (2000), Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 187-231

- KOPETZKY-TUTSCHEK, Michael (2007): Shell - ein imageorientierter „Global-Player“ in Nigeria – und das Volk der Ogoni, GRIN - Verlag für Akademische Texte, Norderstedt
- LOIMEIER, Manfred (1996): Zum Beispiel Ken Saro-Wiwa. Die Hinrichtung des Umweltschützers und Schriftstellers Ken Saro-Wiwa und weiterer Oppositioneller, der Kampf des Ogoni-Volkes gegen Shell und die Lage in Nigeria, Lamuv Verlag, Göttingen
- MANDELA, Nelson (2003): Der lange Weg zur Freiheit. Autobiographie, Fischer, Frankfurt a.M.
- MATHABANE, Mark (1986): Kaffir Boy. An Autobiography. The True Story of a Black Youth's coming of Age in Apartheid South Africa, Free Press, New York
- MBEMBE, Achille (2001): On the Postcolony. University of California Press, Berkeley u.a.
- METZ, Johann Baptist
- (1997) Zum Begriff der Neuen Politischen Theologie 1967-1997, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz
 - (2006) Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Herder, Freiburg u.a.,
- MICHELMAN, Frank I. (1999): Bedürfen Menschenrechte demokratischer Legitimation?, in: BRUNKHORST, Hauke u.a. [Hg.] (1999): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 52-65
- NDUMBE III, Kum'a (2000): Afrikanische Renaissance. Wegweiser afrikanischer Politik im 21. Jahrhundert, in: KUMPFMÜLLER, Karl A. [Hg.] (2000): Europas langer Schatten: afrikanische Identitäten zwischen Selbst- und Fremdbestimmung, Brandes & Apsel, Wien, S. 9-20
- NEUNINGER, Jutta (1993): Der Widerstand gegen die „Bantu Education“ in Südafrika, 1948-1990. Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades an der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien
- ODOZOR, Paulinus Ikechukwu (2008): An African Moral Theology of Inculturation. Methodological Considerations, in: THEOLOGICAL STUDIES Volume 69, NO. 3, September 2008, S. 583-609
- PABST, Martin (1997): Südafrika. Beck'sche Reihe Länder, C.H. Beck, München

- PÄPSTLICHER RAT. JUSTITIA ET PAX. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.] (1991): Die Kirche und die Menschenrechte. Historische und theologische Reflexionen, Deutsche Bischofskonferenz, Bonn
- RICHARDSON, Neville (1997): Community in Christian ethics and African culture, in: SCRIPTURA 62 (1997), International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa, University of Stellenbosch, South Africa, S. 373-385
- SANDSCHNEIDER, Eberhard (2001): Asiatische Herausforderungen? Kritische Anmerkungen zu der Debatte um „asiatische Werte“, in: Polis Nr. 32/2001, S. 5-17
- SARO-WIWA, Ken (1992): Genocide in Nigeria. The Ogoni Tragedy, Saros International Publishers, London u.a.
- SCHICHO, Walter (2001): Handbuch Afrika. Band 2. Westafrika und die Inseln im Atlantik, Brandes&Apsel, Wien, S. 75-101
- SHESTACK, Jerome J. (1998): The Philosophic Foundation of Human Rights, in: HUMAN RIGHTS QUARTERLY 20 (1998), S. 201-234
- SILLER, Hermann P. (1995): Umschau. Die Vernunft afrikanischer Lebensform, in: STIMMEN DER ZEIT, Band 213, 1995, Herder, Freiburg, S. 67-69
- SLUKA, Jeffrey (2000): Introduction. State Terror and Anthropology; in: SLUKA, Jeffrey A. [ed.] (2000): Death Squad. The Anthropology of State Terror, University of Pennsylvania Press, USA, S. 1-45
- STOURZH, Gerald (1989): Zur Konstitutionalisierung der Individualrechte in der Amerikanischen und Französischen Revolution, in: STOURZH, Gerald (1989): Wege zur Grundrechtsdemokratie. Studien zur Begriffs- und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates, Studien zu Politik und Verwaltung, 29, Böhlau, Wien u.a., S. 155-174
- SUTTER, Alex (2000): Ist das Personenkonzept der Menschenrechte kulturell voreingenommen?, in: WOLF, Jean-Claude [Hg.] (2000): Menschenrechte interkulturell, Ethik und politische Philosophie, 4, Universitäts-Verlag, Fribourg, S. 226-241
- TUTU, Desmond (1999): No Future without Forgiveness, Rider, London

WALTZ, Susan

- (2001) Universalizing Human Rights: The Role of Small States in the Construction of the Universal Declaration of Human Rights, in: HUMAN RIGHTS QUARTERLY 23 (2001), S. 44-72
- (2002) Reclaiming and rebuilding the history of the Universal Declaration of Human Rights, in: THIRD WORLD QUARTERLY (2002) : Vol 23, No 3, S. 437-448

WILSON, Richard A.

- (1997) Human Rights, Culture and Context: An Introduction, in: WILSON, Richard A. [Hg.] (1997): Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives, Pluto Press, London u.a., S. 1-27
- (2001) The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa. Legitimizing the Post-Apartheid State, Cambridge University Press, Cambridge

WOLF, Lisa (2003): Versöhnung in Südafrika? Die Wahrheits- und Versöhnungskommission im Rückblick, Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades an der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien.

Links zu Quellentexten

http://www.amnesty.at/informiert_sein/menschenrechte/allgemeine_erklaerung_der_menschenrechte/ am 26.6.2011.

http://www.amnesty.at/informiert_sein/mr_dokumente/internationaler_pakt_ueber_buergerliche_und_politische_rechte/ am 26.6.2011.

http://www.amnesty.at/informiert_sein/menschenrechte/internationaler_pakt_ueber_wirtschaftliche_soziale_und_kulturelle_rechte/ am 26.6.2011.

http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf am 26.6.2011.

<http://www.ilo169.de/> am 26.6.2011.

<http://unyearbook.un.org/> am 3.4.2011.

<http://www.un.org/depts/dhl/udhr/> am 3.4.2011.

ABKÜRZUNGEN

| | |
|-----------|---|
| AEMR | Allgemeine Erklärung der Menschenrechte |
| AMECEA | Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa |
| ANC | African National Congress |
| DRIPS | Declaration on the Rights of Indigenous Peoples |
| GMS AA IV | Grundlegung der Metaphysik der Sitten Akademie Ausgabe Band 4 |
| ILO | International Labour Organisation |
| MS AA VI | Die Metaphysik der Sitten Akademie Ausgabe Band 6 |
| UDHR | Universal Declaration of Human Rights |
| UN | United Nations |

ABSTRACT

Im Jahr 2008 „feierte“ die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte bereits ihren 60. Geburtstag. Dennoch hat sich die Anerkennung der Menschenrechte bis heute weder real – sprich politisch-rechtlich – noch geistig im Sinne einer inneren Zustimmung universal durchgesetzt. Die Arbeit möchte sich der Frage widmen, welche Spannungsfelder in der Menschenrechtsdebatte zwischen Universalismus und Kulturalismus auftreten und wie diesen begegnet werden kann.

Gegliedert in drei Teile werden exemplarisch die universalistische Argumentation nach Heiner Bielefeldt, der kulturalistische Ansatz nach Bénézet Bujo sowie ein Vergleich beider Positionen dargestellt.

Im ersten Teil stehen die Themen Freiheit und Individuum sowie die Klärung zwischen Entstehungs- und Begründungszusammenhang der Menschenrechte im „Westen“ besonders im Mittelpunkt. Der Schutz der Freiheit des Individuums und seiner Würde wird in den erklärten Rechten immer wieder unterstrichen. Wie Bielefeldt es formuliert, geht es um die Sicherung des guten Zusammenlebens aller Menschen, Völker und Nationen in einer globalisierten Welt. In diesem Zusammenhang formuliert er auch die Trias „Freiheit, Gleichheit, Solidarität“. Gemeinschaft ist für Bielefeldt insofern ein Thema, als er das Recht auf freie Vergemeinschaftung unterstreicht, in dem jedes Individuum sich frei entscheiden kann, ob oder welcher Gemeinschaft es angehören möchte.

Der zweite Teil der Arbeit widmet sich der kulturalistischen Sichtweise von Bénézet Bujo. Wie auch andere Vertreter kulturalistischer Positionen im Bezug auf die Menschenrechte führt er den „vermeintlichen“ Gegensatz von Individuum und Gemeinschaft in anderen kulturellen Kontexten, in diesem Fall des afrikanischen Kontextes, als Begründung an, warum Menschenrechte nur bedingt bzw. keine universale Geltung beanspruchen können. Die Gemeinschaft steht in der afrikanischen Ethik an erster Stelle. Der Mensch wird erst durch die Gemeinschaft zum Individuum. Bujo vertritt auch die unter Kulturalisten gängige Position, dass die Menschenrechte ein Produkt des „Westens“ und seinen Vorstellungen des freien Individuums seien, weshalb es nicht möglich sei, die Menschenrechte in der jetzigen Form anzuerkennen, da die Gemeinschaft in ihnen keinen Wert an sich darstellt. Eben diese fehlende Gemeinschaftsdimension

thematisiert Bujo auch in seiner Auseinandersetzung mit einzelnen Artikeln der Menschenrechtsklärung und argumentiert damit gegen einen universalen Anspruch der Menschenrechte. Ungeachtet seiner Vorbehalte tritt Bujo dennoch für einen Dialog über die Menschenrechte ein.

Der dritte Teil der Arbeit widmet sich dann gezielt dem Versuch einer Gegenüberstellung der Argumente von Bielefeldt und Bujo. So wie Bielefeldt immer wieder für den interkulturellen Dialog plädiert, so tritt auch Bujo für den Dialog ein und greift dabei auf das Palaver in der afrikanischen Tradition zurück. Es wird deutlich, dass Freiheit, Individuum und Gemeinschaft keine unvereinbaren Gegensätze darstellen müssen, um die Menschenrechte universal anzuerkennen. Vielmehr sollen die Argumente in einen fruchtbaren Dialog gebracht werden, der in seinem Bemühen um Verständigung nicht auf die Unfreiheiten der Menschen im Laufe der Geschichte vergessen darf, der aber ebenso die Irrwege in der modernen Gesellschaft im Rahmen der Menschenrechtsdebatte thematisieren muss.

LEBENS LAUF

Name: Claudia Jammeh (geb. Mejvald)

Geburtsdatum: 18.12.1968

Geburtsort: Wien

Staatsbürgerschaft: Österreich

Ausbildung:

09/1975-06/1979 Volksschule Vereinsgasse, 1020 Wien

09/1979-06/1983 Hauptschule Liniengasse, 1060 Wien

09/1983-06/1986 Hotelfachschule Modul, 1190 Wien

09/2001-06/2002 Studienberechtigungsprüfung für Katholische Religionspädagogik und Völkerkunde, Polycollege, 1050 Wien

10/2002- laufend Studium der Katholischen Religionspädagogik/ Katholische Fachtheologie, Kultur-/Sozialanthropologie an der Universität Wien

Berufliche Tätigkeiten:

09/1986-06/2001 Immobilienverwaltung Michael Killmeyer, 1140 Wien

Sommer 2002/03/04/05/06/07/10 Impulstanz, Publikumsdienst, 1070 Wien

Sommer 2004 Aktion Leben, 1010 Wien

09/2006-01/2008 Burgtheater Publikumsdienst, 1010 Wien

08/2007- laufend Vertragsbedienstete Staatsanwaltschaft Wien, 1080 Wien

Berufliche Weiterbildung:

1992 Konzessionsprüfung für Immobilienverwaltung und Immobilienmakler, Wifi Wien

1999 Mathematikmaturaprüfung für Berufsreifeprüfung, VHS Ottakring, 1160 Wien

1998-2001 Theologischer Fernkurs, 1010 Wien,