



Universitätsverlag Potsdam

Artikel erschienen in:

MenschenRechtsZentrum

MenschenRechtsMagazin ; 26 (2021) 1

2021 – 92 S.

ISSN 1434-2820

DOI <https://doi.org/10.25932/publishup-49672>



Empfohlene Zitation:

Henning Goeke: Auf der Suche nach Universalität in Kairo, Banjul und Phnom Penh, In: MenschenRechtsMagazin 26 (2021) 1, Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, 2021, S. 18–31.

DOI <https://doi.org/10.25932/publishup-50440>

Dieses Objekt ist durch das Urheberrecht und/oder verwandte Schutzrechte geschützt. Sie sind berechtigt, das Objekt in jeder Form zu nutzen, die das Urheberrechtsgesetz und/oder einschlägige verwandte Schutzrechte gestatten. Für weitere Nutzungsarten benötigen Sie die Zustimmung der/des Rechteinhaber/s:

<https://rightsstatements.org/page/InC/1.0/>

Auf der Suche nach Universalität in Kairo, Banjul und Phnom Penh

Henning Goeke

Inhaltsübersicht

- I. Regionale Menschenrechtserklärungen im Kontext der Universalität
- II. Ein Erklärungsversuch in drei Dimensionen
- III. Vergleich zum globalen Menschenrechtsregime – Ein Ausblick auf das Völkerrecht
- IV. Fazit

„Menschenrechte sind universal – oder sie sind nicht.“¹ So leitet Udo Di Fabio seine Abhandlung über Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturräumen ein und bringt damit schon zu Beginn eine Prämisse der Menschenrechte in Stellung, deren Existenz heute wie damals umstritten ist.² In der Tat ruht der Gedanke der Universalität wie kaum ein anderer in den Menschenrechten. Sie gelten jedem Menschen unabhängig von Herkunft, Geschlecht, Religion, Beruf, Vermögen und Kultur.³ Menschenrechte überschreiten Grenzen, lösen sich von politischer Bedingtheit ab und sind schlichtweg, weil der Mensch ist – darin liegt Reiz und Versprechung.⁴ Mit anderen Worten: ein moralisches Ideal und wie jedes Ideal unverwirklicht, aber anleitend.⁵ Tatsächlich ist das Kernstück der Menschenrechte, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte

und erst recht ihre ideellen Vorgänger, die *Bill of Rights* nordamerikanischer Staaten von 1776, sowie die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 weniger auf moralphilosophische Reflexionen als auf realpolitische Erfahrungen, Verhandlungen und blutige Kämpfe zurückzuführen.⁶ Es war Hannah Arendt, die für das 20. Jahrhundert aus den katastrophalen Erfahrungen der zwei Weltkriege den Schluss zog, wie nackt die unzähligen Todesopfer gewesen waren, obgleich mit moralischem Rüstzeug und vorpolitischen Menschenrechten ausgestattet.⁷ Aus diesen Gründen existieren Menschenrechte heute im Recht. Darin setzen sie ihre Gemeinsamkeit mit der Moral, eine normative Ordnung konstituieren zu wollen, fort. Durch das Recht ist ihnen allerdings eine andere Geltungskraft eingeschrieben worden.⁸ Moralen hat sich der Mensch unzählige entworfen und nicht wenige treten miteinander in Konflikt.⁹ Ob eine bestimmte Moralnorm für den Einzelnen gilt, hängt nicht zuletzt von dessen individueller Bereitschaft ab, diese Moralnorm zu akzeptieren.¹⁰ Eine (Menschen-)Rechtsnorm dagegen ist der Definitionsmacht des Einzelnen entzogen,

1 Udo Di Fabio, Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturräumen, in: Günter Nooke/Georg Lohmann/Gerhard Wahlers (Hrsg.), *Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen*, 2008, S. 63–97 (63).

2 Arnd Pollmann, Universalismus, Kulturalismus, Relativismus, in: Arnd Pohlmann/Georg Lohmann (Hrsg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 2012, S. 331–338 (332f.).

3 Di Fabio (Fn. 1), S. 63.

4 Ibidem.

5 Paul Lorenzen, *Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie*, 2000, S. 193.

6 Kenneth Baynes, Towards a Political Conception of Human Rights, in: *Philosophy and Social Criticism* 35,4 (2009), S. 371–390 (374ff., 376); Charles R. Beitz, The Idea of Human Rights, 2009, S. 109f.; Joshua Cohen, Minimalism about Human Rights: The most we can hope for?, in: *The Journal of Political Philosophy* 12 (2004), S. 190–213 (197, 199f.).

7 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 11. Aufl. 2006, S. 619.

8 Ingeborg Maus, *Menschenrechte, Demokratie und Frieden*, 2015, S. 20.

9 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: Nietzsche. Band IV, *Werke in sechs Bänden*, 5. Aufl. 1966, § 186, 187.

10 Norbert Hoerster, *Wie lässt sich Moral begründen?*, 2014, S. 110f.

ihre Geltung unabhängig von dessen moralischer Urteilsbildung.¹¹ Die Adaption der Menschenrechtsidee in ein regionales (Rechts-)System ist somit ein bedeutender Schritt auf dem Weg das Versprechen universeller Menschenrechte wirkungsvoll einzulösen. Gleichzeitig stellt sie ein Wagnis dar. Menschenrechte berühren die Fundamente einer Gesellschaftsordnung. Auch ohne ihnen ein jüdisch-christliches Wertefundament zu attestieren¹², transportieren sie typische Lehren und Werte der Aufklärung, wie Individualismus und Egalität.¹³ Dies hat in vielen Kulturräumen zu Konflikten geführt¹⁴, sodass die regionale Adaption der Menschenrechtsidee nicht nur der Durchsetzbarkeit, sondern auch der Korrektur der Menschenrechte gedient hat.¹⁵ Dadurch ist die Frage aufgeworfen, inwiefern die Eigenschaft der Universalität in diesem Prozess erhalten, modifiziert, oder revidiert wurde. Dies soll anhand der umstrittensten Versuche, regionale Menschenrechtsregime zu installieren, untersucht werden. Auf das europäische und das interamerikanische Menschenrechtssystem wird daher in diesem Text nicht näher eingegangen.

I. Regionale Menschenrechtserklärungen im Kontext der Universalität

1. Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam

1990 wurde von den Mitgliedern der damaligen islamischen Konferenz (seit 2011: Organisation für islamische Zusammenarbeit) in Kairo die *Erklärung der Menschenrechte im Islam*¹⁶ (Kairoer Erklärung oder KEMR) verabschiedet. Die Erklärung orientiert sich der Form und dem Inhalt nach an der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte¹⁷ (AEMR). Gleichwohl stellt sie eine Eigenposition dar, deren Motiv in einer Bemerkung des iranischen Repräsentanten Said Rajaie-Khorassanis gegenüber der UN-Generalversammlung 1984 formuliert wurde: Die AEMR sei von Muslimen nicht ohne Bruch des islamischen Rechts zu befolgen. Ein säkulares Dokument könne gegenüber Muslimen daher keine Gültigkeit besitzen. Diese Haltung wurde seitdem mehrfach von der iranischen Regierung bekräftigt.¹⁸ In dieselbe Richtung zielte die Kritik des Vertreters Saudi-Arabiens in der Debatte um Art. 18 AEMR. Ein Recht auf Religionsfreiheit, die Apostasie, sei mit dem Koran nicht vereinbar.¹⁹ Die Kairoer Erklärung versteht sich damit als Versuch, Menschenrechte mit dem muslimischen Glauben zu harmonisieren. Das verwundert zunächst, immerhin stimmten 1948 alle islamischen Staaten bis auf Saudi-Arabien zugunsten der AEMR. Darunter waren neben Iran, Ägypten, Afghanistan, Irak, Libanon, Pakistan, Syrien,

11 Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, 1992, S. 110, 147.

12 Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, 3. Aufl. 1919, S. 57 ff.

13 Pollmann (Fn. 2), S. 334 f.

14 Marie-Luisa Frick, Relativismus und Menschenrechte, in: Erwägen – Wissen – Ethik 24 (2013), S. 159–172, Ziff. 16.

15 Ibidem, Ziff. 6, 17, 36; Franziska Martinsen, Grenzen der Menschenrechte: Staatsbürgerschaft, Zugehörigkeit, Partizipation, 2019, S. 159.

16 Cairo Declaration on Human Rights in Islam vom 5. August 1990; World Conference on Human Rights, 4th Session, Agenda Item 5, UN Doc. A/CONF.157/PC/Add.18217 A (III). Beteiligt waren damals 45 Staaten.

17 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948, A/810, S. 71; dt. z.B. abgedruckt in: Sartorius II Nr. 19.

18 David Littman, Universal Human Rights and "Human Rights in Islam", in: Midstream 1999, S. 2–7 (5f.).

19 Beat Kaufmann, Das Problem der Glaubens- und Überzeugungsfreiheit im Völkerrecht, in: Schweizer Studien zum internationalen Recht, Band 62, 1989, S. 1–369 (127).

Türkei und Jemen.²⁰ Es bestand Einigkeit darüber, Formulierungen wie „Rechte von Natur aus“ aus dem Entwurf zu streichen, um einen möglichst breiten Begründungsspielraum für die jeweiligen politischen, sozialen und religiösen Lehren zu schaffen.²¹

a. Der normative Maßstab des wahren Glaubens

Sayyid Abul A'la Maududi schreibt in seinem Buch *Human Rights in Islam*, dass der Islam Rechte gewährleiste, die jedem Menschen zukommen. Dazu zähle das Recht auf Leben, die Sicherheit des Lebens, die Achtung der Keuschheit der Frau, das Recht auf einen grundlegenden Lebensstandard, die Freiheit von Sklaverei, Gerechtigkeit, Gleichheit und das Recht auf Zusammenarbeit und Nicht-Zusammenarbeit.²² Diese und andere Rechte gelten nach der Kairoer Erklärung allerdings nicht uneingeschränkt. Es trifft zu, dass sich Diskriminierung aufgrund von Herkunft, Stellung und Hautfarbe sowohl gemäß Art. 1 a) KEMR als auch im islamischen Ideal der Inklusion, einer globalen Gemeinschaft (*ummah*) verbietet.²³ Differenziert wird stattdessen anhand der Gottesfurcht.²⁴ Die Furcht vor Gott, die Atheist:innen, Agnostiker:innen, oder polytheistischen Gläubigen weitgehend fremd ist, wird zum (rechtlichen) Wertungsmaßstab. Eine Gleichrangigkeit sei zwischen den Menschen dadurch nicht möglich:

“Muslims and Kafirs are both human beings; both are slaves of God. But one becomes exalted and meritorious by reason of recognizing his Master, obeying His orders and fearing the consequences of disobeying Him, while the other disgraces himself.”²⁵

Normative Unterscheidungskriterien werden somit nicht ausgeblendet, sondern gegen ein anderes eingetauscht, unter dem die Ungleichbehandlung des Menschen wiederhergestellt werden kann.²⁶ Die universalistische Prämisse von der Vorstellung einer abstrakten normativen Gleichheit der Menschheit, die geeignet ist, eine basale Rechtspersönlichkeit aller Menschen zu begründen, wird dadurch verworfen. Art. 1 a) KEMR betont zwar, dass alle Menschen gleich sind an Würde. Darauf heißt es aber: „Der wahrhafte Glaube ist die Garantie für das Erlangen solcher Würde.“ Daneben werden die in der Erklärung verbürgten Menschenrechte unter den Vorbehalt der Scharia gestellt. Art. 25 KEMR und den Präambelbestimmungen zufolge ist die Scharia die einzig zulässige Interpretationsquelle des Rechts. Dadurch wird ein kulturspezifisches Rechtsdokument einem globalen Konsens vorgeordnet. Gemessen an der Scharia werden Verbrechen und Strafen (Art. 19 d KEMR), Meinungsäußerung (Art. 22 a KEMR), Zensur (Art. 16 KEMR), das Bekleiden öffentlicher Ämter (Art. 23 b KEMR), Asyl (Art. 12 KEMR), Erziehung (Art. 7 b KEMR) und schließlich auch das Recht auf Leben (Art. 2 a KEMR). In Resolution 2253 (2019) äußerte die Parlamentarische Versammlung des Europarates, dass die islamischen Menschenrechterklärungen seit den 1980er Jahren mit einem universalistischen Normanspruch nicht in Einklang zu bringen seien.²⁷ Kritisch äußerte sich insoweit auch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR). In *Refah Partisi and Others v. Turkey* erklärte der Gerichtshof den Scharia-Vorbehalt für nicht vereinbar mit wesentlichen Bestimmungen der

20 Eva Kalny, Der „Westen“ und die Menschenrechte. Abschied vom Ursprungsmythos einer Idee, in: PERIPHERIE 109/110 (2008), S. 196–223 (204).

21 Documents officiels de la troisième session de l'Assemblée générale des Nations Unies. Première Partie. Questions sociales, humanitaires et culturelles, UN-Dok. A/C.3/SR.98, S. 110 ff., UN-Dok A/C.3/SR.99, S. 125.

22 Sayyid Abul A'la Maududi, *Human Rights in Islam*, 1976, S. 3 ff., 10.

23 Hasan Hanafi, Alternative Conceptions of Civil Society: A Reflective Islamic Approach, in: Sohail H. Hashmi (Hrsg.), *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*, 2002, S. 56–76 (62f.).

24 Suleiman Bin Abdul Rahman Al-Hageel, *Human Rights in Islam and their Application in the Kingdom of Saudi Arabia*, 2001, S. 118 f.

25 Sayyid Abul A'la Maududi, *Let Us be Muslims*, 2018, S. 54.

26 Frick (Fn. 14), Ziff. 14.

27 Resolution 2253 (2019), Nr. 4.

Europäischen Menschenrechtskonvention²⁸ (EMRK).²⁹ Insbesondere im Strafrecht und Strafverfahren, in den Vorschriften über die Rechtsstellung der Frau und den im öffentlichen und privaten Bereich festgesetzten Einschränkungen gemäß den religiösen Vorschriften würde deutlich von den Werten der Konvention abgewichen.³⁰ Daneben sei das Menschenrecht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit unerlässlich für eine demokratische und pluralistische Gesellschaft wie sie die EMRK voraussetze.³¹ Ein solches Recht gewährleiste gerade erst die freie Identitätsbildung von Gläubigen, sei aber ebenso wertvoll für Atheist:innen, Agnostiker:innen und Skeptiker:innen.³² Es sichere religiöse Überzeugungen zu vertreten oder abzulehnen, Religion zu praktizieren oder nicht zu praktizieren.³³ Die Einschränkungen in einem durch die Scharia determinierten System sind somit erheblich und wirken einem kohärenten Menschenrechtssystem entgegen.

b. Anschlussfähigkeit von Religionen

Abdullahi Ahmed An-Na'im weist zutreffend darauf hin, dass nicht nur die Scharia die Anwendung der Prinzipien der Reziprozität und Gleichheit zwischen Anhängern des Glaubens und *Ungläubigen* beschränkt. Partikularismus und Ausschließungstendenzen seien keine Eigenheit des Islam, sondern im Grunde jeder historisch gewachsenen Kulturtradition inhärent.³⁴ In der Tat wurde diese Form der Kritik auf

alle abrahamitischen Religionen erweitert.³⁵ Mangels einer regulativen Idee von Wahrheit behaupten sie Objektivität in die Sphäre des einen Gottes.³⁶ Die Toleranz für Auffassungen, die aus dieser Sphäre herausfallen, variiert, fällt aber nicht selten gering aus. Je rigider Religionen in die Selbstbestimmtheit des Individuums eingreifen, desto geringer ist ihre Anschlussfähigkeit in pluralistischen Gesellschaften.³⁷ Gleichwohl wurde in allen Religionen der Versuch unternommen, die Genese der Menschenrechtsidee auf die eigenen Traditionen zurückzuführen.³⁸ Dieser Beweis konnte zwar von keiner Religion geführt werden. In allen Überlieferungen lassen sich dennoch Komponenten ausmachen, die sich auch analog in der Idee der Menschenrechte wiederfinden.³⁹

Philosophen wie An-Naim, Seyyed Hossein Nasr, Hasan Hanafi, oder der Historiker Mohamed Talbi in seinem Werk *Universalité du Coran* schlagen indessen eine zeitgemäße Interpretation islamischer Ethik, dem Koran und der Sunnah vor, um einem universalistischen Anspruch von Menschenrechten gerecht zu werden. Quellen müssten historisch kontextualisiert und auf eine zeitgemäße Interpretation hin überprüft werden, um exkludierende Praktiken zu überkommen.⁴⁰ Die *Ummah* solle als eine Menschengemeinschaft begriffen werden, die alle Menschen als Gottes Kinder einschließt und ungeachtet ihrer Religion gleichstellt.⁴¹ Als

28 Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 04. November 1950, ETS Nr. 5, in der zuletzt durch Protokoll Nr. 15 geänderten Fassung; Neufassung: BGBl. 2014 II S. 1034.

29 *Refah Partisi (The Welfare Party) and Others v. Turkey*, no. 41340/98, 41342/98, 41343/98, 41344/98, Nr. 123.

30 Ibidem.

31 Ibidem, Nr. 90.

32 Ibidem.

33 Ibidem.

34 *Abdullahi Ahmed An-Na'im*, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, 1996, S. 165.

35 *Marie-Luisa Frick*, *Ummah's Rights of Human Rights? Universalism, Individualism and Islamic Ethics in the 21st century*, in: *American Journal of Islamic Social Science*, Nr. 27, 2010, S. 1-23 (9).

36 *Abdulaziz Sachedina*, *Human Vicegerency: A Blessing or a Curse*, in: Kevin Jung/Michael Johnson/William Schweiker (Hrsg.), *Humanity before God: Contemporary Faces of Jewish, Christian and Islamic Ethics*, 2006, S. 31-54 (47).

37 *Jan Assmann*, *The Price of Monotheism*, 2009, S. 11 f., 14, 16.

38 *Paul Gordon Lauren*, *The Evolution of International Human Rights. Visions seen*, 2011, S. 6 ff., 9.

39 *Hans Joas*, *Die Sakralität der Person*, 2. Aufl. 2019, S. 23 f.

40 *An-Na'im* (Fn. 34), S. 171; *Seyyed Hossein Nasr*, *Standing before God*, in: Jung/Johnson/Schweiker (Fn. 36), S. 299-321 (312).

41 *Hanafi* (Fn. 23), S. 63.

Schritt in diese Richtung kann die Arabische Charta der Menschenrechte (ACHR)⁴² gedeutet werden, die erstmalig 1994 vom Rat der Liga der arabischen Staaten verabschiedet wurde. Infolge erheblicher Kritik seitens der internationalen Gemeinschaft trat sie erst am 15. März 2008 in überarbeiteter Form in Kraft, nachdem sie durch Algerien, Bahrain, Jordanien, Libyen, Palästina, Syrien und die Vereinigten Arabischen Emirate ratifiziert wurde.⁴³ Die aktuelle Fassung der ACHR fällt gemäßiger aus und verzichtet auf einen Scharia-Vorbehalt in den einzelnen Bestimmungen. Trotz des zu verzeichnenden Fortschritts sind Anstrengungen, die Charta mit einem internationalen Menschenrechtsstandard in Einklang zu bringen, bislang gescheitert.⁴⁴ Entsprechende Entwürfe eines durch das Büro des Hohen Kommissars für Menschenrechte einberufenen Expertenkomitees wurden von der Ständigen Arabischen Menschenrechtskommission verworfen.⁴⁵ Die aktuelle Fassung verweist weiterhin auf die Kairoer Erklärung. Damit hält der Status Quo an, wonach der Rechtsträger Mensch, je nach Überzeugung, noch einmal normativ unterschieden werden kann.⁴⁶

2. *Afrikanische Charta der Menschenrechte und der Rechte der Völker – Banjul-Charta*

Ein verwirklichtes regionales Menschenrechtsregime ist in der Afrikanischen Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker⁴⁷ (Banjul-Charta) formuliert. Der 1981 in Nairobi beschlossene völkerrechtliche Vertrag bildet gemessen an der Zahl der Ratifikationen das größte regionale Menschenrechtsregime der Welt.⁴⁸ Abgesehen von Botswana stimmen die afrikanischen Staaten darin überein, Entscheidungen der Afrikanischen Kommission der Menschenrechte und der Rechte der Völker zu respektieren.⁴⁹ Damit kommt den Entscheidungen der Afrikanischen Kommission rechtsverbindliche Wirkung zu.⁵⁰

a. Rechte und Pflichten

Kapitel II der Charta weist die Besonderheit auf, dass dem Individuum neben den gewährten Rechten explizite Pflichten auferlegt sind. In Art. 27 heißt es, dass jedermann seine Freiheit unter Berücksichtigung von Familie, Sittlichkeit, kollektiver Sicherheit und der gemeinsamen Interessen ausübt. In Art. 29 werden diese Pflichten weiter konkretisiert. So hat jede:r gleichermaßen die Pflicht für den Zusammenhalt der Familie zu arbeiten, körperliche und geistige Kräfte der Gemeinschaft zur Verfügung zu stellen, oder sich um die nationale Unabhängigkeit zu bemühen. Kéba Mbaye, ehemaliger Präsident des Obersten Gerichts des Senegal und ehemaliger Vizepräsident

42 Arabische Charta der Menschenrechte vom 15. September 1994, Resolution 5437, abgedruckt in: 18 Human Rights Library 151 (1997).

43 *Mervat Rishmawi*, The Arab Charter on Human Rights and the League of Arab States: An Update, in: Human Rights Law Review 10 (2010), S. 169–178 (169f.).

44 *Ibidem*, S. 170.

45 *Mervat Rishmawi*, The League of Arab States: Recent Developments on Human Rights and Social Justice, in: Ida Lintel/Antoine Buyse/Brianne McGonigle Leyh (Hrsg.), *Defending Human Rights: Tools for Social Justice*, 2012, S. 41–48 (44).

46 *Abdullahi Ahmed An-Na'im*, Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism, in: Human Rights Quarterly 9 (1987), S. 1–18 (11).

47 Afrikanische Charta der Menschenrechte und Völker vom 27. Juni 1981, OAU/Doc.CAB/LEG/67/3/Rev.5, abgedruckt in International Legal Materials, 21,1 (1982), S. 58–68.

48 *Wissenschaftlicher Dienst des Bundestages*, Menschenrechte als Leitlinie der Politik, WD 2 – 3000 – 010/16, S. 11.

49 *Kenneth Good v. Republic of Botswana*, Communication 313/05, 28th Activity Report.

50 *Manisuli Ssenyonjo*, Responding to Human Rights Violations in Africa – Assessing the Role of the African Commission and Court on Human and Peoples Rights, in: International Human Rights Law Review 7,1 (2018), S. 1–42 (18ff.).

des Internationalen Gerichtshofes, setzte die Rolle des Individuums, welche ihm in der Banjul-Charta beigemessen wird, in Kontext zur Europäischen Erklärung der Menschenrechte:

“The European conception of human rights, that is to say, a set of principles whose essential purpose is to be invoked by the individual against the group with which he is in conflict, is not met with in traditional Africa. In Africa, the individual [...] merges into the group.”⁵¹

Spezifische Pflichtbestimmungen, die an den Genuss von Rechten geknüpft werden, sind einem europäischen Menschenrechtsverständnis demnach verschlossen.⁵² Die « *vérités universelles* »⁵³ europäischer Menschenrechte seien mit der afrikanischen Kultur nicht ohne Weiteres vermittelbar. Es gäbe kein schlüsselfertiges homogenes Rechtsmodell. Für Afrika habe Recht zu gelten, welches nicht das Individuum, sondern Solidarität und Gemeinschaft als Ankerpunkt bestimme.⁵⁴ Das europäische bzw. überhaupt westliche Verständnis von Menschenrechten fußt in der Tat auf einem individualistischen Konzept.⁵⁵ Danach ist Menschenrechten gerade auch der Schutz gegen die Überwältigung und den Konformitätsdruck durch die *Masse der Gesellschaft* immanent. Richtig ist zwar, dass der Schutz auch einer gesellschaftlichen Einheitlichkeit dient, nicht aber im Sinne von Konformität oder auch nur Homogenität, sondern im Sinne allgemeiner Gleichheit.⁵⁶ Individualrechte werden daher auch als Nährboden

von freier Vergemeinschaftung begriffen. Sie stellen frei sich jedem Gemeinschaftlichkeitsideal hinzugeben und schaffen dadurch überhaupt erst die Möglichkeit einer freien Vergemeinschaftung, sei es in Ehe, Familie, Religionsgemeinschaft oder Partei.⁵⁷ Spiegelbildlich sichern sie aber auch, davon Distanz zu nehmen; von Familie, von Gesellschaft, von Verantwortung. Menschenrechte werden daher regelmäßig so gedeutet, dass sie nicht als Deduktionsprinzip verstanden werden können, an dem sich konkrete Handlungsmuster für das Individuum ableiten ließen.⁵⁸ Ein solches Verständnis ist den afrikanischen Menschenrechten gerade nicht fremd. Das Expertenkomitee, das die Afrikanische Charta verfasst hat, ließ sich von dem Grundsatz leiten, dass die Charta afrikanische Menschenrechte widerspiegeln müsse, die speziell kultureigene Philosophie einklammere.⁵⁹ In Art. 22 räumt die Charta beispielsweise das Recht auf wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung ein. Dadurch wird aber nicht nur der Staat verpflichtet ein solches Recht sicherzustellen, sondern auch das Individuum an der Entwicklung des Landes zu partizipieren. Wie diese Pflicht genau aussieht, wird kontrovers diskutiert. Klar ist, dass ein solches Recht und die korrespondierenden Pflichten einen ganz eigenen kulturellen Kontext voraussetzen, der ein solches Menschenrecht für ein individualistisches Verständnis nur schwer zugänglich macht. Okere Boniface Obinna merkt dazu an:

“The concept of peoples’ rights represents a significant shift from looking at human rights purely as individual rights; it emphasises collective or solidarity rights for the larger group – the society or community – to which the individual is interlinked.”⁶⁰

51 Karel Vasak, *Les Dimensions internationales des droits de l’homme : manuel destiné à l’enseignement des droits de l’homme dans les universités*, Aufl. 1978, S. 651.

52 Kéba M’Baye, *Les droits de l’homme en Afrique*, 2. Aufl. 2002, S. 312.

53 Yves Madiot, *Universalisme des droits fondamentaux et progrès du droit*, in: *La protection des droits fondamentaux, Actes du colloque de Varsovie des 9 au 15 mai 1992*, 1 (1992), S. 1–218 (8).

54 Vasak (Fn. 51), S. 650f.

55 Frick (Fn. 14), Ziff. 12.

56 Heiner Bielefeldt, *Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen*, in: Hans-

Richard Reuter (Hrsg.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee*, 1999, S. 43–73 (61f.).

57 Ibidem.

58 Ibidem.

59 M’Baye (Fn. 52), S. 165, 214.

60 Boniface Obinna Okere, *The Protection of Human Rights in Africa and The African Charter on*

Wenngleich die beeindruckend hohe Ratifikationsrate der Banjul-Charta ein wichtiger Schritt ist, fundamentale Rechte überhaupt sicherzustellen, so sind die darin eingeschriebenen Prinzipien doch nur bedingt universalisierbar. Indem die Inhaberschaft von Rechten an die Erfüllung spezifischer Pflichtenkreise gegenüber Familie, Gesellschaft und Nation gebunden ist, wird der Universalitätsanspruch, der Rechte unbedingt an das bloße Menschsein knüpft, relativiert.⁶¹

b. Identische Normen, unterschiedliche Rechte

In der jeweiligen Entscheidungspraxis der Schutzregime zeigen sich ebenfalls deutliche Unterschiede. In *Chapman v. United Kingdom* hat der EGMR festgestellt, dass Staaten nicht verpflichtet sind, jedem Rechtssubjekt eine Wohnung zur Verfügung zu stellen.⁶² Nach Ansicht des Gerichtshofes sei dies eine Frage politischer Gestaltung und könne daher nicht der Justiz überantwortet werden.⁶³ Die Afrikanische Kommission der Menschenrechte und der Rechte der Völker, die gemäß Art. 30 der Banjul-Charta mit dem Schutz der afrikanischen Menschenrechte betraut ist, entschied in *Serac v. Nigeria*, dass sich ein „right to housing“ aus der Banjul-Charta durchaus ergibt.⁶⁴ Das Recht auf Wohnraum resultiere aus dem Zusammenspiel von Artikel 14 (das Recht auf Eigentum), Artikel 16 (das Recht auf den bestmöglichen erreichbaren Zustand geistiger und körperlicher Gesundheit) und Artikel 18 Absatz 1 (Schutz der Familie).⁶⁵

Neben existenziellen Wohnvorgaben wie Trinkwasserzugängen, sanitären Einrichtungen und Stromanschlüssen, verpflichtete das Recht die Staaten auch zu konkreten Agenden, beispielsweise Wohnungsbauprogrammen und Subventionen.⁶⁶ Derartige Interpretationsgefälle lassen sich mit Blick auf den Universalitätsgedanken nicht mehr durch eine „margin of appreciation“⁶⁷ auffangen. Im Ergebnis führen solche Divergenzen dazu, dass in einem Kulturraum ein konkretes Recht gilt, welches unter ähnlichen oder identischen Normen in einem anderen Kulturraum verwehrt bleibt.

3. ASEAN-Menschenrechtserklärung & Bangkok-Deklaration

Ähnlich, zum Teil noch eindringlicher, liest sich die Menschenrechtserklärung der Staaten des Verbandes Südostasiatischer Nationen⁶⁸ (ASEAN-Menschenrechtserklärung), die anlässlich des 21. Gipfeltreffens in Phnom Penh 2012 verabschiedet wurde. Am Anfang der Erklärung wurden neun grundlegende Prinzipien aufgestellt, an denen die Menschenrechte ausgerichtet werden. Der Hohe Kommissar der Vereinten Nationen für Menschenrechte kritisierte, dass Menschenrechte dem achten Prinzip zufolge aus Gründen der „Moral, öffentlichen Ordnung und öffentlichen Sicherheit“ eingeschränkt werden dürften. Derart unbestimmte Rechtsbegriffe seien Einfallstore für willkürliche, unverhältnismäßige und letztlich staatlicher Definition vorbehaltener Beschränkungen der Menschenrechtsidee.⁶⁹ 19 Jahre zuvor hatten 34 asiatische

Human and Peoples Rights: A Comparative Analysis with the European and American Systems, in: Human Rights Quarterly 6 (1984), S. 141–159 (141 f.).

61 Pollmann, (Fn. 2), S. 335.

62 *Chapman v. United Kingdom*, no. 27238/95, vom 18. Januar 2001, Nr. 99.

63 Ibidem.

64 *Social and Economic Rights Action Center (SERAC) und Center for Economic and Social Rights (CESR) ./ Nigeria*, (155/96), Nr. 60.

65 African Commission on Human and Peoples' Rights, Principles and Guidelines on the Im-

plementation of Economic, Social and Cultural Rights in the African Charter on Human and Peoples' Rights, S. 40f.

66 Ibidem.

67 *Jan Kratochvíl*, The Inflation of the Margin of Appreciation by the ECHR, in: Netherlands Quarterly of Human Rights 29, 3 (2011), S. 324–357 (326 f.).

68 ASEAN Human Rights Declaration (AHRD) vom 18. November 2012.

69 Open Letter from the Coordination Committee of the Special Procedures of the Human Rights Council on the draft ASEAN Human Rights Declaration, 18 November 2012.

Staaten in Vorbereitung auf die Weltkonferenz der Menschenrechte in Wien, einen Gegenentwurf zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verfasst. Die sog. Bangkok Deklaration wies in ihrer Präambel aus, dass jedes Land eigene historische, wirtschaftliche und kulturelle Wertesysteme innehatte, denen Menschenrechte Rechnung tragen müssten.⁷⁰ Wenngleich die AEMR von Staaten wie China, Indonesien, Malaysia oder Singapur mitgetragen wird, sind die Positionen seit jeher abwehrend.⁷¹ Wu Deyao, Experte der chinesischen Delegation bei der Erarbeitung der AEMR, äußerte sich enttäuscht darüber, dass nicht zugelassen wurde im Gegengewicht zu den Rechten des Individuums auch dessen Pflichten gegenüber der Gemeinschaft hervorzuheben.⁷² Die Absage eines individualistischen Primats wurde über die Jahrzehnte in offiziellen Stellungnahmen der chinesischen Regierung bestätigt⁷³ – so etwa im Weißbuch von 1991, in dessen Vorwort sogar von „chinesischen Menschenrechten“ die Rede ist.⁷⁴ Ausgangspunkt dieser Haltung ist die Kritik Karl Marx' an einer

liberalistisch verkürzten Konzeption von Menschenrechten.⁷⁵ Marx prangerte Menschenrechte dafür an, nur solche Freiheiten zu gewährleisten, die dem egoistischen Menschen dienen und nicht der Gemeinschaft.⁷⁶ Damit zielt die Kritik auf das Modell negativer Freiheit. Einem solchen lediglich die Grenzen der Freiheit absteckenden Modell, in welchem Sinnggebung allein dem Individuum verantwortet ist, fehle es an einem gemeinsamen „Woraufhin“, das in Freiheit ergriffen werden könne.⁷⁷ Die Menschen empfänden sich gegenseitig als bloße Grenzsteine an denen ihre Freiheit endet, nicht aber konstitutiv als Bedingung für die Verwirklichung des eigenen Menschseins.⁷⁸ Fesseln des Schicksals wichen in einem solchen Modell gewissermaßen den Fesseln der Wahl.⁷⁹ Der Einzelne wird zum Maßstab aller Dinge, so die Befürchtungen. Freiheit sei daher als Umsetzung einer vom subjektiven Willen losgelösten Bestimmung zu denken. Das Recht legt in einem solchen Modell positiver Freiheit Ziele und Maßstäbe des Freiheitsgebrauchs fest.⁸⁰ Das, was ein westliches Verständnis als unzulässige Verkürzung von individueller Selbstbestimmung fasst, gilt einem marxistisch-sinologischen Verständnis damit als eigentliche Verwirklichung von Freiheit.⁸¹ Setzt man Individualismus als einen Grundpfeiler der Menschenrechtsidee voraus, ist das Konzept im Status Quo eines kollektivistischen Denkens nicht universalisierbar.⁸²

Hieran ändern die Versuche, liberale Denktraditionen beispielsweise in der chinesi-

70 Final Declaration of the Regional Meeting for Asia of the World Conference on Human Rights, UN-Dok. A/CONF.157/ASRM/8A/CONF.157/PC/59 vom 7. April 1993.

71 Brigitte Hamm, Die Universalität der Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen kultureller Kontextualisierung und Kulturrelativismus, in: Brigitte Hamm/Franz Nuscheler (Hrsg.), Zur Universalität der Menschenrechte. INEF-Report Nr. 11, 1995, S. 18–35 (18).

72 Heiner Roetz, Menschenrechte in China – ein Problem der Kultur?, in: Michael Schlagheck (Hrsg.), Fokus China: Universalität der Menschenrechte, S. 7–21 (8).

73 UN Commission on Human Rights, Summary Record of the 52nd meeting, UN-Dok. E/CN.4/2005/SR.52 (2005), Nr. 45; UN Commission on Human Rights, Summary Record of the 32nd Meeting, UN-Dok. E/CN.4/2005/SR.32 (2005), Nr. 88; UN Commission on Human Rights, Summary Record of the 31st Meeting, UN-Dok. E/CN.4/2000/SR.31 (2000), Nr. 14; UN General Assembly, Third Committee, Summary Record of the 29th Meeting, UN-Dok. A/C.3/64/SR.29 (2009), Nr. 71.

74 Katrin Kinzelbach, Weißbuch Menschenrechte in China, in: Arbeitskreis Menschenrechte im 20. Jh. (Hrsg.), Quellen zur Geschichte der Menschenrechte, 2015, S. 1–10 (3f.).

75 Harro von Senger, in: Brunhild Staiger (Hrsg.), Das große China-Lexikon, 2003, S. 489–492 (491).

76 Karl Marx, Zur Judenfrage, in Marx/Engels – Werke, Band 1, 1976, S. 347–377 (366).

77 Ernst-Wolfgang Böckenförde, Freiheit und Recht, Freiheit und Staat, in: ders., Recht, Staat, Freiheit, 6. Auflage 2016, S. 42–57 (45).

78 Ibidem, S. 46.

79 Peter L. Berger, Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning. The Orientation of Modern Man, 1995, S. 28f.

80 Böckenförde (Fn. 77), 46.

81 Ibidem.

82 Frick (Fn. 14), Ziff. 12.

schen Geschichte zu identifizieren zunächst nichts.⁸³ Sinolog:innen wie Hans-Georg Möller und Hellwig Schmitz-Glitzner mahnen zur Vorsicht, wenn aus philosophischen Texten Rückschlüsse auf kulturelle Anschlussfähigkeit geschlossen werden wollte.⁸⁴ Natürlich ließen sich in jeder Kultur Beweise für alles finden. Die Frage ist aber, ob überhaupt und wenn ja mit welcher Signifikanz sie den Kulturraum tatsächlich widerspiegeln. Die insbesondere in Ost- und Südostasien gelebten Vorstellungen binden das Individuum strikt in das Kollektiv ein. Als Kollektiv werden primär die Familie, die Kommune, aber auch die Arbeitsgemeinschaft gedacht. Die Familie wird dabei – angelehnt an Hegel – denkbar als eine *Person*, hinter der das Individuum zurücktritt.⁸⁵ Die Würde des Menschen konstituiert sich dann nicht aus dem Motiv der Gottesebenbildlichkeit oder Kants Selbstzweckformel, sondern aus den symbiotischen Beziehungen, die im Geflecht des Kollektivs erwachsen.⁸⁶ In der Praxis gelten Pflichten gegenüber der Gemeinschaft damit nicht selten höher als die Rechte des Einzelnen.⁸⁷

Ein westliches Verständnis ist dem verschlossen. Dadurch, dass Individualrechte mit dem Primat der Gemeinschaft in Abwägung stehen, werden sie letztlich unter die Ägide dessen gestellt, vor dem sie dem Grunde nach geschützt werden sollen: dem Staat und dem vom Staat verwalteten Gemeinwesen.⁸⁸ Wird der Genuss von Rechten – ähnlich dem Scharia-Vorbehalt – von einem nationalen Kontext und einem nunmehr staatlich determinierten Gemeinschaftsethos abhängig, ist Universalität ab-

gesprochen, wenigstens aber in Frage gestellt.⁸⁹

4. *Zwischenergebnis – Ein Rettungsversuch*

Unter dem Begriff der Menschenrechte versammelt sich offenbar eine Vielzahl unterschiedlicher Rechte, Pflichten und Vorstellungen davon, wie eine Gemeinschaft organisiert und ihre Individuen darin zu partizipieren haben.⁹⁰ Lokale Strukturen, religiöse Ordnungen und kulturelle Traditionen bilden einen Pluralismus juristischer Weltbilder, in dem die Inklusion des Menschen in den Trägerkreis fundamentaler Menschenrechte unterschiedlich aufgefasst wird.⁹¹ Als Rettungsanker der Universalität gilt häufig die Differenz von Menschenrechten und der Menschenrechtsidee.⁹² Regionale Menschenrechtssysteme erheben zwar keinen globalen Geltungsanspruch, ihnen sei aber gemeinsam, Rechte an das bloße unbedingte Attribut des Menschseins knüpfen zu wollen.⁹³ Dadurch würden die einzelnen Systeme an die Idee des menschenrechtlichen Universalismus anschließen. Dasselbe gelte für nationale Menschenrechtsnormen in der Ausformung von Bürger- und Grundrechten.⁹⁴ Étienne Balibar hat aufgezeigt, inwieweit Menschenrechte ihren genuinen Universalitätscharakter im Wege der Transformation zu Bürgerrechten durchaus aufgeben.⁹⁵

83 Gregor Paul, Der Diskurs über ‚asiatische Werte‘, in: Pollmann/Lohmann (Fn. 2), S. 350.

84 Walter Schweidler, Menschenrechte und Gemein-sinn: Westlicher und östlicher Weg?, in: Zeitschrift für Politik 44 (1997), S. 367–371 (368).

85 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke, Band 10 – Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1979, S. 321.

86 Dieter Senghaas, Über asiatische und andere Werte, in: Leviathan 23,1 (1995), S. 5–12 (5).

87 Ibidem.

88 Roetz (Fn. 72), S. 7.

89 International Commission of Jurist, The ASEAN Human Rights Declaration: Question and Answers, S. 4.

90 Martinsen (Fn. 15), S. 73.

91 Gunther Teubner, Altera Pars Audiatur: Das Recht in der Kollision anderer Universalitätsansprüche, in: Hans-Martin Pawlowski/Gerd Roellecke (Hrsg.), Der Universalitätsanspruch des demokratischen Rechtsstaates, 1994, S. 199–220 (204f.); Pollmann (Fn. 2), S. 337.

92 Heiner Bielefeldt, Universalität und Gleichheit, in: Pollmann/Lohmann (Fn. 2), S. 159–164 (160).

93 Ibidem, S. 161.

94 Ibidem.

95 Étienne Balibar, Menschenrechte und Bürgerrechte. Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit, in: Christoph Menke/Francesca Raimondi (Hrsg.), Die Revolution der Menschen-

Diejenigen, die sich nicht auf die in einem Grundrecht gegebenenfalls vorausgesetzte Staatsbürgerschaft berufen können, sind von ihrem Anwendungsbereich ausgeschlossen. Damit wird Universalität *in toto* nicht negiert, menschenrechtlich-genuine Universalität allerdings revidiert. Das zugrundeliegende Normkonzept bleibt universalistisch, knüpft aber nicht mehr an die offene Klasse Mensch, sondern Staatsbürger:innen an und nimmt damit eine eigene Sphäre von Universalität in Anspruch, die mit einem menschenrechtlichen Universalismus nicht mehr identisch ist.⁹⁶ Dasselbe kann auf die in diesem Text behandelten regionalen Menschenrechtserklärungen angewandt werden. Der Zugang zum Recht ist nach Maßgabe der sozio-kulturellen Gegebenheiten des jeweiligen Volkes geregelt. Normative Unterscheidungsmerkmale gliedern den Rechtsträger Mensch in der Kairoer Erklärung noch einmal auf, sodass Rechte der einen Gruppe vollumfänglich, einer anderen hingegen nur grundlegend zugestanden werden.⁹⁷ Die ASEAN-Menschenrechtserklärung setzt voraus, dass Menschenrechte erst im Einklang mit entsprechenden Pflichten gegenüber der Gemeinschaft verliehen werden. Insoweit hängt der Genuss von Menschenrechten auch von der Bereitschaft ab korrespondierende Pflichten auf sich zu nehmen.⁹⁸ *Ein und dasselbe* Menschenrecht gilt dann in Kulturraum X_1 nur unter Einhaltung spezifischer Pflichten oder Merkmale, in Kulturraum X_2 bedingungslos und in X_3 gar nicht. In den nationalen und regionalen Transformationsakten wird die Idee eines menschenrechtlichen Universalismus daher nicht nur kulturspezifisch widerspiegelt. Es werden Menschenrechtsnormen mit eigenem Universalitätscharakter geschaffen, die mit einer fundamentalen Idee der Menschenrechte zweifellos vieles gemein haben, an wichtigen Stellen aber individuelle Eigenschaften hervorbringen, welche nicht mehr

nur an das bloße Menschsein, sondern zusätzlich an religiöse, kulturidentitäre oder nationale Eigenschaften anschließen.

II. Ein Erklärungsversuch in drei Dimensionen

Hieran schließt die Frage an, welche Ursachen der Korrekturprozess der Universalität hat und wieso die elementaren Formeigenschaften⁹⁹, die dem Ideal unbedingter Menschenrechte anhängen, derart umkämpft sind.

1. Rechtstheoretische Überlegungen – eine Verfassungsanalogie

Mit Blick auf das deutsche Rechts- bzw. Verfassungssystem sind Grundrechtsnormen Entscheidungen über die normative Grundstruktur des Staates und der Gesellschaft.¹⁰⁰ Sie mögen im Inhalt variieren, einen höheren oder niedrigeren Stellenwert einnehmen, jedenfalls treffen sie Aussagen über die fundamentalsten Fragen einer Gesellschaft und allen weiteren Teilgebieten (des Rechts) liegen sie als Prämisse zugrunde. Wird darüber debattiert, was von der Meinungsfreiheit gedeckt ist und was nicht (Stichwort Karikaturenstreit), oder wie weit der von der Verfassung garantierte Schutz des Lebens reichen soll (Stichwort Schwangerschaftsabbruch oder In-Vitro-Fertilisation), werden zwingend Antworten auf Grundfragen der normativen Ordnung des gesellschaftlichen Miteinanders gegeben.¹⁰¹ Dadurch werden moralische Kriterien in das Recht aufgenommen.¹⁰² Fundamentalbegriffe wie Leben und Freiheit, Würde und Vernunft sind abstrakt und semantisch offen und inkorporieren gleichsam Begriffe der praktischen Philosophie.¹⁰³ Nichts anderes gilt für Menschenrechtsnormen. Wäh-

rechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen, 2011, S. 279–305 (279f.).

96 Balibar (Fn. 95), S. 279.

97 Anne Duncker, Menschenrechte und Islam, in: Pollmann/Lohmann (Fn. 2), S. 343–347 (345).

98 Pollmann (Fn. 2), S. 335.

99 Ibidem, S. 333 ff.

100 Robert Alexy, Theorie der Grundrechte, 8. Aufl. 2018, S. 475.

101 Ibidem.

102 Ibidem, S. 52.

103 Ralf Dreier, Recht – Moral – Ideologie: Studien zur Rechtstheorie, 2. Aufl. 2015, S. 124.

rend § 2 Abs. 2 StVO – „Es ist möglichst weit rechts zu fahren [...]“ – wenig Spielraum für unterschiedliche Behauptungssätze hinsichtlich der Bedeutung der Norm zulässt, eröffnet Art. 3 AEMR – „Jeder hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person“ – Dimensionen, an denen unzählige Behauptungssätze anschließen können. Hieran knüpfen normalerweise zwei Folgen an. Einerseits bedarf es einer unabhängigen Instanz, die die hierin vorgezeichneten Konflikte abwägt und schließlich auflöst.¹⁰⁴ Dieser Rolle entsprechen unter anderem die regionalen Menschenrechtsgerichtshöfe. Außerdem bedarf eine normative Ordnung zwingend eines gesellschaftlichen Konsenses.¹⁰⁵ Wie aufgezeigt existieren hierüber mit Blick auf religiöse Freiheit, Selbstbestimmung, Gleichheit und Gleichberechtigung, der Stellung des Individuums in einer Gesellschaft etc. erhebliche Dissense. Wie Jochen Taupitz in der Debatte um eine globale Ethik zutreffend festhält:

„Auf einer hohen Abstraktionsebene kann man schnell von einer globalen Ethik sprechen [...] Wir sind alle für Menschenwürde weltweit. Wir sind für Freiheit weltweit. Wir sind für Gerechtigkeit weltweit. Aber was heißt das im konkreten Fall?“¹⁰⁶

2. Die Abhängigkeit der Moral

Die regionalen Menschenrechtsregime, seien sie (schon) institutionell verfestigt oder (noch) in einer Übergangsphase, sind Reaktion hierauf. Sei es in Form von Gerichtshöfen, Kommissionen oder der Zuordnung an eine absolut-klerikale Interpretationsquelle. Völkerrechtliche Subsysteme zielen darauf ab relative Eigenständigkeit und ei-

gene Regeln zu konstituieren.¹⁰⁷ Es geht ihnen darum die semantische Offenheit des Menschenrechtscharakters mit der konkreten kulturellen Lebenswirklichkeit zu vermitteln. In diesem Prozess wird eine homogene Menschenrechtsidee nicht ausschließlich adaptiert, sondern mit konkreten philosophischen Kategorien und moralischen Präferenzen egalisiert. Denn nicht alle in den internationalen Menschenrechtsdokumenten transportierten Werte können (bislang) einen gesellschaftlichen Konsens für sich in Anspruch nehmen. Dieter Senghaas weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Werte nicht unabhängig von (materiellen) Wohlstandsfaktoren oder Ertragschaften wie dem modernen Verfassungsstaat gebildet bzw. angenommen werden können.¹⁰⁸ Anders als in Europa vollzog sich in den meisten Regionen der Welt keine vergleichbare Epoche der Aufklärung, in deren Wiege Staat und Religion getrennt und das Individuum aus einer gesellschaftlich festgeschriebenen Ordnung herausgelöst wurde.¹⁰⁹ Die Freisetzung des Individuums bedurfte in Europa Revolutionen und blutig gewonnener Einsicht. Moral ist insoweit nicht unabhängig von Ressourcen und Entwicklung. Vielmehr bedingt das Fehlen oder Vorhandensein von Ressourcen Überlebensstrategien, die wiederum bestimmte Moralvorstellungen ausschließen und andere notwendig machen.¹¹⁰ Einfach, mit Berthold Brechts berühmten Ausspruch aus der Drei-Groschen-Oper, gesagt: „Erst kommt das Fressen, dann die Moral.“¹¹¹

3. Der Erhalt von Menschenrechtskultur

Was folgt hieraus? Eine Haltung der Ablehnung bestimmter Rechte und Werte unter Verweis auf die kulturellen Eigenarten

104 Alexy (Fn. 100), S. 494.

105 Dieter Grimm, Die Zukunft der Verfassung, 4. Aufl. 2020, S. 300f.

106 Deutscher Ethikrat, Globale Wissenschaft – Globale Ethik? Öffentliche Tagung des Deutschen Ethikrates und der Nationalen Akademie der Wissenschaften Leopoldina vom 3. Dezember 2015, Simultanmitschrift, abrufbar unter: <https://www.ethikrat.org/weitere-veranstaltungen/globale-wissenschaft-globale-ethik/> (zuletzt besucht am 24. Februar 2021) S. 21.

107 H. L. A. Hart, The Concept of Law, 2. Aufl. 1994, S. 77ff.

108 Senghaas (Fn. 86), S. 5f.

109 Duncker (Fn. 97), S. 343.

110 Wolf Linder, Zur Universalität von Menschenrechten, Markt und Demokratie, in: Zeitschrift für Politik 57 (2010), S. 207–218 (213).

111 Bertolt Brecht, Werke in fünf Bänden, Band I, 3. Aufl. 1981, S. 104.

stellen somit nicht zwingend, wie vielfach gemutmaß,¹¹² das Taktieren repressiver Regime dar, in der Absicht Menschenrechtsverletzungen zu kaschieren. Kulturellen Werten und Vorstellungen (rechtlich) Geltung verschaffen zu wollen ist häufig von der aufrichtigen Überzeugung getragen, dass diese tradierten Muster besser geeignet seien ein sinnerfülltes und zufriedenes Leben zu führen.¹¹³ Der deutsche Soziologe und Sozialphilosoph Hans Joas weist in seiner Arbeit über den Ursprung der Idee der Menschenrechte darauf hin, dass ein Bewusstsein für die von Kulturen gelebten Ideale wichtig, wenn nicht notwendig ist, soll auch in Zukunft ein Dialog über die Entwicklung von Menschenrechten Bestand haben. Darunter versteht er nicht nur Toleranz, sondern eine eigene Adaptionsleistung. Völker, Glaube, Religion, Nation; all das könne nicht allein an fremden, d. h. kulturspezifischen Maßstäben bewertet werden. Erforderlich sei es die von der jeweiligen Kultur gelebten Wertbeziehungen nachzuvollziehen.¹¹⁴ Alternativ forcieren man, ob intendiert oder nicht, ein selbstzentriertes Kulturbild, welches Übereinstimmungen mit der eigenen Identität absegnet, Abweichungen dagegen hierarchisiert und schließlich abwertet.¹¹⁵

III. Vergleich zum globalen Menschenrechtsregime – Ein Ausblick auf das Völkerrecht

Trotz Diversität innerhalb der Frage, inwieweit jedes Menschenrecht universell, also einem jeden Menschen ungeachtet aller weiteren Faktoren, seien es Glaube oder Pflichtethiken, zugestanden wird, sind konkret benennbare Menschenrechte in universeller Geltung durchaus erwachsen. Bei der Verabschiedung der AEMR 1948 bestand noch Einigkeit darüber, dass diese keine rechts-

verbindliche Wirkung haben solle.¹¹⁶ Dagegen hieß es von Eleanor Roosevelt, Vorsitzende der UN-Menschenrechtskommission während der Ausarbeitung der Erklärung: *“It is not a treaty; it is not an international agreement. It is not and does not purport to be a statement of law or of legal obligation.”*¹¹⁷

Das Völkerrecht ist an diesem Punkt jedoch nicht stehengeblieben. Bestimmungen die von der internationalen Gemeinschaft als bloße Ziele oder unverbindliche Standards festgelegt wurden, können im Laufe der Zeit als Völkergewohnheitsrecht verbindlichen Normcharakter entwickeln.¹¹⁸ Der Modus des Ideals – unverwirklicht aber anleitend – wird damit verlassen. Voraussetzung ist, dass die Normwerdung von einer identifizierbaren Staatenpraxis und der Überzeugung der Staaten, die im Werden begriffene Norm als rechtlich bindend anzuerkennen, getragen wird.¹¹⁹ Am bedeutendsten ist womöglich das Verbot der Folter und der unmenschlichen Behandlung. Stellvertretend sei auf einen Satz des amerikanischen Bundesberufungsgerichts in der Rechtssache *Filartiga v. Pena-Irala* hingewiesen: *“Turning to the act of torture, we have little difficulty discerning its universal renunciation in the modern usage and practice of nations.”*¹²⁰ Daneben existieren auf internationaler Ebene verbindliche Menschenrechtsverträge, deren Kern die Pakte über bürgerliche und politische Rechte¹²¹ und wirtschaftliche, soziale

112 Nuscheler (Fn. 71), S. 21.

113 Tatjana Hörnle, Menschenrechte als universale Rechte?, in: Kurt Seelmann, Menschenrechte – Begründung – Universalisierbarkeit – Genese, Aufl. 2017, S. 23–40 (30).

114 Joas (Fn. 39), S. 161 f.

115 Ibidem.

116 Martin Nettesheim, Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und ihre Rechtsnatur, in: Detlef Merten/Hans-Jürgen Papier (Hrsg.), Handbuch der Grundrechte, Band VI/2, S. 191–236 (203).

117 Marjorie M. Whiteman, Digest of international Law, Michigan Law Review 5 (1963), S. 53.

118 Hurst Hannum, The Status of the Declaration of Human Rights in National and International Law, in Georgia Journal of International and Comparative Law 25 (1996), S. 287–398 (295).

119 ICJ, Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons, 8 Juli 1996, Nr. 64.

120 United States Court of Appeals, *Filartiga v. Pena-Irala*, Nr. 191, 79–6090, Urteil vom 30. Juni 1979, S. 10f.

121 Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 16. Dezember 1966, UNTS Bd. 999, S. 171; BGBl. 1973 II, S. 1534.

und kulturelle Rechte¹²² bilden.¹²³ Gleichwohl setzen sich viele der auf regionaler Ebene diskutierten Probleme auf internationaler Ebene fort. Symptomatisch sind die Vorbehalte, die den Menschenrechtspakten anhängen.¹²⁴ Religiöse Vorbehalte, wie sie in der Kairoer-Erklärung auftauchen, wurden beispielsweise von Ägypten, Algerien, Bahrain, Bangladesch, Katar, Kuwait, Mauritien, den Malediven und Pakistan erhoben. Neben islamisch geprägten Staaten haben aber auch Israel oder das christlich dominierte Barbados religiöse Vorbehalte angemerkelt. Darüber hinaus erheben viele Staaten Verfassungsvorbehalte, in denen zum Teil niedrigere Rechtsstandards gewährleistet werden, als im völkerrechtlichen Vertrag vorgesehen sind.¹²⁵

IV. Fazit

Die eine Menschenrechtskonzeption gibt es also nicht.¹²⁶ Recht hat keinen eigenständigen Charakter, sondern erhält seine Gestalt immer aus der ihm intrinsischen Aufgabe heraus, zwischenmenschliche Verhältnisse und soziale Ordnung zu gewährleisten. Aus dieser sozialordnenden Funktion des Rechts leitet sich wiederum die Konsequenz ab, dass Recht notwendig auf die jeweilige soziale Lebenswirklichkeit bezogen sein muss und von in der Gesellschaft internalisierten Werten nicht abgekoppelt werden kann.¹²⁷ Recht stützt sich daher (wie jedes normative System) notwendig und defini-

tionsgemäß auf denjenigen kulturellen Rahmen, aus dem es hervorgebracht wurde.¹²⁸ Das Paradox der menschenrechtlichen Universalität liegt darin, dass ein universell gültiger Katalog von Menschenrechten allein *im* Recht wirklich *lebendig* werden kann und gleichsam – *als* Recht – organisch mit Kultur und Partikularität verwoben bleibt.¹²⁹ In dieser kulturellen Selbstreferenz des Rechts liegt das Paradox universeller Rechte; in der Diversität und Differenz der Kulturen dann ihre Schwäche. Mit Niklas Luhmann lässt sich in diesem Zusammenhang schließen:

„Alles Streben nach transnationaler Universalität wird immer unter dem Zwang einzelstaatlicher oder einzelner kulturell-regionaler Spezifikation leiden.“¹³⁰

Es trifft zu, dass viele der hier eröffneten Problemfelder auch innerhalb der abendländischen Tradition umstritten waren und es bisweilen immer noch sind.¹³¹ Der *Vorlauf* einer europäischen oder westlichen Gesellschaft sollte gleichwohl nicht mit einer vorgegebenen und zwingenden Logik der Geschichte¹³² gleichgesetzt werden, der sich alle Kulturen früher oder später systematisch angleichen. Trotz der kritikwürdigen Verkürzungen der Menschenrechtsidee, die in Folge ihrer kulturellen Vereinnahmung nicht ausbleibt, sollten regionale Menschenrechtsregime vielmehr als *goldene Brücke* über das Paradox der Universalität hinweg gesehen werden. Der Prozess erlaubt Normen so zu adaptieren, dass kulturelle Identität erhalten bleibt und schafft damit Akzeptanz für das Projekt der globalen Implementierung der Menschenrechte.¹³³ Gleichzeitig muss darauf gezielt werden, ne-

122 Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vom 16. Dezember 1966, UNTS Bd. 993, S. 3; BGBl. 1973 II, S. 1570.

123 *Christian Tomuschat*, *Human Rights. Between Idealism and Realism*, 2. Aufl. 2003, S. 29f.

124 *Michael Krennerich*, Die Universalisierung der Menschenrechte – die rechtlichen und politischen Dimensionen im Fokus, in: *Zeitschrift für Politik* 56, 1 (2009), S. 51–74 (56).

125 Vgl. Status der Vertragsstaaten des Internationalen Pakts für bürgerliche und politische Rechte, abrufbar unter https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-4&chapter=4&clang=_en (zuletzt besucht am 24. Februar 2021).

126 *Martinsen* (Fn. 15), S. 73.

127 *Böckenförde* (Fn. 77), S. 29f.

128 *An-Na'im*, Die kulturelle Vermittlung der Menschenrechte, in: *Zeitschrift für Menschenrechte* 1 (2007), S. 87–98 (87).

129 *Ibidem*.

130 *Niklas Luhmann*, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2. Band, 1998, S. 628.

131 *Senghaas* (Fn. 86), S. 6.

132 *Hegel* (Fn. 85), *Grundlagen der Philosophie des Rechts*, Band 7, §342, 352, S. 504f., 508.

133 *Amitav Acharya*, *Whose Ideas Matters? Agency and Power in Asian Regionalism*, 2009, S. 9ff., 19.

ben einem Rawls'schen *Overlapping Consensus* zwischen der Pluralität der Kulturen¹³⁴, der in Bereichen der Verbote von Folter, Genozid und anderen schwerwiegenden Verbrechen, aber auch fundamentalen Rechten zweifellos gegeben ist, inkohärente kulturelle Praktiken zu reflektieren und Kulturen weiter einander anzunähern.¹³⁵ Udo Di Fabio's These „*Menschenrechte sind universal – oder sie sind nicht*“ ist in ihrer Intention letztlich nicht zuzustimmen. Das Ideal, jedem Menschen auf der Welt die gleichen elementaren Rechte einzuräumen, ist zwei-

fellos erstrebenswert. Alle Normen, die sich als Menschenrecht begreifen, einem solchen Ideal aber nicht genügen, als ein Weniger zu verwerfen und damit als Menschenrecht zu verkennen, erscheint gleichwohl verfehlt. Konzeptionen alternativ-universeller Menschenrechtssysteme sind von Nutzen und sollten nicht leichtfertig als Redundanzen anderer Kulturen abgetan werden. Will man die Universalität von Menschenrechten nachhaltig verfolgen ist um kulturelle Vermittlung und kulturellen Kompromiss in keinem Fall herumzukommen.¹³⁶

134 John Rawls, *Political Liberalism*, 1. erw. Auflage 2005, S. 387.

135 Sarhan Dhouib, Zur Transkulturalität der Menschenrechte, in: Sarhan Dhouib/Andreas Jürgens (Hrsg.), *Wege in der Philosophie. Geschichte – Wissen – Recht – Transkulturalität*, Aufl. 2011, S. 278–296 (290f.).

136 An-Na'im (Fn. 126), S. 97.