

Die Zukunft des arabischen Frühlings aus der Perspektive der Menschenrechte

Azelarabe Lahkim Bennani

Inhaltsübersicht

- I. Einleitung
- II. Probleme der Menschenrechte
- III. Der Arabische Frühling
- IV. Von Revolution zum Rechtsstaat
- V. Schlussfolgerungen

I. Einleitung

Der Erfolg des arabischen Frühlings legt die Vermutung nahe, dass die bisherigen, schrittweise eingeführten Reformen erfolglos waren. Man darf den arabischen Staaten aber nicht vorwerfen, sie hätten keine ernsthaften Reformen durchgeführt. Sie ließen diese allerdings nur bis zu dem Punkt zu, an dem ihr eigener Machtanspruch nicht gefährdet war. Die Geschichte lehrt uns jedoch, dass mutige Reformen opferbereit sein müssen. Als extremes Beispiel führt Le Roy Ladurie hierfür die Französische Revolution an. Obwohl Ludwig XVI. „sich nach 1789 bloß als mittelmäßiger Monarch erweisen sollte, hatte er sich während des amerikanischen Unabhängigkeitskriegs als ein bemerkenswerter Politiker und Strategie gezeigt. Doch als er in diesen Krieg zog – und ihn gewann, schaufelte er der Monarchie das Grab.“¹ Auch Gorbatschow und Pieter Botha haben bewiesen, dass Reformierung Selbstopferung erfordert. Im Gegensatz dazu halten einige Herrscher mit den so genannten ‚Reformen‘ in der arabischen Welt an der Macht fest, manche schon seit mehr als vier Jahrzehnten Alleinherrschaft.

Zwischen den Reformen und der Revolution geraten die Menschenrechtsvereine in einen Zwiespalt: Sie unterstützen einerseits im Rahmen des geltenden Rechts die Opfer der Menschenrechtsverletzungen und kämpfen andererseits für die Verankerung der Menschenrechte in den jeweiligen Verfassungen. Die Menschenrechtsaktivisten liefern den Diktaturen einen offenen Kampf, indem sie sich auf die Seite der Opfer stellen, und sind dennoch Reformatoren, weil sie die Menschenrechte innerhalb des innerstaatlich geltenden Rechts verteidigen. Wir werden diesen Zwiespalt beim Übergang von der Revolution zum Rechtsstaat erklären.

II. Probleme der Menschenrechte

1. Menschenrechte und Naturrecht

Der Begriff des Rechts ist allgemein statt mit Freiheit mit der Redewendung ‚Recht auf etwas haben‘ verbunden. ‚Recht‘ haben bedeutet, dass man aus gesetzlichen beziehungsweise moralischen Gründen einen Anspruch auf ein Eigentum sowie auf dessen Nutzung erheben darf. Diese Zielsetzung der frühen Menschenrechtserklärungen erlebte im Jahre 1948 mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte eine grundsätzliche Veränderung, indem sie das Recht auf Freiheit anstelle des Eigentums in den Vordergrund rückte. Die völkerrechtlich nicht verbindliche Allgemeine Erklärung wurde dann im Jahre 1966 mit dem Zivilpakt und dem Sozialpakt rechtsverbindlich um die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Rechte bereichert.

Leider ist die Geschichte der Menschenrechte nicht so einfach verlaufen. Sie ist

¹ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Das Ancien Régime – ein offenes System?*, in: Olwen Hufton (Hrsg.), *Menschenrechte in der Geschichte*, 1999, S. 86-110 (S. 109).

„verhältnismäßig jung und keineswegs durch linearen Fortschritt gekennzeichnet“.² Aber allgemein darf man schematisch nach Ann Elizabeth Mayer von drei Generationen der Menschenrechte sprechen: von der ersten Generation der bürgerlichen und politischen, dann von der der sozialen Rechte und nicht zuletzt von der der Solidarität, also von den kollektiven Rechten der Menschheit. Diese schematische Darstellung hat manche Philosophen aber irreführt, so dass sie die Menschenrechte abstrakt, allein aus der Perspektive der Freiheitsrechte interpretierten. Sie scheiterten daran, einen überzeugenden begrifflichen Rahmen zu entwickeln, um sich mit den neuen Menschenrechts-Generationen auseinanderzusetzen. Sarhan Dhouib³ hat versucht, im Rahmen seiner Darstellung von Al Jabri und Fathi Triki die ‚Menschenrechte‘ aus den ‚Naturrechten‘ zu begründen. Er ist sich bewusst, dass der juristische Blickpunkt nicht minder wichtig als der philosophische ist (wie wir unten zu zeigen versuchen). Aber die alte Generation der arabischen Philosophen verharret auf der Gleichsetzung von Menschenrechten und Freiheitsrechten. Sarhan Dhouib rechtfertigt dies durch die Vermutung, „dass die naturrechtliche Begründung der Menschenrechte eine geeignetere Begründungsstrategie innerhalb autoritärer arabischer Staaten darstellen könnte“.⁴ Diesem formalen Zugriff setzt Dhouib die Überlegungen des Sozialphilosophen Hischam Sharabi entgegen, der feststellt, „dass die autoritären gesellschaftspolitischen Strukturen in der arabischen Welt die praktische Verwirklichung der Menschenrechte verhindern“.⁵ Dhouib behauptet

zu Recht, dass Menschenrechte keine theoretische Frage, sondern auch praktischer Natur sind, da sie mit Politik, Recht und demokratischen Institutionen verbunden sind. Die arabischen Philosophen konzentrieren sich mehr auf die erste Generation. Daraus resultiert, dass die neuen Generationen neue Partner, zum Beispiel aus den Bereichen der Politik, des Rechts, der Kultur und der Wirtschaft in Anspruch nehmen.

Die Menschenrechtler in der arabischen Welt zählen häufig Philosophen zu ihren Mitstreitern. Es ist aber notwendig, dass sie sich auch Partner aus anderen Bereichen suchen, denn sonst wird es für sie schwierig, ein einheitliches Konzept für die sozialen Rechte an der Seite der Vernunftrechte zu entwickeln. Auch die potenziellen Partner brauchen andererseits die Philosophen, da sie sonst leicht im Umgang mit dem theologischen ‚Gesetz‘, beziehungsweise mit dem positiven Recht einem juristischen Positivismus verfallen. Das erste Hindernis für die volle Entwicklung der Menschenrechte liegt daher in der abstrakten Trennung zwischen Vernunftrechten und sozialen Rechten.

2. *Gesetz versus Recht*

Das zweite Hindernis betrifft die ungenügende Unterscheidung zwischen Recht und Gesetz. Moralisch gesehen wird den Pflichten der Vorrang gegenüber den Rechten gegeben. Der Kampf der zivilgesellschaftlichen Akteure ist darauf ausgerichtet, die Unterschiede zwischen Gesetz und Recht und zwischen Recht und Pflicht aufzuzeigen. Ohne eine solche Unterscheidung existiert eine Doppelmoral (Moral der Meister, Moral der Knechte), welche die Balance zwischen Recht einerseits und Pflicht sowie Gesetz andererseits außer Acht lässt. Den Schwierigkeiten mit der Umsetzung der Menschenrechte begegnet man in den islamischen Ländern unterschiedlich. Es gibt Länder, wo Zivilgesellschaften sehr aktiv sind, und andere, wo Vereine für Menschenrechte zu Unrecht als ‚Untergrundorganisationen‘ angesehen werden, und zwar

² Kim Yersu, Entwicklung und Universalität. Zur Begründung der Universalität von Menschenrechten, in: Polylog 14 (2005), S. 59-66 (S. 62).

³ Sarhan Dhouib, Von der interkulturellen Vermittlung zur Transkulturalität der Menschenrechte, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), Recht und Kultur. Menschenrechte und Rechtskulturen in transkultureller Perspektive, 2011, S. 155-171.

⁴ Ebd., S. 158.

⁵ Ebd., S. 171.

mit einer falschen Begründung: Das Gottesgesetz soll Vorrang vor den menschlichen Rechten haben.

Die Menschenrechtsdebatte hängt in den islamischen Ländern von der Beziehung zwischen Recht und Gesetz und vom Sinn ab, den wir dem ‚Gesetz‘ geben. „Das Gesetz, griechisch verstanden, ist weder Abrede noch Vertrag, es ist überhaupt nicht zwischen Menschen im Hin- und Herreden und Hin- und Wiederhandeln entstanden und daher selbst nicht etwas eigentlich in den politischen Bereich Fallendes, sondern es ist wesentlich von einem Gesetzgeber erdacht und muss bestehen, bevor es zu dem eigentlich Politischen erst kommen kann“.⁶ Es geht im Gesetz wesentlich um „Grenzziehung und gerade nicht um Bindung und Verbindung“. Der „Gesetzgeber gleicht dem Städtebauer und Architekten, nicht dem Staatsmann und dem Bürger“.⁷ Dabei sind ‚Gesetzgeber‘, ‚Vater‘ und ‚Despot‘ nach der ursprünglichen altgriechischen Bedeutung von ‚Gesetz‘, ‚nomos‘, die auch im Arabischen als 'ناموس' (*Namus*) übernommen wurde, zusammenzudenken. Dieser begriffliche religiöse Rahmen von Gesetz und Recht fußt auf den Zehn Geboten, wo sie „als Gebote und Verbote zu verstehen [sind], deren einziger Sinn darin besteht, dass sie Gehorsam fordern“.⁸ Die menschenrechtliche Herausforderung liegt nun darin, zwischen dem alten Begriff des ‚Gesetzes‘ und dem Begriff des durch Vertrag errichteten Rechtes zu unterscheiden. Der arabische Frühling hat zur Genüge bewiesen, dass sich die Ansprüche der Jugendlichen auf Rechte im Namen der Würde und Gleichheit richten und dadurch den engen Rahmen des ‚Gesetzes‘ sprengen.

3. Amerikanischer Konservatismus

Die Ansprüche auf soziale Rechte stehen in vielen arabischen Ländern einem ultralibe-

ralen Konzept des Wirtschaftswesens gegenüber. Der amerikanische Liberalismus wird als Vorbild des wirtschaftlichen Erfolgs herangezogen und ist meines Erachtens das dritte Hindernis bei der vollen Entwicklung der Menschenrechte. Das Prinzip ‚laissez passer, laissez faire‘ verhindert die Implementierung der sozialen Rechte. Es wird behauptet, dass Amerikaner und Muslime im Prozess der Globalisierung einen gemeinsamen Kampf gegen die sozialen Rechte führen. Ich stimme in diesem Zusammenhang der folgenden Behauptung Ann Elizabeth Mayers zu: „Die USA haben nämlich innerstaatlich noch nicht einmal die theoretische Existenz der Rechte zweiter Generation anerkannt. Muslimische Länder tendieren zwar dazu, diese anzunehmen, setzen sie aber nicht um, und stellen schon gar nicht die innerstaatlichen notwendigen Mittel für eine solche Umsetzung zur Verfügung“.⁹ Mayer zitiert die Menschenrechtskonventionen, welche die USA nicht ratifizieren wollen (Schutz der Frauen, der Kinder, der Homosexuellen), erwähnt den heiligen Charakter der amerikanischen Verfassung und die Resolution, die der Kongress im November 2003 verabschiedet hat, um das „Höchstgericht von einer weiteren Bezugnahme auf die Jurisprudenz anderer Länder und auf internationales Recht abzuhalten“.¹⁰ Mayer hat weiterhin Recht, wenn sie sagt: „In vielen Fällen haben diese [islamischen] Länder es verweigert, Menschenrechtskonventionen zu unterzeichnen, oder haben solche, genau wie die Vereinigten Staaten, nur unter Vorbehalten, die Konventionsprinzipien verwässern oder gar annullieren, ratifiziert“.¹¹

Damit scheint Mayer Hannah Arendts Urteil zu bestätigen, dass seit den Römern das „spezifisch Politische der Außenpolitik

⁶ Hannah Arendt, Was ist Politik?, 2. Aufl. 2005, S. 111.

⁷ Ebd., S. 112.

⁸ Ebd., S. 122.

⁹ Ann Elizabeth Mayer, Eine Kollision von Prioritäten. Der Streit um die selektive Anwendung internationaler Menschenrechtsbestimmungen durch die USA und muslimische Länder, in: Polylog 14 (2005), S. 25-39 (S. 27).

¹⁰ Ebd., S. 31.

¹¹ Ebd., S. 32.

verschwunden, und die Beziehungen zwischen den Völkern wieder in jenen Raum des Gesetz- und Politiklosen gefallen [sind]“.¹²

Die philosophischen, theologischen und ultraliberalen Hindernisse stehen der vollen Entwicklung der zweiten und dritten Generationen der Menschenrechte im Wege. Der arabische Frühling hat den Jugendlichen die Möglichkeit gegeben, ihre Rechtsansprüche an die Öffentlichkeit zu bringen. Bis vor einigen Monaten konnte niemand vorausahnen, dass aus der friedlichen Jugendbewegung eine Revolution erwachsen würde, die bereits autoritäre Regime gestürzt hat.

III. Der Arabische Frühling

1. *Der Begriff der Revolution*

Einige arabische Regime haben Mitte des 20. Jahrhunderts ihre blutige Machtergreifung als ‚Revolution‘ bezeichnet. Das Wort ‚Revolution‘ wurde dabei insbesondere von jenen militärischen Regimen verwendet, die jetzt durch den arabischen Frühling gestürzt worden sind (Libyen, Ägypten, Jemen).¹³ Gefördert durch den Kalten Krieg zwischen Ost und West wurden Fasadensozialismus und Militarismus in vielen arabischen Ländern zu Komplizen. Diese Regime waren davon überzeugt, dass das Wort ‚Revolution‘ zum Okzident gehöre und keine ernste Gefahr für sie in der arabischen Welt darstelle. Das Wort ‚Revolution‘ hat seine Wurzeln in der abendländischen Moderne. Kosellek sagt in diesem Sinne: „Wenn man unsere neuzeitliche Geschichte als ein Zeitalter der Revolution hat bezeichnen können, als ein Zeitalter der Revolution, die noch nicht an ihr Ende gekommen sei, so schlägt sich in solchen Formulierungen eine unmittelbare Erfahrung nieder. [...] Der Begriff der Revolution ist selbst ein sprachliches Produkt

unserer Neuzeit.“¹⁴ Gewiss war das Wort ‚Revolution‘ bei den Arabern, das heißt bei den Studierenden und intellektuellen Linksbewegungen, Mitte des 20. Jahrhunderts geläufig, und es ist auch im Zusammenhang mit dem Kalten Krieg verwendet worden. Auch der Kampf gegen die Kolonialstaaten stand im Zeichen der ‚Revolution‘. Das Militär hatte in vielen arabischen Ländern, wie zum Beispiel Libyen und Ägypten, im Namen der ‚Revolution‘ sogar die Monarchien gestürzt und damit das Wort einzig im Sinne der gewaltsamen Machtergreifung gebraucht. Syrien, der Irak, Ägypten, Algerien, Jemen und andere haben Regime errichtet, die als ‚revolutionär‘ bezeichnet wurden, wobei die ‚Revolution‘ vom gewaltsamen Verständnis des Putsches befreit erschien. Kosellek erläutert die Verschwommenheit des Begriffs wie folgt: „Der Sinngehalt unseres Wortes ‚Revolution‘ ist also keineswegs eindeutig. Er variiert von blutigen politischen und sozialen Umstürzbewegungen bis hin zu wissenschaftlich einschneidenden Neuerungen, er kann alles zugleich meinen, aber ebenso nur das eine unter Ausschluss des anderen“.¹⁵ Die Revolution des Militärs wurde nicht zu einem regulativen Prinzip, das den sozialen Alltag der Bevölkerung qualitativ verbesserte. Aus der Militärrevolution sind keine sozialen, kulturellen und juristischen Revolutionen entstanden. Die breiten niederen Bevölkerungsschichten fühlen sich daher heute in den autoritären Staaten im Stich gelassen und leiden an einer Entwürdigung, die an die rechtliche Situation der ‚displaced persons‘ bei Hannah Arendt erinnert.

2. *Ziviler Ungehorsam und von Wahlen unabhängige Proteste*

Arendt sprach von einer rechtlich desolaten Situation der Asylanten, die nicht weit von derjenigen entfernt ist, die breite Schichten der arabischen Bevölkerung heu-

¹² Arendt (Fn. 6), S. 122.

¹³ Es war üblich, dass die offiziellen Tageszeitungen in diesen Ländern den Titel ‚Revolution‘ hatten, so im Irak und in Syrien.

¹⁴ Reinhart Kosellek, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 1989, S. 69.

¹⁵ Ebd., S. 68.

te erleben. Das Erlebnis der Heimatlosigkeit oder ‚*unhomeliness*‘¹⁶ beschreibt eine Situation, in der die private Sphäre von der öffentlichen nicht unterschieden wird. Die private Sphäre wird nicht vom Recht geschützt, während die öffentliche Sphäre von einem gewaltsamen Staatsapparat stark kontrolliert wird. Wie die militärischen Regime haben auch die liberalen arabischen Länder, die meist Königreiche sind, ‚Fassadendemokratien‘ errichtet und positive Bürgerrechte partiell eingeführt, um an der Macht zu bleiben. Die partielle Übernahme der Menschenrechte hat indes in der Menschenrechtspolitik der Vereinten Nationen zu einem Paradoxon geführt „zwischen der Verbreitung der Menschenrechtshetorik auf der einen, ihrem Missbrauch als Legitimationshilfe für die übliche Machtpolitik auf der anderen Seite“.¹⁷ Den Militärregimen und ultraliberalen Regimen stand der normale Bürger hilflos gegenüber.

Der arabische Frühling ist zuerst spontan in Tunesien als eine friedliche sozialpolitische Bewegung entstanden. Diese sich von der Revolution der Generäle unterscheidende Trendwende im Massenprotest war eine Art bürgerlicher Ungehorsam der Studierenden, Gewerkschaften und Bürgerinitiativen im Sinne von Habermas: „Damit bezieht sich der Bürgerliche Ungehorsam auf seine eigene Herkunft aus einer Zivilgesellschaft, die in Krisenfällen die normativen Gehalte des demokratischen Rechtsstaates im Medium der öffentlichen Meinung aktualisiert und gegen die systemische Trägheit der institutionellen Politik arbeitet.“¹⁸ Der bürgerliche Ungehorsam war am Anfang nicht darauf aus, einen neuen Rechtsstaat zu errichten. Die Proteste waren eine spontane und friedliche Massenbewegung. Während der Bewegung

drifteten jedoch die Proteste der einfachen Leute, die für ihre Würde eintraten, und die Kampagnen der Berufspolitiker immer weiter auseinander. Die Auflehnung gegen das Regime wurde ‚wahlunabhängig‘ geführt. Sie ging von Protesten für Arbeitsrechte über zu Forderungen nach Selbstbestimmungsrechten.¹⁹ Die Hoffnung, welche die Menschen auf die Straße gebracht hatte, war der Anspruch auf die allgemeinen Prinzipien der Menschenrechte, und zwar unter der Voraussetzung, „dass im Durchschnitt die Menschen dazu neigen, wahlunabhängige Sachverhalte richtig zu entscheiden“.²⁰ Damit wird verständlich, dass sich die in den Medien als tunesische ‚Jasminrevolution‘ bezeichneten Ereignisse zu einem arabischen Frühling zuspitzten. Sie zogen die ganze arabische Welt in ihren Bann.

Warum sprechen wir aber im Falle des ‚arabischen Frühlings‘ von einer Revolution? Wir rechtfertigen den Gebrauch des Begriffs ‚Revolution‘ damit, dass er ein Kollektivsingular ist, der viele arabischen Länder betrifft.²¹ Allerdings wird der arabische Frühling erst zu einer ‚Revolution‘, wenn die rechtlichen und sozialen Errun-

¹⁶ Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*, 1994, S. 9.

¹⁷ Jürgen Habermas, *Zur Verfassung Europas*. Ein Essay, 2011, S. 33.

¹⁸ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, 2. Aufl. 1992, S. 463.

¹⁹ Der heuristische Unterschied zwischen wahlunabhängigen und -unabhängigen kollektiven Entscheidungen geht auf Dworkin zurück: „Wahlunabhängig sind Fragen, deren gerechte Entscheidung grundsätzlich vom Charakter und der Verteilung der Präferenzen in der politischen Gemeinschaft abhängt (...). Die Entscheidung, ob man verurteilte Mörder töten oder Rassendiskriminierung in Beschäftigungsverhältnissen verbieten sollte, scheint dagegen wahlunabhängig zu sein. Ich glaube nicht, dass die richtige Entscheidung in einer dieser Fragen substantiell davon abhängt, wie viele Menschen die Todesstrafe wollen oder ihr zustimmen oder wie viele Menschen Rassendiskriminierung ungerecht finden.“ Ronald Dworkin, *Was ist Gleichheit?*, 2000, S. 277.

²⁰ Ebd., S. 280.

²¹ Kosellek (Fn. 14), S. 76: Der Begriff Revolution scheint „die Abläufe aller einzelnen Revolutionen in sich zu versammeln“. Es gab eine ‚25. Januar-Bewegung‘ (Ägypten); ‚17. Februar-Bewegung‘ (Libyen); ‚20. Februar-Bewegung‘ (Marokko), unter anderem mit unterschiedlichen Ausprägungen und Folgen (wie auch in Jemen, Bahrain, Jordan und Syrien).

genschaften Eingang in den Alltag der Menschen finden und wir von einer grundsätzlichen, innerstaatlichen Verbesserung sprechen können.

Die Zukunft des arabischen Frühlings wird davon abhängen, inwieweit sich die wahlunabhängigen Proteste für Menschenrechte von den politischen Wahlkampagnen unterscheiden. Die Demonstrationen auf der offenen Straße haben bewiesen, dass der Anspruch auf Menschenrechte, auf prinzipielle Normen wie Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit, keine bloße Utopie darstellt. Der zivile Ungehorsam ist solange gerechtfertigt, bis der Rechtsstaat Wirklichkeit wird. Dabei bleibt das Recht auf langfristige parteiübergreifende Ansprüche gegenüber den kurzfristigen Programmen der Einzelparteien erhalten. Diese Gegenüberstellung ist ein Spiegel des grundlegenden Unterschieds zwischen allgemeingültigen Geltungsansprüchen, wie das Recht auf Arbeit, und den innerstaatlichen Regelungen der Arbeitszeit, wie der Einführung der Minijobs. Zudem gibt es einen allgemeinen Unterschied zwischen universalen, durch die UNO vorgeschlagenen, freiwilligen Abkommen und dem eigenen Ermessen der Staaten, solche Abkommen zu ratifizieren. So ist das am 10. Dezember 2008 von der UNO verabschiedete Zusatzprotokoll zum Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von Marokko bisher nicht ratifiziert worden. Das Zusatzprotokoll würde es beispielsweise den Opfern der Unterernährung oder des Analphabetismus erlauben, gegen das unterzeichnende Land (Marokko), Beschwerden bei den nationalen Gerichten und beim UN-Sozialausschuss einzureichen.

IV. Von Revolution zum Rechtsstaat

1. Vernunftrechte und Verrechtlichung der Menschenrechte

Die Menschenrechte sind normative Regeln, die durch internationale Konventionen für die jeweils staatliche Ratifizierung vorgeschlagen werden. Sie können nicht ohne Verrechtlichung in Kraft treten. Eine

wahlunabhängige Zielsetzung kann aber eine Brücke zwischen innerstaatlichem Recht und Völkerrecht bilden. Massenproteste treten für die Verrechtlichung der Menschenrechte ein, während sich die Menschenrechtsvereine für die Verteidigung der Opfer der Menschenrechte engagieren, und zwar in solchen Fällen, wo das geltende Recht vorsätzlich missachtet wird.

Die philosophische Begründung der Menschenrechte kann man mit dem Hinweis auf die Wahlunabhängigkeit der Vernunftrechte verteidigen. Deshalb gibt es naturrechtliche Begründungen der Menschenrechte in Präambeln der innerstaatlichen Verfassungen. Die Herausforderung, der sich die Normativität der Vernunft stellen muss, besteht darin, dass die Normativität des ‚positiven Rechts‘ an deren Stelle treten soll. Nach den Gräueltaten der totalitären Regime im 2. Weltkrieg (Folter, Deportation, Zwangsarbeit, ethnische ‚Säuberungen‘, Enteignungen) haben sich die Folge-regierungen zur Demokratie verpflichtet, die Menschenrechte übernommen und ratifiziert.

Die von der Aufklärung stammenden Grundrechte sind Vernunftrechte, die um neue soziale Bürgerrechte erweitert wurden. Ein breiter und parteienübergreifender Konsens wurde nicht nur in Bezug auf die bürgerlichen, sondern auch auf die sozialen Rechte erzielt. Trotzdem ist es jedem souveränen Staat vorbehalten, eigene Mittel für die Verwirklichung des Sozialstaates einzusetzen. Die sich daraus ergebende Fragestellung nach der Beziehung zwischen Recht und Souveränität ist nicht nur für Philosophen, sondern auch für Politiker und Juristen von Belang.²²

Die Menschenrechte sind nunmehr ein unabhängiges juridisches Sachgebiet geworden und werden vom Staat ratifiziert. Dieses Zusammenspiel von Philosophie, Recht und Politik hat die Philosophen gegenwärtig zum Umdenken, wenn nicht gar zur

²² Dies ist eine Folge des Unterschiedes zwischen wahlunabhängigen Initiativen und wahlabhängigen Programmen, welche die sozialen Rechte betrifft.

Umschulung, gezwungen. „Die Welt ist größer geworden, mag es ihr die Philosophie gleich tun und nicht zurückhalten. Denn falsche philosophische Modelle“, sagt Herlinde Pauer-Studer, „verschärfen die Probleme meist nur. Die richtigen philosophischen Modelle aber ergeben sich nicht mehr von selbst aus Introspektion, sondern Modelle purzeln von überall auf uns ein; man muss sie testen“.²³ Es geht hier, so Wimmer, „um Fragen der völkerrechtlich und staatsrechtlich verbindenden Anerkennung von positiven Rechten, um deren Ratifizierung und um ihre Konkretisierung in den jeweils staatlich positiv geregelten Rechtssystemen“.²⁴ In diesem Sinne macht es, so Benedikt Wallner, „einen Unterschied, ob Menschenrechte verletzt werden, oder ob Menschenrechte (noch) nicht gelten: Dort, wo sie nicht gelten, werden sie keineswegs ‚verletzt‘! Und umgekehrt: Verletzt kann nur ein Recht werden, das gilt.“²⁵ „Das Gesetz“, sagt Hannah Arendt: „schafft vorerst einen Raum, in dem es gilt, und dieser Raum ist die Welt, in der wir uns in Freiheit bewegen können. Was außerhalb dieses Raumes ist, ist ohne Gesetz und genau gesprochen ohne Welt; im Sinne menschlichen Zusammenlebens ist es eine Wüste.“²⁶

Die Rede von Rechten hängt zwar – wie bei der Logik, Ästhetik und Ethik – von deren theoretischer Normativität ab, der praktische Wert der Rechte ist aber ganz anders als die genannte theoretische Normativität. Sie bezieht sich nicht auf die ‚Bewertung‘ theoretischer Normen, sondern auf die ‚Anerkennung‘ von Rechten, auf die „Verfahrensregeln zur Geltendmachung“ und auf „Exekutionsordnungen zur notfalls zwangsweisen Durchsetzung“.²⁷ Der menschenrechtliche Akteur tritt in diesem Sta-

dium die Nachfolge der Massenproteste an. Die philosophischen Prinzipien der Menschenrechte, die auf den Straßen in Tunis, Kairo, Damaskus, Aden und Tripolis eingefordert wurden, werden nach ihrer Ratifizierung zu Grundrechten, die den Weg zu sozialen Rechten in parteiübergreifenden Entscheidungen öffnen sollen. Leider ist ein langer Weg erforderlich, um diese Ziele zu verwirklichen. Die Menschen sind auf die Straße gegangen, um ihre sozialen Rechte einzufordern. Der arabische Frühling wird aber sicherlich scheitern, wenn die wahlabhängigen Debatten über soziale Rechte mit einer wahlunabhängigen Prinzipien Diskussion verwechselt werden. Deshalb werde ich einen konkreten Fall (das Beispiel Marokkos) unter die Lupe nehmen, um zu belegen, dass man den Rechtsstaat mit dem Sozialstaat zusammendenken muss.

2. Verrechtlichung der sozialen Rechte

Die politischen und bürgerlichen Rechte sind in den arabischen Ländern unterschiedlich entwickelt. Aber selbst in den Ländern, wo diese Rechte am weitesten entwickelt sind, haben sie im Vergleich zu den sozialen Rechten eine geringere Bedeutung. Die niedrige Wahlbeteiligung ist ein Indiz dafür, dass die Parlamentswahlen keine konkrete Auswirkung auf den Alltag haben. Der Rechtsstaat kann einen Schritt weiter auf dem Weg zur Demokratie gehen, ohne dass ihn dieser notwendigerweise zum Wohlstand führt. Die Ultraliberalen unterstellen daher, dass viele Länder, wie beispielsweise Indien, trotz aller Demokratie unter Armut leiden. Diese Behauptung ist nur dann richtig, wenn die Freiheitsrechte von den Sozialrechten scharf getrennt werden. Ich übernehme dagegen die allgemeine These von Dworkin: „Wenn wir akzeptieren, dass die Ressourcengleichheit die beste Konzeption von Verteilungsgleichheit ist, wird Freiheit zu einem Aspekt der Gleichheit“.²⁸ Die marokkanische Verfassung bekennt sich zu

²³ Zitat in Benedikt Wallner, Das Menschenrecht als ein Herzustellendes, in: Polylog 14 (2005), S. 67-90 (S. 72).

²⁴ Franz-Martin Wimmer, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung, 2004, S. 167.

²⁵ Wallner (Fn. 23), S. 82.

²⁶ Arendt (Fn. 6), S. 122.

²⁷ Wallner (Fn. 23), S. 83.

²⁸ Dworkin (Fn. 19), S. 159.

allen internationalen Konventionen und Menschenrechtserklärungen. Trotzdem gibt es bei der Ratifizierung und Verwirklichung der bürgerlichen und sozialen Rechte Schwierigkeiten.²⁹ Auch wenn die individuellen Freiheiten gesichert sind, bleibt die Frage offen, ob man der Freiheit alle Tore und Türen öffnen sollte, selbst wenn dies zu sozialer Ungerechtigkeit führen könnte. Nach der Einsicht von Dworkin ist Freiheit nicht so unantastbar wie Würde oder Gerechtigkeit. Bis zu einem gewissen Punkt darf man die Freiheit zu Gunsten der sozialen Gleichheit einschränken.³⁰ Obwohl Freiheit als grundlegendes Recht bei Dworkin feststeht, schränken wir Redefreiheit auf verschiedene Arten ein, „um uns zu unpassenden Zeiten ungewollten Lärm zu ersparen, und wir schränken die Entscheidungsfreiheit in Fragen der Erziehung ein, um Kindern kompetenten Unterricht zukommenzulassen. Wenn aber diese wichtigen Freiheiten solch konkurrierenden Werten nachgeben, warum sollten sie nicht auch den normalerweise dringenderen Erfordernissen der Verteilungsgerechtigkeit nachgeben?“³¹ Man kann Freiheit nicht beschützen „unabhängig davon, was dies für Konsequenzen für die Menschen hätte.“³²

Die Pflicht, den Menschen zu achten, und der Schutz der menschlichen Würde waren Beweggründe der Massenauflehnung gegen das autoritäre Regime in Tunesien. Mit einer Ohrfeige hat in der arabischen Welt alles begonnen. Ressourcenungleichheit in Ägypten hatte zur Entwürdigung einer breiten Gesellschaftsschicht geführt. Die

Bürger verdienen jedoch Chancengleichheit. In Algerien sind die Menschenrechtler am Anfang des arabischen Frühlings auf die Straße gegangen, doch die Angst vor einem neuen Bürgerkrieg hielt die breite Bevölkerung von Massendemonstrationen fern. Die Marokkaner glauben dagegen, dass sie gegen die Ausbreitung des arabischen Frühlings immun sind, weil sie in einem Rechtsstaat leben. Es reicht aber nicht, einen Staat als Rechtsstaat anzuerkennen, nur weil er alle Menschenrechtskonventionen ratifiziert hat.

Man sagt zutreffend, dass man kein Recht verletzen kann, das nicht das nicht in der Rechtsordnung manifest geworden ist – nach dem Grundsatz *nulla poena sine lege, nullum crimen sine lege*.³³ Das positivistische Konzept der Menschenrechte hat aber seine Grenzen, denn Rechtsstaat und gerechter Staat sind nicht identisch. Nach der bisherigen Entwicklung des Rechtsstaates in Marokko ist die Schere zwischen dem juristischen Status der Menschenrechte und dem Alltag der Bürger in der Gesellschaft immer größer geworden. Amartya Sen sagte zu Recht, dass „die Diagnose einer Ungerechtigkeit nicht auf die Festsetzung der einen einzigen ‚gerechten Gesellschaft‘ angewiesen ist, da eine einstimmige Diagnose der Mängel in einer Gesellschaft, in der zum Beispiel bedrohlicher Hunger herrscht oder Analphabetentum oder krasse medizinische Unterversorgung weit verbreitet sind, mit sehr unterschiedlichen Auffassungen von vollkommen gerechten sozia-

²⁹ So die Tatsache, dass die Anwendung der bürgerlichen, anders als die der sozialen Rechte, keine Verzögerung, Aufschiebung oder Ausnahmen erlaubt. Siehe den alternativen Bericht der Organisation Marocaine des Droits Humains (OMDH), *Rapports alternatifs. Pacte relatif aux droits économiques, sociaux et culturels* (2006). Examen Periodique Universel, Friedrich Ebert Stiftung, 2008, S. 65-71.

³⁰ Wie die Einschränkung der Freiheit des ultraliberalen Prinzips ‚laissez faire, laissez passer‘.

³¹ Dworkin (Fn. 19), S. 159.

³² Ebd.

³³ Marokko hat den Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte am 3. Mai 1979 ratifiziert. Gemäß Art. 16 und 17 des genannten Paktes ist der Staat aufgefordert, periodische Berichte über die Einhaltung dieser Rechte vor dem UN-Sozialausschuss zu präsentieren. Marokko hatte im April 1998 den 2. Staatenbericht vorgelegt. Der Sozialausschuss hatte ihn im Dezember 2000 geprüft und Einsprüche gegen die Nichterfüllung einiger Verpflichtungen geäußert. Einige Jahre später, im April 2008, hat der marokkanische Verein für Menschenrechte (OMDH) seinen Gegen- beziehungsweise Parallelbericht vorgelegt. Der Staat soll alle Konventionen der Vereinten Nationen nach dem Prinzip *nulla poena sine lege, nullum crimen sine lege* ratifizieren.

len Regelungen auf anderen Gebieten einhergehen kann“.³⁴ Insoweit sind die gerechten Regelungen keine moralischen Gebote, sondern rechtliche Bräuche, die menschenrechtliche Prioritäten setzen und die Würde des Menschen bewahren.

3. *Moralische Pflichten versus Rechtsansprüche*

Die Auseinandersetzung mit den sozialen Rechten ist unabhängig von der moralischen Bewertung der Rechte. Habermas weist darauf hin, dass „nicht Pflichten, sondern subjektive Rechte den Anfang für die Konstruktion von Rechtssystemen“³⁵ bilden. Die Person fragt in der *moralischen Beziehung*, was sie einer anderen Person schuldet. „Personen, die in einer *Rechtsbeziehung* zueinander stehen, reagieren hingegen auf *Ansprüche*, die der jeweils andere ihnen gegenüber erhebt.“³⁶ Benedikt Wallner fragt sich: „Wozu verhülfe uns eine Moralität, die nur für sich selbst existiert, aber nicht normativ wirksam wird, und die daher keine Anordnungen zu treffen vermag, und auf die man nicht vertrauen kann?“³⁷ Deshalb rücken jene Rechte in den Vordergrund, die innerstaatlich anerkannt sind und parteiübergreifend diskutiert werden.

Es ist sicher so, dass Verpflichtungen infolge der Ansprüche innerhalb der Rechtsgemeinschaft in krassem Gegensatz zu Annahmen des Rechtspositivismus entstehen können. „Bereits aus der immanenten Kritik an rechtspositivistischen Auffassungen [...] geht hervor, dass die Rechtsanwendung immer weniger ohne expliziten Rückgriff auf politische Zielsetzungen sowie auf die moralische Begründung und Abwägung von Prinzipien auskommt.“³⁸ Wie Dworkin gezeigt hat, verbinden sich

„im juristischen Diskurs die Anwendungsargumente der Gesetzesauslegung sowohl mit Zielsetzungsargumenten wie andererseits mit moralischen Begründungsargumenten.“³⁹

Zielsetzung und moralische Argumente treten in der Rechtsgemeinschaft hervor, um Prioritäten zu setzen, damit eine Kollision der Rechtsurteile mit den Prinzipien der Würde vermieden wird. Sie sind nicht unabhängig vom geltenden Recht in der Rechtsgemeinschaft zu diskutieren. Dieses Wechselspiel ist aber in Gesellschaften, in denen der Rechtspositivismus vorherrschend ist, schwer zu betreiben. „Eine Theorie der praktischen Vernunft müsste vor allem so konstruiert sein, dass sie Raum für vernünftige Auseinandersetzung enthält – das ist jedenfalls der Ansatz zu einer Theorie der Gerechtigkeit.“⁴⁰ Es gab zahlreiche Versuche, neben den alten philosophischen Theorien⁴¹ Gerechtigkeit als transzendente Tatsache zu hypostasieren, um sie mit den so genannten Menschenrechten im Islam zu versöhnen. Es ist aber unmöglich, eine apriorische Versöhnung zwischen den beiden zu erreichen, ohne einen fiktiven Sprung in eine vollkommen gerechte Welt zu wagen. Bei diesem Vergleich müssen die konkreten Probleme des Alltags jedoch vernachlässigt werden. Erstaunlicherweise ist auch John Rawls bei der Diskussion der idealen gerechten Gesellschaft stehengeblieben. „Die Antworten, die ein solcher Ansatz gibt oder geben kann, sind sehr verschieden und sehr weit entfernt von jenen Bestrebungen, die Menschen in Diskussionen über Gerechtigkeit und Unge-

³⁴ Amartya Sen, *Die Idee der Gerechtigkeit*, 2010, S. 128.

³⁵ Habermas (Fn. 17), S. 24.

³⁶ Ebd.

³⁷ Wallner (Fn. 23), S. 89.

³⁸ Habermas (Fn. 18), S. 579f.

³⁹ Ebd., S. 567.

⁴⁰ Sen (Fn. 34), S. 117.

⁴¹ Die arabischen Philosophen haben sich lange bemüht, eine politische Theorie der bürgerlichen Rechte aus der mittelalterlichen aufgeklärten Überlieferung bei Al Farabi beziehungsweise aus der Grundlage des islamischen Rechts zu begründen. Vgl. Adnan Mohamed Ben Abdelaziz Al Ouazzane, *Enzyklopädie der Menschenrechte im Islam und ihre Eigenheiten in Saudi-Arabien*. Bd. VI: Justiz, Strafrecht und Menschenrechte, 2005 (arabisch). Nājif Nāsir Hamad Al-Jabūri, *Politische Menschenrechte im Islam und internationale Systeme*, 2005 (arabisch).

rechtigkeit in der Welt verfolgen (zum Beispiel über die Ungerechtigkeit von Hunger, Armut, Analphabetentum, Folter, Rassismus, Unterdrückung von Frauen oder fehlender medizinischer Versorgung, soziale Missstände, die beseitigt werden müssen)⁴². Es geht nicht darum, Freiheit von sozialen Rechten abzukoppeln. Die Gerechtigkeit wird für einen Arbeiter dann zu einem Bedürfnis, wenn er bei der Ausübung seiner Tätigkeit das Gefühl hat, nicht frei zu sein (da er die diktierten Arbeitsbedingungen unwillig akzeptiert, oder gezwungen ist, einen ungerechten Arbeitsvertrag zu unterzeichnen, oder wenn er keine andere Wahl hat).⁴³ Wie kann Freiheit ohne Gesundheit genossen werden? Ein Behinderter wird erst über seine volle Freiheit verfügen, wenn er seine Abhängigkeit von fremder Hilfe reduziert. Der Gesundheitszustand sowie eine gute Ausbildung und die Alphabetisierung sind also wesentliche Faktoren bei der Erweiterung der Autonomie und der Freiheitssphäre. Ein Kind mag per Gesetz das Recht haben, in die Schule zu gehen, aber ohne Transportmittel und geeigneten Schulweg wird sich dieses Recht als trügerisch herausstellen, da es nicht genutzt werden kann. Daher können wir schlussfolgern, dass der volle Sinn von Freiheit abhängig von der Verwirklichung der sozialen Rechte ist. Dadurch wird die Verwirklichung der bürgerlichen und politischen Rechte abhängig von derjenigen der sozialen Rechte.

4. *Zukunft des Arabischen Frühlings und soziale Gerechtigkeit*

Die Akteure und Aktivisten des arabischen Frühlings werben nicht für politische Wahlprogramme, sondern denunzieren

⁴² Sen (Fn. 34), S. 124.

⁴³ Die Behandlung dieser Probleme führt zu einer realistischen Auffassung der Freiheit bei Ernst Tugendhat. Er basiert sie auf die ‚Wahl‘ (choice), ‚Fähigkeit‘ (capacity) und ‚Gelegenheit‘ bzw. ‚gute Verhältnisse‘ (opportunity). Ernst Tugendhat, Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights, in: ders., Philosophische Aufsätze, 1992, S. 352-370, (insbesondere S. 356.)

das Elend der Alltagsverhältnisse. Die Bedürfnisse der Demonstranten sind meist sozialer und wirtschaftlicher Natur. Sie sind überzeugt, dass ihr Elend die weit verbreitete soziale Korruption widerspiegelt. Das Ausmaß des Elends ist im Alltag anhand der elementaren Bedürfnisse der Bevölkerung spürbar. Verschiedene UN-Berichte geben uns die Möglichkeit, vergleichende Schlüsse aus diesem Tatbestand zu ziehen. Es ist möglich, eine statistische Messung der Spielarten der Armut vorzunehmen, um die Abweichungen bei der Meinungsfreiheit, bezüglich Familie, Frauen, Gesundheit, Arbeit und Kultur, zu messen.⁴⁴

Um meine Darstellung konkret zu belegen, weise ich auf die Mängel hin, die den Demonstrationen der *Bewegung 20. Februar* in Marokko zugrunde liegen:⁴⁵ Vor 2006 betrug die Armutsrate 17,8% im nationalen Durchschnitt, etwa 5 Millionen Personen. In der Stadt galt eine von zehn Personen als arm; auf dem Land vier von zehn Personen. Die Vororte waren ärmer als die Innenstadt.

Die Armutsgrenze lag im Jahr 2001 offiziell bei 1701 MDH (160 €) pro Monat für eine städtische Familie (5,6 Mitglieder), und bei 1735 MDH für eine Familie auf dem Land (4,6 Mitglieder). Aber neben der totalen Armut, die unter dieser Grenze liegt, gibt es auch eine so genannte ‚relative Armut‘, die zwischen 2552 MDH (250 €) in der Stadt und 2603 MDH (255 €) auf dem Land liegt.

Seit einigen Jahren (2005) wirkt eine staatliche Initiative namens *Nationale Initiative für Humanentwicklung*⁴⁶ mit dem Ziel, die Ar-

⁴⁴ Unter anderem nach dem Maß ihrer Abstände von den Kriterien der UNO zu vergleichen und einzustufen.

⁴⁵ Alle statistischen Angaben sind aus dem Bericht des OMDH zitiert (Fn. 29).

⁴⁶ Eine Bewertung der Ergebnisse dieses Programms aus unabhängigen Quellen liegt noch nicht vor. Der Staat selbst, unterschieden von der Regierung, ist zuständig und trägt die Verantwortung für solche sozialen Programme. Sie gelten in diesem Sinne als wahlunabhängig, in krassstem Gegensatz zu den wahlabhängigen So-

mut zu verdrängen beziehungsweise sie auf unter 3% der Bevölkerung zu senken (durch Mindestlohn, Errichtung von Kooperativen, Kredite für Kleinbeschäftigung).

Die Armut zeigt sich auch an der Zahl der Bettler. Nach einigen Angaben betrug die Zahl der Bettler im Jahre 2006 etwa 500.000, darunter auch viele Kinder.

Auch der Gesundheitszustand der Bevölkerung ist alarmierend. Die ländliche Bevölkerung ist aufgrund von Armut, desolaten Wohnverhältnissen, Unterernährung, Umweltverschmutzung et cetera krankheitsanfälliger als die städtische. Laut Angaben von 2006 haben nur 20% der Bevölkerung eine Krankenversicherung, 60% sind trotz der Einführung der Pflichtversicherung nicht versichert. Der Etat des Gesundheitsministeriums genügt nicht für die Versorgung der Bevölkerung. Zudem erhalten spezielle ‚Kategorien‘ von Kranken, zum Beispiel geistig Behinderte, Sucht- und Krebskranke keine ausreichende, auf sie abgestimmte Behandlung.

Die Analphabetismus ist ein weiteres und eines der heikelsten Probleme. Ursprünglich verfolgte der Staat das ehrgeizige Ziel, die Analphabetenrate auf 20% zu senken. Wir brauchen jedoch noch mindestens 13 bis 25 Jahre, bis der Analphabetismus völlig verdrängt sein wird. Des Weiteren stellt sich die Frage, ob Analphabetismus allein durch Lesen und Schreiben definiert wird, oder ob er vielmehr den Anpassungsschwierigkeiten an die moderne Weltgesellschaft Rechnung trägt.

Die Gewährleistung der bürgerlichen und politischen Rechte ist keine Garantie für politische Stabilität. Die sozialen Rechte sind beim Übergang zu einem Rechtsstaat, der sich als Sozialstaat versteht, entscheidend.

zialinitiativen, welche die Regierung und Parteien ergreifen.

V. Schlussfolgerungen

Der arabische Frühling ist eine erstaunliche, von Jugendlichen geführte spontane Protestbewegung. Die Akteure nutzten die globale Vernetzung, um den Ansprüchen der jüngeren Generationen Ausdruck zu verleihen. Die ausführlichen internationalen Berichterstattungen haben ihren Protesten Gehör verschafft. Die Form der Proteste hat dabei mit den herkömmlichen Vorgehensweisen der Menschenrechtsvereine gebrochen. Die älteren Generationen der Menschenrechtler beneiden jedoch die jungen Helden des arabischen Frühlings, denn der Kampf für Menschenrechte hatte zwar schon lange Zeit vor dem Ausbruch des arabischen Frühlings begonnen, aber es sind die Jungen, die nun auf einmal, nahezu blitzartig den Aufbruch in eine neue Ära ermöglicht und den Übergang zu einem neuem Staatswesen beschleunigt haben.

Nach den Umstürzen, die viele arabische Länder erlebt haben beziehungsweise immer noch erleben, werden die Menschenrechtler nun ihre Fertigkeiten auf den Prüfstand stellen müssen.⁴⁷ Das erklärte Ziel ist die Errichtung eines Rechtsstaates, obwohl wir im Voraus nicht genau wissen, was die Grundsätze einer vollkommenen Gerechtigkeit oder einer vollkommen gerechten Gesellschaft sein werden. „Die Individuen streben nicht danach, eine Republik von Vernunftwesen zu errichten; sie kämpfen für eine gerechtere Gesellschaft, die es wert ist, als ihre Gesellschaft anerkannt zu werden.“⁴⁸ Die sozialen Gegebenheiten, die wir vorgestellt haben, lassen nicht genau vorausahnen, was die Prioritäten sein werden. Durch Amartya Sen und Dworkin wurden die sozialen Rechte in den Vordergrund gerückt – „dort, wo Personen glauben, dass sie sowohl als Mitglieder ihrer

⁴⁷ Die Menschenrechtler haben die Gelegenheit, ihre neutrale Haltung gegenüber allen Parteien in den Dienst des politischen Übergangs zu stellen. So haben sie in Tunesien die Wahlen vorbereitet und als Schiedsrichter gedient.

⁴⁸ Rainer Forst, Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, 2007, S. 300f.

Kultur und Gesellschaft wie auch einfach als *Menschen* ungerecht behandelt werden.“⁴⁹ Um die Existenz einer Rechtsgemeinschaft zu begründen, haben wir versucht zu zeigen, dass Würde und Gerechtigkeit die Grundlage für die Rechtsansprüche und Verpflichtungen im Rechtsstaat darstellen. Die Motive für den Protest der Jugendlichen waren nicht parteiisch-ideologisch begründet. Es war zuallererst der Wunsch des Menschen, geachtet zu werden und die sozialen, materiellen Voraussetzungen für ein würdiges Leben zu erhalten. Das Beispiel der sozialen Rechte in Marokko hat belegt, dass die Verrechtlichung der internationalen Menschenrechte zwar wichtig ist, allerdings nicht ausreicht, um die Ressourcen gerecht zu verteilen. Die internationalen Konventionen sind maßgebend für die Bewertung der Mängel im kulturellen und sozialen Bereich. Doch dürfte ein innerstaatlicher Konsens die sozialen Prioritäten setzen, um die am schlechtesten Gestellten zu unterstützen und die Ressourcen besser zu verteilen.

⁴⁹ Ebd., S. 299.