DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

„Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und der Kulturrelativismus – Genealogie eines Ideals“

verfasst von / submitted by

Mag. iur. Madeleine Müller, MU BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktorin der Rechtswissenschaften (Dr. iur.)

Wien, 2022 / Vienna, 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree programme code as it appears on the student record sheet:	UA 783 101
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt / field of study as it appears on the student record sheet:	Rechtswissenschaften
Betreut von / Supervisor:	Univ.-Prof. in Ruhe Dr. René Kuppe

Homo Sapiens has no natural rights, just as spiders, hyenas and chimpanzees have no natural rights. But don't tell that to our servants, lest they murder us at night.

(Yuval Noah Harari[1])

[1] Harari 2015, 111 als Abwandlung eines Zitats von Voltaire.

Vorwort

Diese Arbeit entspringt einerseits einer großen Neugier für das Unergründliche und andererseits einer stetig zunehmenden Verwunderung. Denn so tief ein universelles Menschenrechtsverständnis in vielen Köpfen auch verwurzelt scheint, so sehr verwundert es, dass verschiedene Medien beinahe im Tagestakt ihre Zeilen mit Berichten über Menschenrechtsverletzungen füllen. Mir wurde bewusst, dass dieses Thema trotz der zahlreichen bisherigen Abhandlungen darüber noch nicht zur Genüge aufgearbeitet ist, weswegen ich beschloss, meine rechtswissenschaftliche Dissertation den Menschenrechten zu widmen. Doch im selben Zug erkannte ich, dass eine lediglich rechtswissenschaftliche Untersuchung diesem breit gefassten sowie komplexen Themengebiet nicht angemessen Rechnung tragen können wird, weshalb ich – mich wieder auf meine anfängliche Verwunderung zurückbesinnend – meine philosophische Ausbildung als Basis für einen erweiterten Diskurs heranzog. Denn nicht nur das Staunen ist der Anfang aller Philosophie, sondern auch die Verwunderung kann am Beginn eines philosophischen Interesses stehen und die Motivation zur Lösungsfindung befeuern. Auch diese Herangehensweise war jedoch nicht in der Lage, alle Aspekte der Menschenrechtsproblematik abschließend zu erfassen, insbesondere, wenn man mit Fragen der kulturellen Diversität, Identität sowie Wertevielfalt in Berührung kommt. Aus diesem Grund beinhaltet diese Arbeit auch eine anthropologische Komponente, womit sich ein interdisziplinäres Dreigespann aus Rechtswissenschaft, Philosophie sowie Anthropologie ergibt, das die mit den Menschenrechten in Zusammenhang stehenden Problematiken aus verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten in der Lage ist. Für eine vollständige Aufarbeitung dieser Thematik müssten zwar noch Dutzende andere Disziplinen mitaufgenommen werden, allerdings bin ich davon überzeugt, dass schon dieses interdisziplinäre Dreigespann wertvolle Ansätze hervorbringt, die von verschiedenen Disziplinen aufgegriffen und im Rahmen dieser weiter untersucht werden können. Ich hoffe daher, durch die gegenständliche Arbeit einen Beitrag zum Menschenrechtsdiskurs zu leisten, da meiner Ansicht nach noch nicht alles gesagt ist und auch nach meiner Arbeit das letzte Wort noch nicht gesprochen sein wird.

Ich möchte daher an dieser Stelle insbesondere meinem Betreuer, Herrn Univ.-Prof. in Ruhe Dr. René Kuppe, meinen größten Dank dafür aussprechen, dass er meine Verwunderung sowie

Neugier geteilt und mir bei der Erarbeitung der Dissertation stets zur Seite gestanden hat. Durch seine wertvollen Anmerkungen gelang es mir, mein Forschungsinteresse zu strukturieren, meine Ansätze wissenschaftlich zu fundieren und dabei wertvolle neue Einsichten in die Thematik zu gewinnen. Darüber hinaus möchte ich mich auch bei Herrn Dr. Christoph Eberhard für sein offenes Ohr, seine mentale Unterstützung und seine hilfreichen Empfehlungen bedanken, wodurch ich den Fokus stets im Blick behalten und mein Forschungsinteresse mit größter Freude verfolgen konnte. Außerdem gebührt meiner gesamten Familie ein großer Dank, da mich diese auf meinem Weg stets tatkräftig unterstützt und mich motiviert hat, mein Ziel niemals aus den Augen zu verlieren. Zuletzt möchte ich noch meinem langjährigen Partner einen herzlichen Dank dafür aussprechen, dass er mich während des gesamten Doktorats begleitet, konstruktive Kritik an meinen Thesen angebracht und mich immer dazu ermutigt hat, meiner wissenschaftlichen Linie treu zu bleiben.

Inhalt

Vorwort i

Abkürzungsverzeichnis vii

I. Einleitung 1

1.1. Vorstellung der Dissertation 1

1.2. Inhalt und Aufbau 6

1.3. Methodik 9

II. Prolegomena zur Menschenrechtstheorie 13

2.1. Ein Definitionsversuch der Menschenrechte 13

2.2. „Vorboten“ der Menschenrechtsidee 22

2.2.1. Erste Ansätze 23

2.2.2. Antike 28

2.2.3. Mittelalter und Neuzeit 35

2.3. Rechtliche Verankerung der Menschenrechte 48

2.3.1. Zugrundeliegende Prinzipien und Begründungsversuche 51

2.3.1.1. Vernunft *52*

2.3.1.2. Individuum *57*

2.3.1.3. Würde *66*

2.3.2. Aufklärung 74

2.3.3. 19. und 20. Jahrhundert – Die Entwicklung der Menschenrechte bis 1945 78

2.4. Zwischenfazit 82

III. Philosophische und Anthropologische Darstellung der Universalismus-Relativismus-Debatte 85

3.1. Der Universalismus 85

3.1.1. Allgemeines zum Universalismus und seinem Hintergrund 85
3.1.2. Der Anspruch der Universalität im Hinblick auf die Menschenrechte 87
3.1.3. Kritik 96
3.2. Der Relativismus 103
3.2.1. Ausprägungen des Relativismus 104
3.2.1.1. Der Kognitive Relativismus und Sprachliche Relativismus 105
3.2.1.2. Der Moralische Relativismus 108
3.2.2. Der Kulturrelativismus 114
3.2.2.1. Allgemeines 114
3.2.2.2. „The original version" 120
3.2.2.3. Der Kulturrelativismus als Antithese 129
3.2.2.4. „Schimpfwort Relativismus" – Kritik und Analyse 132
a) Der Relativismus und die kulturelle Diversität 135
b) Die Akzeptanz von objektiv unmoralischen Verhaltensweisen 138
c) Der Kulturrelativismus widerspreche sich pragmatisch selbst 139
d) Die Problematik der Toleranz 140
e) Relativismus, Skeptizismus und Nihilismus 144
3.3. Zwischenfazit 147
IV. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte in der Kritik 151
4.1. Der Weg hin zu einer Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 151
4.1.1. Beweggründe und Rahmenbedingungen 155
4.1.2. Entwurfsprozess und beteiligte Staaten 158
4.1.3. Inhalt und rechtlicher Status 166
4.1.4. Umsetzungs- und Durchsetzungsmechanismen 170
4.1.5. Der Beginn der Konflikte 175
4.2. Staatliche und institutionelle Kritik an der AEMR während ihrer Entstehung 177

4.2.1. Staatliche Kritik ... 177
4.2.1.1. Die Kritik der acht sich enthaltenden Staaten ... 178
4.2.1.2. China ... 184
4.2.2. Die UNESCO-Umfrage ... 186
4.2.2.1. Rahmenbedingungen ... 186
4.2.2.2. Ergebnisse und Schicksal der Umfrage ... 189
4.2.2.3. Neue Erkenntnisse in der „Causa UNESCO“ ... 195
4.2.3. Das Statement der American Anthropological Association 1947 ... 201
4.2.3.1. Inhalt und Kritikpunkte des Statements ... 202
4.2.3.2. Kritik am Statement ... 207
4.2.3.3. Interpretationslücken und Fehler bei der Auslegung des Statements ... 211
4.2.3.4. Auswirkungen des Statements ... 213
4.3. Kulturrelativistische Kritik ... 214
4.3.1. Allgemeine kulturrelativistische Einwände ... 215
4.3.2. Kritik an der Entstehungsgeschichte der AEMR und an den beteiligten Staaten 218
4.3.3. Die „westliche Voreingenommenheit“ in Bezug auf die Demokratie ... 220
4.3.4. Einzelne Rechte in der Diskussion ... 224
4.4. Indigene Kritik ... 230
4.5. Die 1990er Jahre – ein Wendepunkt in der Debatte ... 234
4.5.1. Die Allgemeine Situation ... 234
4.5.2. Die Weltkonferenz über Menschenrechte 1993 ... 237
4.5.3. Die „Declaration on Anthropology and Human Rights 1999” ... 242
4.6. Fazit – Bekenntnis zur Universalität? ... 246
V. Fallbeispiele ... 250
5.1. Vorstellung der Fallbeispiele ... 250

5.2. Selbstbestimmung und Autonomie 265

5.3. „Gute“ Menschenrechte – „Schlechte“ Menschenrechte? Globalisierung und kulturelle Differenz 282

5.4. Kollektive Ansätze 312

5.5. Zwischenfazit 325

VI. Lösungsansätze 328

6.1. Zwischenergebnisse 328

6.2. Rechtswissenschaftliche Ansätze 331

6.3. Pluralistische Ansätze 345

6.4. Die Rolle der Anthropologie in der Lösungsfindung 361

6.5. Verknüpfung der Lösungsansätze und Ausblick 367

VII. Conclusio 378

VIII. Bibliographie 384

8.1. Bücher und Buchbeiträge 384

8.2. Zeitschriftenbeiträge 400

8.3. Internetquellen 405

8.4. Rechtstexte und Dokumente Internationaler Organisationen 406

8.5. Bibelstellen 408

IX. Anhang 409

9.1. Zusammenfassung – Deutsch 409

9.2. Abstract – English 412

Abkürzungsverzeichnis

AAA	American Anthropological Association
AEMR	Allgemeine Erklärung der Menschenrechte
Abs	Absatz
Anm.	Anmerkung
Art	Artikel
bzw.	beziehungsweise
CA	California (Kalifornien)
DMR	Deskriptiver Moralischer Relativismus
d.h.	das heißt
dies.	dieselben
EGMR	Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte
EMRK	Europäische Menschenrechtskonvention
et al.	und andere
etc.	et cetera
EU	Europäische Union
EuGH	Europäischer Gerichtshof
EUV	Vertrag über die Europäische Union
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
f	folgende
ff	fortfolgende
Hg.	Herausgeber / herausgegeben
ICCPR	Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte
ICESCR	Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte
ICRA	Indian Civil Rights Act
IGH	Internationaler Gerichtshof
ILO	International Labor Organization (Internationale Arbeitsorganisation)
KPCh	Kommunistische Partei Chinas
LGBTQI+	Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer and Intersexual
MMR	Metaethischer Moralischer Relativismus
NAFTA	Nordamerikanisches Freihandelsabkommen
NGO	Nichtregierungsorganisation

OGH	Oberster Gerichtshof
o.J.	ohne Jahresangabe
o.V.	ohne Verfasser
sog.	sogenannt
u.a.	und andere
übers. v.	übersetzt von
UN	United Nations (Vereinte Nationen)
UNDRIP	Deklaration der Rechte indigener Völker
UNESCO	United Nations Education, Scientific, and Cultural Organization
USA	United States of America
usw.	und so weiter
v.	von
Vgl.	Vergleiche
WHO	World Health Organization
WVK I	Wiener Vertragsrechtskonvention 1969
zB	zum Beispiel

I. Einleitung

1.1. Vorstellung der Dissertation

„If people realise that human rights exist only in the imagination, isn't there a danger that our society will collapse?"[2] Diese Frage, ob unsere Gesellschaft nicht komplett kollabieren würde, sobald man die Menschenrechte als lediglich unserer Imagination entspringend entlarvt, schickt der israelische Historiker Yuval Noah Harari dem hier einige Seiten zuvor präsentierten Zitat voraus, in welchem er provokativ statuiert, dass dem Menschen keine natürlichen Rechte zustehen würden, diese Tatsache allerdings niemals den Dienenden zu Ohren kommen dürfe, da diese einen sonst umbringen würden. Natürlich muss diese Aussage als das verstanden werden, was sie ist: eine Provokation und Metapher, welche keineswegs die Menschenrechte an sich untergraben, sondern vielmehr auf die Kernfragen hinweisen möchte, die sich in Bezug auf die Menschenrechte und auf das Recht im Allgemeinen stellen. Gibt es universell gültige Rechte, welche jedem Menschen bedingungslos schlicht aufgrund seiner Natur zustehen? Sieht die Vorstellung von diesen Rechten überall auf der Welt gleich aus? Und schließlich, wie könnte diesen Rechten erfolgreich sowie lückenlos zur Durchsetzung verholfen werden? All diese Fragen wurden im Laufe der Philosophie- sowie Rechtsgeschichte umfassend analysiert, diskutiert, in Denkrichtungen gegossen und in Streitgesprächen aufgearbeitet, wobei sich schließlich – zumindest im „westlichen" Raum – überwiegend die Ansicht durchgesetzt hat, dass Menschen von Geburt an natürliche Rechte besitzen, welche als universelle Menschenrechte überall Gültigkeit entfalten und dabei rechtlich durchsetzbar sowie einforderbar sind. Dass es sich bei den Menschenrechten allerdings um eine rein imaginäre Ordnung handeln könnte, welche von uns Menschen etabliert wurde, um die Gesellschaft vor einem „Kollaps" zu bewahren, stellt keine erwägungswürdige Option für die herrschende Lehre dar. Zugegeben, die Menschenrechte als reinen Ausfluss unserer Vorstellungskraft zu bezeichnen, trägt diesen hochkomplexen Konzepten bei Weitem nicht angemessen Rechnung und würde wohl wörtlich verstanden dazu führen, dass unsere Gesellschaft tatsächlich um Vieles zurückgeworfen würde, sollte man die Menschenrechte blindlings als Phantasiegebilde abtun. Daher sollte man dieses imaginäre Moment, das Harari den Menschenrechten zuschreibt,

[2] Harari 2015, 111.

vielmehr in dem Sinne interpretieren, als dass man sich im Zeitalter der Aufklärung bewusst dazu entschieden hat, Menschenrechte in nationalen, regionalen und – später auch – internationalen Dokumenten rechtsverbindlich festzuschreiben, was nicht zuletzt auf den Willen ausgebeuteter und unterdrückter Menschen zurückzuführen ist, deren Unrechtserfahrungen zu Revolutionen und zur Forderung nach der Verankerung elementarer Rechte geführt haben sowie auch heute noch führen.[3]

Allerdings wirft Harari damit eine weitere bedeutende Frage auf, welche es definitiv zu beachten gilt, da sie Aufschluss über grundlegende Problematiken gibt, welche die Menschenrechte stets umkreisen und sich nicht aufzulösen scheinen. Harari impliziert nämlich die Frage, welche Alternativen es denn zu den bisher etablierten Menschenrechtssystemen gäbe, und ob wir überhaupt in einer Welt ohne universell gültige Werte und Standards leben wollen. Er hält dabei die momentane Situation für alternativlos und gibt zu bedenken, dass es sich bei dieser imaginären Ordnung zwar um eine notwendige, allerdings sehr fragile handelt, welche ohne den Glauben an sie sehr leicht ihre Grundlage verlieren und zusammenbrechen könnte.[4] Genau aus diesem Grund lohnt sich auch ein genauerer Blick auf die mit den Menschenrechten in Verbindung stehenden Kontroversen, da diese im historischen Verlauf viel zu oft das Anliegen der Menschenrechte, eine universelle Gültigkeit zu entfalten und damit jeden Menschen miteinzuschließen, ins Wanken gebracht und an manchen Punkten der Geschichte sogar beinahe völlig unterminiert haben. Auch, wenn es bereits zahlreiche Literatur zu den zentralen Fragen, Denkrichtungen und Debatten rund um die Menschenrechte gibt, kann diesen jedoch nicht genug Beachtung geschenkt und eine Lösung angestrebt werden, da sonst der von Harari prophezeite „Kollaps“ tatsächlich eintreten könnte. Denn verlieren wir den Glauben an die Menschenrechte (sowie an das Völkerrecht und das Recht im Allgemeinen), verlieren wir auch alle Werte und Errungenschaften, mit welchen sich viele Gesellschaften schmücken und welche diese zu einem Eckpfeiler in ihrer Identität erhoben haben.

Die gegenständliche Arbeit möchte daher die Menschenrechte in ihrem Kern analysieren, ihre Charakteristika, Begründbarkeit, Gültigkeit sowie die ihnen zugrunde liegenden Werte genau untersuchen, wobei der Fokus auf eine ganz spezielle Menschenrechtserklärung gelegt wird: Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR). Denn die Verkündung der AEMR am

[3] Vgl. dazu: Bielefeldt 2006.
[4] Vgl. Harari 2015, 111.

10. Dezember 1948 stellt einen Meilenstein in der Entwicklung internationaler Menschenrechtsstandards dar, zumal diese Resolution eine noch nie dagewesene Tragweite aufweist. Da wir nun mittlerweile auf ihr über siebzigjähriges Bestehen und auf zahlreiche damit einhergehende gesellschaftliche Errungenschaften zurückblicken, könnte der Anschein erweckt werden, als hätten die Menschenrechte ihre in der AEMR festgeschriebene Universalität nun nach Jahrzehnten des Konflikts und der Spannungen endgültig bewiesen. Dennoch bestehen etliche Missstände und Diskrepanzen im Verständnis der Menschenrechte bis heute fort, da beispielsweise in vielen Staaten der Welt weder eine Gleichstellung von Mann und Frau erreicht wurde noch den Minderheitsrechten und insbesondere den Rechten Indigener[5] Völker genügend Beachtung geschenkt wurde, sodass der Universalitätsanspruch der Menschenrechte immer noch auf die Probe gestellt wird. Welche schier unüberwindbaren Hindernisse führen jedoch dazu, dass Menschenrechte in einigen Ländern weder durchgesetzt noch als universell anerkannt werden, beziehungsweise seit der Wiener Weltkonferenz über Menschenrechte 1993 zwar weitgehend als universell anerkannt, allerdings auf unterschiedliche Weise interpretiert und umgesetzt werden? Diese Frage, welche die Wissenschaften seit Bestehen der Menschenrechte unaufhörlich quält, findet ihre Beantwortung in dem infrage gestellten Konzept selbst, weshalb sich ein genealogischer Blick in die Geschichte der Menschenrechtsentwicklung, in deren Begründungsversuche sowie in deren Gültigkeitsanspruch als notwendig erweist, um einer Lösung näher zu kommen. Dabei gilt es insbesondere, die Entwicklung der AEMR aufzuarbeiten, da diese mit ihrem Charakteristikum als Meilenstein die weitere internationale Entwicklung der Menschenrechte nachhaltig geprägt hat und viele weitere Erklärungen in dieser den Ursprung ihres Gedankenguts finden. Die AEMR fungiert somit als Brücke zwischen philosophischen, historischen, rechtlichen sowie politischen Ansätzen, da in ihr einerseits philosophische Werte zum Ausdruck kommen, die teilweise bereits in der Antike thematisiert wurden. Des Weiteren hat sie einige Formulierungen sowie Gedankengänge von jenen Menschenrechtserklärungen übernommen, welche im 18. Jahrhundert als erste Menschenrechtsdokumente verfasst wurden. Darüber hinaus bildet sie die Grundlage für alle Weiteren im Rahmen der UN aufgesetzten Menschenrechtsdokumente und steht für ein Wertesystem, das die Welt als Ort des Friedens und des Zusammenhalts der internationalen Gemeinschaft versteht.

[5] An dieser Stelle ist anzumerken, dass das Wort „Indigen“ in der Fachliteratur mit einem Großbuchstaben geschrieben wird, um damit auf die Bedeutung Indigener Völker hinzuweisen, weshalb in der gegenständlichen Arbeit dieser Schreibweise gefolgt wird.

Da somit alle menschenrechtlichen Überlegungen in der AEMR zusammenlaufen, wird sie auch – der Terminologie von Heiner Bielefeldt folgend – als „Mutterdokument der internationalen Menschenrechte“ bezeichnet[6], wodurch deutlich wird, weshalb gerade diese Erklärung eine genauere Betrachtung verdient – dies sowohl aus wohlwollender als auch aus kritischer Perspektive. Denn es finden sich nicht nur Befürworterinnen und Befürworter des Systems, für das die AEMR steht, sondern auch Kritikerinnen und Kritiker nehmen oftmals die AEMR zum Ausgangspunkt ihrer Zugänge, da diese eben als Dreh- und Angelpunkt der Menschenrechte nicht nur das Positive, sondern auch das Problematische an diesen verkörpert. Kritische Stimmen berufen sich dabei meist auf folgende Argumente: (1) Die mit den Menschenrechten zusammenhängenden Probleme lägen einerseits darin, dass die AEMR von einer „westlichen“ Ideologie geprägt sei, die den übrigen Staaten aufgezwungen wurde, weshalb die Menschenrechte somit lediglich eine Form des „Kulturimperialismus“ darstellen würden.[7] (2) Darüber hinaus wären die die AEMR unterzeichnenden Staaten stark von den Ereignissen des Zweiten Weltkriegs beeinflusst gewesen und wollten mit der Verkündung dieser Erklärung lediglich die Wiederholung einer derartigen Katastrophe verhindern, weshalb ein ungetrübter Blick auf den Inhalt der Erklärung zu diesem Zeitpunkt nicht möglich gewesen sei.[8] (3) Einen weiteren großen Kritikpunkt, welcher im Rahmen dieser Arbeit untersucht wird, stellt die vermeintliche Verkennung des Kulturrelativismus dar, da kulturrelativistisch eingestellte Kritikerinnen und Kritiker der AEMR vorwerfen, die kulturelle Vielfalt und die Relativität von Werten nicht in die Erklärung miteinbezogen zu haben. Diese Abhängigkeit gewisser Standards von den sozio-kulturellen Rahmenbedingungen, in denen diese laut der kulturrelativistischen Theorie auftreten würden, wären von den Verfasserinnen und Verfassern der AEMR schlichtweg ausgeblendet worden, wodurch beispielsweise die AEMR einen starken Fokus auf individuelle Rechte aufweist, wohingegen den für manche Kulturen und insbesondere für

[6] Bielefeldt 2020a, 268.
[7] Vgl. etwa American Anthropological Association, The Executive Board 1947. Siehe zur genaueren Diskussion dieses Kritikpunkts auch die Ausführungen zur Weltkonferenz über Menschenrechte 1993 in Kapitel 4.5.2.
[8] Vgl. etwa Van der Walt 2006. Es ist anzumerken, dass die AEMR zwar vorrangig Bürgerrechte beinhaltet, die schon seit dem 19. Jahrhundert bestehen, allerdings blieben diese meist auf einen nationalen Kontext beschränkt und wurden daher weder als universell gültige Rechte noch als Teil von internationalen Menschenrechtserklärungen gedacht, weshalb diese Kritik in dem Sinne zu verstehen ist, als dass ein *internationales* Menschenrechtsdokument ohne die Ereignisse des Zweiten Weltkrieges wohl nicht *in dieser Form* und *zu dieser Zeit* erarbeitet worden wäre.

Indigene Völker bedeutsamen kollektiven Rechten keine Beachtung geschenkt wurde.[9] Daher erfahren vor allem Indigene Völker durch diese Erklärung keinen gebührenden Schutz ihrer Rechte, Traditionen und Kulturen. Da somit menschenrechtliche Problemstellungen vor allem in Zusammenhang mit Indigenen Völkern greifbar werden, beschäftigt sich die gegenständliche Dissertation vorrangig mit den philosophischen, anthropologischen sowie rechtlichen Problemen, denen sich die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte aus Indigener Perspektive zu stellen hat.

Dabei soll primär die Forschungsfrage erörtert werden, ob die AEMR mit dem Kulturrelativismus vereinbar ist, wobei die Aufschlüsselung vor allem aus einer Indigenen Perspektive vorgenommen wird. In diesem Zusammenhang stellen sich außerdem einige Vorfragen bzw. weiterführende Fragen, welche es ebenfalls zu beleuchten gilt: Zum einen muss zunächst eruiert werden, ob es überhaupt einen Kulturrelativismus gibt und in welcher Form dieser bei Bejahung der Frage ausgestaltet sein könnte. Darüber hinaus muss der Entstehungsprozess der AEMR genauer analysiert und insbesondere im Hinblick auf die Staatenbeteiligung sowie auf den geschichtlichen Hintergrund untersucht werden, da dies als Indiz für eine Unvereinbarkeit mit dem Kulturrelativismus gesehen werden könnte. Des Weiteren sollen zwei besondere Dokumente vorgestellt werden, welche parallel zum Entwurfsprozess der AEMR verfasst wurden und grundlegende Kritikpunkte an dieser beinhalten. Zunächst sei auf eine Umfrage zu verweisen, welche im Jahr 1947 im Rahmen der UNESCO durchgeführt wurde und das Ziel verfolgte, die philosophische Basis der Menschenrechte genauer zu erforschen. Außerdem wurde im selben Jahr von der American Anthropological Association (AAA) ein Statement verfasst, welches ebenfalls zentrale Kritikpunkte an der Erklärung gesammelt und daraus ein Plädoyer für kulturelle Vielfalt abgeleitet hat. Es stellen sich daher die Fragen, inwieweit diese beiden Schriften den Entstehungsprozess der AEMR beeinflusst haben und insbesondere, ob die darin vorgebrachte Kritik an der Erklärung berechtigt ist. Ebenso gilt es zu hinterfragen, wie die davon ausgelöste

[9] Vgl. etwa American Anthropological Association, The Executive Board 1947. Es ist allerdings an dieser Stelle hervorzuheben, dass sich zwar in der AEMR bereits Vorläufer zu kollektiven Rechten sowie zum Minderheitenschutz finden, wie beispielsweise anhand Art 27, der das Recht auf die Ausübung der eigenen Kultur festschreibt, ersichtlich wird. Darüber hinaus hat dieser Artikel den Weg für weitere internationale Rechtsdokumente geebnet, die diese Rechte besonders hervorheben, so etwa das Rahmenübereinkommen zum Schutz nationaler Minderheiten des Europarats, das die individuellen sowie kollektiven Rechte von Angehörigen dieser Gruppe verankert und damit das erste rechtsverbindliche multilaterale Abkommen in diesem Bereich darstellt. Allerdings geschah dies erst in den späten 1990er Jahren, wobei diese Rechte in der Praxis immer noch Umsetzungs- sowie Durchsetzungsschwierigkeiten erfahren und bei Weitem nicht davon ausgegangen werden kann, dass den Rechten Indigener Völker sowie nationaler Minderheiten angemessen Rechnung getragen wird.

kulturrelativistische Debatte in den anschließenden Jahrzehnten verlief und wie der Zugang zu den Menschenrechten heute aussieht, wobei besonders die anthropologische sowie Indigene Perspektive eingenommen wird. Denn es wurde zwar auf der Weltkonferenz über Menschenrechte 1993 prinzipiell die Universalität der Menschenrechte anerkannt und auch die American Anthropological Association distanzierte sich von ihrem Statement aus dem Jahre 1947 und bekannte sich zu der AEMR, die ab nun den Ausgangspunkt jeder anthropologischen Forschung zu dem Thema bilden sollte.[10] Doch gerade um die Jahrtausendwende wurden die kritischen Stimmen wieder lauter, nicht zuletzt durch wiederentdecktes Material zur UNESCO-Umfrage.[11] Der Streit um die AEMR und ihr Verhältnis zum Kulturrelativismus ist daher noch nicht endgültig erloschen, weshalb es einer erneuten Betrachtung dieses Themas bedarf, um einer Lösung näherzukommen.

1.2. Inhalt und Aufbau

Um das Thema zu erörtern, wird zunächst nach einem Definitionsversuch der Menschenrechte grob deren Entstehungsgeschichte illustriert, wobei hier insbesondere der Unterschied zwischen verschiedenen „Vorboten“ der philosophischen Idee der Menschenrechte einerseits sowie deren rechtlicher Verankerung andererseits hervorgehoben wird. Denn bereits in antiken Kulturen und Religionen außerhalb Europas zeichneten sich den Menschenrechten vorgelagerte Wertesysteme ab, wohingegen die tatsächliche rechtliche Kodifikation der Menschenrechte erst im Zeitalter der Aufklärung einsetzte.[12] Im Anschluss werden sowohl anthropologische als auch philosophische Überlegungen in Bezug auf die Universalismus-Relativismus-Debatte angestellt, wobei vor allem auf den Kulturrelativismus näher eingegangen wird, da dieser die Basis für alle weiteren Überlegungen bildet. Während der Universalismus nämlich von einer universellen Geltung der Menschenrechte ausgeht und diese als „universelle moralische Rechte“ klassifiziert[13], führt der Relativismus – besonders in seiner kulturrelativistischen Ausprägung – moralische Werte auf kulturelle Hintergründe zurück.[14] In weiterer Folge soll hauptsächlich auf kulturrelativistische Sichtweisen eingegangen und insbesondere deren negative Behaftung genauer erörtert werden, da relativistische Ansätze stets heftiger Kritik ausgesetzt waren und sich in den Wissenschaften der Terminus Relativismus über die Jahre

[10] Vgl. Engle Merry 2003, Messer 1997 sowie Goodale 2009b, 7.
[11] Vgl. Goodale 2006, Goodale 2017, Goodale 2018a und Goodale 2018b.
[12] Vgl. etwa Nowak 2013, 314 oder Messer 1997, 298.
[13] Vgl. etwa Buchanan 2007 sowie Nussbaum 2000 als Vertreter und Vertreterin des Universalismus.
[14] Vgl. etwa Velleman 2013 als Vertreter des Relativismus.

hinweg beinahe zu einem „Schimpfwort“ gewandelt hat. Dies könnte etwa dem Umstand geschuldet sein, dass der (radikale) Kulturrelativismus beispielsweise mit seinem Plädoyer für kulturelle Diversität selbst die grausamsten Praktiken zu rechtfertigen und somit die Legitimation der Menschenrechte vollständig zu untergraben scheint.[15] Es gilt daher aufzuarbeiten, ob kulturrelativistische Sichtweisen eine Berechtigung haben und weshalb diese Strömung ihren Einzug in die Anthropologie gefunden hat. Schließlich wird in diesem Teil der Arbeit der Universalismus als These gesehen, während der Kulturrelativismus die entgegensetzte Antithese bildet, woraus es schließlich eine Synthese abzuleiten gilt. Darüber hinaus wird argumentiert, dass es sich beim Universalismus um eine normative Theorie handelt und sich der Kulturrelativismus im Unterschied dazu auf der deskriptiven Ebene bewegt.

Im weiteren Verlauf der Arbeit werden die Rahmenbedingungen der Verkündung der AEMR näher erörtert und im Lichte einzelner Kritikpunkte genauer aufgeschlüsselt. Die Kritik an der AEMR wird zum einen aus institutioneller bzw. staatlicher Perspektive dargestellt, wobei zunächst die staatliche Kritik an der AEMR während ihres Entstehungsprozesses im Vordergrund stehen soll. Im Anschluss ist besonders auf eine Umfrage einzugehen, welche im Rahmen der UNESCO parallel zur Erarbeitung der AEMR durchgeführt worden war, da in dieser deutlich wird, dass die Universalität der Menschenrechte nicht für alle Staaten ein unbestreitbares Faktum darstellte.[16] Zwar hielt man zum Zeitpunkt der Durchführung der Umfrage diese für einen großen Erfolg, da die Initiatoren ihren Fokus hauptsächlich auf jene Antwortschreiben legten, welche dieselben Werte vertraten und damit die Möglichkeit von universellen Menschenrechten unterstützten. Allerdings wurde bei einer erneuten Beschäftigung mit der UNESCO-Umfrage einige Jahrzehnte später deutlich, dass viele Antworten vehemente Kritik an dem Unterfangen der AEMR geäußert hatten, weswegen die Umfrage doch nicht als empirischer Beleg für universelle Werte gesehen werden kann. Den letzten institutionellen Kritikpunkt wird das sogenannte „Statement on Human Rights“ bilden, das 1947 von der American Anthropological Association verfasst wurde und zu diesem Zeitpunkt großes Aufsehen erregte.[17] Zu den wesentlichen Kritikpunkten des Statements an der AEMR zählen unter anderem deren starker Fokus auf „westliche“ Werte, die vermeintliche Verkennung von kollektiven Rechten sowie eine generelle Universalismuskritik. Des Weiteren

[15] Beispielsweise kannibalistische Praktiken (siehe Lukes 2008).
[16] Vgl. Goodale 2006, Goodale 2017, Goodale 2018a und Goodale 2018b.
[17] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947.

wirft das Statement der AEMR ein konsequentes Übergehen von kulturellen Unterschieden und Gemeinsamkeiten vor und statuiert, dass die nunmehrigen Verfasserstaaten der AEMR doch einst jene Staaten gewesen waren, welche Rechte verletzt und Völker unterworfen hatten.[18] Im Zuge der Arbeit wird an diese Punkte angeknüpft und zunächst die kulturrelativistische Kritik an der AEMR im Laufe der nächsten Jahrzehnte illustriert. Zu dieser zählen unter anderem die vermeintliche Voreingenommenheit der Verfasserstaaten in Bezug auf die Demokratie, die Diskrepanz zwischen individuellen und kollektiven Rechten sowie die Hierarchisierung von bürgerlichen und politischen gegenüber wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten. Im Anschluss wird schließlich näher auf die Indigene Perspektive eingegangen, da vor allem die Rechte Indigener Völker kaum Beachtung in der AEMR erfuhren. Dies könnte vermutlich dem Umstand geschuldet sein, dass Indigene Rechte wohl als zu speziell und divers angesehen wurden und daher in einer universellen Erklärung keinen Platz fanden.[19] Darüber hinaus sah man es wohl zu dieser Zeit nicht als legitimes Ziel der Menschenrechte an, den Bestand Indigener Völker zu sichern, weshalb sich eine Aufarbeitung dieses Themas aus Indigener Perspektive als umso bedeutender erweist.

Schließlich sollen die Erörterungen zunächst in den 1990er Jahren zusammenlaufen, da diese Epoche mit der Weltkonferenz über Menschenrechte 1993, der „Declaration on Anthropology and Human Rights 1999“ sowie einer scheinbar allgemeinen Anerkennung der Universalität der Menschenrechte einen bedeutenden Wendepunkt in der Debatte darstellt. Anschließend werden ausgewählte Fallbeispiele illustriert, ehe auf konkrete Lösungsvorschläge eingegangen wird.[20] Die Arbeit wird vor allem aus anthropologischer und darüber hinaus aus Indigener Perspektive verfasst, was sich auch in der Auswahl der Fallbeispiele widerspiegelt. Einerseits wird der „Indian Civil Rights Act“ und dessen Auswirkungen auf die amerikanischen Ureinwohnerinnen und Ureinwohner präsentiert sowie „rights-based cultures“ mit „responsibilites-based cultures“ verglichen, womit das Thema aus einer ethnischen Sicht beleuchtet wird.[21] Anschließend widmet sich die Arbeit den Frauenrechten in Chiapas, um den genderspezifischen Aspekt der Menschenrechte im Indigenen Kontext zu veranschaulichen.[22] Zuletzt wird ein Blick auf Fälle des Auseinanderdriftens von Menschenrechten und Religion

[18] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947.
[19] Vgl. etwa Messer 1997, 303 oder Nagengast/Turner 1997, 270.
[20] Vgl. etwa Engle Merry 2003, Renteln 2013 oder de Sousa Santos 2015.
[21] Vgl. etwa Carpenter et al. 2012.
[22] Vgl. etwa Hernández Castillo 2007.

geworfen, mit einem Fokus auf den Islam.[23] Im nächsten Schritt werden anhand der bisherigen Erkenntnisse verschiedene Lösungsansätze vorgestellt, wobei zunächst die rechtswissenschaftliche Interpretation der AEMR sowie deren Vergleich mit anderen UN-Rechtsinstrumenten zum Schutz der Indigenen Völker den Fokus bildet.[24] Ziel ist es dabei aufzuzeigen, dass die Bestimmungen der AEMR keineswegs als statisch zu werten sind, sondern es sich bei diesen um dynamische, evolutive sowie adaptierbare Konzepte handelt, womit den sich stetig im Wandel befindlichen Kulturen angemessen Rechnung getragen werden kann. Des Weiteren werden einige anthropologische sowie philosophische Ansätze erörtert, welche eine Alternative zur „klassischen" Diskrepanz zwischen Universalismus und Relativismus bieten. Dabei sind vor allem pluralistische Ideen relevant, da sie einen „unity-in-diversity"-Ansatz vertreten und somit den Indigenen Völkern eine Plattform zur Durchsetzung ihrer Rechte bieten.[25] Schließlich soll noch der Frage Raum eingeräumt werden, weshalb uns die Idee von universellen Menschenrechten so stark beschäftigt und ob überhaupt Alternativen zu dieser existieren, ehe schließlich anhand der angestellten Überlegungen ein Blick auf die Rolle der Anthropologie in der Lösungsfindung geworfen und ein mediatisierender Lösungsansatz erarbeitet wird.[26] Ziel ist es, aus dem Universalismus als These sowie aus dem Kulturrelativismus als Antithese eine Synthese im Sinne eines dialektischen Vorgehens zu entwickeln und dabei eine mediatisierende Lösung anzustreben, da man sich einer Lösung dieser Problematik nur annähern kann, sofern die Dichotomie zwischen den Extrempositionen des Universalismus sowie des Relativismus endgültig aufgebrochen wird. In formeller Hinsicht wird schließlich dafür argumentiert, dass eine Synthese einerseits durch einen interkulturellen Dialog und in weiterer Folge durch einen sog. „intra-kulturellen Konflikt" angestoßen werden kann, da insbesondere durch letzteren kulturelle Praktiken im Lichte der eigenen Weltsicht reflektiert und dadurch nachhaltige Veränderungen angeregt werden können.

1.3. Methodik

Um das gegenständliche Dissertationsthema herrscht bereits seit Langem eine breit gefächerte sowie vielfältig ausgestaltete Debatte, weshalb vor allem im angloamerikanischen sowie

[23] Vgl. etwa Bielefeldt 2000.
[24] Beispielsweise die Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte indigener Völker, die beiden UN-Pakte (Internationaler Pakt über Bürgerliche und Politische Rechte und Internationaler Pakt über Wirtschaftliche, Soziale und Kulturelle Rechte) sowie die „ILO-Convention 169".
[25] Vgl. etwa Messer 1997 oder de Sousa Santos 2015.
[26] Vgl. Messer 1997.

europäischen Raum eine Vielzahl an Literatur aus den Fachbereichen Anthropologie, Philosophie und Rechtswissenschaften existiert, welche laufend ergänzt wird.[27] Aus diesem Grund bestand der erste methodische Schritt für die Erarbeitung dieser Thematik in einer ausführlichen sowie interdisziplinären Literaturrecherche in digitalen Datenbanken sowie Bibliotheken, da dadurch ein guter Überblick über den aktuellen Forschungsstand generiert werden konnte. Ebenso konnten nähere Einsichten in Bezug auf die Richtung gewonnen werden, die der zeitgenössische Menschenrechtsdiskurs einschlägt, wodurch insbesondere jene Aspekte der Debatte ersichtlich wurden, die einer genaueren Erarbeitung im Rahmen einer Dissertation zugänglich sind. Zur Herausarbeitung der Forschungsfrage sowie weiteren Behandlung des Themas wurden dabei sowohl Primärquellen in Form von philosophischen, anthropologischen und rechtlichen Texten als auch Sekundärquellen, wie etwa Kommentare und Erläuterungen, herangezogen, um den Blick auf die Thematik so umfangreich wie möglich zu gestalten. Die Verwendung beider Quellentypen bot sich insofern an, als durch diese detaillierte sowie interdisziplinäre Beschäftigung mit dem Menschenrechtsdiskurs ein wissenschaftlich fundierter Einstieg in das Thema gewährleistet werden und weiters bereits überprüfte Erkenntnisse für die Herausarbeitung eines neuen Theoriegebildes herangezogen werden konnten. Es wurde außerdem besonders Wert daraufgelegt, die entsprechenden Quellen nicht bloß in zusammengefasster Form wiederzugeben, sondern diese umfassend zu diskutieren und daraus einen konkreten Zugang zur Lösung der mit Menschenrechten in Zusammenhang stehenden Problematiken abzuleiten, der zwar auf fundierten wissenschaftlichen Erkenntnissen beruht, allerdings auch einen genügenden Neuheitsgehalt besitzt, um einen Beitrag zum Menschenrechtsdiskurs zu leisten. Insbesondere letzterer konnte durch einen interdisziplinären Quellenkatalog gelingen, da durch die Heranziehung von sowohl rechtswissenschaftlichem als auch von philosophischem sowie anthropologischem Material ein neuer Blick auf die Debatte generiert werden konnte. Ziel war es dabei, einen bereits intuitiv angelegten Lösungsansatz mit wissenschaftlichen Quellen zu stützen und durch die Kombination der soeben erwähnten Disziplinen einen Ansatz zu erarbeiten, welcher in dieser Form noch kaum unternommen wurde. Dazu wurden vor allem die jeweiligen Schlussfolgerungen der zitierten Autorinnen und Autorinnen auf ihre Vereinbarkeit mit dem angestrebten Lösungsansatz überprüft, deren Argumentationen nachverfolgt sowie nach den Regeln der Logik Lücken in diesen aufgezeigt. Insbesondere die Einbettung der jeweiligen Positionen in den konkreten Kontext wurde dabei

[27] Vgl. etwa Messer 1997, Engle Merry 2003, Lukes 2008, Caduff 2011, Renteln 2013 oder De Sousa Santos 2015.

stets im Blick behalten und besonderer Wert auf die vor allem zu Beginn vorgenommene Trennung zwischen philosophischen Menschenrechtsansätzen sowie der tatsächlichen rechtlichen Verankerung der Menschenrechte gelegt. In Verbindung mit einer dialektischen Vorgehensweise, wobei der Universalismus als These sowie der Relativismus als Antithese verstanden werden muss, wurde das Ziel verfolgt, aus beiden Strömungen eine Synthese abzuleiten. Durch dieses Generieren einer mediatisierenden Lösung wurde schließlich angedacht, den Schritt von der Theorie in die Praxis zu unternehmen.

Da dies jedoch nicht ausschließlich durch Literaturrecherchen erfolgen konnte, wurden in Abstimmung mit dem Betreuer vier Fallbeispiele ausgewählt, wodurch der Praxisbezug der Thematik hergestellt, durch konkrete Beispiele die Forschungsfragen beantwortet sowie der Lösungsansatz fundiert werden konnte. Die Auswahl der Fallbeispiele erfolgte sowohl nach ethnischen Besonderheiten als auch nach genderspezifischen sowie religiösen Aspekten, um eine umfangreiche Abbildung der behandelten kulturellen Gegebenheiten zu erreichen. Im weiteren Verlauf der Arbeit wurde der im Fokus stehende Menschenrechtskatalog der AEMR einer Interpretation nach völkerrechtlichen Interpretationsmethoden unterzogen sowie mit weiteren menschenrechtlichen Vertragswerken sowie insbesondere Instrumenten zur Durchsetzung der Rechte Indigener Völker verglichen. Die dabei aufgezeigte Notwendigkeit einer dynamischen Interpretation der Menschenrechte, welche durch diesen Vergleich herausgearbeitet werden konnte, bildete schließlich das Fundament für die Beantwortung der Forschungsfrage nach der Vereinbarkeit der AEMR mit dem Kulturrelativismus. Besondere Beachtung erfuhr ebenso das Statement der American Anthropological Association aus dem Jahre 1947, welches umgehend analysiert und anhand weiterführender Literatur aufgearbeitet wurde, um den Ursprung der Debatte um das Verhältnis der AEMR zum Kulturrelativismus nachzuzeichnen. Im Anschluss wurden vor allem spätere Texte und Stellungnahmen der American Anthropological Association geprüft, um den weiteren Verlauf der Debatte adäquat illustrieren zu können. Des Weiteren wurde die im Rahmen der UNESCO durchgeführte Umfrage zu der philosophischen Basis der Menschenrechte aus dem Jahr 1947 in die Arbeit mit aufgenommen sowie die diese betreffenden Materialen umfassend beleuchtet, wodurch zum Vorschein kam, dass die vermeintliche globale Einigkeit über die Universalität der Menschenrechte keineswegs so unangefochten bestand, wie es von den Verfasserinnen und Verfassern der AEMR kommuniziert worden war. Diese Miteinbeziehung des anthropologischen Statements der AAA und der philosophisch begründeten UNESCO-

Umfrage erwies sich daher als unerlässliche Ergänzung zur rechtswissenschaftlichen Abhandlung der AEMR. Der Praxisbezug konnte darüber hinaus ebenso durch den Fokus auf Indigene Völker hergestellt werden, da menschenrechtliche Problemstellungen, die mit Interkulturalität zu tun haben, vor allem in Bezug auf diese greifbar werden und sich daher besonders eignen, um sich intensiv mit den unterschiedlichen Aspekten der Menschenrechte auseinanderzusetzen.

Zuletzt ist noch kurz darauf einzugehen, weshalb die gegenständliche Arbeit als „Genealogie eines Ideals“ gesehen werden kann. In Anlehnung an die genealogische Methode bei Friedrich Nietzsche wurde nämlich ein Versuch unternommen, den sowohl philosophischen als auch rechtswissenschaftlichen Ursprung der Menschenrechte historisch zu ergründen, wobei letzterer als positivistische Verankerung von insbesondere westlich geprägten Menschenrechtsvorstellungen entlarvt wurde. Der scheinbar selbstverständliche, philosophische Universalitätsanspruch der Menschenrechte wurde somit herausgefordert und der Eigenschaft überführt, ein „Ideal“ zu sein, dem man sich zwar normativ anzunähern versucht, der allerdings nicht die deskriptive Ebene vollständig abbildet. Insbesondere die Verkündung der AEMR zu jenem Zeitpunkt in ihrer konkreten Ausgestaltung ist daher den historischen Bedingungen sowie den bereits früh angelegten „westlichen“ Rahmenbedingungen geschuldet und stellt keineswegs einen universell gültigen Konsensus, sondern lediglich eine Empfehlung dar, die auf westlichen Prinzipien fußt. Durch diese Methodik konnte erst der theoretische Rahmen der Debatte geklärt und hin zu einem dynamischen Menschenrechtsverständnis gelangt werden, da es sich bei den Bestimmungen der AEMR um keine statischen Wahrheiten, sondern um fluide Konzepte handelt, die an den jeweiligen nationalen bzw. regionalen Kontext angepasst sowie im Laufe der Zeit immer wieder adaptiert werden können.

II. Prolegomena zur Menschenrechtstheorie

2.1. Ein Definitionsversuch der Menschenrechte

Am Beginn vieler wissenschaftlicher Auseinandersetzungen mit den Menschenrechten steht oftmals die Frage, was unter letzteren grundsätzlich zu verstehen ist.[28] Wie können sie definiert, abgegrenzt und eingeordnet werden? Denn ob es sich bei Menschenrechten um vorstaatliche moralische Rechte handelt, welche von juridischen Grundrechten zu unterscheiden sind, oder, ob es nur einen einheitlichen Rechtsbegriff für alle Kategorien gibt, ist in der Literatur immer noch umstritten.[29] Eine adäquate Definition der Menschenrechte ist dabei jedoch unabdingbar, da bereits die begriffliche Bestimmung die Weichen für ihre Begründung, Einklagbarkeit und Reichweite stellt. Vom begrifflichen Vorverständnis hängt des Weiteren ab, welche Rechte schließlich welchen Anspruch schützen und welches Subjekt sich auf sie berufen kann.[30] Es existieren bisher zahlreiche Definitionsversuche, welche den Begriff der Menschenrechte von verschiedenen Seiten beleuchten und anhand unterschiedlicher Kategorien abgrenzen. Die Definition der Menschenrechte anhand ihres Anwendungsbereichs und in Abgrenzung zu anderen Rechtskategorien stellt dabei zunächst eine weitverbreitete Methode dar. Oftmals wird dazu versucht, die Menschenrechte von Grundrechten und Bürgerrechten abzugrenzen:

> Die Begriffe: Menschenrechte, Grundrechte, Freiheitsrechte oder Bürgerrechte werden oft synonym verwendet, im Detail lassen sich geringfügige Unterschiede ausmachen: Grund- und Freiheitsrechte gelten für alle Menschen unbeschadet ihrer Staatsangehörigkeit; Bürgerrechte beziehen sich nur auf die Bürger eines entsprechenden Staates; Menschenrechte sind völkerrechtlich verbindlich festgelegt und verpflichten jene Nationen, die sich an sie gebunden haben.[31]

Eine solche Definition erscheint auf den ersten Blick wohl adäquat, als dadurch die Trägerinnen und Träger von Rechten klar umschrieben und zudem verschiedene Rechtskategorien voneinander getrennt werden. Doch mangelt es hier einerseits an der Bezeichnung eines Anspruchsgegners, also wem gegenüber das bezeichnete Recht durchzusetzen ist und andererseits wird auf einen ungefähren Umriss der bezeichneten Rechte verzichtet. Zwar ergibt sich dies meist ohnehin aus den jeweiligen Verfassungen sowie Konventionen, allerdings soll

[28] Vgl. unter anderem etwa die Ausführungen in König 1994, 26ff; Buchmann 2018, 11; Gosepath/Lohmann 2015, 11ff oder Buchanan 2007, 118ff.
[29] Vgl. Gosepath/Lohmann 2015, 11.
[30] Vgl. Gosepath/Lohmann 2015, 11.
[31] Buchmann 2018, 11.

an dieser Stelle versucht werden, eine allgemeine Definition abzuleiten, die diese Unklarheiten bzw. Gestaltungsspielräume ausräumen und einen universellen Rahmen bieten kann. Wenn man sich nun dem Anspruchsgegner zuwendet, so wird grundsätzlich davon ausgegangen, dass Menschenrechte das Verhältnis zwischen Individuum und Staat betreffen.[32] Doch erscheint eine solche Definition gerade in der heutigen Zeit auf zweifache Weise vage und bedenklich: Zum einen sind es nicht mehr nur konventionelle Staaten, die in der Lage sind, Rechte zu verletzen. So genießen seit einigen Jahrzehnten insbesondere multi-nationale Unternehmen immer mehr den Ruf, Menschenrechte zu untergraben, beispielsweise durch Menschenhandel, Land Grabbing, Einschränkung gewisser politischer Freiheiten oder auch Diskriminierung. Dennoch ist ihre Passivlegitimation noch nicht eindeutig geklärt, obwohl die moderne Menschenrechtsdogmatik zumindest von einer Verpflichtung der Staaten „to respect, to protect and to fulfil"[33] ausgeht, worunter auch die Verpflichtung fällt, private Akteure dazu anzuhalten, Menschenrechte zu respektieren (etwa durch eine rechtliche Bindung an das Datenschutzrecht oder an den Grundsatz der Geschlechtergleichbehandlung).[34] Daran anknüpfend fragt man sich ebenfalls nach der eigentlichen Definition eines Staates, da auch Fälle bekannt sind, in denen gerade nicht völkerrechtlich-legitimierte „staatenähnliche Gebilde" Menschenrechte verletzen. Bertrand Michael Buchmann fügt etwa seiner Definition den Terminus „das Verhältnis des Individuums zum Staat *und zu jedem Dritten* [Hervorhebung durch die Autorin]"[35] hinzu, erläutert hingegen nicht, welche Anspruchsgegner und Völkerrechtssubjekte davon umfasst sein sollen. Zweitens – und das soll in dieser Arbeit noch eine zentrale Rolle spielen – klammert die Bezeichnung „Individuum" die Möglichkeit aus, ganze Gruppen als anspruchsberechtigte Trägerinnen und Träger von Rechten zu legitimieren, was sich vor allem im Hinblick auf die Rechte von Indigenen Völkern als problematisch erweist. Diesem Problem ist die Staatengemeinschaft mit der Anerkennung von „kollektiven Rechten" begegnet, worauf im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch näher eingegangen werden soll.

Eine inhaltliche Einteilung von Menschenrechten nimmt beispielsweise Georg Lohmann vor, der diese in drei Kategorien einteilt und sie in verschiedene Denkrichtungen einordnet. Gemäß einer klassisch-liberalen Auffassung verstehe man Menschenrechte als negative Freiheitsrechte

[32] Vgl. etwa Buchmann 2018, 11.
[33] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 351.
[34] Für eine genauere Diskussion der Rolle multi-nationaler Unternehmen im Menschenrechtsdiskurs siehe Kapitel 4.1.4., in dem auch auf die sog. „UN-Leitprinzipien für Wirtschaft und Menschenrechte" eingegangen wird.
[35] Buchmann 2018, 11.

(hauptsächlich Abwehrrechte gegen Gewalteinwirkung durch den Staat und einzelne), welche als vorstaatliche Rechte moralisch begründet sind und der Naturrechtsauffassung von John Locke sowie der Vernunftrechtsauffassung von Immanuel Kant entsprechen. Die sogenannte republikanische Auffassung, welche durch die Lehren von Jean-Jacques Rousseau beeinflusst ist, legt den Fokus der Menschenrechte vorrangig auf positive Teilnahmerechte, welche die politische und gesellschaftliche Meinungs- und Willensbildung betreffen. Die sozialistische Auffassung hingegen versteht Menschenrechte grundsätzlich als soziale Teilhaberechte und spricht sich für die Gewährung gleicher und angemessener Lebensbedingungen aus.[36] Hier zeigt sich schnell die nächste Schwierigkeit in der Definition von Menschenrechten, da die Frage aufgeworfen wird, ob es sich bei Menschenrechten um vorstaatliche Rechte oder positiv gesetzte Rechte handelt, wobei letztere dann wieder mit dem Begriff der „Grundrechte" zusammenfallen würden.[37] Die praktische Relevanz dieser Unterscheidung wird deutlich, wenn man sich die Fragen nach der Begründung, den Trägerinnen und Trägern, den Sanktionen und den Instanzen, vor welchen die entsprechenden Rechte eingeklagt werden können, stellt. So gelte laut Lohmann ein moralisches Recht als begründet, sobald es einer moralischen Pflicht korrespondiere, wohingegen ein legales Recht seine Begründung als Bestandteil einer positiven Rechtsordnung finde.[38] Bei moralischen Rechten gelten alle moralischen Subjekte als geeignete Rechtssubjekte, während legale Rechte nur von Mitgliedern des jeweiligen Rechtssystems beansprucht werden können. In Bezug auf Sanktionen würden hier bei der Verletzung moralischer Rechte Sanktionen moralischer Gefühle in Betracht kommen, wie beispielsweise Empörung, Schuld, Missbilligung oder Tadel (interne Sanktionen). Im Fall legaler Rechte handle es sich hingegen um externe Sanktionen, wie etwa Strafandrohungen, welche nicht von den moralischen Überzeugungen der Mitglieder der Gemeinschaft abhängen. Die Einklagbarkeit der Rechte gestalte sich bei legalen Rechten in Form von staatlichen Klageinstanzen, die auch über Durchsetzungsmacht verfügen. Für moralische Rechte hingegen fehle eine korrespondierende Klageinstanz.[39] Gemäß der Analyse Lohmanns, werden Menschenrechte heutzutage eher als legale Rechte verstanden und die moralische Auffassung scheine nur manchmal ergänzend hinzuzutreten.[40] Als Gegenbeispiel sei hier die Definition von Peter Koller zu nennen:

[36] Vgl. Lohmann 2015, 64.
[37] Vgl. Lohmann 2015, 65.
[38] Vgl. Lohmann 2015, 66.
[39] Vgl. Lohmann 2015, 66.
[40] Vgl. Lohmann 2015, 67.

> Sofern angenommen wird, dass diese Rechte jedem Menschen zukommen, gleichgültig ob sie durch das positive Rechte garantiert werden oder nicht, sind sie primär moralische Rechte, also solche, die auf moralischen Überzeugungen, nicht auf rechtlichen Normen beruhen. Insoweit sie jedoch auch durch das positive Recht gewährleistet sind, haben sie überdies den Status legaler Rechte.[41]

Es bleibt daher ebenfalls strittig, ob Menschenrechte primär als moralische oder juridische Rechte zu verstehen sind. Lohmann verweist jedoch auf andere Konzepte, welche für die Erfassung des Menschenrechtsbegriffs von zentraler Bedeutung seien. Denn die „gängige Rhetorik der Menschenrechte“[42] operiere mit einer Definition, welche die folgenden Elemente umfasse: Menschenrechte gelten für alle Menschen und sind insofern universell, sie gelten für alle in gleicher Weise und können daher als egalitär betrachtet werden und sie können keinem Menschen abgesprochen werden, weshalb sie auch kategorisch wären.[43] In der Tat weisen viele Definitionen von Menschenrechten entsprechende Begriffe auf und beziehen sich vorrangig auf deren „Universalität“, wie auch etwa bei Koller: „Menschenrechte sind nach üblichem Verständnis Rechte, die alle Menschen sozusagen von Natur aus besitzen, also unabhängig von kontingenten Umständen wie Abstammung, Rasse, Geschlecht, Nation und Religion. […].“[44] Auch Etienne Balibar spricht von „universellen, unveräußerlichen, unabhängig von jeder sozialen Institution bestehenden, mithin potentiell immer vorhandenen“ Menschenrechten in Abgrenzung zu „positiven, institutionalisierten, begrenzten […]“ Bürgerrechten.[45] Bielefeldt vertritt einen ähnlichen Zugang und bedient sich der bisher geeignetsten Definition:

> Die Menschenrechte bezeichnen eine Kategorie von Rechten, die dem Menschen schlichtweg aufgrund seines Menschseins zukommen und deshalb in jedem Menschen gleichermaßen respektiert werden müssen. Dies macht den *normativen Universalismus* aus, der die Menschenrechte im Unterschied zu partikularen Rechten auszeichnet. Sie gelten unabhängig von individuellen Vorleistungen, Funktionen, Dokumenten, Mitgliedschaften usw. und haben ihren Grund in der *Würde des Menschen*. Deshalb kommt ihnen der herausgehobene Rang „unveräußerlicher“ Rechte zu, der sich auch juristisch in besonderen Garantien manifestiert.[46]

Bielefeldt weist damit auf den normativ-universalen Charakter der Menschenrechte hin, in dem sich das die einzelnen Menschen gleichermaßen „umspannende“ Gleichheitsprinzip

[41] Koller 2015, 96.
[42] Lohmann 2015, 63.
[43] Vgl. Lohmann 2015, 63.
[44] Koller 2015, 96.
[45] Balibar 2017, 286.
[46] Bielefeldt 2020b, 477.

manifestiere.[47] Somit kann festgehalten werden, dass die „klassische“ Definition eines Menschenrechts dieses als ein „universelles“ Recht charakterisiert, welches allen Personen gleichermaßen zukommt.[48] Dass es sich hierbei um sehr geläufige Definitionen handelt, zeigen auch die ersten beiden Artikel der AEMR sowie deren Bekenntnis zu unveräußerlichen Rechten in der Präambel:

> Präambel: Da die Anerkennung der angeborenen Würde und der *gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft* der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, […].
> Artikel 1: *Alle Menschen* sind *frei und gleich* an Würde und Rechten geboren. […]
> Artikel 2: *Jeder hat Anspruch auf alle in dieser Erklärung verkündeten Rechte* und Freiheiten, ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand.[49] [Hervorhebungen durch die Autorin]

So präzise die soeben dargelegten Definitionen auch den Kern der Menschenrechte erfassen mögen, so deutlich tritt gleichzeitig hervor, dass diese Definitionsversuche bereits die Begründung der Menschenrechte vorwegnehmen. Denn Siegfried König zeigt etwa auf, dass mit derartigen Definitionsversuchen zwangsläufig eine naturrechtliche Begründung von Menschenrechten einherginge (da dadurch dem Menschen ein Recht allein aufgrund seines Wesens, also aufgrund seiner Natur zustehe)[50] und damit Menschenrechte als absolute Ansprüche klassifiziert werden, die sich auf eine mit dem Begriff „Natur“ umschriebene, transzendentale Begründung stützen, sei dies Gott, das Universum, die Vernunft oder ähnliches.[51] König überkommt dabei jedoch ein Unbehagen, das er wie folgt erklärt: „Den modernen Menschen beschleicht bei diesen Begriffen ein Unbehagen, die Argumentation scheint in die Gefilde der Metaphysik und des Naturrechts abzugleiten, ja die Vorstellung von so etwas wie Menschrechten gerät als Ganzes in Zweifel.“[52] Eine Erklärung des Menschenrechtsbegriffs, welche lediglich auf die Begründung von Menschenrechten verweist, könne also keine adäquate sein.

König versucht nun, eine Definition für Menschenrechte zu finden, welche ohne jegliche Verweise auf Naturrecht oder positives Recht auskommt. Er analysiert zunächst Rechte an sich

[47] Bielefeldt 2020b, 477.
[48] Vgl. Renteln 2013, 33.
[49] UN-Generalversammlung 1948a.
[50] Vgl. König 1994, 27.
[51] Vgl. Dembour 2010, 2-3.
[52] König 1994, 27.

und zerlegt sie in die Formel „x hat gegenüber y ein Recht (auf) z“.[53] Dabei müsste im Fall von Menschenrechten das „x“ für alle Menschen stehen, „y“ symbolisiere den Staat als Hauptadressaten für Menschenrechte, wobei aber auch andere Gemeinschaften infrage kämen, und „z“ könne dabei jegliches Recht sein, wie beispielsweise das Recht auf Freiheit, Leben, Glaubens- und Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, etc.[54] Doch lediglich anhand dieser Definition kann man Menschenrechte von anderen Rechten kaum unterscheiden, wie auch König richtigerweise bemerkt. Aus diesem Grund versucht er argumentativ eine Trennlinie zu ziehen und fragt sich zunächst nach der Funktion eines Rechts an sich. Rechte seien einmal grundsätzlich Ansprüche, sie bezeichnen also etwas, das einem zusteht und das man ohne Rechtfertigungszwang einfordern könne.[55] Man beziehe sich bei ihrer Einforderung außerdem auf einen Rechtfertigungs- oder Begründungszusammenhang, der von der Adressatin bzw. dem Adressaten auch geteilt wird. Sie seien daher auf einer übergeordneten Ebene gerechtfertigt, sei es durch den Staat, die Idee der Gerechtigkeit oder ähnliches. Rechte können des Weiteren unterschiedlich gestaltet sein, denn man habe entweder Anspruch darauf, dass einem etwas gewährt wird oder darauf, dass man von bestimmten Zwängen frei ist. Aus diesem Grund können vor allem Menschenrechte in unterschiedlichen Gruppen auftreten, wie beispielsweise Abwehr- oder Anspruchsrechte.[56] Ein zentraler Punkt sei ebenfalls, auf was man sich nun berufe, wenn der Ausdruck „ein Recht auf etwas haben“ gebraucht wird. König unterscheidet hier einerseits positive Rechte, welche man in Berufung auf Gesetze geltend machen könne. Die andere – und wohl problematischere – Kategorie von Rechten seien demgegenüber moralische Rechte, welche etwa im ethischen Sinn als gerechtfertigt angesehen werden können, deren Einlösung allerdings keineswegs erzwungen werden kann.[57] König klassifiziert die beiden Kategorien wie folgt:

> Positive Rechte finden ihre Begründung in den Gesetzestexten, in der Rechtsordnung eines Staates. Sie sind klar formuliert und ihre Einhaltung ist erzwingbar. Moralische Rechte dagegen gründen in ethischen Normen, letztlich in der Idee der Gerechtigkeit und sind zwangsläufig eher vage. Man mag in diesem Fall mit der Forderung, dass man ein Recht auf etwas habe, vielleicht auf allgemeine Zustimmung treffen, doch auch der breiteste Konsens, dass die Verweigerung eines solchen „Rechts“ „ungerecht“ sei, trägt nichts zu seiner Durchsetzbarkeit bei und kann nicht mehr sein als moralischer Appell.[58]

[53] König 1994, 27 und vgl. auch die Ausführungen von Koller 2015, 99ff.
[54] Vgl. König 1994, 28.
[55] Vgl. König 1994, 28.
[56] Vgl. König 1994, 29.
[57] Vgl. König 1994, 30.
[58] König 1994, 30.

Gehören Menschenrechte nun zu positiven oder moralischen Rechten? König bedient sich hier einer interessanten Argumentationslinie, wenn er nun den Gedanken zu Ende spinnt, dass Menschenrechte positives Recht seien. So würden sie nur bestehen, wenn sie in einer staats- oder völkerrechtlich verbindlichen Liste verbrieft sind. Mit ihrer Kodifikation würde auf der einen Seite eine eindeutige Formulierung einhergehen, wodurch ihre Einhaltung auch wirksam erzwungen werden könne.[59] Dies könne dann durch nationale Verfassungsgerichte oder auf internationaler Ebene geschehen, wobei er hier internationale Institutionen wie den Europäischen Gerichtshof als Beispiel nennt. Doch so attraktiv eine solche Klassifizierung und die damit verbundenen Vorteile auch klingen mögen, so würden wir uns trotzdem nach König im Kreis drehen, denn:

> Menschenrechte stünden auf diese Weise zur Disposition des jeweiligen Gesetzgebers, der mit der Beseitigung eines Menschenrechts auch die entsprechende Menschenrechtsverletzung beseitigen könnte. Ja Menschenrechte würden in letzter Konsequenz verschwinden, da ihr eigentliches Anliegen und ihre Stoßrichtung ja eben darin besteht, gegenüber Staaten eingefordert zu werden, in denen sie *nicht* gewährleistet sind. In gewisser Weise „gelten" Menschenrechte gerade dann, wenn sie positiv nicht gewährt werden.[60]

Menschenrechte – so König – könnten daher nicht ausschließlich zur Kategorie der positiven Rechte gehören.[61] Doch genauso wenig wäre es zielführend, sie lediglich als moralische Rechte zu betrachten, da sie dann auf „bestenfalls normative Leitbilder oder Zielvorgaben für staatliches Handeln" reduziert werden würden.[62] Ihre Einforderung könnte daher nur als moralischer Appell betrachtet werden, was einer Selbstaufhebung der Menschenrechte als unveräußerliche Rechte gleichkäme. Aus diesem Grund sieht König die Menschenrechte auch nicht im Bereich der moralischen Rechte angesiedelt, da sie keine „bloßen Ideen oder Utopien" seien, sondern einer Sphäre entspringen, die das Mensch-Sein des Menschen ausmacht, womit sie unabdingbar wären.[63] König folgert daraus, dass Menschenrechte an der Schnittstelle zwischen Moral und Recht angesiedelt seien, „insofern sie positives Recht auf die Ideen von Gerechtigkeit und Menschenwürde hin transzendieren und insofern sie […] in die politische Wirklichkeit auf ganz konkrete Verwirklichung im Hier und Jetzt drängen."[64] Dies deckt sich

[59] Vgl. König 1994, 30.
[60] König 1994, 31.
[61] Vgl. König 1994, 31 und siehe auch eine ähnliche Argumentationslinie in: Pollmann 2012a, 359f.
[62] König 1994, 32.
[63] König 1994, 32.
[64] König 1994, 32.

auch mit Bielefeldt's Erkenntnis, dass „die Menschenrechte eine moralische Bedeutung [haben], ohne dass dies zu einer ‚Moralisierung' des Rechts führen würde," worin die enge Verknüpfung zwischen Recht und Moral zum Ausdruck komme.[65] Bielefeldt umschreibt die Bedeutung des Verhältnisses zwischen Recht und Moral wie folgt:

> Und dennoch bleibt es wichtig, dass der juristische Menschenrechtsdiskurs sich nicht von seinen moralischen Quellen abschnürt, sondern auch in die Sprache der Moral (rück-)übersetzt werden kann. Nur so ist es möglich, die Freiheitsrechte gegen die Verwechslung mit den seichten Interessen einer bloßen „Spaßgesellschaft" zu verteidigen und sie als einen „unveräußerlichen" Anspruch zu begreifen, der gleichermaßen juristische wie moralische Herausforderungen birgt.[66]

Für Bielefeldt ist eine Unterscheidung zwischen der „positiv-rechtlichen und der moralischen Dimension der Menschenrechte" daher zwar unerlässlich, allerdings bleiben für ihn diese Ebenen im Menschenrechtsdiskurs weitgehend verknüpft und bilden zwei Seiten derselben Medaille, wobei die eine nicht ohne die andere gedacht werden kann.[67] Zu einem ähnlichen Schluss in Bezug auf die Beziehung zwischen Recht und Moral im Allgemeinen gelangt auch Jürgen Habermas, wenn er diese als eine komplementäre versteht.[68] Dieser Auffassung legt Habermas die Annahme zugrunde, dass sich moderne Rechtsordnungen auf subjektiven Rechten aufbauen würden, deren Ziel es sei, die Rechtspersonen auf diese Weise von moralischen Geboten zu entbinden. Darin komme das Prinzip zum Ausdruck, dass „alles erlaubt ist, was nicht explizit verboten wird."[69] Darüber hinaus bestehe in der Moral eine Symmetrie zwischen Rechten und Pflichten, während Rechtspflichten die Konsequenz einer gesetzlichen Einschränkung von subjektiven Freiheiten darstellen würden.[70] Daraus folge schließlich, dass sich das „in der historischen Zeit *entgrenzte* moralische Universum" auf „*alle natürlichen* Personen in ihrer lebensgeschichtlichen Komplexität" erstrecke, während „eine in Raum und Zeit jeweils lokalisierte Rechtsgemeinschaft die Integrität ihrer Angehörigen genau insoweit [schützt], wie diese den artifiziell erzeugten Status von *Trägern subjektiver Rechte* einnehmen."[71] Aus diesem Grund könne man daher beim Verhältnis zwischen Recht und Moral

[65] Bielefeldt 2013, 44 und 51.
[66] Bielefeldt 2013, 54-55.
[67] Bielefeldt 2013, 63.
[68] Vgl. Habermas 1996, 296.
[69] Habermas 1996, 296.
[70] Vgl. Habermas 1996, 296.
[71] Habermas 1996, 296.

nicht von einem der Unterordnung, sondern von einem der Komplementarität sprechen.[72] Habermas fasst seinen Gedankengang wie folgt zusammen:

> Das Recht läßt sich besser als eine funktionale Ergänzung der Moral verstehen. Das positiv geltende, legitim gesetzte und einklagbare Recht kann nämlich die moralisch urteilenden und handelnden Personen von den erheblichen kognitiven, motivationalen und organisatorischen Forderungen einer ganz aufs subjektive Gewissen umgestellten Moral entlasten. Das Recht kann die Schwächen einer anspruchsvollen Moral […] kompensieren.[73]

Zuletzt soll noch auf einen alternativen Zugang zum Menschenrechtsbegriff verwiesen werden, welcher sich unter anderem bei Thomas Pogge findet. Pogge zieht für seine Menschenrechtsthesen Art 28 AEMR heran, welcher statuiert, dass jeder das Recht auf eine soziale und internationale Ordnung hätte, in welcher die Rechte der AEMR voll verwirklicht werden können.[74] Zunächst lehnt sich Pogge an die „klassischen" Definitionen an, wenn er Menschenrechte als eine der wichtigsten moralischen Anliegen betrachtet, welche uneingeschränkt gelten und allgemein akzeptierbar sein sollen. Menschenrechte kämen damit allen Menschen zu und wären des Weiteren ausschließlich auf die Abwehr offizieller Bedrohungen gerichtet. Dies gestalte sich als Anspruch eines oder einer jeden auf ein Gut und damit einhergehend als Anspruch, den Zugang zu diesem Gut durch jede Gesellschaft und jedes vergleichbare Sozialsystem sichergestellt zu bekommen. Wenn eine Gesellschaft jedoch nicht entsprechend organisiert sei, um das betreffende Gut zu schützen, begehe sie eine offizielle Missachtung dieses Menschenrechts.[75] Dies nennt Pogge einen „institutionellen" Menschenrechtsbegriff, wonach Menschenrechte „also moralische Ansprüche *an* Menschen aufgezwungene soziale Institutionen und gleichzeitig Ansprüche *gegen* die […] Personen, die durch Teilnahme an diesen Institutionen zu ihrer Aufrechterhaltung und/oder Veränderung beitragen" wären.[76] Es wäre daher nicht zielführend, Menschenrechte entweder als moralische oder juridische Rechte zu definieren, weshalb sich die gegenständliche Arbeit dem von König vorgeschlagenen Menschenrechtsbegriff anschließt und in Anlehnung an Bielefeldt, Habermas sowie Pogge ebenfalls davon ausgeht, dass die Menschenrechte sowohl eine juridische als auch eine moralische Dimension umfassen. Denn den Menschenrechten liegen einerseits moralische Ansprüche zugrunde, da ihre Durchsetzung sonst lediglich von der Willkür der jeweiligen

[72] Vgl. Habermas 1996, 296.
[73] Habermas 1996, 297.
[74] Vgl. UN-Generalversammlung 1948a.
[75] Vgl. Pogge 2015, 380.
[76] Pogge 2015, 381-382.

Adressaten bzw. Adressatinnen abhängen und ein rein juridisches Verständnis den Menschenrechten in ihrer Natur wohl kaum angemessen Rechnung tragen würde. Andererseits darf die rechtliche Seite auch nicht völlig außer Acht gelassen und die Menschenrechte lediglich als moralische Appelle aufgefasst werden, da sie bestimmter rechtlich umschriebener Institutionen bedürfen, um in geltendes Recht gegossen und schließlich auch durchgesetzt werden zu können. Wie bisher gezeigt wurde, besteht also keine Einigkeit über eine allgemeine Definition des Menschenrechtsbegriffs. So reichen die Definitionsversuche der Menschenrechte von allgemeinen Abgrenzungsversuchen bis hin zu detaillierten Umschreibungen, wobei vor allem die Diskrepanz zwischen einem moralischen und juridischen Rechtsverständnis den meisten dieser Überlegungen zugrunde liegt.[77] Daher ist es kaum verwunderlich, dass sich die übrige Debatte um Menschenrechte so vielfältig gestaltet. Welche Rolle die geschichtliche Entwicklung der Menschenrechte in diesem breit gefächerten Diskurs spielt, soll in den folgenden Kapiteln anhand der Abgrenzung der philosophischen Menschenrechtsidee von deren tatsächlicher rechtlicher Verankerung dargelegt werden.

2.2. „Vorboten“ der Menschenrechtsidee

Als erste Menschenrechtserklärung gilt grundsätzlich die Virginia Bill of Rights 1776, gefolgt von der am Beginn der Französischen Revolution stehenden Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (Déclaration des droits de l’homme et du citoyen) von 1789, womit die Menschenrechte auf den ersten Blick als Erzeugnisse der Aufklärung erscheinen.[78] Ob die Menschenrechte, so wie wir sie heute kennen, jedoch einen reinen Ausfluss der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts darstellen, wurde vor allem im Zuge des Entwurfsprozesses der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 umfassend thematisiert.[79] Auf der Suche nach einer neuen universellen Ethik, die der Menschenrechtsdeklaration zugrunde liegen sollte, sprachen sich die Kommissionsmitglieder zunehmend für über die westliche Tradition hinausgehende philosophische „Vorboten“ der Menschenrechte aus und zogen die Prämisse, dass es sich bei den universellen

[77] Siehe etwa die Definition von Lewis Mumford, der einem Menschenrecht allein die Funktion zuschreibt, den Menschen von einem bloßen biologischen Organismus abzugrenzen, was ersteren letztendlich erst zu einer Person machen würde (Vgl. Goodale 2018a, 107).
[78] Vgl. König 1994, 15-16. An dieser Stelle sind ebenfalls die Magna Carta Leonesa 1188 sowie die Magna Charta Libertatum 1215 als Vorläufer dieser Erklärungen zu nennen, obgleich diese im Vergleich zu den Dokumenten des 18. Jahrhunderts nur wenige Rechte umfassten. Vgl. dazu Kapitel 2.2.3.
[79] Vgl. etwa Ausführungen in: Ishay 2008, 17.

Menschenrechten um eine rein westliche, auf die europäische Aufklärung des 18. Jahrhunderts zurückgehende Erfindung handle, erheblich in Zweifel.[80] Stattdessen entschloss man sich, die verschiedensten Religionen und Kulturen auf universelle Ideen und vereinende Werte hin zu untersuchen, welche als Inspiration für die Visionäre der Aufklärung gedient haben könnten.[81]

2.2.1. Erste Ansätze

Den heutigen Menschenrechten ähnlich gelagerte und in Dokumenten verbriefte Normen sind in der Tat vor dem 18. Jahrhundert spärlich auszumachen und die im Sinne des Naturrechts entworfene Idee der Menschenrechte kann durchaus als ein Kind des aufklärerischen Gedankengutes betrachtet werden.[82] Jedoch lassen sich bereits in den Jahrtausenden davor einige Texte finden, die allgemein gültige Wertesysteme aufstellen und den Menschen ein bestimmtes moralisches Verhalten zugestehen, das ihnen gegenüber erbracht werden sollte. Zwar darf an dieser Stelle nicht der Fehler begangen werden, diese als lineare Vorläufer der Menschenrechtsidee zu verstehen und ihnen ein bestimmtes „*Entwicklungsschema*“ zu unterstellen.[83] Denn oftmals wird versucht, die Entwicklungsgeschichte der Menschenrechte „*rückwirkend in eine systematische Linie*“ zu bringen und in Form von eindeutigen „Stationen eines gesamthistorischen Fahrplans“ zu denken, aus dem letztendlich die modernen universellen Menschenrechte hervorgegangen sind.[84] Es soll daher darauf hingewiesen werden, dass die folgenden Ausführungen – obgleich sie chronologisch diskutiert werden – keine einheitliche, lineare Entwicklungsgeschichte der Menschenrechtsidee implizieren, sondern vereinzelte „Vorboten“ eines auf universellen Werten aufbauenden Gedankenguts skizzieren, welche die der rechtlichen Verankerung der Menschenrechte vorausgehenden, auf Unrechtserfahrungen basierenden, Revolutionen[85] und die damit einhergehenden Forderungen in verschiedenen Formen geprägt haben. Die erste „Brücke“[86] lässt sich dabei zu den ältesten religiösen Texten schlagen, da diese moralische Normen enthalten, die den Gläubigen ein bestimmtes Verhalten nahelegen und so das friedliche Zusammenleben untereinander regeln sollen. Diese Normen zielen meist auf ein altruistisches Verhalten ab und genießen innerhalb

[80] Vgl. Ishay 2008, 17.
[81] Vgl. Ishay 2008, 17.
[82] Vgl. etwa Gosepath/Lohmann 2015, 8.
[83] Bielefeldt 2006, 135.
[84] Bielefeldt 2006, 135.
[85] Vgl. Bielefeldt 2006, 138.
[86] Vgl. Bielefeldt 2006, 141ff.

einer bestimmten Gruppe universelle Anerkennung.[87] Auch, wenn dabei das Alte Testament mit seinen zehn Geboten wohl eine der ältesten Quellen darstellt, die moralisch richtige Verhaltensnormen vorschreibt, können Teile dieses Normensystems auf den ältesten, bis heute erhaltenen Rechtstext der Menschheit zurückgeführt werden: den Kodex Hammurabi.[88] Dieser Text gibt die moralischen Prinzipien des babylonischen Volkes wieder und sanktioniert jene, die das Gesetz verletzen. Darin finden sich beispielsweise Regelungen, welche Diebstahl und Raub bestrafen sowie Sanktionierungen für bestimmte Körperverletzungen festlegen.[89] Diese Normen können zwar noch nicht mit den heutigen Menschenrechten verglichen werden, da letztere ursprünglich nur das Volk vor staatlichen Eingriffen schützen sollten. Jedoch lässt sich bereits erkennen, dass dem Kodex bestimmte Moralvorstellungen zugrunde liegen, die das Zusammenleben des babylonischen Volkes wohl maßgeblich leiteten. So proklamiert der Kodex beispielsweise auch Richtlinien für die Eheschließung, Scheidung sowie Landwirtschaft und legt ein Honorar für Mediziner, Veterinäre, Baumeister und Segler fest.[90] Doch im Hinblick auf die Entwicklung der Menschenrechte ist wohl interessanter, dass der Kodex etwa auch Rechtsbehelfe gegen Rechtswillkür zugesteht, indem er beispielsweise Richter sanktioniert, sollten diese eines fehlerhaften Prozesses überführt werden.[91] Dies ist im weitesten Sinne mit den Art 8 und 10 AEMR vergleichbar, die jedem Menschen Rechtsbehelfe gegen Grundrechtsverletzungen zur Verfügung stellen sowie die richterliche Unabhängigkeit und Unparteilichkeit garantieren.[92] Im Epilog des Kodex erklärt sich König Hammurabi weiters zum rechtschaffenden Herrscher und bindet sich somit an seine eigenen Rechtssätze:

> Hammurabi, der schützende König bin ich. Den Menschen entzog ich mich nicht, war nicht säumig, eine Wohnstätte des Friedens verschaffte ich ihnen. […] Dass der Starke dem Schwachen nicht schade, um Witwen und Waisen zu sichern, um das Recht des Landes zu sprechen, die Streitfragen zu entscheiden, die Schäden zu heilen, darum habe ich meine kostbaren Worte auf meinen Denkstein geschrieben, vor meinem Bildnisse, als dem des Königs der Gerechtigkeit, aufgestellt. […] Hammurabi, der König der Gerechtigkeit bin ich.[93]

Dadurch kann vermutet werden, dass Hammurabi seinem Volk wohl Rechtsschutz und -sicherheit bieten wollte, sowohl untereinander als auch vor der staatlichen Instanz, nämlich

[87] Vgl. Ishay 2008, 18.
[88] Vgl. etwa Ausführungen in: Ishay 2008, 19.
[89] Vgl. etwa Abdruck in Buchmann 2018, 15-16.
[90] Vgl. Ishay 2008, 19.
[91] Vgl. etwa Abdruck in Buchmann 2018, 15.
[92] Vgl. UN-Generalversammlung 1948a.
[93] Siehe etwa Abdruck in: Buchmann 2018, 16.

seiner Person. Wenn man den Kodex Hammurabi nun als Rechtstext klassifiziert, der nicht von der Person des Herrschers abhängen, sondern jede künftige Herrschergeneration binden sollte, so könnte eine Parallele zu (zumindest) Grundrechten gezogen werden, welche dem Volk bestimmte Rechte gegenüber dem Staat einräumten. Doch dürfen die im Kodex Hammurabi normierten Gesetze nicht als universell im modernen Sinn betrachtet werden, da beispielsweise Sklavinnen und Sklaven immer noch weniger Rechte zugestanden wurden als etwa der freien Bevölkerung.[94] Dennoch sind die in diesem Text verankerten Denkansätze von essentiellem Wert für die einschlägigen Texte der Weltreligionen sowie in weiterer Folge für die heutigen Menschenrechtsdokumente, wobei auch andere Texte aus dieser Region oftmals als mit modernen Menschenrechten in Verbindung gebracht werden.[95] Hier gelten vor allem die Proklamationen des Persischen Herrschers „Kyros II. der Große" als bahnbrechend, der sich beispielsweise schon als kleiner Junge dafür ausgesprochen haben soll, dass Richter im Sinne des Gesetzes und nicht nach Willkür zu entscheiden hätten.[96]

Diese Ausführungen zu den soeben illustrierten Quellen als erste „Vorboten" der Menschenrechtsidee entsprechen keineswegs der herrschenden Meinung, jedoch trotz der zahlreichen Kontroversen rund um die Geschichte der Menschenrechte waren sich die meisten Initiatorinnen und Initiatoren der AEMR einig, dass zumindest die Einflüsse von religiösen Texten auf unser modernes Rechtsverständnis unverkennbar seien.[97] Der französische Jurist René Cassin beispielsweise, der als einer der Initiatoren der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 gilt und maßgeblich an deren Entwicklungsprozess beteiligt war, sprach sich zwar dafür aus, dass Menschenrechte religiöse Ideologien übersteigen sollten, ließ mit Art 1 AEMR jedoch deutlich einen religiösen Hintergrund der AEMR erkennen.[98] Der Artikel statuiert nämlich, dass sich alle Menschen „im Geiste der Brüderlichkeit begegnen sollen"[99], worin sich eindeutig das biblische Prinzip der universellen Bruderliebe erkennen lässt, welches sich jedoch nicht nur durch die Bibel, sondern auch durch andere Religionen, wie etwa den Buddhismus, sowie die antike griechische Philosophie zieht.[100] Des Weiteren sei das Konzept der Menschenrechte nicht zuletzt mit dem Alten Testament und dessen zehn Geboten verknüpft,

[94] Vgl. Ishay 2008, 47.
[95] Vgl. Ausführungen in: Messer 1997, 298.
[96] Vgl. Messer 1997, 298 und Buchmann 2018, 18.
[97] Vgl. Ishay 2008, 18.
[98] Vgl. die Übersetzung von René Cassins *Religions et droits de l'homme* in: Ishay 2008, 19.
[99] UN-Generalversammlung 1948a.
[100] Vgl. Ishay 2008, 19.

da diese als Pflichten formuliert sind, aus denen Menschen später Rechte erwuchsen. So korrespondiert das Gebot „Du sollst nicht töten" mit dem Recht auf Leben, das Gebot „Du sollst nicht stehlen" mit dem Recht auf Eigentum, usw.[101] Doch vor allem in der Vorstellung, dass Gott die Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen habe, liegt ein bedeutender „Vorbote" der Menschenrechte: der Gleichheitssatz.[102] Wieder ist es Art 1 AEMR, der mit seinem Wortlaut „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren" an die Bibel erinnert.[103] Dies in Verbindung mit der Ansprache Gottes, dass nicht nur das auserwählte Volk seine Kinder wären, sondern ebenso etwa die Äthiopier oder die Syrer, lässt auf einen Versuch schließen, eine universelle, alle Völker umfassende, Gleichheit zu etablieren, welche nun auch der AEMR zugrunde liegt.[104] Dieser Ansicht kann jedoch entgegen gehalten werden, dass genau durch den Rückgriff auf die jüdisch-christlichen Offenbarungsreligionen als ein vermeintliches Fundament der Menschenrechte eben deren universeller Charakter *nicht* begründet werden kann, da es sich bei diesen Religionen um Glaubensrichtungen handelt, die wiederum vorrangig den westlichen Raum maßgeblich prägten.[105] Die Vorstellung, dass Gott alle Menschen der Erde als seine gleichberechtigten Kinder ansieht, mag damit zwar universell gemeint sein, kann allerdings keine universelle Gültigkeit entfalten, da sie nur auf der Denktradition bestimmter Gemeinschaften eines Kulturkreises beruht.

Im Zuge des Entwurfsprozesses der AEMR wurde außerdem die Meinung vertreten, dass nicht nur das Judentum und in weiterer Folge auch das Christentum maßgeblichen Einfluss auf unser modernes Menschenrechtsverständnis hatten, sondern, dass auch im Hinduismus und Buddhismus Prinzipien zu finden seien, die auf universelle Moralvorstellungen hindeuten.[106] Zwar hatten diese keinen direkten historischen Einfluss auf die rechtliche Entwicklung der insbesondere im europäischen und angloamerikanischen Raum verfassten Menschenrechtsdokumente, allerdings weisen sie daraufhin, dass bereits vor mehreren tausend Jahren in verschiedensten Kulturen bestimmte Vorstellungen von einer universellen Moral existierten. So beinhalten beispielsweise die Schriften Manus und Buddhas zehn essenzielle menschliche Freiheiten und Tugenden eines guten Lebens, wozu unter anderem die Freiheit vor

[101] Vgl. Ausführungen in: Ishay 2008, 19 zu: 2 Mose 20, 2-17.
[102] Vgl. Abdruck in: Buchmann 2018, 16 von Genesis 1, 26-28.
[103] UN-Generalversammlung 1948a.
[104] Vgl. Ausführungen in Ishay 2008, 20 zu Amos 9, 7.
[105] Vgl. dazu näher die Ausführungen in Kapitel 2.3.1.2., in dem der genaue Einfluss der jüdisch-christlichen Offenbarungsreligionen insbesondere in Bezug auf das Konzept des Individualismus genauer diskutiert und innerhalb der weiteren Entstehungsgeschichte der Menschenrechte verortet wird.
[106] Vgl. Ishay 2008, 20.

Gewalt, die Freiheit vor einem frühen Tod und Krankheit, das Gebot von Mitgefühl oder auch die Gewissensfreiheit zählen. Man könnte also argumentieren, dass das religiöse und moralische Gesetz zur Regelung von individuellem Verhalten in den hinduistischen Veden auch universelle (deskriptive, aber vor allem auch normative) Richtlinien für Moral enthält.[107] Doch im Gegensatz zu modernen Menschenrechtskonzeptionen, wird der Mensch im hinduistischen kosmologischen Fokus nicht als Individuum betrachtet, dem bestimmte Rechte von Natur aus zukommen sollen, sondern diese Rechte müssen erst durch eine lebenslange Erfüllung moralischer Pflichten verdient werden.[108] Im Buddhismus herrscht ebenfalls das Konzept der Selbstlosigkeit vor, das vor allem mit einem angeborenen Leiden des Individuums und einem universellen Mitgefühl zusammenhängt. Der Buddha selbst strebte nach dem Erreichen des Nirvana, einem Zustand, welcher sich durch die Absenz von Leid und Schmerz auszeichnet und an dem Mitgefühl und Solidarität vorherrschen. Diese Vorstellung führte schließlich zur Etablierung der Mahayana Schule im Buddhismus, die bis heute Personen dazu anregt, auf das Seelenheil anderer Menschen hinzuarbeiten.[109]

Ähnliche Prinzipien können auch in der chinesischen Tradition ausgemacht werden, welche sich insbesondere durch Mitgefühl gegenüber den eigenen Mitmenschen auszeichnet. Vor allem Herrscherinnen und Herrscher waren bzw. sind dazu angehalten, Mitgefühl gegenüber ihren Untertanen walten zu lassen.[110] Doch noch bestimmender für die chinesische Kultur waren die Lehren Konfuzius', der sich stets dafür aussprach, einen altruistischen und pflichtbewussten Pfad einzuschlagen.[111] Er glaubte des Weiteren, dass jedes Individuum rationale, ästhetische, politische, soziale, historische und transzendentale Qualitäten besäße, welche es nur noch durch Bildung und Erziehung zu kultivieren gelte. Man kann in Konfuzius' Lehren auch einige Parallelen zu den Meinungen moderner Verfechterinnen und Verfechter von Gruppenrechten sehen, da seiner Ansicht nach die wahre Selbsterkenntnis nur durch Weitung des Geistes erlangt werden könne. Diese Selbsterkenntnis sei schließlich der Schlüssel für eine fruchtbare Interaktion in jeglichem menschlichen Gefüge, wie beispielsweise in der Familie, der Gemeinschaft, dem Staat oder gar der gesamten Welt. In jeder dieser menschlichen Gemeinschaften hat ein Individuum sein Bekenntnis zur sozialen Einheit auszudrücken und nur

[107] Vgl. Ishay 2008, 20.
[108] Vgl. Ishay 2008, 20.
[109] Vgl. Ishay 2008, 21.
[110] Vgl. Ishay 2008, 21.
[111] Vgl. Ishay 2008, 21-22.

solange sich der Staat zu den Rechten seines Volkes bekenne, könne er diesem auch Frieden, Sicherheit und Stabilität bieten.[112]

Somit kann festgehalten werden, dass schon sehr frühe Kulturen und Völker darum bemüht waren, sich selbst einen universellen moralischen Kodex aufzuerlegen, um sowohl das Volk vor staatlicher Willkür als auch die Menschen untereinander zu schützen. Mit modernen Menschenrechtskatalogen können diese Wertesysteme jedoch nicht gleichgesetzt werden, da es einerseits an konkreten Durchsetzungsmechanismen und oftmals an einer Umsetzung ins jeweilige Rechtssystem mangelte. Außerdem stellten diese Kodizes meist philosophisches sowie religiöses Gedankengut oder abstrakte Ideen dar, bei welchen wenig Interesse bestand, diese auch tatsächlich in Recht zu gießen.[113] Doch wird zumindest erkennbar, dass die Reflexion über eine universelle Ethik anscheinend so alt ist wie die menschliche Zivilisation selbst, auch, wenn es sich bei den bisherigen Bemühungen meist um Regelungen für die eigene Bevölkerung handelte, von denen Angehörige anderer Gemeinschaften weitgehend ausgeschlossen blieben.

2.2.2. Antike

Zentrale „Vorboten" einer Menschenrechtsidee finden sich in der griechisch-römischen Antike und beeinflussten die weiteren menschenrechtlichen Entwicklungen insbesondere durch deren Naturrechtsverständnis zumindest indirekt, da das Naturrecht im weiteren Verlauf der Jahrhunderte mit dem christlichen Verständnis einer gottgegebenen Vernunft sowie Würde verknüpft wurde und damit zu einer tragenden Säule der Menschenrechtsbegründung wurde. Doch wer in der griechisch-römischen Antike nach Äquivalenten zu Menschenrechten nach zeitgenössischem Verständnis sucht, wird solche eher spärlich ausmachen. Denn es existierte weder ein Begriff „Menschenrechte", so wie wir ihn heute verwenden, noch sind politisch-soziale Bewegungen auszumachen, die sich der Menschenrechtsidee widmeten.[114] Dennoch gehen einige Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler von der Präsenz eines Menschenrechtsbegriffs im Altertum aus, der zumindest auf allgemeinen Wertvorstellungen

[112] Vgl. Ishay 2008, 22.
[113] Es kann an dieser Stelle nicht davon ausgegangen werden, dass es in den betreffenden Gemeinschaften überhaupt eine mit unserem Rechtsverständnis korrespondierende Idee von subjektiven Rechten gab, wie sie den heutigen Menschenrechtsdeklarationen sowie den meisten Rechtsordnungen immanent ist. Diese Überlegung soll jedoch im Kontext des Individualismus als den Menschenrechten zugrunde liegendes Prinzip in Kapitel 2.3.1.2. noch einmal aufgegriffen werden.
[114] Vgl. Horn 2012, 1.

fußt und in einem rudimentären Sinne versucht, bestimmten Menschen oder Gruppen Rechte zuzugestehen.[115] Für Richard McKeon beispielsweise, der zu den Respondenten der UNESCO-Umfrage zählt[116], ist der westliche Einfluss auf Menschenrechte dezidiert auf die Denktraditionen des antiken Griechenlands und Roms zurückzuführen.[117] Zentraler Anhaltspunkt ist hierbei zunächst die Frage, ob der Gedanke der natürlichen Gleichheit aller Menschen in der Antike vorhanden war, worauf in der Tat einige Textstellen hindeuten.[118] Schon der griechische Vorsokratiker Demokrit formuliert beispielsweise einen Gleichheitssatz und statuiert: „Für alle Menschen ist dasselbe gut und wahr."[119] Kurze Zeit später erkennt auch Antiphon die Gleichheit aller Menschen an und hält fest:

> Die von vornehmen Vätern abstammen, achten und verehren wir, die dagegen nicht aus vornehmem Hause sind, achten und verehren wir nicht. Hierbei verhalten wir uns zueinander wie Barbaren, denn von Natur aus sind wir alle in allen Beziehungen gleich geschaffen, Barbaren wie Hellenen. Das lässt eine Betrachtung der allen Menschen von Natur (in gleicher Weise?) notwendigen Dinge erkennen. Zu erwerben sind diese allen auf dieselbe Art möglich, und in allen diesen ist weder ein Barbar von uns geschieden noch ein Hellene. Atmen wir doch alle insgesamt durch Mund und Nase in die Luft aus.[120]

Antiphon macht hier nicht nur die Gleichheit aller Menschen – Barbaren wie Hellenen – deutlich, sondern bekennt sich auch zum Prinzip der Chancengleichheit, wenn er davon spricht, dass „zu erwerben […] diese allen auf dieselbe Art möglich" sind. Bei ihm finden wir damit bedeutende „Vorboten" von Denkstrukturen, die Parallelen zu modernen, allgemein gültigen Menschenrechten erkennen lassen, da er nicht nur hellenische Bürgerinnen und Bürger in seine Überlegungen miteinbezieht, sondern auch „Barbaren", also außerhalb Griechenlands lebende Menschen, als gleichgestellt ansieht. Seine Argumentation stützt er dabei auf eine den Menschen von Natur aus immanente Gleichheit, womit er gewisse allgemeingültige Gesetze auf etwas über dem Menschen Stehendes zurückführt und sich daher des Naturrechts als Legitimierung seiner Thesen bedient. Die Idee der durch das Naturrecht begründeten Menschenrechte wird daher oftmals mit den philosophischen Traditionen der griechischen und römischen Antike verknüpft, wozu meist auf „Antigone" verwiesen wird, ein von Sophokles

[115] Vgl. Horn 2012, 1.
[116] Im Jahr 1947 wurde parallel zur Erarbeitung der AEMR im Rahmen der UNESCO eine Umfrage mit dem Ziel durchgeführt, die philosophische Basis der Menschenrechte genauer zu ergründen (Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 4.2.2.).
[117] Vgl. McKeon 1948, 181.
[118] Vgl. Horn 2012, 2.
[119] Siehe Abdruck in Buchmann 2018, 26.
[120] Siehe Abdruck in Buchmann 2018, 27.

verfasstes klassisches Beispiel der griechischen Literatur. Antigones Bruder Polyneikes stirbt im Kampf um die Krone Thebens durch die Hand seines eigenen Bruders. Der damalige Interimskönig Kreon sieht in Polyneikes' Tat einen Verrat am Vaterland, weshalb dieser gemäß geltendem Recht nicht rituell bestattet werden dürfe. Antigone lässt Polyneikes dennoch eine symbolische, rituelle Bestattung zukommen, woraufhin sie von Kreon entdeckt und zur Rede gestellt wird. Antigone beruft sich auf ein übermenschliches, ungeschriebenes Gesetz der Götter, welches das von Menschen gesetzte Recht weit übersteige und dem sie daher Folge zu leisten gehabt hätte.[121] Das Naturrecht, das ein universell gültiges Ordnungsprinzip darstellt und das Universale mit etwas den Menschen Übersteigendem begründet, wurzelt somit im antiken Denken und gilt als wichtiges Konzept, auf das Menschenrechtsgelehrte noch zahlreich zurückgreifen werden. Im Sinne des Naturrechts schreibt auch Antiphon weiters: „[die Gebote] der Gesetze sind willkürlich, die der Natur dagegen notwendig. Und die der Gesetze sind vereinbart, nicht gewachsen, die der Natur dagegen gewachsen, nicht vereinbart."[122]

Doch auch „Vorboten" anderer Termini und Werte, die später für die rechtliche Verankerung der Menschenrechte bedeutend werden sollten, lassen sich in den antiken griechischen Denktraditionen verorten. So sei beispielsweise das Wort „kosmopolitisch" („Bürger der Welt") auf das Gedankengut der Stoiker zurückzuführen, die sich dafür aussprachen, dass Individuen nicht als in Städten und Nationen mit jeweils eigenen Rechtsordnungen getrennt lebend verstanden werden sollen, sondern alle Menschen Mitbürgerinnen und Mitbürger desselben Lebens und derselben Ordnung darstellen würden, nämlich des Kosmos.[123] Der Stoizismus fließt damit direkt in die Lehren Sokrates' und Platons, welche sich ebenfalls zum Thema Gerechtigkeit und universelle Werte äußerten.[124] Denn auch in Sokrates' Lehren stehen die Forderung nach Tugend, der Beachtung der Gesetze und der Verehrung der Götter im Vordergrund, wobei er von der Existenz von göttlichen, ungeschriebenen Gesetzen ausgeht, die allerdings nicht unbedingt in Widerspruch zu den von Menschen gesetzten Normen stehen müssen.[125] Xenophon beispielsweise lässt Sokrates mit dem Sophisten Hippias in einen Dialog treten, um diesem sein Verständnis von Gerechtigkeit und Gesetzen näher zu bringen. Sokrates steht darin auf dem Standpunkt, dass gesetzmäßig und gerecht dasselbe sei. Er erläutert dazu

[121] Vgl. Renteln 2013, 7.
[122] Siehe Abdruck in Buchmann 2018, 27.
[123] Vgl. Ishay 2008, 23.
[124] Vgl. Ishay 2008, 23.
[125] Vgl. Buchmann 2018, 28.

zunächst, dass derjenige, der sich an die Gesetze des Staates halte auch als gerecht anzusehen sei und derjenige, der die Gesetze breche, ein ungerechter Mensch sei. Doch in seiner Argumentation wird schnell der Gedanke aufgeworfen, dass noch etwas über dem vom Menschen geschriebenen Gesetz stünde:

> „Du kennst doch auch gewisse ungeschriebene Gesetze, Hippias?“ So fuhr er fort. „Ja, solche“, erwiderte jener, „die in jedem Lande in derselben Weise gelten.“ „Könntest du nun wohl annehmen,“ so sagte er alsdann, „dass die Menschen sie erlassen haben?“ „Wie denn wohl“, war die Antwort, „da sie doch nicht alle zusammen kommen könnten und auch nicht die gleiche Sprache sprechen?“ „Wer hat nun“, so fragte er weiter, „nach deiner Meinung diese Gesetze erlassen?“ „Ich glaube“, so die Erwiderung, „dass die Götter diese Gesetze den Menschen gegeben haben; […]“ „Fürwahr, beim Zeus, Sokrates […] das alles deutet auf göttliches Wirken hin; denn dass die Gesetze selbst die Strafe enthalten für die, welche sie übertreten, das scheint mir das Werk eines besseren als eines menschlichen Gesetzgebers zu sein.“[126]

Passend zu diesen naturrechtlichen Ausführungen zum Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Recht finden wir auch in Platons Politeia ein Gedankenexperiment, das im Rahmen eines Dialogs von Platons Bruder Glaukon gegenüber Sokrates vorgestellt wird. Der Hirte Gyges fand einen magischen Ring, der ihn unsichtbar machte, sobald er in ansteckte, wodurch es ihm gelang, die Königin zu verführen, den König zu töten und schließlich selbst den Thron zu besteigen. Dabei stellte sich nun die Frage, ob ein gerechter Mensch trotzdem gerecht und gut handeln würde, obwohl er durch die Unsichtbarkeit mit jeder frevelhaften Tat davonkäme. Glaukon kommt zu dem Ergebnis, dass wohl kein Mensch dieser Versuchung widerstehen könne, da sein Verhalten stets unbemerkt und ohne Konsequenzen bliebe. Dies zeige doch, dass man nicht um der Gerechtigkeit willen gerecht handle, sondern nur aus Furcht vor den Folgen.[127] Platon lässt Sokrates darüber eine lange Diskussion mit Glaukon führen, in der Sokrates den Standpunkt vertritt, dass Menschen ein generelles Verständnis von „Gut“ hätten und deren Suche nach innerer und äußerer Harmonie meist über einen altruistischen Weg führe. Da nun die „Gutheit“ an sich kein bestimmtes Charakteristikum darstelle, sondern als Teil eines jeden denkbaren Lebensbereichs gesehen werden könne, müsse diese nun universell sein. Sokrates und Platon stellen sich damit gegen Glaukons Conclusio des Gedankenexperiments von Gyges und seinem Ring und somit gegen das sophistische Weltbild, das Gutheit und Gerechtigkeit nur relativ im Hinblick auf gesellschaftliche Bräuche erscheinen lässt. Durch die

[126] Siehe Abdruck in Buchmann 2018, 28-29.
[127] Vgl. Platons *Politeia* in: Szlezák 2000, 359b-360d.

Darstellung dieses Streitgesprächs in der Politeia, hebt Platon schon vor über zweitausend Jahren eine Kontroverse hervor, die Menschenrechtsgelehrte bis heute in Anhängerinnen und Anhänger des Relativismus einerseits und des Universalismus andererseits spaltet.[128]

Doch selbst, wenn für Sokrates und Platon die Existenz einer universellen Gutheit als bewiesen galt, dürfe man nicht automatisch davon ausgehen, dass Menschen auch gut handeln würden. Dazu müssten erst drei bestimmte Elemente der Seele in Einklang stehen: der Intellekt, die Emotion und die Begierde. Ein gutes und gerechtes Individuum halte nun alle Teile seiner Seele in Harmonie, während eine gute Regierung dasselbe auch mit ihren Bürgerinnen und Bürgern täte.[129]

> Du hast wiederum vergessen, mein Freund [Glaukon], fuhr ich [Sokrates] fort, daß ein Gesetz nicht dafür zu sorgen hat, daß es nur einem Stand in der Stadt vorzüglich gut geht. Es muß vielmehr diesen Zustand für die ganze Stadt zu erreichen suchen, indem es die Bürger […] zusammenfügt und sie dazu bringt, dass sie sich gegenseitig am Nutzen teilhaben lassen, welchen ein jeder der Gemeinschaft erweisen kann, […].[130]

Hier finden wir neben Ansätzen universeller Werte auch noch Indizien für eine Art Gleichheitssatz – zumindest Gleichheit unter allen Bürgerinnen und Bürgern – da verschiedene Teile der Bevölkerung „zusammengefügt" werden müssten, damit sie sich gegenseitig „am Nutzen teilhaben lassen" und im Sinne der Tugend in Harmonie leben könnten. Platons Schüler Aristoteles war wie sein Lehrer zwar ebenfalls davon überzeugt, dass Tugend ein zentrales Charakteristikum eines jeden menschlichen Lebens darstellte, ging allerdings keineswegs davon aus, dass Werte wie Gutheit universell verbreitet wären. Diese seien eher Auswuchs der mit ihnen verbundenen Umstände, da die Tugend den Menschen nicht von Anfang an immanent wäre, sondern erst über Jahre erarbeitet und entwickelt werden müsse. Um in einer gewissen Weise andauernd agieren zu können, bedürfe es eben Gewohnheit.[131] Dies deutet darauf hin, dass sich bei Aristoteles in diesem Punkt eher eine relativistische Tendenz beobachten lässt, wenn er davon ausgeht, dass die Tugend dem Menschen nicht allein aufgrund des Menschseins und universal eigen ist, sondern erst individuell erlernt werden muss. Dennoch greift er an anderen Stellen wieder auf das universale Naturrecht zurück und spricht etwa von einer natürlichen Gerechtigkeit, die sich dadurch auszeichnet, dass sie auch ohne Zustimmung

[128] Vgl. Ausführungen in Ishay 2008, 23.
[129] Vgl. Ishay 2008, 23.
[130] Platons *Politeia* in: Szlezák 2000, 519e-520a.
[131] Vgl. Ishay 2008, 24.

irgendeiner Person bestünde und nicht verworfen werden könne.[132] Er geht dabei zwar von der Existenz eines Gesetzesrechts (*nomikon dikaion*) aus, weist jedoch auf ein Naturgesetz hin, welches er als ungeschriebenes „gemeinsames Gesetz" aller Menschen (*koinos nomos*) versteht und dem „eigentümlichen Gesetz" bestimmter politischer Gemeinschaften (*idios nomos*) gegenüberstellt.[133] Auch der Staat gründe sich bei Aristoteles auf die Voraussetzungen der Natur und gestehe im Idealfall allen Bürgerinnen und Bürgern volle Rechtsgleichheit zu.[134] Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang eine Passage, in welcher sich Aristoteles gegen das Aussetzen von Kindern nach der Geburt ausspricht, da im antiken Griechenland oftmals Kinder nach der Geburt ausgesetzt wurden, wenn bereits zu viel Nachwuchs in einem Elternhaus vorhanden war.[135] Somit lässt Aristoteles hier schon einen Ansatz für Kinderrechte erkennen. Rechtsstaatliche Tendenzen können ebenso aus Aristoteles' Schriften herausgelesen werden, da dieser bereits drei Gewalten formuliert, aus denen sich ein Staat konstituieren soll. Eine Gewalt solle dabei über die gemeinsamen Angelegenheiten beraten (Legislative), eine zweite Gewalt betreffe die Magistratur und die Frage nach der Zuständigkeit und der Besetzung deren Ämter (Exekutive) sowie eine dritte Gewalt, die mit der Rechtspflege zu betrauen sei (Judikative).[136] Doch Aristoteles' Eignung als früher Vertreter für Menschenrechte ist keineswegs unumstritten. So muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass Aristoteles beispielsweise Sklaven, Frauen und Nichtgriechen als den männlichen, griechischen Bürgern unterlegen betrachtet und damit auf diskriminierende Weise bestimmte Personengruppen aus seinen Überlegungen ausklammert.[137] Des Weiteren unterscheidet Aristoteles zwischen verschiedenen Menschengruppen, wobei einigen seiner Meinung nach Rationalität zukäme („zivilisierte Menschen"), andere hingegen nur von ihren Emotionen und Instinkten geleitet werden würden („Barbaren"). Letztere wären daher den zivilisierten Völkern unterlegen und von Natur aus zur Sklaverei bestimmt.[138] Außerdem kenne Aristoteles kein Konzept der Menschenwürde und verfüge daher auch über keine Vorstellung von einem nicht verrechenbaren und immanenten Wert eines jeden Menschen. Dieser Begriff ist jedoch zentral für das moderne Menschenrechtsverständnis, weshalb Aristoteles auch keine

[132] Vgl. Horn 2012, 2.
[133] Vgl. Horn 2012, 3.
[134] Vgl. Abdruck in Buchmann 2018, 35.
[135] Vgl. Abdruck in Buchmann 2018, 37.
[136] Vgl. Buchmann 2018, 36.
[137] Vgl. etwa Horn 2012, 3.
[138] Vgl. Hernandez 2001, 99.

Menschenrechtskonzeption unterstellt werden kann.[139] Die Problematik dieses Ansatzes wird in Bezug auf die *conquista* Amerikas noch eine wichtige Rolle spielen, da einige Aristoteles' Ansichten als Basis heranzogen um die amerikanischen Eingeborenen als „natürliche Sklaven" einzuschätzen und damit deren Unterdrückung, Vertreibung sowie Ausrottung zu rechtfertigen versuchten.[140]

Die Denktraditionen der griechischen Antike – vor allem die Lehren Sokrates' und Platons – beeinflussten nachfolgende Denkerinnen und Denker immens und hinterließen auch bei den griechisch-römischen Stoikern ihre Spuren. Anhängerinnen und Anhänger der Stoa, einer von Zenon aus Kition gegründeten Philosophenschule, fordern die Übernahme der sokratischen Ethik und des platonischen Kollektivismus und formulieren erstmals naturrechtliche Ansätze sowie die Gleichheit aller Menschen dank ihrer Abstammung von Gott.[141] An dieser Stelle sei vor allem auf die Lehren des römischen Staatsmannes, Redners und Philosophen Marcus Tullius Cicero zu verweisen, der die Denkweisen der Stoa übernahm und die griechische Philosophie somit nach Rom brachte.[142] Cicero ging ebenso wie Sokrates und Platon von der menschlichen Fähigkeit zur Vernunft aus und sah diese Tatsache im *ius naturales* begründet. Denn laut Cicero gebe es nur ein wahres Gesetz, welches im Einklang mit der Natur auf alle Menschen anzuwenden wäre und somit unveränderlich und ewig sei. Es würden des Weiteren universelle Gesetze der Gerechtigkeit existieren, welche von anderen Rechtsordnungen unterschieden werden müssten. Die Idee, dass man sich eher als eine Bürgerin oder als ein Bürger des gesamten Universums anstatt einer einzelnen Stadt betrachten sollte, stellt einen weiteren Gedanken dar, der ihn mit den antiken griechischen Stoikern verbindet.[143] Aus dem Konzept der Vernunft leitet Cicero des Weiteren einen zentralen Gedanken ab: jenen der Menschenwürde. Denn diese liege in der Fähigkeit begründet, etwas Vernünftiges aus seinem Leben zu machen, womit Cicero als erster Philosoph angesehen werden kann, der einen derartigen Begriff überliefert.[144] Ebenfalls überzeugt von der Vernunft als des Menschen spezifisches Gut war Seneca, ein römischer Politiker, welcher sich wie Cicero für Kunst und Philosophie begeisterte. Beachtlich ist ebenso sein Plädoyer an die Sklavenhaltenden, die ihre Untergebenen nur so behandeln dürften, wie sie selbst von einem Höhergestellten behandelt

[139] Vgl. Horn 2012, 5.
[140] Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 2.2.3.
[141] Vgl. Buchmann 2018, 37.
[142] Vgl. Buchmann 2018, 38.
[143] Vgl. Ishay 2008, 25.
[144] Vgl. Horn 2012, 5.

werden wollten.[145] Die Abschaffung der Leibeigenschaft an sich kann zwar aus dieser Aussage noch nicht herausgelesen werden, allerdings eine etwas umgeformte Version der Formel „das was du nicht willst, das man dir tu, das füg‘ auch keinem anderen zu.“.

Diese Zugänge können zwar als fortschrittlich gesehen werden, allerdings darf hier noch keineswegs eine direkte Kausalität zu modernen Menschenrechten angenommen, geschweige denn auf eine Vorstellung von Menschenrechten per se geschlossen werden, die der modernen ähnelt. Denn beispielsweise bedeutete „Gleichheit vor dem Gesetz“ im antiken Rom keine allgemeine Rechtsgleichheit, sondern lediglich die gleiche Behandlung gleicher Rechtsprobleme. Diese kam des Weiteren auch nicht allen Einwohnerinnen und Einwohnern Roms gleichermaßen zu, sondern knüpfte an den sozialen Stand an, dem ein Mensch angehörte. So herrschte in Rom eine starke soziale Ungleichheit, da sozial höher Gestellte beispielweise mildere Strafen erhielten als Angehörige der Unterschicht oder gar Sklavinnen bzw. Sklaven.[146] Eine grundlegende Trennung zwischen dem Status als *cives Romani*, also als römischer Bürger, und jenem einer Provinzbewohnerin oder eines Provinzbewohners ohne Bürgerrecht darf ebenfalls nicht verkannt werden, zumal sich diese sowohl in strafrechtlichen als auch steuerrechtlichen Privilegierungen niederschlug.[147] So gesehen kann kein konkretes Äquivalent des Menschenrechtsbegriffs in der Antike gefunden werden, allerdings beruhen zumindest einige seiner gedanklichen Voraussetzungen auf der antiken Denktradition.

2.2.3. Mittelalter und Neuzeit

Auch, wenn sich bedeutende „Vorboten“ einer einheitlichen Moral und gemeinsamen Werten bereits in der Antike und in den Jahrtausenden davor ausmachen lassen, finden sich die für die modernen Menschenrechte entscheidenden Ansätze erst deutlich später in der Geschichte. Denn der weitere Diskurs um das universale Recht und seine Begründbarkeit vermischt sich im Verlauf der folgenden Jahrhunderte mit einem christlichen Verständnis von Naturrecht, nicht zuletzt aufgrund der Erhebung des Christentums zur römischen Staatsreligion durch Theodosius.[148] Der abendländische Kirchenvater Aurelius Augustinus proklamiert beispielsweise die Gleichheit aller Menschen von Natur aus und führt seine Beobachtungen und

[145] Vgl. Buchmann 2018, 41.
[146] Vgl. Buchmann 2018, 44.
[147] Vgl. Buchmann 2018, 44-45.
[148] Vgl. Buchmann 2018, 46.

Forderungen stets auf die Gesetze der Natur zurück.[149] Diese Ansätze münden schließlich in die Scholastik, einer mittelalterlichen Denkrichtung, welche sich in ihrer Argumentation hauptsächlich auf die Bibel stützt und sich an der Aristotelischen sowie Stoischen Lehre orientiert.[150] An dieser Stelle ist es unumgänglich, auf den dominikanischen Gelehrten Thomas von Aquin zu verweisen, der das Naturrecht als göttlichen Willen darlegt.[151] „Was durch das Gesetz Gottes angeordnet wird, hat nicht nur, weil es durch ein Gesetz bestimmt wird, sondern auch von Natur aus seine rechtliche Gültigkeit. […] Die Gebote des göttlichen Geistes sind also ihrem Wesen nach von Natur aus Recht.“[152] Thomas stützt seine Lehren auf die aristotelische Tugendethik und geht von Handlungen gemäß der Vernunft aus, durch welche sich die „Würde“ des Menschen konstituiert. Er gesteht dem Menschen Würde zu, sobald dieser von Natur aus frei ist und um seiner selbst willen existiert.[153] Die Einhaltung gewisser unmittelbarer Verbote, welche die Grundgüter des Menschen schützen (z.B. Leben, Sozialität, Wahrheits- und Gottesbezug) stellen bei ihm das *ius naturalis* dar und stellen damit eine eindeutige Parallele zu modernen Konzeptionen von Menschenwürde und Menschenrechten dar.[154] Auch Wilhelm von Ockham verwendet den Naturrechtsbegriff und begreift dieses als Ausfluss der natürlichen Vernunft.[155] Doch zentral für das Naturrecht im Sinne einer christlichen Denktradition bleibt jedenfalls dessen Begründung durch Gott, wie auch Ockham schreibt: „Alles Naturrecht aber ist von Gott, der der Schöpfer der Natur ist.“[156] Auch, wenn sich das Naturrechtsverständnis später nach und nach säkularisieren und vielmehr auf die Vernunft anstatt auf Gott als Legitimation gründen wird, bilden die mittelalterlichen Naturrechtsvorstellungen im Sinne einer christlich-jüdischen Tradition einen wichtigen Hintergrund für die Naturrechtstheorien der Neuzeit, die schließlich von den Menschenrechtsforderungen im Rahmen der Aufklärung aufgegriffen werden sollen.[157]

Erste Ansätze einer rechtlichen Umsetzung dieses Gedankenguts finden sich im mittelalterlichen Ständestaat, in dem sich die Rechtsstellung einer Person durch deren

[149] Vgl. Buchmann 2018, 48-49.
[150] Vgl. Buchmann 2018, 51.
[151] Vgl. Buchmann 2018, 52.
[152] Siehe Abdruck in Buchmann 2018, 54.
[153] Vgl. die Ausführungen zu Thomas‘ *Summa Theologiae* in: Honnefelder 2012, 6-7.
[154] Vgl. die Ausführungen zu Thomas‘ *Summa Theologiae* in: Honnefelder 2012, 7.
[155] Vgl. Abdruck in Buchmann 2018, 56.
[156] Siehe Abdruck in Buchmann 2018, 57.
[157] Vgl. Honnefelder 2012, 6.

Zugehörigkeit zu einem der Stände (Adel, Klerus, Bürger, Bauern) bestimmte.[158] Diese Zeit war vor allem durch Versuche der Stände geprägt, ihre Rechte gegenüber den jeweiligen Landesherren durchzusetzen und gegebenenfalls auch verbriefen zu lassen.[159] Die daraus resultierenden Herrschaftsverträge, Freiheitsbriefe und Wahlkapitulationen waren zwar ebenfalls auf eine Beschränkung der Hoheitsgewalt gerichtet, können jedoch noch nicht als erste positive Menschenrechtsgarantien angesehen werden. Dennoch strebten all diese Dokumente eine politisch-rechtliche Begrenzung von Macht und Souveränitätsansprüchen an und bilden somit ein Konzept, das sich in einem bedeutenden Teil der heutigen Menschenrechtsideen widerspiegelt.[160] An dieser Stelle soll auf die – als das wichtigste Dokument dieser Zeit geltende – Magna Carta Libertatum verwiesen werden, die im Jahr 1215 zwischen den englischen Baronen und dem König Johann Ohneland abgeschlossen wurde. Als berühmt gilt vor allem Art 39 der Carta, nach welchem kein „freier Mann" ohne gesetzlichen Urteilsspruch verhaftet werden durfte. Der Terminus „freier Mann" bezeichnete zur damaligen Zeit lediglich den Adel, wurde allerdings später einer erweiterten Interpretation unterzogen.[161]

Auch im übrigen Europa fanden ähnliche Prozesse statt, wie beispielsweise in Spanien mit der Magna Carta Leonesa von 1188.[162] Diese wurde von der Ständeversammlung von León initiiert, welche sich darin von König Alfons IX. bestimmte Rechte wie etwa das Recht auf Wahrung des anerkannten Gewohnheitsrechts, das Recht der Angeklagten auf ein ordnungsgemäßes Verfahren, die Unverletzlichkeit von Leben und Ehre, das Recht auf Haus und Eigentum sowie das Recht auf Beratung und Mitsprache bestätigen ließ.[163] Doch gerade in der Blüte der Neuzeit fokussierten sich die spanischen Beiträge zur Menschenrechtsidee auf ganz andere Bereiche, nicht zuletzt aufgrund der Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus im Jahr 1492 und die damit einhergehenden Berührungspunkte mit der Indigenen Bevölkerung auf diesem Kontinent. Die Ausgangssituation dieser menschenrechtlichen Entwicklungen kann als relativ exklusiv beschrieben werden. Die Idee von Rechten schloss, wenn überhaupt, nur bestimmte Teile der eigenen Bevölkerung mit ein, geschweige denn Indigene Völker auf neu entdeckten

[158] Einige Autorinnen und Autoren sehen in diesen Entwicklungen lediglich „westliche Vorläufer" von Menschenrechten, welche ein unvollständiges Konzept von Menschenrechten darstellten (Vgl. beispielsweise Messer 1997, 295). An dieser Stelle soll jedoch noch nicht näher auf derartige Kritiken eingegangen, sondern auf die folgenden Kapitel verwiesen werden.
[159] Vgl. Haratsch 2012, 87.
[160] Vgl. Haratsch 2012, 90.
[161] Vgl. Haratsch 2012, 87.
[162] Vgl. Haratsch 2012, 88.
[163] Vgl. Haratsch 2012, 88.

Kontinenten. Das Verständnis von fremden Kulturen war zur damaligen Zeit noch stark mittelalterlich geprägt, weshalb das „Heidentum“ mit dem „Barbarentum“ prinzipiell gleichgesetzt wurde.[164] Diese Fehlinterpretation führte schließlich zur schrittweisen Kolonialisierung, Ausbeutung und Unterwerfung der „neuen Welt“ Amerika, was letztendlich in der Versklavung und Ermordung zahlreicher Eingeborener mündete. Neben Portugal, Großbritannien, Frankreich und den Niederlanden war es vor allem Spanien, das ab dem 15. Jahrhundert sukzessive sein Königreich expandierte – auf Kosten der jeweiligen Indigenen Bevölkerungen.[165] Gerade die spanische Kolonialethik fußte teilweise auf der Kategorisierung der Indigenen Bevölkerungen als „Barbaren“, ausgelöst durch die ersten Berührungen mit den indianischen Ureinwohnerinnen und Ureinwohnern Amerikas. Dabei genossen vor allem die karibischen Völker einen schlechten Ruf, da man sie als kriegerisch wahrnahm und ihnen „Menschenfresserei“ vorwarf.[166] In der Tat galt der Kannibalismus als weit verbreitet unter den Indigenen Bevölkerungen Amerikas, welcher jedoch religiös bzw. mythisch motiviert war und nicht aus reinem Hass erfolgte, da davon ausgegangen wurde, dass man durch das Verspeisen des besiegten Feindes dessen Stärke und Tapferkeit aufnehmen sowie den Gottheiten eine Gabe darbringen konnte.[167] Der religiöse Bezug der Indigenen Stämme wurde allerdings oftmals von den Eroberern verkannt, weshalb sich unter ihnen schon bald das Bild durchsetzte, bei den Stämmen handle es sich um heidnische Völker, die den falschen Gottheiten huldigten und deren religiöse Sitten nicht als Religion betrachtet wurden. Dabei wurde vor allem der Kannibalismus als Zeichen der „gänzlichen Verkommenheit“ gewertet.[168]

Joseph Höffner bezieht sich in seiner Analyse der damaligen Meinungsbildung über die amerikanischen Eingeborenen auf einen Brief, der vom Dominikaner Pedro de Córdoba verfasst worden sein soll und den Indianerinnen und Indianern beispielsweise Stumpfsinnigkeit, Dummheit, Sodomie und mangelnde Voraussicht vorwarf. Die besagte Indigene Bevölkerung hätte des Weiteren keinen Sinn für Gerechtigkeit, Liebe, Jungfräulichkeit oder Anstand. Bei diesen Menschen stünde der Kannibalismus sowie die Berauschung durch Getränke, Körner und Früchte an der Tagesordnung, sie wären grausam, rachsüchtig, schlechthin „richtige wilde Tiere“.[169] Die Autorenschaft dieses speziellen Berichts ist nicht eindeutig bestätigt, doch sein

[164] Vgl. Höffner 1947, 47.
[165] Vgl. Ishay 2008, 71.
[166] Höffner 1947, 88.
[167] Vgl. Höffner 1947, 89.
[168] Höffner 1947, 89.
[169] Höffner 1947, 90.

Inhalt ist umso mehr Ausdruck für den damaligen Zeitgeist, den Höffner stark kritisiert[170]: „Man darf überhaupt die spanischen Urteile über die Indianer, selbst wenn sie von Augenzeugen stammen, nur mit großer Vorsicht entgegennehmen.“[171] Dass die von Höffner kritisierte negative Charakterisierung der Indigenen Bevölkerung Amerikas, die auch in weiteren Berichten geteilt wird, aus heutiger Sicht maßlos übertrieben erscheint, ist wohl augenscheinlich.[172] Doch Gegenstand dieser Untersuchung ist keineswegs, inwieweit diese Berichte die tatsächlichen Zustände in den amerikanischen Kolonien wiedergeben, sondern *weshalb* ihr Urteil derartig negativ ausfällt. Denn ihr Inhalt und die übertriebene Darstellung des „Andersartigen“ deuten bereits stark auf – heutzutage befremdlich wirkende – universalistische Tendenzen hin, welche später Einzug in die Universalismus-Relativismus-Debatte finden werden. Für die spanischen Eroberer galten die Indigenen Bevölkerungen nämlich meist als fremd und barbarisch, weshalb sie ihnen nicht dieselben Rechte zugestanden, wie ihrer eigenen Bevölkerung. Des Weiteren wurde auch von deren unterschiedlicher Auffassung von Rechten und moralischen Werten ausgegangen, welche als Verstoß gegen die eigens definierte „natürliche Ordnung“ gewertet wurde. Aus diesem Grund wurde es möglich, die Indigenen Völker auf legitime Weise zu bestrafen, auszubeuten und auszurotten, obwohl sie den spanischen Gesetzen nicht unterstanden. Sie wurden damit nicht als dem eigenen universellen Kreis angehörend gesehen. Es kann somit bereits eine universalistische Tendenz zu diesem Zeitpunkt ausgemacht werden, doch schloss diese Indigene Völker noch nicht in ihre Gültigkeit ein und so fungierte die Verkennung des „Andersartigen“ als barbarisch und minderwertig als Rechtfertigung für die Versklavung und Ausbeutung zahlreicher Eingeborener.

Als zentraler Punkt der spanischen Debatte galt daher vor allem die Frage nach der Rechtfertigung der Sklaverei und ob es Rechte gab, die auch Sklavinnen und Sklaven unveräußerlich zukamen. Dieser Diskurs erblühte vor allem innerhalb der sog. Spanischen Spätscholastik um die Schule von Salamanca.[173] Als zentrale Denker dieser Zeit gelten hauptsächlich Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas und Luis de Molina, welche über die Rechte der südamerikanischen Indianerinnen und Indianer sowie der nach Südamerika

[170] Es wird gemutmaßt, dass der Brief vielmehr der Feder von Thomas Ortiz entstammen soll (Vgl. Höffner 1947, 90).
[171] Höffner 1947, 90.
[172] Vgl. Höffner 1947, 91f.
[173] Vgl. Kaufmann 2012, 13.

verschleppten Afrikanerinnen und Afrikaner diskutierten. Ihre Herangehensweise ist stark in den mittelalterlichen und somit christlich geprägten Argumentationsstrukturen verwurzelt, weshalb hier vor allem die Idee eines göttlichen Naturrechts in den Mittelpunkt rückt. Im Folgenden sollen nun einige Punkte der Debatte rund um den europäischen Zugang zu Indigenen Völkern vorgestellt und aufgearbeitet werden.

Zunächst ist an dieser Stelle Francisco de Vitoria zu nennen, der nach Rechtsgrundlagen suchte, welche die Grenzen des christlichen Abendlandes übersteigen und sich damit auf Andersgläubige und nichtchristliche Staaten erstrecken konnten.[174] Dabei versuchte er, diese allgemeinen Prinzipien ein wenig aus dem christlichen Naturrechtsverständnis herauszulösen und griff auf die Vernunft des Menschen als universales Prinzip zurück, das auch Heiden mitumfassen sollte.[175] Er entwickelte somit aus dem Naturrecht universale Rechte, da die naturrechtliche Basis als Sicherung der Grundsätze des *ius gentium* nicht mehr zu genügen schien.[176] Zu diesem Zweck bediente er sich eines ursprünglich in der Stoa situierten Rechtsgrundsatzes, welchen Habermas wie folgt wiedergibt: „Gesetzgeber und Richter sollen sich bei der konkretisierenden Anwendung von naturrechtlichen Grundsätzen über nationale Grenzen und Kulturen hinweg auf einen *consensus omnium* stützen."[177] Die Berufung auf einen allgemeinen Konsens zwischen Völkern kann insofern als bahnbrechend angesehen werden, als hier bereits ein alle Menschen umfassendes, universelles Prinzip vorgeschlagen wird, welches außerdem für das moderne Völkerrecht von großer Bedeutung ist. Dennoch sei Vitoria weit davon entfernt gewesen, das christliche Naturrecht komplett zugunsten eines säkularen Vernunftrechts zu überwinden[178], weshalb über sein Naturrechtsverständnis bis heute eine Kontroverse besteht, wie insbesondere durch seine Argumentation in Bezug auf den Begriff des „dominium" deutlich wird.[179] Denn unter anderem widmete sich die Spanische Spätscholastik der Frage, ob die Indianerinnen und Indianer rechtmäßig Eigentum an ihren Besitztümern und

[174] Vgl. Habermas 2019a, 910.
[175] Vgl. Habermas 2019a, 910.
[176] Vgl. Habermas 2019a, 910.
[177] Habermas 2019a, 910.
[178] Vgl. an dieser Stelle etwa Vitorias Auffassung von der Begründung der Städte: „Es ist also klar, dass die Quelle und der Ursprung der Städte und der Staaten weder etwas von den Menschen Erfundenes noch unter die künstlichen Erzeugnisse zu rechnen ist, sondern gleichsam von der Natur abstammt […]. Wenn […] die öffentliche Gewalt durch das Naturrecht eingerichtet ist, das Naturrecht aber Gott allein zum Urheber hat, dann ergibt sich offensichtlich, dass die öffentliche Gewalt von Gott ist und weder auf den Beschlüssen der Menschen noch auf irgend einem positiven Recht beruht." (Siehe Abdruck von Fransicso de Vitoria: Über die staatliche Gewalt. De Potestate Civili. Übersetzt von Robert Schnepf. Berlin 1992 in: Buchmann 2018, 60).
[179] Vgl. Habermas 2019a, 910-911.

Ländereien innehatten, zu welcher Vitoria in seiner 1539 gehaltenen Vorlesung „De indis recenter inventis“ auf bedeutende Weise Stellung nimmt.[180] Darin gesteht Vitoria den Eingeborenen einerseits zu, wahrhaftig im Besitz ihrer Güter zu sein und weist diverse Gründe zurück, welche ihnen dieses Recht wieder absprechen wollen.[181] Es könnten nämlich weder die Todsünde[182], noch die Ungläubigkeit[183] oder die „fehlenden geistigen Fähigkeiten“[184] eine Rechtfertigung darstellen, ihnen den Status als *domini* zu entziehen. Vitoria bezieht sich hier vor allem auf Einwände gegen die Lehren des Aristoteles und den Vorwurf, dieser hätte sich für Sklaverei ausgesprochen:

> Darauf entgegne ich, daß Aristoteles bestimmt nicht meinte, daß Leute, die im Geiste zu wenig vermögen, von Natur nicht ihre eigenen Herrscher seien und keine Herrschaftsgewalt über sich selbst oder andere Güter besäßen. Dies bedeutet nämlich Sklaverei im politischen und rechtmäßigen Sinne, weil niemand von Natur aus Sklave ist. […] Somit darf man diesen Barbaren – angenommen, sie sind töricht und stumpfsinnig, wie es heißt – deswegen nicht verweigern, echte Herrschaftsgewalt zu haben, und man darf sie nicht zur Gruppe der Sklaven im politischen Sinne rechnen. Wahr ist, daß sich aus dieser Begründung und Rechtsgrundlage ein Recht ergeben könnte, die Barbaren zu unterwerfen, […]. Es bleibt also die sichere Schlussfolgerung nach, daß jene Leute, bevor die Spanier zu ihnen kamen, echte Herren sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich waren.[185]

Die gegenständliche Argumentation führt er – jedoch diesmal entgegen der aristotelischen Tradition, welcher die Spätscholastik prinzipiell unterstand – auf die Gottesebenbildlichkeit der Indianerinnen und Indianer zurück, weshalb diesen ohne jeden Zweifel eine Rechtsposition zugesprochen werden müsse. Dies lege daher auch den Schluss nahe, dass alle während der *conquista* erfolgten Aneignungen ohne jeglichen Rechtsgrund geschehen waren und somit die *conquista* selbst illegitim gewesen wäre. Doch muss an dieser Stelle beachtet werden, dass sich Vitoria zwar gegen die Sklaverei, allerdings nicht gegen die generelle Kolonisierungspolitik des spanischen Königreiches aussprach. Man dürfe – so Vitoria – die Indianerinnen und Indianer also nicht versklaven, eine *Unterwerfung* sei jedoch unter gewissen Umständen gerechtfertigt.

[180] Vgl. Vitoria 1997.
[181] Vgl. Vitoria 1997, 403 sowie Kaufmann 2012, 15.
[182] Vgl. Vitoria 1997, 389.
[183] Vgl. Vitoria 1997, 393.
[184] Vgl. Vitoria 1997, 399ff.
[185] Vitoria 1997, 405.

Des Weiteren wies Vitoria in seiner zweiten Vorlesung acht illegitime Begründungen eines Krieges gegen die *barbari* zurück, wie etwa ein aus der Entdeckung entspringendes Recht oder ein Recht aufgrund der Nichtannahme des christlichen Glaubens durch diese.[186] In der darauffolgenden Vorlesung nennt er allerdings sieben legitime Gründe, weshalb ein Krieg doch gerechtfertigt sein könnte. Interessant ist an dieser Stelle jedoch, dass die meisten dieser Gründe auf universellen Rechten basieren, nämlich dem Recht auf Freizügigkeit, dem Gastrecht, dem Recht auf freien Handel oder dem Recht auf das Predigen des Evangeliums. Sollten die Indianerinnen und Indianer den spanischen Eroberern also diese Rechte verweigern, stelle dies für letztere einen legitimen Kriegsgrund dar.[187] Ebenfalls spricht sich Vitoria für den Schutz der unschuldigen Opfer von Menschenopfern und Kannibalismus aus, womit ein weiterer Titel geschaffen wird, der auf universellem Recht basiert. Diese universellen Rechte bei Vitoria nehmen erstmals die Gestalt von universell gültigem und im Extremfall auch mit Gewalt durchsetzbarem Recht ein, wodurch – trotz eines eher fragwürdigen Charakters – eine wichtige Argumentationsstruktur für spätere Menschenrechtskonzeptionen entwickelt wurde.[188] Ebenfalls innovativ und für die moderne Idee der Menschenrechte unerlässlich ist die erstmalige Bezugnahme auf grundlegende, subjektive Rechte, welche laut Vitoria eben allen Menschen unabhängig von ihrem Glauben oder ihrer Kultur zukommen würden, da jeder Mensch eine vernünftige und mit Selbstbestimmung ausgestattete Person sei.[189] Die grundlegende Subjektstellung eines jeden Menschen sowie die Abwendung von Aristoteles' Annahme von natürlicher Sklaverei, rücken Vitorias Argumentation einerseits in moralisch-ethischer Hinsicht in eine universalistische Richtung. Doch auch auf nicht-moralphilosophischer Ebene ist Vitorias Beitrag zur Etablierung einer universalistischen Konzeption unverkennbar, da er vor allem auf völkerrechtlicher Ebene als Vorreiter gesehen werden kann. So sehen manche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler in Vitorias Thesen sowie in seinem Konzept des über die christliche Welt hinausreichenden Konsens zwischen den Völkern gar die Wurzeln des modernen Völkerrechts gelegen und nicht erst bei Hugo Grotius oder Emer de Vattel, denen gemäß der herrschenden Lehre die Etablierung dieser Rechtsdisziplin im Sinne eines protestantischen Gedankenguts zugeschrieben wird.[190] Begründet wird diese Theorie einerseits damit, dass durch die Schule von Salamanca erstmals

[186] Kaufmann 2012, 15
[187] Vgl. Vitoria 1997, 469.
[188] Vgl. Kaufmann 2012, 16.
[189] Vgl. Habermas 2019a, 918.
[190] Vgl. Koskenniemi 2010, 43 sowie Habermas 2019a, 910.

eine Rechtssprache entwickelt wurde, welche Kontinent übergreifend Rechtsmaterien zwischen verschiedenen Völkern regelte, wodurch eine Koordinierung der imperialistischen Aktivitäten Europas in Bezug auf die Indigene Bevölkerung Amerikas möglich wurde. Andererseits wird argumentiert, dass die Extension des schon im römischen Recht bekannten *dominiums* auf internationale Rechtsangelegenheiten den Ausschlag für die Entwicklung des modernen Völkerrechts gegeben hätte.[191] Denn im heutigen Zeitalter der Globalisierung gehe es genau um die Regelung von Privateigentum und Vertragsgestaltung zwischen Vertragspartnerinnen und -partnern verschiedener Nationen, weshalb in Zusammenhang mit der spanischen Spätscholastik und vor allem deren folgendem Vertreter auch oftmals von den Anfängen der „Globalisierung der Menschenrechte" gesprochen wird.[192]

Ein ebenfalls wichtiger Denker dieser Zeit sowie heftiger Kritiker der *conquista* und aller auf sie zurückgehenden Rechtsansprüche ist Bartolomé de Las Casas, der häufig als der erste wichtige Verfechter der Menschenrechte bezeichnet wird.[193] Las Casas, auch „Apostel der Indianer" genannt, bekämpfte die Zwangsarbeit der amerikanischen Urbevölkerung und 1542 gelang ihm die Durchsetzung des Verbots der Indianersklaverei durch die von der spanischen Krone erlassenen *Nuevas Leyes* (wodurch allerdings stattdessen auf die Einfuhr von Sklavinnen und Sklaven aus Afrika zurückgegriffen wurde und welche schließlich 1545 wieder teilweise zurückgenommen wurden). Auch er formuliert seine Lehren im Einklang mit dem göttlichen Natur- und Völkerrecht und bezieht auf diese beispielsweise das Recht auf Freiheit des Einzelnen, aller Völker und auch des Eigentums. Seiner Ansicht nach seien Indianersklavinnen und -sklaven freizulassen, da Sklaverei dem göttlichen Gebot widerspreche.[194] In seiner Schrift „De regia potestate" postuliert Las Casas das gleiche Recht aller Menschen auf Freiheit, welches sich auf die durch Gott gegebene Natur des Menschen zurückführen lasse:

> Jeder Mensch, jede Sache, jede Jurisdiktion und jede Regierung oder Herrschaft sowohl über Dinge wie über Menschen […] sind frei […]. Dies wird so bewiesen: Da beim Ursprung des vernunftbegabten Geschöpfs *alle frei geboren* wurden […]; und bei gleicher Natur hat Gott nicht den einen zum Sklaven des anderen gemacht, sondern allen gleicher Weise das freie Entscheidungsvermögen zugestanden. […] Aus diesem […] Prinzip folgt: Alle Nationen und Völker, wie ungläubig sie auch immer sein mögen, die Länder und unabhängige Reiche besitzen, die sie von Anfang an kultiviert und bewohnt haben, sind

[191] Vgl. Koskenniemi 2010, 44.
[192] Vgl. Koskenniemi 2010, 45.
[193] Vgl. Kaufmann 2012, 16.
[194] Vgl. Buchmann 2018, 63.

> freie Völker, die dem Recht nach keinen Höheren neben sich anerkennen außer den Ihren […].[195]

Doch trotz dieser fortschrittlichen Betrachtung geht Las Casas nicht dazu über, die Sklaverei insgesamt als illegitim anzusehen.[196] Was allerdings sehr wohl aus dieser Passage herausgelesen werden kann, ist ein Selbstbestimmungsrecht aller Völker, wenn Las Casas von „freien Völkern" spricht und der Auffassung ist, dass diese „keinen Höheren neben sich anerkennen" müssen. Die Bedeutung dieser Passage ist daher kaum zu verkennen, da das Selbstbestimmungsrecht der Völker später zur zentralen Forderung der Indigenen Bewegungen werden wird.

Las Casas und seine Lehren zeigen des Weiteren deutlich auf, dass die Vorgehensweise der *conquista* nicht von allen Spanierinnen und Spaniern widerspruchslos hingenommen oder gar als legitim betrachtet wurde. Im Gegenteil, denn um die spanischen Entdeckungen und die schrittweise Eroberung der neuen Welt entbrannte schon bald eine heftige, intellektuelle Debatte, welche unter anderem die Rationalität und Christianisierung der Indigenen Völker Amerikas zum Inhalt hatte.[197] Diese Kontroverse erreichte schließlich im Jahr 1550 ihren Höhepunkt, als der damalige König Spaniens Karl V. eine Gruppe von Juristen und Theologen in Valladolid versammelte, um ihm Argumente für oder gegen eine gewaltvolle Inkorporierung der Indianerinnen und Indianer in den spanischen Teil Amerikas vorzutragen. Unter ihnen befand sich der Gelehrte Juan Ginés de Sepúlveda, welcher – im Gegensatz zu Las Casas – die Eroberung der Indigenen Territorien sowie die Christianisierung der Eingeborenen durch Krieg und Gewalt als legitim ansah. Sein Gegner Las Casas sprach sich hingegen für eine friedliche Herangehensweise aus, die durch allgemeine Unterredungen und überzeugende Gespräche anstatt durch Zwang und Gewalt erfolgen sollte. Karl V. entschied daraufhin, jegliche Kriege und Eroberungszüge auszusetzen, bis die Debatte gelöst und die Moralität der spanischen Präsenz in Amerika klassifiziert war.[198] Es erfolgt daher nun eine kurze Illustration der jeweils vorgebrachten Argumente, ehe auf deren Auswirkungen auf die Situation der Indigenen Bevölkerungen Amerikas eingegangen wird.

[195] Siehe Abdruck in: Buchmann 2018, 64-65.
[196] Vgl. Kaufmann 2012, 16.
[197] Vgl. Hernandez 2001, 95.
[198] Vgl. Hernandez 2001, 95.

Sepúlveda und Las Casas stützten ihre Thesen auf ähnliche Quellen, Schulen und Denker, wie beispielsweise die Bibel, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin sowie auf weitere mittelalterliche Denkschulen und auf das Gedankengut der Renaissance.[199] Ihre jeweiligen Argumentationen hätten jedoch nicht unterschiedlicher ausfallen können: Für Sepúlveda etwa stellten die Indianerinnen und Indianer irrationale Geschöpfe dar, die aufgrund ihres unterlegenen Wesens von Natur aus zur Sklaverei bestimmt waren. Sollten sich diese also der spanischen Herrschaft widersetzen, dürften sie versklavt und bei anhaltendem Widerstand sogar bekriegt werden.[200] Er bezog sich mit dieser Argumentation auf die Lehren des Aristoteles und dessen Theorie von natürlicher Sklaverei.[201] Der Humanist nannte des Weiteren vier Gründe, weshalb ein Krieg gegen die Eingeborenen auf jeden Fall legitim und gerecht wäre: zunächst wären letztere Barbaren, sie hätten außerdem gegen das Naturrecht verstoßen, sie würden Unschuldige Ihresgleichen unterdrücken sowie ermorden und wären des Weiteren der Ungläubigkeit schuldig, weshalb sie im Sinne des christlichen Glaubens missioniert werden müssten.[202] Las Casas setzte jedem dieser Punkte die essentielle Einheit der menschlichen Spezies entgegen, womit er zum Ausdruck bringen wollte, dass die Indianerinnen und Indianer sehr wohl Rationalität und die Fähigkeit besäßen, friedlich zum christlichen Glauben zu konvertieren, selbst, wenn sich diese momentan auf einer anderen Entwicklungsstufe als die europäische Bevölkerung befänden.[203] Sein Plädoyer für die alle Menschen einenden Kapazitäten, nämlich jene der Rationalität, Vernunft, des freien Willens sowie die Tatsache, dass sie alle nach Gottes Ebenbild geschaffen worden waren, kann als ein universalistisches gesehen werden, da seiner Ansicht nach keine natürliche Hierarchie zwischen verschiedenen Menschen bestand.[204] Dass er den Indigenen Völkern zwar einen universalen Wahrheits*anspruch* hinsichtlich ihres Glaubens zugesteht, gründet sich allerdings nicht in etwaigen relativistischen Tendenzen, sondern muss als Ausdruck seiner Überzeugung verstanden werden, dass die „Indios“ einfach noch keine überzeugenden Argumente erhalten hatten, um sie zum „wahren christlichen Glauben“ zu führen, weshalb sie noch in ihrem „falschen Bewusstsein“ verharren würden.[205] Denn Las Casas ging sehr wohl von einem

[199] Vgl. Hernandez 2001, 99.
[200] Vgl. Hernandez 2001, 98.
[201] Vgl. Hernandez 2001, 99.
[202] Vgl. Hernandez 2001, 99.
[203] Vgl. Hernandez 2001, 99.
[204] Vgl. Lukes 2008, 84.
[205] Dussel 2012, 157.

universellen Geltungsanspruch der Anliegen des Evangeliums aus.[206] Des Weiteren stellte er sich gegen die Bezeichnung der amerikanischen Eingeborenen als „Barbaren“ und die Anwendung der aristotelischen Lehren auf diese.[207] Die Kategorisierung von Menschengruppen in „Barbaren“ und „zivilisierte Völker“ lehnte er hingegen nicht gänzlich ab, so entwickelte er beispielsweise vier unterschiedliche Kategorien des „Barbarentums“[208], subsumierte die Indianerinnen und Indianer jedoch unter keine von ihnen. Denn seiner Ansicht nach lebte die Indigene Bevölkerung Amerikas in harmonischen und zivilisierten Gemeinschaften, welche durch strikte Gesetze und Normen geregelt waren und mit jenen des antiken Griechenlands oder Roms verglichen werden könnten.[209] Des Weiteren besäßen sie hoch entwickelte und komplexe Sprachen. In Bezug auf den Götzendienst und die Durchführung von Menschenopfer argumentierte Las Casas, dass es sich bei der Verherrlichung dieser Praktiken lediglich um einen kleinen Teil der Bevölkerung handle, welcher wohl in den meisten Kulturen zu finden wäre. Zuletzt wären sie zwar Heiden, könnten jedoch durch friedliche Unterredungen ohne Weiteres zum christlichen Glauben bekehrt werden.[210]

Das nächste, einen Krieg befürwortende, Argument Sepúlvedas befasste sich mit, den Indigenen Bevölkerungen angelasteten, Verbrechen gegen das Naturrecht, wie beispielsweise deren Zugang zu Sodomie oder Kannibalismus. Diese wertete der Gelehrte als Verkennung der spanischen Bräuche, wodurch seiner Ansicht nach ein legitimier Kriegsgrund für die europäischen Staaten gegeben wäre. Las Casas setzte dem entgegen, dass Bestrafung und Kriegsführung der Gerichtsbarkeit bedürften, welche jedoch nicht bestand, da weder der spanische König noch der Papst über Ungläubige Recht sprechen und diese aufgrund ihres Glaubens verurteilen könnte. Diese Argumentation mündete schließlich in eine der radikalsten

[206] Vgl. Dussel 2012, 150.
[207] Vgl. Hernandez 2001, 99.
[208] Die erste Kategorie beschrieb Völker, die ein grausames oder „wildes“ Verhalten aufwiesen, welches jeglicher menschlichen Vernunft widerstrebte. Die zweite Kategorie beinhaltete Völker ohne geschriebene Sprache. Drittens beschrieb Las Casas Gruppen, welche über kein Verständnis von Gerechtigkeit oder gemeinschaftlichem Zusammenleben verfügten. Die letzte Kategorie erfasste Völker, die nicht dem christlichen Glauben angehörten. Während Las Casas die Indigene Bevölkerung Amerikas keiner dieser Kategorien zuordnete, dürfte Sepúlvedas Verständnis der amerikanischen Eingeborenen wohl am ehesten der dritten Kategorie entsprochen haben (Vgl. Hernandez 2001, 100).
[209] Las Casas fasste die Indigene Bevölkerung Amerikas zwar als mit der europäischen Bevölkerung zur „gleichen Spezies“ gehörend auf, behandelte erstere dennoch weitgehend anders. Er betrachtete sie nicht unbedingt als den Europäerinnen und Europäern unterlegen, im Gegenteil, da er oftmals die amerikanischen Eingeborenen als zivilisierter und „heiliger“ bezeichnete als die „teuflischen“ europäischen Nationen. Er sah in ihnen jedoch eine homogene Gruppe von Menschen, die sich deutlich von anderen Kulturen unterschieden, weshalb ihm von einigen Teilen der Lehre die Etablierung des „Rassebegriffs“ zugeschrieben wird (siehe beispielsweise Vacano 2012, 401-426).
[210] Vgl. Hernandez 2001, 100.

Thesen Las Casas: Spaniens einziger Zweck in der neuen Welt sei spirituell und nicht von politischer oder wirtschaftlicher Natur.[211]

Diese in Valladolid vorgebrachten Argumente führten jedoch nicht zu einer eindeutigen Entscheidung der Kontroverse. Sowohl Sepúlveda als auch Las Casas behaupteten zwar, auf der Versammlung reüssiert und den Streit für sich entschieden zu haben, jedoch fehlen dazu jegliche historische Belege.[212] Trotzdem sind die Einflüsse deren jeweiliger Thesen auf die voranschreitende Kolonialisierung nicht zu verkennen. Beispielsweise beeinflussten die Argumente Sepúlvedas in Bezug auf den Krieg als Mittel zur Beschwichtigung der Situation die spanische Kriegsführung in der neuen Welt, da diese etwa dem Indianerrat zugetragen und von diesem zur Legitimation dessen Politik im Sinne eines „war by fire and blood" aufgegriffen wurden.[213] Doch auch die um Las Casas formierte Bewegung gegen Zwang und Gewalt fand Anklang, vor allem in Neuspanien und Peru. Des Weiteren führte die Kontroverse zu einer intensiveren Beschäftigung mit den Kulturen der Indigenen Bevölkerung Amerikas.[214] Doch auch außerhalb der amerikanischen Kolonien wurde auf die Thesen Sepúlvedas und Las Casas' zurückgegriffen. So kritisierten beispielsweise andere europäische Staaten, wie etwa die Niederlande, Frankreich und auch Großbritannien den spanischen Imperialismus und stützten sich dabei weitgehend auf die Schriften Las Casas'. Daher kann der Las Casas-Sepúlveda Kontroverse kaum genug Bedeutung beigemessen werden, selbst, wenn sie nie eine eindeutige Entscheidung hervorbrachte.[215]

Doch nicht nur in Bezug auf die Indianersklaverei stechen Las Casas' Lehren hervor. Der Denker stellt in seinem „Traktat über die königliche Gewalt" auch Überlegungen an, die später einen bedeutenden Teil des Aufgeklärten Absolutismus bilden sollten. Er spricht sich beispielsweise dafür aus, dass es die Aufgabe des Fürsten sei, dem Gemeinwohl zu dienen und dieser bei jeder gegenteiligen Maßnahme die Zustimmung seiner Untertanen einholen müsse. Bemerkenswert ist an dieser Stelle der Gedanke Las Casas', dass das Recht vom Volk ausginge und der König lediglich als Diener des Gesetzes zu fungieren habe. Denn das Volk wähle zwar seinen König, gebe dabei aber seine Freiheit nicht auf.[216] Doch Las Casas war mit diesen

[211] Vgl. Hernandez 2001, 100.
[212] Vgl. Hernandez 2001, 101.
[213] Vgl. Hernandez 2001, 102.
[214] Vgl. Hernandez 2001, 102.
[215] Vgl. Hernandez 2001, 102.
[216] Vgl. Buchmann 2018, 63.

Erläuterungen seiner Zeit wohl voraus, da sich die politische Wirklichkeit in den folgenden zwei Jahrhunderten anders gestaltete. Der Westfälische Friede von 1648, der dem dreißigjährigen Krieg ein Ende gesetzt hatte, führte in Europa zu einer Stärkung der Landesherren, welche sich zunehmend gegen den Einfluss von Kaiser und Reich zur Wehr setzten. Damit standen den Lehnherren de facto uneingeschränkte Souveränität über ihre Territorien sowie das Recht zum Kriege (*ius ad bellum*) zu, was schließlich zum Zeitalter der sog. „Kabinettskriege" führte. Damit einher ging ebenfalls eine innerstaatliche Bündelung der Macht, wodurch persönliche und ständische Freiheiten nach und nach eingeschränkt wurden.[217] Diese Entwicklungen mündeten in eine „Machtballung im Sinne einer absoluten Monarchie"[218] und letztendlich in den Absolutismus. Kennzeichnend für diese Herrschaftsform war die Verkennung der Gewaltenteilung und somit die Vereinigung von Legislative, Exekutive und Judikative in der Person eines einzigen Herrschers. Eine gewaltige Gegenbewegung zur Machtkonzentration im absolutistischen Staat stellte die im Sinne des aufklärerischen Gedankenguts geführte Französische Revolution 1789 dar, welche schließlich die erste Menschenrechtsproklamation in Europa hervorbrachte.[219]

2.3. Rechtliche Verankerung der Menschenrechte

Bevor nun genauer auf die Errungenschaften der Aufklärung eingegangen wird, soll zunächst die Frage beleuchtet werden, weshalb die nun folgenden Menschenrechtsentwicklungen hauptsächlich in Europa und Amerika, anstatt in anderen Teilen der Welt stattgefunden haben. Denn sowohl Indien und China als auch islamische Regionen sowie das römische Christentum können als die größten Zivilisationen des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts angesehen werden. Dafür waren jedoch nicht nur ihre jeweiligen ökonomischen Errungenschaften ausschlaggebend, sondern jede dieser Zivilisationen zeigte Ansätze von moralischen Kriterien.[220] Indien stellte beispielsweise eine Zivilisation dar, die religiöse Toleranz vorlebte und religiösen Minderheiten sogar Rechtsstatus gewährte. Dies schlug sich sogar in einem eigenen Steuersystem nieder, welches diese kulturellen Bemühungen unterstützte. Die Entwicklungen in China können als nicht minder beeindruckend klassifiziert werden, da dieses schon zu damaligen Zeiten ein – durch den Konfuzianismus geprägtes – fortschrittliches

[217] Vgl. Haratsch 2012, 89.
[218] Haratsch 2012, 89.
[219] Vgl. Haratsch 2012, 90.
[220] Vgl. Ishay 2008, 64.

ethisches und politisches System aufwies.[221] Auch islamische Kulturen galten als berüchtigt für ihre religiösen, intellektuellen, kulturellen und künstlerischen Beiträge und begannen beispielsweise schon früh, die Werke der berühmten antiken Philosophen in ihre Denktraditionen zu integrieren.[222]

Wenn man nun die blühende Entwicklung dieser Kulturen betrachtet, erscheint es mehr als verwunderlich, weshalb bis dato keine von ihnen eine allgemeingültige Ethik oder universelle Rechte entworfen hatte. Doch in Bezug auf diese Frage herrscht bis heute eine starke Kontroverse in der Lehre. Micheline R. Ishay fasst die verschiedenen Meinungen in zwei Kategorien zusammen: einerseits sprechen sich manche Teile der Lehre dafür aus, dass der „westliche Kapitalismus" und dessen wissenschaftliche Errungenschaften einzigartige Entwicklungen darstellten, hinter welchen jene der anderen Kulturen weit zurückblieben. Dass diese von Europa ausgehenden kapitalistischen Entwicklungen auch mit der Kolonialisierung sowie Modernisierung einhergingen und gerade Gebiete wie Indien ausgebeutet sowie in Hungersnöte getrieben wurden, stellt dabei die andere Seite der Medaille dar und verdeutlicht umso mehr, weshalb die philosophische Erarbeitung einer universellen Ethik auf diesen Kontinenten wohl auf sich warten lassen musste.[223] Aníbal Quijano stellt diese Entwicklungen in einen besonderen Zusammenhang und geht davon aus, dass Europa vor allem im Zuge der Kolonialisierung anderer Kontinente „unter ihrer Hegemonie alle Kontrollformen über die Subjektivität, die Kultur und besonders über das Wissen […]" versammelte.[224] Mit dem Ziel, die intersubjektiven Herrschaftsverhältnisse zwischen Europa und den restlichen Regionen der Welt zu konfigurieren und die eigene Hegemonie zu stärken, hätte Europa einerseits jene kulturellen Entdeckungen der kolonisierten Bevölkerungen enteignet, welche es für die Entwicklung des Kapitalismus für am geeignetsten hielt.[225] Des Weiteren hätte Europa so weit wie möglich jede Form der Wissensproduktion dieser Völker unterdrückt, wodurch auch deren Muster der Sinnstiftung sowie deren symbolisches Universum in den Hintergrund gerückt waren.[226] Zuletzt sei die jeweilige kolonisierte Bevölkerung noch dazu gezwungen worden, die

[221] Vgl. Ishay 2008, 66.
[222] Vgl. Ishay 2008, 67.
[223] Vgl. dazu etwa die Ausführungen von Enrique Dussel, der davon ausgeht, dass die Phänomene des Kapitalismus, der Moderne sowie der Kolonialität zur selben Zeit aufkamen (Vgl. Dussel 2013, 165) sowie die Ausführungen bei Aníbal Quijano, welcher den Kapitalismus, die Kolonialisierung sowie den Eurozentrismus ebenfalls verbunden denkt (Vgl. Quijano 2016, 54).
[224] Quijano 2016, 42.
[225] Vgl. Quijano 2016, 42.
[226] Vgl. Quijano 2016, 42.

Kultur des herrschenden Europas zu übernehmen, was sowohl den materiellen und technologischen als auch subjektiven und religiösen Bereich betraf. Laut Quijano gestaltete sich dieser Prozess für die „Indios“ in Iberoamerika besonders gewaltförmig und radikal, allerdings hätten ähnliche Entwicklungen auch in den afrikanischen sowie asiatischen Kolonialgebieten beobachtet werden können, wobei jedoch der asiatische Kontinent noch am meisten seine eigene Kultur und intellektuellen Errungenschaften bewahren konnte.[227] Aus diesen Überlegungen schlussfolgert Quijano schließlich, dass dieser Prozess eine langfristige Kolonisierung der kognitiven Perspektiven und damit Kultur eingeleitet hätte, wodurch es Westeuropa gelungen war, sich zum Zentrum des modernen Weltsystems zu etablieren. Aus diesem Prozess sei darüber hinaus der Wesenszug des Ethnozentrismus entstanden.[228] Quijano vertritt damit eine Theorie des „Rise of the West“ und begründet diesen durch die von Europa ausgehende Unterdrückung anderer Kulturen, wodurch diese Theorie als eine Erklärung für die Frage herangezogen werden kann, weshalb die Entwicklung von universellen Menschenrechten in anderen Gemeinschaften zu diesem Zeitpunkt nicht die Ausmaße der europäischen Bestrebungen angenommen hatte.

Andere wiederum sprechen sich gegen die Beobachtung des „Rise of the West“ aus und statuieren, dass etwa ein kapitalistisches System bereits im Islam existierte oder etwa die chinesische Wissenschaft schon lange vor der europäischen oder amerikanischen aufblühte. Insbesondere die europäische Vormachtstellung sehen Befürworterinnen und Befürworter dieser Theorie in Zweifel gezogen und gehen davon aus, dass bis zum Ende des 18. Jahrhunderts Europa keineswegs dem ökonomischen und produktiven Gewicht des Fernen Ostens am Weltmarkt gleichkommen konnte.[229] Diese Kontroverse teile daher alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler entweder in Verteidigerinnen und Verteidiger des Eurozentrismus oder in dessen Kritikerinnen und Kritiker.[230] Was sich jedoch mit Sicherheit belegen lässt, sind die Gründe für den wirtschaftlichen Rückgang dieser Regionen. So sei beispielsweise die Landwirtschaft in Indien weniger ertragreich als in übrigen asiatischen Gebieten gewesen, die chinesische Einigkeit sowie die damit einhergehende Zentralisierung und Fokussierung auf innere Angelegenheiten habe eine Expansion und damit eine Verbreitung der konfuzianischen Werte verhindert und die islamischen Gebiete hätten zahlenmäßig eine

[227] Vgl. Quijano 2016, 43.
[228] Vgl. Quijano 2016, 43f.
[229] Vgl. etwa Dussel 2013, 165.
[230] Vgl. Ishay 2008, 67.

weitaus kleinere Bevölkerung aufgewiesen, als die europäischen oder amerikanischen.[231] Diese Fakten gepaart mit günstigeren Umständen in Europa hätten schließlich zur „westlichen Vormachstellung“ im modernen Diskurs um Menschenrechte geführt.[232] Europa war zur damaligen Zeit stark durch die Reformation, den Aufschwung der Naturwissenschaften, den Merkantilismus, die Nationalstaatenbewegung und das Aufkommen einer revolutionären Mittelklasse geprägt, was der Menschenrechtsidee dienlich gewesen sei. Denn dadurch hätte ein neuer universeller Diskurs über Rechte stattfinden können, welcher sich gänzlich den Ideen der Vernunft, der individuellen Autonomie sowie der Rechtsstaatlichkeit verschworen hätte.[233] Dass dieser Diskurs insbesondere auf die Prinzipien der Vernunft, des Individualismus sowie der Menschenwürde gestützt wurde, soll sogleich genauer aufgezeigt sowie analysiert werden, ob es sich bei diesen um vorrangig „westliche“ Konzepte handelt. Es kann somit vorerst festgehalten werden, dass die Frage, ob die von Ishay ausgeführten Gründe tatsächlich ausschlaggebend für einen „Rise of the West“ waren oder, ob ein solcher überhaupt wie beschrieben stattgefunden hat, an dieser Stelle nicht näher untersucht werden kann. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass im Lichte der aufklärerischen Idee die Meilensteine in der Geschichte der Menschenrechte aus europäischer sowie angloamerikanischer Feder stammten.

2.3.1. Zugrundeliegende Prinzipien und Begründungsversuche

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass einige der in den Menschenrechten zum Ausdruck kommenden Werte bereits in antiken Kulturen und Religionen thematisiert wurden, wobei diese nicht ausschließlich auf „westlichem“ Gedankengut beruhten, sondern über die ganze Welt verstreut Bestandteile der jeweiligen Wertekodizes bzw. Moralvorstellungen bildeten. Doch auch, wenn beispielsweise Prinzipien wie jenes der Gleichheit oder Brüderlichkeit nicht rein europäischer Natur sind, gehen die modernen Menschenrechtsdokumente in ihrer Kodifikation hauptsächlich auf die Konzeptionen „westlicher“ Denker zurück. Das Konzept des vernunftbegabten Menschen, das Menschenrecht als Recht des Individuums sowie die allen Menschen angeborene Würde stellen dabei die wichtigsten allgemein gültigen Prinzipien dar, auf welche sich die Menschenrechtserklärungen der Aufklärung und in weiterer Folge auch die zeitgenössischen Dokumente stützten. Bei diesen handelt es sich um allgemein gültige Prinzipien, welche einem jeden Menschen immanent sind

[231] Vgl. Ausführungen in: Ishay 2008, 68-69.
[232] Vgl. Ishay 2008, 69.
[233] Vgl. Ishay 2008, 69.

und die rechtliche Gültigkeit der Menschenrechte universell begründen sollen. Im Folgenden werden daher die Prinzipien der Vernunft, der Individualität sowie der Menschenwürde näher erörtert und jeweils in den philosophischen Kontext gestellt, in welchem sie sich entwickelten. Zu diesem Zweck werden die Theorien der bedeutendsten Philosophen der Neuzeit sowie Aufklärung angeschnitten, deren Thesen das heutige Menschenrechtsverständnis nachhaltig prägten. Die drei genannten Prinzipien überschneiden sich dabei teilweise und werden von den im Folgenden vorgestellten Philosophen unterschiedlich gewertet. Denn einerseits bedingen sie einander, in anderen Theorien leiten sie sich voneinander ab und bei manchen Denkern werden sie auch komplett unabhängig voneinander behandelt. So schreibt beispielsweise Habermas:

> Das *moderne Vernunftrecht* entsteht aus einer komplexen Gemengelange, zu der die calvinistischen Widerstandstheorien, die Natur- und Völkerrechtstheorien der spanischen Spätscholastik, die Theorien der staatlichen Souveränität und die von der kapitalistischen Entwicklung gestützte individualistische Umdeutung der sozialen Naturzustandskonzeptionen beigetragen haben.[234]

Für Habermas stellt somit das moderne Vernunftrecht das Resultat zahlreicher historischer, theologischer, philosophischer sowie ökonomischer Faktoren dar und wird von ihm als Ausfluss einer individualistischen Umdeutung der vorherrschenden Konzepte über den Naturzustand begriffen. Damit leitet sich für ihn das Vernunftrecht unter anderem erst aus individualistischen Konzepten ab, während etwa andere das Vernunftrecht auf seine theologischen Wurzeln und auf die christliche Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zurückführen, worin sich erst dessen besondere Würde manifestiere.[235] Man sieht daher, dass eine Beschäftigung mit den Prinzipien der Vernunft, des Individuums sowie der Würde unerlässlich sind, um einer Begründung der universellen Menschenrechte etwas näher zu kommen, selbst wenn sie sich gegenseitig durchdringen und deswegen weder die genauen Grenzen zwischen ihnen noch die ihnen zugrunde liegende Hierarchie eindeutig festgelegt werden können. Dennoch stellen sie bedeutende Meilensteine auf dem Weg zur Kodifikation rechtlich durchsetzbarer Menschenrechtserklärungen dar, weshalb sie im Folgenden thematisch getrennt aufgearbeitet werden, selbst, wenn manche Philosophen auf mehr als nur eines dieser Prinzipien näher eingegangen sind.

2.3.1.1. *Vernunft*

[234] Habermas 2019b, 62.
[235] Vgl. dazu etwa die Ausführungen in: Lohmann 2015, 77.

Insbesondere das Naturrecht in seiner christlichen Ausprägung hat den Grundstein für jene Denktradition gelegt, welche im Zeitalter der Aufklärung als rationalistische Naturrechtslehre bezeichnet werden wird und, in Abkehr von einer religiösen Begründung der Menschenrechte, auf die Vernunft als ein Prinzip zurückgreift, das einer jeden Person immanent ist.[236] Die rationalistische Naturrechtslehre mit ihrer Idee von natürlichen, angeborenen und unveräußerlichen Rechten, rückt schließlich das Individuum als Subjekt von Rechten in den Mittelpunkt der Rechts- und Sozialordnung.[237] Legt man den Menschenrechten einen Naturrechtsbegriff zugrunde, so können diese als natürliche Rechte verstanden werden, welche nicht an staatliche Gesetzgebung gebunden sind und unabhängig von jeglicher Positivierung in Verfassungen und internationalen Konventionen bestehen. In dieser Form kommen sie jedem Menschen zu und stellen somit angeborene, natürliche Rechte dar.[238] Es ist daher nur verständlich, dass insbesondere Vertreterinnen und Vertreter eines universellen Menschenrechtsbegriffs meist dazu tendierten (bzw. immer noch tendieren), ihre Menschenrechtstheorie mit dem Naturrecht zu begründen.[239] Je nach Weltanschauung gründen sich diese Naturrechte entweder auf Gott bzw. eine Gottheit oder auf das Gebot der Vernunft.[240] Als Begründer des rationalen Naturrechts und damit der Vernunftrechtslehre gilt der deutsche Philosoph Samuel von Pufendorf, der im 17. Jahrhundert mit seiner Theorie eines auf der Vernunft basierenden Naturrechts die bis zu diesem Zeitpunkt vorherrschende Vorstellung von auf der göttlichen Offenbarung fußenden natürlichen Rechten säkularisiert.[241] Zwar seien diese natürlichen Rechte immer noch durch Gott als Geltungsgrund begründet, allerdings würden diese allen Menschen „kraft der ihnen gegebenen Vernunft“ zukommen, welche durch Gott verliehen wird.[242] Pufendorf geht dabei von einer auf Sozialität angelegten Natur des Menschen aus und bringt die sich daraus ergebenden Folgerungen in ein System, das spätere Rechtskodifikationen begünstigt.[243] Er betrachtet die Stellung des Einzelnen als in einen sozialen Verband und damit in einen Staat eingegliedert, woraus er bestimmte sich für den

[236] Natürlich haben auch antike Philosophen wie etwa Aristoteles den Terminus der Vernunft bereits in ihren Thesen etabliert. Allerdings hatte dies für die menschenrechtlichen Entwicklungen des 18. Jahrhunderts – wenn überhaupt – nur eine indirekte Bedeutung, weshalb auf eine Nachzeichnung des Vernunftbegriffs in der Antike an dieser Stelle verzichtet und sogleich mit der rationalistischen Naturrechtslehre der Neuzeit begonnen wird.
[237] Vgl. etwa Nowak 2013, 314-315 oder auch Gosepath/Lohmann 2015, 8.
[238] Vgl. König 1994, 42.
[239] Vgl. Buchmann 2018, 10.
[240] Vgl. Buchmann 2018, 10.
[241] Vgl. Klein 2012, 26.
[242] Klein 2012, 26.
[243] Vgl. Klein 2012, 26.

Einzelnen ergebende Pflichten ableitet.[244] Dies widerspricht zwar dem heutigen Verständnis von Menschenrechten als Berechtigungen des Einzelnen, allerdings beeinflussten Pufendorfs Thesen nachfolgende Denker – darunter etwa John Locke sowie Jean-Jacques Rousseau – immens.[245] Ebenfalls bezieht er empirische Erkenntnisse in seine Überlegungen mit ein, welche seiner Ansicht nach als Belege für die menschliche Vernunftfähigkeit dienen und damit eine Befreiung von den Banden der aristotelischen sowie scholastischen Denktradition darstellen.[246] Seinen Fokus setzt Pufendorf auf den Staat als Sozialität, welcher erst das Naturrecht zum vollkommenen und damit durchsetzbaren Recht machen würde.[247] Bei Pufendorf ist damit alles auf die Erhaltung der Gemeinschaft gerichtet, in der Menschen nur aufgrund ihrer Vernunft leben können, weshalb bei ihm auch den Pflichten gegenüber dem Staat eine besondere Bedeutung zukommen.[248] Abwehrrechte sowie individuelle Rechtspositionen gegen den Staat werden bei Pufendorf hingegen noch nicht hervorgehoben, weshalb nicht davon ausgegangen werden kann, dass der Philosoph eine der modernen Menschenrechtstheorie ähnliche Lehre entwickeln wollte. Nichtsdestotrotz ist sein Beitrag zu den Menschenrechten im modernen Sinn kaum zu verkennen, da bei ihm erstmals der Staat als Garant der natürlichen Gesetze auftritt, durch welchen erst die Grundlage für die spätere Durchsetzung individueller Rechte geschaffen wird.[249] Ebenso räumt Pufendorf dem Konzept der Menschenwürde einen Platz in seiner Argumentation ein, da sich diese erst aus der Fähigkeit des Menschen ergebe, sein Leben vernunftgemäß zu führen, und für den Philosophen zur Basis für ein Rechtsgebot wird, das die Gleichheit der Mitmenschen achtet und vom Staat zu garantieren ist.[250] Seine universelle Theorie über den rationalen Menschen im Sinne des Naturrechts ist damit zum Wegbereiter für eine natürliche Gleichheit aller Menschen, eine Säkularisierung des Staates, eine beschränkte Herrschaft sowie der menschlichen Würde und Freiheit geworden – Konzeptionen, die aus dem modernen Menschenrechtsverständnis nicht mehr wegzudenken sind.[251]

Dass die Hinwendung zu einem vernunftbasierten Naturrecht die Debatte um universell gültige Menschenrechte nachhaltig beeinflusste, ist somit deutlich zum Ausdruck gekommen, da die Vernunft als allen Menschen universal zukommende Fähigkeit eine grundlegende Säule der

[244] Vgl. Klein 2012, 27.
[245] Vgl. Klein 2012, 27 und 28.
[246] Vgl. Klein 2012, 27.
[247] Vgl. Klein 2012, 27.
[248] Vgl. Klein 2012, 27-28.
[249] Vgl. Klein 2012, 28.
[250] Vgl. Klein 2012, 28.
[251] Vgl. Klein 2012, 28.

modernen Vorstellung von Menschenrechten bildet. Dennoch wurden bis zu diesem Zeitpunkt naturrechtliche Rechtsprinzipien nicht vorrangig aus Rechten, sondern aus den Pflichten des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft oder dem Staat abgeleitet, was laut Gerhard Luf der Durchsetzung von angeborenen Freiheitsrechten deutliche Grenzen gesetzt hätte.[252] Denn jede Zuerkennung eines Freiheitsrechts hätte unter dem Vorbehalt der Einhaltung der eigenen Pflichten gestanden und wäre darüber hinaus von der Gewährleistung durch den absoluten Herrscher abhängig gewesen.[253] Diese Auffassung des Vorrangs der Pflichten vor den Rechten hätte jedoch mit der Rechtsphilosophie Immanuel Kants eine „paradigmatische Umkehrung" erfahren, da bei diesem nunmehr das auf dem Prinzip der Freiheit basierende Recht den Ausgangspunkt für die Legitimation von rechtlichen Pflichten gebildet hätte.[254] So war Kant der Auffassung, dass einem jeden Menschen das Recht auf Freiheit allein aufgrund seiner Menschheit zustehe, ein seiner Ansicht nach angeborenes Recht, das niemals aufgegeben werden könne.[255] Doch die Begründung der Menschenrechte sei dabei nicht aus der Eigenschaft der menschlichen Natur bzw. der Menschheit an sich, über welche jedes Individuum verfügt, abzuleiten, sondern vielmehr aus der Bestimmung des Menschen als „vernünftiges Wesen", in der die Vorstellung des Gesetzes an sich ausschließlich stattfinden könne.[256] Lohmann fasst Kants Position wie folgt zusammen:

> „Menschheit" steht hier also für die vernünftige Natur des Menschen, und es ist der absolute, selbstzweckhafte Wert der „Vernunft", an dem jeder Mensch teilhat, der begründet, warum allen Menschen mit gleicher Achtung zu begegnen ist, und das heißt auf der Ebene von Rechten, warum allen (vernünftigen Wesen) ein entsprechendes Recht zusteht.[257]

Kant geht also davon aus, dass jeder Mensch ein vernünftiges Wesen ist und stützt seine Theorie somit auf das universelle Prinzip der Vernunft, das zu einer tragenden Säule der Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts werden soll und die Vorstellung von universellen Menschenrechten maßgeblich beeinflussen wird. Zentral für Kants Philosophie ist des Weiteren dessen Vorstellung von der Autonomie des Menschen, die direkt auf der Klassifizierung des Menschen als Vernunftwesen fußt und bis heute die menschenrechtlichen

[252] Vgl. Luf 2017, 10.
[253] Vgl. Luf 2017, 10.
[254] Luf 2017, 10.
[255] Vgl. Lohmann 2015, 76.
[256] Kant 1974, 27. Vgl. auch die Ausführungen dazu in: Lohmann 2015, 76.
[257] Lohmann 2015, 77.

Debatten entscheidend mitgestaltet.[258] In seinem oft rezipierten Werk *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* erklärt Kant die Autonomie des Willens zum obersten Prinzip der Sittlichkeit und sieht deren Grund in der menschlichen Würde und damit im absoluten Wert des Menschen gelegen.[259] Aus dieser auf unserer Autonomie beruhenden Würde leitet Kant in weiterer Folge bestimmte Handlungsgrundsätze, sog. Maximen, ab, die schließlich in dem bekannten Kategorischen Imperativ münden und als universelle Prinzipien die weiteren menschenrechtlichen Entwicklungen stets begleiten werden.[260] An dieser Stelle kann nicht detailliert auf die einzelnen Punkte in Kants Philosophie eingegangen werden, da diese den Rahmen dieser Arbeit bei Weitem übersteigen würden. Es wird hingegen festgehalten, dass trotz der immer wieder umstrittenen Klassifizierung Kants als Vertreter einer klassischen Menschenrechtsposition,[261] dessen Vernunftbegriff sowie die Charakterisierung einer jeden Person als vernunftfähiges Wesen zum zentralen Wegbereiter für die Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts geworden sind, da es sich hier erstmals um ausgereifte universelle Prinzipien handelte, welche von den Verfassern dieser Dokumente aufgegriffen wurden.[262] Es geht dabei allerdings nicht so sehr um den direkten Rückgriff auf den Begriff der Vernunft selbst in den besagten Dokumenten, sondern vielmehr um die symbolische Wirkung sowie die sich aus dem vernunftbegabten Menschen ergebenden Folgerungen. So steht die Vernunft gewissermaßen sinnbildlich für den aufgeklärten Menschen, der sich – so Kant – aus seiner Unmündigkeit befreit und nun selbst als schaffender, für das eigene Schicksal verantwortlicher Mensch auf den Plan tritt. Der „vernünftige Bürger“[263] ist sich nun seiner eigenen Rolle im Staatsgebilde bewusst und möchte an der politischen Willensbildung entsprechend seinen rationalen Kapazitäten mitwirken. Er stellt sich die Frage nach der Rolle des Staates sowie des Rechts und versteht sich selbst als Teil einer

[258] Klemme 2012, 44.
[259] Vgl. Kant 1974 sowie die diesbezüglichen Ausführungen in: Klemme 2012, 44ff.
[260] Vgl. Klemme 2012, 44 sowie nähere Ausführungen zum Kategorischen Imperativ in Kapitel 3.1.1. über den Universalismus.
[261] Vgl. dazu näher Klemme 2012, 45.
[262] Die Wirkung dieses Prinzips ist darüber hinaus noch bis in die zeitgenössische Menschenrechtsdebatte spürbar und bildet etwa einen der Grundpfeiler der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, wie in Art 1 AEMR zum Ausdruck kommt.
[263] Dieser Ausdruck steht für ein Konzept und wird daher im Maskulinum gebraucht. An dieser Stelle soll unterstrichen werden, dass er Frauen und Männer gleichermaßen miteinschließt, allerdings gegen Ende des 18. Jahrhunderts Frauen insbesondere in Bezug auf die Mitwirkung an der politischen Willensbildung nicht die gleichen Rechte zukamen, wie etwa Männern. Aus diesem Grund wurde auch der Begriff des „Bürgers“ in seiner maskulinen Form für die Beschreibung dieses Konzepts gewählt.

Nation, weshalb auch die für die Aufklärung zentrale Nationalstaatenbewegung diese Entwicklungen umso mehr begünstigte.

2.3.1.2. *Individuum*

Eng verknüpft mit der Klassifizierung des Menschen als vernunftbegabtes Wesen ist die Vorstellung, dass jede Person für sich ein Individuum darstellt und daher Rechtssubjektivität besitzt. Insbesondere im 18. Jahrhundert begann man im Zuge der Aufklärung dem Menschen Individualität zuzusprechen, weshalb auch die dieser Epoche entspringenden Menschenrechte vorrangig als Individualrechte formuliert sind.[264] Sie knüpfen sich daher nicht an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe oder an das Kollektiv an sich, sondern kommen jeder Person von sich aus zu, da jeder Mensch ein vernunftbegabtes Individuum darstellt. Aus diesem Grund ist seit diesem Zeitpunkt die – zunächst einmal westliche – Menschenrechtsvorstellung stark individualistisch ausgestaltet und orientiert sich an der Rolle des Individuums im Recht. So spricht beispielsweise der französische Anthropologe und Ethnologe Louis Dumont in Bezug auf die Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1789 von einem „triomphe de l'Individu", also einem Triumph des Individuums.[265] Dass sich dieser Fokus auf Individualrechte auch in den zeitgenössischen Menschenrechtsdokumenten niederschlägt, ist ebenso unverkennbar und kann durch einen Blick in die Geschichte des westlichen Denkens genauer illustriert werden. So gehen einige Teile der Lehre davon aus, dass sich die Vorstellung des Menschen als Individuum und in weiterer Folge als Rechtssubjekt erst im westlichen Raum der letzten Jahrhunderte manifestierte und davor kaum existent war.[266] Außerdem sei diese Vorstellung eine speziell westliche Idee, welche sich in dieser Form in anderen Kulturkreisen nicht wiederfindet.[267] Blicke man beispielsweise gen Fernosten, so lehre etwa der Buddhismus die Idee der „Co-Abhängigkeit" aller Dinge, wonach alles unter der Sonne mit einander in Beziehung bzw. in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen würde und das Streben nach einem von der Außenwelt unabhängigen Selbst lediglich zu Leid führen würde.[268] Der Mahayana Buddhismus statuiert daher, dass es völlig unbedeutend sei, zwischen einem Subjekt und einem Objekt als Alternativen zu differenzieren, aus welchem Grund die Menschheit nicht isoliert voneinander

[264] Vgl. dazu Renteln 2013, 8.
[265] Dumont 1983, 120.
[266] Vgl. dazu die Ausführungen in: Hanson 2009, 93 oder auch in: Dumont 1983, 36.
[267] Vgl. Ess 2006, 222.
[268] Vgl. Nishigaki 2006, 240.

gedacht werden kann, sondern erst gemeinsam die Welt konstituieren würde.[269] Auch in jenen Indigenen Gemeinschaften, die der *Pachamama* als personifizierte Mutter Erde huldigen, finden wir vielmehr kollektive als auf das Individuum gerichtete Formen des Zusammenlebens. Und das Indigene Volk der Pirahãs, das in Brasilien am Fluss Maici lebt, begreift alles zwischen Himmel und Boden als geeinte Entität und kennt für die Natur, das Wetter, die Menschen, etc. nur den allumfassenden und alles miteinschließenden Begriff *xoi*.[270] Es kann somit festgehalten werden, dass gerade außereuropäische Kulturen und Religionen dem Menschen als Individuum keine große Bedeutung beimessen und vielmehr über eine kosmologische Orientierung in ihren Lehren verfügen.[271] Hingegen die christlich-abendländische Kultur sowie das Judentum weisen in ihren religiösen Vorstellungen eine Art „anthropozentrischen Fokus" auf, wodurch das Individuum den Mittelpunkt ihrer Lehren darstellt.[272] Denn diese sog. „Offenbarungsreligionen" sind die ersten Glaubensrichtungen gewesen, die ihre Lehren an den individuellen Glauben knüpfen und den Menschen als Glaubenssubjekt und damit als Individuum in Relation zu Gott in ihr religiöses Zentrum rücken. Auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel bezeichnet etwa in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* die jüdische (aber auch griechische) Glaubensrichtung als „Religion der geistigen Individualität, Subjektivität", worin das „geistige Fürsichsein des Subjekts" beginnen würde.[273] Es ist daher anzunehmen, dass dieser über Jahrtausende entwickelte sowie gelebte Individualismus das abendländische Denken nachhaltig prägte und damit auch die Philosophen der Aufklärung entscheidend beeinflusste, wenn diese die Individualität und Subjektivität einer jeden Person propagieren, zumal bei vielen Denkern dieser Zeit vor allem christliches Gedankengut Erhebliches zu der Entwicklung ihrer Philosophie beitrug. Aus diesem Grund bildet auch für Dumont die christliche sowie jüdische Religion einen wesentlichen Anknüpfungspunkt für die Entwicklung einer auf das Individuum ausgerichteten Denktradition in der abendländischen Kultur, auch wenn man die damalige individualistische Vorstellung des frühen Christentums nicht mit dem heutigen Individualismus gleichsetzen dürfe.[274]

Eine andere Wurzel des abendländischen Individuums verortet etwa Marcel Mauss im aus der Stoa abgeleiteten, römischen *persona*-Begriff, der in der römischen Antike erstmals mit der

[269] Vgl. Nishigaki 2006, 240.
[270] Vgl. Everett 2008, 62.
[271] Vgl. Ishay 2008, 59.
[272] Vgl. Ishay 2008, 59.
[273] Hegel 1994, 140.
[274] Vgl. Dumont 1983, 36.

Rechtsfähigkeit verbunden wurde, weshalb er laut Mauss eine fundamentale Tatsache des Rechts darstelle.[275] Eigentlich auf das Theaterwesen im antiken Rom und auf die auf der Bühne verwendete *persona* („Maske“ oder „Rolle“) zurückgehend, wird dieser Terminus schließlich zu einem Rechtsbegriff und hält den Menschen im Mittelpunkt des von ihm gesetzten und gelebten Rechts.[276] Der Mensch als *persona* wurde nun „zum beherrschenden Zentrum der belebten Welt“ und ihm beispielsweise bei Cicero eine Zentralstellung zugesprochen.[277] So fasst etwa Okko Behrends diese Entwicklungen im antiken Rom wie folgt zusammen:

> Der Begriff der Person ist gleich ein Paradebeispiel für die eine auf diese Weise gewonnene, nicht fundamentalistische, sich an Beobachtbares haltende Erkenntnis. Der Mensch ist durch ihn nicht mehr durch seine ein ihm anvertrautes Stück Göttlichkeit enthaltende Seele definiert, […], sondern durch äußere, sinnlich wahrnehmbare Merkmale, die individualisieren und zugleich unter allen Menschen Gleichheit herstellen. Die *persona* ist jetzt der Mensch als das von außen, von seinem für die anderen unmittelbar wahrnehmbaren, zum Sprechen eingerichteten und von Natur aus bei allen verschiedene Gesicht definierte Wesen. […] Kraft seines „sprechenden Gesichts“ ist ein jeder Mensch auf der Bühne des Lebens ein individueller und kommunikationsfähiger Akteur.[278]

Der Begriff der *persona* mache damit den Menschen erst individualisierbar und verleihe ihm dadurch Individualität, da sich dieser nicht mehr über eine Göttlichkeit beinhaltende Seele definiere, wodurch schließlich Gleichheit hergestellt werden könne. Da der Mensch so zum Rechtssubjekt wird, wird schließlich auch ein von Menschen gesetztes Recht, das *ius humanum* im Vergleich zum göttlich begründeten *ius divinum,* möglich und eröffnet eine neue Pflicht zur Wahrung und Zuschreibung der Gesetze – nämlich eine durch die Menschlichkeit legitimierte.[279] Doch der neu eingeführte und für die Kodifikation des römischen Rechts entscheidende *persona*-Begriff vermochte noch Anderes zu leisten: Durch sein leitendes Prinzip der Erweiterung der menschlichen Zeiteinteilung in Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit durch die Einbeziehung des menschlichen Gedächtnisses (*memoria*), wurde es möglich, den Menschen in der Zeitlichkeit durch die Verbindung dieser vier Zeitlinien zu individualisieren und ihn kraft seiner Erinnerung über das normativ Gute reflektieren zu lassen.[280] Diese Personenlehre sieht den Menschen darüber hinaus als ein kreatives und urteilfähiges Wesen an, wodurch sie ihm ebenso einen kreativen sowie rechtsschöpferischen

[275] Vgl. Mauss 1938, 274.
[276] Vgl. Behrends 2017, 189.
[277] Behrends 2017, 195.
[278] Behrends 2017, 201.
[279] Vgl. Behrends 2017, 204.
[280] Vgl. Behrends 2017, 208.

Willen zugesteht, der indirekt die Idee der Aufklärung vom urteilsfähigen, autonomen, mit einem freien Willen ausgestatteten Menschen als Rechtssubjekt prägt.[281] Darüber hinaus war der Terminus *persona* unweigerlich konstituierend für die römische Rechtsordnung, welche über die Jahrhunderte die nachfolgenden Rechtssysteme – insbesondere das zeitgenössisch europäische – entscheidend beeinflusste, womit die Vorstellung der *persona* zwangsläufig auch in unserer Rechtsordnung indirekt fortwirkt.

Man sieht somit deutlich, dass die Entwicklung des Individualismus‘ und die Vorstellung des Menschen als individuelles Subjekt einen jahrtausendealten Prozess darstellt, der in anderen Kulturen in dieser Form nie durchlaufen wurde.[282] Aus diesem Grund verwundert es auch nicht, dass sich in anderen Kulturkreisen kaum vergleichbare Menschenrechtsvorstellungen finden und sich umgekehrt die die Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts vorbereitenden abendländischen Philosophen gerade dieses Konzepts bedienten, um ihre Menschenrechtsidee daraus abzuleiten sowie damit zu begründen. So sprach sich beispielsweise der englische Philosoph Thomas Hobbes für ein am Recht orientiertes und auf das Individuum bezogene Naturrecht aus, wodurch er die Abkehr von einer in Gott oder in einer teleologisch gedachten Natur einleitet und seine Thesen vielmehr auf die Interessen des Individuums lenkt.[283] Philosophisch sowie politisch vertritt Hobbes einen kontraktualistischen Ansatz, wobei er jedoch im Unterschied zu Denkern wie Locke oder Kant die individualistische Begründung seiner Thesen mit der Legitimation eines absoluten Souveräns verbindet.[284] Denn Hobbes geht in seinem *Leviathan* davon aus, dass sich Menschen grundsätzlich in einem, von einem Krieg aller gegen alle bedrohten, vorstaatlichen Naturzustand befinden würden, in dem einem jeden Individuum das Recht auf alles zukomme.[285] Dieses Recht auf alles bestehe schließlich in der persönlichen Freiheit eines jeden, alles für die Erhaltung seiner Natur zu tun und schlimmstenfalls auch zum Zwecke der Selbsterhaltung gegen das Leben eines anderen zu gehen.[286] Für Hobbes stellt diese Freiheit ein Naturgesetz bzw. natürliches Recht dar, welches von der menschlichen Vernunft entdeckt werden kann und jeder Person gleichermaßen

[281] Vgl. Behrends 2017, 209.
[282] So merkt etwa Mauss an, dass beispielsweise weder in Indien noch in China eine mit dem römischen *persona*-Begriff vergleichbare Auffassung von dem Menschen als Rechtssubjekt existierte und daher das Ergebnis dieses Prozesses ein spezielles, dem römischen Recht eigenes Konstrukt darstellt (Vgl. Mauss 1938, 274).
[283] Vgl. Celikates 2012, 24.
[284] Vgl. Celikates 2012, 24.
[285] Vgl. Schröder 2012, 181.
[286] Vgl. Habermas 2019b, 145.

zukommt.[287] Dies erklärt er anhand seines Konzepts von Gleichheit, da seiner Ansicht nach der Mensch von Natur aus gleich sei und man sowohl in Bezug auf Körperkraft als auch auf geistige Kapazitäten eine natürliche Gleichheit zwischen den Menschen beobachten könne.[288] Damit stützt Hobbes seinen naturrechtlichen Ansatz nun nicht mehr auf theologische Begründungen, sondern auf den Menschen als Individuum und fundiert ihn mit der natürlichen Gleichheit aller Menschen. Diese eigentlich sehr inklusive Einsicht hat bei Hobbes jedoch gravierende Folgen:

> Aus dieser Gleichheit der Fähigkeiten erwächst Gleichheit der Hoffnung, unsere Ziele zu erreichen. Und wenn daher zwei Menschen das gleiche verlangen, in dessen Genuß sie dennoch nicht beide kommen können, werden sie Feinde; und auf dem Weg zu ihrem Ziel (das hauptsächlich in ihrer Selbsterhaltung und zuweilen nur in ihrem Vergnügen besteht) bemühen sie sich, einander zu vernichten und zu unterwerfen.[289]

Für Hobbes resultiert also aus der natürlichen Gleichheit aller Menschen und dem sie einenden Selbsterhaltungstrieb in Verbindung mit dem Verlangen nach Vergnügen ein Kampf um Ressourcen, der in der gegenseitigen Vernichtung sowie Unterwerfung mündet. Und sollte nun ein einzelner Mensch alle Macht in sich konzentrieren sowie ein großes Vermögen anhäufen, so würde es nicht lange dauern, bis andere Menschen es ihm mit vereinten Kräften entreißen würden, um wiederum selbst von neuen Eindringlingen bekämpft und enteignet zu werden.[290] Dieser infinite Regress der gegenseitigen Zerstörung, welcher skurriler Weise aus dem Prinzip der Gleichheit aller Menschen resultiert, scheint unausweichlich, jedoch bemüht sich der Denker sogleich um einen Lösungsvorschlag. Für ihn sei dieser Naturzustand nur zu überwinden, sofern sich der Mensch unter eine öffentliche Macht unterwerfe, da sonst ein „Krieg eines jeden gegen jeden“ herrschen würde.[291] Es sei daher geboten, einen Gesellschafts- bzw. Herrschaftsvertrag abzuschließen, wodurch einem absoluten Souverän einerseits die Verpflichtung übertragen wird, alle Menschen unter seinem Regime zu schützen, andererseits jedoch auch die Befugnis zugesprochen wird, allmächtig über die ihm Untergebenen zu herrschen.[292] Sobald sich das Individuum dieser Staatsgewalt unterwirft, ist es dem Souverän konsequent untertan, jedoch nur solange, bis der Souverän seine Untergebenen nicht mehr effektiv schützen kann.[293] Mit seiner Proklamation der menschlichen Gleichheit, seinem Fokus

[287] Vgl. Hobbes 1996, 108.
[288] Vgl. Hobbes 1996, 102.
[289] Hobbes 1996, 103.
[290] Vgl. Hobbes 1996, 103.
[291] Vgl. Hobbes 1996, 104.
[292] Vgl. Schröder 2012, 181.
[293] Vgl. Schröder 2012, 181.

auf das Individuum, seiner Einführung eines grundlegenden Naturgesetzes, welches universal allen anderen Gesetzen zugrunde liegt, sowie seiner Abkehr von einer theologischen Rechtsbegründung, leistete Hobbes einen wichtigen Beitrag zur Menschenrechtsdebatte des 18. Jahrhunderts, auch, wenn die von ihm vorgeschlagene „bedingungslose[…] Unterwerfung unter einen unumschränkten Souverän" diese Stellung durchaus ambivalent erscheinen lässt.[294] Er bezieht ebenso die vernunftrechtlichen Theorien in seine Überlegungen mit ein und versteht den Menschen als vernünftigen sowie belebten Körper, der sich durch seine Intelligenz, Rationalität, Sprach- und Handlungsfähigkeit auszeichnet.[295]

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts greift der englische Philosoph John Locke Hobbes' Gedanken auf und folgt dessen „Idee der ‚Subjektivierung' natürlichen Rechts zu individuellen, persönlichen Rechten."[296] Ausgehend vom Modell des Naturzustands knüpft der Denker an das klassische Naturrecht sowie an den auf der neuzeitlichen Vertragstheorie basierenden Individualismus an, wodurch er zum ersten Theoretiker individueller Grundrechte wird, welche er als Basis einer jeden legitimen Staatsordnung versteht.[297] Locke bedient sich zwar nicht explizit des Begriffs „Menschenrecht", allerdings spielen seine Thesen für deren Begründung in der Aufklärung eine bedeutende Rolle. So ergänzt er etwa Hobbes' erstes universelles Naturgesetz um weitere Rechte, wie beispielsweise das Recht auf Leben, Freiheit, körperliche Integrität sowie jenes auf Eigentum.[298] Locke leitet diese Rechte aus seinem weit gefassten Begriff *property* ab und formuliert diese als Rechte des Einzelnen, woran sich eine jede legitime Staatsordnung zu messen habe.[299] Sein Terminus *property* umfasst dabei einerseits die Freiheit, über die eigene Person und den eigenen Besitz zu verfügen, andererseits entwickelt er daraus das Recht auf Leib und Leben, das in Anlehnung an Hobbes auf dem Prinzip der Selbsterhaltung beruht.[300] Auch Locke fasst diese Freiheiten als Naturgesetz auf, welches seiner Ansicht nach durch die natürliche Vernunft einsehbar wäre, wodurch er ein durch Vernunft begründetes Naturrechtsverständnis übernimmt.[301] Dennoch gibt es für Locke noch eine zweite Quelle des Naturrechts, da dieses neben der Vernunft auch auf den Willen Gottes zurückgehen solle, da ein endliches vernünftiges Wesen wie der Mensch nur von einem unendlichen vernünftigen

[294] Vgl. Celikates 2012, 24.
[295] Vgl. Habermas 2019b, 141 und 144.
[296] Schröder 2012, 181.
[297] Vgl. Laukötter/Siep 2012, 30.
[298] Vgl. Laukötter/Siep 2012, 30.
[299] Vgl. Laukötter/Siep 2012, 30.
[300] Vgl. Laukötter/Siep 2012, 31.
[301] Vgl. Laukötter/Siep 2012, 31.

Wesen – also Gott – erschaffen worden sein könne.[302] Diese theologische Begründung seiner Menschenrechtstheorie erscheint problematisch, jedoch führt sie ihn zu einer erkenntnistheoretischen Frage, der große Relevanz für ein auf das Individuum ausgelegtes Menschenrechtsverständnis zukommt: Locke erkennt nämlich, dass es eine grundlegende Unterscheidung zwischen der „Person“ und dem „Mensch“ gebe, da sich letzterer lediglich auf unsere organische Zusammensetzung und unsere Klassifizierung als Lebewesen beziehe und daher einer Selbstidentifikation keine ausreichende Basis bieten würde.[303] Locke definiert daher die „Person“ als ein das Ich konstituierendes Konzept, welches das Bewusstsein um die eigene Identität umfasst und damit eine Individuierung des Menschen als vernunftbegabtes Wesen erst möglich mache.[304] Person stehe demnach für „[…] a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking […].”[305] Für Locke bezeichne daher der Begriff „Person” ein vernünftiges und intelligentes Wesen, das aus dieser Vernunft heraus über sich selbst zu reflektieren in der Lage sei, worin sich die Person von dem rein als Substanz gedachten Begriff „Mensch“ unterscheidet. Locke wagt sich hier in die tiefen Gefilde der Metaphysik hinein und formuliert diese Gedanken eigentlich in Bezug auf die Frage, wann man bei einer Person noch von derselben Person sprechen kann sowie, ob sich die Identität eines Individuums an dessen Eigenschaft als „Mensch“ oder eben als „Person“ knüpft. Dennoch präsentiert er hier ein wichtiges Konzept für die sich auf den Individualismus gründenden westlichen Menschenrechtsvorstellungen und leitet aus dem schon aus der Antike bekannten *persona*-Begriff einen Maßstab ab, an dem sich die jeweilige Identität und in weiterer Folge auch die Individualität und Subjektivität eines Menschen festmachen lässt. Locke’s Hauptwerke enthalten noch viele weitere Thesen in Bezug auf seine Vorstellung einer legitimen Staatsgewalt, politischen sowie rechtlichen Ordnung. Jedoch soll an dieser Stelle dabei verblieben werden, die für die Menschenrechtsentwicklungen der Aufklärung maßgeblichen Konzepte nachzuzeichnen. So enthält Locke’s Philosophie eine – teilweise nur implizite, dafür allerdings detaillierte – Menschenrechtstheorie, die einen Kernbereich an Rechten umfasst, die sich in allen künftigen Menschenrechtsdokumenten wiederfinden werden.[306] Das Recht auf Leib und Leben, körperliche Integrität, Eigentum sowie

[302] Vgl. Laukötter/Siep 2012, 31.
[303] Vgl. Locke 2015, 137 sowie nähere Ausführungen in: Habermas 2019b, 170f.
[304] Vgl. Habermas 2019b, 171.
[305] Locke 2015, 139.
[306] Vgl. Laukötter/Siep 2012, 35.

Religionsfreiheit stellen heute noch zentrale Eckpfeiler der Menschenrechte dar und führen Locke zur Entwicklung weiterer Verpflichtungen: Neben der Verpflichtung zur Gattungserhaltung führt er auch eine Theorie des Widerstandsrechts gegen gewaltsame Unterdrückung ein und der Philosoph formuliert seine Theorie stets in Form von Freiheitsrechten.[307] Auch werden in den nachfolgenden Menschenrechtserklärungen seine Argumente sowie politischen Thesen teilweise eins zu eins übernommen, wie beispielsweise anhand Art 1 der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung 1776 oder auch anhand der Rezeption des Locke'schen Gedankenguts in der westlichen Verfassungsgeschichte deutlich wird.[308] Dennoch unterlagen Locke's Konzeptionen aus zeitgenössischer Perspektive einigen Einschränkungen, da er etwa seine illustrierten Rechte nicht eindeutig als unveräußerlich auffasst, wie etwa anhand seiner Einstellung zur Sklaverei und anhand der Einschränkungen beim Recht auf Auswanderung sowie bei der Beschränkung von bürgerlichen Rechten von atheistischen Personen zum Ausdruck kommt.[309] Trotzdem reiht sich auch dieser Philosoph mit seiner Begründung von individuellen Rechten, dem Postulat einer Gleichheit aller Menschen und einem erstmalig mit zeitgenössischen Menschenrechtserklärungen vergleichbaren Rechtskatalog in die Liste jener Denker ein, deren Beitrag zur modernen Menschenrechtstheorie als unerlässlich angesehen werden kann.

Weniger einer individualistischen Theorie in einem für Menschenrechte relevanten Sinn folgend, allerdings die Idee der Freiheit des Menschen bei seiner Formulierung von Menschenrechten im Blick behaltend, kann an dieser Stelle noch auf den französischen Aufklärungsphilosophen Jean-Jacques Rousseau verwiesen werden. Er übernimmt wesentliche Ansätze von Hobbes und Locke und stellt den ersten Philosophen der Aufklärung dar, der explizit von Menschenrechten spricht, weshalb auf ihn oftmals als den „Hauptinspirator moderner Freiheitstheorie" verwiesen wird.[310] Mit seinem zentralen Leitmotiv „Der Mensch ist frei geboren, und überall befindet er sich in Ketten"[311] möchte Rousseau auf die Notwendigkeit eines Gesellschaftsvertrags aufmerksam machen, durch den sich alle Menschen zu einer Gemeinschaft zusammenschließen, welche als „*staatliche Körperschaft*" und damit Souverän

[307] Vgl. Laukötter/Siep 2012, 35.
[308] Vgl. Laukötter/Siep 2012, 36.
[309] Vgl. Laukötter/Siep 2012, 35. An dieser Stelle ist ebenso anzumerken, dass Locke beispielsweise als einer der Wegbereiter für den britischen Kolonialismus in Nordamerika gilt.
[310] Vgl. Schröder 2012, 181.
[311] Rousseau 2000, 12.

jede Person schützen sowie verteidigen kann.[312] In diesem Gefüge wäre schließlich der allgemeine Wille (*volonté générale*) die essentielle und oberste Richtline, dem sich alle Mitglieder der Gemeinschaft zu unterwerfen hätten.[313] Doch findet sich bei Rousseau noch eine beachtliche Ergänzung: Für ihn ist der Einzelne nicht verpflichtet, sich dem Souverän zu unterwerfen, da er sich jederzeit des Herrschaftsverhältnisses entledigen könne.[314] Manche gehen davon aus, dass Rousseau hier ein Recht auf zivilen Ungehorsam vorbereitet, wenn er davon spricht, dass der Mensch jederzeit aus dem Herrschaftsverhältnis aussteigen könne und rechtlich nicht an dieses gebunden wäre.[315] Jeder könne somit jederzeit sein unveräußerliches Recht auf Freiheit geltend machen, wodurch es auch keine Ungleichheit unter den Menschen geben könne, da die Freiheit eines jeden die Gleichheit aller impliziere.[316] In diesem Argument kommt ebenso zum Ausdruck, dass dem Menschen diese unveräußerliche Freiheit natürlich angeboren und somit immanent ist.[317] Doch wirklich frei sei der Mensch nur dann, wenn er seine natürliche, bloß aus Rechten bestehende Freiheit zugunsten einer bürgerlichen, sittlichen Freiheit aufgebe und sich zwecks Erhaltung seiner im vorstaatlichen Zustand stets gefährdeten Freiheit mit anderen zusammenschließt. Auf diese Weise könne der Mensch nicht nur seine Freiheit absichern, sondern ebenso sein Eigentum schützen sowie Rechtssicherheit erlangen.[318] Der Mensch gibt also durch den Gesellschaftsvertrag seine natürliche Freiheit und sein unbeschränktes Recht auf alles auf und gewinnt im Gegenzug seine bürgerliche Freiheit, die durch den allgemeinen Willen begrenzt ist.[319] Rousseau fügt in diesem Kapitel über den bürgerlichen Stand weiters hinzu:

> Man könnte dem Gesagten noch hinzufügen, daß wir mit dem Erwerb des bürgerlichen Standes auch sittliche Freiheit gewinnen, die allein den Menschen wirklich zum Herren seiner selbst macht; denn der Antrieb des bloßen Begehrens ist Sklaverei, nur der Gehorsam vor dem Gesetz, das man sich selber gegeben hat, ist Freiheit.[320]

Für Rousseau besteht daher kein Zweifel, dass die wahre Freiheit erst in der den *volonté générale* achtenden Gemeinschaft beginnt, da es nicht mehr Freiheit für den Menschen geben könne, als sich an seine eigens formulierten Gesetze zu halten. Der Mensch wird dadurch zum

[312] Rousseau 2000, 26 und 28.
[313] Vgl. Rousseau 2000, 27.
[314] Vgl. Brandt 2012, 37.
[315] Vgl. etwa Brandt 2012, 37.
[316] Vgl. Brandt 2012, 37.
[317] Vgl. Brandt 2012, 39.
[318] Vgl. Rousseau 2000, 32f.
[319] Vgl. Rousseau 2000, 32f.
[320] Rousseau 2000, 33.

Herrn seiner selbst, ein Gedanke, der die Aufklärung sowie die Französische Revolution stark inspiriert hat. Gerade der Freiheitsbegriff sowie das aufstrebende Konzept des Individualismus wurden für die Französische Revolution und die daraus entspringende Menschen- und Bürgerrechtserklärung von 1789 prägend. Zwar beinhaltet diese nicht ausschließlich individuelle Rechte, sondern auch teilweise soziale sowie kollektive Rechte, diesen wird allerdings nicht annähernd dieselbe Bedeutung beigemessen.[321] Und aus diesem Grund kann festgehalten werden, dass die sich durch die gesamte abendländische Geschichte ziehende Entwicklung des Individualismus eindeutig ihren Niederschlag in den Menschenrechtsdokumenten des 18. Jahrhunderts findet, da die Virginia Bill of Rights sowie die Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1789 auf einem, durch die Philosophen der Aufklärung in ihre Thesen eingearbeiteten, individualistischen Gedankengut fußen und daher hauptsächlich als Individualrechtskataloge ausgestaltet sind. Dies kann notwendigerweise als Resultat eines jahrtausendealten Prozesses angesehen werden, welchen der Individualismus in Europa durchlaufen hat, um sich schließlich in Form von Menschen- und Bürgerrechten kodifiziert wiederzufinden. Die Frage, ob Menschenrechte daher zwangsläufig individualistisch ausgestaltet sein müssen und aus diesem Grund auf andere Kulturkreise nicht in dieser Form übertragbar sind, soll an dieser Stelle (noch) unbeantwortet bleiben, allerdings gilt es, diese Frage im Hinblick auf die am Ende dieser Arbeit vorgestellten Lösungsansätze im Hinterkopf zu behalten.

2.3.1.3. *Würde*

Im letzten Prinzip, nämlich jenem der Würde, vereinen sich die bisher angestellten Überlegungen. So leiten einerseits insbesondere neuzeitliche Gelehrte die Würde des Menschen aus den noch christlich geprägten Naturrechtsvorstellungen ab und begründen dies meist mit der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott, worin auch implizit ein Bekenntnis zum Individualismus zum Ausdruck kommt.[322] Samuel von Pufendorf hingegen thematisiert die menschliche Würde, indem er sie zwar ebenfalls theologisch ableitet, allerdings auf die gottgegebene Vernunft zurückführt, die den Weg zur menschlichen Vervollkommnung bereitet und damit dem Menschen seine Würde verleiht.[323] Bei ihm gründet die Würde also auf der Vernunft. Rousseau auf der anderen Seite zäumt das Pferd gänzlich von hinten auf und statuiert,

[321] Vgl. dazu ausführlicher die in Kapitel 3.1.3. angestellten Überlegungen.
[322] Vgl. etwa Lohmann 2015, 77.
[323] Vgl. Klein 2012, 27.

dass erst das Grundrecht des Menschen dessen Würde ausmache.[324] So leitet er damit nicht aus der Würde des Menschen ein Grundrecht ab, sondern sieht die Würde erst als Ausfluss der Grundrechte an. Eng verflochten mit den Prinzipien der Vernunft und des Menschen als Individuum sind auch Kants Ausführungen zur Würde, da er diese in der Autonomie des Menschen fundiert sieht, wobei letztere wiederum aus dem absoluten Wert des Menschen und damit dessen Würde resultiert.[325] Bei Kant geraten wir damit in einen Kreislauf bzw. in eine wechselseitige Interdependenz, da sich bei ihm die Würde einerseits sowie die Autonomie und damit Vernunft sowie Individualität des Menschen andererseits gegenseitig bedingen und Ausfluss des jeweils anderen sind. Es zeigt sich somit, dass das Prinzip der Menschenwürde gewissermaßen um die verschiedenen Begründungsversuche der Menschenrechte herumschwebt und in vielen Fällen mit anderen Prinzipien verwoben, begründet oder selbst als Fundament für Rechte herangezogen wird. Es stellt sich daher die Frage, wie genau der Terminus „Würde“ zu verstehen ist, weshalb sich die menschliche Würde als ein solch dienliches Konzept für die Begründung der Menschenrechte erweist und, ob sie lediglich dem westlichen Kulturkreis entspringt.

In Bezug auf die erste Frage kann zunächst auf die Erklärung von Govert den Hartogh verwiesen werden, der die Würde mit Respekt gleichsetzt und sie als Grund für eine respektvolle Behandlung heranzieht.[326] Ebenso wird ihr zugeschrieben, jedem Menschen einen absoluten Wert zu verleihen, welcher den Menschen allein aufgrund des Menschseins zukommt und daher schlicht mit dem menschlichen Dasein begründet werden kann.[327] Dieser inhärente Wert ist darüber hinaus unvergleichbar, nicht aufrechenbar sowie kostbar.[328] Diese Umschreibung der Menschenwürde ist jedoch vage und mehrdeutig, weshalb ein weiterer Zugang illustriert werden soll, der sich zwar ähnlichen Argumenten bedient und die Würde mit Respekt verbindet, diese allerdings konkreter ausformuliert.[329] Bielefeldt erschließt nämlich seine Idee der Menschenwürde von einem „elementaren *Achtungsanspruch*“ her, der die „implizite Voraussetzung aller normativen Verbindlichkeiten“ bilde und statuiert, dass unser gesamtes Rechtsverständnis darauf basiere, dass „Menschen sich selbst und einander als

[324] Vgl. Brandt 2012, 37.
[325] Vgl. Klemme 2012, 44.
[326] Vgl. den Hartogh 2014, 202.
[327] Vgl. Lohmann 2015, 77.
[328] Vgl. den Hartogh 2014, 202.
[329] Vgl. dazu Bielefeldt 2007, Bielefeldt 2013 und Bielefeldt 2020a, 273.

Subjekte möglicher Verantwortung achten.“[330] Dies bedeutet, dass Menschen ihre Mitmenschen als Verantwortungssubjekte wahrnehmen, weshalb die Idee der Menschenwürde für diese „*Grund-Erfahrung*“ stehe und daher weder einen mit anderen vergleichbaren moralischen Wert noch eine Rechtsnorm neben anderen Normen darstelle.[331] Die Achtung der Menschenwürde gedacht als weichselseitiger Achtungsanspruch umfasse weiters alle Menschen und fundiere sowohl die Moral als auch das Recht.[332] Damit versteht Bielefeldt die Menschenwürde als Ausdruck eines der Moral und dem Recht zugrundeliegenden normativen Universalismus, der *per definitionem* keinen immanenten Abstufungen zugänglich sei.[333] Bielefeldt gelangt daher zu dem Schluss, dass die Achtung der Würde des Menschen als Verantwortungssubjekt „als *unhintergehbare Prämisse* im Feld des Normativen vorausgesetzt werden muss“, was allerdings nicht nur die strikt rechtliche Sphäre betreffe, sondern generell jeder „*moralischen* Kommunikation und Reflexion“ vorausgehen müsse.[334] Die Achtung der Menschenwürde sei dabei in dem Sinne „unhintergehbar“, als sie „ihrerseits nicht von etwaigen übergeordneten Prinzipien abgeleitet werden kann, sondern den letzten Referenzpunkt rechtlicher und moralischer Argumentation überhaupt bildet.“[335] Zusammenfassend kann daher gesagt werden, dass die Würde als „zumindest implizite Prämisse jedes moralischen ‚Wertes‘ […] selbst jenseits aller Werte [steht].“[336] Bielefeldt möchte damit ausdrücken, dass die Würde aller moralischer sowie rechtlicher Reflexion vorausgeht und daher nicht erst durch eine rechtliche Verankerung begründet, sondern deren Existenz vielmehr zum Gegenstand „*expliziter rechtlicher Anerkennung“* wird.[337] Darin spiegelt sich Bielefeldt’s Rekurs auf die kantianische Tradition und den kategorischen Imperativ wider, da er darüber hinaus ebenfalls davon ausgeht, dass Menschen niemals bloß als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck gebraucht werden dürfen, weshalb die Würde auch im Konfliktfall niemals gegen andere Werte aufgerechnet werden dürfe.[338] Dies zeugt auch wieder von dem bereits erwähnten normativen Universalismus, den Bielefeldt seinen Überlegungen zugrunde legt, wodurch auch ersichtlich wird, weshalb die Menschenwürde den idealen Anknüpfungspunkt für universelle

[330] Bielefeldt 2013, 32.
[331] Bielefeldt 2013, 33.
[332] Vgl. Bielefeldt 2013, 34.
[333] Vgl. Bielefeldt 2013, 35.
[334] Bielefeldt 2013, 43 und Bielefeldt 2007, 11.
[335] Bielefeldt 2013, 40.
[336] Bielefeldt 2007, 11.
[337] Bielefeldt 2013, 41.
[338] Vgl. Bielefeldt 2007, 11.

Menschenrechtstheorien bildet.[339] Die Würde als unhintergehbare Prämisse der Menschenrechte und Ausdruck einer umfassenden Achtung aller Menschen als Verantwortungssubjekte, ungeachtet der Herkunft, Glaubensrichtung, etc. bietet daher ein Fundament, das die Menschenrechte nicht nur auf die nationale Ebene in Form von Grundrechten, sondern auf die gesamte Welt ausdehnt und damit universell gültig werden lässt. Wenn man in weiterer Konsequenz beispielsweise noch der Argumentation von Stephan Kirste folgt und die Würde des Menschen als „subjektives Recht des Menschen auf Anerkennung als Rechtsperson" versteht, kann man sogleich die Verbindung zwischen dem Prinzip der Würde und jenem des Individualismus ziehen, worauf die modernen Menschenrechte letztendlich fußen.[340]

Die Menschenwürde kann daher in der Tat als dienliches Konzept zur Begründung der Menschenrechte angesehen werden, auf welches auch insbesondere in den nach dem Zweiten Weltkrieg erarbeiteten Menschenrechtsdokumenten mehrfach zurückgegriffen wurde. Die AEMR bekennt sich etwa in ihrer Präambel sowie in Art 1 explizit zur angeborenen Würde des Menschen und legt diese allen weiteren Rechten zugrunde. Dennoch fällt auf, dass in den ursprünglichen Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts der Menschenwürde keine große Bedeutung beigemessen wird. So erwähnt die Virginia Bill of Rights 1776 die Würde kein einziges Mal und auch in der Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1789 berief man sich nicht auf dieses Prinzip. Denn während sich die philosophische Tradition der Würde bis in die Antike nachverfolgen lässt, findet die Würde als Rechtsinstitut vielmehr erstmalig Erwähnung in der Weimarer Reichsverfassung von 1919 und der wahre „Triumphzug" der Menschenwürde lässt sich überhaupt erst auf die Zeit nach dem Nationalsozialismus datieren.[341] Dies erklärt etwa Kirste wie folgt: „Der Gedanke der Menschenwürde scheint nicht ins Recht zu passen. Erst im 20. Jahrhundert hat er den Weg dorthin gefunden […]."[342] So sei einerseits der Status der Menschenwürde immer Gegenstand zahlreicher Kontroversen gewesen, anderseits hätten jene Menschenrechtsdokumente, welche die Würde miteinbeziehen, diese zu ihrem grundlegenden Prinzip erhoben.[343] Mit der Würde als fundamentalem Prinzip der Menschenrechte scheint es sich also sehr ambivalent zu

[339] Vgl. den Hartogh 2014, 202 sowie Lohmann 2015, 77.
[340] Kirste 2017, 42.
[341] Vgl. Kirste 2017, 42.
[342] Kirste 2017, 41.
[343] Vgl. Kirste 2017, 41.

verhalten, was nun auch in Verbindung mit dem scheinbaren Auseinanderfallen ihrer philosophischen und rechtlichen Entwicklung erklärt, weshalb sich das Unterfangen einer Einordnung dieses Konzepts in Bezug auf Menschenrechte als so überaus schwierig gestaltet. Erschwerend kommt hinzu, dass ein grundlegendes Verständnis von Würde kein rein westliches Konzept darstellt, sondern insbesondere in fernöstlichen Kulturen schon vor Jahrtausenden ausgeprägt war.

Um nun einer Einordnung der Würde als den Menschenrechten zugrunde liegendes Prinzip etwas näher zu kommen, gilt es daher insbesondere, die philosophische Entwicklung des Würdebegriffs strikt von der Würde als Rechtsinstitut zu trennen und vor allem erstere etwas genauer nachzuzeichnen.[344] Denn die Würde als ethisches, philosophisches Prinzip wurde bereits in der griechischen sowie römischen Antike vertreten und insbesondere den Überlegungen zum menschlichen Zusammenleben zugrunde gelegt.[345] Die spezielle Würde, die einem jeden Menschen allein aufgrund des Menschseins zukommt, wurde etwa von Cicero beschrieben und im Laufe der weiteren Jahrhunderte insbesondere von christlichen Gelehrten – wie etwa Augustinus – aufgegriffen und mit einer theologischen Interpretation versehen.[346] Dennoch ist das philosophische Konzept der Würde keine rein europäische Erfindung, sondern lässt sich in vielen traditionellen ethischen Vorstellungen verorten.[347] So finden sich beispielsweise schon bei Konfuzius Verweise auf die Würde des Menschen, wenn er etwa davon ausgeht, dass sich mit der Säkularisierung der Regierung das Augenmerk in Abkehr vom religiösen Kult vielmehr auf die faktische Welt gerichtet hat, wodurch erst der Mensch als ein Wesen begriffen wurde, das eine Ausnahmestellung in der Welt einnehme.[348] Dies verlieh dem Menschen schließlich eine hohe Würde, womit allerdings auch dessen hohe Verantwortung für die gesamte, ihn umgebende Welt einherging.[349] Auch bei Konfuzius findet sich eine Art „Aufklärung“, da das Zurücktreten der Geisterwelt, mit welcher die Menschen früher noch als untrennbar verbunden angesehen wurden, den Menschen erhöhte und ihm einen „naturgegebenen Adel“ verlieh.[350] Damit adressiert die Menschenwürde im Konfuzianismus die Kernfragen dieser Denktradition und ist insbesondere auf den Umgang mit dem Leben und

[344] Vgl. Kirste 2017, 42.
[345] Vgl. dazu etwa Ober 2014.
[346] Vgl. den Hartogh 2014, 201.
[347] Vgl. Bielefeldt 2020a, 274.
[348] Vgl. Bauer 2009, 57.
[349] Vgl. Bauer 2009, 57.
[350] Bauer 2009, 58.

Tod, auf die Ehre und Schande sowie auf die Loyalität gerichtet.[351] Mit der Hervorhebung von Integrität und Rechtschaffenheit, ähnelt die konfuzianische Konzeption der Menschenwürde stark den antiken griechischen und insbesondere stoischen Überlegungen zur Würde, wobei ein Leben ohne Würde laut Konfuzianismus es nicht wert ist, gelebt zu werden.[352] Auch dem Buddhismus ist das Konzept der Würde nicht fremd und gilt als allen Lebewesen inhärent, wobei es Abstufungen in Bezug auf die sog. „sozial eingebettete Würde" in Kontrast zur allumfassenden Menschenwürde gibt.[353] Im Mahayana Buddhismus nimmt die Würde eine noch egalitärere Konzeption an und so wird die Würde neben allen Menschen auch gleichermaßen allen Göttern, Tieren oder Geistern zugeschrieben.[354] Ebenso finden sich in den alten islamischen Schriften Ansätze eines Würdebegriffs (auf Arabisch: *karamat al-insan*), wobei diese vor allem in der Scharia noch mit dem Wort „ehren" umschrieben werden und einem göttlichen Gesetz unterstehen.[355] Darüber hinaus wird im Koran der Mensch „als Statthalter Gottes auf Erden" bezeichnet, was auf dessen besonderen Rang schließen lässt.[356] Wenn wir unsere Reise fortsetzen und unseren Blick auf den afrikanischen Kontinent richten, so stechen darüber hinaus die Vorstellungen der *ubuntu*-Tradition hervor, die sich auf spezielle Weise zur Würde äußert: Gemäß dieser Denktradition werden Menschen erst durch andere Menschen wirklich zu Personen.[357] Das Zentrum dieser Philosophie ist die Realisierung des Einzelnen durch Andere und damit die Vorstellung, dass Individuen stets Teil einer Gemeinschaft sind, womit wir ein sehr kollektives Gedankengut vorfinden.[358] Diese Auffassung impliziert darüber hinaus, dass eine Person ihre Persönlichkeit erst durch Menschlichkeit entwickelt, womit gemäß der *ubuntu*-Tradition auf die wertvollen Aspekte unseres Lebens Bezug genommen wird.[359] Wesen mit Würde hätten damit nun den höchsten nicht-instrumentellen Wert inne und müssten daher mit Respekt und niemals als Mittel zum Zweck behandelt werden, wobei die Parallele zur kantianischen Auffassung von Würde an dieser Stelle mehr als deutlich wird.[360] Darüber hinaus finden sich Konzepte der Menschenwürde in der *ubuntu*-Tradition, welche die Würde entweder aus den kommunalen

[351] Vgl. An'xian 2014, 177.
[352] Vgl. An'xian 2014, 181.
[353] Vgl. Braarvig 2014, 170.
[354] Vgl. Braarvig 2014, 172.
[355] Vgl. Maróth 2014, 155f.
[356] Bielefeldt 2013, 56.
[357] Vgl. Metz 2014, 310.
[358] Vgl. Metz 2014, 311.
[359] Vgl. Metz 2014, 311.
[360] Vgl. Metz 2014, 311-312.

Beziehungen der Menschen untereinander oder deren Lebendigkeit ableiten.[361] Zuletzt soll noch auf die Vorstellungen über die Menschenwürde der amerikanischen Ureinwohnerinnen und Ureinwohner eingegangen werden, die bereits lange vor einer Berührung mit den europäischen Denktraditionen über derartige Konzepte verfügten.[362] So richteten sich beispielsweise schon die Azteken nach einer bestimmten Moralphilosophie, welche Selbstkontrolle, Respekt und Toleranz gegenüber anderen Menschen lehrte und Menschen ausdrücklich Würde zuschrieb.[363] Darüber hinaus verfügten beispielsweise die Haudenosaunee (Irokesen) über ein Konzept der Würde, das insbesondere in deren „Great Binding Law of Peace" zum Ausdruck kommt.[364] Dieses, laut Erzählung vom philosophischen Boten Tekánawìta verkündete, Gesetz beinhaltet nämlich fundamentale ethische Prinzipien der universellen menschlichen Würde, da etwa die Gleichheit zwischen allen Menschen und Geschlechtern oder der Friede mit fremden Nationen festgeschrieben wird, wobei die Ähnlichkeit zu den späteren Prinzipien der AEMR unverkennbar ist.[365] Laut Tekánawìta herrsche eine logische Interdependenz zwischen dem Frieden, der Demokratie, der Gerechtigkeit, der Gleichheit in Verbindung zur natürlichen Welt sowie zur Würde aller Wesen. Diese Würde zeigt sich insbesondere dadurch, dass Indigene Völker eine besondere Beziehung zur Natur aufweisen und alle darin lebenden Wesen als gleich betrachten.[366]

Es konnte somit gezeigt werden, dass – trotz der sehr verkürzten Abhandlung über die verschiedenen Auffassungen der Menschenwürde – zumindest das philosophische Würdekonzept in vielen unterschiedlichen Kulturen angetroffen werden kann und deren grundlegenden Vorstellungen vom menschlichen Zusammenleben zugrunde liegt. Zwar nimmt diese Konzeption der Würde nicht überall eine der heutigen Auffassung vergleichbare Form an und mag in „verschiedenen religiös-weltanschaulichen Zusammenhängen sehr unterschiedlich ‚klingen'"[367], da sie beispielsweise nicht nur auf die Person als Individuum abzielt, sondern sich auch in manchen Traditionen aus einem kollektiven Verständnis ableitet. Dennoch beruht sie meist auf Respekt sowie auf der Gleichheit aller Menschen. Mit dem rechtlichen Verständnis von Würde verhält es sich jedoch anders. Die Würde im rechtlichen Sinn verfügt nämlich über

[361] Vgl. Metz 2014, 313ff.
[362] Vgl. Pharo 2014, 147.
[363] Vgl. Pharo 2014, 149.
[364] Vgl. Pharo 2014, 147.
[365] Vgl. Pharo 2014, 148.
[366] Vgl. Pharo 2014, 152.
[367] Bielefeldt 2013, 56.

eine vergleichsweise recht kurze Rechtsgeschichte, was auf zwei Ursachen zurückgeführt werden kann: Einerseits lassen sich die verschiedenen, über die Jahrtausende entwickelten, ethischen sowie theologischen Vorstellungen nicht so einfach in einen rechtlichen Rahmen bringen. Andererseits herrscht eine derartige Vielfalt der Vorstellungen von Menschenwürde vor, weshalb eine eindeutige Entscheidung zwischen diesen Konzepten wohl unmöglich scheint.[368] Aus diesem Grund betrifft die intensive rechtswissenschaftliche Diskussion in Bezug auf die Inkorporierung des Würdebegriffs vor allem die Frage, ob bei diesem Konzept überhaupt auf philosophische bzw. theologische Begründungen zurückgegriffen werden soll, da immer die Gefahr besteht, dass die aus verschiedenen Moralphilosophien abgeleiteten rechtlichen Normen nicht zum übrigen Verfassungs- bzw. Menschenrechtskatalog passen.[369] Daraus ergibt sich eine dem rechtlichen Würdebegriff stets anhaftende Unsicherheit, da beispielsweise die Tatsache, dass sich so unterschiedliche Rechtstexte wie etwa die Verfassung der Islamischen Republik des Iran, jene der Volksrepublik China oder der Codex Iuris Canonici 1983 allesamt auf die Würde beziehen, dazu beiträgt, die Menschenwürde nicht als autonomes und rechtlich stimmiges Konzept anzusehen.[370] Doch es ist genau jene Unsicherheit des rechtlichen Würdebegriffs, die den Rückgriff auf eine philosophische Fundierung dieses Konzepts wieder mehr in den Fokus gerückt hat und eine Tendenz in Richtung einer außerrechtlichen Begründung der Würde erkennen lässt.[371] So steht insbesondere eine kantianische Interpretation der Würde „hoch im Kurs“, welche sich auch christlicher Ansätze bedient, allerdings trotzdem mit einem säkularen Verfassungsverständnis vereinbar bleibt.[372] Folgt man dieser Interpretation und legt dem Würdebegriff ein abendländisches philosophisches sowie theologisches Gedankengut zugrunde, so liegt die Vermutung nahe, dass es sich bei dem daraus abgeleiteten rechtlichen Würdebegriff ebenso um einen westlichen handelt, wie es etwa bei den Prinzipien der Vernunft sowie dem Individualismus der Fall zu sein scheint. Diese Auffassung kann auch dadurch unterstrichen werden, dass zwar beispielsweise sowohl afrikanische als auch südamerikanische Staaten das Konzept der Würde rechtlich verankert haben, jedoch geht diese Kodifizierung insbesondere im Fall von Südamerika wohl auf die Berührung mit der westlichen, modernen und vor allem kantianischen Philosophie durch die europäische Kolonialisierung zurück und ist zu einem gewissen Teil dem

[368] Vgl. Kirste 2017, 43.
[369] Vgl. Kirste 2017, 45.
[370] Vgl. Kirste 2017, 46.
[371] Vgl. Kirste 2017, 47f sowie Bielefeldt 2013, 52.
[372] Kirste 2017, 48.

deutschen Einfluss bei dem Entwurf diverser Verfassungen geschuldet.[373] Zieht man jedoch außereuropäische Auffassungen von Würde heran und legt sie einer Interpretation des rechtlichen Würdebegriffs zugrunde, so kann dieser Vorwurf eines westlichen Verständnisses von Würde zwar ausgehebelt werden, allerdings bleibt dann wieder die eingangs beschriebene Unsicherheit zurück.

Es ist somit nur allzu verständlich, dass sich um die Fundierung des Würdebegriffs als zentrales Prinzip der Menschenrechte eine breite juristische sowie philosophische und theologische Debatte entwickelt hat, welche auch in der gegenständlichen Arbeit nicht gelöst werden kann. Allerdings konnte gezeigt werden, dass das Prinzip der Würde neben jenem der Vernunft und des Individualismus eine tragende Säule unseres modernen Menschenrechtsverständnisses darstellt und insbesondere durch deren Status als „unhintergehbare Prämisse" der Menschenrechte sowie „letzter Referenzpunkt moralischen und rechtlichen Argumentierens" das Fundament universeller Menschenrechtstheorien bildet. Zwar haben sich die Menschenrechtsdokumente der Aufklärung noch nicht auf die Würde des Menschen berufen, allerdings setzte zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein „Triumphzug" des Würdebegriffs ein, da dieser fortan allen großen Menschenrechtserklärungen zugrunde gelegt wurde. So rekurrieren sowohl die AEMR als auch die EMRK auf die Würde des Menschen und verstehen dieses Prinzip als unantastbar und auch der österreichische OGH fällt seine Entscheidungen stets im Lichte des als „case law" verstandenen Prinzips der unantastbaren Menschenwürde. Aktuelle Diskussionen über beispielsweise Haftbedingungen oder die Legalisierung von Sterbehilfe werden darüber hinaus in Rekurs auf den Würdebegriff geführt und so manches moralische Dilemma wurde bereits auf rechtlicher Ebene auf Basis des Prinzips der Würde entschieden.[374] Daher ist die Menschenwürde aus der zusammen mit den Konzepten der Vernunft und des Individualismus gebildeten „Trias" der Menschenrechtsprinzipien nicht mehr weg zu denken, weshalb in weiterer Folge nun jene rechtlichen Menschenrechtsentwicklungen ab dem 18. Jahrhundert genauer skizziert werden, die jedes dieser drei Prinzipien in gewisser Form beeinflusst hat.

2.3.2. Aufklärung

[373] Vgl. Marques/Lixinski 2014, 394.
[374] An dieser Stelle sei auf Fälle zu verweisen, in denen sich Menschenleben gegenüberstehen, allerdings gemäß dem Prinzip der Würde keine Aufrechnung von Menschenleben stattfinden darf.

Das Aufkommen der ersten geschlossenen logischen Systeme von Grund- und Freiheitsrechten kann sowohl in Frankreich als auch im angloamerikanischen Raum beobachtet werden.[375] Diese Entwicklungen sind vielleicht zum Teil der Ausfluss einer „westlichen Vorherrschaft" gemäß Ishay, jedoch nicht minder eine Reaktion auf die gesellschaftlichen Herausforderungen des 18. Jahrhunderts. Einerseits wurden sich die Menschen dieser Epoche nach und nach ihrer Unterwerfung unter eine absolutistische Herrschaftsform bewusst, während das Konzept der Volkssouveränität immer größere Breiten erreichte. Nicht zuletzt durch die Lehren Rousseaus und Kants, gewann das Bild eines vernunftbegabten und autonomen Menschen zunehmend an Bedeutung, wodurch sich der Bürger nun als fähig zur Teilnahme an der Gewaltausübung im Staat betrachtete. Gepaart mit einer Aversion gegen das französische Königreich und das englische Mutterland als Kolonialherrn, entwickelten die jeweiligen Bewegungen eine derartige Stoßkraft, sodass die ersten geschlossenen Rechtskataloge auf angloamerikanischem und französischem Boden entstanden.[376] Nach einem Jahr Revolutionskrieg der amerikanischen Kolonien gegen die englische Krone wurde schließlich in Philadelphia im Jahr 1776 die amerikanische Unabhängigkeitserklärung verabschiedet. Zusammen mit der fast zur gleichen Zeit beschlossenen Virginia Bill of Rights bildete sie den amerikanischen Vorläufer zur Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1789. Die Virginia Bill of Rights statuiert in ihrem Art 1[377]:

> Alle Menschen sind von Natur aus in gleicher Weise frei und unabhängig und besitzen bestimmte angeborene Rechte, welche sie ihrer Nachkommenschaft durch keinen Vertrag rauben oder entziehen können, wenn sie eine staatliche Verbindung eingehen, und zwar den Genuß des Lebens und der Freiheit, die Mittel zum Erwerb und Besitz von Eigentum und das Erstreben und Erlangen von Glück und Sicherheit.[378]

Dieser Artikel beinhaltet also eine Bekennung zur Freiheit und Gleichheit der einzelnen Bürger von Natur aus und stellt somit in dieser Allgemeinheit juristisches Neuland dar[379], wobei in der Präambel der Deklaration eindeutig festgehalten wird, dass diese lediglich für die „gute Bevölkerung von Virginia" gültig sei.[380] Neben den Rechten auf Freiheit und Eigentumssicherheit (Art 1), Volkssouveränität (Art 2), Gleichheit (Art 4) und einer Bekennung

[375] Vgl. Ermacora 1974, 97.
[376] Vgl. Ermacora 1974, 96.
[377] Wie bereits im vorangegangenen Kapitel erörtert, handelt es sich bei diesem Passus um eine beinahe idente Übernahme der Locke'schen Thesen in Bezug auf die natürliche Gleichheit und Freiheit aller Menschen.
[378] Siehe Abdruck in: Ermacora 1974, 101-102.
[379] Vgl. Ermacora 1974, 97.
[380] Vgl. Abdruck in: Ermacora 1974, 101.

zur Gewaltenteilung (Art 5), finden sich vor allem die Rechte auf freie Wahlen (Art 6, allerdings nur für Männer), ein faires Gerichtsverfahren und ein Geschworenengericht (Art 8 und 11) sowie das Recht auf Pressefreiheit (Art 12) und die Religions- und Glaubensfreiheit (Art 16) in dem Dokument, das somit starke Parallelen zur AEMR aufweist. Der Widerspruch von allgemeiner Freiheit und Sklaverei, die damit einhergehende Rechtlosigkeit der Indianerinnen und Indianer sowie die mangelnde Gleichberechtigung der Frauen bleiben jedoch bestehen.[381] Erst Jahre später wird die Unterteilung in „tugendhafte“ und „nichttugendhafte“ Bürger, die sich in der Präambel des Textes findet, aufgegeben und weg von einem exklusiven hin zu einem universellen Verständnis von Rechten gearbeitet. Jedoch im Gegensatz zu der Amerikanischen Verfassung von 1788, bekennen sich die Virginia Bill of Rights und die Unabhängigkeitserklärung bereits zu Menschenrechten, anstatt nur zu Bürgerrechten.[382]

Die Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte wurde am 26. August 1789 von den Repräsentanten der französischen Nation verkündet und stellt wie kein weiteres Dokument einen radikalen Bruch mit der europäischen Vergangenheit dar.[383] Die Revolution brachte nicht nur eine Umwälzung des Rechts, sondern auch der Totalität der Gesellschaft hervor, wodurch es sich nun europaweit mit den neuen Verhältnissen zu arrangieren galt.[384] Schon in der Präambel betont die Deklaration die „natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechte der Menschen“ und weist darin auf die Rechte und Pflichten hin, die dem Menschen durch Eintritt in die Gesellschaft erwachsen.[385] Der deutlichste Unterschied der 17 Artikel umfassenden Deklaration zu ihren amerikanischen Vorgängern liegt in dem Bekenntnis zur Universalität natürlicher und vernünftiger Rechte einerseits sowie andererseits in der völligen Gleichstellung von Menschenrechten und Bürgerrechten. Beachtlich sind hierbei vor allem die der Deklaration innewohnende Idee der prozeduralen Volkswillensbildung und die Auffassung des Rechts als Freiheit.[386] Als ebenso revolutionär gilt das durch die Deklaration veränderte Völkerrechtsverständnis, das nun einen Legitimationsfaktor für den souveränen Willen einer Nation darstellte, in dem ein für alle verbindliches, universelles Völkerrecht gelten solle.[387] Die Deklaration schreibt sich ebenfalls eine Gewaltenteilung zu und hat zum einzigen Zweck, die

[381] Vgl. Buchmann 2018, 183.
[382] Vgl. Brunkhorst 2012, 91.
[383] Vgl. Ermacora 1974, 99 sowie Brunkhorst 2012, 99.
[384] Vgl. Brunkhorst 2012, 99.
[385] Siehe Abdruck in Ermacora 1974, 103-104.
386 Vgl. Brunkhorst 2012, 99.
387 Vgl. Brunkhorst 2012, 99.

durch den Bürgerwillen gesteuerte staatliche Gewaltmaschine auf die Verwirklichung der Menschenrechte zu richten.[388]

Im Hinblick auf die AEMR von 1948 erscheint besonders interessant, dass die Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1789 bereits in Art 16 ihre normativen Bestimmungen zum Recht aller Nationen universalisiert. Hier ist vom Völkerrecht die Rede (*ius gentium*), das bei allen Völkern dasselbe, also Völkergewohnheitsrecht ist. Dieses galt bis dato nur in bestimmten Bereichen (beispielweise im antiken Rom waren nur das Handelsrecht bzw. das Fremdenrecht davon umfasst) und wird erst mit der Französischen Revolution „ *als* universell präskriptives Recht, das auf alle äußeren *und* inneren Verhältnisse der Staatenwelt zugreift, statuiert.“[389] Die Deklaration prägte somit weitgehend die Vorstellung von universalistisch ausgestalteten Rechten, welche sich durch den weiteren Verlauf der Menschenrechtsgeschichte bis in die heutige Zeit ziehen wird. In den übrigen Artikeln der Deklaration lassen sich die gleichen philosophischen Hintergrundkonzepte wie bei der Virginia Bill of Rights ausmachen: die angeborene Freiheit des Menschen, die Zuerkennung von Eigentum, Sicherheit und Freiheit als Grundrechte, etc.[390] Doch die erstmalige Gleichstellung von Bürgern und Menschen bleibt eine revolutionäre Errungenschaft der Deklaration, nach welcher die Funktion der Bürgerrechte darin bestehe, die Verwirklichung der Menschenrechte sicherzustellen.[391] Die Menschenrechte seien des Weiteren „einfache und unbestreitbare Grundsätze“[392] und das einzige Ziel einer jeden politischen Vereinigung könne nur die Erhaltung dieser „natürlichen und unveräußerlichen Menschenrechte“ sein (Art 2 Satz 1).[393] Mit der französischen Verfassung von 1791 wurde die Deklaration schließlich juristisch gültig und in die Praxis umgesetzt.[394]

Die beiden vorgestellten Deklarationen – die amerikanische Virginia Bill of Rights und die Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte – bilden den Anfang einer Entwicklung, die sich im Laufe der folgenden Jahrhunderte vor allem in Europa und später auch global ausbreiten wird. Den Abbruch mit dem sog. „aufgeklärten Absolutismus“ verdanken die Deklarationen vor allem den Thesen von John Locke, der insbesondere durch sein

388 Vgl. Brunkhorst 2012, 100.
389 Brunkhorst 2012, 100.
390 Vgl. Ermacora 1974, 99.
391 Vgl. Brunkhorst 2012, 100.
392 Brunkhorst 2012, 100-101.
393 Siehe Abdruck in Ermacora 1974, 104.
394 Vgl. Brunkhorst 2012, 104.

individualistisches Menschenbild hervorsticht. Seinen Thesen liegt die Auffassung eines vernünftigen Individuums zugrunde, welches wie jedermann frei und gleich geboren ist.[395] Jedoch vor allem die darin zum Ausdruck kommende Verschränkung von Menschenrechten und Bürgerrechten wird in den kommenden Jahrhunderten nach und nach auseinanderlaufen, wie einige Kritikerinnen und Kritiker feststellen.[396] Jedoch können beide Deklarationen als Wegweiser bis in die Gegenwart angesehen werden und ihre Idee schlägt sich je nach politischer Situation eines Staates zu unterschiedlichen Zeitpunkten in den europäischen Verfassungen nieder.

2.3.3. 19. und 20. Jahrhundert – Die Entwicklung der Menschenrechte bis 1945

Wie die Entwicklungen nach 1800 zeigen, kann von einer unmittelbaren Übernahme der aufklärerischen Errungenschaften vor allem im 19. Jahrhundert wohl kaum die Rede sein. Stefan-Ludwig Hoffmann formuliert diese Tatsache beispielsweise folgendermaßen:

> Von den Menschenrechten war in der Epoche zwischen den Erklärungen von 1776/1789 und den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts selten die Rede. „Rasse", „Nation", „Klasse" oder „Zivilisation" waren die Leitbegriffe der europäisch beherrschten Welt seit 1800. Das liberale Völkerrecht wusste ebenso wenig von Rechten, die für alle Menschen gelten sollten, wie die Verfassungsgebung der Zeit. […] Zwischen 1793 und 1948 zeugt ihre Geschichte [Anm.: jene der Menschenrechte] nicht etwa von einer universalen oder gar kontinuierlichen Entfaltung der Idee natürlicher Rechte, sondern von gewaltsamen Brüchen und Verwerfungen.[397]

Hoffmann verweist hier exemplarisch auf den expansiven Kolonialismus, der sich erst nach den Erklärungen des 18. Jahrhunderts gerade in jenen Ländern etablierte, welche zuvor eine liberale Rechtstradition propagiert hatten, wie etwa Großbritannien oder Frankreich.[398] Selbst die Abschaffung der Sklaverei im Laufe des 19. Jahrhunderts habe nur der Mission einer schrittweisen „Zivilisierung" gedient, wonach die Erhebung der Sklavinnen und Sklaven zur „Menschlichkeit" durch Bekehrung zum Christentum erfolgen sollte. Vor allem das britische Königreich wollte sich durch die Abwendung von einem durch Sklaverei und Sklavenhandel

[395] Vgl. Ermacora 1974, 99.
[396] Vgl. an dieser Stelle beispielsweise die Ausführungen in: Balibar 2017 oder Burke 2017, die in ihren Schriften festhalten, dass die Kluft zwischen den Begriffen „Mensch" und „Bürger" in den Jahren nach der Französischen Revolution immer weiter auseinandergedriftet sei und sich daher für eine Rückbesinnung auf die Forderungen der Revolution aussprechen.
[397] Hoffmann 2012, 106.
[398] Vgl. Hoffmann 2012, 106.

geprägten veralteten Kolonialsystem neu legitimieren und sah in dieser imperialen „Zivilisierungsmission“ eine Grundlage für seine protestantisch gefärbte Idee der Freiheit, welche nicht nur die befreiten Sklavinnen und Sklaven, sondern auch seine Untertaninnen und Untertanen in den eigenen Kolonien betraf.[399] Auch Frankreich rechtfertigte durch die Idee einer eigenen, universellen „mission civilisatrice“ die „Befreiung“ der Afrikanerinnen und Afrikaner von ihren „feudal“ strukturierten Systemen. Der Abschaffung der Sklaverei folgte also eine neue Art des Kolonialismus und Rassismus, die unter einem „humanitären“ Deckmantel stattfanden.[400] Parallel zu diesen Entwicklungen erfolgte eine schrittweise Demokratisierung der europäischen Gesellschaften, wobei jedoch die Idee von natürlichen Rechten oder gar Menschenrechten kaum Einzug in die jeweiligen nationalen Verfassungen fand. Die wenigen Grundrechtskataloge der damaligen Zeit bezogen sich lediglich auf Bürgerrechte und waren somit stark an die Nationalität geknüpft, was wohl unter anderem als Konsequenz des Scheiterns der Französischen Revolution und – nach der Niederlage Napoleons – des Wiener Kongresses sowie des Zeitalters der Restauration angesehen werden kann. Prägend für diese Zeit war keineswegs eine naturrechtliche Konzeption von Rechten, sondern der Rechtspositivismus entwickelte sich nach und nach zur herrschenden Lehre.[401] Rechte galten somit nicht mehr als angeboren und von Natur aus zugeschrieben, sondern als von dem jeweiligen Gesetzgeber verliehen. Zwar wirkte das Gedankengut der Aufklärung weiter fort und geriet nicht gänzlich in Vergessenheit, allerdings nahm es in dieser Epoche keine zentrale Stellung ein und verlagerte sich mehr auf den Gedanken der tatsächlichen, nationalen Durchsetzung der festgeschriebenen Rechte anstatt auf die Frage nach universellen, von einer rechtlichen Verankerung unabhängigen Rechten. Darüber hinaus forderten die politischen Bewegungen zu dieser Zeit einerseits verstärkt politische Rechte (oder auch Rechte der ersten Generation bzw. Dimension als Abwehrrechte gegen den Staat) sowie soziale Rechte (oder Rechte zweiter Dimension, die dem Staat Leistungen abverlangen), die allerdings für die eigene Bevölkerung und nicht für jedermann gelten sollten. So betonte etwa die damalige sozialistische Bewegung, dass es nicht um „Freiheit *vom* Staat, sondern um Freiheit *im* und *durch* den Staat“[402] ginge, weshalb derartige Freiheiten auch nur der heimischen Bevölkerung und nicht

[399] Vgl. Hoffmann 2012, 106-107.
[400] Vgl. Hoffmann 2012, 107.
[401] Vgl. Hoffmann 2012, 107.
[402] Hoffmann 2012, 107.

etwa den Untertaninnen und Untertanen in den Kolonien geschweige denn allen Menschen zukommen könnten.[403]

Als eng mit dem Kolonialismus und Imperialismus verbunden kann das europäische Verständnis von sich selbst als „zivilisierte“ und „christliche“ Gesellschaft im Vergleich zu allen anderen „unzivilisierten“ außereuropäischen Gesellschaften angesehen werden.[404] Erst, wenn die außereuropäischen Völker zu einer derartigen „Zivilisation“ bereit waren, dass ihnen eine eigene Staatlichkeit zukam, sollten ihnen ähnlich gelagerte Rechte zukommen. Das Völkerrecht diente dabei als Vermittler und folgte insofern wieder einem naturrechtlichen Gedanken, als man seine Rechte vom (europäisch festgesetzten) Grad der Zivilisation ableitete. Jegliche Versuche, die Kriegsführung humaner zu gestalten und unter allgemeingültige Regeln zu stellen, bezogen sich ebenso nur auf Konflikte unter den „zivilisierten“ Staaten, wodurch beispielsweise die blutige Niederschlagung der Aufstände innerhalb der Kolonien als davon nicht umfasst galt und somit legitimiert wurde.[405] Doch durch die zunehmende Kriegsführung und die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht gewann die Frage nach der Versorgung der Soldaten immer mehr an Bedeutung, was schließlich im Jahr 1863 zur Gründung des Roten Kreuzes und ein Jahr später zur Verfassung der Genfer Konventionen führte. An dieser Stelle sind auch die beiden Haager Friedenskonferenzen von 1899 und 1907 zu nennen, auf denen die Bestimmungen der Genfer Konventionen präzisiert und erweitert wurden.[406]

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts zeichneten sich nach und nach die Auswirkungen der imperialistischen Politik Europas ab, da die großen Imperien mit Aufständen und Krisen innerhalb ihrer multiethnischen Bevölkerung zu kämpfen hatten. Die Folge war die Entstehung neuer Nationalstaaten, wie beispielsweise auf dem Boden des europäischen osmanischen Reiches, im ehemaligen Jugoslawien oder in der österreichisch-ungarischen Monarchie.[407] Damit eng verbunden war die Zurückdrängung von einzelnen Bevölkerungsgruppen innerhalb der eigenen Grenzen, wodurch diese zu Minderheiten wurden und ein neuer Zweig der Schutzrechte an Bedeutung gewann: die Minderheitenrechte. Nach dem Ersten Weltkrieg gehörte daher die Etablierung neuer souveräner Nationalstaaten und der Schutz von Minderheitenrechten zu den zentralen Anliegen des Friedensvertrags von Versailles von

[403] Vgl. Hoffmann 2012, 107.
[404] Vgl. Hoffmann 2012, 107-108.
[405] Vgl. Hoffmann 2012, 108.
[406] Vgl. Hoffmann 2012, 108.
[407] Vgl. Hoffmann 2012, 108.

1918/19. Das vom damaligen amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson propagierte Selbstbestimmungsrecht der Völker trug ebenso dazu bei, dass die Zahl der Minderheiten stetig zunahm.[408] Hinzu kam nach dem Ersten Weltkrieg eine völlig neue Gruppe an Schutzbedürftigen, nämlich die Staatenlosen, die aus ihren eigenen Staaten als „Volksfremde" oder „Klassenfeinde" vertrieben wurden, womit der Verlust ihrer Staatsbürgerschaft einherging. Im aufnehmenden Staat konnten sie jedoch nicht offiziell einwandern oder politisches Asyl beantragen, weshalb die Menschenrechte vor eine neue Herausforderung gestellt wurden.[409]

Im Jahr 1920 wurde schließlich der Völkerbund geschaffen, dessen Hauptanliegen der Minderheitenschutz in den neuen Staaten Ost- und Mitteleuropas war. Die „Demokratien des Westens" wurden hingegen als „zivilisiert" genug angesehen, um diese Rechte souverän zu kontrollieren, wodurch der Terminus „Zivilisation" als Standard für Rechte im Ersten Weltkrieg also nicht an Bedeutung eingebüßt hatte.[410] Doch mangelte es dem Völkerbund an mit den Vereinten Nationen vergleichbaren Prinzipien. So wurde beispielsweise ein Antrag Japans, die Gleichheit aller Rassen in der Satzung des Völkerbunds festzuschreiben, von den liberalen Siegermächten des Weltkriegs abgelehnt sowie die Geltung des Selbstbestimmungsrechts für Völker in den Kolonien negiert. Dies führte also zu keiner Unabhängigkeit der Kolonien, sondern nur zu deren Verwaltung durch die Siegermächte.[411] Die „Eliten der kolonialen Welt" wandten sich somit von den liberalen Ideen der europäischen Imperien ab und suchten nach neuen Ideologien, wie etwa dem Kommunismus in China.[412] Ergebnis war der „antikoloniale Nationalismus der ‚Dritten Welt' am Ende des Ersten Weltkriegs."[413] Ab dem Jahr 1939 drehte dann Adolf Hitlers „rassische Neuordnung Europas"[414] den Imperialismus um zum Nationalsozialismus, wodurch die nach 1918/1919 entstandenen Nationalstaaten schrittweise von Nazideutschland annektiert oder zu Protektoraten gemacht wurden.[415] Dieser neuen Ordnung ging es nicht mehr um eine

[408] Vgl. Hoffmann 2012, 109.
[409] Vgl. Hoffmann 2012, 109 und exemplarisch Hannah Arendts Essay „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht", in dem sie in Reaktion auf diese Bewegungen ein „Menschenrecht auf Staatsbürgerschaft" in dem Sinne forderte, als dass einem jeden Menschen das Recht zukommen sollte, Rechte zu haben (Arendt 1949, 754-770).
[410] Hoffmann 2012, 109.
[411] Vgl. Hoffmann 2012, 109.
[412] Hoffmann 2012, 109.
[413] Hoffmann 2012, 109.
[414] Hoffmann 2012, 109.
[415] Vgl. Hoffmann 2012, 109.

Zivilisierung der kolonialisierten Völkern, sondern um deren dezidierte Unterwerfung.[416] Ein Ende fanden diese Bewegungen schließlich 1945, als Deutschland den Krieg verlor und sich Europa vor den Trümmern seiner eigenen Identität wiederfand. Denn das Resultat der beiden Weltkriege war nicht nur der Untergang des nationalsozialistischen Imperiums, sondern auch der Zerfall der kolonialen Reiche, wie Großbritannien und Frankreich.[417] Man war sich einig, dass eine derartige menschenrechtliche Katastrophe nie wieder stattfinden dürfe und besann sich schließlich wieder auf die Menschenrechte, die nun plötzlich erneut in den Fokus rückten. Durch eine schrittweise Dekolonialisierung der Welt, die Gründung der Vereinten Nationen im Jahr 1945 sowie die Verfassung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 wurden diese schließlich zu universellen Rechten in dem Sinne erklärt, als dass sie nicht mehr nur für Europäerinnen und Europäer, sondern für alle Menschen gelten sollten.[418]

2.4. Zwischenfazit

Es kann bisher festgehalten werden, dass vereinzelte „Vorboten" einer Idee von universellen Werten als Basis der modernen Menschenrechte bereits vor dem Zeitalter der Aufklärung zu finden sind. Zwar brachten der amerikanische Unabhängigkeitskrieg und die Französische Revolution die ersten – mit heutigen Menschenrechtskatalogen vergleichbaren – Deklarationen hervor, jedoch können erste Ansätze der ihnen zugrundeliegenden Ideen inhaltlich weitaus früher ausgemacht werden, obgleich sie auch keine Rechte im heutigen Sinn darstellten. Vor allem aus religiösen Texten und den philosophischen Denktraditionen der Antike können bereits Bestrebungen herausgelesen werden, eine universelle Ethik zu etablieren, selbst, wenn diese lange nicht in Recht gegossen wurden. Die darin enthaltene Theorie von universellen Normen blieb meist zwar auf bestimmte Mitglieder des eigenen Volkes oder die eigenen Territorien beschränkt, allerdings fanden auch außenstehende Völker und Menschengruppen in manchen antiken Denkschulen ihre Beachtung. Die darauffolgenden menschenrechtlichen Entwicklungen des Mittelalters und der frühen Neuzeit blieben stark vom christlichen Glauben beeinflusst, befassten sich meist mit den Rechten vereinzelter, privilegierter Bürger und erfuhren erst durch die spanische Spätscholastik eine Kontinent-übergreifende Expansion. Vor allem durch die Berührung der europäischen Kolonialherren mit den Indigenen Bevölkerungen

[416] Vgl. Hoffmann 2012, 110.
[417] Vgl. Hoffmann 2012, 110.
[418] Vgl. Hoffmann 2012, 110.

Amerikas wurde die Frage nach universellen Menschenrechten und im Speziellen Indigenen Rechten erstmals thematisiert. Auch, wenn der Kolonialismus und die Versklavung bestimmter Völker noch einige Jahrhunderte im Zentrum der europäischen Machtpolitik standen, hatten doch bedeutende Theorien und Werke ihre Wurzeln in dieser Zeit. Gerade die Denktradition der Schule von Salamanca entfaltet bis heute ihre Wirkung in der Debatte um Indigene Völker und manche sehen in ihr sogar die Quelle des modernen Völkerrechts sowie einer globalen Theorie der Menschenrechte gelegen. Es sollte allerdings noch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts dauern, bis die Idee der Menschenrechte im Sinne des aufklärerischen Gedankenguts ihren Einzug in kodifiziertes Recht fand. Dabei spielten insbesondere die zum Großteil auf „westliches" Gedankengut zurückgehenden Prinzipien der Vernunft, des Individualismus und der Menschenwürde eine bedeutende Rolle, da diese den Menschen als vernunftbegabtes Wesen klassifizieren, dem durch seine individuelle Stellung als Rechtssubjekt ein inhärenter Wert und damit Würde zukommt. Diese Prinzipien sollten immer mehr die tragenden Säulen der Menschenrechte bilden und trugen erheblich dazu bei, die Kodifikation der Menschenrechte vor allem in der Aufklärung zu forcieren. Dadurch markiert auch die Aufklärung den Wendepunkt von einer rein philosophischen, in verschiedenen Kulturen verortbaren Idee allgemein gültiger Werte hin zu einer rechtlichen Verankerung tatsächlicher Menschenrechte nach westlicher Vorstellung. Die Menschenrechte in ihrer rechtlichen Ausgestaltung und ihrer „universalistischen, emanzipatorischen und egalitären Ausrichtung" können daher zurecht als eine „*spezifisch moderne Rechtsfigur*" bezeichnet werden.[419] Die Gleichsetzung von Bürger- und Menschenrechten kann dabei ebenso als große Errungenschaft dieser Epoche gewertet werden, selbst, wenn sich diese beiden Begriffe im Laufe der weiteren Jahrhunderte wieder voneinander entfernten. Speziell das 19. und der Beginn des 20. Jahrhunderts waren nämlich von einem starken Rückschritt in Bezug auf die Entwicklung der Menschenrechte geprägt, ehe 1920 der Völkerbund und im Jahr 1945 die Vereinten Nationen als Nachfolgeorganisation gegründet wurden und somit die Etablierung von universell gültigen Menschenrechten wieder ins Zentrum der Bestrebungen der internationalen Gemeinschaft rückte. Denn gerade nach den Schrecken des Zweiten Weltkrieges wurde die Verhinderung einer erneuten derartigen Katastrophe zum prioritären Anliegen zahlreicher Staaten. Aus diesen Entwicklungen ging nach zahlreichen Konferenzen 1948 schließlich die Allgemeine Erklärung

[419] Bielefeldt 2020a, 265.

der Menschenrechte hervor, die bis heute die umfassendste Menschenrechtsdeklaration darstellt. Ehe jedoch auf den genauen Entwicklungsprozess der Erklärung und deren Herausforderungen und Kontroversen eingegangen wird, sollen zunächst im Folgenden noch einige philosophische und anthropologische Überlegungen angestellt werden, welche die Darstellung der für die gegenständliche Arbeit essenziellen Debatte zwischen dem Universalismus und dem Relativismus zum Gegenstand haben.

III. Philosophische und Anthropologische Darstellung der Universalismus-Relativismus-Debatte

3.1. Der Universalismus

3.1.1. Allgemeines zum Universalismus und seinem Hintergrund

Der Universalismus kann zunächst generell als eine Auffassung bezeichnet werden, die das Allgemeine dem Besonderen überordnet und eine Moral, Norm oder Handlungsweise aus allgemeinen, dem Individuum übergeordneten, Prinzipien ableitet. Das Konzept des Universalismus geht daher von bestimmten Prinzipen, Wahrheiten und Werten aus, welche zu jeder Zeit und an jedem Ort allgemein gültig sind.[420] Somit stellt der Universalismus universalgültige Konzepte auf, die keinen Einschränkungen unterliegen dürfen. Die Unterscheidung zwischen „Universalem" und „Partikularem" geht dabei auf Platon zurück, der in den sogenannten „Universalien" generelle Entitäten sah, wie beispielsweise „Gutheit", „Schönheit", etc. Die partikularen Gegenstände seien diesen jedoch lediglich untergeordnet und würden deren konkrete Ausprägung darstellen.[421]

Als wichtiger Vertreter einer universalistischen Position ist an dieser Stelle des Weiteren Immanuel Kant zu nennen, der in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ein Prinzip der Verallgemeinerung entwirft. Dieses ist als „kategorischer Imperativ" in die Philosophiegeschichte eingegangen und statuiert wie folgt: „[…] so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden."[422] Dieser Wille zum Prinzip zeichne den Menschen laut Kant als vernünftiges Wesen aus, womit der kategorische Imperativ und das ihm zugrunde liegende Universalitätsprinzip der menschlichen Vernunft entspringen.[423] Auch der englische Moralphilosoph Richard M. Hare formuliert sein Hauptanliegen dahingehend, über eine rationale und begründete Entscheidung im Hinblick auf Normen und Regeln zu richtigen

[420] Vgl. Gregory et al. 2009, 782.
[421] Vgl. Gregory et al. 2009, 782.
[422] Kant 1974, 28.
[423] Vgl. Kant 1974, 27.

Handlungsweisen zu gelangen.[424] In seiner Theorie des „universalen Präskriptivismus“ spricht er sich vor allem dafür aus, dass moralische Ausdrücke ein bestimmtes Handeln auf universale Weise vorschreiben, weshalb über gleiche Handlungen keine unterschiedlichen moralischen Urteile gefällt werden dürften.[425] In Anlehnung an Steven Lukes können diese und andere vernunftbasierte Konzepte des Universalismus zur „idea of universal reason“ zusammengefasst werden.[426] Denn Lukes stellt in seinem Definitionsversuch des Universalismus fest, dass dieser Terminus oft missverständlich gebraucht werde und man daher drei grundlegende Elemente unterscheiden müsse, aus denen sich der Begriff eigentlich zusammensetze.[427] Die erste „Idee“ – wie Lukes sie nennt – betreffe nun die These, dass „Vernunft“ und „Verstand“ universal inhärent wären.[428] Vernunftbasierte Handlungen seien demnach nicht bloße Einstellungen zu einer bestimmten Handlung, sondern fußen auf einem wohlüberlegten Urteil, wobei ähnliche Situationen zu ähnlichen Urteilen und somit ähnlichen Handlungen führen würden.[429] Daher seien Vernunft und Verstand gemäß der „idea of universal reason“ weder kontext- noch kulturabhängig und somit kein Ausdruck regionaler Normen.[430]

Die zweite Ausprägung des Universalismus nach Lukes statuiert, dass Menschen eine einheitliche Natur verbinde, die diese ungeachtet ihres kulturellen oder historischen Hintergrunds aufweisen würden. Diese unterscheide den Menschen auch von Tieren und könne daher als „idea of common humanity“ bezeichnet werden.[431] David Hume stellt beispielsweise in seiner *Untersuchung über den menschlichen Verstand* fest, dass sich die Menschheit in allen Zeiten und Orten so sehr gleiche, dass uns nicht einmal die Geschichte neue Erkenntnisse in Bezug auf die menschliche Natur liefern könne. Der einzige Nutzen der Geschichte als Wissenschaft liege daher im Erschließen der konstanten und universellen Prinzipien der menschlichen Natur.[432] Doch so ähnlich sich Menschen im Kern auch seien, so unterschiedliche Formen könnten ihre grundlegenden Eigenschaften annehmen, sobald sie im kulturellen Kontext auftreten, postuliert beispielsweise der französische Philosoph Jean-Jacques Rousseau.

[424] Vgl. Hares Konzept von „Moral Reasoning“ in: Hare 1981, 69 und die Ausführungen dazu in: Hoppe 1992, 505-506.
[425] Vgl. Hare 1965, 33 und 67 sowie Ausführungen dazu in: Hoppe 1992, 506.
[426] Lukes 2017, 13.
[427] Vgl. Lukes 2017, 13.
[428] Lukes bedient sich der beiden englischen Begriffe „reason“ und „reasoning“ (Lukes 2017, 13). Die deutschen Äquivalente entstammen der Übersetzung der Autorin.
[429] Vgl. Lukes 2017, 13 und dessen Ausführungen zu beispielsweise: Hampton 1998.
[430] Vgl. Lukes 2017, 13.
[431] Vgl. Lukes 2017, 13.
[432] Vgl. Hume 2007, 60.

Seiner Ansicht nach würden besondere Fähigkeiten und Potentiale, aber auch Schwachstellen alle Menschen verbinden, die allerdings auf kulturell sehr unterschiedliche Weise realisiert werden würden. Dabei zeichne die Menschheit vor allem ihre geteilte Fähigkeit zur Selbstverwirklichung aus.[433]

Das letzte universalistische Konzept, auf das sich Lukes bezieht, betrifft menschliche Verhaltensnormen und versucht, das menschliche Zusammenleben und den Umgang untereinander zu erfassen. Damit spricht er vor allem Prinzipien an, welche die öffentlichen Institutionen bestimmen sollen und hauptsächlich die ideale oder gute Gesellschaft zum Inhalt haben.[434] Diese Idee lasse sich zwar bis in die Antike zurückverfolgen, doch erreichte sie ihren Höhepunkt erst durch das aufklärerische Leitprinzip, dass allen menschlichen Wesen moralischer Status zukommen solle.[435] Für Lukes impliziert dieses Konzept dreierlei: erstens beinhalte es eine Art „globalen Egalitarismus", zweitens einen „Anti-Partikularismus" und drittens ein soziales und politisches Ideal, weshalb er es auch die „idea of cosmopolitanism" nennt.[436]

In Bezug auf Menschenrechte ist vor allem das dritte Konzept des Universalismus von großer Relevanz, da diese genau einen Fall von Normen darstellen, die das menschliche Zusammenleben regeln und öffentlichen Institutionen zugrunde liegen sollen. Sie knüpfen des Weiteren an einen einheitlichen moralischen Status eines jeden Menschen an, was sich im Prinzip der universalgültigen Menschenwürde manifestiert, welches auch in der AEMR als unabdingbare Tatsache aufscheint. Es soll daher im Folgenden genauer erörtert werden, inwieweit die Menschenrechte einen universalistischen Anspruch vertreten, ehe auf Kritikpunkte und Gegentheorien eingegangen wird.

3.1.2. Der Anspruch der Universalität im Hinblick auf die Menschenrechte

Die universalistische Theorie in Bezug auf Menschenrechte geht nun davon aus, dass Menschenrechte unabhängig von Kultur, Ideologie oder Wertesystemen bestehen würden.[437]

[433] Vgl. dazu Ausführungen in Lukes 2017, 13.
[434] Vgl. Lukes 2017, 13.
[435] Vgl. Lukes 2017, 14.
[436] Vgl. Lukes 2017, 14.
[437] Vgl. etwa die Definition bei Renteln 2013, 4.

Dies schlägt sich auch in den meisten Menschenrechtsdefinitionen nieder, die in gewisser Art und Weise stets die Universalität der Menschenrechte hervorheben. So charakterisiere die „klassische" Definition eines Menschenrechts dieses als ein „universelles" Recht, welches allen Personen gleichermaßen zukomme, wie bereits in Kapitel 2.1. erörtert.[438] Die Universalität der Menschenrechte liege dabei im Terminus selbst. Denn als *Menschen*recht komme es schon allein aufgrund der Eigenschaft des „Menschseins" jeder Person zu, ungeachtet anderer Charakteristika, die Menschen voneinander unterscheiden.[439] So gesehen sei der Anspruch auf universale Geltung der Menschenrechtsidee inhärent.[440] Universelle Rechte sind des weiteren Gleichheitsrechte, wie auch in der Präambel der AEMR zum Ausdruck kommt: „Da die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, […]."[441] Somit knüpft der Gleichheitsanspruch – ebenso wie der Universalitätsanspruch der Menschenrechte – an die Idee der Menschenwürde an, die alle Menschen ohne Unterschied umfasst.[442] Aus diesem Grund gehen Vertreterinnen und Vertreter der universalistischen Theorie davon aus, dass allen Menschen weltweit, trotz ihrer biologischen, kulturellen, sozialen, etc. Unterschiede, *gleichermaßen* und allein aufgrund ihres *Menschseins* elementare Rechte zustehen.[443] Dieser Zugang findet sich auch weiters in den Art 1 und Art 2 AEMR, welche statuieren, dass „alle Menschen […] frei und gleich an Würde und Rechten geboren" sind sowie, dass diese Rechte und Freiheiten jeder Person zukommen sollen.[444]

Wie die bisherigen Ausführungen zeigen, wird den Menschenrechten ein universeller Charakter zugeschrieben, der an die Eigenschaft des Menschseins anknüpft. Dies sei für sich genommen noch nicht problematisch, sondern sogar „wünschenswert".[445] Jedoch drängt sich an dieser Stelle die Frage auf, weshalb Menschenrechte in der Praxis entweder verletzt oder nicht als universell gültig anerkannt werden, stellt doch deren universelle Geltung „für fast alle Befürworter der Menschenrechte eine Art unhintergehbares Axiom dar."[446] Bielefeldt hält

[438] Renteln 2013, 33.
[439] Vgl. Buchanan 2007, 121-122.
[440] Vgl. Bielefeldt 2012, 159.
[441] UN-Generalversammlung 1948a.
[442] Vgl. Bielefeldt 2012, 162.
[443] Vgl. Pollmann 2012b, 331.
[444] UN-Generalversammlung 1948a
[445] Renteln 2013, 34.
[446] Pollmann 2012b, 331.

beispielsweise dazu an, den Begriff „Universalismus“ auf verschiedenen Ebenen zu denken und die unterschiedlichen Aspekte des Menschenrechtsgedankens herauszuarbeiten, mit dem sich jede Ebene befasst: Einerseits unterscheide man die „Idee des menschenrechtlichen Universalismus“, wonach der Menschenrechtsbegriff für all jene Rechte stehe, die jeder Person allein aufgrund des Menschseins zukommen.[447] Das Gegenstück zu dieser Kategorie an Rechten wäre die Partikularität, welche Rechtsansprüche an partikulare Merkmale wie Status, Funktion, gesellschaftliche Rolle, Staatsangehörigkeit, etc. knüpft.[448] An dieser Stelle können die elementaren Rechte eingeordnet werden, wie beispielsweise das Recht auf Leben, das Recht, nicht gefoltert oder aufgrund des Glaubens verfolgt zu werden, das Recht auf freie Meinungsäußerung, etc. Allen Buchanan beispielsweise spricht in diesem Zusammenhang von „basic human rights“, die für ihn die Minimalvoraussetzungen darstellen, um ein annehmbares und anständiges Leben führen zu können. Dies sei letztendlich wieder untrennbar mit der Eigenschaft des Menschseins verbunden und mit den Fähigkeiten, welche jeder Mensch besitzt.[449] Denn jeder Mensch besitze eine „Grund-Menschlichkeit“[450], die in jedem kulturellen und historischen Kontext unverändert bleibt und daher die Begründung für die „basic human rights“ bildet.[451] Der Philosoph leitet seine These über die „basic human rights“ aus verschiedenen internationalen Menschenrechtsdokumenten ab, in welchen all diese Rechte Berücksichtigung finden.[452] Ein ähnliches Konzept wurde von der Philosophin Martha Nussbaum entwickelt, welche sich für den Schutz von sowohl grundlegenden Verfassungsprinzipien als auch den Prinzipien des Völkerrechts durch die Staaten ausspricht, um die Fähigkeiten eines jeden Menschen zur Ausübung ausgeprägter, zentraler menschlicher Funktionen zu fördern. Sie nennt diese Fähigkeiten „central human capabilities“ und bezieht sich damit auf Fähigkeiten, die wahre, menschliche Funktionen gewährleisten sollen.[453] Nussbaum erklärt die Bedeutung dieses „capabilities approach” wie folgt:

> The intuitive idea behind the approach is twofold: first, that certain functions are particularly central in human life, in the sense that their presence or absence is typically understood to be a mark of the presence or absence of human life; and second – this is what

[447] Bielefeldt 2012, 160.
[448] Vgl. Bielefeldt 2012, 160.
[449] Vgl. Buchanan 2007, 128.
[450] Buchanan verwendet den Terminus „basic humanity“ (Buchanan 2007, 122). Die Übersetzung stammt von der Autorin.
[451] Vgl. Buchanan 2007, 122.
[452] Vgl. Buchanan 2007, 129.
[453] Vgl. Nussbaum 2000, 70.

> Marx found in Aristotle – that there is something that it is to do these functions in a truly human way, not a merely animal way.[454]

Nussbaum zählt zehn "central human capabilites" auf, darunter die Fähigkeit, ein „normal" langes menschliches Lebens zu leben, eine gute Gesundheit zu haben, die Fähigkeit, die Sinne zu gebrauchen, um sich vorzustellen, zu denken und zu argumentieren, sowie die Fähigkeit, sich eine Vorstellung vom Guten zu machen und kritisch zu reflektieren.[455] Der „capabilites approach" von Martha Nussbaum kann als Äquivalent zu Buchanans Konzept von „basic human rights" betrachtet werden und auch andere universalistische Konzepte reihen sich auf dieser Ebene ein: John Rawls zum Beispiel stellt eine Liste von Menschenrechten auf, die – in seinen Augen – sowohl von liberalen als auch von nicht-liberalen Gesellschaften vereinbart werden würden.[456] Der Philosoph subsumiert unter diese beispielsweise Rechte gegen Sklaverei und Leibeigenschaft, ein Recht gegen religiöse Verfolgung oder das Recht auf persönlichen Besitz, ein Recht auf Meinungsfreiheit falle Rawls' Ansicht nach jedoch nicht unter diese grundlegenden Menschenrechte.[457] Diese Liste der grundlegenden Menschenrechte ist deutlich kürzer als die in der Internationalen Menschenrechtscharta und kürzer als Buchanans Liste der „basic human rights". Dies könne darauf zurückzuführen sein, dass Rawls diese Menschenrechtsliste aus seiner Konzeption von Vernunft ableitet, die vor allem die Anerkennung der Lasten des Urteilens beinhaltet, kombiniert mit Rawls' Verständnis dessen, was eine Gesellschaft zur Veranschaulichung einer allgemeinen und guten Konzeption von Gerechtigkeit braucht.[458]

Ebenso ist der Anthropologie ein universelles Verständnis von Menschenrechten nicht fremd. So versteht die Grundidee der Anthropologie Menschenrechte als „gültige Ansprüche, die alle Menschen einfach *als solche* haben. Auch sind nur Menschen dazu imstande, Menschenrechte zu begründen und zu beachten."[459] Somit kann darauf geschlossen werden, dass universalistische Beiträge aus der Anthropologie Menschenrechte ebenfalls aus der menschlichen Natur ableiten, wobei die Meinungen, an welche Eigenschaften der menschlichen Natur der Menschenrechtsbegriff genau anknüpft, divergieren. Eine prominente Unterscheidung soll hier von größerem Interesse sein, nämlich jene zwischen „erster" und

[454] Nussbaum 2000, 71-72.
[455] Nussbaum 2000, 78-80.
[456] Vgl. Buchanan 2007, 161.
[457] Vgl. Buchanan 2007, 160.
[458] Vgl. Buchanan 2007, 161.
[459] Ladwig 2012, 186.

„zweiter“ Natur.[460] Die sogenannte „erste“ Natur gestalte sich als Resultat der biologischen Evolution, wodurch erst die Voraussetzungen entstehen können, eine zweite, kulturelle, normativ strukturierte sowie habituell verinnerlichte Natur zu entwickeln.[461] Das Wort Natur beziehe sich hier auf „etwas für Menschen Typisches oder Wesentliches“, worunter beispielsweise „Merkmale wie Sprachlichkeit, Reflexivität, Moralität, Werkzeuggebrauch, Schönheitssinn und Musik“ fallen.[462] Es gelte jedoch zu beachten, dass Aussagen über die menschliche Natur empirisch belegbar sein müssen und weder *a priori* noch von einer übergeordneten Instanz abgeleitet werden dürfen.[463] So bezieht sich etwa die amerikanische Professorin Alison Dundes Renteln in ihren Werken auf sog. „cross-cultural universals“, die von allen Kulturen der Welt geteilte Werte bezeichnen *würden*, sofern sie empirisch bewiesen werden *könnten*.[464] Je nach Strömung nehmen im anthropologischen Menschenrechtsverständnis normative Begründungen eine höhere oder niedrigere Stellung ein, jedoch ist den bisher genannten Unterscheidungen gemein, dass Menschenrechte einen universalen Anspruch in dem Sinn verkörpern, dass sie allen Menschen gleichermaßen zukommen sollen.[465]

Anhand der bisherigen Erläuterungen wird deutlich, dass auf der Ebene der „Idee des menschenrechtlichen Universalismus“ hauptsächlich normative und moralische Aspekte des Menschenrechtsgedankens eine Rolle spielen. So handelt es sich bei der Idee der Menschenwürde um eine „unhintergehbare Prämisse normativer Verbindlichkeiten“[466], weshalb auch dieses dem Universalitäts- und Gleichheitsanspruch vorausgehende Konzept auf der normativen Ebene anzusiedeln ist. Normativ und moralisch in dem Sinn, als dass gewisse Ansprüche Personen allein aufgrund ihres „Menschseins“ und aufgrund ihrer Menschenwürde zugeschrieben werden, wobei erstere damit Normen verkörpern, an die sich Staaten und Institutionen halten *sollen* bzw. deren Einhaltung als moralisch „gut“ oder „richtig“ eingestuft wird.[467] So bemerkt auch König, dass „[d]ie Idee von unveräußerlichen Menschenrechten […] ein normatives Denkkonzept [ist], das unter neuzeitlichen Paradigmen das Faktum des Sollens,

[460] Vgl. Ladwig 2012, 187.
[461] Vgl. Ladwig 2012, 187.
[462] Ladwig 2012, 186.
[463] Vgl. Ladwig 2012, 187.
[464] Vgl. Renteln 1988, 61.
[465] Vgl. Ladwig 2012, 187ff.
[466] Bielefeldt 2012, 162.
[467] So beispielsweise Bielefeldt, der in diesem Zusammenhang wie bereits erörtert von einem „normativen Universalismus der Menschenrechte“ spricht, sobald für dessen Begründung an die Eigenschaft des „Menschseins“ angeknüpft wird (Bielefeldt 2012, 161).

das Teil der *conditio humana* ist, zum Ausdruck bringt."[468] Von einer Übernahme in internationale Dokumente oder gar in nationale Rechtsordnungen ist hier noch keine Rede, genauso wenig wie von der politischen Wirklichkeit. Aus diesem Grund soll an dieser Stelle der Terminologie von Rainer Forst gefolgt werden, wenn dieser von der „moralischen Seite" der Menschenrechte spricht, „da sie fundamentale menschliche Ansprüche darstellen, die an keinem Ort der Welt verletzt oder ignoriert werden *dürfen*."[469]

Die zweite Ebene des universalistischen Menschenrechtsgedankens bezeichnet Bielefeldt als „[d]as Projekt der globalen Normierung und Implementierung grundlegender Rechte."[470] Dies sei vor allem ein Sprachgebrauch, der sich vermehrt in der völkerrechtlichen Literatur finden ließe und damit die universale Ebene der Menschenrechte im Kontrast zu deren regionaler Ebene versteht. Die universale Ebene bezeichne gemäß diesem Universalitätsverständnis die Menschenrechtsschutzsysteme, die weltweit bestehen und sich vor allem im Rahmen der Vereinten Nationen etablierten. Im Unterschied dazu bezeichnet die regionale Ebene Menschenrechtsschutzsysteme, die sich nur auf ein bestimmtes Gebiet begrenzen, wie beispielsweise jene des Europarats oder der Afrikanischen Union.[471] In Anlehnung an Forst könnte man die zweite Ebene als „rechtliche Seite" der Menschenrechte betrachten, da die territoriale Geltung von letzteren dadurch bestimmt wird, ob sie Teil von nationalen Verfassungen, regionalen Abkommen oder internationalen Verträgen sind und somit deren Geltungsbereich rechtlich festgesetzt wird.[472] Natürlich handelt es sich auch bei der rechtlichen Seite um Normen, weshalb auch hier gewissermaßen von einer normativen Ebene gesprochen werden kann. Allerdings soll der Begriff „rechtliche Seite" auf die deskriptive Dimension dieser Ebene hinweisen, in Kontrast zu der eingangs vorgestellten normativen Ebene, die nicht von einem faktischen Zustand, sondern von einem Anspruch auf ein Sollen ausgeht.

Die dritte Ebene bildet der sogenannte „faktische Stand der Ratifizierung", auf der die Universalität der Menschenrechte von der faktischen Ratifikation der entsprechenden Dokumente durch die Staaten abhängt.[473] Dieses Universalitätsverständnis gilt als durchaus positivistisch und spricht daher Menschenrechten ihre universelle Geltung ab, sobald sie nicht

[468] König 1994, 51.
[469] Forst 2012, 198, wobei die kursive Hervorhebung durch die Autorin erfolgte.
[470] Bielefeldt 2012, 160.
[471] Vgl. Bielefeldt 2012, 160.
[472] Vgl. Forst 2012, 198.
[473] Bielefeldt 2012, 160.

von allen Staaten ratifiziert sind. Folgt man dieser Perspektive, so dürften die Menschenrechte bis heute keinen Universalitätsanspruch hegen, da bisher kein einziges Menschenrechtsdokument von allen Staaten der Welt ratifiziert wurde.[474] Nach Forst kommt hier einerseits abermals die rechtliche Seite der Menschenrechte zum Ausdruck, da deren Geltung auf dieser Ebene von dem faktischen Rechtsgeschäft der Ratifizierung oder Inkorporierung bzw. Transformation in nationales Recht abhängt. Doch andererseits wird hier vor allem die dritte Seite der Menschenrechte – die „politische Seite" – deutlich.[475] Denn Menschenrechte gelten als „grundlegende Standards politischer Legitimität" und sorgen daher stets für Kontroversen in der sowohl nationalen als auch internationalen Politik, vor allem in Bezug auf die Frage, ob und wie sie verletzt wurden oder wie eine Verletzung vermieden bzw. sanktioniert werden könnte.[476] Damit reflektiert diese dritte Seite der Menschenrechte die politische Realität, indem sie an die faktische Ratifikation sowie an die tatsächliche Umsetzung der Menschenrechte anknüpft. Denn ob ein Staat ein Menschenrechtsdokument ratifiziert oder sich nach erfolgter Ratifikation an die Menschenrechte hält, ist zuletzt immer noch eine politische Entscheidung.

Durch die bisherigen Erörterungen wird deutlich, dass sich eine begriffliche Trennung der drei Ebenen des menschenrechtlichen Universalismus als durchaus notwendig erweist, da so die unterschiedlichen Aspekte des Universalitätsanspruchs der Menschenrechte im Detail analysiert und eventuell neue Erkenntnisse in Bezug auf deren Umsetzungsschwierigkeiten gewonnen werden können. Trotz der thematischen Trennung sieht Bielefeldt die drei Konzepte nicht beziehungslos zueinander, sondern verweist ausdrücklich auf deren Überschneidungsgebiete.[477] So sei es beispielsweise nicht sinnvoll, den regionalen Menschenrechtsdokumenten (beispielsweise die im Jahr 1950 vom Europarat verabschiedete Europäische Menschenrechtskonvention) ihre Universalität abzusprechen, nur weil diese auf ein bestimmtes Territorium beschränkt bleiben und keinen *globalen* Geltungsanspruch hegen. In ihrem abgesteckten Geltungsbereich würden sie nämlich trotzdem einen Universalismus vertreten, da sie ebenso an das Menschsein als zentrale Eigenschaft einer jeden Person anknüpfen und deshalb alle in ihnen enthaltenen Rechte jedem Menschen – eben auf dem vom

[474] Vgl. Bielefeldt 2012, 160.
[475] Forst 2012, 198.
[476] Vgl. Forst 2012, 198.
[477] Vgl. dazu Ausführungen in: Bielefeldt 2012, 160.

Geltungsbereich umfassten Territorium – zugestehen.[478] Des Weiteren erweise sich eine reine Anknüpfung an die faktische Ratifikation als wenig sinnvoll, da so die Universalität der Menschenrechte erst gegeben wäre, wenn „auch die letzte Diktatur und das letzte reaktionäre Fürstentum es gerade einmal für opportun halten, einschlägige völkerrechtliche Dokumente des Menschenrechtsschutzes zu ratifizieren."[479]

Trotz dieser wechselseitigen Abhängigkeiten (die durchaus ihre Richtigkeit besitzen und nach Bielefeldts Verständnis wohl verschiedene Seiten ein und desselben Phänomens beschreiben sollen) könnte jedoch eine chronologische Aufgliederung mehr Licht in die Thematik bringen und Aufschluss darüber geben, auf welcher Ebene nun die Hauptprobleme des menschenrechtlichen Geltungsanspruchs und dessen Umsetzung liegen. So muss etwa zuerst die Idee des menschenrechtlichen Universalismus in einem Staat etabliert sein, bevor sich dieser zu einer globalen Normierung und Implementierung grundlegender Rechte entschließt. Wohl kaum wird sich ein Staat auf internationaler Ebene zu Menschenrechten bekennen, wenn der ihm zugrundeliegenden Kultur ein derartiges Universalitätsverständnis völlig fremd ist. So könnte er zwar auf nationaler Ebene gewisse „Menschenrechte" (in dem Fall besser „Grundrechte") gewähren, diese würden jedoch möglicherweise an komplett andere Eigenschaften als dem bloßen „Menschsein" anknüpfen und nur der eigenen Bevölkerung (oder nur einem Teil von dieser) zukommen. Es ist ebenso möglich, dass ein Staat oder eine bestimmte Kultur überhaupt kein Verständnis von universellen im Vergleich zu partikularen Menschenrechten aufweist und daher die zweite Ebene obsolet wird, da die erste Ebene erst gar nicht im kulturellen Verständnis auftaucht. Noch weniger wird ein derartiger Staat ein internationales Menschenrechtsdokument, das beispielsweise im Rahmen der Vereinten Nationen verfasst wurde, ratifizieren und sich somit auf die dritte Ebene begeben. Es besteht jedoch ebenso die Möglichkeit, dass ein Staat ein bestimmtes Menschenrecht zwar ratifiziert (und somit die rechtliche Seite der dritten Ebene gegeben ist), sich allerdings in der politischen Wirklichkeit nicht daran hält, weshalb die politische Seite der dritten Ebene unerfüllt bleibt. Buchmann räumt dieser Möglichkeit ebenfalls Raum ein und beschreibt sie wie folgt:

> Wenn auch die Menschenrechte in den meisten Staaten der Erde Gültigkeit haben, werden sie dennoch in vielen Regionen missachtet. Dies hängt unter anderem damit zusammen,

[478] Vgl. Bielefeldt 2012, 161.
[479] Bielefeldt 2012, 161.

> dass die Menschenrechte ein ureigenstes Element des Abendlandes sind und von anderen Kulturkreisen zwar theoretisch übernommen, aber nicht verinnerlicht wurden.[480]

Die Frage, ob es sich bei den Menschenrechten um ein „ureigenstes Element des Abendlandes" handelt, wurde bereits in den vorangegangenen Kapiteln ansatzweise beantwortet und soll in Kapitel IV. noch einmal in Bezug auf die AEMR aufgerollt werden. Was jedoch anhand dieses Zitats deutlich wird, ist die Notwendigkeit der ersten Ebene im Hinblick auf die praktische Durchsetzung der Menschenrechte in der politischen Realität, da ohne den Glauben an eine universelle Geltung der Menschenrechte deren politische Seite nicht zum Tragen kommen kann. Daher stellt die Ebene der „Idee des menschenrechtlichen Universalismus" die unerlässliche Voraussetzung dar, um auf die beiden nächsten Ebenen der „globalen Normierung und Implementierung grundlegender Rechte" sowie der „faktischen Ratifikation" zu gelangen. In anderen Worten muss also die Idee von universellen Menschenrechten auf normativer, moralischer Ebene vorhanden sein, damit eine Ratifikation internationaler Verträge überhaupt erst stattfindet und den Menschenrechten zu ihrer Durchsetzung verholfen wird. Wie sich zeigen wird, stellt damit die erste Ebene die größte Herausforderung dar. So bemerkt auch Renteln diesbezüglich: „As should be clear by now, it is only within a universe of shared values that the presumption of universality encounters no difficulties."[481] Wenn nun die bereits in Kapitel II. näher beschriebene Geschichte der Menschenrechte und deren philosophische „Vorboten" wieder herangezogen werden, erweist sich diese Gliederung durchaus als nützlich, da so analysiert werden kann, auf welcher Ebene sich die genauen historischen Ideen, Entwicklungen und Dokumente bewegen und, ob gewisse Kontroversen, Missverständnisse und Probleme erst durch die „heillose Verwirrung" entstanden sind, die auf eine Vermengung der drei Ebenen zurückzuführen ist.[482] Die normativen Wurzeln der philosophischen Prinzipien, auf welche teilweise bei der Erarbeitung der Menschenrechte zurückgegriffen wurde, können dabei eindeutig der ersten Ebene, nämlich jener der „Idee des menschenrechtlichen Universalismus" zugeordnet werden. Die jedoch erst Ende des 18. Jahrhunderts einsetzende rechtliche Kodifikation der Menschenrechte betrifft hingegen die Ebene der „globalen Normierung und Implementierung grundlegender Rechte", bei welcher es sich zwar auch um Normen im rechtlichen Sinn handelt und die teilweise von der ersten Ebene inspiriert ist, allerdings auf der positivistischen und damit rechtlichen Ebene bleibt. Die letzte Ebene der

[480] Buchmann 2018, 11.
[481] Renteln 2013, 37.
[482] Bielefeldt 2012, 160.

„faktischen Ratifikation“ kommt schließlich erst im 20. Jahrhundert durch die Erarbeitung internationaler Menschenrechtsdokumente zum Tragen, bei denen nun eindeutig auf den tatsächlichen Ratifikationsstand abgestellt wird. Dadurch wird ersichtlich, dass sich etwaige Probleme bei der Aufarbeitung der Entwicklung der Menschenrechte häufig dadurch stellen, dass die tatsächliche rechtliche Verankerung der Menschenrechte mit deren philosophischen bzw. moralischen „Vorboten“ gleichgesetzt wird. Es ist zwar richtig, dass bei der Kodifikation der Menschenrechte auf so manches moralische Prinzip zurückgegriffen wurde, allerdings betraf dies wiederum nur Konzepte, welche vor allem im abendländischen Raum vertreten wurden. Die universelle Vernunft sowie die Auffassung des Menschen als Individuum und damit Rechtsperson beispielsweise entspringen vorrangig westlichem Denken und stellen gleichzeitig die tragenden Säulen der modernen Menschenrechtstheorie dar, während anderen Werten oder Prinzipien, die sich in verschiedenen Kulturkreisen finden, nur wenig Bedeutung beigemessen wurde. Wenn daher von den „modernen“ Menschenrechten die Rede ist, wird damit meist ein Menschenrechtsverständnis bezeichnet, das auf die westlich geprägten Dokumente des 18. Jahrhunderts zurückgeht und seine Normen aus abendländischen Prinzipien speist. Es verwundert daher nicht, dass die momentane Ausgestaltung der Menschenrechte insbesondere auf der dritten Ebene und damit bei der politischen Durchsetzung öfters versagt, da zwar die Idee auf der ersten Ebene als universell bezeichnet werden kann, die tatsächliche rechtliche Ausgestaltung auf der zweiten Ebene hingegen diesem Anspruch nicht angemessen Rechnung trägt, da sie sich eben Prinzipien bei der Verrechtlichung bedient, welche nicht überall als zentrale Konzepte der Menschenrechte betrachtet werden. Diese Hypothese soll nun als Anknüpfungspunkt dienen, um sogleich weitere Kritikpunkte an dem universellen Anspruch der Menschenrechte zu präsentieren.

3.1.3. Kritik

Trotz der umfangreich erörterten Bedeutung des Universalitätsanspruchs für das Menschenrechtsverständnis, ist dieser Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher und politischer Debatten.[483] Dabei leugnet etwa die fundamentalistische Menschenrechtskritik bereits die Gleichheit und Gleichwertigkeit aller Menschen auf der ersten Ebene und geht davon aus, dass Menschen in hierarchisch gegliederte „Klassen“ eingeteilt werden könnten und jene

[483] Vgl. Bielefeldt 2012, 159.

der „unteren Klasse“ wie „Untermenschen“ oder gar „Ungeziefer“ zu behandeln seien.[484] Da diese totalitäre Art der Menschenrechtskritik wohl die normative Idee der „Menschheit“ an sich zu verwerfen scheint, ist es kaum verwunderlich, dass in gegenwärtigen Fachkreisen keiner mehr eine derartige Position vertritt (selbst, wenn derartige Behauptungen in der Geschichte durchaus vorkamen).[485] Doch trotzdem ist der menschenrechtliche Universalismus nicht überall widerspruchslos akzeptiert. So wird den Menschenrechten vor allem aus der kulturrelativistischen Perspektive entgegengehalten, dass sie nur ein kulturimperialistisches Konzept darstellen würden, womit der „Westen“ anderen Kulturen seine Werte überzustülpen gedenkt.[486] Die Auffassung, dass diese „westlichen Ideen“ allgegenwärtig und überall gültig wären, sei außerdem eine gefährliche Form des „Ethnozentrismus“.[487] Des Weiteren wird den Menschenrechten vor allem in Verbindung mit dem Gleichheitsanspruch vorgeworfen, sie würden einen antipluralistischen Ansatz vertreten und dadurch die kulturelle Vielfalt untergraben.[488] Somit stehen die Menschenrechtsdeklaration bereits seit ihren Anfängen „in Spannung zu den jeweiligen unterschiedlichen Kulturen und Gesellschaften der Welt.“[489] Dabei gelte es jedoch zu beachten, dass es sich bei Kulturen um komplexe Praxen handle, die zwar von gemeinschaftlichen Wertüberzeugungen getragen würden, jedoch in sich nicht homogen seien und sich auch nicht strikt voneinander abgrenzen ließen. Man könne daher von einem Pluralismus der Kulturen in der Welt ausgehen, da zwar allen Kulturen gemein sei, dass sie aus kulturellen Wertüberzeugungen ihr Selbstverständnis beziehen, dies allerdings auf unterschiedliche Weise täten.[490]

Aus historischer Sicht hat die Entwicklung der Menschenrechte vor allem in europäisch geprägten Kulturräumen stattgefunden und beruht auf bestimmten Wertesystemen, die nicht notwendigerweise von allen Kulturen geteilt werden müssen.[491] Von besonderer Relevanz erscheint an dieser Stelle der Umstand, dass sich in den diversen Auffassungen von Recht und Rechten ebenfalls die kulturellen Unterschiede widerspiegeln. Hierbei ist insbesondere an die Konzepte der individuellen Selbstbestimmung, der körperlichen Unversehrtheit, des Vorrangs des Individuums gegenüber der Gemeinschaft oder auch an die Gleichstellung der Frau und

[484] Vgl. Ausführungen in: Pollmann 2012b, 331.
[485] Vgl. Pollmann 2012b, 331.
[486] Vgl. Bielefeldt 2012, 159.
[487] Vgl. Renteln 2013, 4.
[488] Vgl. Bielefeldt 2012, 159 und dazu auch schon: Lévi-Strauss 1972, 17.
[489] Lohmann 2012a, 210.
[490] Vgl. Lohmann 2012a, 210.
[491] Vgl. Lohmann 2012a, 210.

nicht zuletzt an die demokratische Mitbestimmung zu denken, welche in den verschiedenen Kulturen unterschiedlich wertgeschätzt werden.[492] Dabei waren nicht alle dieser genannten Konzepte dem aufklärerischen Menschenrechtsgedanken von Beginn an inhärent und es bedurfte lang anhaltender Streitigkeiten, bis sich diese im Laufe der Geschichte des Abendlandes kulturell niederschlagen konnten.[493] Dies zeigt vor allem der Adressatenkreis der ersten Menschenrechtserklärungen – der Virginia Bill of Rights 1776 und der Déclaration des droits de l'homme et du citoyen 1789 – welcher zweifellos als männlich aufgefasst werden kann. Das wird schon anhand der Formulierung deutlich, da der französische Terminus „droits de l'homme" genauso wie die englischen „rights of man" sowohl als „Menschenrechte", aber auch als „Männerrechte" übersetzt werden konnten.[494] Ein Indiz dafür liefert beispielsweise Art 6 der Virginia Bill of Rights 1776, der zwar freie Wahlen statuiert, diese jedoch nur für Männer garantiert.[495] In Bezug auf die Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte kann vor allem die 1791 von Olympe de Gouges verfasste „Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne" als Argument herangezogen werden, dass die ursprüngliche „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen" 1789 ausschließlich an Männer gerichtet war.[496] Denn de Gouges verfasste ihre, als Gesetzesantrag an die Französische Nationalversammlung konzipierte, Schrift als Kritik an der „männlichen Verengung des Gleichheitsbegriffs einerseits und den sozialen, ökonomischen und zivilrechtlichen Benachteiligungen von Frauen als Grundlage für eine sexistische Abschottung der Politik andererseits […]."[497] Diese Tatsache wurde durch die inhaltlich gleiche Aufbereitung der beiden Deklarationen, welche nun eine genaue Gegenüberstellung der Dokumente möglich machte, noch unterstrichen.[498]

Des Weiteren wurden die Termini „droits de l'homme" und „rights of man" in keiner der beiden ersten Menschenrechtsdeklarationen genau spezifiziert, daher liegt ebenso nahe, dass deren Geltungsbereich nicht alle Menschen auf der ganzen Welt gleichermaßen erfassen sollte. Denn im Hinblick auf das zur damaligen Zeit vorherrschende „eurozentrische Weltbild" sowie die gerade einsetzende Nationalstaatenbewegung erscheint es unwahrscheinlich, dass die damals als „Menschenrechte" gehandelten Rechte universelle Geltung im Sinne von „nicht regional"

[492] Vgl. Lohmann 2012a, 210.
[493] Vgl. Lohmann 2012a, 210.
[494] Vgl. Bielefeldt 2012, 163.
[495] Vgl. Buchmann 2018, 183.
[496] Vgl. Blättler 2012, 63.
[497] Blättler 2012, 63.
[498] Vgl. Blättler 2012, 64.

entfalten sollten. Es kann daher eher davon ausgegangen werden, dass damals keine Universalität im Sinne der zweiten Ebene des Menschenrechtsgedankens angestrebt wurde und außerdem nicht allein auf das Menschsein, sondern auf andere partikulare Eigenschaften des Rechtssubjekts abgestellt wurde, wie beispielsweise Bildungsstand, Herkunft oder Hautfarbe.[499] Letzteres kann beispielsweise aus der Präambel der Virginia Bill of Rights 1776 geschlossen werden, da gemäß dieser lediglich die „gute Bevölkerung von Virginia" erfasst werden sollte.[500] Ebenso blieben die Sklaverei sowie die damit einhergehende Rechtslosigkeit der Indianerinnen und Indianer bestehen.[501]

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts wurden den Menschenrechtskatalogen aufgrund des Druckes durch die gewerkschaftliche Arbeiterbewegung soziale Rechte hinzugefügt, womit die bis dato fast ausschließlich aus „bürgerlich-liberalen" Rechten bestehenden Menschenrechtsdokumente um Rechte wie etwa die Gewerkschaftsfreiheit oder das Recht auf Arbeit erweitert wurden.[502] Diese Entwicklungen sind vor allem der Menschenrechtskritik von Karl Marx geschuldet, der von Beginn an die nordamerikanische und französische Ideologie, welche er als Entdeckerin der Menschenrechte bezeichnet, im Hinblick auf deren egoistisches und kapitalistisches Weltbild kritisiert.[503] Zu zentralen Punkten der Marxschen Kritik zählt einerseits dessen Ablehnung der Kantianischen „moralischen Autonomie", da diese seiner Ansicht nach im Vergleich mit den „wirklichen" Abhängigkeiten des Menschen von geschichtlichen und materiellen Verhältnissen zu illusorisch sei.[504] Nicht minder von Bedeutung ist seine an Aristoteles angelehnte Vorstellung des Menschen als „Gattungswesen", der erst seine völlige menschliche Emanzipation erreicht hätte, sobald seine individuelle Natur zugleich gesellschaftlich geworden ist.[505] Somit steht dieses Verständnis einer vor allem auf individuelle Rechte gerichteten Menschenrechtserklärung diametral entgegen. Des Weiteren kritisiert Marx die Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1789, indem er deren propagierten Rechte in „droits du citoyen" (politische Staatsbürgerrechte) und „droits de l'homme" (Rechte des Menschen) einteilt.[506] Dabei fällt seine Beurteilung der politischen Staatsbürgerrechte zwar positiv aus, allerdings sieht er in den Rechten des Menschen lediglich Rechte der Bourgeoisie,

[499] Vgl. Bielefeldt 2012, 163.
[500] Vgl. Abdruck in: Ermacora 1974, 101.
[501] Vgl. Buchmann 2018, 183.
[502] Vgl. Bielefeldt 2012, 163.
[503] Vgl. Lohmann 2012b, 71.
[504] Vgl. Lohmann 2012b, 72.
[505] Vgl. Lohmann 2012b, 72.
[506] Vgl. Lohmann 2012b, 72.

bei welchen es sich seiner Meinung nach um egoistische und vom Gemeinwesen getrennte Menschen handelt. Diese Kritik soll die einseitige Auffassung der Menschenrechte hervorheben, die lediglich für Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft konzipiert wären.[507] Vor allem diese Kritikpunkte machen deutlich, dass Marx mit seiner Argumentation auch vorrangig die im 19. Jahrhundert vorherrschenden gesellschaftlichen Strukturen kritisiert. Die Bedeutung, die der Kritik von Marx an den Menschenrechten damit zukommt, liegt somit vor allem in der Erweiterung der Menschenrechtskataloge um soziale Rechte, wie sie auch in der AEMR verankert werden würden.[508] Jedoch kann Marx entgegengehalten werden, dass seine Beobachtung, die Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte beziehe nur bürgerlich-liberale Rechte mit ein, unzutreffend sei. Denn gerade das Motto der Französischen Revolution, aus der besagtes Menschenrechtsdokument schließlich hervorging, bezog neben der „liberté“ (Freiheit) sehr wohl auch die „égalité“ (Gleichheit) und „fraternité“ (Brüderlichkeit) mit ein. Dabei könnten einerseits aus der égalité Sozialrechte abgeleitet sowie aufgrund der Bekennung zur fraternité Tendenzen in Richtung kollektiver Rechte gesehen werden. Da allerdings die Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte in Art 2 lediglich die Rechte auf Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung als „natürliche und unantastbare“ Menschenrechte versteht, ist dieser Einwand, selbst, wenn zumindest die Gleichheit in manchen Artikeln erwähnt wird, in seinen Grundzügen diskutierbar.[509]

Diese – mit viel Kritik einhergehenden – Entwicklungen zeigen somit deutlich, dass allein die „eurozentrische“ Entstehungsgeschichte der Menschenrechte von heftigen Diskursen und Widersprüchen in Bezug auf den universellen Anspruch der Menschenrechte geprägt war, was sich auch bis in die Entstehungsphase der AEMR ziehen sollte. Denn den Mitgliedern der entsprechenden UN-Kommissionen entging keineswegs das große Spannungsverhältnis zwischen den universellen Ansprüchen der Menschenrechte und dem kulturellen Pluralismus.[510] Den Initiatorinnen und Initiatoren der AEMR war daher bewusst, dass sowohl die Universalität als auch die Egalität der Menschenrechte nicht durch eine philosophische Denktradition begründet werden konnte, weshalb verschiedene philosophische Doktrin und

[507] Vgl. Lohmann 2012b, 73.
[508] Vgl. Lohmann 2012b, 74.
[509] Siehe Abdruck in: Ermacora 1974, 104.
[510] Vgl. Lohmann 2012a, 210-211.

religiöse Erörterungen in den Entwurfsprozess miteinbezogen werden sollten.[511] Im Jahr 1948 entstand schließlich das Resultat dieser Bemühungen, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die einen „kulturübergreifenden Kompromiss“[512] darstellte und die universellen Menschenrechte als rechtliches Ideal verkündete:

> […] verkündet die Generalversammlung diese Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal, damit jeder einzelne und alle Organe der Gesellschaft sich diese Erklärung stets gegenwärtig halten und sich bemühen, durch Unterricht und Erziehung die Achtung vor diesen Rechten und Freiheiten zu fördern und durch fortschreitende nationale und internationale Maßnahmen ihre allgemeine und tatsächliche Anerkennung und Einhaltung durch die Bevölkerung der Mitgliedstaaten selbst wie auch durch die Bevölkerung der ihrer Hoheitsgewalt unterstehenden Gebiete zu gewährleisten.[513]

Die Formulierung „Ideal“ (oder im Französischen „idéal“) lässt auf einen ganz wesentlichen Aspekt der AEMR schließen, nämlich, dass die darin enthaltenen Rechte als Ziel oder Ideal und nicht als bereits gegebene Tatsache verstanden werden dürfen. Dies wird auch durch die Erklärung der Präambel deutlich, dass sich jeder einzelne und alle Organe der Gesellschaft darum zu bemühen hat bzw. haben, die Anerkennung und die Einhaltung dieser Rechte zu gewährleisten. Es bedarf keiner allzu großen Interpretationskunst, um die Schlüsselwörter herauszufiltern und deren Problematik zu erörtern. Neben der bereits thematisierten Wortwahl des „Ideals“ weisen auch folgende Formulierungen darauf hin, dass mit der AEMR keine bereits bestehenden Rechtsansprüche umschrieben werden sollen: denn die Tatsache, dass sich einerseits die Gesellschaft um die Achtung der Rechte zu „bemühen“ hat und andererseits durch „fortschreitende“ nationale und internationale Maßnahmen die „tatsächliche“ Anerkennung und Einhaltung gewährleisten soll, lässt auf den Umstand schließen, dass die AEMR eher als ein Zukunftsprojekt angedacht war, das noch lange nicht als erreicht galt. So bemerkt auch Arnd Pollmann das grundlegende „Missverständnis in Bezug auf den Universalismus der Menschenrechte“, dem viele Befürworterinnen und Befürworter unterliegen würden.[514] Er bezieht sich dabei auf das Missverständnis der bereits vorherrschenden universellen Geltung der Menschenrechte, wohingegen es sich jedoch seiner Ansicht nach bei diesen lediglich um einen Geltungs*anspruch* handle, der noch einzulösen wäre.[515] „Die Menschenrechte *sind* nicht

[511] Vgl. Lohmann 2012a, 211.
[512] Lohmann 2012a, 211.
[513] UN-Generalversammlung 1948a.
[514] Pollmann 2012b, 337.
[515] Vgl. Pollmann 2012b, 337.

schon universell gültig, aber sie wollen universell gültig *werden.*“[516] Dies schließt er unter anderem aus der Tatsache, dass sich weltpolitisch betrachtet augenscheinlich immer noch zahlreiche Menschenrechtsdefizite ausmachen lassen, weshalb die universelle Geltung der Menschenrechte keineswegs bereits gegeben sein kann.[517] Die Menschenrechte müssten vielmehr erst „universalisiert“ werden.[518] Pollmann hält dazu fest:

> Sowohl auf der formalen Ebene der Inklusion *aller* Menschen in den menschenrechtlichen Trägerkreis als auch auf der inhaltlichen Ebene allgemeinverbindlicher Katalogisierungen einzelner Rechtsansprüche muss der Streit über das *richtige* Verständnis des Universalismus und seiner Teilansprüche interkulturell offengehalten werden. […] Daraus folgt für die Theorie der Menschenrechte: Deren Universalismus beruht zwar auf philosophisch zu begründenden Geltungsansprüchen, ist aber wesentlich ein *politisches* Projekt der umkämpften Verwirklichung dieser mit den Menschenrechten einhergehenden Ansprüche. Wirklich *eingelöst* wären Letztere aber erst dann, wenn die Menschenrechte weltweit auch faktisch zur Durchsetzung gebracht worden wären. Da dies jedoch in absehbarer Zeit kaum der Fall sein dürfte (wenn überhaupt je), sollte der Universalismus der Menschenrechte als ein Universalismus „in the making“ verstanden werden.[519]

Es kann aus diesem Zitat herausgelesen werden, dass zwar die Menschenrechte auf normativer Ebene einen universellen Geltungsanspruch hegen, diesen allerdings auf deskriptiver Ebene (noch?) nicht einlösen können. Denn solange den Menschenrechten nicht überall auf der Welt zur Durchsetzung verholfen wird, kann eben nicht von einer faktischen universellen Gültigkeit gesprochen werden. Dass sie sich dabei normativ als universell gültig verstehen, ist von ihrer tatsächlichen Geltung weitgehend unabhängig und die Frage, inwieweit auch das universelle normative Menschenrechtsverständnis vertretbar bzw. sinnvoll ist, soll an dieser Stelle noch unbeantwortet bleiben und in den folgenden Kapiteln noch einmal aufgegriffen werden. Jedoch an die Beantwortung der Frage, weshalb die deskriptive und die normative Ebene so drastisch auseinanderklaffen, kann bereits eine Annäherung erfolgen. So argumentiert beispielsweise Claude Lévi-Strauss, dass die großen Erklärungen der Menschenrechte alle die gleiche Stärke und Schwäche aufweisen würden, indem sie einerseits ein Ideal proklamieren, dabei allerdings nicht in Betracht ziehen, dass der Mensch „seine Natur nicht in einer abstrakten Menschheit realisiert, sondern in traditionellen Kulturen […].“[520] Der Mensch tendiere des Weiteren dazu, jene Unterschiede, die er nicht verstehe, zu leugnen und daher etwaige schockierende Extreme

[516] Pollmann 2012b, 337.
[517] Vgl. Pollmann 2012b, 337.
[518] Vgl. Pollmann 2012b, 337.
[519] Pollmann 2012b, 337.
[520] Lévi-Straus 1972, 18.

anderer Kulturen lieber zu unterschlagen sowie sich an müßigen Kompromissen festzuhalten, anstatt sich mit den kulturellen Unterschieden wahrhaftig zu befassen.[521] Damit läutet diese Sichtweise bereits eine Theorie ein, welche dem Universalismus diametral entgegenzustehen scheint und sich somit den Platz als „Gegenspieler" des Universalismus in der Debatte gesichert hat: der Relativismus. Denn dieser geht in seiner Grundaussage davon aus, dass sich abstrakte, allgemeingültige Normen nicht vertreten lassen, da der Mensch – so beispielsweise die kulturrelativistische Strömung – ein kulturell eingebettetes Wesen ist, welches seine Werte, Handlungen, Überzeugungen, etc. stets im Lichte seines kulturellen Hintergrundes formt. Es soll nun sogleich genauer auf die relativistische Strömung eingegangen und deren Relevanz für die Kritik an den Menschenrechten veranschaulicht werden, ehe die bisherigen Überlegungen auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte umgelegt werden.

3.2. Der Relativismus

Der Relativismus gilt als Denkrichtung, die uns auf der einen Seite schockiert und auf der anderen Seite trotzdem anzieht.[522] Denn einerseits können wir uns nicht vorstellen, dass beispielsweise Verbrechen gegen die Menschlichkeit mit einem einfachen Fingerzeig auf kognitive, moralische oder kulturelle Diversität gerechtfertigt werden könnten, andererseits scheint die universalistische Alternative der Utopie näher zu sein als der Realität. Es ist also kaum überraschend, dass der Relativismus ein äußerst kontroverses Thema darstellt, welches die wissenschaftlichen Gemüter sowohl auf positive als auch negative Weise zum Kochen bringt.[523] Denn der Relativismus gilt sowohl als Bedrohung für intellektuelle Tatsachen als auch für moralische Seriosität.[524] Doch woher kommt jenes Stigma, wodurch der Relativismus mittlerweile schon beinahe zu einem „Schimpfwort" des akademischen Sprachgebrauchs geworden ist? Aus welchem Grund ist gerade zwischen universalistischen und relativistischen Zugängen eine Debatte rund um die Geltung der Menschenrechte entbrannt, die bis heute unerbittlich geführt wird? Und zu guter Letzt – kommt dem Relativismus eine gewisse Daseinsberechtigung im Rahmen philosophischer sowie anthropologischer Denkrichtungen zu und wie verhalten sich dessen Hauptargumente in Bezug auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte? All diese Fragen gilt es im gegenständlichen Kapitel zu beleuchten, wobei

[521] Vgl. Lévi-Strauss 1972, 18.
[522] Vgl. Lukes 2008, 1.
[523] Vgl. Lukes 2008, 1 oder auch Baghramian/Carter 2015.
[524] Vgl. Lukes 2008, 1.

die darauffolgenden Abschnitte stets im Hinblick auf vor allem den Kulturrelativismus aufgearbeitet werden. Doch bevor eine nähere Analyse erfolgen kann, müssen zunächst verschiedene Ausprägungen des Relativismus unterschieden und deren für die Menschenrechte relevanten Aspekte herausgearbeitet werden.

3.2.1. Ausprägungen des Relativismus

Grundsätzlich fasst man unter „Relativismus" alle jene Denkrichtungen und Auffassungen zusammen, welche entweder Wahrheit und Irrtum, richtig und falsch, Vernunftstandards oder diverse Begründungsversuche sowie moralische Normen als von Konventionen und Bewertungsmaßstäben abhängig sehen.[525] Gewissen Dingen wären ihre Beurteilung daher nicht schon von Anfang an inhärent, sondern diese würden sich allein aus dem Rahmen oder Kontext ergeben, in denen wir sie eingebettet vorfinden.[526] Ohne diesen kontextuellen Bezug – seien es beispielsweise regionale Normen oder individuelle Standards – könnte eine derartige Beurteilung daher nicht wahrheitsgemäß erfolgen, womit auch die Wahrheit von Behauptungen gemäß relativistischen Ansichten erst gegeben ist, sobald sie im entsprechenden Bewertungsrahmen aufgestellt wird.[527] Somit handelt es sich beim Relativismus um eine Doktrin, die das gesamte Spektrum der philosophischen und anthropologischen Teildisziplinen durchdringt und je nach Ausprägung epistemologische, kognitive, logische, soziologische, kulturelle oder moralische Aspekte betrifft.[528] So begreift der Relativismus Werte, Moral und Ästhetik als abhängig von sozio-historischen Umständen und geht von einer Relativität der menschlichen Erkenntnis aus, womit es laut dieser Denkrichtung – zumindest in ihrer klassischen Variante – keine Absolute in welcher Hinsicht auch immer gibt.[529] Die erste relativistische Philosophie geht dabei auf den griechischen Sophisten Protagoras zurück, welchem etwa Platon die berühmte Formel zuschreibt, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei.[530]

Nach diesem Versuch, den Relativismus in seinen vielfältigen Ausprägungen kurz zu umschreiben, soll nun ein Überblick über die wichtigsten Strömungen des Relativismus

[525] Vgl. Baghramian/Carter 2015.
[526] Vgl. Baghramian/Carter 2015.
[527] Vgl. Baghramian/Carter 2015.
[528] Vgl. Baghramian/Carter 2015 sowie „o.V." o.J.
[529] Vgl. „o.V." o.J.
[530] Vgl. Baghramian/Carter 2015 sowie „o.V." o.J.

gegeben werden, bevor auf die für die Menschenrechte relevanten Entwicklungen eingegangen wird.

3.2.1.1. *Der Kognitive Relativismus und Sprachliche Relativismus*

Der kognitive Relativismus stellt sich die Frage, ob unser Wissen einer Welt entspringt, die unabhängig von uns existiert oder, ob jegliche Erkenntnis und Wahrheit lediglich von uns selbst abhängen.[531] Gehen wir nun davon aus, dass wir unseren menschlichen Standpunkt nicht verlassen können (wie es beispielsweise Immanuel Kant postuliert), so würden wir zum Ergebnis kommen, dass uns nur Wissen zur Verfügung stünde, sofern es für uns auch begreifbar ist – sich also innerhalb der durch den Menschen aufgestellten Kategorien wie Zeit, Raum, kausale Relationen, etc. bewegt.[532] Friedrich Nietzsche spinnt diesen Gedanken weiter und geht davon aus, dass unser gesamtes Wissen sogar von unseren Begierden und Interessen geformt, geleitet und zusammengesetzt wird.[533] Es gebe also keine wahre Welt, welche rein objektiv sei.[534] Erkenntnisse und Wahrheiten seien demnach von der Perspektive abhängig, weshalb sich auch für Nietzsches Theorie der Begriff „Perspektivismus" durchgesetzt hat.[535] Diese Ansicht bekommt schließlich ihren relativistischen Charakter, sobald man diversen Gruppen innerhalb der Menschheit unterschiedliche Perspektiven zuschreibt. Somit gelangt man zu der Auffassung, dass alle Ideen und Theorien als nationale, regionale oder kulturelle Phänomene auftreten und je nach sozio-kulturellem Kontext divergieren, weshalb es auch keine unabhängige Wahrheit geben könne.[536] Die Anthropologie spricht in diesem Zusammenhang von unterschiedlichen Weltsichten oder Arten des Denkens[537], die vor allem durch die Sprache zum Ausdruck kommen, wie auch der britische Philosoph und Sozialwissenschaftler Peter Winch erkennt:

> What is real and what is unreal shows itself in the sense that language has. Further, both the distinction between the real and the unreal and the concept of agreement with reality themselves belong to our language. […] Nevertheless we could not in fact distinguish the real from the unreal without understanding the way this distinction operates in the language.

[531] Vgl. Lukes 2008, 2.
[532] Vgl. Lukes 2008, 2.
[533] Vgl. Lukes 2008, 2-3.
[534] Vgl. Lukes 2008, 3.
[535] Vgl. dazu etwa Müller 2020, 204ff.
[536] Vgl. Lukes 2008, 3.
[537] Vgl. Lukes 2008, 7-8.

> If then we wish to understand the significance of these concepts, we must examine the use they actually do have – *in* the language.[538]

Winch kommt also zu der Einsicht, dass sich die Realität nicht nur in der Sprache manifestiert, sondern die Unterscheidung zwischen real und unreal sowie sogar das Konzept von Realität allein der Sprache entspringen. Setzt man diese Schlussfolgerung in einen sozio-kulturellen Kontext, kann die Sprache auch als „guide to ‚social reality'"[539] gesehen werden, die somit die Auffassung eines Volkes von Realität und Wahrheit nachhaltig formt. Die reale Welt sei demnach zu einem großen Teil auf den Sprachgewohnheiten einer Gruppe aufgebaut.[540] Die relativistische Ausrichtung zeigt sich, wenn man davon ausgeht, dass sich die Sprachen nicht genügend ähneln, um dieselbe soziale Realität repräsentieren zu können. Die Sprachen und somit Welten der verschiedenen Gesellschaften und Kulturen würden demnach so stark divergieren, dass sie eigene, abgegrenzte Entitäten und nicht nur dieselbe Welt mit anderen Ausprägungen darstellen.[541] Mit der Frage, welchen Einfluss die Sprache nun auf das Bewusstsein der Mitglieder bestimmter Kulturen haben kann, beschäftigt sich beispielsweise die in der anthropologischen Linguistik angesiedelte „Sapir-Whorf-Hypothese". Gemäß dieser forme Sprache das Denken und beeinflusse bzw. determiniere sogar die Art und Weise, wie ein Mitglied einer Sprachengemeinschaft denkt und die Welt wahrnimmt. Wesentliche Einflussfaktoren auf die Wahrnehmung ontologischer Kategorien stellen dabei Grammatik und Wortschatz der Muttersprache dar.[542] Diese Hypothese umfasst somit einerseits den Aspekt des sprachlichen Relativismus, demgemäß die menschliche Natur stark durch Kultur und Sprache geprägt ist und andererseits einen sprachlich-deterministischen Aspekt, wonach die Möglichkeiten des Denkens festgelegt oder zumindest stark eingeschränkt sind.[543]

Eine besondere Bedeutung kommt dabei der Rolle der Sprache in Indigenen Gemeinschaften zu, denn jede Sprache vermittelt eine eigene Weltsicht und kann somit als Trägerin von Werten, Kultur, Geschichte und kollektiver Identität gelten. Außerdem ist zu beachten, dass viele Indigene Sprachen oftmals mündlich überliefert sind und nicht in Schriftform weitergegeben werden, weshalb die Bewahrung einer Indigenen Kultur meistens mit dem Erhalt und dem

[538] Winch 1964, 309.
[539] Sapir 1929, 209.
[540] Vgl. Sapir 1929, 209.
[541] Vgl. Sapir 1929, 209.
[542] Vgl. Newen/Schrenk 2013, 148.
[543] Vgl. Newen/Schrenk 2013, 131.

aktiven Sprechen der Indigenen Sprache verbunden bleibt.[544] Ein berühmtes Beispiel stellt das Volk der Pirahã dar, das beispielsweise keine unterschiedlichen Bezeichnungen für den Verwandtschaftsgrad des Großvaters und des Onkels kennt, weshalb beide Kategorien unter einem Begriff für „ältere Generation“ zusammengefasst werden.[545] Auf der anderen Seite verzichtet beispielsweise die Hopi-Sprache – im Gegensatz zum Deutschen oder anderen indogermanischen Sprachen – gänzlich auf Subjektausdrücke.[546] Ein Sprecher der Hopi-Sprache würde demnach die Formulierung „Der Tod ereignet sich“ wählen, anstatt zu behaupten, dass jemand Bestimmtes gestorben wäre.[547] Dies mag auf den ersten Blick eventuell unbedeutend wirken, allerdings lässt sich aus dieser Form des Sprachgebrauchs einiges über den Zugang der Hopi zum Tod und in weiterer Folge deren Denkweise im Allgemeinen ableiten. Denn der Ausdruck, dass sich der Tod ereignen würde, deutet auf einen stärkeren religiösen Zugang der Hopi zu Tod sowie Jenseits hin und lässt den Tod als aktive Macht erscheinen, worüber der Mensch keine Kontrolle besitzt. Der Tod wird damit zu etwas Hohem, Übergeordnetem oder gar Gott-Gegebenem, das nicht dem menschlichen Einfluss untersteht. Dadurch kommt die enge Verbindung von Sprache, Denken und schließlich Verhalten in Bezug auf das Volk der Hopi deutlich zum Ausdruck, da es sich bei diesen um eine streng religiöse Gemeinschaft handelt, die sprachlich sowie gedanklich mehr Macht in natürliche Ereignisse legt als es etwa andere Völker zu tun pflegen.

Neben dem sprachlichen Relativismus, der sich für divergierende Sprachgewohnheiten und damit einhergehenden unterschiedlichen Weltsichten ausspricht, stellt sich im Rahmen des kognitiven Relativismus die Frage, ob es überhaupt eine einheitliche Logik oder Rationalität gibt, welche allen Menschen immanent wäre.[548] Diese Frage führte beispielsweise zu einer Debatte zwischen den Anthropologen Gananath Obeyesekere und Marshall Sahlins, welche den durch die Hawaiianerinnen und Hawaiianer verursachten Tod von Captain Cook zum Gegenstand hatte. Obeyesekere vertrat die Auffassung, dass das hawaiianische Volk nicht davon ausging, dass es sich bei Captain Cook um eine Personifizierung einer ihrer Gottheiten handelte, da sie genauso rational wie „wir“ gewesen wären.[549] Denn es sei schließlich die

[544] Vgl. Schäfer et al. 2019, 2.
[545] Vgl. Everett 2008, 69.
[546] Vgl. auch die Untersuchungen von Benjamin Lee Whorf zu den Sprachgewohnheiten der Hopi in: Carroll et al. 2012.
[547] Vgl. Newen/Schrenk 2013, 148.
[548] Vgl. dazu die Ausführungen in: Lukes 2008, 9ff.
[549] Vgl. Lukes 2008, 9 und dessen Ausführungen zu: Obeyesekere 1992, 3.

„praktische Rationalität“[550], die uns als menschliche Wesen mit unserer gemeinsamen biologischen Natur verbinde.[551] Das hawaiianische Volk hätte demnach sehr wohl über die kognitiven Kapazitäten verfügt, Captain Cook von einem Gott zu unterscheiden. Es seien also nicht die Hawaiianerinnen und Hawaiianer gewesen, welche ihren „europäischen Gott“ erschaffen hätten, sondern Europa hätte ihn für sie kreiert. Die Auffassung, Captain Cook sei von den Eingeborenen für einen Gott gehalten worden, sei schlicht und ergreifend ein Mythos des europäischen Imperialismus, der Zivilisation und der Eroberung.[552] Marshall Sahlins ist jedoch anderer Ansicht und bezweifelt die Relevanz der „westlichen“ Konzepte von Logik oder Menschenverstand für die hawaiianische Kultur.[553] Wir könnten von unserem westlich geprägten Standpunkt keine Aussagen über eine alternative Kosmologie oder Epistemologie treffen, da diese komplett in regionale Kultursysteme eingebettet seien. Sahlins spricht sich daher dafür aus, dass mit verschiedenen Kulturen auch unterschiedliche Rationalitäten einhergehen würden.[554] Diese Veranschaulichung der in den kognitiven Relativismus eingebetteten Debatte um die Rationalität verschiedener Völker deckt sich darüber hinaus mit anderen Kontroversen rund um den Grad an Logik und Vernunft, welchen gewisse Gemeinschaften vermeintlich besitzen oder nicht besitzen würden und wurden in der Vergangenheit oft instrumentalisiert, um Kriege, Kolonialisierung oder Imperialismus zu rechtfertigen. So ging es beispielsweise auch im bereits geschilderten Streit von Valladolid um die Frage, inwiefern den amerikanischen Eingeborenen Rationalität zugeschrieben werden könne. Zwar ist der kognitive Relativismus nicht der Hauptanknüpfungspunkt für menschenrechtliche Fragen, dennoch veranschaulicht diese kurze Illustration einige wichtige Vorfragen, die es zu klären gilt, bevor überhaupt universell gültige Rechte zugestanden werden können. Denn wer bereits manchen Völkern ihre Rationalität und damit auch gewissermaßen ihre Menschlichkeit abspricht, stellt sich meist auch nicht mehr die Frage, ob bestimmte Normen für diese zu gelten haben.

3.2.1.2. *Der Moralische Relativismus*

Während der kognitive und der sprachliche Relativismus die Möglichkeit einer objektiven und universellen Erkenntnis, Sprachgewohnheit oder Rationalität bezweifeln, verhält es sich mit

[550] Vgl. die Ausführungen von Obeyesekere zu „practical rationality“ in: Obeyesekere 1992, 228ff.
[551] Vgl. Lukes 2008, 9.
[552] Vgl. Obeyesekere 1992, 3.
[553] Vgl. Lukes 2008, 9 sowie Sahlins 1995.
[554] Vgl, Lukes 2008, 10 sowie Sahlins 1995.

dem moralischen Relativismus etwas anders.[555] Der moralische Relativismus geht nämlich davon aus, dass moralische Normen relativ seien und von ihrem historischen sowie örtlichen Kontext abhängen.[556] Ob moralische Urteile nun als wahr oder falsch gelten, könne demnach nicht objektiv beurteilt werden, sondern müsse im Rahmen des jeweiligen partikularen Standpunkts untersucht werden. In diesem Zusammenhang gilt es jedoch zu erwähnen, dass dabei kein Standpunkt dem anderen als überlegen angesehen wird.[557] Der moralische Relativismus zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass er von unterschiedlichen moralischen Werten in verschiedenen Kulturen ausgeht, die Möglichkeit von universellen Werten, welche in allen Gesellschaften gelten, verneint sowie durch die Mahnung, wir dürften bei der Beurteilung anderer Wertesysteme nicht von unseren eigenen Zugängen und Praktiken ausgehen.[558] Der moralische Relativismus beinhaltet darüber hinaus ein Konzept der Toleranz, durch welches uns ein Verständnis für andere Kulturen nähergebracht wird. Ebenso bietet er eine Alternative für das unhaltbare Konzept des moralischen Objektivismus, da jeder Versuch, objektive und allgemein gültige moralische Prinzipien zu formulieren, zwangsläufig auf Widerspruch stoßen muss.[559] Viele Vertreterinnen und Vertreter des moralischen Relativismus sehen diesen dabei als logische Folge des kognitiven Relativismus, da gemäß letzterem die Wahrheit im Allgemeinen als relativ gedacht wird.[560]

Doch es sind genau jene Punkte, die den moralischen Relativismus als philosophische Denkrichtung definieren, die Gegenstand zahlreicher Einwände sind. So würde der moralische Relativismus beispielsweise die Bedeutung der kulturellen Diversität überschätzen, da diesen künstlichen und oberflächlichen Differenzen meist geteilte Vorstellungen über Moral und Prinzipien zugrunde liegen würden.[561] Des Weiteren existiere sehr wohl ein Kern an universellen Werten, die in jeder menschlichen Kultur vorkommen müssten, damit sich diese auch entfalten könne.[562] Ebenso werden Befürworterinnen und Befürworter des moralischen Relativismus damit konfrontiert (und das stellt wohl den schwerwiegendsten Kritikpunkt am moralischen Relativismus dar), jede kulturelle Praktik „gelten zu lassen“, womit Sklaverei,

[555] Vgl. Lukes 2008, 16.
[556] Vgl. Lukes 2008, 18.
[557] Vgl. Westacott o.J.
[558] Vgl. Westacott o.J.
[559] Vgl. Westacott o.J.
[560] Vgl. Westacott o.J.
[561] Vgl. Westacott o.J.
[562] Vgl. Westacott o.J.

Sexismus oder Gewalt wieder eine Rechtfertigung zukommen würde.[563] Bevor die Berechtigung dieser Einwände und die vor allem für Indigene Rechte relevanten Ausprägungen des Relativismus diskutiert werden können, muss jedoch zunächst eine grundlegende Unterscheidung der Ebenen getroffen werden, auf welchen sich der moralische Relativismus bewegt. Denn im Rahmen der Moralphilosophie werden drei Positionen unterschieden, welche eine relativistische Theorie einnehmen kann. Zunächst weist der moralische Relativismus eine empirische Ebene auf, wobei man vom sog. „Deskriptiven Moralischen Relativismus" (DMR) spricht.[564] Diese Position geht von der empirischen Tatsache aus, dass eine weit reichende Uneinigkeit über Moralvorstellungen in den verschiedenen Gesellschaften vorherrscht.[565] Der DMR beinhaltet dabei sowohl deskriptive als auch kausale Erklärungsansätze, indem er beispielsweise die Fragen beleuchtet, wie moralische Normen funktionieren, wie sie entstehen und wie sie das Denken sowie Verhalten einer Gesellschaft tatsächlich formen.[566] Daher könne man auch in Verbindung mit dem DMR von „verschiedenen Moralitäten" sprechen, die in den unterschiedlichen Kulturen vorherrschen und vor allem im Hinblick auf ihre Begründung sowie ihre zentralen Anliegen weit auseinanderdriften würden.[567] Ob Vertreterinnen und Vertreter dieser Position jedoch von einer tatsächlichen Uneinigkeit in Bezug auf moralische Normen oder schlicht von kultureller Diversität ausgehen, ist Gegenstand einiger Kontroversen und soll an dieser Stelle (noch) unbeantwortet bleiben.[568]

Der sog. „Metaethische Moralische Relativismus" (MMR) betrifft hingegen die Rechtfertigung moralischer Urteile, welche nicht absolut oder universalisierbar, sondern relativ in Bezug auf Traditionen und Praktiken verschiedener Gruppen oder Personen wären.[569] Metaethische Relativistinnen und Relativisten gehen davon aus, dass fundamentale moralische Uneinigkeiten nicht auf rationaler Ebene gelöst werden können und somit moralischen Urteilen nicht die Autorität bzw. normative Kraft für eine derartige Rechtfertigung zukommen würde. So wäre beispielsweise das moralische Urteil „Polygamie ist moralisch falsch" in einer Gesellschaft zwar wahr, in einer anderen Gesellschaft jedoch falsch.[570] So gesehen seien allein die Standards, nach denen ein moralisches Urteil gerechtfertigt wird, relativ und würden sich demnach von

[563] Vgl. Westacott o.J.
[564] Vgl. Gowans 2015.
[565] Vgl. Gowans 2015.
[566] Vgl. Lukes 2008, 19.
[567] Vgl. Lukes 2008, 19.
[568] Vgl. Gowans 2015.
[569] Vgl. Gowans 2015.
[570] Vgl. Gowans 2015.

Gesellschaft zu Gesellschaft unterscheiden, weshalb keine rationale Basis gegeben sei, um diese Differenzen aufzulösen.[571]

Zuletzt wird der moralische Relativismus oftmals auch auf einer normativen Ebene vertreten und betrifft die Art und Weise, wie wir uns gegenüber Personen verhalten oder über diese denken *sollen*.[572] Diese Position betrifft vor allem die Frage nach der Toleranz gegenüber Personen oder Gruppen, mit welchen eine moralische Uneinigkeit besteht.[573] Dabei ist es gerade die Toleranz, die den Gegenstand vieler Debatten rund um den Relativismus bildet, wie sich später noch zeigen wird. Bezogen auf die Toleranz gilt es ebenfalls zu erörtern, ob es sich bei dieser um eine normative These handelt, welche eine eigenständige Ebene des moralischen Relativismus bildet oder, ob sie bereits vom DMR und MMR impliziert wird.[574] Denn diese Frage wird sich nämlich als von großer Bedeutung erweisen, sobald der Vorwurf der Toleranz im Hinblick auf Menschenrechtsverletzungen genauer untersucht wird.

Die meisten Debatten rund um den moralischen Relativismus beginnen mit deskriptiven Argumenten, weshalb auch die anderen Ausprägungen des moralischen Relativismus als im DMR verwurzelt angesehen werden können.[575] Dabei geht es vor allem darum, moralische Urteile aus der Perspektive einer externen Beobachterin bzw. eines externen Beobachters sowohl anthropologisch als auch soziologisch zu begutachten.[576] Aus diesem Grund wird der DMR auch oft als Ausfluss der Anthropologie sowie anderen empirischen Disziplinen betrachtet und soll daher im Zuge dieser Arbeit die Hauptperspektive für moral- und kulturrelativistische Überlegungen bilden.[577] Befürworterinnen und Befürworter des DMR stützen sich zudem auf die Kulturanthropologie sowie andere empirische Disziplinen und begründen ihre relativistische Herangehensweise mit augenscheinlichen Diskrepanzen bezogen auf kulturelle Praktiken, wie beispielsweise Polygamie, Zwangsehen oder weibliche Genitalverstümmelung.[578] Aus dieser Sicht wird die Existenz eines deskriptiven moralischen Relativismus also aus dem Umstand abgeleitet, dass in den verschiedenen Kulturen faktisch unterschiedliche Moralvorstellungen vorherrschen und eine gewisse moralische Uneinigkeit

[571] Vgl. Gowans 2015.
[572] Vgl. Gowans 2015.
[573] Vgl. Gowans 2015.
[574] Vgl. Gowans 2015 sowie Westacott o.J.
[575] Vgl. Gowans 2015.
[576] Vgl. Lukes 2008, 19.
[577] Vgl. Gowans 2015.
[578] Vgl. Gowans 2015.

somit nicht wegdiskutiert werden kann. Auf diese augenscheinliche Tatsache werden sich die meisten wohl einigen können.[579] Doch die Fragen, ob diese Unstimmigkeiten tief verankert sowie weit verbreitet sind und, ob sie schwerer wiegen als jede moralische Übereinstimmung, gestalten sich weitaus diffiziler.

So hält beispielsweise Donald Davidson dem deskriptiven moralischen Relativismus entgegen, dass es erst Uneinigkeiten in Bezug auf eine Sache oder ein Konzept geben könne, sobald man sich geeinigt hätte, um welches Konzept es überhaupt gehen solle. So könnte beispielsweise eine Meinungsverschiedenheit zwischen zwei Kulturen über das Thema „Bäume" vorherrschen, wobei einer Kultur schließlich bewusst wird, dass sie den Begriff der anderen Kultur fälschlicherweise für das Wort „Baum" gehalten hat. Die Glaubenssätze der einen Kultur hätten demnach keine „falschen" Vorstellungen von Bäumen zum Gegenstand, sondern würden sich auf etwas komplett Anderes beziehen. Grund für Fehlinterpretationen zwischen Kulturen seien daher misslungene Übersetzungen zwischen den Sprachen der besagten Kulturen.[580] Der nächste Einwand stammt von Philippa Foot, die zwar moralische Diskrepanzen nicht gänzlich verwirft, diese jedoch aus einer anderen Perspektive untersucht. So gebe es verschiedene Kriterien für Moralvorstellungen, gemäß denen nicht alles als moralische Tugend oder Verpflichtung gelten könne. Demnach könnten moralische Diskrepanzen oder Unstimmigkeiten nur für Konzepte gelten, welche überhaupt unter die Kategorie der jeweiligen Moralvorstellung fallen, womit moralischen Meinungsverschiedenheiten eindeutige Grenzen gesetzt wären.[581] Davidsons und Foots Einwände gegen den DMR können grundsätzlich unter die Kategorie der *a priori* Einwände gegen den deskriptiven Relativismus zusammengefasst werden, da diese besagte relativistische Ausprägung allein aufgrund philosophischer Erwägungen zu falsifizieren versuchen, ohne sich dabei auf empirische Beweise zu stützen.[582] Dabei könnte etwa Davidsons Argumentation entgegengehalten werden, dass sich sein Konzept der misslungenen Übersetzung von bestimmten Begriffen nicht so einfach auf Moralvorstellungen übertragen lasse. Das Wort „Baum" sei ein deskriptives Konzept, das auf direkter Beobachtung beruht und könne daher wohl kaum mit Konzepten verglichen werden, welche etwa menschliches Verhalten oder Reaktionen zum Inhalt haben. Was Menschen beispielsweise amüsant, traurig oder interessant finden, variiere stärker und sei demnach nicht

[579] Vgl. Levy 2003, 165.
[580] Vgl. Davidson 2001, 183-198.
[581] Vgl. Foot 2002a und Foot 2002b sowie diesbezügliche Ausführungen in: Gowans 2015.
[582] Vgl. Gowans 2015.

von der Argumentation Davidsons gedeckt. Und selbst, wenn das menschliche Verhalten auf einen gemeinsamen Kern zurückgeführt werden könnte, würde immer noch viel Raum für breite Meinungsverschiedenheiten bleiben.[583] Auch gegen Philippa Foots Einwände haben sich Gegenreaktionen gebildet, welche die Argumentation der Philosophin als Dilemma entlarven. Würde man beispielsweise den Begriff „Mut" sehr weit fassen, würde wohl jeder Mensch zustimmen, dass es sich dabei um eine erstrebenswerte Tugend handelt. Doch gerade, weil der Begriff in einem weiten Sinn verstanden wird, bleibt sehr viel Spielraum für Diskrepanzen, welche Handlungen und Eigenschaften nun unter den Begriff fallen oder nicht. Fasst man ihn jedoch zu eng, würden vielleicht keine Unstimmigkeiten in Bezug auf die Definition von Mut herrschen, allerdings würde die Werthaftigkeit des Konzepts von Mut an sich infrage gestellt werden.[584]

Die zweite Art, den deskriptiven moralischen Relativismus infrage zu stellen, bezieht empirisches Wissen mit ein und kann daher als *a posteriori* klassifiziert werden.[585] Dabei sind allein schon die empirischen Datenerhebungsmethoden selbst einiger Kritik ausgesetzt, da sie sich beispielsweise als mangel- oder fehlerhaft erweisen könnten, nicht zuletzt durch eine Voreingenommenheit der Beobachterinnen und Beobachter. So seien etwa Datenerhebungen im Rahmen der Anthropologie oft von politischen Ideologien oder Vorurteilen beeinflusst, was schließlich zur Fehlinterpretation der empirischen Daten führe.[586] Einen weiteren wichtigen Kritikpunkt stellt der Einwand dar, Anthropologinnen und Anthropologen würden oftmals von homogenen und statischen Kulturen ausgehen und damit einhergehend deren Komplexität nicht angemessen würdigen.[587] Ebenso würden moralische Meinungsverschiedenheiten nur dadurch entstehen, dass generelle moralische Werte (welche ohne moralische Diskrepanzen bestünden) unter verschiedenen Umständen angewendet würden und sich die Meinungsverschiedenheit daher nur auf die Frage beziehe, was dies nun für Umstände wären.[588] Einer ähnlichen Argumentation bedient sich auch der Einwand, dass moralische Diskrepanzen in Wahrheit nur Uneinigkeiten in Bezug auf religiöse Konzepte, wie beispielsweise der Seele, wären.[589] Zuletzt

[583] Vgl. Gowans 2015.
[584] Vgl. Gowans 2015.
[585] Vgl. Gowans 2015.
[586] Vgl. Gowans 2015.
[587] Vgl. etwa Gowans 2015, Levy 2003, 169-170 oder auch die Ausführungen von Henry Shue zur „blockinternen Homogenität" in: Shue 2015, 368ff sowie die Erläuterungen von Ann Elizabeth Mayer in: Mayer 1994, 309 und Raed Abdulaziz Alhargan in: Alhargan 2012 in Bezug auf den Dissens über Menschenrechte innerhalb der muslimischen Kultur.
[588] Vgl. Gowans 2015.
[589] Vgl. Gowans 2015.

wird Vertreterinnen und Vertretern des DMR auch oft entgegengehalten, dass es ebenso empirische Belege für moralische Übereinstimmung gäbe, wobei meist auf die „Goldene Regel“ verwiesen wird, die sich neben der Bibel auch beispielswese in den Analekten des Konfuzius und weiteren Texten anderer Glaubensrichtungen finden würde.[590] So seien auch andere moralische Grundverbote in mehreren Religionen und Gesellschaften zu finden, wie etwa das Verbot des Lügens, Stehlens, Tötens, etc.[591] Ausgehend von diesen Argumentationen wird zudem auf die Menschenrechtsbewegung als Beweis für eine empirisch belegbare moralische Übereinstimmung verwiesen, welche es noch zu überprüfen gilt.[592] Denn gerade deskriptive moralische Relativistinnen und Relativisten verweisen meist auf die Menschenrechte als empirische Beweise *gegen* eine weltweite moralische Übereinstimmung. An dieser Stelle treffen also zwei entgegengesetzte philosophische Strömungen aufeinander, welche dasselbe Konzept, nämlich jenes der Menschenrechte, als Argument für ihre Beweisbarkeit heranziehen, womit man wieder einen Schritt weiter entfernt von der Lösung des Dilemmas zu sein scheint. Dessen Auflösung muss jedoch noch hintenangestellt werden, da es zuvor noch eine für die Menschenrechte essentielle Unterkategorie des Relativismus zu beleuchten gilt: den Kulturrelativismus. Dazu sollen im Folgenden dessen Charakteristika und historische Wurzeln vorgestellt werden, ehe dessen Bedeutung und Berechtigung im Hinblick auf die Menschenrechte analysiert werden.

3.2.2. Der Kulturrelativismus

3.2.2.1. *Allgemeines*

Die grundlegende Beobachtung des Kulturrelativismus geht bis in die Antike zurück, als erste Berührungen mit fremden Kulturen aufgrund des Aufblühens der menschlichen Reiseaktivität stattfanden.[593] So bemerkte beispielsweise schon Herodot: „Wenn man alle Völker der Erde aufforderte, sich unter all den verschiedenen Sitten die trefflichsten auszuwählen, so würde jedes nach genauer Untersuchung doch die eigenen allen anderen vorziehen. So sehr ist jedes Volk davon überzeugt, daß seine Lebensformen die besten sind.“[594] Um diese Bemerkung zu

[590] Vgl. Wattles 1996, 15ff.
[591] Vgl. Gowans 2015.
[592] Vgl. Gowans 2015 sowie Donnelly 2013, 57ff.
[593] Vgl. Van der Walt 2006, 233.
[594] Herodot 2006, 395-396.

unterstreichen sowie die Erkenntnis des griechischen Dichters Pindar, dass die Sitte aller Wesen König sei, zu veranschaulichen, konfrontiert uns Herodot mit folgender Geschichte:

> Daß alle Völker so in Sitten und Bräuchen denken, zeigt unter genügend anderen folgendes Beispiel: Als Dareios König war, ließ er einmal alle Griechen seiner Umgebung zu sich rufen und fragte sie, um welchen Lohn sie bereit wären, die Leichen ihrer Väter zu verspeisen. Die aber antworteten, sie würden das um keinen Preis tun. Darauf rief Dareios die indischen Kalatier, die die Leichen der Eltern essen, und fragte sie in Anwesenheit der Griechen – durch einen Dolmetscher erfuhren sie, was er sagte -, um welchen Preis sie ihre verstorbenen Väter verbrennen möchten. Sie schrieen laut auf und baten ihn inständig, solch gottlose Worte zu lassen. So steht es mit den Sitten der Völker, und Pindar hat meiner Meinung nach recht, wenn er sagt, die Sitte sei aller Wesen König.[595]

Damit fängt Herodot die zentrale Einsicht des Kulturrelativismus ein, indem er Glaubenssätze sowie Praktiken in Relation zum kulturellen Kontext setzt, in welchem diese auftreten.[596] Auch, wenn die Prominenz des Kulturrelativismus erst im 20. Jahrhundert einsetzen sollte, können somit die Wurzeln des dieser Strömung zugrunde liegenden Gedankenguts bis in die Antike zurückverfolgt werden. Dies gilt jedoch keineswegs nur für die griechische Antike, da bereits der antike chinesische Dao-Philosoph Zhuangzu (bzw. in manchen Schreibweisen Chuang-Tzu) eine nicht-objektivistische Position vertrat, die mancherorts als eine Art des Relativismus angesehen wird.[597] Hingegen sehen einige Teile der Lehre den Ursprung des Kulturrelativismus in den Schriften Michel de Montaignes gelegen, welcher sich in seinen Essays unter anderem zu Sitten und Bräuchen äußert.[598] So bemerkt Montaigne beispielsweise in *De la coustume*: „Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume“[599], womit er darauf hinweist, dass die Gesetze des Gewissens nicht in der Natur, sondern in der Sitte geboren werden würden. Des Weiteren widmet sich Montaigne in seinem berühmten Essay *Des Cannibales* den sog. „Barbaren“ in der neuen Welt und beschreibt sowohl deren Mut in der Schlacht als auch die „natürliche Einfachheit“ deren Moral sowie deren unkomplizierte soziale Struktur.[600] Das Ziel seiner Abhandlung ist dabei unter anderem, den Ethnozentrismus des „zivilisierten“ Europas zu kritisieren, das sich fälschlicherweise für den anderen Völkern moralisch überlegen hielt. Der Philosoph gelangt damit schließlich zu seiner Erkenntnis, dass diese Völker weder barbarisch noch wild seien und, dass alle dasjenige barbarisch nennen

[595] Herodot 2006, 397. Das Zitat des unbekannten Gedichtes von Pindar findet sich in Platons *Gorgias.*
[596] Vgl. Westacott o.J.
[597] Vgl. Gowans 2015.
[598] Vgl. Westacott o.J.
[599] Montaigne 2013, 62.
[600] Vgl. Montaigne 2013, Kapitel 30 (107-113) sowie die diesbezüglichen Ausführungen in Westacott o.J.

würden, was nicht Sitte in ihrer eigenen Heimat ist. Dabei gibt er zu bedenken, dass niemand eine andere Sicht von Wahrheit und Vernunft als jene haben könne, welche im eigenen Land den Meinungen und Gebräuchen entspräche. Denn schließlich würde doch jedes Volk seine eigene Religion und Schrift als perfekt sowie den Gebrauch aller Dinge als vollendet ansehen.[601]

Bei sowohl den Aussagen von Herodot als auch bei jenen des Philosophen Montaigne handelte es sich jedoch eher um einzelne Bemerkungen und noch nicht um eine ausgereifte kulturrelativistische Theorie. Denn weder kategorisierten die Denker ihre Argumente als kulturrelativistisch, noch stellten sie eine Reflexion der erkenntnistheoretischen und normativen Konsequenzen ihrer Theorien vor.[602] Einige zentrale Anliegen des Kulturrelativismus finden sich jedoch sehr wohl in ihren Thesen wieder und beinhalten dabei sowohl empirische als auch konzeptuelle sowie normative Überlegungen. Der Kulturrelativismus geht zunächst davon aus, dass sich in verschiedenen Kulturen und historischen Epochen ein gewisser Grad an Diversität bezogen auf Normen, Werte und Glaubenssätze ausmachen lässt. Diese Beobachtung wird aus einer empirischen Perspektive angestellt und begründet damit den deskriptiven Relativismus.[603] Diese deskriptive Perspektive nimmt auch Herodot ein, wenn er das Beispiel vom persischen König Dareios anführt, um auf kulturelle Unterschiede zwischen verschiedenen Völkern hinzuweisen. Auch die nächste kulturrelativistische Beobachtung lässt sich in Herodots Argumentation finden. Denn der Kulturrelativismus statuiert des Weiteren, dass es keine universellen Kriterien für moralische Urteile zwischen mehreren Weltsichten geben könne.[604] Auch dies kann aus Herodots Schriften herausgelesen werden, wenn dieser erkennt, dass jedes Volk seine eigenen Lebensformen als die besten auswählen würde. Somit seien objektive und universelle moralische Urteile nicht möglich. Bei dem nächsten Anliegen des Kulturrelativismus handelt es sich um die methodologische Annahme, dass das menschliche Verhalten bzw. Denken stets im Rahmen des kulturellen und sozialen Kontextes zu betrachten sei und daher rein biologische Faktoren nicht

[601] Originalzitat in: Montaigne 2013, 108: „Or je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté : sinon que chacun appelle barbarie, ce qui n'est pas de son usage. Comme de vray nous n'avons autre mire de la verité, et de la raison, que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes. Là est tousjours la parfaicte religion, la parfaicte police, parfaict et accomply usage de toutes choses."
[602] Vgl. Van der Walt 2006, 233.
[603] Vgl. Baghramian/Carter 2015, 1.
[604] Vgl. Baghramian/Carter 2015, 1.

ausreichen würden, um alle menschlichen Eigenschaften zu erklären.[605] Dies entspricht im Wesentlichen der Bemerkung Montaignes, dass die Gesetze des Gewissens nicht in der Natur, sondern in der Sitte geboren werden würden. Auch, wenn Montaigne dabei noch keine Absichten verfolgt haben dürfte, den Kulturrelativismus zu propagieren, weist er mit seinem Argument deutlich darauf hin, dass nicht nur biologische Faktoren („Natur"), sondern auch andere Umstände menschliche Verhaltensweisen formen. Die letzte Argumentation des Kulturrelativismus bezieht sich nun auf das normative Prinzip der Toleranz, die im Sinne eines präskriptiven bzw. normativen Kulturrelativismus unbedingt in Bezug auf andere Kulturen gegeben sein müsse. Die Toleranz gegenüber anderen Standpunkten sei demnach unerlässlich und würde den Kulturrelativismus somit zu einem moralischen *Erfordernis* erheben.[606] Damit gehört die normative Theorie der Toleranz als Erfordernis des Kulturrelativismus sowohl zu den größten Anliegen des als auch zu den größten Kritikpunkten an dem Kulturrelativismus. Hingegen wird deutlich, dass sich eine Tendenz in Richtung Toleranz und normativen Perspektiven bereits in Montaignes Schlussfolgerung im Fall der Kannibalen ausmachen lässt. Allein schon sein Vorwurf des Ethnozentrismus und seine Verachtung für Europa, welches sich für „zivilisiert" und damit anderen Völkern überlegen hielt, lässt auf Montaignes implizite Forderung nach Toleranz als moralisches Erfordernis schließen. Dies wird umso deutlicher, wenn er von den Kannibalen als nicht minder barbarisch und wild spricht und dadurch deren Praktiken durch eine positive Hervorhebung in seinen Schriften lobt. Doch auch die kulturrelativistischen Beobachtungen, dass es keine universellen moralischen Urteile geben könne, finden sich in Montaignes berühmter Conclusio, dass jeder dasjenige barbarisch nennen würde, was nicht seine eigene Sitte sei und damit jedes Volk nur die eigene Ansicht von Wahrheit und Vernunft haben könne.

Ungeachtet aller Einwände gegen kulturrelativistische Theorien, kann somit festgehalten werden, dass bereits seit der Antike das Problem der kulturellen Vielfalt eine Rolle spielt und im Fortgang der Geschichte stets Versuche stattgefunden haben, kulturelle Unterschiede zu erklären und zu begründen. Auch, wenn der eigentliche Kulturrelativismus erst als Kind der Moderne Ende des 19. Jahrhunderts bezeichnet werden kann, erscheint es durchaus interessant, dass das Aufeinanderprallen verschiedener Kulturen seit jeher als Denkanstoß diverser Philosophinnen und Philosophen galt. Im Laufe der Jahrhunderte hat sich die Idee der

[605] Vgl. Baghramian/Carter 2015, 1.
[606] Vgl. Baghramian/Carter 2015, 1.

kulturellen Diversität, die später zur kulturrelativistischen Theorie führen sollte, zwar erweitert und verformt, deren Kernanliegen sind jedoch meist gleichgeblieben.[607] Allerdings ginge es beim Kulturrelativismus nicht nur um die Anerkennung der kulturellen Differenzen in Bezug auf Denken, Werte oder Handlungsweisen. Die Theorie behandle nämlich vor allem die Art und Weise, wie Bewertungen durchgeführt und moralische Urteile gefällt werden.[608] Entscheidend sei dabei die Untersuchung kultureller Phänomene, wobei diese so mächtig seien, dass sie die Wahrnehmung eines Individuums formen könnten. Demnach müssten die Lebensformen in anderen Gesellschaften in der Tiefe verstanden werden, was durch einen Einblick in die sog. „innere Logik" einer Gesellschaft geschehen könne.[609]

Diese spezielle Sichtweise auf den Kulturrelativismus und die Bedeutung der „inneren Logik" einer Gesellschaft, welche Renteln in Anlehnung an den US-amerikanischen Anthropologen Melville J. Herskovits anbringt, wird vor allem im Indigenen Kontext deutlich. So beschreibt beispielsweise der Schamane Davi Kopenawa, der dem brasilianischen Volk der Yanomami angehört, deren Kosmologie sowie dabei vor allem deren Konzept der *xapiri* (mythologische animalische Vorfahrinnen und Vorfahren) und setzt diese in Kontrast zum Lern- und Traumverhalten der „Weißen".[610] So würden die Yanomami die Worte ihrer Ahninnen und Ahnen niemals aufschreiben, sondern in Form von Liedern der Schamaninnen und Schamanen an ihre Kinder weitergeben, welche zu den Gesängen tanzen und so die Geschichten über die *xapiri* lernen würden. Dadurch könnten die animalischen Vorfahrinnen und Vorfahren tief in ihnen weiterleben und deren Lehren über die Zeit in den Stammesangehörigen wachsen sowie sich weiterentwickeln.[611] Im Gegensatz dazu müssten die „Weißen" ihre Worte stets niederschreiben. Daraus leitet Kopenawa einerseits ab, dass deren Geist sehr vergesslich sei und folgert andererseits, dass die „Weißen" ihre Wahrheit allein aus dem Geschriebenen beziehen, da sie die Worte längst vergessen und damit nicht verinnerlicht hätten.[612] Durch die hauptsächlich mündliche Weitergabe von Wissen und Geschichten, verfügen die Yanomami auch über einen anderen Zugang zu Bildung und Lernen, wie Kopenawa festhält:

[607] Vgl. Renteln 2013, 48.
[608] Vgl. Renteln 2013, 48.
[609] Vgl. Renteln 2013, 48.
[610] Vgl. Kopenawa/Albert 2013.
[611] Vgl. Kopenawa/Albert 2013, 372.
[612] Vgl. Kopenawa/Albert 2013, 372.

> Just because our elders did not have schools does not mean that they did not study. We are other people. We learn with the yãkoana[613] and the spirits of the forest. We die by drinking the yãkoana hi tree powder so that the xapiri will carry our images far away. This way we can see very distant lands, go into the sky's chest, or descend into the underworld. Then we bring back these places' words to make the inhabitants of our houses hear them. This has always been our way of becoming clever. It would not be possible to draw the spirits' words to teach them, for their multitude is neverending. Nothing would come of it. When the white people study, they stare at old speech drawings. Then they report their contents to each other. But if they never see or hear the images of the beings of the beginning of time by themselves, they cannot really know them. As for us, without pencil or paper skins, we become ghosts with the yãkoana and go very far to contemplate the image of these beings in the time of dream. Then the xapiri teach us their words and this is how our thought can expand in every direction. We could not learn anything if we did not join our shaman elders to drink the yãkoana and call the spirits down.[614]

Wenn die Yanomami also Wissen erlangen und Dinge lernen wollen, geschieht dies hauptsächlich über ihre Träume, welche sie durch das Einnehmen des Yãkoana Pulvers hervorrufen.[615] Die „weißen" Menschen würden hingegen inmitten von Antennen und Radios schlafen, wodurch sie lediglich sich selbst anstatt den alten Geistern zuhören und somit ihr Schlaf nicht erholsam wäre und sie durch ihre Träume kein spirituelles Wissen generieren könnten.[616] Kopenawa fasst den Gegensatz zwischen den Yanomami und den „Weißen" noch einmal wie folgt zusammen:

> Their (Anm.: Die „Weißen") thought remains filled with smoke because they sleep stacked on top of each other in buildings among the motors and machines. We are other people. When our eyes are dead with the yãkoana powder during the day, we sleep in a ghost state at night. Then, as soon as we doze off, the xapiri start to come down to us.[617]

Die besondere Bedeutung des Traumes für die Yanomami im Vergleich zu den „Weißen" wird allein schon dadurch deutlich, dass das Träumen der Schamaninnen und Schamanen, hervorgerufen durch die alten Geister der *xapiri*, mit „der geistige Wert des Träumens" übersetzt werden kann.[618] Die Yanomami beziehen also ihr gesamtes Wissen aus den Träumen ihrer Schamaninnen und Schamanen und geben deren Lehren über die alten Geister in Form

[613] Das sog. „Yãkoana-Pulver" dient den Yanomami als spirituelles Berauschungsmittel, um im Rauschzustand oder Traum mit den alten Geistern kommunizieren und von ihnen lernen zu können. Durch diese Methode verschmelzen sie mit ihrer Umwelt und können beispielsweise laut eigenen Angaben in den Geist eines Raubtieres eintauchen, wovon sie bedeutendes Wissen im Umgang mit Raubtieren in der Realität mitnehmen (Vgl. Kopenawa/Albert 2013).
[614] Kopenawa/Albert 2013, 373-374.
[615] Vgl. Kopenawa/Albert 2013, 379.
[616] Vgl. Kopenawa/Albert 2013, 375-376.
[617] Kopenawa/Albert 2013, 376.
[618] Vgl. Kopenawa/Albert 2013, 376.

von Gesängen und mündlichen Überlieferungen an ihre Nachfahrinnen und Nachfahren weiter. In der „westlichen“ Welt kommt dem Traum jedoch eine andere Rolle zu, wie beispielsweise die Aufarbeitung des Tagesgeschehens oder auch die Auslebung von Trieben des Unbewussten in Anlehnung an die Traumdeutung nach Sigmund Freud.[619] Während also der Traum im angloamerikanischen und europäischen Raum eher auf das Individuum und dessen eigene Psyche ausgelegt ist, dient der Traum gemäß dem Verständnis der Yanomami hauptsächlich kollektiven Interessen, da die gesamte Gemeinschaft von der Traumerfahrung des Schamanen lernen und ihr Wissen weiterentwickeln soll. In Anlehnung an Renteln und Herskovits rückt somit die „innere Logik“ und die damit verbundene Kosmologie einer Gesellschaft in den Mittelpunkt der kulturrelativistischen Betrachtung, da nur durch diese die kulturellen Unterschiede angemessen erfasst werden können.

3.2.2.2. *„The original version“*

Wie bisher gezeigt wurde, lässt sich die Idee der kulturellen Diversität, die menschliches Verhalten und Denken formt, bis in die Antike zurückverfolgen. Jedoch die Doktrin des Kulturrelativismus dürfte in ihrer modernen Form erst im 19. Jahrhundert als Reaktion auf den kulturellen Evolutionismus entstanden sein, welcher die Entwicklungsstufen der menschlichen Gesellschaft als eine Art Höherentwicklung versteht.[620] Dies bedeutet, dass am Anfang einer jeden Entwicklung „wilde“ oder „primitive“ Gesellschaften stehen, die im Laufe ihrer Weiterentwicklung schließlich das Stadium einer „modernen“ oder „zivilisierten“ Gesellschaft erreichen. Naturgemäß würden gemäß dieser Theorie die „westlichen“ Gesellschaften auf dieser Skala am höchsten rangieren, da der Grad der Zivilisation einer Gesellschaft im Sinne der evolutionistischen Theorie ebenfalls nach westlichen Standards erschlossen wurde.[621] Dabei wurden vor allem die europäische Lebensform und Weltsicht glorifiziert und in Form von Vergleichen und Abgrenzungen den Kosmologien anderer Kulturen übergeordnet.[622] Somit standen im 19. Jahrhundert die europäische und amerikanische Gesellschaft aus deren Sicht an der Spitze der gesellschaftlichen Evolution, wobei als kulturell minderentwickelt geltende Gesellschaften auch meist für weniger intelligent gehalten wurden und vor allem innerhalb der afrikanischen, südamerikanischen sowie asiatischen Gemeinschaft verortet wurden. Dieser

[619] Vgl. etwa Mayer 2016, 43ff.
[620] Vgl. Renteln 2013, 48.
[621] Vgl. Renteln 2013, 48.
[622] Vgl. Renteln 2013, 48.

Form des Rassismus versuchte der Kulturrelativismus ebenso entgegen zu wirken, wie dem damals vorherrschenden eurozentrischen Weltbild.[623] In seiner ursprünglichsten Form suchte der Kulturrelativismus als Ausfluss der Ethnologie (bzw. Kultur- und Sozialanthropologie) die Lebensweisen der „primitiven" Gesellschaften im Sinne einer objektiven Wissenschaftlichkeit zu beschreiben, wobei vor allem schriftlose Gesellschaften in dessen Fokus standen.[624] Die Ethnologie selbst hatte bereits einige ihrer Zugänge aus dem Historismus nach Johann Gottfried Herder, Alexander von Humboldt und Friedrich Schleiermacher abgeleitet und erkannte ebenso das Problem der Beschreibung fremder Kulturen, da die oder der Beobachtende stets von ihren oder seinen eigenen Vorverständnissen beeinflusst sei.[625] Diese Problematik, gepaart mit dem Umstand, dass die Ethnologie inmitten eines Systems gedieh, das von politischen und ökonomischen Interessen in Bezug auf die Kolonialpolitik durchtränkt war, erschwerte die Arbeit ihrer Vertreterinnen und Vertreter nicht minder. Denn es musste stets darauf geachtet werden, den eigentlichen Zweck der Untersuchung spezifischer Kulturen nicht aus den Augen zu verlieren, anstatt den Interessen des Systems folgen.[626] Aus diesem Grund gewann die Frage zunehmend an Bedeutung, mit welchen Methoden die Ethnologie vorgehen sollte, damit ihre Erhebungen und Beschreibungen möglichst objektiv und vorurteilslos vonstattengehen konnten. Während diese Problematik breit diskutiert wurde, war man sich in Fachkreisen jedoch einig, dass die normativen Ziele dieser neu entstandenen Wissenschaft eindeutig in der Bekämpfung des Evolutionismus, Rassismus und der Kolonialpolitik zu liegen hätten.[627] Aus diesem Grund wurde es zur Aufgabe der Ethnologie, die als unzivilisiert geltenden Gesellschaften möglichst objektiv zu beschreiben und deren negative Konnotation als „wild" oder „primitiv" ein für alle Mal wissenschaftlich zu widerlegen.[628]

Dieses Motiv wird vor allem bei jenen Gelehrten deutlich, die als Begründerinnen und Begründer der kulturrelativistischen Theorie gelten: Franz Boas, Ruth Benedict und Melville Herskovits.[629] Die Basis für die Theorie, welche später als Kulturrelativismus bezeichnet werden sollte, legte dabei der deutsche Physiker Franz Boas, der im Rahmen seines Forschungsfelds der Humangeographie eine Kritik der vermeintlichen Überlegenheit der

[623] Vgl. Renteln 2013, 49.
[624] Vgl. Van der Walt 2006, 233.
[625] Vgl. Van der Walt 2006, 233.
[626] Vgl. Van der Walt 2006, 234.
[627] Vgl. Van der Walt 2006, 234.
[628] Vgl. Van der Walt 2006, 235.
[629] Vgl. Renteln 2013, 49.

westlichen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts hervorbrachte. In seinem im Jahre 1901 publizierten Artikel *The Mind of Primitive Man* griff Boas zeitgenössische Vorstellungen über andere Kulturen auf und widerlegte die „Überlegenheit des Westens" mit dem Verweis auf die prinzipielle Gleichheit des Verstandes aller Menschen.[630] Schon im ersten Satz steckt er den Rahmen für die Rolle der Anthropologie in diesem Thema ab und weist ihr die Erforschung des menschlichen Verstandes zu, den es unter verschiedenen Bedingungen zu untersuchen gelte.[631] Dabei könne beobachtet werden, dass in zahlreichen Gruppen von Menschen der Verstand jeweils anders auf die gleichen Umweltbedingungen reagiere, wobei die Unfähigkeit zu logischen Schlussfolgerungen und der Mangel an Selbstbeherrschung zwei wesentliche Eigenschaften der sogenannten „primitiven" im Vergleich zu zivilisierten Gesellschaften ausmachen würden.[632] Boas stellt als Begründung der unterschiedlichen Erscheinungsformen des menschlichen Verstandes zwei Hypothesen auf, die er im Laufe seines Artikels überprüfen wird. Entweder weisen Menschen verschiedener Kulturen Unterschiede in der Organisation ihres Verstandes auf oder, die Organisation des Verstandes sei zwar bei allen Menschen gleich, würde sich jedoch je nach dem Charakter der individuellen Erfahrung unterschiedlich manifestieren.[633] Denn es seien schließlich die individuellen Erfahrungen, welche sich über andauernde Wiederholung von Eindrücken zu einer Gewohnheit und schließlich zu einem allgemeinen Brauch entwickeln würden.[634] Boas kommt letztlich zu dem Schluss, dass jeder Mensch – ungeachtet seiner kulturellen Zugehörigkeit und des Stadiums der Entwicklung seiner Gesellschaft – dieselben Funktionen des Verstandes, nämlich die Fähigkeit zum abstrakten Denken, Entscheidungen zu treffen sowie sich gegen einen Brauch zu stellen, aufweise und sich diese daher bei allen Menschen, wie „primitiv" sie auch sein mögen, auf einem hochentwickelten Level befänden.[635] Es bestünden zwar Unterschiede bezüglich des Entwicklungsstadiums dieser Fähigkeit, allerdings wären diese nicht groß genug, um die Klassifikation bestimmter Menschengruppen und Kulturen als „primitiv" oder „niedriger entwickelt" im Vergleich zu anderen Menschen zu rechtfertigen. Wir dürften uns daher nicht dazu hinreißen lassen, die Organisation des Verstandes bestimmter „Rassen" als in fundamentalen Punkten divergierend anzusehen.[636] Diese Feststellung unterstreicht bereits das

[630] Vgl. Boas 1901.
[631] Vgl. Boas 1901, 281.
[632] Vgl. Boas 1901, 282.
[633] Vgl. Boas 1901, 282.
[634] Vgl. Boas 1901, 282.
[635] Vgl. Boas 1901, 285.
[636] Vgl. Boas 1901, 285.

erste wichtige Anliegen des Kulturrelativismus, dass unterschiedliche Menschengruppen zwar in ihrem Denken divergieren können, die Unterschiede jedoch zu gering wären, um diese als „primitiv“ im Vergleich zu „zivilisierten“ Gesellschaften zu bezeichnen. Damit sollte dem zur damaligen Zeit vorherrschenden Eurozentrismus aktiv entgegengetreten werden, wobei sich diese Forderung auch mühelos in die zeitgenössische Debatte übertragen lässt.

Weiters stellen Boas‘ Beobachtungen von der Etablierung moralischer und ethischer Werte einen wichtigen Punkt in dessen Argumentation dar. Demgemäß würden Handlungsweisen dann als moralisch angesehen werden, sobald sie unter einer Vielzahl an möglichen Handlungen aufgrund ihres ethischen Wertes ausgewählt würden.[637] Dass einige dieser ethischen Standards und grausamen Handlungsweisen einiger Kulturen unseren Vorstellungen komplett zuwiderlaufen, wäre dabei jedoch völlig irrelevant.[638] Denn es könne ein prinzipielles Moral- und Ethikverständnis in jeder Gesellschaft beobachtet werden, weshalb es stets zu unterscheiden gelte, ob man nun von ethischen Kodizes oder von ethischen Standards spricht.[639] Eine bedeutende Rolle kommt dabei der Tradition zu, welche – so Boas – den Hauptindikator für die Beurteilung von Handlungsweisen bilde. Denn ob eine Handlung nun als angemessen oder unangemessen gewertet wird, könne nicht durch Logik oder Vernunft erklärt werden, sondern hänge beinahe zur Gänze von den jeweiligen Bräuchen ab, welche einen Ausfluss der Tradition darstellen würden.[640] Boas‘ Beobachtung spielt daher eine wesentliche Rolle für die Einstufung von Kulturen und deren Ethik als gleichwertig, impliziert dabei jedoch auch eine gewisse moralische „Ohnmacht“, wenn man Moralvorstellungen als lediglich durch die Tradition einer Kultur determiniert einstuft. Wenn Boas des Weiteren davon spricht, dass die Bildung von Urteilen hauptsächlich auf Assoziationen mit früheren Urteilen beruht und den Umstand hervorhebt, dass traditionelle Handlungen nach einer gewissen Anzahl an Wiederholungen überwiegend unbewusst werden, könnte dieser Einwand zunehmend an Berechtigung gewinnen.[641] Boas leitet jedoch von der Erkenntnis der Manifestierung von Handlungen im Unbewussten Folgendes ab: Je tiefer Handlungsweisen im Unbewussten verankert werden, desto größeren emotionalen Wert erhalten sie für die betroffene Kultur. Dann bedürfe es auch einer stärkeren Willenskraft, sich aktiv gegen diese Vorstellungen zu stellen

[637] Vgl. Boas 1901, 284.
[638] Vgl. Boas 1901, 284-285.
[639] Vgl. Boas 1901, 284-285.
[640] Vgl. Boas 1901, 287.
[641] Vgl. Boas 1901, 287-288.

und entgegen den eigenen Bräuchen zu handeln.[642] Damit gibt er zu verstehen, dass es sehr wohl möglich sei, sich konträr zu den bereits etablierten Traditionen und Bräuchen zu verhalten, weshalb der Einwand der kulturellen Determiniertheit wieder an Halt verliert. Boas kommt jedoch schließlich zu dem Ergebnis, dass die Wahl einer Verhaltensweise letztendlich doch von den Werten abhänge, denen man ausgesetzt sei.[643] Ähnlich wie Montaigne leitet er Folgendes daraus ab:

> It is evident from the preceding remarks that, on the whole, we value most highly what conforms to our previous actions. This does not imply that it must be identical with our previous actions, but it must be on the line of development of our previous actions. This is particularly true of ethical concepts. No action can find the approval of a people which is fundamentally opposed to its customs and traditions.[644]

Boas zufolge hätten Menschen demnach zwar die Wahl, welche Handlungen und Verhaltensweisen sie als moralisch angemessen einstufen, würden diese Wahl jedoch stets im Lichte ihrer eigenen Bräuche und Traditionen treffen. Folgt man dieser Argumentation, würde man Menschen zwar noch eine gewisse Handlungsfreiheit zugestehen, allerdings nur im Rahmen der eigenen Tradition. Trotzdem sei es möglich, sich gegen die eigenen Bräuche zu stellen, was allerdings einer umso stärkeren Willenskraft bedürfe, je tiefer der Brauch in der Kultur und dem eigenen Verstand verankert ist. Eine gewisse kulturelle Determiniertheit sei daher stets gegeben, allerdings ist es laut Boas durchaus möglich, diese zu durchbrechen.

Bei all diesen Erkenntnissen und Schlussfolgerungen warnt Boas jedoch vor der Gefahr, dass diese Beobachtungen aus der eigenen kulturellen Perspektive erfolgen würden und dabei der Weltsicht fremder Gesellschaften nicht angemessen Rechnung getragen werden könne. Vor allem Anthropologinnen und Anthropologen müssten daher stets darauf achten, sich der eigenen Meinungen und Emotionen zu entledigen, da diese nur einen Ausfluss des eigenen sozialen Umfelds darstellen, in welches man hineingeboren wurde.[645] Es gelte daher, den eigenen Verstand so gut wie möglich an jene Kultur anzupassen, die man untersuchen möchte. Denn je freier man von der eigenen kulturellen Voreingenommenheit agiere, desto erfolgreicher würde man die Glaubenssätze und Handlungsweisen einer anderen Gesellschaft verstehen und interpretieren können.[646] Dies laufe keinesfalls der Wertschätzung der eigenen Kultur zuwider,

[642] Vgl. Boas 1901, 288.
[643] Vgl. Boas 1901, 288.
[644] Boas 1901, 288.
[645] Vgl. Boas 1901, 281.
[646] Vgl. Boas 1901, 281.

da sich der Wert, dem wir dieser beimessen, nur daraus ergebe, dass wir Teil unserer Kultur sind und unsere Handlungsweisen seit dem Tag unserer Geburt von dieser kontrolliert werden würden.[647] Dabei plädiert Boas für die Anerkennung anderer Gesellschaften, die zwar durchaus andere Traditionen und Emotionen aufweisen könnten, jedoch von keinem geringeren Wert als die unsrigen seien. Auch, wenn wir uns an deren Werte nicht anpassen könnten, da sie uns unverständlich oder unangemessen erscheinen, bedürfe es jedoch im Hinblick auf die anthropologische Theorie der Wertschätzung menschlicher Handlungsweisen einer höheren Toleranz als jener, welche wir diesen Gesellschaften momentan zuteilwerden lassen.[648] Die in diesem Teil des Artikels angestellten Überlegungen betreffend Enkulturation und Toleranz bildeten schließlich die Basis für die frühe Ausformulierung der kulturrelativistischen Theorie.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die breiten Unterschiede in der Manifestation des menschlichen Denkens laut Boas beinahe komplett auf die Erfahrung eines Individuums zurückgeführt werden können, welche Boas als durch die geographische und soziale Umgebung determiniert sieht.[649] Nichtsdestotrotz weise jeder Mensch einen ähnlichen Verstand auf, wobei der Ausdruck von mentalen Prozessen einer Gemeinschaft eine historische Entwicklung durchlaufen hat. Die Veränderung und Weiterentwicklung des menschlichen Verstandes im Laufe der Geschichte basiere schließlich auf der Theorie einer generellen Entwicklung der menschlichen Kultur.[650] Es gelte dabei jedoch unbedingt zu beachten, die Entwicklung der menschlichen Kultur nicht fälschlicherweise mit der Entwicklung des menschlichen Verstandes gleichzusetzen, wie Boas in seiner essenziellen Schlusssequenz feststellt:

> But the development of *culture* must not be confounded with the development of *mind*. Culture is an expression of the achievements of the mind, and shows the cumulative effects of the activities of many minds. But it is not an expression of the organization of the minds constituting the community, which may in no way differ from the minds of a community occupying a much more advanced stage of culture.[651]

Aus dieser Passage kann deutlich herausgelesen werden, dass Boas die Kultur als Resultat der Aktivität des menschlichen Verstandes versteht, wobei diese erst in der Kumulation der Verstandesaktivität mehrerer Menschen auftrete. Demnach können kulturelle Normen sehr

[647] Vgl. Boas 1901, 289.
[648] Vgl. Boas 1901, 289.
[649] Vgl. Boas 1901, 289.
[650] Vgl. Boas 1901, 289.
[651] Boas 1901, 289.

wohl als relativ bezeichnet werden, wohingegen der menschliche Verstand und diesem zugrundeliegende Werte nicht ausreichend divergieren, um von einer generellen Relativität im menschlichen Denken zu sprechen. Boas leitet diese Schlussfolgerung aus einem Beispiel ab, in welchem er das Verhalten „primitiver" Stämme mit jenem der „zivilisierten" Gesellschaft vergleicht.[652] So gebe es Stämme, welche jede oder jeden Fremden als potenzielle Feindin bzw. potenziellen Feind betrachten und sich daher das Recht herausnehmen, einen Eindringling im äußersten Fall auch zu töten. Dieser Brauch sei zum größten Teil in einem Solidaritätsgedanken der Mitglieder des Stammes verwurzelt sowie in der Idee, dass es die Pflicht eines jeden Mitglieds wäre, jeden potenziellen Eindringling an deren oder dessen Vorhaben zu hindern.[653] Dieser Gemeinschafts- und Solidaritätsgedanke ist nur möglich, wenn es Grenzen für abgesteckte Territorien gibt, innerhalb welcher sich ein Stamm als Gemeinschaft bezeichnet, wohingegen alle außerhalb lebenden Menschen als nicht zugehörig bezeichnet und somit vom Stammesterritorium ausgeschlossen werden.[654] Diese Vorstellung kann durchaus als eine Art Nationalitätsgefühl gewertet werden, das Boas auch im Europa des beginnenden 20. Jahrhunderts beobachtet. Dieses Nationalitätsgefühl in den europäischen Nationalitätsstaaten manifestiert sich ebenso in dem Gedanken, dass die eigene Sprache, Kultur und Tradition als schützenswert vor fremdem Einfluss angesehen wird und in weiterer Folge auch aufgrund einer angenommenen Überlegenheit der eigenen Bräuche auf andere Kulturen übergestülpt werden müsse.[655] Daher seien sowohl das Nationalitätsgefühl im Europa des 20. Jahrhunderts als auch das Solidaritätsgefühl der „primitiven" Stämme auf ein und dieselbe Vorstellung zurückzuführen, nämlich auf den Gemeinschaftsgedanken. Dieser Gedanke manifestiere sich nur in unterschiedlichen Formen, die zugrundeliegende Idee sei jedoch dieselbe.[656] Durch dieses Beispiel wird abermals deutlich, dass der menschliche Verstand und die darin verankerten Grundwerte in jeder Gemeinschaft ähnlich sind, allerdings in ihrer kulturellen Ausdrucksweise stark divergieren können. Es ist daher gerechtfertigt, vom *Kultur*relativismus zu sprechen, allerdings schließt dies noch keineswegs universelle Werte oder Ideen aus, die allen Menschen gemein sind. In Kombination mit einem deskriptiven Verständnis des Kulturrelativismus, im Gegensatz zu einem metaethischen oder gar normativen Verständnis, kann daher die Möglichkeit von universellen Menschenrechten unter dem Verweis auf relative

[652] Vgl. Boas 1901, 288.
[653] Vgl. Boas 1901, 288.
[654] Vgl. Boas 1901, 288.
[655] Vgl. Boas 1901, 288.
[656] Vgl. Boas 1901, 288.

kulturelle Praktiken nicht gänzlich ausgeschlossen werden. Diese Idee gilt es nun im Kopf zu behalten, wenn im weiteren Verlauf der Arbeit die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte auf ihre Vereinbarkeit mit dem Kulturrelativismus überprüft wird.

Die These von der kulturellen Vielfalt, die aufgrund unterschiedlicher Umweltbedingungen entstehe und die daraus resultierende Schlussfolgerung, dass es keinen Unterschied im Denken zwischen „primitiven" und „zivilisierten" Gesellschaften gebe, wurde von einigen Schülerinnen und Schülern Boas übernommen und weiterentwickelt.[657] Dadurch wird deutlich, dass die „original version" des Kulturrelativismus abermals dem westlichen Gedankengut und nicht etwa der asiatischen, afrikanischen oder südamerikanischen Kultur entstammt.[658] Die seit den 1930er Jahren ausdrücklich als „Kulturrelativismus" bezeichnete Theorie erblühte nämlich vor allem innerhalb der amerikanischen Anthropologie, als man versuchte, das Bild von primitiven und irrational handelnden Völkern durch empirische Feldstudien zu widerlegen und deren Praktiken rational zu erklären.[659] Die Arbeiten von Franz Boas erwiesen sich dabei als besonders einflussreich und ebneten laut diesem den Weg für eine wissenschaftliche Anthropologie mit dem Hauptziel, fremde Kulturen durch deren eigene Begriffe und Ausdrucksweisen zu verstehen.[660] Die Gefolgsleute Boas – insbesondere Ruth Benedict und Melville Herskovits – hoben schließlich die Implikationen des Kulturrelativismus für die Ethik hervor und sahen in dieser Theorie endlich ein Mittel, kulturelle Vorurteile zu bekämpfen sowie für mehr Toleranz gegenüber anderen Kulturen zu plädieren.[661]

Ruth Benedicts Werk *Urformen der Kultur* bildet dabei einen viel diskutierten Beitrag zur kulturrelativistischen Debatte, wobei insbesondere folgende Passage als äußerst kontrovers angesehen wird[662]:

> Die Anerkennung kultureller Relativität trägt ihre eigenen Werte in sich, welche nicht die der absolutistischen Philosophen zu sein brauchen. Sie fordert althergebrachte Anschauungen heraus und verursacht bei denen, die darin aufgewachsen sind, beträchtliches Unbehagen. Sie erzeugt Pessimismus, weil sie alte Formeln über den Haufen wirft, und nicht, weil sie vielleicht etwas an sich Schwieriges enthielte. Sobald die neue Anschauung zum gewohnheitsmäßigen Glauben geworden ist, wird sie ein anderes, vertrauenswürdiges Bollwerk des „guten" Lebens bilden. Dann werden wir es zu einem

[657] Vgl. Van der Walt 2006, 235.
[658] Vgl. Van der Walt 2006, 232.
[659] Vgl. Van der Walt 2006, 235-236.
[660] Vgl. Westacott o.J.
[661] Vgl. Westacott o.J.
[662] Vgl. etwa Renteln 2013, 50 oder Lukes 2017, 17.

> wirklichkeitsnaheren Gesellschaftsprinzip bringen und als Grund zur Hoffnung und als neue Grundlage der Duldsamkeit die neben dem unsrigen bestehenden und ebenso gültigen Kulturschemata anerkennen, welche sich die Menschheit aus dem Rohmaterial des nackten Seins geschaffen hat.[663]

Auf zahlreiche Einwände stieß vor allem der letzte Satz dieser Passage, indem sich Benedict für sog. „equally valid patterns of life", also die Duldung gleichwertiger Kulturschemata ausspricht.[664] Für Renteln beispielsweise erscheint klar, dass Benedict damit die Toleranz als wichtigen Bestandteil der kulturrelativistischen Theorie aufzeigen möchte.[665] Und auch Lukes versucht diesen Standpunkt im Lichte des Kontextes zu interpretieren, in dem es verfasst wurde.[666] Denn es sei Benedict vorrangig darum gegangen, ein Statement gegen Rassismus zu setzen sowie sich gegen Missionare auszusprechen, die beispielsweise Kannibalen oder menschenopfernde Kulturen nur aufgrund deren Praktiken als gesamte Gesellschaft ablehnten.[667] Ihre These der „equally valid patterns of life" sollte daher eher in der Hinsicht interpretiert werden, dass Menschen, die sich solcher Praktiken bedienen, nicht komplett verurteilt werden.[668]

Auch Boas' Schüler Melville Herskovits leistete einen unerlässlichen Beitrag zur Entwicklung der kulturrelativistischen Theorie, indem er Werturteile als relativ in Bezug auf den kulturellen Kontext versteht, dem sie entspringen.[669] Der Kulturrelativismus sei daher eine Philosophie, welche die Werte von Gesellschaften anerkennt und deren Bräuche angemessen würdigt. Des Weiteren toleriere er Konventionen, selbst wenn diese von den eigenen divergieren. Der Kulturrelativismus beharre daher nicht auf absoluten Normen, da diese nichts weiter als das Produkt einer historischen Epoche oder eines bestimmten geographischen Ortes seien. Er versuche hingegen vielmehr, dem Normensystem eines jeden Volkes Wertschätzung entgegenzubringen, da die charakteristischen Normen eines Volkes deren Leben und Werte repräsentieren.[670] Damit unternimmt Herskovits erstmal einen Umriss der kulturrelativistischen Theorie und bezeichnet deren Eckpfeiler, auf die sich bereits Boas und Benedict gestützt haben,

---

[663] Benedict 1955, 211.
[664] Vgl. Lukes 2017, 17.
[665] Vgl. Renteln 2013, 50. Diese Schlussfolgerung entnimmt Renteln wahrscheinlich Benedicts' Plädoyer, dass die „einzig mögliche Lösung für den aus der Berührung von verschiedenen Rassen und Nationalitäten entstanden Zwiespalt nicht: Verachtung" heiße sowie aus dem Umstand, dass Benedict von einer „traditionellen angelsächsischen Intoleranz" spricht (Benedict 1955, 14).
[666] Vgl. Lukes 2017, 17.
[667] Vgl. Lukes 2017, 17.
[668] Vgl. Lukes 2017, 17.
[669] Vgl. Herskovits 1950, 52.
[670] Vgl. Herskovits 1950, 64.

welche aber auch schon bei Herodot und Montaigne auftauchten. Diese Grundannahmen des Kulturrelativismus bestehen nun einerseits in der Revolution gegen ein eurozentrisches Gedankengut sowie in der Beschreibung der Enkulturation, wie sie Herskovits ebenso vornimmt.[671] Des Weiteren stellten Boas und seine Gefolgsleute eine neue Herangehensweise an Kulturen vor und suchten neue Wege, über Kulturen zu lernen.[672] Die Vordenkerinnen und Vordenker der kulturrelativistischen Theorie vereint ebenso ihre Beobachtung von kultureller Diversität in Bezug auf Normen und Glaubenssätze, woraus abgeleitet wird, dass menschliches Verhalten nicht rein biologisch determiniert, sondern vielmehr Ausfluss von kulturellen Traditionen und Bräuchen sei.[673] Außerdem stellt der Widerstand gegen Rassismus und die Kolonialpolitik einen weiteren Faktor dar, der allen Vertreterinnen und Vertretern des Kulturrelativismus gemein ist. Zuletzt ist noch das normative Plädoyer für mehr Toleranz und Akzeptanz fremder Kulturen hervorzuheben, welches in der Aufforderung mündet, andere Gesellschaften nicht mehr als „primitiv" oder „minderwertig" im Vergleich zur eigenen Kultur anzusehen.[674]

3.2.2.3. *Der Kulturrelativismus als Antithese*

Das wohl größte Anliegen des Kulturrelativismus bestand und besteht immer noch darin, die angenommene Universalität von gewissen Standards herauszufordern, vor allem, wenn diese Standards nur einer Kultur entspringen.[675] Vertreterinnen und Vertreter dieser Theorie möchten einerseits aufzeigen, dass Standards der Moral oder Normalität stets an die Kultur gebunden sind, in der sie auftreten.[676] Damit soll gleichzeitig die ethnozentrische Annahme einer westlichen Überlegenheit infrage gestellt und anderen Kulturen nicht mehr deren Komplexität abgesprochen werden.[677] Ein wichtiger Verdienst des Kulturrelativismus liegt des Weiteren in seiner Erkenntnis, dass verschiedene Kulturen unterschiedliche innere Logiken aufweisen und somit über eine komplett andere Weltsicht verfügen, als sich eine andere Kultur vielleicht vorstellen könnte.[678] Blickt man auf die historischen Rahmenbedingungen, in welchen sich der Kulturrelativismus seit Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelte und beleuchtet man dessen

[671] Vgl. Herskovits 1950, 57.
[672] Vgl. Lukes 2008, 36.
[673] Vgl. Baghramian/Carter 2015.
[674] Vgl. Baghramian/Carter 2015.
[675] Vgl. Renteln 2013, 50.
[676] Vgl. Renteln 2013, 51.
[677] Vgl. Renteln 2013, 52.
[678] Vgl. Renteln 2013, 52.

Forderungen genauer, so wird deutlich, dass diese Theorie keine eigene These aufstellen, sondern lediglich bereits vorgebrachte Argumente kritisch hinterfragen möchte. So statuiert auch Sibylle Van der Walt:

> Das kulturrelativistische Paradigma wurde in den 1930er Jahren als *Gegentheorie* [Anm.: kursive Hervorhebung durch die Autorin] zu den in diesen Jahren in der anthropologischen Literatur vorherrschenden Theorien des Evolutionismus und des Rassismus von amerikanischen Ethnologen formuliert, jedoch erst im Verlauf der 1960er Jahre, als Politiker und Intellektuelle einiger postkolonialer Länder ihn aufgriffen, zu einer geläufigen Figur der Kritik an internationalen Menschenrechtsnormen.[679]

Es kann also davon ausgegangen werden, dass es sich beim Kulturrelativismus um eine „Gegentheorie" zu bereits vorherrschenden Thesen handelt, wobei dessen Bedeutung vor allem im menschenrechtlichen Kontext hervortritt. Denn der Kulturrelativismus bildet einen wesentlichen Bestandteil der Kritik an Menschenrechtsnormen, wobei er vor allem die kulturelle Relativität von Moralvorstellungen und den Ethnozentrismus als Hauptargumente gegen universell gültige Menschenrechtsstandards vorbringt.[680] Denn obwohl die verschiedenen Völker der Erde in ihren Traditionen, Bräuchen und Praktiken stark divergieren, würden Menschenrechte versuchen, universelle Standards für alle Menschen vorzuschreiben, weshalb das Konzept der Menschenrechte der auf der Welt bestehenden kulturellen Diversität nicht angemessen Rechnung tragen könne.[681] Versteht man nun die universelle Gültigkeit von Standards, wie beispielsweise Moralvorstellungen oder auch Menschenrechte, als These, welcher der Kulturrelativismus entgegengetreten möchte, so kann letzterer durchaus als Antithese gewertet werden. Zwar stellt der Kulturrelativismus auch eine Art eigene These auf, wonach ethische, politische und rechtliche Standards in einer bestimmten Region vorrangig von den darin etablierten Traditionen, Glaubenssätzen und Umständen geprägt wären.[682] Des Weiteren spricht er sich für die Anerkennung von kultureller Diversität aus, die noch keiner These bedarf, die dadurch kritisiert werden soll. Allerdings wurden die Argumente des Kulturrelativismus hauptsächlich als Einwände formuliert und stellen den Ausdruck einer Sorge dar, die als Reaktion auf bestimmte Theorien und Vorstellungen formuliert wurde.[683]

---

[679] Van der Walt 2006, 232.
[680] Vgl. Nickel 2019. Eine umfassende Erörterung der kulturrelativistischen Kritik an den Menschenrechten wird dabei in Kapitel 4.3. vorgenommen.
[681] Vgl. Nickel 2019.
[682] Vgl. Nickel 2019.
[683] Siehe dazu etwa James Nickel, der in Bezug auf den Kulturrelativismus explizit von „worry", also „Sorge", spricht, weshalb durchaus von einem „reagierenden" Charakter der kulturrelativistischen Theorie ausgegangen werden kann (Nickel 2019).

Außerdem gilt es zu beachten, dass der Kulturrelativismus mittlerweile hauptsächlich als Kritik gegenüber universellen Standards und insbesondere Menschenrechten vorgebracht wird, weshalb dessen Einwände nicht losgelöst von jenen Thesen betrachtet werden können, gegen welche sie sich richten. Der Kulturrelativismus muss daher als eine Antithese verstanden und stets im Lichte jener Thesen analysiert werden, die er kritisiert.

Die Bedeutung dieser Antithese im menschenrechtlichen Kontext kann nicht genug hervorgehoben werden, wie auch Pollmann betont. Er sieht in den kulturrelativistischen Einwänden eine Notwendigkeit, um zu einem tieferen Verständnis der Menschenrechte und deren formaler Struktur zu gelangen.[684] Indem der Kulturrelativismus den universellen Geltungsanspruch der Menschenrechte bis ins Detail zerlegt und dessen einzelne Bestandteile unerbittlich kritisiert, trage er damit – wenn auch unbeabsichtigt – dazu bei, dass die Komplexität der Menschenrechte nach und nach ins Bewusstsein gelangt.[685] Durch die Warnung des Kulturrelativismus vor den Gefahren des Eurozentrismus, Anti-Pluralismus, Individualismus oder auch Imperialismus[686] zwinge er die Menschenrechte in Bezug auf deren Universalitätsanspruch zur Selbstkritik und müsse als „Plädoyer für kulturelle und politische Sensibilität verstanden werden."[687] Und allein durch den Umstand, dass sich immer noch Vertreterinnen und Vertreter einer kulturrelativistischen Theorie finden ließen, deute auf die wichtige Rolle des Kulturrelativismus für die Menschenrechtskritik hin.[688] Die bereits in Kapitel 3.1.3. aufgezeigte Erkenntnis, dass es sich beim Universalismus der Menschenrechte um ein Ideal handelt, das noch in der politischen Realität verwirklicht werden müsse, sei eine der wichtigsten Lehren, die aus der Befassung mit dem Kulturrelativismus gezogen werden müsste.[689]

Eine besondere Bedeutung kommt der kulturrelativistischen Kritik vor allem aus Indigener Perspektive zu, wie beispielsweise Carole Nagengast und Terence Turner erkennen:

> Cultural relativity has been part of anthropological consciousness for at least a half century, having been developed by Boas, Benedict, Mead, and others as an attempt to instill respect for variability and especially to defend indigenous peoples from ethnocide and genocide.

[684] Vgl. Pollmann 2012b, 336.
[685] Vgl. Pollmann 2012b, 336.
[686] Eine genauere Diskussion dieser und weiterer Kritikpunkte an den Menschenrechten erfolgt in Kapitel IV.
[687] Pollmann 2012b, 336.
[688] Vgl. Pollmann 2012b, 337.
[689] Vgl. Pollmann 2012b, 337.

> The principle of cultural relativism was […] for many years a sine qua non of American anthropology […].[690]

Dem Kulturrelativismus wird also auch im Indigenen Kontext der Status als Antithese zuteil, da er es sich schon von Beginn an zum Ziel gesetzt hatte, Indigene Völker vor Ethnozid oder Genozid zu bewahren. Ebenso wird er zu einem wichtigen Werkzeug, bestimmte Indigene Forderungen durchzusetzen, wie beispielsweise der Respekt für ihre Unterschiedlichkeit sowie die Anerkennung ihrer Kultur, Traditionen und ihrer gesellschaftlichen Praktiken.[691] Und auch auf rechtlicher Ebene leistet der Kulturrelativismus einen wichtigen Beitrag zur Umsetzung Indigener Anliegen. Denn während manche Menschenrechte – wie beispielsweise das Folterverbot, Verbot der Sklaverei oder auch das Recht auf Leben – weitgehend als unumstößlich anerkannt werden, herrschen in Bezug auf Rechte wie etwa das Recht auf Selbstbestimmung, Entwicklung und Autonomie immer noch Kontroversen.[692] Diesen sog. kollektiven Rechten kommt allerdings eine enorme Bedeutung für Indigene Völker zu, weshalb es ein großes Anliegen darstellt, individuelle und kollektive Rechte in Einklang zu bringen.[693]

Trotz dieser wichtigen Beiträge des Kulturrelativismus zur Menschenrechtsdebatte, wurden die kritischen Stimmen in Bezug auf diese Theorie vor allem seit den 1970er Jahren immer lauter.[694] Inwiefern sich der anthropologische Zugang zum Kulturrelativismus in den letzten Jahrzehnten geändert hat und welche Einwände gegen diese Strömung häufig vorgebracht werden, soll daher im Folgenden genauer erörtert werden.

3.2.2.4. *„Schimpfwort Relativismus" – Kritik und Analyse*

In den 1980er Jahren beobachtet der US-amerikanische Ethnologe Clifford Geertz eine zunehmende Tendenz, welche er als „Anti-Relativismus" bezeichnet.[695] Unter Vertreterinnen und Vertretern dieser anti-relativistischen Position habe sich die Idee durchgesetzt, dass der Kulturrelativismus jegliche Praktiken gutheißen und damit den intellektuellen Frieden stören würde.[696] Es habe sich gar eine Furcht vor dem Kulturrelativismus entwickelt, nicht zuletzt durch die fehlerhafte Annahme, dass bestimmte negative moralische und intellektuelle

[690] Nagengast/Turner 1997, 270.
[691] Vgl. Nagengast/Turner 1997, 270.
[692] Vgl. Nagengast/Turner 1997, 269.
[693] Vgl. Nagengast/Turner 1997, 271.
[694] Vgl. Nagengast/Turner 1997, 270.
[695] Geertz 1984, 263.
[696] Vgl. Geertz 1984, 264 und 265.

Konsequenzen aus dem Relativismus entfließen würden, wie beispielsweise der Subjektivismus, der Nihilismus, die Inkohärenz, der Machiavellismus, ethische Idiotie sowie ästhetische Blindheit. Dass diese Konzepte Ausflüsse des Kulturrelativismus darstellen, sei jedoch „illusorisch" und lediglich das Resultat von „pasteurisiertem Gedankengut".[697]

Geertz betont in seinem Artikel, dass er den Relativismus zwar nicht verteidigen, aber den anti-relativistischen Tendenzen endlich einen Riegel vorschieben möchte, da es sich bei jenen um einen „antiken Fehler" handle.[698] So nimmt er eine Präsentation bestimmter anti-relativistischer Positionen vor, die an negativen Namensbezeichnungen für den Kulturrelativismus kaum zu übertreffen sind: So spricht der amerikanische Schriftsteller und Philosoph William H. Gass beispielsweise vom Kulturrelativismus als „one of the scabbier whores", die wir lediglich aufgrund unseres Misstrauens in unsere eigenen Vorstellungen so bereitwillig empfangen hätten.[699] Einen weiteren Kritiker des Kulturrelativismus sieht Geertz in Paul Johnson, der im ersten Kapitel seines Buches *Modern Times* den Relativismus für das „gesamte moderne Desaster" verantwortlich macht, worunter laut Johnson beispielsweise Diktatoren wie Lenin, Hitler, Mao oder auch der Strukturalismus, der Holocaust sowie die Inflation fallen würden.[700] Eine von Hugh Thomas verfasste Rezension des besagten Buches trägt übrigens den Titel *The inferno of relativism.*[701] Geertz fasst diese und weitere anti-relativistische Positionen, die im Kulturrelativismus die Wurzel allen Übels sehen, mit der sarkastischen Bemerkung zusammen, dass der Kulturrelativismus also alles Böse und Schlechte auf dieser Welt verursache.[702] Nicht minder sarkastisch, vergleicht Geertz gegen Ende seines Artikels anti-relativistische Positionen schließlich mit schützenden Kreuzen, welche es gegen den „relativistischen Dracula" hochzuhalten gelte.[703]

Es stellt sich nun die Frage, aus welchem Grund derartige „Schimpfwörter" für den Relativismus ihren Einzug in die akademische Debatte gefunden haben und, ob die „Furcht" vor kulturrelativistischen Positionen – wie Geertz sie nennt – ihre Berechtigung hat. Dabei ist zunächst anzumerken, dass sich schon seit Beginn der 1950er Jahre die führenden Anthropologinnen und Anthropologen gegen relativistische Positionen stellten, was nicht

[697] Geertz 1984, 263.
[698] Vgl. Geertz 1984, 263.
[699] Gass 1981, 53.
[700] Vgl. Geertz' Ausführungen zu Johnson 1983 in: Geertz 1984, 267.
[701] Vgl. Geertz' Ausführungen zu Thomas 1983 in: Geertz 1984, 267.
[702] Vgl. Geertz 1984, 267.
[703] Vgl. Geertz 1984, 272.

zuletzt auf die Ereignisse des Zweiten Weltkrieges zurückzuführen ist.[704] Denn ein bis heute oftmals vorgebrachter Einwand wirft dem Kulturrelativismus die Duldung aller Praktiken und Moralvorstellungen vor, wodurch auch das nationalsozialistische Schreckensregime unter Adolf Hitler im Sinne einer absoluten Toleranz durch den Kulturrelativismus gerechtfertigt werden würde.[705] Des Weiteren liege der Ursprung des Kulturrelativismus nicht in den „nicht-westlichen" Gesellschaften, wie etwa den Ländern Asiens, Afrikas oder Südamerikas, sondern dieser würde abermals einem „westlichen" Gedankengut entstammen.[706] Dadurch würde diese Theorie ihrem eigenen Anliegen, nämlich dem Appel gegen Rassismus und gegen die Degradierung fremder Völker, erst recht nicht entsprechen, sondern verfolge vielmehr kolonialpolitische Interessen, wodurch sie keineswegs mehr als eine objektive oder politisch neutrale Strömung betrachtet werden könne.[707] In einem viel-zitierten Artikel aus dem Jahr 1954 fasst Frank E. Hartung die zu seiner Zeit vorherrschende Auffassung des Kulturrelativismus wie folgt zusammen[708]:

> Cultural relativity is one of the most important conceptions to which anthropology and sociology have devoted much attention in recent years. It is a theory of human conduct based upon observational studies of different cultures and different societies. […] The burden of these pages, however, is that cultural relativity is flying under false colors: it claims to be empirical but is illogical; it claims to be objective but is surreptitiously moral; it claims to be reasonable but elevates irrationalism; it claims to be scientific but prevents the development of an experimental science of sociocultural conduct. […], the advocates of cultural relativity, while they allege themselves to be scientifically amoral, sneak in through the back door a peculiarly crude form of ethnocentric morality which is clearly contrary to the observable facts of human behavior; and, while presenting a presumably scientific analysis of human conduct, leave us only with personal taste as the basis for making certain important decisions.[709]

Auch, wenn Hartung den Kulturrelativismus als eine der wichtigsten Konzepte bezeichnet, welchen sich die Disziplinen der Anthropologie und Soziologie momentan widmen, bringt er einige schwerwiegende Vorwürfe gegen diese Theorie vor. Der Kulturrelativismus wäre einerseits unlogisch, verstohlen moralisch sowie irrational und ginge andererseits mit einer ethnozentrischen Moralität einher. Aus diesem Grund beobachten wahrscheinlich Barry Barnes und David Bloor zu Beginn der 1980er Jahre, dass der Relativismus „überall verabscheut"

[704] Vgl. Hatch 1997, 371.
[705] Vgl. Renteln 2013, 52.
[706] Vgl. Van der Walt 2006, 232.
[707] Vgl. Van der Walt 2006, 237.
[708] Vgl. dazu auch die Ausführungen in: Renteln 2013, 52.
[709] Hartung 1954, 118.

werde.[710] Dies könnte jedoch auch daran liegen, dass die akademische Welt durch den Relativismus eine Art „Dämpfer“ für ihre eigenen Moralisierungen erlebt.[711]

Die bisher vorgestellten Überlegungen lassen bereits eine Tendenz ausmachen, welche Richtung die Kritik am Kulturrelativismus im Laufe der Jahrzehnte einschlagen wird. Im Folgenden soll daher ein Überblick über die wichtigsten Einwände gegen die kulturrelativistische Theorie gegeben werden, ehe deren Diskussion und Analyse erfolgt.

a) Der Relativismus und die kulturelle Diversität

Ein oftmals formulierter Einwand gegen den (vor allem deskriptiven) Kulturrelativismus geht davon aus, dass letzterer die kulturelle Vielfalt überbewerte.[712] Denn jede menschliche Kultur würde eine Art Moralcode aufweisen, wobei sich dessen grundlegendste Prinzipien weitgehend mit anderen Kulturen decken würden. So würden sich beispielsweise verschiedene geteilte Werte in jeder Gesellschaft finden, wie etwa Freundschaft, Mut, das Tötungsverbot oder auch verschiedene Versionen der „goldenen Regel“. Grund dafür wäre schlicht und ergreifend, dass solche moralischen Fundamente erst zur Entfaltung einer Kultur beitragen würden und deren Abwesenheit die Überlebenschancen der Menschen innerhalb dieser Kultur gefährden könnte.[713] Was als widerstreitende Moral erscheint, sei demnach nichts anderes als das Resultat von verschiedenen Umweltbedingungen, in denen zwar geteilte Werte existieren, sich jedoch unterschiedlich manifestieren.[714] Ein Beispiel, auf das an dieser Stelle oft zurückgegriffen wird, stellte der Umgang der Inuit mit ihren älteren Familienangehörigen dar. Sobald ein Elternteil ein bestimmtes Alter erreichte, wurde es von den jüngeren Angehörigen in ein Iglo gebracht, zugemauert und zum Sterben darin zurückgelassen.[715] Was auf den ersten Blick wie eine barbarische Praktik erscheinen mag, ist jedoch lediglich eine Manifestation des Wunsches, für die eigenen Eltern zu sorgen und diesen einen würdevollen Tod zu gewähren. Daher liegt dieser Tradition ebenso ein gewisses Konzept von „Wohlbefinden“ oder „Fürsorge“ zugrunde, wie es sich in „westlichen“ Kreisen vielleicht dadurch ausdrückt, dass man seine Eltern finanziell unterstützt, sie rund um die Uhr betreut oder ihnen einen Platz in einem Altersheim zukommen lässt. Diese Möglichkeiten stellten sich für die Inuit jedoch nicht, da eine ältere Person keine

[710] Barnes/Bloor 1982, 21.
[711] Vgl. Barnes/Bloor 1982, 47.
[712] Vgl. Westacott o.J.
[713] Vgl. Westacott o.J.
[714] Vgl. Westacott o.J.
[715] Vgl. etwa Boas 1901, 288 oder Cook 1999, 73.

langen Reisen mehr unternehmen konnte und somit den ganzen Stamm an seiner Mobilität behinderte und damit großen Gefahren aussetzte. Sobald eine Person daher hilflos und von keinem Nutzen mehr für die Gesellschaft war, erforderte die Kindespflicht die Tötung dieser Person.[716]

Diese Einwände gegen die Überbewertung der kulturellen Diversität werden meist von Kritikerinnen und Kritikern vorgebracht, die sich für universelle Werte aussprechen. Dass die kulturelle Diversität allerdings nicht zwangsläufig grundlegenden geteilten Prinzipien entgegenstehen muss, zeigt sich vor allem in zeitgenössischen kulturrelativistischen Zugängen, welche universelle Werte in ihrer minimalen Form durchaus als möglich erachten. Diese Positionen werden meist als „cross-cultural approach" bezeichnet und versuchen durch einen empirischen Vergleich der Kulturen eine gemeinsame Basis für alle Gesellschaften festzustellen.[717] Derartige Ansätze finden sich beispielsweise bei kontemporären Gelehrten wie Michael Walzer[718], Abdullahi Ahmed An-Na'im[719] oder Alison Dundes Renteln[720]. Ebenso kann nicht davon ausgegangen werden, dass die kulturelle Diversität gerade *durch* die Abwesenheit von universell gültigen Standards bedingt sei, wie folgendes Beispiel zeigt: In verschiedenen Kulturen haben sich unterschiedliche Sportpräferenzen durchgesetzt. So würde in Brasilien vorrangig Fußball gespielt, während sich in Pakistan Kricket und in der Mongolei Pferderennen äußerster Beliebtheit erfreuen. Doch keine dieser Präferenzen könne dadurch erklärt werden, dass es kein objektiv überlegenes Spiel gäbe, das jeder zu spielen habe.[721] Genauso wenig könnte man aus der Existenz verschiedener Religionen darauf schließen, dass keine dieser Religionen den Anspruch hegen könnte, die absolute Wahrheit zu vertreten.[722] Aus diesem Grund könne auch nicht allein von der Existenz kulturrelativistischer Theorien davon ausgegangen werden, dass eine universell gültige Moral unmöglich sei. Darin zeigt sich wieder deutlich, dass der Kulturrelativismus universelle Werte nicht ausschließen, sondern zu einem Überdenken der vorherrschenden universalistischen Thesen anregen möchte.

Des Weiteren – so Kritikerinnen und Kritiker – scheinen Kulturrelativistinnen und Kulturrelativisten oftmals davon auszugehen, dass sich Mitglieder einer Gesellschaft

[716] Vgl. Boas 1901, 288.
[717] Vgl. Gosepath/Lohmann 2015, 12-13.
[718] Vgl. Walzer 1996.
[719] Vgl. An-Na'im 1992.
[720] Vgl. Renteln 2013.
[721] Vgl. Westacott o.J.
[722] Vgl. Westacott o.J.

grundsätzlich in Bezug auf den vorherrschenden moralischen Rahmen einig sind. Dies sei jedoch nicht immer der Fall, da auch innerhalb einer vermeintlich homogenen Kultur moralische Unterschiede bestehen und sogar Sub-Kulturen auftreten können, die bestimmte moralische Standards nicht teilen.[723] Denn wirklich einheitliche und statische Kulturen ließen sich heute nur mehr selten vorfinden, wie bereits die innerhalb einer Gesellschaft geführten Debatten über brisante Themen wie Abtreibung, Polygamie, Frauenrechte, LGBTQI+-Rechte, Drogenkonsum oder Euthanasie zeigen, um nur einige zu nennen.[724] Dadurch sei nicht mehr klar, um wessen Werte oder Moralvorstellungen es eigentlich ginge, wenn die Praktiken einer Gesellschaft bewertet werden. Und selbst, wenn man den Kreis einengen und jeweils nur bestimmte Vorstellungen einer kleinen Sub-Kultur analysieren würde, würde die Kulturrelativistin bzw. der Kulturrelativist Gefahr laufen, die relativistische Position zu einer Art Subjektivismus verkommen zu lassen, da sich eine Gesellschaft in zahlreiche Sub-Kulturen aufspalten kann, die wiederum ziemlich klein sein können.[725] Auf der anderen Seite würde der Kulturrelativismus jedoch auch die Überschneidung verschiedener Kulturen sowie deren gegenseitige Beeinflussung verkennen.[726] Dieser Einwand wird vor allem in der heutigen Zeit der Globalisierung und der immer mehr an Reichweite erlangenden digitalen Vernetzung relevant, da dadurch Kulturen immer mehr miteinander verschmelzen und sich einer gemeinsamen Werteplattform unterwerfen könnten.[727] Diese beiden Phänomene bezeichnet beispielsweise Henry Shue als „blockinterne Homogenität“ und „blocküberschreitende Passivität“.[728]

Jedoch muss diesen Kritikpunkten entgegengehalten werden, dass kulturrelativistische Positionen meist nicht die Untersuchung einer bestimmten, abgeschlossenen Gesellschaft zum Ziel haben, sondern eher generelle Standpunkte analysieren, die nicht zwangsläufig an eine tatsächliche, abgegrenzte Kultur gebunden sein müssen.[729] Des Weiteren erscheint vor allem der erste Einwand fragwürdig, wenn man bedenkt, dass gerade universalistische Positionen sogar von einer homogenen *Menschheit* ausgehen, weshalb eine derartige Kritik am Kulturrelativismus von der universalistischen Seite nicht ernst genommen werden kann.

[723] Vgl. Westacott o.J.
[724] Vgl. Westacott o.J.
[725] Vgl. Westacott o.J.
[726] Vgl. Westacott o.J.
[727] Vgl. dazu die näheren Ausführungen in Kapitel 6.4.
[728] Vgl. Shue 2015, 368 und 371.
[729] Vgl. Westacott o.J.

b) Die Akzeptanz von objektiv unmoralischen Verhaltensweisen

Als besonders gravierend wird die Annahme betrachtet, der Kulturrelativismus impliziere, dass unmoralische Verhaltensweisen akzeptabel wären.[730] Denn dadurch, dass Kulturrelativistinnen und Kulturrelativisten von Moral als relativ in Bezug auf den kulturellen Kontext ausgehen, könnte beinahe alles gerechtfertigt werden. Demnach wäre es weder möglich, bestimmte Handlungen als objektiv falsch zu klassifizieren, noch bestimmte Lebensweisen und Gesellschaftsordnungen als besser anzusehen.[731] So gesehen könnten auch die Sklaverei oder das deutsche Nazi-Regime nicht mehr als unmoralisch verdammt werden, da ja deren jeweilige Vorstellungen und Handlungen als durch ihren kulturellen Hintergrund gerechtfertigt gelten würden.[732] In weiterer Folge könnten Mitglieder einer Gesellschaft ihre eigenen Normen auch nicht mehr objektiv hinterfragen oder gar ändern, da diese stets im Hinblick auf die bisher etablierten Moralvorstellungen betrachtet werden würden. Wenn also ein System stets im Lichte seiner eigenen Werte gesehen wird, würde sich auch keine Praktik mehr als revisionsbedürftig herausstellen.[733] Daraus folgt, dass auch moralischer Fortschritt obsolet wird, wenn es keinen neutralen Standpunkt gibt, der Druck auf die bestimmte Gesellschaft ausüben und diese zum Überdenken ihrer eigenen Werte anregen könnte.[734]

Ob diese Einwände als begründet gelten können, hängt jedoch davon ab, welche Erscheinungsform des Kulturrelativismus damit kritisiert werden soll. Betrachtet man solche Fälle aus normativ-relativistischer Perspektive, so scheint der Einwand zwar als gerechtfertigt, da diese Ausprägung des Kulturrelativismus die Beurteilung von den Praktiken einer Kultur nur im Lichte der in besagter Gesellschaft vorherrschenden Normen zulässt. Allerdings lassen andere Ausprägungen des Kulturrelativismus Urteile anhand externer moralischer Standpunkte zu, wonach dieser Einwand aus deren Perspektive wieder an Halt verliert.[735] Demnach wäre eine bestimmte Praktik – so beispielsweise die Steinigung im antiken Israel – aus der Sicht mancher moralischer Standpunkte gerechtfertigt, aus anderer Perspektive jedoch moralisch verwerflich. Letztere Sicht lasse also die Klassifikation von moralischem Unrecht durchaus zu. Sie zeichne sich aber immer noch als relativistisch aus, da sie die objektive Richtigkeit einer bestimmten Sicht ablehnt und davon ausgeht, dass es keine objektiven Beurteilungskriterien

[730] Vgl. Westacott o.J.
[731] Vgl. Westacott o.J.
[732] Vgl. Westacott o.J.
[733] Vgl. Westacott o.J.
[734] Vgl. Westacott o.J.
[735] Vgl. Westacott o.J.

geben könne, die eine Perspektive der anderen als überlegen deklarieren könnten.[736] Zusammengefasst sind also verschiedene Moralurteile zulässig, jedoch ist dabei keines dem anderen überlegen.

Diese Conclusio stellt einige Kritikerinnen und Kritiker allerdings immer noch nicht zufrieden und macht für diese eine Vertretung kulturrelativistischer Positionen allein aufgrund der Existenz von Urteilen, die moralisches Unrecht rechtfertigen, inakzeptabel. Doch könnten Kulturrelativistinnen und Kulturrelativisten durchaus ein bestimmtes Urteil präferieren, ihnen müsste dabei nur klar sein, dass sie dies aus einer ethnozentrischen und von eigenen kulturellen Vorstellungen geprägten Perspektive tun. Dadurch könnten kulturrelativistische Positionen zwar eine bestimmte Praktik vor dem eigenen kulturellen Hintergrund als richtig oder falsch ansehen, könnten allerdings keinen Beweis dafür liefern, dass dieser Standpunkt auch normativ und objektiv richtig sei.[737] Zuletzt ist anzumerken, dass dieser Kritikpunkt ohnehin obsolet wird, wenn man von einem deskriptiven Verständnis des Kulturrelativismus ausgeht. Denn dieser kategorisiert Praktiken nicht in „gut“ oder „schlecht“ oder ermutigt gar kontroverse Bräuche, sondern erkennt lediglich, dass unterschiedliche Vorstellungen existieren. Diese Erkenntnis muss dabei völlig wertfrei gesehen werden, weshalb zumindest dem deskriptiven Kulturrelativismus die Akzeptanz unmoralischer Verhaltensweisen nicht entgegengehalten werden kann. Aus deskriptiv-relativistischer Perspektive würde es demnach nicht heißen, dass die Sklaverei oder das Nazi-Regime objektiv als moralisch zulässig oder verwerflich eingestuft werden könnten, sondern nur, dass die Sklaverei oder das Nazi-Regime aufgrund divergierender Zugänge zur Moral existierten.

c) Der Kulturrelativismus widerspreche sich pragmatisch selbst

Schon beinahe zu einem Standardeinwand ist die Idee geworden, dass Relativistinnen und Relativisten sich pragmatisch selbst widersprechen würden, da sie nie gänzlich eine Bekennung zu bestimmten fundamentalen Prinzipien vermeiden könnten.[738] So geht auch beispielsweise Habermas davon aus, dass sich jede Teilnehmerin bzw. jeder Teilnehmer eines rationalen Diskurses zu bestimmten Werten bekennen müsse, die aus der schlichten normativen Vorstellung von Rationalität entsprängen und damit für die Führung einer intellektuellen

[736] Vgl. Westacott o.J.
[737] Vgl. Westacott o.J.
[738] Vgl. Westacott o.J.

Debatte unerlässlich seien, wie beispielsweise Aufgeschlossenheit oder Ernsthaftigkeit.[739] Aus diesem Grund könne der Relativismus auch nur ad absurdum geführt werden, da er zwar eine Doktrin darstellen, sich allerdings nicht zu einem objektiven Fundament bekennen möchte. So merkt auch Grace A. de Laguna an:

> The ground of attack has always been essentially the same: that the current version of relativism is committed to inherent contradictions. It is indeed so easy to show that a complete relativism is impossible because it is essentially self-refuting, that the really perplexing problem is why the doctrine of relativism continues to survive, or to arise like the phoenix from each successive destruction.[740]

Auch, wenn de Laguna den *kompletten* Relativismus aufgrund seiner inhärenten Widersprüche infrage stellt – welchen Relativismus auch immer sie mit „komplett" gemeint haben mag, geht aus dieser Passage leider nicht hervor – besitzt ihre Kritik für die meisten kulturrelativistischen Positionen dennoch keinen Gehalt. Denn wie bereits vorgebracht, negiert vor allem der deskriptive Relativismus universelle Normen nicht zur Gänze, sondern spricht sich lediglich für divergierende kulturelle Praktiken aus. Des Weiteren glauben Relativistinnen und Relativisten durchaus an die Existenz von bestimmten Konzepten wie Rationalität, doch seien diese abhängig von deren zeitlichem und örtlichem Kontext.[741] Sie könnten sich sogar selbst für bestimmte Werte wie Aufgeschlossenheit und Ernsthaftigkeit aussprechen, jedoch würden sie sich nicht objektiv dazu verpflichtet fühlen und diese Werte als unbedingt universell ansehen.[742]

d) Die Problematik der Toleranz

Wohl einer der größten Kritikpunkte am Kulturrelativismus stellt dessen vermeintlicher Aufruf zur Toleranz dar.[743] Denn schon Ruth Benedict hatte sich in ihrem umstrittenen Zitat zu den „equally valid patterns of life" dafür ausgesprochen, zu einer neuen Basis für Toleranz zu gelangen.[744] Und auch Melville Herskovits beschrieb den Kulturrelativismus als Theorie, die einer gewissen Toleranz für fremde Praktiken bedürfe, selbst wenn diese den unsrigen diametral entgegen stehen.[745] Die Toleranz stellte für ihn jedoch kein Prinzip dar, welches nur für eine

[739] Vgl. die Ausführungen von Westacott o.J. zu Habermas' *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Habermas 2006).
[740] De Laguna 1942, 141.
[741] Vgl. Westacott o.J.
[742] Vgl. Westacott o.J.
[743] Vgl. etwa Westacott o.J.
[744] Vgl. Benedict 1955, 211.
[745] Vgl. Herskovits 1950, 64.

bestimmte Gruppe Geltung entfalte, sondern ein universell-gültiges Konzept, an das sich alle Menschen zu halten hätten.[746] Was zunächst als eine tugendhafte Forderung erscheint, sollte den Kulturrelativismus jedoch als einen seiner größten Einwände bis in die heutige Zeit begleiten und den Gegenstand zahlreicher Debatten bilden.[747] So beschreibt etwa Hartung den Appell für die Toleranz aller Bräuche als „unqualifiziert", da dadurch die Bewertung ethischer Konzepte nur mehr eine Frage des persönlichen Geschmacks werden würde. Die Toleranz und die Gleichwertigkeit scheinen ebenso zu implizieren, dass keinen moralischen Konzepten eine logische oder empirische Autorität über Konventionen gegeben werden könnte, da alle Werte und Normen als gleichwertig zu tolerieren seien.[748] Und auch Clyde Kluckhohn betrachtet den Kulturrelativismus als extreme Position und interpretiert ihn folgendermaßen:

> If one follows out literally and logically the implications of Benedict's words, one is compelled to accept any cultural pattern as vindicated precisely by its cultural status: slavery, cannibalism, Naziism, or Communism may not be congenial to Christians or to contemporary Western societies, but moral criticism of the cultural patterns of other people is precluded.[749]

Interpretiert man den Kulturrelativismus also wie Kluckhohn, würde man zu dem ernüchternden Ergebnis gelangen, dass aufgrund des Plädoyers für Toleranz selbst Geschehnisse und Praktiken wie die Sklaverei, der Kannibalismus, das Nazi-Regime oder der Kommunismus als gleichwertig und nicht minder verwerflich als andere Praktiken anzusehen sind. Nimmt man Benedict und Herskovits also beim Wort und versteht den Kulturrelativismus in seiner extremen Form, wird schnell deutlich, weshalb der „Vorwurf der Toleranz" die akademische Welt bis heute bewegt. Auf den ersten Blick wirkt dieser Einwand jenem der Akzeptanz von unmoralischen Verhaltensweisen recht ähnlich. Doch bei genauerer Betrachtung wird erkennbar, dass der Einwand der Akzeptanz moralische Urteile und deren Universalisierbarkeit betrifft, wobei im Gegensatz dazu die Toleranz ein normatives Gebot darstellt. Während also Einwände bezüglich der Akzeptanz von unmoralischen Verhaltensweisen die Begründung und Rechtfertigung von universellen moralischen Urteilen zum Inhalt haben, bewegt sich das Plädoyer für Toleranz auf der Ebene des normativen Relativismus, da hier danach gefragt wird, wie sich Menschen Mitgliedern anderer Kulturen

[746] Vgl. Lukes 2008, 39.
[747] Vgl. etwa Hartung 1954, Lukes 2008, Renteln 2013 oder Gowans 2015.
[748] Vgl. Hartung 1954, 122.
[749] Kluckhohn 1955, 663.

gegenüber verhalten *sollen*, mit denen sie moralisch nicht übereinstimmen.[750] Toleranz meint dabei in diesem Kontext nicht lediglich die Abwesenheit von Missbilligung, sondern plädiert für eine Art „Nicht-Einmischungs-Gebot" in Handlungen oder Verhaltensweisen, die auf für uns fragwürdigen moralischen Urteilen basieren. Sofern diese Verschiedenheit der moralischen Urteile nicht rational beigelegt werden kann, greift das Gebot der Toleranz.[751]

Grundlegend widmet sich die Kritik an der kulturrelativistischen Toleranz drei unterschiedlichen Aspekten: Zunächst stelle Toleranz nicht dasselbe wie Respekt dar.[752] Denn Respekt für eine andere Kultur bedeute, deren Glaubenssätze zu achten und die kulturellen Praktiken als ernstzunehmende Verhaltensweisen zu würdigen, wodurch diese auch einer kritischen Betrachtung unterworfen werden können. Vertreterinnen und Vertreter des Kulturrelativismus würden hingegen die Beurteilung fremder Normen mit Verweis auf die Toleranz zunehmend scheuen und anderen Kulturen dadurch in einem bevormundenden Sinn die Fähigkeit absprechen, einer kritischen Überprüfung standzuhalten bzw. diese als nicht einmal wertvoll genug erachten, überhaupt beurteilt zu werden.[753] Des Weiteren führe die Proklamation einer universell gültigen Pflicht zur Toleranz zur Verwirrung, da Relativistinnen und Relativisten die Existenz von objektiv und universell gültigen Standards weitgehend ablehnen.[754] Durch das Aufstellen dieses normativen Anspruchs würde sich der Kulturrelativismus hingegen selbst einer Inkonsistenz schuldig machen.[755] Denn sobald die Toleranz als transkulturelles moralisches Prinzip anerkannt würde, bedeute dies, dass der Kulturrelativismus falsch sei. Sei die Grundannahme des Kulturrelativismus hingegen wahr, könnte es keine allgemein bindende transkulturelle Verpflichtung zur Toleranz geben.[756] Gegeneinwände schlagen hingegen vor, das Prinzip der Toleranz nur denjenigen als Pflicht aufzuerlegen, welche die Toleranz auch als moralisches Prinzip kulturell verankert hätten, womit das Prinzip der Toleranz nur mehr relative Gültigkeit besäße.[757] Zuletzt wäre die kulturrelativistische Verteidigung der Toleranz moralisch fehlgeleitet, da eben nicht alles moralisch toleriert werden sollte.[758] Dies stellt wiederum eine „anything goes" Sichtweise der

[750] Vgl. Gowans 2015.
[751] Vgl. Gowans 2015.
[752] Vgl. Westacott o.J.
[753] Vgl. Westacott o.J.
[754] Vgl. Westacott o.J.
[755] Vgl. Lukes 2008, 40.
[756] Vgl. Westacott o.J.
[757] Vgl. Westacott o.J. und dessen Ausführungen zu: Wong 2006.
[758] Vgl. Westacott o,J.

Vertreterinnen und Vertreter kulturrelativistischer Ansichten dar, wonach objektives moralisches Fehlverhalten anderer Kulturen wie etwa sexuelle Diskriminierung oder religiöse Verfolgung gutgeheißen wird. Überspitzt formuliert müsste demnach sogar die Intoleranz toleriert werden.[759] Dieses Problem betrifft jedoch nicht ausschließlich Kulturrelativistinnen und Kulturrelativisten, sondern jede bzw. jeden, die oder der in der Toleranz ein absolutes Prinzip sieht.[760] Des Weiteren sei die Toleranz ein in den meisten modernen liberalen Gesellschaften anerkanntes Prinzip, weshalb die Intoleranz anderer Kulturen niemals toleriert werden könnte.[761] Der Kulturrelativismus möchte daher durch seine Aussprache für Toleranz lediglich erreichen, dass die eigenen (vor allem „westlichen") moralischen Standards nicht als richtiger oder angemessener als andere Normen angesehen werden und somit der eigenen Arroganz vorbeugen, welche die eigenen Normen als korrekt und unumstößlich wertet. Es sollte vielmehr eine gewisse Sensibilität für fremde Kulturen entwickelt werden, anstatt diese schon beinahe automatisch aufgrund ihrer Fremdheit zu kritisieren oder ihnen gar unsere eigenen Werte indoktrinieren zu wollen.[762] Dass Toleranz nicht in dem Sinne verstanden werden darf, dass fremde Praktiken um jeden Preis zu tolerieren wären, sondern eher ein Überdenken der eigenen Anschauungen anregen soll, deklariert auch Emrys Westacott:

> The key idea is that moral relativism encourages a certain humility. Becoming aware of the merely relative validity of one's own moral norms makes one less likely to fall into arrogant ethnocentrism and less inclined to pass moral judgment on the beliefs and practices found in other cultures.[763]

Die Toleranz darf daher nicht als allzu sehr auf fremde Kulturen bezogen, sondern sollte vorrangig als das Überdenken eigener Wertvorstellungen gesehen werden.

Nach Erörterung aller Kritikpunkte an der Toleranz wird deutlich, dass diese hauptsächlich durch die Frage aufgeworfen wurden, ob es sich bei der Toleranz und schließlich dem Kulturrelativismus selbst um eine normative oder eine deskriptive Theorie handelt. Zweifelsohne wurde das Plädoyer für mehr Toleranz von frühen Vertreterinnen und Vertretern des Kulturrelativismus als moralisches Gebot formuliert, wie die bereits vorgebrachten Zitate von Benedict und Herskovits belegen. Doch genau darin liege laut der Ansicht einiger Gelehrter

[759] Vgl. Westacott o.J.
[760] Vgl. Westacott o.J.
[761] Vgl. Westacott o.J.
[762] Vgl. Westacott o.J.
[763] Westacott o.J.

der Fehler.[764] Lukes hält beispielsweise fest, dass sowohl Benedict als auch Herskovits in ihrer Annahme falsch gelegen hätten, dass der Kulturrelativismus Toleranz impliziere. Denn wären unsere moralischen Urteile kulturgebunden, könnten wir uns genauso gut nationalsozialistischem oder rassistischem Gedankengut hingeben.[765] Renteln geht in ihrer Kritik noch weiter und beschuldigt frühe Vertreterinnen und Vertreter, den Kulturrelativismus zu einer normativen Theorie gemacht zu haben, wodurch diese schließlich widersprüchlich geworden sei.[766] Dabei sei der Kulturrelativismus doch eindeutig deskriptiv zu verstehen, da er eben keine Wertetheorie, sondern eine Theorie *über* moralische Urteile darstellt. Aus diesem Grund würde er auch niemandem die Pflicht zur Achtung bestimmter Werte – wie eben Toleranz – auferlegen.[767] Rentelns Ansicht nach kann der deskriptive Kulturrelativismus zwar einen theoretischen Rahmen für den Aufruf zu mehr Toleranz vorgeben, diese allerdings niemals bedingen oder gar von ihr abhängig sein.[768] Und so sieht auch Chris Gowans die Funktion eines deskriptiven Relativismus darin gelegen, dass zwar eine Möglichkeit für Toleranz geboten, aber damit niemals implizit von der Toleranz als moralisch verpflichtendes Gebot ausgegangen wird.[769] Denn die Anerkennung der Tatsache, dass moralische Verschiedenheiten in unterschiedlichen Kulturen auftreten können, hat keine Auswirkung auf die Frage, wie man sich in einer derartigen Situation verhalten *soll*.[770] Der Kulturrelativismus würde sich demnach nicht über Werte wie Toleranz definieren, sondern zur Debatte durch jene Erkenntnis beitragen, dass jede Kultur ihren eigenen moralischen Anschauungen folgt.[771]

e) Relativismus, Skeptizismus und Nihilismus

Zuletzt soll noch ein Einwand gegen kulturrelativistische Positionen vorgestellt werden, der nicht wirklich einer direkten Kritik entspricht, sondern den Kulturrelativismus innerhalb anderer moralphilosophischer Theorien einordnen möchte. Denn unter Gelehrten hat sich teilweise die Tendenz durchgesetzt, den Kulturrelativismus mit einer starken Form des Skeptizismus oder gar Nihilismus gleichzusetzen.[772] So möchte beispielsweise de Laguna „[…] the more particular and concrete problem set by the modern version of scepticism, cultural

[764] Vgl. etwa Lukes 2008, 39 sowie Renteln 2013, 4.
[765] Vgl. Lukes 2008, 39.
[766] Vgl. Renteln 2013, 4.
[767] Vgl. Renteln 2013, 4.
[768] Vgl. Renteln 2013, 58.
[769] Vgl. Gowans 2015.
[770] Vgl. Gowans 2015.
[771] Vgl. Renteln 2013, 4.
[772] Vgl. Renteln 2013, 52.

relativism, in its bearing on science" diskutieren.[773] Diese Einordnung des Kulturrelativismus unter die Strömung des Skeptizismus erweist sich jedoch als Fehlschluss. So fragen moralische Skeptikerinnen und Skeptiker danach, ob unsere moralischen Meinungen wahr sein können und, ob die Moral nicht ganz anders beschaffen sein könnte, als wir eventuell in unseren moralischen Urteilen annehmen.[774] Diese Fragen scheinen zwar auf den ersten Blick in die Nähe des Relativismus gerückt, betreffen bei genauerer Betrachtung allerdings unterschiedliche Dimensionen.[775] Denn weder der Kulturrelativismus noch eine sonstige Ausprägung des Relativismus befasst sich mit der Frage, ob moralische Meinungen wahr sein können. Aus relativistischer Perspektive geht es nämlich darum, ob moralische (oder sonstige) Meinungen überall, also universell, wahr sein können. Der Skeptizismus stellt demnach eine moralische Wahrheit generell infrage, während der Relativismus moralische Wahrheiten anerkennt, selbst, wenn sich diese in verschiedenen kulturellen Kontexten unterschiedlich manifestieren. Aus Sicht des Relativismus kann es also salopp formuliert mehrere Wahrheiten geben, die Wahrheit an sich wird jedoch nicht angezweifelt. Auf moralische Verhaltensweisen umgelegt würde dies also bedeuten, dass aus relativistischer Sicht bestimmte Handlungen nicht generell als gut oder schlecht eingestuft werden dürften, sondern lediglich bestimmte Personen diese als angemessen oder unangemessen würdigen.[776]

Im September 2011 äußerte Papst Benedikt XVI. anlässlich einiger Aufruhre in Großbritannien eine bedeutende Befürchtung. Seiner Ansicht nach würde der Mangel an objektiven Werten zu einem moralischen Relativismus führen, aus dem Frustration, Selbstsucht und Missachtung des Lebens und der Freiheit anderer resultierten.[777] Diese Aussage stellt jedoch eine Missinterpretation des Relativismus dar, da dieser keineswegs die Moral abschaffen oder moralische Werte an sich infrage stellen möchte. Eine Strömung, welche eine derartige Ansicht im Ansatz vertritt, kann vor allem aus den nihilistischen Schriften Friedrich Nietzsches herausgelesen werden. Denn der Philosoph ist der Meinung, dass Moral nicht naturgegeben, sondern menschliche Fiktion sei, welche nur eine Funktion besitze, nämlich die bestmögliche Zähmung des Menschen, sowie dessen Kontrolle durch ein schlechtes Gewissen.[778] Diese Argumentation findet sich vor allem in Nietzsches Werken *Zur Genealogie der Moral* und

[773] De Laguna 1942, 142.
[774] Vgl. Heidemann 2007, 306 und 311.
[775] Vgl. Heidemann 2007, 306.
[776] Vgl. Westacott o.J.
[777] Vgl. Westacott o.J. und seine Referenz auf den National Catholic Reporter von September 2011.
[778] Vgl. Pauer-Studer 2010, 174.

Jenseits von Gut und Böse, aber auch in *Also sprach Zarathustra* wieder. Darin stellt Nietzsche die These auf, dass eine Moral in dem Sinn gar nicht existiere, sondern lediglich der Unterdrückung der „Heerdenthiere" durch vereinzelte, mächtigere Menschen diene. Eine dem Nihilismus ähnelnde Doktrin kann dem Kulturrelativismus allerdings nicht zugeschrieben werden. Denn wie bereits erläutert, versuchen relativistische Positionen lediglich die objektive Gültigkeit von moralischen Standards, allerdings nicht deren Existenz per se infrage zu stellen. Aus diesem Grund läuft auch die Befürchtung von Papst Benedikt XVI. ins Leere, da durch den Kulturrelativismus keineswegs amoralische oder unmoralische Ideologien die Oberhand gewinnen. Denn bestimmte Gesellschaften und Kulturen behalten ihre Werte auch aus relativistischer Sicht bei, diese Standards müssen eben nur nicht den Normen anderer Kulturen entsprechen. Die Annahme, dass durch den Relativismus Frustration, Missachtung oder Selbstsucht propagiert würden, erscheint daher als fehlgeleitet.

Insbesondere im menschenrechtlichen Kontext erweist sich diese Abgrenzung des Kulturrelativismus vom Skeptizismus und Nihilismus als von immenser Bedeutung. Denn wenn einmal klargestellt ist, dass der Kulturrelativismus Normen und Werte, die sich schließlich auch in den Menschenrechten niederschlagen, nicht ausschließen will, erscheint die Debatte in einem völlig neuen Licht. So statuiert auch Renteln, dass der Kulturrelativismus die Menschenrechte per se überhaupt nicht ausschließen, sondern lediglich nach kulturübergreifenden Werten für deren Begründung suchen möchte.[779] Und wie bereits erörtert, geht auch Pollmann davon aus, dass die Aufgabe des Kulturrelativismus nicht in der „Verdammung" von Menschenrechten besteht, sondern diese nur zur kritischen Reflexion über sich selbst anregen möchte.[780] Aus diesem Grund haben sich vor allem in den letzten Jahrzehnten so genannte „Misch-Positionen" herausgebildet, welche sowohl relativistische als auch objektivistische Elemente beinhalten und damit versuchen, die kulturrelativistischen Forderungen in Einklang mit universellen Standards, wie beispielsweise Menschenrechten, zu bringen und damit den in diesem Kapitel vorgebrachten Kritikpunkten zu strotzen.[781] Dies erscheint auch im Hinblick auf die Charakterisierung von universalistischen Strömungen als These und kulturrelativistischen Positionen als Antithese einleuchtend, da einer These und Antithese im Idealfall eine Synthese zu folgen hat.

[779] Vgl. Rentelns Ausspruch für empirisch belegbare „cross-cultural" values in: Renteln 2013, 71ff.
[780] Vgl. Pollmann 2012b, 336.
[781] Vgl. dazu etwa die Erläuterungen von: Gowans 2015.

3.3. Zwischenfazit

In diesem Teil der gegenständlichen Arbeit wurde näher auf das Spannungsverhältnis zwischen dem Universalismus sowie seinem Universalitätsanspruch im Hinblick auf die Menschenrechte und dem insbesondere deskriptiven Kulturrelativismus eingegangen. Dabei wurde zunächst erörtert, dass universalistische Menschenrechtstheorien von einem einheitlichen moralischen Status eines jeden Menschen ausgehen und dabei vor allem auf das Prinzip einer universalgültigen Menschenwürde rekurrieren, um ihr Anliegen von universell gültigen Menschenrechten zu fundieren. Dass sich diese Betrachtung der Menschenrechte weitgehend durchgesetzt hat, wird gerade dadurch deutlich, dass viele Definitionsversuche den universellen Charakter der Menschenrechte bereits als unhintergehbar voraussetzen und dabei an die bloße Eigenschaft des Menschseins anknüpfen, wenn sie die universelle Geltung der Menschenrechte begründen möchten. Doch wenn die universelle Gültigkeit der Menschenrechte unzweifelhaft gegeben wäre, würden letztere in der politischen Realität wohl kaum derartig oft verletzt bzw. die entsprechenden Menschenrechtsdokumente vorbehaltslos und von jedem Staat der Welt ohne Zögern ratifiziert werden. Aus diesem Grund wurde vorgeschlagen, den Universalismus – der Terminologie von Bielefeldt und Forst folgend – auf drei verschiedenen Ebenen zu denken, wobei zwischen der „Idee des menschenrechtlichen Universalismus“ (moralische Seite), dem „Projekt der globalen Normierung und Implementierung grundlegender Rechte“ (rechtliche Seite) sowie dem „faktischen Stand der Ratifizierung“ (rechtliche und politische Seite) unterschieden wurde. Durch diese Differenzierung ist es gelungen, die mit den Menschenrechten einhergehenden praktischen Probleme auf der moralischen Ebene anzusiedeln und die AEMR als Ideal zu enttarnen, welches universelle Gültigkeit entfalten *möchte*, dies allerdings noch nicht vollbracht hat. Denn geht man von der Annahme aus, dass im Sinne einer chronologischen Ordnung zunächst die normative Idee der Menschenrechte in einer Kultur verankert sein muss, damit es überhaupt erst zu einer Implementierung und Ratifizierung der entsprechenden Rechte kommt, zeigt sich vor allem im Hinblick auf die historische Entwicklung der Menschenrechte deutlich, dass dieser Idee durch die „modernen“ Menschenrechtsdokumente nicht angemessen Rechnung getragen wurde. Denn während zwar die normativen Fundamente der philosophischen Prinzipien, welche die Erarbeitung der modernen Menschenrechtskataloge in gewisser Weise beeinflusst haben, ebenfalls der moralischen Ebene zugeordnet werden können, betrifft die gegen Ende des 18. Jahrhunderts einsetzende rechtliche Kodifikation der Menschenrechte die rechtlichen Ebene, womit sie zwar

normative Prinzipien miteinbezieht, allerdings dabei trotzdem auf der positivistischen Ebene bleibt und sich vorrangig der „westlich“ geprägten Denktradition bei der Erarbeitung ihrer Dokumente bedient. Die letzte Ebene der faktischen Ratifikation kam schließlich erst im 20. Jahrhundert zum Tragen, womit ersichtlich wird, dass sich die Probleme im menschenrechtlichen Kontext meist dadurch stellen, dass die verschiedenen Ebenen bzw. Seiten undifferenziert miteinander gleichgesetzt werden. Wenn daher von den „modernen“ Menschenrechten die Rede ist, wird damit meist ein Menschenrechtsverständnis bezeichnet, das auf die westlich geprägten Dokumente des 18. Jahrhunderts zurückgeht und seine Normen aus abendländischen Prinzipien ableitet. Es ist daher kaum verwunderlich, dass die momentane Ausgestaltung der Menschenrechte insbesondere bei der politischen Durchsetzung öfters versagt, da zwar die Idee auf der ersten Ebene als universell bezeichnet werden kann, die tatsächliche rechtliche Ausgestaltung auf der zweiten Ebene hingegen diesem Anspruch nicht angemessen Rechnung trägt, da sie sich eben Prinzipien bei der Verrechtlichung bedient, welche nicht überall als die zentralen Konzepte der Menschenrechte aufgefasst werden.

Dass damit die Menschenrechte auf normativer Ebene ein Ideal propagieren, das sie allerdings auf der deskriptiven Ebene nicht einlösen können, erklärt auch die heftige Kritik, welcher universalistische Menschenrechtstheorien bis heute ausgesetzt sind. Dabei wurde einerseits auf die historischen Kritikpunkte an den „westlichen“ und „eurozentrischen“ Menschenrechten Bezug genommen, allerdings auch eine bedeutende Gegentheorie vorgestellt, die den universalistischen Anspruch der Menschenrechte bis heute herausfordert: der Relativismus. Diese philosophische Denktradition geht in ihrer „klassischen“ Variante davon aus, dass es keine Absolute oder allgemeingültige Standards gibt, wobei der moralische Relativismus diesen Ansatz auf moralische Werte überträgt und von einer Abhängigkeit normativer Systeme von deren sozio-kultureller Einbettung ausgeht. Doch auch der Relativismus bewegt sich auf verschiedenen Ebenen, wobei sich diese Arbeit dem deskriptiven Relativismus angeschlossen und damit für faktische unterschiedliche Moralvorstellungen argumentiert hat, welche in den verschiedenen Kulturen vorherrschen. Diese Tatsache sagt jedoch nichts über ein normatives Verständnis des Relativismus aus. Dies in Verbindung mit der Vorstellung des ursprünglichen Anliegens des Relativismus nach Boas, Benedict und Herskovits zeigt daher auf, dass der Kulturrelativismus in seiner deskriptiven Form nicht zwangsweise die Möglichkeit von universellen Werten ausschließt, da allen Menschen Rationalität zukommt, diese allerdings in den jeweiligen Kulturen unterschiedlich zum Ausdruck kommt. Insbesondere bei Benedict und

Herskovits bot der Kulturrelativismus schließlich ein geeignetes Mittel, kulturellen Vorurteilen die Grundlage zu entziehen sowie die Unterscheidung der Menschen in „primitive“ und „zivilisierte“ Gesellschaften aufzubrechen. Es wurde daher argumentiert, dass der Kulturrelativismus insbesondere im menschenrechtlichen Kontext als Antithese zu dem als These verstandenen Universalismus gesehen werden muss, da ersterer die vom Universalismus propagierten universellen Standards stets herausfordern und damit die Universalität der Menschenrechte einer Prüfung unterziehen möchte. Denn erst durch die kulturrelativistische Kritik können die Schwächen von universell gültigen Menschenrechten aufgezeigt sowie ein tieferes Verständnis der Menschenrechte zutage gebracht werden. Dass es bis heute eine so beharrlich in der Wissenschaft bestehende Gegentheorie zum Universalismus gibt, kann als Indiz dafür gewertet werden, dass letzterer vor allem im Hinblick auf Menschenrechte noch keine logisch kohärente These darstellt, da stets die Gefahren des Eurozentrismus, Anti-Pluralismus, Individualismus sowie Imperialismus mit dessen Forderungen mitschwingen. Durch den Kulturrelativismus als Antithese kann somit der Universalismus zur Selbstkritik bewogen werden, wodurch die enorme Bedeutung der kulturrelativistischen Theorie für die Menschenrechtsproblematik und insbesondere die Rolle der Indigenen Völker in der internationalen Gemeinschaft zum Ausdruck kommt, da der Kulturrelativismus von Beginn an als Denkrichtung verstanden wurde, welche Indigene Gemeinschaften schützen und diesen eine Plattform bieten wollte. Darüber hinaus möchte der Kulturrelativismus auch nicht die Möglichkeit von universellen Menschenrechten per se ausschließen, sondern lediglich auf kulturelle Unterschiede hinweisen sowie nach kulturübergreifenden Wertvorstellungen suchen.

Doch wie jede Antithese musste bzw. muss sich der Kulturrelativismus gravierender Kritik stellen, da ihm unter anderem die Rechtfertigung aller moralisch verwerflicher Praktiken, Widersprüchlichkeit, Überhöhung der kulturellen Differenzen, etc. vorgeworfen wird. Dieser Umstand gepaart mit den Ereignissen des Zweiten Weltkrieges haben daher diese Theorie zu einem „Schimpfwort“ in der akademischen Welt verkommen lassen und mit vielerlei Vorwürfen konfrontiert. Selbst, wenn diese Vorwürfe zum größten Teil entkräftet werden konnten, ist aus den bisherigen Überlegungen klar hervorgegangen, dass der Kulturrelativismus als Antithese keine geeignete Lösung für die mit dem Universalismus verbundene Menschenrechtsproblematik darstellt, weshalb es im Sinne einer dialektischen Aufarbeitung dieses Themas einer Synthese zwischen der These und deren Antithese bedarf, damit sich einem Lösungsvorschlag angenähert werden kann. So erkennt auch Bielefeldt:

> Die konfliktträchtige Differenz zwischen modernen Menschenrechten und ethischen Traditionen bildet dennoch keine vollständige Dichotomie; sie lässt sich nicht als „Nullsummenkonflikt“ begreifen, in dem die eine Seite stets verliert, was die andere gewinnt. Vielmehr bergen die Konflikte auch Lösungsmöglichkeiten.[782]

Es kann daher nicht von einer absoluten Dichotomie zwischen diesen Positionen ausgegangen werden, weshalb diese Konflikte, der Linie Bielefeldt’s folgend, auch Lösungsmöglichkeiten beinhalten, die durch eine Synthese herausgearbeitet werden sollen. Allerdings soll zunächst der Fokus auf die Entwicklung der AEMR sowie auf die genauen Kritikpunkte an dieser gelegt werden, ehe über die Vorstellung einiger Fallbeispiele wieder auf die Lösungsvorschläge sowie die Entwicklung einer adäquaten Synthese zurückgekommen wird.

[782] Bielefeldt 2020a, 274.

IV. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte in der Kritik

4.1. Der Weg hin zu einer Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erschöpften sich die menschenrechtlichen Bestrebungen meist auf der national-staatlichen Ebene.[783] Im Fokus standen die nationale Souveränität sowie das Gebot der Nichteinmischung in innerstaatliche Angelegenheiten und auch das Individuum galt noch nicht als anerkanntes Völkerrechtssubjekt.[784] Erst eine Reihe von im Anschluss an den Ersten Weltkrieg geschlossenen Verträgen bildeten schließlich die Basis für die Entwicklung von andauernden Menschenrechtsorganisationen.[785] So merkt auch Ermacora an:

> Die grundlegendste Bedeutung der *Entwicklung der Menschenrechte und Grundfreiheiten nach dem Zweiten Weltkrieg* liegt zunächst in der Weiterbildung derselben im nationalen Bereich. Im innerstaatlichen Bereich wird zumindest im Formellen ein gewisser Nachholbedarf erfüllt. […] Echter Fortschritt auf dem *Gebiete der Menschenrechte und Grundfreiheiten* wird jedoch *in den Staatengemeinschaften* erzielt.[786]

Von besonderer Bedeutung waren dabei einerseits die „International Labor Organization" (ILO) sowie der Völkerbund, der als Vorläufer der heutigen Vereinten Nationen gilt.[787] Der im Rahmen des Friedensvertrages von Versailles 1919 geschaffene Völkerbund wurde dabei mit der Überwachung der Einhaltung der aus den Friedensverträgen resultierenden Verpflichtungen betraut, wie beispielsweise die Einhaltung von Minderheitenrechten sowie die Verwaltung der Mandatsgebiete der Achsenmächte.[788] Doch abgesehen von diesen Funktionen kamen dem Völkerbund keinerlei Befugnisse zum Schutz der Menschenrechte zu, geschweige denn die Möglichkeit, Zwangsmaßnahmen gegen die Mitgliedsstaaten zu setzen.[789] Dieser Umstand sowie die Ereignisse des Zweiten Weltkrieges führten schließlich zur Auflösung des Völkerbundes, sodass dieser den 1945 in San Francisco gegründeten Vereinten Nationen

[783] Vgl. Nowak 2013, 316.
[784] Vgl. Nowak 2013, 316-317.
[785] Vgl. Renteln 2013, 8.
[786] Ermacora 1974, 441.
[787] Vgl. Renteln 2013, 8.
[788] Vgl. Nowak 2013, 318.
[789] Vgl. Nowak 2013, 318.

weichen konnte.[790] Bereits während des Zweiten Weltkrieges hatte sich die Staatengemeinschaft allmählich dem Gedanken der Friedenssicherung verschrieben und trug schließlich mit der Charta der Vereinten Nationen erheblich zur Etablierung eines neuen Menschenbildes bei.[791] In der Präambel normiert sie beispielsweise die Würde und den Wert des Menschen, gleiche Rechte für Mann und Frau sowie bessere Lebensstandards, wodurch letztendlich eine größere Freiheit erreicht werden sollte. Diese Bekenntnisse bilden die Hauptgrundsätze der Vereinten Nationen, womit sich die Charta deutlich von der Satzung des Völkerbundes abhebt.[792] Denn dieser kannte keine derartigen Zielsetzungen, woraus schließlich dessen deutliche Schwächung resultierte.[793]

Während der Völkerbund also den Staat als einziges Völkerrechtssubjekt anerkannt hatte, rückte die Charta der Vereinten Nationen endlich den Menschen in den Mittelpunkt der internationalen Beziehungen. Die Tendenz, dem Individuum klare Rechtssubjektivität zuzusprechen und sich für die Wahrung dessen Rechte auszusprechen, gipfelt in der erstmaligen *universellen* Anerkennung aller Menschen als Rechtssubjekte, im Gegensatz zu einer partiellen Anerkennung, wie sie noch in der Zwischenkriegszeit üblich war.[794] Selbst, wenn die Charta keinen eigenen Katalog der Menschenrechte enthält, schlagen sich bereits menschenrechtliche Bestrebungen in einigen Normen der Charta nieder, wie etwa in Art 1 Z 3, in dem sich die Vereinten Nationen zur Achtung der Menschenrechte als eine ihrer Zielsetzungen bekennen.[795] Dieser menschenrechtliche Erfolg war jedoch keineswegs von Beginn an intendiert, da ursprünglich hinter der Gründung der Vereinten Nation vorrangig Sicherheitsinteressen standen, welche vor allem die Bewahrung des Weltfriedens unter stetiger Beibehaltung der Souveränität der Mitgliedsstaaten sowie der Vormachtstellung der alliierten Großmächte zum Inhalt hatten.[796] Erst auf Druck vereinzelter – in erster Linie lateinamerikanischer – Staaten sowie einiger Nichtregierungsorganisationen schafften es die menschenrechtlichen Bekenntnisse schließlich in die Präambel der Charta.[797] Dies stellte zwar einen bedeutenden Vorstoß im Bereich der internationalen Menschenrechtsagenda dar, jedoch sollte dieser von eher ideeller als praktischer Bedeutung bleiben. Denn die Menschenrechtsbekenntnisse der

[790] Vgl. Nowak 2013, 319.
[791] Vgl. Ermacora 1974, 532.
[792] Vgl. Ermacora 1974, 532.
[793] Vgl. Ermacora 1974, 532.
[794] Vgl. Ermacora 1974, 532.
[795] Vgl. Jötten/Tams 2012, 116f.
[796] Vgl. Jötten/Tams 2012, 116.
[797] Vgl. Jötten/Tams 2012, 116f.

Präambel galten für viele als zu unpräzise, weshalb beispielsweise Chile, Kuba und Panama die Ausformulierung einzelner Menschenrechte und im Fall von Panama sogar einen eigenen Menschenrechtsteil in der Charta forderten. Mangels Mehrheit konnten diese Vorschläge jedoch nicht in der gewünschten Form in die Praxis umgesetzt werden, was zu einer Vertagung dieser Problematik führte.[798] Am Ende der Konferenz in San Francisco versprach schließlich der damalige US-Präsident Harry S. Truman, dass ausgehend von der UN-Charta schon bald die Ausformulierung eines internationalen Menschenrechtskatalogs erwartet werden könne, der für alle involvierten Staaten akzeptabel sei.[799] Diesem Versprechen wurde mit der Errichtung einer Menschenrechtskommission im Rahmen der Vereinten Nationen entsprochen, welche in den folgenden zwei Jahren an einem Entwurf für einen internationalen Menschenrechtskatalog arbeitete, der schließlich am 10. Dezember 1948 von der UN-Generalversammlung als „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ angenommen wurde.[800] Dadurch wurde es möglich, die vage formulierten Menschenrechtsnormen der UN-Charter angemessen zu interpretieren und eine neue Substanz für Ansprüche gegen Menschenrechtsverletzungen zu schaffen.[801] Dabei bezieht die AEMR zum ersten Mal in der Geschichte alle Menschen in ihren Geltungsbereich mit ein und stellt dabei einen Meilenstein in der Umsetzung von Menschenrechten auf internationaler Ebene dar. Aus diesem Grund gilt die Erklärung auch als das „historisch entscheidende Dokument für Menschenrechte“[802], weshalb die Vereinten Nationen den Tag ihrer Annahme zum internationalen Menschenrechtstag erklärten.[803]

Mittlerweile blicken die Vereinten Nationen sowie die AEMR auf ein mehr als siebzigjähriges Bestehen und zahlreiche menschenrechtliche sowie gesellschaftliche Errungenschaften zurück – beispielsweise auf Fortschritte bei der Armutsbekämpfung, auf die Befreiung der Menschen im südlichen Afrika von der Apartheid sowie die Entlassung fast aller früherer Kolonien in die Unabhängigkeit auf Grundlage des Selbstbestimmungsrechts der Völker.[804] Ebenso kann dem wachsenden Menschenrechtsbewusstsein im Rahmen der Vereinten Nationen ein bedeutender Einfluss auf menschenrechtsverletzende Regimes zugeschrieben werden, da so etwa schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen der lateinamerikanischen Militärdiktaturen,

[798] Vgl. Jötten/Tams 2012, 117.
[799] Vgl. Truman 2014, 202.
[800] Vgl. Morsink 1999, 4.
[801] Vgl. Renteln 2013, 16.
[802] Sommer/Stellmacher 2009, 13.
[803] Vgl. UN-Generalversammlung 1950.
[804] Vgl. Nowak 2013, 344f.

kommunistischen Regimes in Ost-Europa oder auch der afrikanischen und arabischen Diktaturen überwunden werden konnten.[805] Betrachtet man jedoch die politische Realität des 21. Jahrhunderts, so zeigt sich deutlich, dass trotz all dieser Errungenschaften im momentanen Zeitalter noch keineswegs von der Erreichung des Ideals der universellen Menschenrechte gesprochen werden kann, wie sie von der AEMR in Aussicht gestellt wurde.[806] Etliche bis heute bestehende Missstände und Diskrepanzen sind unverkennbar, so wurde beispielsweise in sehr vielen Staaten rund um den Globus weder eine Gleichstellung von Mann und Frau erreicht, noch haben die Rechte Indigener Völker bisher genügend Beachtung erfahren. Es stellt sich daher die Frage, welche schier unüberwindbaren Hindernisse dazu führen, dass Menschenrechte in manchen Ländern weder durchgesetzt noch anerkannt werden. Diese Frage sehen Kritikerinnen und Kritiker einerseits in dem Vorwurf begründet, dass die AEMR von einer „westlichen" Ideologie geprägt sei, die den übrigen Staaten aufgezwungen wurde und die Menschenrechte somit lediglich eine Form des „Kulturimperialismus" darstellen würden.[807] Des Weiteren wären die die AEMR unterzeichnenden Staaten bei deren Verkündung noch unter dem Schock der Ereignisse des Zweiten Weltkriegs gestanden, weshalb ein ungetrübter Blick auf den Inhalt des Vertragswerkes zu diesem Zeitpunkt nicht möglich war. Man hatte nämlich lediglich verhindern wollen, dass es jemals wieder zu einer derartigen menschenrechtlichen Katastrophe komme.[808] Einen weiteren großen Kritikpunkt stellt die vermeintliche Verkennung des Kulturrelativismus dar, dem die AEMR laut Stimmen ihrer Kritikerinnen und Kritikern nicht gerecht zu werden scheint. Denn die AEMR konzentriere sich beispielsweise lediglich auf individuelle Rechte, wodurch der Schutz von kollektiven Rechten in den Hintergrund rückt.[809] Insbesondere Indigene Völker erfahren daher durch diese Erklärung keinen gebührenden Schutz ihrer Rechte, Traditionen und Kulturen.

Um diese Kritikpunkte näher zu beleuchten, sollen zunächst die Entstehung der AEMR, die am Entwurfsprozess beteiligten Staaten, die Beweggründe und die Rahmenbedingungen analysiert werden, ehe ihr Inhalt, rechtlicher Status sowie die Umsetzungsmechanismen der AEMR näher erörtert werden. Im Anschluss erfolgt eine genaue Aufarbeitung der einzelnen Kritikpunkte aus

[805] Vgl. Nowak 2013, 345.
[806] Vgl. Nowak 2013, 344.
[807] Vgl. etwa American Anthropological Association, The Executive Board 1947.
[808] Vgl. etwa Van der Walt 2006.
[809] Vgl. etwa American Anthropological Association, The Executive Board 1947.

sowohl institutioneller und politischer als auch kulturrelativistischer und Indigener Perspektive sowie eine Illustration des geschichtlichen Verlaufs der aufgezeigten Debatte.

4.1.1. Beweggründe und Rahmenbedingungen

Bedenkt man die noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts höchst problematische Situation der Menschenrechte in den meisten Staaten der Welt, so erscheint es unbegreiflich, aus damaliger Sicht schier utopisch, dass eine von derartiger kultureller Vielfalt getragene Staatengemeinschaft nur wenige Jahrzehnte später eine Einigung über eine universelle Erklärung der Menschenrechte erzielen konnte. So schickt auch Johannes Morsink folgende Überlegungen der Frage nach den Beweggründen und Rahmenbedingungen der Entstehung der AEMR voraus:

> One of the inevitable questions about the Universal Declaration is how so many delegations from so many different nations and cultural traditions could come to an agreement about a universal moral code. […] What is it about the idea of human rights that brings all sorts of different backgrounds into the circle of moral agreement? What lies at the heart of the moral consensus about human rights that was born in the 1940s and has expanded ever since?[810]

Denn die Anfänge des 20. Jahrhunderts waren einerseits von einer großen Desillusionierung und andauernden Kriegsperioden getragen, während andererseits nationalistische sowie kulturrelativistische Positionen einen zentralen Platz in der Menschenrechtsagenda einzunehmen drohten.[811] Vor allem der Kulturrelativismus erlangte immer mehr Zuspruch, je öfter universalistische Vorstellungen von Menschenrechten einen Rückschlag erlitten. Ebenso wurde die Debatte rund um ein Selbstbestimmungsrecht der Völker immer präsenter, was letztendlich zum Ende des Kolonialismus und der Auflösung vieler Imperien führte.[812] All diese Entwicklungen zeugen von einer politisch aufgeladenen Stimmung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und als die Kriege schließlich den Höhepunkt ihres Zerstörungslevels sowie globale Ausmaße erreichten, wurde der Ruf nach internationalen Organisationen sowie der Sicherung des Weltfriedens immer lauter.[813] Aus diesem Grund ist es auch nicht verwunderlich, dass friedenssichernde und menschenrechtliche Entwicklungen jeweils direkt nach einem Krieg neuen Aufschwung erlebten. Die zentralen Errungenschaften nach dem Ersten Weltkrieg

[810] Morsink 1999, 36.
[811] Vgl. Ishay 2008, 174.
[812] Vgl. Ishay 2008, 174.
[813] Vgl. Ishay 2008, 174.

wurden bereits erläutert, wozu etwa die Gründung des Völkerbundes durch den Friedensvertrag von Versailles 1919 zählt.[814]

In Bezug auf die AEMR gilt hingegen der Zweite Weltkrieg als der wahre „Katalysator".[815] So waren sich auch die am Entwurf der AEMR beteiligten Delegierten einig, dass die anzunehmende Deklaration ein Resultat der Erfahrungen des Krieges darstellte, der gerade geendet hatte.[816] Der Triumph über die faschistischen Staaten auf Kosten unzähliger Menschenleben eröffnete nun die Möglichkeit, weltweit universell gültige Rechte zu implementieren.[817] Lohmann und Gosepath sprechen in diesem Zusammenhang von einem „glücklichen Kompromiß zwischen den unterschiedlichen Interessen der politischen Mächte", welcher wohl zu einem anderen Zeitpunkt nicht mehr geschlossen hätte werden können.[818] Der historische Einfluss des Zweiten Weltkriegs kommt auch in der Präambel der AEMR zum Ausdruck, da diese statuiert, dass „die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben, die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen […]".[819] Diese Formulierung nimmt dabei auf die Verbrechen des Nationalsozialismus und insbesondere auf den Holocaust Bezug, der in der Ermordung von ungefähr sechs Millionen Jüdinnen und Juden sowie dem kompletten Zusammenbruch des Rechtsstaates mündete.[820] Die diskriminierende Politik der Nationalsozialisten gegenüber Menschen mit unterschiedlicher Herkunft, Religion, Kultur oder sexueller Orientierung zeigte auf erschreckende Art und Weise, wie „angreifbar herkömmliche Moralvorstellungen" gewesen waren.[821] Dieses „Gattungsversagen, das in einer kollektiven moralischen Katastrophe besteht"[822] bildet jedoch zugleich die Basis für ein gemeinsames Streben nach einem international anerkannten Wertekodex und dessen Verbriefung in universellen Menschenrechten, wie auch Van der Walt folgert:

> Das einende Motiv, das der Allgemeinen Erklärung bei den Unterzeichnerstaaten über kulturelle und religiöse Unterschiede hinweg zu einer breiten Akzeptanz verhalf, war der Eindruck der Gräueltaten des Zweiten Weltkrieges und des Holocaust, der, vermittelt durch die Bilder von den Überlebenden der Konzentrationslager des nationalsozialistischen

[814] Vgl. Ishay 2008. 177.
[815] Vgl. etwa Morsink 1999, 36ff, welcher vom zweiten Weltkrieg als „catalyst" spricht.
[816] Vgl. Morsink 1999, 36.
[817] Vgl. Ishay 2008, 179.
[818] Gosepath/Lohmann 2015, 7.
[819] UN-Generalversammlung 1948a.
[820] Vgl. Zimmermann 2012, 111.
[821] Zimmermann 2012, 112.
[822] Zimmermann 2012, 112.

> Deutschland, der Weltöffentlichkeit jener Jahre leibhaftig vor Augen stand. Die Erkenntnis, dass Deutschland als ein Kernland der westlichen Zivilisation zu derartigen Auswüchsen in der Lage war, bildete die motivierende Kraft hinter der Allgemeinen Erklärung, wie bereits der Wortlaut der Präambel deutlich macht.[823]

Dieses nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzende Umdenken spiegelt sich auch in dem Zweck des Kriegseintritts der USA wider, welcher nicht nur in der Verhinderung von Hitlers Angriffskriegen bestand, sondern auch zu einem gewissen Grad eine humanitäre Intervention darstellte. Den Menschen sollte wieder ein friedvolles sowie sicheres Leben gewährleistet werden und zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit wurden die Verantwortlichen vor internationalen Straftribunalen für ihre Verbrechen zur Verantwortung gezogen.[824] Diese Bekenntnisse schlagen sich auch in der Gründung der Vereinten Nationen nieder, die sich für den Weltfrieden und fundamentale Menschenrechte aussprechen.[825] Darüber hinaus führte der Horror des Holocaust auch im Bereich der Minderheitenrechte zu bedeutenden Errungenschaften.[826] So normiert die 1948 beschlossene Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes als erstes Dokument den völkerrechtlichen Schutz von nationalen, ethnischen oder religiösen Gruppen (Artikel 2) und stellt damit ein bedeutendes Dokument zum Schutz von Minderheiten vor Genozid dar.[827]

Dass die international geforderte Umsetzung von Menschenrechtsbestrebungen gerade im Rahmen der Vereinten Nationen stattfand, ist ebenso als Ausfluss des Zweiten Weltkriegs zu betrachten. Denn nachdem die Alliierten wiederholt ihre Verachtung für die Menschenrechts- und Grundrechtsverletzungen des Nationalsozialismus betont hatten, sahen viele Länder die Vereinten Nationen als neue Weltorganisation an, die mit dem Menschenrechtsschutz zu betrauen wäre.[828] Und da die Vereinten Nationen nicht dasselbe Schicksal wie den schwachen Völkerbund ereilen sollte, begnügte man sich diesmal nicht mit schlichten Gesprächen über Menschenrechte, sondern setzte alles daran, eine wirkungsvolle Umsetzungs- und Realisationsmaschinerie zu entwickeln, die den Menschenrechtsschutz in Zukunft erfolgreich garantieren können sollte. Die Menschenrechtsbekenntnisse in der UN-Charter einerseits sowie die proaktive Einstellung während der ersten beiden Sitzungen der UN-Generalversammlung

[823] Van der Walt 2006, 239.
[824] Vgl. Nowak 2013, 319.
[825] Vgl. Nowak 2013, 319.
[826] Vgl. Ishay 2008, 241.
[827] UN-Generalversammlung 1948b.
[828] Vgl. Morsink 1999, 12.

andererseits, ermutigten viele Länder in diesen menschenrechtlichen Bestrebungen.[829] Das zur damaligen Zeit beginnende Umdenken kam auch in der Unterzeichnung zahlreicher Friedensverträge außerhalb der Vereinten Nationen zum Ausdruck, beispielsweise mit Rumänien, Italien, Ungarn oder Finnland. Ebenso entwarfen bzw. überarbeiteten einige internationale Organisationen, wie etwa die ILO, die UNESCO oder auch die WHO, ihre Statements und fügten die Realisation der Menschenrechte als einschlägigen Bestandteil hinzu.[830] Innerhalb dieser „generell aktivistischen internationalen Atmosphäre“ legte der Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen im Februar 1946 die Themenbereiche fest, an denen sich die Menschenrechtskommission in ihrem Entwurf einer universellen Menschenrechtserklärung orientieren sollte.[831] Die Anordnungen des Wirtschafts- und Sozialrats bezogen sich unter anderem auf die Verabschiedung einer generellen Menschenrechtserklärung, spezifischer Pakte zu bürgerlichen Rechten, den Status von Frauen und die Informationsfreiheit, auf den Minderheitenschutz sowie auf die Prävention von jeglicher Diskriminierung hinsichtlich der ethnischen Zugehörigkeit, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion. Dass unter anderem diese Themenbereiche Gegenstand zahlreicher Debatten und Kontroversen wurden, soll im Folgenden anhand der Aufarbeitung des Entwurfsprozesses der AEMR näher erläutert werden.[832]

4.1.2. Entwurfsprozess und beteiligte Staaten

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte gilt als erste Deklaration, die den systematischen Menschenrechtsschutz unter Aufsicht der Vereinten Nationen gewährleisten sollte.[833] Ihr Entstehungsprozess kann in mehrere Phasen aufgegliedert werden, wobei sich die Sitzungen der verschiedenen beteiligten Komitees und Kommissionen von 1946 bis 1948 erstreckten.[834] Auf seiner ersten Tagung setzte der Wirtschafts- und Sozialrat einen Vorbereitungsausschuss ein, der oft als "Nuclear Commission" bezeichnet wird und dessen Rolle darin bestand, Aufgabenbereiche, Fristen, die Größe der Mitgliedschaft und den Mitgliederstatus für die neue Menschenrechtskommission vorzuschlagen, welche letztendlich

[829] Vgl. Morsink 1999, 12.
[830] Vgl. Morsink 1999, 13.
[831] Morsink 1999, 13.
[832] Vgl. Morsink 1999, 13.
[833] Vgl. Jötten/Tams 2012, 119.
[834] Vgl. etwa die Dokumentation des Entwurfsprozesses der AEMR in: United Nations 2019.

den Entwurf einer allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vorbereiten sollte.[835] Während dieser Sitzungen legte die Nuclear Commission fest, dass die Arbeit der Menschenrechtskommission in erster Linie in der Vorlage von Vorschlägen, Empfehlungen und Berichten für eine internationale Menschenrechtsvorlage bestehen sollte.[836] Die Nuclear Commission erhielt zwar vom Wirtschafts- und Sozialrat die frühesten Entwürfe für eine internationale Menschenrechtserklärung, die vor allem von einigen lateinamerikanischen Staaten eingereicht wurden, entschied allerdings, dass sie zwar über die Kompetenz verfüge, eine derartige Erklärung zu entwerfen, sich dazu allerdings nicht in der Position befände und daher ihre vorbereitenden Arbeiten fortführen wollte.[837] Parallel dazu bat die Nuclear Commission den Generalsekretär der Vereinten Nationen, alle möglichen Informationen über Menschenrechte zu sammeln. Als Reaktion darauf begann die Menschenrechtsabteilung des UN-Sekretariats mit einer umfassenden Studie der Menschenrechtsdokumentation, die von verschiedenen Delegationen, Nichtregierungsorganisationen und anderen zwischenstaatlichen Gremien vorgelegt wurde.[838] Der Bericht der Nuclear Commission, E/38/Rev.1, der die Aufgabenbereiche für die Menschenrechtskommission festlegte, wurde schließlich während der zweiten Sitzung des Wirtschafts- und Sozialrats präsentiert und als Resolution 9(II) angenommen, womit die Aufgabe der Umsetzung von Menschenrechten und der Erarbeitung einer internationalen Menschenrechtserklärung offiziell der neuen Menschenrechtskommission übertragen wurde. Die Resolution sah ebenfalls die Einsetzung eigener Subkommissionen vor, welche sich neben der Medien- und Informationsfreiheit auch mit dem Minderheitenschutz und der Diskriminierungsprävention befassen sollten.[839]

Bezüglich der Anzahl und Auswahl der Mitglieder der Menschenrechtskommission herrschte zu Beginn Uneinigkeit zwischen der Nuclear Commission und dem Wirtschafts- und Sozialrat. Denn während erstere in ihrem Bericht vorschlug, 18 regierungsunabhängige Kommissionsmitglieder zu nominieren[840], entschied der Wirtschafts- und Sozialrat schließlich, dass diese 18 Mitglieder sehr wohl offiziell eine Regierung präsentieren und das eigene Land vertreten sollten, wodurch sowohl die Feierlichkeit als auch die Universalität des

[835] Vgl. United Nations 2019.
[836] Vgl. United Nations 2019.
[837] Vgl. Commission on Human Rights 1946, 3.
[838] Vgl. United Nations 2019.
[839] Vgl. United Nations 2019.
[840] Commission on Human Rights 1946, 9.

Entwurfsprozesses erhöht wurden.[841] Dem Erfordernis, bei der Auswahl der Mitglieder auf eine gleiche geographische Verteilung sowie auf die geeignete persönliche Qualifikation zu achten, wurde vom Wirtschafts- und Sozialrat durch die Benennung folgender Nationen, die sich am Entwurf der AEMR im Rahmen der Menschenrechtskommission beteiligen sollten, Rechnung getragen: Ägypten, Australien, Belgien, Chile, China, Frankreich, Indien, Iran, Jugoslawien, Libanon, Panama, Philippinen, Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken, Uruguay, Vereinigtes Königreich, Vereinigte Staaten von Amerika und Weißrussland.[842]

Die erste Sitzung der Menschenrechtskommission fand Anfang 1947 statt und hatte vor allem die Frage zum Inhalt, ob das Sekretariat oder ein speziell eingerichtetes Komitee mit dem Entwurf der Erklärung betraut werden sollte.[843] Schließlich einigte man sich darauf, dass die US-amerikanische Vorsitzende der Menschenrechtskommission, Eleanor Roosevelt, zusammen mit dem Vize-Vorsitzenden Peng Chun Chang (China) und dem Berichterstatter Charles Malik (Libanon) einen ersten vorbereitenden Entwurf verfassen und in dieser Aufgabe vom Sekretariat unterstützt werden sollte.[844] Daraufhin versammelte Eleanor Roosevelt ihre beiden Kollegen Chang und Malik sowie den kürzlich zum Direktor der Menschenrechtsabteilung des Sekretariats ernannten Kanadier John P. Humphrey und übertrug letzterem die Aufgabe, einen Entwurf für die Erklärung zu verfassen.[845] Humphrey stützte sich in seiner Aufgabe vorrangig auf den Entwurf, der bereits auf der Konferenz in San Francisco von Panama präsentiert worden war.[846] Jedoch enthielt dieser hauptsächlich bürgerliche und politische Rechte, welche das Standbein des Westens bildeten, weshalb sich Humphrey entschloss, auch ökonomische Rechte in seinen Entwurf miteinzubeziehen. Denn für die meisten Menschen hätten die Menschenrechte ohne ökonomische und soziale Rechte wenig Bedeutung, vor allem auf „leere Mägen“, womit er darauf verweist, dass ohne die Sicherung von gewissen Grundbedürfnissen die Ausübung von politischen oder bürgerlichen Rechten kaum eine Rolle spiele.[847] Humphrey ist es also zu verdanken, dass ökonomische Rechte ihren Platz in der AEMR fanden. Denn laut eigenen Aussagen wäre sich Humphrey nicht sicher

[841] Vgl. Morsink 1999, 4.
[842] Vgl. Morsink 1999, 4.
[843] Vgl. Morsink 1999, 5.
[844] Vgl. Morsink 1999, 5 sowie Renteln 2013, 16.
[845] Vgl. Morsink 1999, 5.
[846] Vgl. Humphrey 1984, 32.
[847] Humphrey 1984, 2.

gewesen, ob genannte Rechte überhaupt Berücksichtigung im finalen Text erfahren hätten, wenn er sie selbst nicht in seinen Entwurf miteinbezogen hätte.[848]

Einige Delegationen, die zunächst die Betrauung eines Komitees mit dem Entwurf einer internationalen Menschenrechtserklärung unterstützt hatten, hegten jedoch Bedenken bezüglich der Zusammensetzung dieses Komitees. Vor allem die Sowjetunion, aber auch Kanada, Chile, die Tschechoslowakei und Frankreich erhoben Einwände gegen die in ihren Augen zu kleine Gruppe an Expertinnen und Experten.[849] Eleanor Roosevelt wurde schließlich überzeugt, das Komitee auf acht Mitglieder zu erweitern, wodurch nun neben den drei Vertreterinnen und Vertretern aus Amerika, China und dem Libanon, Delegierte aus Australien, Chile, Frankreich, der Sowjetunion sowie dem Vereinigten Königreich in den Entwurfsprozess der AEMR miteinbezogen wurden.[850] Obwohl Roosevelt offiziell nicht die Kompetenz besaß, das Komitee eigenmächtig zu erweitern, wurde ihre Entscheidung vom Wirtschafts- und Sozialrat genehmigt.[851] Des Weiteren entschied der Wirtschafts- und Sozialrat, dass der Entwurf, an dem Humphrey arbeitete, den Mitgliedsstaaten zur Kommentierung vorgelegt werden und die Menschenrechtskommission diese Kommentare als Basis für ihre Entwürfe heranziehen sollte.[852] Der finale Entwurf solle anschließend der Kommission zur letzten Begutachtung vorgelegt werden, ehe ihn der Wirtschafts- und Sozialrat absegnen und an die Generalversammlung zur Abstimmung weiterleiten würde.[853] Diese Resolution des Wirtschafts- und Sozialrates sah ebenfalls vor, Verantwortliche der Kommission über den Status von Frauen in die Erarbeitung von Frauenrechten miteinzubeziehen sowie, dass sich die Kommission bei der Diskussion über in Zusammenhang mit Arbeit stehende Rechte auf die Dokumente des Weltgewerkschaftsbundes und der American Federation of Labor stützen sollte.[854]

Nach Beendigung der Sitzung des Wirtschafts- und Sozialrates zog sich Humphrey für eine Woche in das „New York's Lido Beach Hotel" zurück, um den Entwurf vorzubereiten, den er auf der ersten Sitzung des Komitees präsentieren sollte.[855] Er gestaltete dabei keine völlig neue

[848] Vgl. Humphrey 1984, 32.
[849] Vgl. Morsink 1999, 5.
[850] Vgl. Renteln 2013, 16f.
[851] Vgl. Humphrey 1984, 29-30.
[852] Vgl. United Nations 2019.
[853] Vgl. United Nations 2019.
[854] Vgl. United Nations 2019.
[855] Vgl. Morsink 1999, 6.

Erklärung, sondern griff auf einige Entwürfe zurück, die das Sekretariat gesammelt und ihm ausgehändigt hatte. Darunter befanden sich neben Vorschlägen vom American Law Institute, der American Association for the United Nations und dem American Jewish Congress auch ein Entwurf, welchen Kuba bereits auf der Konferenz in San Francisco präsentiert hatte sowie ein Text von H. G. Wells.[856] Bis auf zwei Ausnahmen, stammten all diese Texte und Entwürfe aus englisch-sprachigen Quellen und allesamt entsprangen sie dem demokratischen Westen, wie Humphrey in seinen Memoiren festhält.[857] Während seiner Tätigkeit griff er vor allem auf einen der Texte zurück, die vom American Law Institute vorgelegt worden waren, und bezeichnete diesen als „the best of the texts from which I worked".[858] Es handelte sich dabei um jenes Dokument, welches zwar in den Vereinigten Staaten, allerdings unter Mitwirkung diverser Vertreterinnen und Vertretern verschiedenster Kulturen entworfen und schließlich erfolglos von Panama auf der Konferenz in San Francisco präsentiert worden war.[859]

Humphreys Entwurf umfasste schließlich 48 Artikel, die vor allem individuelle Menschenrechte zum Inhalt hatten.[860] Ebenso sah er vor, vier Prinzipien in die Präambel der Erklärung zu integrieren: einerseits, dass es keinen Frieden geben könne, solange Menschenrechte nicht respektiert würden. Zweitens verlangte er Menschen nicht nur Rechte, sondern auch gewisse Pflichten gegenüber der Gemeinschaft ab, wobei er laut eigenen Angaben eindeutig auch Frauen miteinbezog. Des Weiteren sei ein jeder Mensch nicht nur Bürgerin bzw. Bürger eines Staates, sondern auch der ganzen Welt. Und zuletzt könne es weder menschliche Freiheit noch menschliche Würde geben, ehe nicht Kriege und die Gefahr eines Krieges beseitigt werden würden. Von diesen vier Prinzipien, stellte jedoch der Respekt für Menschenrechte als Basis des Friedens das einzige dar, welches letztendlich in die Präambel der AEMR aufgenommen wurde.[861] Obwohl sich die meisten Artikel in Humphreys Entwurf auf bürgerliche und politische Rechte bezogen, berücksichtigte er ebenso ökonomische, soziale und kulturelle Rechte.[862] Dem panamaischen Entwurf entnahm der Kanadier insbesondere die Passagen zur sozialen Sicherheit, während die mit dem Recht auf Nationalität, Asyl und Gesundheit zusammenhängenden Artikel des Entwurfs einem vom Inter-American Juridical

[856] Vgl. Humphrey 1984, 31-32.
[857] Vgl. Humphrey 1984, 32.
[858] Humphrey 1984, 32.
[859] Vgl. Humphrey 1984, 32.
[860] Vgl. United Nations 2019.
[861] Vgl. Humphrey 1984, 32.
[862] Vgl. Humphrey 1984, 32.

Committee vorgelegten Text entstammten.[863] Das Recht auf eine eigene Rechtspersönlichkeit beispielsweise, sei hingegen in keinem Entwurf zu finden gewesen und stammt somit von Humphrey selbst.[864] Als besonders bedeutend gilt Art 46, der die Rechte von ethnischen, linguistischen oder religiösen Minderheiten behandelt. Gemäß diesem wird besagten Minderheiten nämlich sowohl das Recht zugestanden, eigene Schulen und kulturelle sowie religiöse Institutionen einzurichten bzw. zu bewahren als auch gewährt, ihre eigene Sprache vor Gerichten oder Staatsorganen zu verwenden.[865] Dieser Artikel wurde jedoch von der Generalversammlung abgelehnt und somit nicht in die Endfassung der AEMR aufgenommen.[866]

Obwohl sich Humphrey verschiedenster Texte bediente, aus denen er frei Passagen entnahm und seinem Entwurf anfügte, kann letzterer jedoch als seine „eigene kreative Mischung" betrachtet werden und gilt damit als der erste und elementare Entwurf einer universellen Menschenrechtsdeklaration.[867] Humphreys Entwurf wurde schließlich 1947 auf der ersten Sitzung des Entwurfskomitees zusammen mit anderen Texten präsentiert, welche etwa eine Liste von individuellen Rechten, Beobachtungen der Mitglieder der Menschenrechtskommission oder verschiedene Artikel unterteilt nach Kategorien zum Inhalt hatten. Des Weiteren wurde ein britischer Entwurf einer Internationalen Menschenrechtserklärung vorgelegt, welcher ebenso in die Diskussion miteinbezogen wurde.[868] Im Zuge dieser Sitzung entschied man sich auf Vorschlag des sowjetischen Delegierten Vladimir Koretsky, eine temporäre Arbeitsgruppe einzusetzen, welche die vorgeschlagenen Artikel logisch neu anordnen und den Entwurf der Deklaration neu aufsetzen sollte.[869] Diese setzte sich aus den Repräsentanten Frankreichs (René Cassin), Libanons (Charles Malik) und des Vereinigten Königreichs (Geoffrey Wilson) sowie der Vorsitzenden Eleanor Roosevelt zusammen, wobei Cassin die Federführung der Umgestaltung und Neuaufsetzung des Entwurfs übertragen wurde.[870] Cassins erster Text blieb stark an jenen von Humphrey angelehnt und es war schließlich seine zweite Revision, die von nun an die Grundlage für die weitere Diskussion um eine internationale Menschenrechtserklärung bilden

[863] Vgl. Morsink 1999, 6.
[864] Vgl. Humphrey 1984, 40.
[865] Vgl. Division of Human Rights 1947.
[866] Vgl. Humphrey 1984, 32.
[867] Morsink 1999, 6.
[868] Vgl. United Nations 2019.
[869] Vgl. Morsink 1999, 8.
[870] Vgl. United Nations 2019.

und die offizielle Empfehlung des Entwurfskomitees für die zweite Sitzung der Kommission erheblich beeinflussen sollte.[871] Diese fand schließlich im Dezember 1947 in Genf statt und bestand nicht nur aus der achtzehnköpfigen Menschenrechtskommission, sondern ebenso aus Repräsentantinnen und Repräsentanten verschiedener Nichtregierungsorganisationen, wie etwa der American Federation of Labor, dem International Committee of the Red Cross oder dem International Council of Women, welche ebenfalls ihre eigenen Entwürfe vorlegen konnten.[872] Das Ergebnis dieser Sitzung wird als der sog. „Geneva Draft"[873] bezeichnet und bei der Erarbeitung des Konzepts einer internationalen Menschenrechtserklärung wurde der Fokus auf drei Hauptteile gelegt: auf eine Deklaration, einen Pakt sowie Maßnahmen für deren Implementierung. Die Versammlung teilte sich daraufhin in drei Arbeitsgruppen auf, wobei jede jeweils einen dieser Punkte erarbeiten sollte.[874]

Da in der Menschenrechtskommission nur achtzehn Nationen vertreten waren, musste darüber hinaus ein Weg gefunden werden, wie die anderen UN-Mitgliedsstaaten ihre Vorstellungen einbringen konnten. Die erste Gelegenheit hatte sich bereits geboten, da Humphrey jeden Artikel seines Entwurfs mit den Bestimmungen der Verfassungen der einzelnen Mitgliedsstaaten abgeglichen hatte. Des Weiteren stand es jedem Mitgliedsstaat frei, während des gesamten Entwurfsprozesses einen eigenen Text vorzulegen, wovon etwa China, Chile, Indien, Frankreich, Panama oder auch die Vereinigten Staaten Gebrauch machten.[875] Als nächstes wurde den Mitgliedsstaaten die Möglichkeit gegeben, den „Geneva Draft" zu kommentieren, worauf folgende vierzehn Länder antworteten: Ägypten, Norwegen, Südafrika, Pakistan, Kanada, die Niederlande, Australien, die Vereinigten Staaten, Neuseeland, Indien, Schweden, Brasilien, Frankreich und Mexiko.[876] Diese Kommentare wurden insbesondere auf der zweiten Sitzung des Entwurfskomitees im Mai 1948 diskutiert, zusammen mit der Frage, ob die internationale Menschenrechtserklärung neben der Deklaration auch einen Pakt beinhalten sollte.[877] Vor allem letzteres sorgte für erhebliche Spannungen innerhalb der Kommission und nahm einen Großteil der wertvollen Entwurfszeit ein.[878] Auf der dritten Tagung der Kommission wurde jedoch beschlossen, nur eine Deklaration vorzulegen und die

[871] Vgl. Morsink 1999, 9.
[872] Vgl. Morsink 1999, 9.
[873] Morsink 1999, 10.
[874] Vgl. United Nations 2019.
[875] Vgl. Morsink 1999, 10.
[876] Vgl. Morsink 1999, 10.
[877] Vgl. Morsink 1999, 10.
[878] Vgl. Morsink 1999, 10.

Arbeiten an einem Pakt und Implementierungsmaßnahmen bis auf weiteres zu verschieben.[879] Im August 1948 entschied schließlich der Wirtschafts- und Sozialrat in seinen Plenarsitzungen, den Entwurf der Internationalen Menschenrechtsdeklaration an die Generalversammlung weiterzuleiten, woraufhin dieser auf deren dritter Tagung im September 1948 vom sog. „dritten Komitee“ einer genauen Überprüfung unterzogen wurde.[880] Der daraus resultierende Entwurf erhielt überwiegenden Zuspruch, weshalb er im Dezember 1948 vom Komitee an die Generalversammlung zur Abstimmung übermittelt wurde.[881] Trotz der allgemeinen Befürwortung, äußerten manche Delegierte – wie etwa jene der Sowjetunion – immer noch Einwände, die jedoch mehrheitlich abgelehnt wurden. Am 10. Dezember 1948 wurde die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte schließlich als Resolution 217(III) mit 48 Stimmen, keiner Gegenstimme sowie acht Enthaltungen angenommen.[882]

Angesichts dieses enormen Strebens nach Universalität, muss jedoch die Frage aufgeworfen werden, weshalb sich acht Nationen der Stimme enthielten. An dieser Stelle gilt es festzuhalten, dass sechs der acht Enthaltungen aus kommunistischen Nationen stammten, nämlich aus der damaligen Russischen Sowjetrepublik, der Ukrainischen Sozialistischen Sowjetrepublik, der Weißrussischen Sozialistischen Sowjetrepublik, der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien sowie aus den sowjetischen Unionsrepubliken Tschechoslowakei und Polen. Darüber hinaus enthielten sich die Südafrikanische Union und Saudi-Arabien ihrer Stimmen.[883] Obwohl sie in ihren Gründen dafür divergierten (beispielsweise, weil ihnen die Erklärung entweder zu weit oder nicht weit genug ging), hatten sie sich nicht gänzlich gegen das Vorhaben gestellt, da sie sonst gegen die Deklaration gestimmt hätten, anstatt sich „nur“ zu enthalten. Außerdem hatten sich all diese Länder auch am Entwurfsprozess beteiligt und mit den Verantwortlichen kooperiert. Ihre Delegierten waren des Weiteren zu den Sitzungen erschienenen, hatten bei Abstimmungen mitgewirkt und teilweise sogar eigene Kommentare und Entwürfe übermittelt. Daraus kann daher geschlossen werden, dass diese Nationen nicht grundsätzlich ein Problem mit dem gesamten Vorhaben einer Menschenrechtserklärung hatten, sondern lediglich mit dessen Resultat – der AEMR – nicht übereinstimmten.[884]

[879] Vgl. Morsink 1999, 11.
[880] Vgl. Morsink 1999, 11.
[881] Vgl. Morsink 1999, 11.
[882] Vgl. United Nations 2019.
[883] Vgl. Morsink 1999, 21.
[884] Vgl. Morsink 1999, 21.

4.1.3. Inhalt und rechtlicher Status

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte umfasst neben der Präambel 30 Artikel. Erstere spricht allen Menschen angeborene Würde und gleiche sowie unveräußerliche Rechte zu, welche die „Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt“ bilden.[885] Des Weiteren erklärt die Präambel, dass die Verbrechen des Zweiten Weltkrieges aus einer Verachtung und Nichtanerkennung der Menschenrechte resultierten, weshalb es die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechtes zu schützen gelte. Ebenso findet der bereits in der UN-Charta verankerte Glaube an die Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Präambel der AEMR seinen Niederschlag sowie das Bekenntnis, dass nur mit einem gemeinsamen Verständnis von Rechten und Freiheiten das in der AEMR normierte Ideal erreicht werden könne.[886] Neben diesen bereits in der Präambel formulierten „Prämissen“ verweist auch Artikel 1 auf die Menschenwürde, woraus alle weiteren Rechtspositionen abgeleitet werden.[887] Die diskriminierungsfreie Ausübung der eigenen Rechte wird in Art 2 festgehalten.[888]

In den Artikeln 3-21 finden sich die klassischen bürgerlichen und politischen Rechte, die bereits teilweise in der Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte oder auch in der Virginia Bill of Rights normiert waren, weshalb sie auch als Menschenrechte „erster Generation bzw. Dimension“ bezeichnet werden. Diese gestalteten sich in erster Linie als reine Abwehrrechte gegen den Staat und umfassten somit negative Pflichten.[889] Zu diesen gehören einerseits Garantien zum Schutz der menschlichen Person, wie etwa das Recht auf Leben oder das Verbot der Sklaverei, Folter und willkürlicher Festnahme.[890] Des Weiteren enthält diese Kategorie sog. Justiz- und Verfahrensgrundrechte, wozu beispielsweise der Anspruch auf Anerkennung als Rechtsperson, das Recht auf wirksamen Rechtsschutz und rechtliches Gehör sowie das Recht auf die Unschuldsvermutung zählen.[891] Zusätzlich finden sich in der AEMR mit dem Recht auf Meinungs- und Informationsfreiheit, der Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit, der Religionsfreiheit, dem Recht auf Eigentum und dem Asylrecht

[885] UN-Generalversammlung 1948a.
[886] Vgl. UN-Generalversammlung 1948a.
[887] Vgl. Jötten/Tams 2012, 119, welche die Präambel sowie die ersten beiden Artikel der AEMR als „Prämissen“ kategorisieren, denen alle weiteren Rechte unterstehen.
[888] Vgl. UN-Generalversammlung 1948a.
[889] Vgl. Nowak 2013, 321.
[890] Vgl. Jötten/Tams 2012, 119.
[891] Vgl. Jötten/Tams 2012, 119.

weitere Freiheitsrechte sowie politische Betätigungsrechte, wozu etwa das Wahlrecht und der Zugang zu öffentlichen Ämtern zählen.[892]

Die Artikel 22-27 werden unter der Kategorie der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte zusammengefasst und entspringen grundsätzlich den kommunistischen Revolutionen des 20. Jahrhunderts, weshalb sie auch als „zweite Generation bzw. Dimension" der Menschenrechte bezeichnet werden. Diese sind vor allem als positive staatliche Gewährleistungspflichten formuliert, womit der Staat also ein verletzendes Verhalten nicht nur unterlassen, sondern auch bestimmte Handlungen zur Verwirklichung dieser Rechte aktiv setzen muss.[893] Unter diese Rechte fallen etwa das Recht auf soziale Sicherheit, Arbeit und gleichen Lohn, das Recht auf Bildung und auf Teilhabe am kulturellen Leben.[894] Im Rahmen der nach dem zweiten Weltkrieg einsetzenden Entkolonialisierung entwickelte sich insbesondere ausgehend vom afrikanischen Raum eine sogenannte „dritte Generation bzw. Dimension" an Menschenrechten, die hauptsächlich die kollektiven Rechte der Völker, wie etwa jenes auf Selbstbestimmung, zum Inhalt haben.[895] Diese Rechte fanden jedoch in der AEMR noch keine Berücksichtigung, obwohl einige von ihnen im Zuge des Entwurfsprozesses bereits diskutiert worden waren.[896] Art 28 stellt eine der wenigen Bestimmungen dar, welche sich mit den Modalitäten der Rechtsgewährleistung der in der AEMR festgesetzten Rechte befasst und normiert einen Anspruch „auf eine soziale und internationale Ordnung, in der die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können."[897] Bis auf vereinzelte Bestimmungen, sind in den Rechten der AEMR kaum Beschränkungsregelungen oder Vorbehalte angeführt.[898] Die Artikel 29 und 30 enthalten lediglich allgemeine Aussagen zu Grenzen sowie Möglichkeiten der Beschränkungen und betonen, dass dem Individuum Pflichten gegenüber der Gemeinschaft erwachsen und die Menschenrechte keinesfalls im Widerspruch zu den Zielen der Vereinten Nationen ausgeübt werden dürfen.[899]

---

[892] Vgl. Jötten/Tams 2012, 119-120.
[893] Vgl. Nowak 2013, 321.
[894] Vgl. Jötten/Tams 2012, 120.
[895] Vgl. Nowak 2013, 321.
[896] Vgl. Ermacora 1974, 541.
[897] UN-Generalversammlung 1948a. Vgl. auch zu einer genaueren Diskussion des Art 28 und seiner Bedeutung: Pogge 2015, 378-400, worin sich Pogge dafür ausspricht, Menschenrechte als moralische Ansprüche an globale Institutionen zu verstehen (Kapitel 2.1.).
[898] Vgl. jedoch das in Art 14 normierte Asylrecht und die in Abs 2 formulierte Beschränkungsmöglichkeit.
[899] Vgl. UN-Generalversammlung 1948a sowie Jötten/Tams 2012, 120.

An dieser Stelle wird deutlich, dass die AEMR nicht nur ein allgemeines Bekenntnis darstellt[900], sondern einen Katalog von unveräußerlichen Rechten anbietet, welche Individuen vor Eingriffen des Staates schützen sollen.[901] Darin liegt auch ihre bis heute andauernde Bedeutung, da sie die ihr nachfolgenden Menschenrechtsdokumente vorbereitete und enorm beeinflusste.[902] Dennoch weist ihr Inhalt erhebliche Lücken auf.[903] Es finden vor allem zwei Rechte in ihr keine Berücksichtigung, welche jedoch insbesondere für Indigene Völker und die Durchsetzung ihrer Rechte von großer Bedeutung sind. Dies ist einerseits das Selbstbestimmungsrecht der Völker, welches bereits Jugoslawien im Zuge des Entwurfsprozesses der AEMR gefordert hatte. Andererseits wird auch jegliches Zugeständnis von Minderheitenrechten außer Acht gelassen, worin unter anderem auch ein Grund für die Stimmenthaltung der Sowjetunion gesehen werden kann.[904] Dennoch vereint die AEMR sowohl bürgerlich-politische als auch wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, womit ihr ein einheitliches Menschenrechtsverständnis zugrunde liegt, das in dieser Form in kaum einem anderen Menschenrechtsdokument gefunden werden kann.[905] Dies schlägt sich auch in ihren drei wesentlichen Prinzipien nieder, gemäß denen die Menschenrechte universal (also für alle Menschen gleichermaßen), unteilbar (systematisches Ganzes, nicht unterteilbar in „wichtige“ und „unwichtige“ Rechte) sowie interdependent (Menschenrechte stehen in einem engen Zusammenhang und in Wechselwirkung zueinander) wären.[906] Dieses einheitliche Verständnis schien in den darauffolgenden Jahren vor allem durch die Verabschiedung der beiden Menschenrechtspakte 1966 wieder in Vergessenheit zu geraten, jedoch bekannte man sich auf der Wiener Menschenrechtskonferenz 1993 erneut zu der Unteilbarkeit der Menschenrechte.[907]

Obwohl die AEMR damit eines der bedeutendsten Dokumente des 20. Jahrhunderts darstellt, hat sie keinen rechtsverbindlichen Status, da sie nicht als rechtlich verbindlicher Vertrag, sondern lediglich als Resolution von der Generalversammlung verkündet wurde.[908] Denn sie ist weder im Stande, Rechte und Pflichten zu begründen, noch weist sie die typischen Merkmale eines Vertrages auf. Ihr kommt lediglich ein feststellender und bestätigender Charakter zu, was

[900] Vgl. Jötten/Tams 2012,120.
[901] Vgl. Sommer/Stellmacher 2009, 16.
[902] Vgl. Jötten/Tams 2012, 120.
[903] Vgl. Ermacora 1974, 541.
[904] Vgl. Ermacora 1974, 541.
[905] Vgl. Jötten/Tams 2012, 120.
[906] Vgl. Sommer/Stellmacher 2009, 16.
[907] Vgl. Jötten/Tams 2012, 120.
[908] Vgl. Sommer/Stellmacher 2009, 16 und Jötten/Tams 2012, 120.

schon in der Abschlussdebatte der Generalversammlung hervorgehoben wurde.[909] Trotzdem wird die Frage nach ihrem rechtlichen Charakter in der Forschung breit erörtert und nach einer Möglichkeit gesucht, ihr rechtliche Verbindlichkeit zuzusprechen.[910] Die herrschende Meinung geht heute davon aus, dass die AEMR als authentische Interpretation der Menschenrechtsbestimmungen der UN-Charta verstanden werden müsse, wodurch zumindest alle Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen rechtlich an die Erklärung gebunden wären.[911] Gegen diese Ansicht spricht jedoch die historische Interpretation, da die Menschenrechtskommission bewusst von der Ausarbeitung verbindlicher Standards abgesehen hat und des Weiteren die Generalversammlung gar nicht mit der Kompetenz ausgestattet ist, die UN-Charta verbindlich auszulegen.[912] An dieser Stelle muss darüber hinaus festgehalten werden, dass die Kommission aufgrund von ideologischen Kontroversen während des Entwurfsprozesses der AEMR schließlich darauf verzichtete, die Erklärung als rechtsverbindlichen Text zu verfassen.[913] Eine andere weitverbreitete Position geht davon aus, dass die Bestimmungen der AEMR schon längst Teil des internationalen Gewohnheitsrechts geworden sind und damit rechtlich verbindlichen Charakter erlangt haben und beispielsweise hinsichtlich des Folter- und Sklavereiverbots als *ius cogens* einzustufen sind.[914] Damit wären sie nicht nur für die UN-Mitgliedsstaaten, sondern für alle Nationen verbindliches Recht, selbst, wenn diese nicht ihre Einwilligung ausgesprochen hätten.[915] Ungeachtet dieser immer noch kontrovers diskutierten Frage nach der rechtlichen Verbindlichkeit der AEMR, darf deren politische und moralische Bedeutung nicht außer Acht gelassen werden. Denn selbst, wenn man davon ausgeht, dass die AEMR keine rechtliche Verbindlichkeit entfaltet, geht von ihr dennoch ein enormer Einfluss aus. Ebenso kann der Wille der Staaten, tatsächlich rechtsverbindliche Dokumente auf Grundlage der AEMR zu verfassen (wie etwa die beiden Menschenrechtspakte von 1966), als Ausdruck eines Bekenntnisses zu den in der AEMR festgehaltenen Standards aufgefasst werden.[916] Außerdem wird in zahlreichen nationalen sowie internationalen Gerichtsentscheidungen auf die Grundsätze der Erklärung verwiesen sowie in einer Reihe grundlegender internationaler Dokumente auf die AEMR Bezug genommen. Zuletzt wurde die

[909] Vgl. Ermacora 1974, 541.
[910] Vgl. Jötten/Tams 2012, 121.
[911] Vgl. Renteln 2013, 17.
[912] Vgl. Jötten/Tams 2012, 121.
[913] Vgl. Jötten/Tams 2012, 119.
[914] Vgl. etwa Humphrey 1984, 65.
[915] Vgl. Renteln 2013, 17.
[916] Vgl. Jötten/Tams 2012, 121.

Erklärung sogar teilweise wortwörtlich in die staatlichen Rechtsordnungen übernommen[917], wodurch die Bestimmungen als nationales Recht verbindlichen Charakter erlangten.[918]

4.1.4. Umsetzungs- und Durchsetzungsmechanismen

In Bezug auf Menschenrechte gilt – so Ermacora – prinzipiell der Grundsatz, dass ein Mensch „vom Staate dem Prinzipe nach die Sicherung seiner Menschenrechte [erhält], die möglicherweise auch von der Staatengemeinschaft dem Staate vorgezeichnet werden und von dieser dem Staate gegenüber auch durchgesetzt werden könnten oder sollten."[919] Dass diese Durchsetzung mit sowohl juristischen und wirtschaftlichen als auch sozialen Problemen behaftet ist, stellt wohl kein Geheimnis dar.[920] Es stellt sich daher die Frage, welche Mechanismen für die Umsetzung und Durchsetzung der AEMR zum Tragen kommen. Obgleich die AEMR, wie bereits erörtert, lediglich als Resolution der Generalversammlung verkündet wurde und damit nicht über eine rechtliche Verbindlichkeit verfügt, hielt man es 1947/48 nicht für notwendig, eigene Umsetzungs- bzw. Durchsetzungsregelungen vorzusehen.[921] Dennoch bestehen Möglichkeiten, die Standards der AEMR rechtlich einzuklagen, wobei eine Unterscheidung zwischen der internationalen, regionalen und nationalen Ebene des Rechtsschutzes getroffen werden muss.

Auf internationaler Ebene beschäftigt sich vor allem die im Rahmen der Vereinten Nationen etablierte Maschinerie des Menschenrechtsschutzes mit der rechtlichen Durchsetzung der Bestimmungen der AEMR. Gemäß UN-Charta liegt die Hauptverantwortlichkeit für die Förderung der Menschenrechtsagenda bei der UN-Generalversammlung. Dieser ist direkt der Wirtschafts- und Sozialrat unterstellt, der die Kompetenz zur Verfolgung von Menschenrechtsaktivitäten innehat.[922] Des Weiteren existieren zahlreiche Unterorgane der Vereinten Nationen, die sich mit speziellen Themen rund um Menschenrechte befassen, und auch das Sekretariat zählt zu den Hauptakteuren in den Fragen rund um Menschenrechte.[923] Besondere Bedeutung kommt dem Menschenrechtsrat zu, welcher seit dem Jahr 2006 als

[917] Vgl. etwa Ermacora 1974, 542, der als Beispiele die indonesische Verfassung 1950, die Verfassung von Costa Rica 1949, die Verfassung von Syrien 1953 oder die Verfassung von Haiti 1950 anführt.
[918] Vgl. Jötten/Tams 2012, 121.
[919] Ermacora 1974, 572.
[920] Vgl. Ermacora 1974, 572.
[921] Vgl. Jötten/Tams 2012, 120.
[922] Vgl. Renteln 2013, 12.
[923] Vgl. Renteln 2013, 12.

Nachfolger der 1946 gegründeten UN-Menschenrechtskommission besteht und nun als Nebenorgan direkt der UN-Generalversammlung untersteht.[924] Dieser setzt sich aus Repräsentantinnen und Repräsentanten von 47 gewählten Mitgliedsstaaten zusammen und tritt dreimal jährlich zusammen, um die aktuelle menschenrechtliche Situation zu begutachten.[925] Dabei können Mitgliedsstaaten im Falle schwerer und systematischer Menschenrechtsverletzungen beim Vorliegen einer Zwei-Drittel-Mehrheit von der UN-Generalversammlung vom Menschenrechtsrat ausgeschlossen werden.[926] Ein weiteres Instrument des Menschenrechtsrats zur Menschenrechtskontrolle stellt der sog. „Universal Periodic Review" dar, bei dem die UN-Mitgliedsstaaten stets innerhalb einer Periode von viereinhalb Jahren Bericht über ihre menschenrechtliche Situation erstatten müssen.[927] Diese permanente Selbstkontrolle soll die Mitgliedsstaaten schließlich dazu bewegen, sich mit ihren menschenrechtlichen Verpflichtungen ernsthaft auseinanderzusetzen und die Möglichkeit eines konstruktiven Dialogs zu eröffnen. Allerdings fehlen im Falle eines Nichtnachkommens eines Staates wirksame Durchsetzungsmechanismen oder Druckmittel, worin eines der größten Probleme dieser Staatenberichtsverfahren liegt.[928] Unterstützt wird der Menschenrechtsrat in dieser Aufgabe vom Büro des Hohen Kommissars der Vereinten Nationen für Menschenrechte, das ebenfalls Informationen zur menschenrechtlichen Lage in jedem Mitgliedsstaat aufbereitet.[929] Das Amt des Hohen Kommissars für Menschenrechte wurde im Zuge der Weltmenschenrechtskonferenz 1993 geschaffen und dem Generalsekretär der Vereinten Nationen unterstellt, um die menschenrechtlichen Arbeiten der Vereinten Nationen zu unterstützen.[930] Der Hochkommissar verfügt dabei über die Kompetenz, Empfehlungen gegenüber den zuständigen UN-Organen abzugeben sowie Kontakt zu betroffenen Regierungen aufzunehmen. Ebenso ist er für die Durchführung von Menschenrechtsfeldmissionen, die in betroffenen Ländern erheblich zur Menschenrechtserziehung beitragen sowie technische Hilfestellung leisten, zuständig und mit der Unterstützung der zahlreichen UN-Sonderberichterstatter betraut.[931] Abgesehen davon besteht auf internationaler Ebene ebenso die Möglichkeit, im Falle eines Menschenrechtsverstoßes ein Beschwerdeverfahren

[924] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 359.
[925] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 359f.
[926] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 360.
[927] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 360.
[928] Vgl. Schmahl 2012, 391.
[929] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 360.
[930] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 361.
[931] Vgl. Schmahl 2012, 395.

anzustrengen, wobei zwei Arten unterschieden werden: Das sog. „Staatenbeschwerdeverfahren" steht jedem Vertragsstaat eines UN-Menschenrechtsdokumentes offen, wenn er einen Menschenrechtsverstoß einer anderen Vertragspartei rügen möchte.[932] Da jedoch viele UN-Mitgliedsstaaten der Auffassung waren, dass dieses Verfahren zu stark in die nationale Souveränität eingreift, wurde die Möglichkeit einer Staatenbeschwerde, wenn überhaupt, nur als fakultatives Verfahren in den Dokumenten verankert.[933] Demgegenüber erfuhr das sog. „Individualbeschwerdeverfahren" einen größeren Zuspruch, da es individuellen Opfern von Menschenrechtsverletzungen die Möglichkeit bietet, vor unabhängigen UN-Expertenorganen gegen die eigene Regierung vorzugehen.[934] Da jedoch in der Literatur stets davon gesprochen wird, dass dieses Verfahren auf Bestimmungen der „Verträge" anwendbar sei, kann nicht davon ausgegangen werden, dass es auch im Falle der Verletzung von Bestimmungen der AEMR zur Anwendung kommt, da es sich bei letzterer um keinen völkerrechtlichen Vertrag im klassischen Sinne handelt. Jedoch wurde eine Reihe von Bestimmungen der AEMR in rechtlich verbindlichen Protokollen und Konventionen verbrieft, von denen etliche Individualbeschwerdeverfahren zur Durchsetzung der jeweils garantierten Rechte vorsehen.

Auf regionaler Ebene existieren ebenso Menschenrechtsverträge und Schutzmechanismen, die meist von regionalen Institutionen überwacht und vor diesen durchgesetzt werden können.[935] An dieser Stelle sind insbesondere die EU-Grundrechtecharta sowie einzelne grundrechtsähnliche Bestimmungen im EUV zu nennen, die sowohl die EU-Mitgliedsstaaten als auch die EU als Institution selbst binden.[936] Darüber hinaus ist auf zahlreiche menschenrechtliche Konventionen zu verweisen, die vom Europarat ausgearbeitet wurden. Zu den wichtigsten dieser Dokumente zählen etwa die Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten (EMRK), die Europäische Sozialcharta, das Europäische Übereinkommen zur Verhütung von Folter und unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe, das Rahmenabkommen zum Schutz nationaler Minderheiten sowie die Konvention des Europarates zur Bekämpfung des Menschenhandels.[937] Diese Konventionen gießen etliche Standards der AEMR in verbindliches Recht, wobei insbesondere die EMRK in

[932] Vgl. Schmahl 2012, 392.
[933] Vgl. Nowak 2013, 350.
[934] Vgl. Nowak 2013, 350.
[935] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 361.
[936] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 365-366.
[937] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 362.

ihrer Präambel explizit auf die Bestimmungen der AEMR Bezug nimmt. Im Vergleich zu den internationalen Schutzmechanismen, unterliegen die europäischen Dokumente grundsätzlich stärkeren Durchsetzungsmechanismen. So können etwa die Rechte der EMRK gemäß den Art 32-35 im Rahmen von Individual- sowie Staatenbeschwerden vor dem EGMR geltend gemacht werden, wobei dieser auch die anderen Konventionen des Europarats als Auslegungshilfe heranzieht.[938] Verletzungen der Bestimmungen der EU-Grundrechtecharta fallen darüber hinaus in die Zuständigkeit des EuGH. Allerdings kann hier nicht mehr von „universellen" Menschenrechten im globalen Sinn gesprochen werden, da diesen Konventionen nur in einem bestimmten regionalen, nämlich im europäischen Bereich Geltung zukommt. Ähnliche Mechanismen bestehen jedoch auch im Rahmen der Afrikanischen Union und der Organisation Amerikanischer Staaten.[939]

In der asiatisch-pazifischen Region findet sich jedoch aufgrund ihrer Heterogenität keine dem europäischen Modell vergleichbare regionale politische Organisation bzw. kein regionaler Menschenrechtsschutz. Allerdings lassen sich einige sub-regionale Entwicklungen beobachten, wie etwa die Gründung der Vereinigung Südostasiatischer Nationen (ASEAN), die Organisation der Islamischen Konferenz (nunmehr „Organisation für Islamische Kooperation") oder die Arabische Liga, welche sich allerdings nicht gänzlich mit der EU oder dem Europarat vergleichen lassen.[940] So wurde etwa die ASEAN 1967 als Wirtschaftsgemeinschaft ohne Bezug zu Menschenrechten gegründet, wobei seit der Verabschiedung der ASEAN Charter 2007 immer mehr das Ziel verfolgt wird, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit sowie Menschenrechte zu stärken, was etwa zur Einsetzung einer eigenen zwischenstaatlichen Menschenrechtskommission sowie zu einer eigenen Menschenrechtserklärung (ASEAN Human Rights Declaration 2012) führte, die jedoch von der Zivilbevölkerung eher als Rückschritt im Vergleich zu universellen Menschenrechtsstandards gesehen wird.[941] Ebenso wenig entsprechen die im Rahmen der anderen genannten Vereinigungen entwickelten Menschenrechtsdokumente den in der AEMR vorgegebenen Standards[942], wie beispielsweise die im Jahr 2004 vom Rat der Arabischen Liga verabschiedete zweite Arabische Charta der Menschenrechte, deren Einhaltung vom Arabischen Menschenrechtsausschuss überwacht

[938] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 362.
[939] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 361.
[940] Vgl. Nowak 2013, 380-381.
[941] Vgl. Nowak 2013, 380-381.
[942] Zur sog. "Kairoer Erklärung", die 1990 von der Organisation der Islamischen Konferenz angenommen wurde, siehe etwa Kapitel 4.2.1., 4.5.1. sowie 5.3. Zur Neufassung der Kairoer Erklärung 2020 siehe Kapitel 5.3.

wird.[943] In ihr finden sich unter anderem Regelungen, die beispielsweise die Todesstrafe für Minderjährige zulassen, womit teilweise zwingenden Normen des universellen Völkerrechts widersprochen wird, die rechtlichen Unterschiede zwischen Mann und Frau jedoch als „positive Diskriminierung" zugunsten der Frau in der islamischen Scharia rechtfertigen.[944]

Damit die menschenrechtlichen Standards überdies national effektiv durchgesetzt werden können, müssen die betreffenden Bestimmungen zunächst in die nationale Rechtsordnung übernommen werden. Dies geschieht entweder durch die direkte Inkorporierung völkerrechtlicher Verträge ins innerstaatliche Verfassungsrecht oder durch eine Transformation der menschenrechtlichen Bestimmungen durch die Erlassung entsprechender nationaler Gesetze.[945] Denn erst durch die Schaffung nationaler gesetzlicher Grundlagen können die Menschenrechte wirksam ausgeübt und gerichtlicher Rechtsschutz geltend gemacht werden.[946] Sobald dann eine Menschenrechtsverletzung durch die Gerichte oder die sonstigen Rechtsschutzorgane festgestellt wurde, bestehen unterschiedliche Mechanismen, wie mit der Menschenrechtsverletzung umgegangen wird: Einerseits ist den Opfern eine angemessene Wiedergutmachung für die erlittenen Nachteile zuzusprechen, die bevorzugt in Form der Restitution von beispielsweise rechtswidrig entzogenem Eigentum erfolgen soll. Ebenso ist darauf zu achten, den Opfern eine angemessene Rehabilitation zu gewähren, Genugtuung zu leisten, eine Nichtwiederholung durch die Aufhebung menschenrechtswidriger Gesetze anzustreben sowie eine monetäre Kompensation zu fordern. Und zuletzt ist auch die menschenrechtswidrige Entscheidung selbst aufzuheben, wodurch beispielsweise eine zu Unrecht inhaftierte Person aus der Haft zu entlassen sowie deren Verurteilung aufzuheben ist.[947]

Durch das vermehrte Auftreten von multi-nationalen Konzernen und deren Fähigkeit, Menschenrechte zu verletzen, wurde auch zunehmend die horizontale Wirkung von Menschenrechten auf Private diskutiert. Unbestritten ist zunächst die nationale Bindung von Privaten an Menschenrechte, die jedoch die Übernahme der Menschenrechtsnormen in die staatliche Rechtsordnung voraussetzt.[948] Jedoch wird davon ausgegangen, dass auf internationaler Ebene völkerrechtliche Verträge vorrangig (Vertrags-)Staaten binden, weshalb

[943] Vgl. Nowak 2013, 381.
[944] Vgl. Nowak 2013, 381-382.
[945] Vgl. Nowak 2013, 326.
[946] Vgl. Nowak 2013, 326.
[947] Vgl. Nowak 2013, 327.
[948] Vgl. Nowak 2013, 326.

von Privaten begangene Menschenrechtsverletzungen vor internationalen Schutzinstitutionen nicht einklagbar sind. Um das Individualbeschwerdeverfahren gegen beispielsweise transnationale Unternehmen oder sonstige Private auch auf internationaler Ebene möglich zu machen, wird schon seit längerem die Schaffung eines Weltgerichtshofs für Menschenrechte diskutiert.[949] Darüber hinaus haben die Vereinten Nationen auf Initiative des ehemaligen Generalsekretärs Kofi Anan 1999 den sog. „Globalen Pakt" vorgestellt, der in Art 1 und Art 2 Unternehmen dazu anhält, die international festgeschriebenen Menschenrechte – und insbesondere die Standards der AEMR – zu unterstützen und zu respektieren sowie davon Abstand zu nehmen, sich an Menschenrechtsverletzungen zu beteiligen.[950] Außerdem wurde mit den vom UN-Menschenrechtsrat 2011 verabschiedeten „UN-Leitprinzipien für Wirtschaft und Menschenrechte" (oder auch „Ruggie Principles") der Versuch unternommen, eine Unternehmensverantwortung zur Achtung der Menschenrechte auf internationaler Ebene rechtlich durchsetzbar zu machen, obgleich diese (noch) nicht rechtlich verbindlich sind.[951]

Worin der Grund besteht, dass all diese Bestrebungen nur schleppend ihren Weg in international verbindliches Recht finden, lässt nur Spekulationen zu, jedoch könnte einerseits argumentiert werden, dass die Staatengemeinschaft vor allem seit den 1990er Jahren mit schwerwiegenden internationalen Krisen konfrontiert war und sich daher der genaueren Begutachtung dieser Unterfangen nicht widmen konnte. Andererseits wird auch durch die bisherigen Ausführungen deutlich, dass bereits auf regionaler Ebene unterschiedliche Vorstellungen von Menschenrechtsstandards und Durchsetzungsmechanismen bestehen, weshalb sich die Einrichtung und vor allem erfolgreiche Funktionsweise von internationalen sowie universellen Durchsetzungsmechanismen noch viel schwieriger gestaltet.

4.1.5. Der Beginn der Konflikte

Die Tatsache, dass die AEMR in einem relativ kurzen Zeitraum und ohne Gegenstimme angenommen wurde, darf nicht als Indiz dafür gesehen werden, dass innerhalb der Staatengemeinschaft ein kompletter Konsens über die in der Erklärung enthaltenen Werte geherrscht hat bzw. herrscht.[952] Des Weiteren konnte die Frage, ob Werte und Normen überhaupt universelle Geltung erlangen können, schon damals nicht abschließend geklärt

[949] Vgl. Nowak 2013, 326.
[950] Vgl. United Nations o.J.
[951] Vgl. United Nations Office of the High Commissioner 2011.
[952] Vgl. Renteln 2013, 18.

werden, wie auch Morsink festhält: „It is inevitable that a document like the Universal Declaration of Human Rights should raise questions about the possibility of there being universal values. This questioning started before the document was even finished, has continued to this day, and will probably never end."[953] So sehr die Verkündung der AEMR wohl eine der größten Errungenschaften des 20. Jahrhunderts darstellt, so zahlreich gestalten sich also auch die Kritikpunkte an dieser.

Der erste Kritikpunkt betrifft die an dem Entwurfsprozess beteiligten Staaten sowie die einzelnen Autorinnen und Autoren. Ermacora ist etwa der Meinung, dass die AEMR kein „Werk der Straße" darstelle, sondern als „das Werk von Diplomaten, Professoren und Politikern" betrachtet werden müsse, welches ohne Berücksichtigung der Öffentlichkeit zustande gekommen sei.[954] Ebenso wird kritisiert, dass die Bestimmungen der AEMR vor allem von einer westlichen Ideologie getragen seien, was sich vor allem in deren Fokus auf bürgerliche und politische Rechte niederschlage.[955] Darüber hinaus vertritt etwa Renteln in Anlehnung an Howard Jr. Tolley die Auffassung, dass jene Bestimmungen, die ökonomische, soziale und kulturelle Rechte zum Inhalt haben, nur von den westlichen Staaten in die Erklärung aufgenommen wurden, da die Deklaration ohnehin keine rechtliche Wirkung entfalten sollte.[956] In Bezug auf die beteiligten Staaten wird deutlich, dass die Staatengemeinschaft zur Zeit der Erarbeitung der Erklärung vorrangig aus westlich geprägten Nationen zusammengesetzt war, wobei 37 von 58 Nationen einen christlich-abendländischen Hintergrund aufwiesen.[957] Dies lässt auf eine deutlich „westliche" Tendenz im Hinblick auf die Zusammensetzung der Staatengemeinschaft schließen, welche die Grundlage für heftige Kritik an der Entstehungsgeschichte der AEMR bildet. Blickt man auf die am Entwurf beteiligten Nationen, kann außerdem angemerkt werden, dass es doch gerade diese Staaten gewesen waren, die in der Vergangenheit zunehmend Menschenrechte verletzt hatten. Daher sei die AEMR vor allem von einer „westlichen" Ideologie geprägt, welche den übrigen Staaten aufgezwungen wurde und die Menschenrechte würden somit lediglich eine Form des „Kulturimperialismus" darstellen.[958]

[953] Morsink 1999, ix.
[954] Ermacora 1974, 538.
[955] Vgl. Renteln 2013, 18.
[956] Vgl. Renteln 2013, 18.
[957] Vgl. die Aufstellung der Zusammensetzung der Staatengemeinschaft in: Ermacora 1974, 538.
[958] Vgl. etwa American Anthropological Association, The Executive Board 1947.

Des Weiteren wären die die AEMR unterzeichnenden Staaten bei deren Verkündung noch von den schockierenden Ereignissen des Zweiten Weltkriegs geprägt gewesen, weshalb man nicht neutral an die Erarbeitung der AEMR herangehen hätte können und lediglich darauf Bedacht genommen hätte, eine menschenrechtliche Katastrophe wie den Holocaust für alle Zukunft zu unterbinden.[959] Einen weiteren großen Kritikpunkt stellt die vermeintliche Unvereinbarkeit der AEMR mit dem Kulturrelativismus dar, da das Thema einer offensichtlich vorherrschenden kulturellen Vielfalt von den am Entwurfsprozess Beteiligten einfach vermieden worden sei.[960] Diese einzelnen Kritikpunkte sollen in den folgenden Unterkapiteln näher beleuchtet und vor allem der Verlauf der kulturrelativistischen Debatte rund um die AEMR illustriert werden. Die Aufarbeitung dieser Thematik erfolgt dabei sowohl aus staatlicher und institutioneller als auch aus kulturrelativistischer Perspektive. Anschließend wird besonders die Indigene Kritik an der AEMR veranschaulicht, ehe auf zeitgenössische Argumente und den momentanen Stand der Debatte eingegangen wird.

4.2. Staatliche und institutionelle Kritik an der AEMR während ihrer Entstehung

4.2.1. Staatliche Kritik

Die staatliche Kritik an der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte setzte bereits während deren Erarbeitung ein, was angesichts der Zusammensetzung der damaligen Staatengemeinschaft nicht weiter verwunderlich erscheint. Denn wie bereits erörtert, gehörten 37 Nationen dem christlich-abendländischen Kulturkreis an, elf Staaten wiesen einen islamischen Hintergrund auf, sechs Staaten waren marxistisch geprägt und vier standen in der buddhistischen Tradition.[961] Dass es im Hinblick auf diese vorherrschende kulturelle Vielfalt zu Meinungsverschiedenheiten während des Entwurfs der AEMR kommen musste, hatte sich also von Beginn an abgezeichnet. Am deutlichsten zeigt sich die staatliche Kritik an der Erklärung zunächst durch die bereits erwähnten acht Stimmenthaltungen, auf deren Hintergrund nun genauer eingegangen werden soll, ehe die Kritik weiterer Staaten an der AEMR illustriert wird.

[959] Vgl. etwa Van der Walt 2006.
[960] Vgl. Renteln 2013, 37.
[961] Vgl. die genaue Aufstellung in: Ermacora 1974, 538.

4.2.1.1. *Die Kritik der acht sich enthaltenden Staaten*

Den größten Teil der sich enthaltenden Nationen bildeten sechs kommunistische Staaten, nämlich die damalige Russische Sowjetrepublik, die Ukrainische Sozialistische Sowjetrepublik, die Weißrussische Sozialistische Sowjetrepublik, die Sozialistische Föderative Republik Jugoslawien sowie die sowjetischen Unionsrepubliken Tschechoslowakei und Polen.[962] Bis auf vereinzelte Punkte brachten alle sechs Nationen ähnliche Kritik an der AEMR an, wobei die Rede des russisch-sowjetischen Delegierten – Andrei Vyshinsky – am ehesten daran herankam, das gesamte Projekt infrage zu stellen.[963] Vyshinsky präsentierte dabei sein eher rechtspositivistisches Bild von Menschenrechten und statuierte etwa, dass Menschenrechte nicht außerhalb des Staates existieren könnten, sondern das Konzept des Rechts stets in Verbindung mit dem Staat gedacht werden müsse. Sollten also Menschenrechte nicht vom Staat geschützt und in dessen Rechtsordnung übernommen werden, würden sie lediglich eine leere Illusion bleiben, die leicht beseitigt werden könne.[964] Seiner Ansicht nach seien also Menschenrechte ein national zu behandelndes Thema, wobei er vermehrt auf den bereits in der UN-Charta verankerten Grundsatz der Souveränität der Staaten und auf das Einmischungsverbot in die internen Angelegenheiten eines Staates verwies. Hingegen die Deklaration in ihrer derartigen Fassung würde diesen Grundsätzen zuwiderlaufen, weshalb sich seine Delegation nicht für die Annahme der AEMR aussprechen könnte.[965] Darüber hinaus begegnete er dem Vorbehalt anderer Staaten, dass das Individuum in der Sowjetunion unterdrückt werden würde, mit dem Einwand, dass die Spannung zwischen Staat und Individuum ein historisches Phänomen sei, das aufgrund der Trennung der Gesellschaft in mehrere Klassen aufgetreten sei. In der Sowjetunion hingegen wäre dieses Problem längst gelöst gewesen und es hätte kein Widerspruch mehr zwischen Regierung und Individuum geherrscht, da sich die Regierung erst aus dem kollektiven Individuum zusammengesetzt hätte.[966] Dies deutet einerseits auf eine stark kommunistisch geprägte Ideologie hin und lässt andererseits die Idee der Menschenrechte überhaupt obsolet werden, wenn doch Staat und Individuum in Harmonie koexistieren und ihre Interessen vereinen würden.[967] Eine weitere Diskussion betraf Art 29 der Deklaration, der die Beschränkungsmöglichkeiten der Rechte und

[962] Vgl. Morsink 1999, 21.
[963] Vgl. Morsink 1999, 21.
[964] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 924.
[965] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 923.
[966] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 929.
[967] Vgl. Morsink 1999, 22.

Freiheiten eines Individuums festlegt. Die russisch-sowjetische Delegation stellte den Antrag, dieser Bestimmung noch die Möglichkeit hinzuzufügen, Rechte und Freiheiten zum Zweck der Einhaltung der Anforderungen des demokratischen Staates einzuschränken.[968] Dieser Antrag wurde jedoch einerseits mit der Begründung abgelehnt, dass Bestimmungen zur Beschränkung von Rechten und Freiheiten so restriktiv wie möglich auszugestalten seien und andererseits durch diese Ergänzung die Interessen des Staates über jene der Individuen gestellt werden würden, was dem Zweck der Erklärung komplett zuwiderlaufe.[969]

Auch die Einwände der jugoslawischen Delegation entsprangen einer kommunistischen Ideologie. So seien einige Bestimmungen der AEMR nicht zeitgemäß, da sie hauptsächlich Menschen als Individuum und nicht als Teil von sozialen Gruppen schützen würden.[970] Der Text basiere auf individualistischen Konzepten, welche Menschen als unabhängig von sozialen Bedingungen auffassen würden. Der Mensch hätte dadurch zwar in der Theorie das Recht auf alle Arten von Menschenrechten, aber in der Realität sei der Genuss dieser Rechte nicht umfassend gewährt. Denn der radikale Umbruch der sozialen Bedingungen, der vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eingesetzt hatte, hebe die Notwendigkeit hervor, das Spektrum der Menschenrechte zu erweitern und diese über individualistisch ausgestaltete Rechte hinaus zu denken.[971] Der Entwurf der AEMR würde hingegen diesen neuen Anforderungen der modernen Zeit nicht gerecht werden und die sozialen Rechte nicht genügend anerkennen, da es sich bei der Erklärung um eine „Deklaration der politischen und bürgerlichen Rechte“ handle.[972] Ohne Frage sei die Anerkennung dieser Rechte für das Individuum unerlässlich, jedoch wären etwa soziale Rechte schon in früheren Deklarationen erwähnt worden, weshalb die AEMR eher als eine internationale Vereinbarung anstatt eines Instruments gesehen werden müsse, das eine neue Zukunft im Bereich der sozialen Rechte offenbare.[973] Diese strikt individualistische Vorstellung, welche das fundamentale Charakteristikum der Deklaration darstelle, hätte außerdem zu einem weiteren wichtigen Defizit geführt: der Mangel an Bestimmungen, die verschiedene Gemeinschaften wie etwa nationale Minderheiten schützen.[974] Daher entspreche die Erklärung nicht der Realität, da der Mensch nicht losgelöst

[968] Vgl. Morsink 1999, 22.
[969] Vgl. Morsink 1999, 22-23.
[970] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 913.
[971] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 914.
[972] UN-Generalversammlung 1948c, 914.
[973] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 914-915.
[974] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 916.

von der Gemeinschaft existiere. Das Wohlbefinden des einzelnen Menschen hänge nämlich stark von den in seiner Gemeinschaft vorherrschenden Bedingungen ab, weshalb der soziale, religiöse, etc. Schutz dieser Gemeinschaft unerlässlich für den Schutz des Individuums wäre und daher in die Bestimmungen der AEMR aufgenommen hätte werden müsse.[975] Der Schutz von Minderheiten wurde von der jugoslawischen Delegation besonders urgiert, da ihrer Ansicht nach der Schutz eines Individuums nicht gewährleistet werden könne, wenn dessen Gemeinschaft verfolgt und unterdrückt werden würde. All diese Aspekte würden zu einer reduzierten politischen Effizienz der Erklärung führen, weshalb die jugoslawische Delegation auf eine neue und besser adaptierte Version der Erklärung gehofft hatte.[976]

All diese Einwände sowie die Zurückweisung der vorgeschlagenen Änderungen und Ergänzungen stellen die Ursachen für die Stimmenthaltungen der kommunistischen Nationen dar.[977] An dieser Stelle muss jedoch die Frage aufgeworfen werden, weshalb sich diese Nationen der Stimme enthielten, anstatt gegen die Annahme der Deklaration zu stimmen. Morsink ist etwa der Ansicht, dass sich diese Staaten in einem Dilemma befanden, da sie einerseits die Deklaration in ihrer damaligen Fassung nicht unterstützen konnten, allerdings mit all den anderen Delegationen ihre Abscheu für die Gräueltaten der Nationalsozialisten teilten. Dies sei auch der Hauptgrund für ihre Teilnahme am Entwurfsprozess gewesen, da sie die Welt vor einem erneuten Aufkommen nationalsozialistischer und faschistischer Systeme schützen wollten.[978] Die anderen Nationen sahen in den Menschenrechten einen geeigneten Weg, um dem Faschismus entschieden entgegenzutreten, da es diese dem Individuum ermöglichten, sich auch gegen den eigenen Staat aufzulehnen.[979] Die kommunistischen Staaten standen nun vor der Wahl, ob sie sich der Sprache und den Konzepten der Menschenrechte anschließen und so dem Faschismus entgegenwirken oder die positivistische Linie von Vyshinsky übernehmen wollten, der zufolge Menschenrechte außerhalb eines Staates nicht existent wären. Letztere hätte zwar die Souveränität der Staaten gewährleistet, jedoch keine Grundlage für die Verurteilung des Nationalsozialismus geboten und so den kommunistischen Staaten jegliche Chance verwehrt, zusammen mit dem Rest der Staatengemeinschaft gegen faschistische Systeme vorzugehen.[980] Den Kampf gegen Faschismus und Nationalsozialismus zugunsten der

[975] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 916.
[976] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 916.
[977] Vgl. Morsink 1999, 23.
[978] Vgl. Morsink 1999, 23.
[979] Vgl. Morsink 1999, 23.
[980] Vgl. Morsink 1999, 23.

staatlichen Souveränität aufzugeben, stellte für die kommunistischen Staaten jedoch keine Option dar, da diese – so Morsink – die Machenschaften von Hitler weitaus mehr verurteilten, als die meisten anderen Nationen. Dies sieht er vor allem in den sich widerstreitenden Ideologien gelegen und begründet dies mit der „deep animosity that exists between Marxist egalitarianism and Nazi racism."[981] Deutlich wird dies vor allem durch die extreme Ablehnung des Nationalsozialismus und Faschismus, die alle kommunistischen Nationen teilten. So merkte etwa der jugoslawische Delegierte Radovanovic an, dass die AEMR ein Resultat der Gräueltaten des Zweiten Weltkriegs darstelle und daher nicht „passiv vor solch einem Feind" bleiben könne.[982] Auch Leonid Kaminsky, der Delegierte der Weißrussischen Sozialistischen Sowjetrepublik, beklagte die Tatsache, dass der Kampf der Demokratie gegen Nationalsozialismus und Faschismus in der Erklärung keine Erwähnung gefunden hatte.[983] Unter diese Ansichten reihte sich auch der polnische Delegierte Juliusz Katz-Suchy, welcher die faschistische Ideologie als Resultat von Menschenrechtsverletzungen begriff und daher explizit darauf hinwies, dass der Respekt für Menschenrechte nur gewährleistet werden könne, wenn faschistische Systeme abgelehnt werden würden und ihnen jegliche Möglichkeit verwehrt werden würde, sich jemals wieder zu etablieren.[984] Diese Ablehnung von faschistischen und nationalsozialistischen Systemen beeinflusste die Haltung der kommunistischen Staaten zu Menschenrechten also erheblich und stellte des Weiteren den Grund dar, weshalb diese Nationen überhaupt am Entwurfsprozess der AEMR teilgenommen, eigene Änderungsvorschläge eingebracht sowie Sitzungen beigewohnt hatten.[985] Daher stimmten sie auch nicht komplett gegen die Erklärung, da die Menschenrechte für sie die einzige Möglichkeit darstellten, derartigen Systemen Einhalt zu gebieten. Da jedoch ihre Anliegen in ihren Augen nicht angemessen von der AEMR umgesetzt worden waren, konnten sie auch nicht für die Annahme der Erklärung stimmen, weshalb ihnen lediglich die Stimmenthaltung blieb.[986]

Ein weiterer Staat, der sich der Stimmabgabe enthielt, war Saudi-Arabien. Die islamische Nation verweigerte ihre Stimme hauptsächlich aus zwei Gründen: einerseits aufgrund der Formulierung des heutigen Art 16, welcher gleiche Eherechte gewährt und andererseits aufgrund der Einwände gegen das in Art 18 festgeschriebene Recht, seine Religion und seinen

[981] Morsink 1999, 23.
[982] UN-Generalversammlung 1948c, 915.
[983] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 897.
[984] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 905.
[985] Vgl. Morsink 1999, 24.
[986] Vgl. Morsink 1999, 24.

Glauben ändern zu dürfen.[987] Diese Einwände wurden jedoch nicht nur von Saudi Arabien vorgebracht, auch andere islamische Staaten, wie etwa Ägypten oder Pakistan, hegten Bedenken bezüglich dieser Bestimmungen.[988] Pakistan brachte beispielsweise vor, dass es die Gedanken- und Glaubensfreiheit zwar unterstützen würde, jedoch sei in einige Aspekte eben jener Bestimmung der AEMR die Ehre des Islam involviert. Es stünde zwar explizit im Koran, dass jeder Mensch seine Religion frei wählen könne, jedoch sei der Islam eine missionierende Religion, die Menschen zur Änderung ihres Glaubens und zur Annahme des Islam überreden wolle.[989] Das Recht auf gleiche Eheschließung veranlasste hingegen manche Delegationen zur Besorgnis aufgrund der Handlungen, die Missionare bestimmter anderer Religionen in der Vergangenheit gegenüber jenen Nationen gesetzt hatten.[990] Darüber hinaus beinhalte der muslimische Glaube bestimmte Beschränkungen in Bezug auf die Ehe muslimischer Frauen mit Personen, die einer anderen Konfession angehören, wie etwa Ägypten vorbrachte.[991] Trotz dieser Vorbehalte stimmten im Gegensatz zu Saudi-Arabien sowohl Pakistan als auch Ägypten für die Annahme der Erklärung. Saudi-Arabien hingegen hatte einen Änderungsvorschlag für die das Eherecht beinhaltende Bestimmung eingebracht, der jedoch abgelehnt wurde. Dieser hätte nämlich lediglich das Recht auf freie Ehe für heiratsfähige Personen innerhalb einer Nation festschreiben sollen und damit die essenzielle Nichtdiskriminierungsklausel verworfen, welche im heutigen Art 16 die freie Ehe für alle Menschen *ungeachtet ihrer Religion* gewährleistet. Diese Nichtdiskriminierungsklausel läuft jedoch dem muslimischen Verbot zuwider, eine Person mit einem anderen Glauben zu heiraten, weshalb sich Saudi-Arabien bei der finalen Abstimmung seiner Stimme enthielt.[992] Diese vor allem auf den beiden Bestimmungen zur Religionsfreiheit und zum Eherecht fußende Spannung zwischen den in der AEMR verankerten Menschenrechten und dem Islam hat sich bis heute nicht gänzlich aufgelöst. So bezeichnete etwa 1982 der iranische Repräsentant bei den Vereinten Nationen, Said Rajaie-Khorassani, die Erklärung als ein „säkulares Verständnis der jüdisch-christlichen Tradition“, das nicht von den Muslimen implementiert werden könne, ohne in Konflikt mit den Gesetzen der Scharia zu geraten.[993] Dieses Verständnis würde nämlich dem Wertesystem der islamischen Republik Iran zuwiderlaufen, weshalb sein Land nicht zögern würde, die

[987] Vgl. Morsink 1999, 24.
[988] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 890 sowie 912f.
[989] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 890.
[990] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 890.
[991] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 912.
[992] Vgl. Morsink 1999, 24.
[993] UN-Generalversammlung 1984, 20.

Bestimmungen der AEMR zugunsten des göttlichen Gesetzes der Scharia zu verletzen.[994] In Ansichten wie dieser liegt daher auch der Grund, weshalb einige islamische Staaten 1990 mit der Kairoer Erklärung der Menschenrechte eine eigene Erklärung beschlossen, die Menschenrechte als auf der Scharia basierend klassifiziert.[995]

Die Südafrikanische Union stimmte nicht für die Erklärung, da diese die Praktiken des Staates wahrscheinlich abgelehnt und zu stark in dessen interne Angelegenheiten eingegriffen hätte. Diese Zurückhaltung Südafrikas in Bezug auf die Tätigkeiten der Vereinten Nationen war allerdings nicht neu, da der Staat bereits 1946 in Konflikt mit der Staatengemeinschaft geraten war. Damals hatte die Generalversammlung einerseits in einem Streit zwischen Südafrika und Indien vermittelt, bei dem es um die Behandlung der indischen Bevölkerung in der Union ging. Das UN-Organ hatte dabei versucht, die beiden Konfliktparteien zu Verhandlungsgesprächen zu bewegen, doch Südafrika hatte sich nicht kooperativ gezeigt.[996] Ebenso kam es nach der Auflösung des Völkerbundes zu dem Entschluss, alle Gebiete, die nach dem Ersten Weltkrieg unter dem Mandat bestimmter Nationen regiert worden waren, dem Mandat der Vereinten Nationen zu unterstellen, wobei Südafrika das einzige Land darstellte, welches dieser Entscheidung nicht entsprechen wollte. Als Konsequenz dieser Verweigerung, bezeichnete sich die Südafrikanische Union von da an als das erste Land, das von den Vereinten Nationen zensiert und abgemahnt wurde, weshalb es den fortfolgenden Tätigkeiten der Staatengemeinschaft prinzipiell kritisch gegenüberstand.[997] Dies erklärt auch die Haltung Südafrikas zur AEMR. Denn während die kommunistischen Nationen den Einwand vorbrachten, dass die Erklärung zu wenig festlege, hielt Südafrika die Bestimmungen der Erklärung für zu weit gehend.[998] Diese den Kritikpunkten anderer Staaten diametral entgegenstehende Ansicht gipfelte in dem südafrikanischen Statement, dass der Entwurf der AEMR weit über die in der UN-Charta angesprochenen Rechte und Freiheiten hinausgehen würde und die Aufnahme von sozialen, kulturellen und ökonomischen Rechten in die Erklärung nie vorgesehen gewesen war.[999] Diese zunächst stringent erscheinende Argumentation offenbart jedoch bei genauerer Betrachtung, dass die Enthaltung Südafrikas nicht in ideologischen oder philosophischen Diskrepanzen wurzelte, sondern die Erhaltung des damals

[994] Vgl. UN-Generalversammlung 1984, 20.
[995] Vgl. Nowak 2013, 381.
[996] Vgl. Morsink 1999, 26.
[997] Vgl. Morsink 1999, 26.
[998] Vgl. Morsink 1999, 26.
[999] Vgl. UN-Generalversammlung 1948c, 910-911.

vorherrschenden Apartheid-Systems zum Ziel hatte, da dieses zahlreiche Artikel der Deklaration verletzte.[1000] So etwa Artikel 13 AEMR, der das Recht auf uneingeschränkte Bewegungsfreiheit im eigenen Staat gewährleistet, um die Bevölkerung davor zu bewahren, von der Regierung in Ghettos platziert und damit zu Menschen mit einem „niedrigeren" Status als der Rest der Bevölkerung degradiert zu werden. Dies war jedoch in Südafrika gelebte Praxis, wie etwa durch die Erschaffung von sog. „homelands" deutlich wird.[1001] Darüber hinaus zeigt sich diese Haltung auch in den Vorbehalten zu anderen Bestimmungen, wie etwa zu dem Recht auf Teilnahme am politischen Leben oder zu dem Recht auf Versammlungsfreiheit. Diese Rechte wollte die Südafrikanische Union nämlich nur Personen europäischer Herkunft zugestehen, womit ein Rassismus zu Tage tritt, der mit den Standards der AEMR sowie der Vorstellung von universell-gültigen Rechten unvereinbar ist.[1002]

4.2.1.2. *China*

Auch die Volksrepublik China verfügte bzw. verfügt über eine andere Menschenrechtsposition als etwa die europäischen Staaten oder die USA. Der Grund dafür wird oftmals in den vieldiskutierten „asiatischen Werten" vermutet, die den „westlichen Werten" derart entgegenstehen können, dass sogar die Idee der universellen Menschenrechte selbst ins Wanken gerät.[1003] Unter den sog. „asiatischen Werten" versteht man im Allgemeinen bestimmte Tugendkonzepte und ethische Normen, welche durch folgende bei Georg Paul angeführten Überlegungen exemplarisch beschrieben werden können:

> (1) Die Gemeinschaft (Familie, Staat) ist wichtiger als das Individuum. (2) Gemeinwohl ist wichtiger als das Wohl des Einzelnen. (3) Gehorsam ist deshalb wichtiger als individuelle Selbstbestimmung. (4) Rechte setzen die Erfüllung von Pflichten voraus. (5) Tradition ist wichtiger als Geltung. (6) „Spiritualität" ist wichtiger als Orientierung an „materiellen" Werten.[1004]

Anhand dieser Beispiele – die natürlich niemals abschließend die asiatische und speziell chinesische Ideologie wiedergeben können – wird zumindest deutlich, dass die Idee kollektiver Rechte in China einen besonderen Stellenwert einnimmt. Aus diesem Grund betont China auch hauptsächlich die Bedeutung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen sowie kollektiven

[1000] Vgl. Morsink 1999, 27.
[1001] Vgl. Morsink 1999, 27.
[1002] Vgl. Morsink 1999, 28.
[1003] Vgl. Paul 2012, 348.
[1004] Paul 2012, 348.

Menschenrechte und stellt sie über die in ihren Augen zu individualistisch ausgestalteten bürgerlichen und politischen Rechte.[1005] Chinas Verhältnis zu den vor allem im Rahmen der Vereinten Nationen festgeschriebenen Menschenrechte war zudem seit jeher von großen Spannungen geprägt. In Bezug auf Menschenrechte nimmt China daher einen „Nachzüglerstatus" ein, da es erst im Jahr 1949 als Volksrepublik China mit der Machtübernahme der Kommunistischen Partei (KPCh) gegründet wurde und bis in die 1970er Jahre keinen Sitz in den Vereinten Nationen besaß.[1006] Dem Einfluss der KPCh ist es schließlich geschuldet, dass die AEMR als Verkörperung bürgerlicher Rechte angesehen wurde, welche nur den Kapitalismus unterstützen sollte. Die Volksrepublik China sah daher in der Idee universeller Menschenrechte eine neue Form des Kulturimperialismus, womit die westlichen Nationen in ihren Augen erneut einen Versuch unternahmen, den Staat wie bereits vor 1949 unter ihre Kontrolle zu bringen.[1007] Dieser Kulturimperialismus sei deshalb nichts weiter als eine neue Form „eines subtilen, aber heimtückischen Nachfolgers der offenen aggressiven Formen ausländischer Intervention, die China in der Zeit vor 1949 zu einem ‚halbkolonialen' und ‚halbfeudalen' Staat umgeformt hatten."[1008] Die AEMR wurde damit auf dieselbe Stufe wie die Menschenrechtsverträge des 19. Jahrhunderts gestellt, die in den Augen Chinas keineswegs Gleichheit gewährleistet hatten und China aufgezwungen worden waren. Dies hatte schließlich dazu geführt, dass einige Städte Chinas, darunter auch Shanghai, zu multinationalen Vertragshäfen und damit zu quasi-kolonialen Gebieten gemacht worden waren.[1009] Die AEMR stand also in China für den Verlust der Autonomie, welchen es in der Vergangenheit bereits erlitten hatte und der durch die Erklärung jederzeit wieder möglich gemacht werden würde.[1010]

Ein weiterer Aspekt der chinesischen Kritik an den Menschenrechten im Allgemeinen betrifft die an der Erklärung beteiligten Staaten. Vor allem den USA wurde vorgeworfen, dass diese sich nicht für die Menschenrechtsverletzungen, welche die Imperialisten vor 1949 gegenüber China begangen hatten, entschuldigt hätten.[1011] Aus diesem Grund sei die westliche Kritik an der Menschenrechtspraxis Chinas „widerwärtig heuchlerisch".[1012] Außerdem begehe der

[1005] Vgl. Krumbein 2010, 311 sowie dessen Ausführungen zu: Ming 2001, 19-23 und Potter 2007, 711.
[1006] Wasserstrom 2006, 24.
[1007] Vgl. Wasserstrom 2006, 24.
[1008] Wasserstrom 2006, 24-25.
[1009] Vgl. Wasserstrom 2006, 25.
[1010] Vgl. Wasserstrom 2006, 25.
[1011] Vgl. Wasserstrom 2006, 27.
[1012] Wasserstrom 2006, 27.

Westen seinerseits fortwährend Menschenrechtsverletzungen.[1013] Des Weiteren nimmt das Recht auf nationale Selbstbestimmung und damit der staatlichen Souveränität einen zentralen Stellenwert in der Volksrepublik China ein, weshalb Menschenrechte nicht als Grund für Interventionen in die Angelegenheiten des Staates vorgeschoben und damit missbraucht werden dürften.[1014] Zuletzt dürfe nicht verkannt werden, dass sich Staaten in ihrem Verständnis von Menschenrechten unterscheiden würden, was sich vor allem in den Unterschieden hinsichtlich ihrer Kultur, ihrer Geschichte, ihrer Entwicklung sowie ihres sozialen Systems niederschlägt.[1015] Darin lässt sich eindeutig eine kulturrelativistische Haltung in Bezug auf die Menschenrechte erkennen und stellt vielleicht einen der Gründe dar, weshalb die Menschenrechte in China erst ab den 1970er Jahren ein größeres Thema darstellten. Vor allem der UN-Beitritt im Jahr 1971 sowie die nach 1989 einsetzende Reaktion auf die Kritik an der Niederschlagung der Tianmen-Bewegung sollten schließlich den Ausschlag für die ernsthafte Befassung der Volksrepublik China mit den vor allem in der AEMR festgeschriebenen Menschenrechten geben.[1016] Eine genauere Ausführung zu der menschenrechtlichen Haltung Chinas in den letzten Jahrzehnten erfolgt jedoch in Kapitel 4.5., das sich vorrangig mit dem Wendepunkt der Debatte um die Menschenrechte befasst, welcher in den 1990er Jahren erfolgte.

4.2.2. Die UNESCO-Umfrage

4.2.2.1. *Rahmenbedingungen*

Nicht nur von staatlicher Seite wurde der AEMR einiges an Kritik entgegengebracht. Auch bei manchen Institutionen stieß die Erklärung auf Widerhall. Das erste Beispiel, das zunächst die Universalität der Menschenrechte bestätigen sollte, stellte eine Umfrage der UNESCO aus dem Jahr 1947 dar. Diese wurde unter verschiedenen Intellektuellen mit dem Ziel durchgeführt, die philosophische Basis der Menschenrechte klarzustellen und die Ergebnisse anschließend der mit dem Entwurf der AEMR beauftragten UN-Menschenrechtskommission zu übermitteln.[1017] Betrachtet man den geschichtlichen Kontext näher, so wird deutlich, dass sowohl die Menschenrechte als auch die Gründung der UNESCO „marginal and utopian initiatives“

[1013] Vgl. Roetz 2017, 107.
[1014] Vgl. Krumbein 2010, 311-312.
[1015] Vgl. etwa Krumbein 2010, 312 und dessen Ausführungen zu: Ming 2001, 20 und Potter 2007, 711.
[1016] Vgl. Roetz 2017, 107.
[1017] Vgl. Moyn 2018, xiii.

darstellten, die man nun nach Überwindung des Zweiten Weltkriegs endlich in die Realität umsetzen wollte.[1018] In Bezug auf die Menschenrechte bestand bei vielen das Vertrauen in die in der Präambel der UN-Charta niedergeschriebenen Bekenntnisse, insbesondere in den Glauben an die fundamentalen Menschenrechte, in die Würde des Menschen sowie in die gleichen Rechte ungeachtet des Geschlechts.

Doch eine weitaus utopischere Vision, nämlich jene einer neuen globalen Kultur, in welcher die in der Welt vorherrschenden Differenzen im Lichte einer universellen Vernunft, des moralischen Fortschritts sowie eines evolutionären Humanismus überwunden würden, veranlasste den britischen Biologen Julian Huxley schließlich dazu, sich an der Gründung einer internationalen Organisation zu beteiligen, in deren Rahmen ein derartiges Projekt ausgearbeitet werden könne – die UNESCO.[1019] Auf dem Einführungsmeeting im Jahr 1946 wurde Huxley schließlich zum ersten Generaldirektor der neuen Organisation gewählt, während der Franzose Jacques Havet mit dem Amt des Vorsitzenden der Abteilung für Philosophie betraut wurde.[1020] 1946 wurden auf der ersten Sitzung der Generalkonferenz der UNESCO in Paris diverse Aufgaben an verschiedene Unterabteilungen der Organisation verteilt, welche alle die Realisation des großen Projekts Huxleys zum Ziel hatten. Eine dieser Aufgaben, die der Abteilung für Philosophie unter Havets Leitung übergeben wurde, sollte schließlich von großer Bedeutung für die Weltgeschichte werden:

> D. Rights of Man:
> The Secretariat should organize, in collaboration with the United Nations Commission on the Rights of Man, an International Conference in order to clarify the principles on which might be founded a modern declaration of the Rights of Man.[1021]

Damit setzte es sich die UNESCO klar zum Ziel, die philosophische Basis der Menschenrechte zu ergründen, welche einer modernen Menschenrechtsdeklaration zugrunde liegen könnte. Doch abgesehen von diesen eher generellen Anweisungen wurde nichts in Bezug auf den genauen Inhalt oder die Reichweite der menschenrechtlichen Arbeiten der UNESCO festgelegt.[1022] Außerdem blieb die Natur der Zusammenarbeit zwischen der UNESCO und der

[1018] Goodale 2018a, 13.
[1019] Vgl. Goodale 2018a, 14.
[1020] Vgl. Goodale 2018b, 600.
[1021] UNESCO 1947, 236.
[1022] Vgl. Goodale 2018a, 15.

UN-Menschenrechtskommission unklar, da letztere ihre Arbeiten am Entwurf der AEMR zu diesem Zeitpunkt noch nicht aufgenommen hatte.[1023]

Dennoch war sich Huxley der Möglichkeiten bewusst, welche die Menschenrechte für seine Utopie zu bieten hatten. Denn die Bestrebungen der UNESCO, universelle Prinzipien zu finden, auf denen eine internationale Menschenrechtserklärung aufbauen könnte, stellte für ihn einen bedeutenden Mechanismus zur Etablierung einer einheitlichen „Weltkultur" dar.[1024] Doch es stellte sich die Frage, wie man in einer relativ kurzen Zeit solche Prinzipien ans Licht bringen könne, da die Arbeiten von Huxley und Havet sehr schnell vonstattengehen mussten, um noch rechtzeitig die Grundlage für die Tätigkeiten der UN-Menschenrechtskommission bilden zu können.[1025] Aus diesem Grund begannen Huxley und Havet schließlich, eine internationale Konferenz zu organisieren, an welcher zahlreiche Intellektuelle teilnehmen sollten, die in den Augen der Organisatoren eine zentrale Rolle in der Entwicklung einer philosophischen Basis für eine internationale Menschenrechtserklärung spielten.[1026] Doch schon zu Beginn der Planungen stellten sich zwei fundamentale Probleme: Zunächst glich ihr Unterfangen einem Wettlauf gegen die Zeit, da die UN-Menschenrechtskommission bereits ihre Arbeiten aufgenommen hatte. Wollte die UNESCO ihre Bedeutung in dem Entwurfsprozess beibehalten, musste sie schneller agieren und daher die Zahl der an der Konferenz Teilnehmenden stark limitieren sowie die Konferenz ehestmöglich anberaumen. Zweitens konnte daher nur die Hilfe jener Intellektuellen in Anspruch genommen werden, die auch kurzfristig für die Teilnahme an dieser Konferenz zur Verfügung standen.[1027] In einem an Havet adressierten Memo schlug Huxley schließlich vor, die Teilnehmerzahl für die Konferenz auf zwölf herabzusetzen und hauptsächlich Intellektuelle aus dem westlichen Europa auszuwählen, da die Zeit drängte.[1028]

Doch nach reiflichen Überlegungen, entschied sich Huxley schließlich gegen die Abhaltung der kleinen Konferenz und schlug stattdessen eine weitreichendere Alternative vor. Havet sollte einen Fragebogen entwerfen, welchen man an alle infrage kommenden Intellektuelle aus aller Welt versenden und damit die westeuropäischen Grenzen durchbrechen konnte. Das Dokument, das als „UNESCO/Phil/1/1947" bekannt werden sollte, bestand aus einem

[1023] Vgl. Goodale 2018b, 600.
[1024] Vgl. Goodale 2018a, 16.
[1025] Vgl. Goodale 2018a, 16.
[1026] Vgl. Goodale 2018a, 16.
[1027] Vgl. Goodale 2018b, 601.
[1028] Vgl. Goodale 2018a, 17.

Begleitschreiben, welches das Vorhaben der UNESCO erklärte sowie aus einem „aide-mémoire“, das überblicksmäßig die Geschichte der Menschenrechte illustrierte und mit einer Liste von potenziellen Menschenrechten abschloss, zu denen sich die Adressatinnen und Adressaten äußern sollten.[1029] An dieser Stelle ist hervorzuheben, dass Havet in seinem Entwurf Minderheitenrechte sowie das Recht auf Selbstbestimmung einschloss.[1030] Das Dokument wurde an ein weites Spektrum an Intellektuellen, Regierungen sowie an diverse Organisationen verschickt, wobei die Liste der Adressatinnen und Adressaten weitgehend auf den persönlichen und beruflichen Netzwerken von Huxley und Havet basierte.[1031] Unter den Rezipientinnen und Rezipienten des Dokuments befanden sich unter anderem intellektuelle Größen, wie Mahatma Gandhi[1032], Richard McKeon[1033], Jacques Maritain[1034], Karl Jaspers[1035], Isaiah Berlin sowie Arnold Schönberg.[1036]

4.2.2.2. *Ergebnisse und Schicksal der Umfrage*

Es ist schwer zu sagen, wie viele Umfragen verschickt und wieder empfangen wurden, da einige der Dokumente an Regierungen mit der Bitte gesendet wurden, letztere mögen diese doch an infrage kommende Personen weiterleiten, womit eine Art Schneeballsystem entstand.[1037] In Bezug auf die Rückmeldungen kann je nach Klassifikation von ungefähr 57 bis 59 Antwortschreiben ausgegangen werden, da es sich bei einigen Dokumenten um keine direkten Antworten auf die Umfrage handelte.[1038] Die Verteilung der Antwortschreiben wirft ebenfalls ein eingeschränktes und mäßig repräsentatives Bild auf. Beinahe 45% aller Antworten stammten aus den USA und dem Vereinigten Königreich und weitere 40% aus Westeuropa, Südafrika, Australien und Kanada. Die restlichen 15% verteilten sich auf Antworten aus diversen sowjetischen Staaten (5), Indien (3), Lateinamerika (2) und eine Antwort aus China, wobei das chinesische Dokument aus der Feder von Chung-Shu Lo stammte, während dieser als Berater für die UNESCO fungierte. Darüber hinaus stellte die Antwort der Engländerin

[1029] Vgl. Goodale 2018a, 19.
[1030] Vgl. Den Abdruck des Dokuments „UNESCO/Phil/1/1947“ in: Goodale 2018a, 53.
[1031] Vgl. Goodale 2018a, 19.
[1032] Vgl. Goodale 2018b, 603.
[1033] Vgl. Goodale 2018b, 604.
[1034] Vgl. Goodale 2018b, 604.
[1035] Vgl. Goodale 2018a, 19.
[1036] Vgl. Goodale 2018a, 20.
[1037] Vgl. Goodale 2018b, 605.
[1038] Vgl. Goodale 2018a, 20-21.

Margery Fry das einzige Dokument dar, das von einer Frau übermittelt wurde.[1039] Dennoch wurde die Umfrage innerhalb der UNESCO als globaler Triumph gefeiert, da es sich dabei um die erste empirische Studie zur Messung der globalen Diversität in Bezug auf Menschenrechte jemals handelte.[1040]

Während die Antwortschreiben nach und nach in Paris ankamen, begannen Huxley und Havet die Einsetzung eines „UNESCO-Entwurfskomitees" zu planen, das die Ergebnisse analysieren und der UN-Menschenrechtskommission anschließend einen Bericht vorlegen sollte. Das Komitee setzte sich schließlich aus dem britischen Politikwissenschaftler und Historiker E. H. Carr, Richard McKeon, dem französischen Nuklearphysiker und Bildungsbeamten Pierre Auger, dem pro-sowjetischen französischen Soziologen Georges Friedmann, dem französischen Philosophen Étienne Gilson, dem britischen Politiktheoretiker und Sozialisten Harold Laski, dem belgischen Kommunisten Luc Somerhausen sowie dem chinesischen Philosophen und UNESCO-Berater Chung-Shu Lo zusammen.[1041] Innerhalb von zwei Wochen wurden unter der Federführung McKeons alle bisher erhaltenen Antwortschreiben analysiert sowie ein Report mit dem Titel „The Grounds of an International Declaration of Human Rights" entworfen.[1042] Zusammen mit diesem offiziellen UNESCO Bericht verfasste McKeon ein Protokoll über die Sitzung, in welcher der Bericht besprochen wurde. In diesem unterstrich McKeon die Tatsache, dass die Arbeit des Komitees schon in gewisser Weise vorgezeichnet gewesen war, trotz der Bandbreite der erhaltenen Antworten.[1043] Denn das Komitee hätte sich dazu entschieden, die philosophischen Grundlagen für Menschenrechte in der Hinsicht zu untersuchen, als diese die Basis für eine mögliche Erklärung bilden und die Beseitigung der Unterschiede erleichtern könnten.[1044] Die Möglichkeit, dass manche Antwortschreiben die Vorbereitungen einer allgemeinen Menschenrechtserklärung unterminieren könnten, wurde damit nie in Betracht gezogen. Dennoch erkannte McKeon, dass der in den Antworten teilweise auftauchende Widerspruch gegen Menschenrechte sowie die zahlreichen philosophischen Unterschiede ernst waren, sodass die UNESCO erwägen sollte, in Zukunft eine weitere

[1039] Vgl. Goodale 2018a, 21.
[1040] Vgl. Goodale 2018a, 21.
[1041] Vgl. Goodale 2018a, 22.
[1042] Vgl. Goodale 2018a, 22.
[1043] Vgl. Goodale 2018b, 608.
[1044] Vgl. Goodale 2018b, 608-609.

Untersuchung durchzuführen. Diesem Vorschlag, die Antworten noch einmal einer kritischen und uneingeschränkten Evaluation zu unterziehen, wurde jedoch nie entsprochen.[1045]

Der offizielle Bericht „The Grounds of an International Declaration of Human Rights" beinhaltet zu einem großen Teil Elemente aus dem persönlichen Antwortschreiben McKeons, wobei darin hauptsächlich spezifische Rechte und Freiheiten aufgelistet werden, welche angeblich eine universelle Zustimmung und Einhaltung widerspiegeln würden. Zu Beginn hält der Bericht fest, dass eine universelle Menschenrechtserklärung die Basis für universell geteilte Überzeugungen aller Menschen darstelle, weshalb eine solche Deklaration auf einem gemeinsamen Verständnis fußen müsse, um realisierbar zu sein.[1046] Das Komitee sei des Weiteren davon überzeugt, dass die Mitglieder der Vereinten Nationen bestimmte gemeinsame Überzeugungen teilen, von denen die Menschenrechte abhängen würden, und, dass diese Überzeugungen auf verschiedenen philosophischen Prinzipien und unterschiedlichen politischen bzw. ökonomischen Systemen basieren.[1047] Trotz der Annahme, dass die Mitglieder der Vereinten Nationen bestimmte Prinzipien gemeinsam hätten, wird einige Passagen später festgehalten, dass die vom Komitee festgestellten Erkenntnisse nicht die Meinung aller teilnehmenden Intellektuellen an der Studie repräsentieren.[1048] Der Bericht beinhaltet darüber hinaus eine knappe Darstellung der Geschichte der Menschenrechte, wobei die philosophische Idee der Menschenrechte strikt von deren tatsächlicher Verankerung in rechtlichen Dokumenten getrennt wird.[1049] Nach der Erörterung der Entstehungsgeschichte von insbesondere bürgerlichen und politischen bzw. ökonomischen und sozialen Rechten, bekennt sich der Bericht schließlich zur Universalität der Menschenrechte und führt dies wie folgt aus:

> Human rights have become, and must remain, universal. All the rights which we have come slowly and laboriously to recognize belong to all men everywhere without discrimination of race, sex, language or religion. They are universal, moreover, not only because there are no fundamental differences among men, but also because the great society and the community of all men has become a real and effective power, and the independent nature of that community is beginning at last to be recognized. This universality of the rights of man, finally, has led to the translation into political instrumentalities of that close interdependence of rights and duties which has long been apparent in moral analysis. […] The problem, which the Commission of Human Rights must resolve consequently turns on

[1045] Vgl. Goodale 2018b, 609.
[1046] Vgl. UNESCO Committee on the Philosophic Principles of the Rights of Man 1947, 1.
[1047] Vgl. UNESCO Committee on the Philosophic Principles of the Rights of Man 1947, 2.
[1048] Vgl. UNESCO Committee on the Philosophic Principles of the Rights of Man 1947, 4.
[1049] Vgl. UNESCO Committee on the Philosophic Principles of the Rights of Man 1947, 2.

> the relation of rights to political and economic institutions and the implementation of a bill of rights proclaimed for all men, as men and as members of the world community.[1050]

Im Anschluss erfolgt schließlich eine Auflistung jener Rechte, die laut dem Bericht universelle Prinzipien darstellen würden. Dabei wird vor allem das Recht auf Leben als Wurzel aller anderen Rechte verstanden und als „minimum human right" bezeichnet, von welchem alle anderen Rechte abgeleitet werden würden.[1051] Des Weiteren werden das Recht auf den Schutz der Gesundheit, das Recht auf Arbeit, das Recht auf Fürsorge bei Arbeitslosigkeit, Krankheit, etc. sowie das Eigentumsrecht als substantielle Rechte aufgelistet, die für den Lebensunterhalt des Menschen notwendig seien.[1052] Um darüber hinaus auch ein erfülltes Leben führen und sich selbst verwirklichen zu können, seien etwa das Recht auf Bildung, das Recht auf Information, die Gewissensfreiheit, das Recht auf Selbstentfaltung, das Recht auf Gerechtigkeit vor einem Gericht, das Recht auf politische Mitbestimmung, die Vereins- und Versammlungsfreiheit, das Recht auf Staatsbürgerschaft, das Recht auf eine Rebellion bzw. eine Revolution gegen die Regierung sowie das Recht auf Partizipation am gesellschaftlichen Fortschritt unerlässlich.[1053] Diese Rechte seien laut dem Bericht: „[…]of fundamental importance not only to the enrichment of the human spirit but to the development of all forms of human association, including the development of national cultures and international co-operation."[1054]

Der Bericht über die Grundlagen einer allgemeinen Menschenrechtserklärung gelangt also zu dem Schluss, dass bestimmte Rechte fundamentale Prinzipien aller Menschen darstellen würden, trotz der Tatsache, dass diese einen unterschiedlichen kulturellen Hintergrund aufweisen. Doch wie bereits selbst vom Komitee festgestellt, wird in dem Dokument weder eine kollektive Analyse der Antwortschreiben präsentiert, noch kommt deren Diversität angemessen zum Ausdruck.[1055] Das Dokument wurde anschließend allen Mitgliedern des Komitees zur Durchsicht übergeben, ohne, dass dabei größere Änderungen vorgenommen wurden, ehe es im Sommer 1947 an die zuständigen Organe innerhalb der Vereinten Nationen übermittelt wurde.[1056] Doch entgegen den Erwartungen Huxleys, wurde der Bericht von den Vereinten Nationen nicht mit offenen Armen empfangen. Denn für viele Mitglieder der UN-

[1050] UNESCO Committee on the Philosophic Principles of the Rights of Man 1947, 7.
[1051] UNESCO Committee on the Philosophic Principles of the Rights of Man 1947, 8.
[1052] Vgl. UNESCO Committee on the Philosophic Principles of the Rights of Man 1947, 8-9.
[1053] Vgl. UNESCO Committee on the Philosophic Principles of the Rights of Man 1947, 9ff.
[1054] UNESCO Committee on the Philosophic Principles of the Rights of Man 1947, 11.
[1055] Vgl. Goodale 2018b, 609.
[1056] Vgl. Goodale 2018a, 22.

Menschenrechtskommission schien die UNESCO-Umfrage aus dem Nichts zu kommen und man befürchtete die Einmischung einer bloßen „specialist agency“ in die wichtige Tätigkeit der Erarbeitung einer universellen Menschenrechtserklärung.[1057] Aus diesem Grund wurde der Bericht im Zuge einer außerordentlichen Diskussion in einer geschlossenen Sitzung von der UN-Menschenrechtskommission offiziell abgelehnt und der Antrag gestellt, den Bericht zu zensieren und nicht weiter bei dem Entwurf der AEMR zu berücksichtigen. Diesem wurde stattgegeben, womit Huxleys Traum endete, die Menschenrechte als Mittel zur Entdeckung einer Weltphilosophie und zur Etablierung eines einheitlichen und einenden Hintergrunds des modernen Denkens zu verwenden.[1058]

Doch „The Grounds of an International Declaration of Human Rights” war nicht das einzige Dokument, welches das Menschenrechtskomitee der UNESCO verfassen sollte.[1059] Denn als Huxley erkannte, dass der institutionelle Widerstand, das Timing sowie der Inhalt der „Grounds“ gegen eine Realisation seiner Vision arbeiteten, beschloss er, eine Kollektion der Antwortschreiben zu veröffentlichen.[1060] Zu diesem Zweck versammelten Huxley und Havet eine kleine Untergruppe des ursprünglichen Komitees mit dem Ziel, jene Antwortschreiben auszuwählen, die eine bestimmte ideologische und intellektuelle Vielfalt aufwiesen (obwohl am Ende die wichtigsten und provokativsten Antworten nicht mit aufgenommen wurden). Es erwies sich für dieses „Editorial Committee“ jedoch als überaus schwierig, sich auf die letztendlich ausgewählten 31 Antwortschreiben zu einigen, da der Auswahlprozess von starken Differenzen um die Fundamente der Menschenrechte selbst geprägt war.[1061] So bemerkte etwa Carr in einem Brief an Huxley, dass die Diversität an globalen Perspektiven einfach nicht zu einer Reihe von Prinzipien vereinfacht werden könne, die innerhalb aller Kulturen universell gültig wären. Es handle sich dabei jedoch nicht um eine Meinungsverschiedenheit, sondern vielmehr um Differenzen in Bezug auf den Ausgangspunkt, also die Methodik und die Wahrnehmung, welche keine Kompromisse zulassen würden. Man könne zwar in der Politik Kompromisse schließen, allerdings nicht in der Philosophie.[1062] Huxley gelang es zwar letztendlich, das Komitee zu einer Einigung über die Grundstruktur der Ausgabe zu überreden,

[1057] Vgl. Goodale 2018a, 23.
[1058] Vgl. Goodale 2018a, 23.
[1059] Vgl. Goodale 2018a, 23.
[1060] Vgl. Goodale 2018a, 23-24.
[1061] Vgl. Goodale 2018a, 24.
[1062] Vgl. Goodale 2018a, 24.

jedoch musste das Projekt als „leaderless“ bezeichnet werden.[1063] Es gab weder einen offiziellen Herausgeber, der eine kollektive Analyse der Antwortschreiben organisierte, noch war zunächst klar, wer die Einleitung verfassen sollte.[1064] Nach langem Suchen wurde schließlich dem französischen katholischen Naturrechtsphilosophen Jacques Maritain diese Aufgabe zuteil und 1949 konnte das Werk endlich publiziert werden. Nichtsdestotrotz blieb der Einfluss der als *Comments and Interpretations* betitelten Ausgabe geringfügig und das Werk spielte offensichtlich auch keine Rolle im Entwurfsprozess der AEMR, womit Huxleys Hoffnung, das Buch würde einen wichtigen Beitrag leisten, schwand.[1065]

Sowohl der Bericht über die UNESCO-Umfrage als auch die Sammlung der Antwortschreiben gerieten für über fünf Jahrzehnte in Vergessenheit, ehe sie schließlich am Ende der ersten Dekade nach dem Kalten Krieg wiederentdeckt wurden.[1066] Dieser Zeitpunkt markierte einen kritischen Moment in der Menschenrechtsgeschichte, da nun postkoloniale Argumente herangezogen wurden, um das „Zeitalter der Menschenrechte“[1067] herauszufordern und diese als westlichen moralischen Imperialismus zu kritisieren, verborgen unter der Fassade von universellen Wahrheiten.[1068] Die zentrale Frage dieser Zeit betraf erneut das grundlegende Dilemma, das sich seit Anbeginn in Bezug auf Menschenrechte stellte: Waren diese nun tatsächlich universell und wenn ja, könnte man diese Universalität empirisch belegen? Aus diesem Dilemma heraus wurde nun die UNESCO-Umfrage wiederentdeckt und schien eine Trumpfkarte darzustellen, mit der die Universalität der Menschenrechte empirisch bewiesen sowie jegliche historische, kulturelle und relative Kritik an ihnen widerlegt werden könne.[1069] Forscherinnen und Forscher reagierten mit Freude auf die Umfrage, die als erste jemals die Universalität der Menschenrechte vermeintlich empirisch nachweisen konnte und zudem auf einem globalen Level durchgeführt worden war.[1070] Doch die Umfrage kann trotz der Bemühungen Huxleys und Havets keineswegs als global bezeichnet werden, da sich sowohl die zeitlichen als auch die technologischen sowie politischen Beschränkungen, welchen sich das Unterfangen zu stellen hatte, in den Ergebnissen eindeutig widerspiegelten. Außerdem wurde lediglich ein Bruchteil der Antworten publiziert, weshalb die Frage aufgeworfen werden muss,

[1063] Vgl. Goodale 2018a, 24.
[1064] Vgl. Goodale 2018a, 24.
[1065] Vgl. Goodale 2018a, 25.
[1066] Vgl. Goodale 2018a, 27.
[1067] Annan 2000.
[1068] Vgl. Goodale 2018a, 27.
[1069] Vgl. Goodale 2018a, 27.
[1070] Vgl. Goodale 2018a, 27 und 29.

ob alle Antwortschreiben essenzielle Ähnlichkeiten aufwiesen und tatsächlich allgemeine Überzeugungen repräsentierten, wie es Huxley und Havet stets betont hatten.[1071]

4.2.2.3. *Neue Erkenntnisse in der „Causa UNESCO"*

Die Frage, ob die AEMR tatsächlich universelle Werte widerspiegelt, stellte sich in den 1940er Jahren ebenso wie heute. Die Zweifel an der Universalität der Menschenrechte wurden also am 10. Dezember 1948 nicht ausgeräumt, was eine Reihe an Kontroversen um dieses revolutionäre Dokument zur Folge hatte.[1072] Als die UNESCO-Umfrage in den 1990er Jahren wiederentdeckt wurde, schien es, als könnte man diesen Zweifeln endlich ein Ende setzen und sich endgültig zur Universalität der Menschenrechte bekennen, da diese nun empirisch belegt waren. Die Publikation dieser Erkenntnisse geht auf die Harvard-Rechtsprofessorin Mary Ann Glendon zurück, die den UNESCO-Prozess als Hauptquelle für die empirische Belegbarkeit von universellen Menschenrechten veröffentlichte.[1073] Die Juristin kam durch ihre Recherche schließlich unter Bezugnahme auf McKeon zu dem Schluss, dass das UNESCO-Komitee tatsächlich derart weit verbreitete Rechte entdeckt hatte, dass diese als in der menschlichen Natur gelegen gesehen werden können.[1074] In ihrem vielzitierten Werk *A World Made New*[1075] brachte sie die Implikationen der UNESCO-Umfrage einem breiten Publikum näher und sah in dieser eine Erwiderung auf die damals vorherrschenden Angriffe auf die Universalität der Menschenrechte.[1076] Dank Glendons Aufarbeitung der UNESCO-Umfrage schien nun die Universalität der Menschenrechte widerspruchsfrei festzustehen.[1077] Doch einige Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sehen darin noch keine befriedigende Grundlage, wie etwa Mark Goodale in seinen Nachforschungen zu der UNESCO-Umfrage feststellt.[1078] So fasst er den der Umfrage zugrunde liegenden Prozess wie folgt zusammen:

> Despite the fact that the UNESCO human rights survey was a creative, if nearly accidental, concession to the exigencies of time; despite the fact that the responses it received were unrepresentative in the extreme, even by the standards of 1947; despite the fact that no systematic criteria were developed or applied at any stage in the process, from the selection

[1071] Vgl. Goodale 2018a, 30.
[1072] Vgl. Renteln 2013, 20.
[1073] Vgl. Goodale 2018b, 612.
[1074] Vgl. Glendon 1999, 5, wobei sie auf das Essay von Richard McKeon (McKeon 1948, 184) Bezug nimmt und diesem in dessen Argumentation folgt.
[1075] Vgl. Glendon 2001.
[1076] Vgl. Goodale 2018b, 613.
[1077] Vgl. Goodale 2018a, 4.
[1078] Vgl. dazu etwa Goodale 2017, Goodale 2018a sowie Goodale 2018b.

> of potential respondents to the analysis of the responses; and despite the fact that the content that emerged from the UNESCO process largely reflected the thinking of only two people (Havet and McKeon); nevertheless, a very different interpretation was given to UNESCO's role from the very first public accounts. Indeed, it was Havet himself who laid the foundations for what might be thought of as the *imaginary construction of universality* [Hervorhebung durch die Autorin] in the findings of the UNESCO survey.[1079]

Goodale bezieht sich mit seiner Analyse auf Havets Artikel „Dinstinguished World Thinkers Study Bases of Human Rights", der im August 1948 im UNESCO Courier veröffentlicht wurde.[1080] Darin beschreibt Havet die Ergebnisse und Implikationen des im Rahmen der UNESCO durchgeführten „weltweiten Symposiums über die philosophischen Grundlagen der Menschenrechte", im Zuge dessen ein Spezialkomitee eine Studie vorbereitete und an philosophische Gelehrte, Intellektuelle sowie politische Figuren auf der ganzen Welt schickte.[1081] Die erhaltenen Antworten würden dabei beinahe alle Nationalitäten sowie alle ideologischen Zugänge repräsentieren. Die UNESCO habe schließlich ein Expertenkomitee aus Personen zusammengestellt, welche unterschiedliche Meinungen vertraten bzw. sich zu verschiedenen Glaubensrichtungen bekannten. Diese wurden dazu angehalten, Berichte über die Antwortschreiben zu verfassen und damit aufzuzeigen, dass scheinbar breitgefächerte und entgegenstehende Vorstellungen über Menschenrechte dennoch auf gemeinsame Zukunftsideale hinarbeiteten. Diese Berichte wurden schließlich an die UN-Menschenrechtskommission übermittelt, die sie auf ihrer Sitzung in Genf im Dezember 1947 in ihre Überlegungen miteinbezog.[1082] Goodale zeigt an dieser Stelle jedoch die Kernelemente dieser „imaginären Konstruktion" auf und identifiziert das „weltweite Symposium", eine über die „ganze Welt" verteilte Studie, welche „alle weltweiten Nationalitäten und ideologischen Zugänge repräsentiert", ein „unterschiedliche Meinungen vertretendes und sich zu verschiedenen Glaubensrichtungen bekennendes" Expertenkomitee und schließlich den fälschlichen Plural in Bezug auf „Berichte", die von der UN-Menschenrechtskommission in ihre Überlegungen „miteinbezogen" wurden, als von Havet eingebildete Fakten, welche jedoch bei weitem nicht auf die tatsächlich durchgeführte Studie zutreffen und vielmehr auf einem reinen Selbstverständnis der damaligen Akteure beruhen.[1083]

[1079] Goodale 2018b, 610-611.
[1080] Vgl. die Ausführungen in: Goodale, 2018b, 611 zu: Havet 1948, 8.
[1081] Vgl. Havet 1948, 8.
[1082] Vgl. Havet 1948, 8.
[1083] Goodale 2018b, 611.

So wurde bereits erörtert, dass die Umfrage keineswegs auf einem globalen Level stattfand und somit nicht die ideologischen Zugänge aller Nationalitäten darstellte. Des Weiteren könne sie die Universalität der Menschenrechte auch nicht zweifelsfrei empirisch belegen, wie Goodale festhält:

> Despite the great variety in the responses, they do reveal certain patterns and similarities. Yet if any common convictions can be said to emerge from them, they would be those that either doubt the value of the entire project of human rights itself, or prefer to understand it as a temporary, historically contingent, reaction to the horrors of world war, a reaction whose relevance would diminish in the course of time and technological advancement.[1084]

In seinem Werk *Letters to the Contrary* veröffentlicht Goodale sowohl die bereits 1949 publizierten Antwortschreiben als auch die bisher noch nicht veröffentlichten Dokumente sowie weitere Korrespondenz und Weigerungen, an der Studie teilzunehmen.[1085] Dadurch wird deutlich, dass keineswegs zweifelsfreie Einigkeit über bestimmte gemeinsame Werte oder Vorstellungen unter den Teilnehmenden herrschte, wie das UNESCO-Komitee in seinem Bericht behauptete. Natürlich sprachen sich viele der befragten Personen für das Projekt einer universellen Menschenrechtserklärung aus, wobei diese dabei hauptsächlich ein liberales Verständnis von Rechten vertraten, das bereits in den Deklarationen des 18. Jahrhunderts begründet worden war.[1086] Charakteristisch für diese Kategorie[1087] der Antworten ist ebenso der Fokus auf individuelle Rechte, während soziale oder wirtschaftliche Rechte als untergeordnet angesehen wurden.[1088] Unter die nächste Kategorie werden alle Antwortschreiben zusammengefasst, welche einen kommunistischen, sozialistischen oder sozialdemokratischen Hintergrund aufwiesen und damit die Idee der Menschenrechte insbesondere aufgrund deren weitgehender liberaler Form kritisierten. Als Alternative wurden darin etwa verschiedene Programme für einen weltweiten sozialen Umbruch und Frieden im Geiste des Marxismus sowie sonstige sozialistische bzw. sozial-demokratische Ideologien vorgeschlagen. Diese sozialistischen Beiträge fanden wenig Anklang unter vor allem amerikanischen Verfechterinnen und Verfechtern einer universellen Erklärung, weshalb es auch nicht verwundert, dass McKeon den sozialistischen Zugängen in seinen „Grounds“ kaum

[1084] Goodale 2018a, 30.
[1085] Vgl. Goodale 2018a, 33.
[1086] Vgl. Goodale 2018a, 36.
[1087] Diese Arbeit folgt in ihren Ausführungen der Einteilung der Antwortschreiben in verschiedene Kategorien, welche bereits Goodale in seinem Werk vorgenommen hat (vgl. Goodale 2018a, 36-44).
[1088] Vgl. dazu etwa die Antwort von Quincy Wright in: Goodale 2018a, 91-97.

Beachtung schenkte.[1089] Die nächste Kategorie nennt Goodale „Rights in a Sacred Universe“ und fasst darunter alle Antworten zusammen, die Menschenrechte nicht als säkulare Werte verstehen, sondern deren Entwicklung spirituell oder theologisch begründen. Diese Dokumente stellen zwar die Idee der Menschenrechte nicht generell infrage, sondern stellen sich lediglich gegen deren rationale Begründung.[1090] Des Weiteren sind jene Antwortschreiben hervorzuheben, welche die Menschenrechte nicht als Rechte, sondern als Pflichten bezeichnen. Darunter fällt beispielsweise auch ein Brief von Mahatma Gandhi an Huxley, in welchem er Pflichten als die genuine Basis von allem beschreibt, während Rechte eine bloße Usurpation dieser wahren moralischen Ordnung darstellen würden.[1091] In diese Kategorie reiht sich ebenso die Antwort Chung-Shu Los ein, der Menschenrechte in der chinesischen Tradition analysiert und davon ausgeht, dass das fundamentale ethische Konzept die Erfüllung von Pflichten gegenüber seinen Nachbarinnen und Nachbarn darstellt und nicht im Beanspruchen von Rechten besteht. Schließlich gibt Lo zu bedenken, dass die Menschenrechte keine Relevanz in der chinesischen Geschichte gehabt hätten, ehe ihr Konzept vom Westen eingeführt wurde.[1092]

Trotz der verschiedenen Begründungen bzw. Verständnisse von Menschenrechten, verwirft noch kein Antwortschreiben dieser Kategorien die Idee der Menschenrechte an sich. So bekennt sich jedes dieser Dokumente in gewisser Weise zu universellen Rechten (oder Pflichten), womit die Universalität bestimmter Werte grundsätzlich möglich bleibt, selbst wenn sie unterschiedlich legitimiert wird. Die nächsten Kategorien fordern hingegen die Idee der Menschenrechte generell heraus, wie beispielsweise die Dokumente jener Teilnehmenden, welche wissenschaftliche Zugänge als eine Alternative zu Menschenrechten als Basis einer neuen Weltordnung vorstellen.[1093] So behauptet etwa der amerikanische Chemiker W. Albert Noyes, Jr., dass sich die Welt erst dem Thema der Menschenrechte widmen könne, sobald die Wissenschaft und die Technik die Bürde des Kampfes der Menschheit um Wohlstand und Glück reduziert hätten.[1094] Auch die Antwort von Julian Huxleys Bruder – Aldous Huxley – reiht sich in diese Kategorie ein. Der Autor und Philosoph bringt darin seine Sorge um das

[1089] Vgl. Goodale 2018a, 37.
[1090] Vgl. Goodale 2018a, 38.
[1091] Vgl. den Abdruck von Mahatma Gandhis Brief „A letter addressed to the Director-General of UNESCO” in: Goodale 2018a, 191.
[1092] Vgl. den Abdruck von Chung-Shu Los Antwort „Human Rights in the Chinese Tradition“ in: Goodale 2018a, 192-195.
[1093] Vgl. Goodale 2018a, 40.
[1094] Vgl. den Abdruck von W. Albert Noyes, Jr.s Antwort „Science and the rights of man” in: Goodale 2018a, 205-207.

rasante Wachstum der Weltbevölkerung zum Ausdruck und befürchtet, dass eine universelle Menschenrechtserklärung nur eine Reihe an geschriebenen Beschränkungen wäre, das die bereits in wenigen Händen konzentrierte Macht drosseln solle.[1095]

Die Antwortschreiben der nächsten Kategorie lassen erkennen, dass nicht nur die Tatsache, dass Huxley und Havet bei der Umfrage auf ihr persönliches Netzwerk zurückgegriffen hatten, die Ergebnisse der Umfrage in eine gewisse Richtung steuerten, sondern auch der zur damaligen Zeit noch deutlich spürbare Einfluss des Kolonialismus.[1096] Denn zum Zeitpunkt der UNESCO-Umfrage standen etwa noch große Teile Afrikas sowie Süd- und Südostasiens unter direkter kolonialer Kontrolle, weshalb die in diesen Gebieten verteilten Fragebögen ebenfalls kein wahrheitsgetreues Bild der eigentlichen ideologischen Zugänge darboten.[1097] So wurde der gesamte afrikanische Kontinent nur durch zwei Antwortschreiben repräsentiert, welche beide von südafrikanischen Gelehrten stammten, deren Denken allerdings als eher westlich bezeichnet werden kann.[1098] In dieser Kategorie ist des Weiteren die Antwort des australischen Anthropologen A. P. Elkin hervorzuheben, der auf seine Nachforschungen über die australischen Aborigines zurückgriff um daraus einen Katalog an Rechten für „primitive Völker" abzuleiten, der in den Entwurf der AEMR miteinbezogen werden sollte.[1099] Die von Elkin vorgeschlagenen Rechte können als ihrer Zeit voraus bezeichnet werden, da sein Katalog viele Rechte beinhaltete, die erst sehr spät in der Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte der indigenen Völker oder der „ILO 169" kodifiziert wurden. So hebt Elkin beispielsweise hervor, dass Indigene Völker das Recht auf im Eigentum der Gemeinschaft stehendes Land besitzen, über politische Selbstbestimmung verfügen sowie ihr Glauben und damit ihre Kultur zu achten seien.[1100] Er folgert weiters:

> The question of Human Rights is one of the relationship of the individual to his fellows within a community, and of community to community. Fundamentally, the individual is a social personality, and his rights are an integral part of his place and role in his society and in its external relationships. Apart from the society he would have no rights. […] To form and content, however, both communal and individual rights vary in different situations and conditions of a community's history, including its contacts with other people. Human rights therefore have to be reviewed from time to time both as to form and content, lest they

[1095] Vgl. den Abdruck von Aldous Huxleys Antwort „The rights of man and the facts of the human situation" in: Goodale 2018a, 207-211.
[1096] Vgl. Goodale 2018a, 40.
[1097] Vgl. Goodale 2018a, 40-41.
[1098] Vgl. Goodale 2018a, 41.
[1099] Vgl. den Abdruck von A. P. Elkins Antwort in: Goodale 2018a, 223-236.
[1100] Vgl. den Abdruck von A. P. Elkins Antwort in: Goodale 2018a, 223-236.

> become so abstract and generalized as to be meaningless in actual human relations. Thus the propositions that an individual, as a human being, has a right to his life, to the free disposal of his physical and intellectual powers, and to as much food as he needs, especially if he has earned the means for obtaining this – may seem fundamental and enduring rights. But when a community is in jeopardy, through war or food shortage, these rights give place to the right of the community to persist, even at the expense of the individual. And this aspect of *relativity* [Hervorhebung durch die Autorin] applies to all human rights, for they arise out of, and are conditioned by, the necessity of communal life, the mould and nurturer of personality.[1101]

Elkin nimmt hier offensichtlich eine kulturrelativistische Position ein, wenn er davon ausgeht, dass Menschenrechte je nach Situation der Gemeinschaft variieren können und diese „Relativität" alle Menschenrechte betreffe. Darüber hinaus spricht er sich für den Vorrang des Wohls der Gemeinschaft gegenüber den Interessen des Individuums aus, wodurch deutlich wird, dass Elkin keineswegs von der Universalität der Menschenrechte überzeugt ist. Denn im Falle einer Gefährdung der Gemeinschaft müsse das Individuum auf seine Rechte verzichten, worin Elkin sogar fundamentale Rechte wie etwa ein Recht auf Nahrung oder das Recht auf Leben miteinschließt. Er schlägt zwar in seiner Antwort zwölf Rechte vor, welche in die AEMR integriert werden könnten, betont allerdings, dass die Position einer jeden Region analysiert werden müsse, um festzustellen, ob diese Rechte eine weitgehende Anwendung finden.[1102] Er hält es schon für möglich, dass diese Prinzipien auf die meisten Situationen anwendbar sein könnten, welche Minderheiten betreffen, allerdings müsste ihr Inhalt je nach Region deutlich variieren.[1103]

Elkins Antwortschreiben stellt nicht das einzige dar, das die Universalität von Menschenrechten infrage stellt. Die nächste Kategorie an Dokumente lehnt beispielsweise die naturrechtliche Begründung der Menschenrechte ab, während die darauffolgende Sammlung an Antworten für spezifische Freiheiten anstelle einer universellen Menschenrechtserklärung argumentiert.[1104] Die letzten in eine Gruppe zusammengefassten Beiträge umfassen schließlich sowohl Weigerungen, an der Umfrage teilzunehmen, als auch jene Dokumente, welche die AEMR und die Menschenrechte an sich fundamental ablehnen.[1105] Zu diesen Beiträgen zählen etwa das noch in Punkt 4.2.3. genauer ausgeführte Statement on Human Rights von Melville Herskovits sowie ein substanzieller Brief des Dichters T. S. Eliot, in welchem sich dieser weigert, an der

[1101] Siehe Elkins Conclusio in: Goodale 2018a, 234.
[1102] Vgl. den Abdruck von A. P. Elkins Antwort in: Goodale 2018a, 235.
[1103] Vgl. den Abdruck von A. P. Elkins Antwort in: Goodale 2018a, 236.
[1104] Vgl Goodale 2018a, 42.
[1105] Vgl. Goodale 2018a, 43.

Umfrage teilzunehmen, da er die Idee der Menschenrechte generell ablehne.[1106] Die bisherigen Ausführungen lassen also darauf schließen, dass die von Huxley und Havet einst als globale Studie bezeichnete UNESCO-Umfrage keineswegs einen eindeutigen empirischen Beweis für die Universalität der Menschenrechte darstellt. Denn einerseits wurde nur ein beschränktes Spektrum an Intellektuellen befragt, was den Hauptgrund für die vermeintlich belegten „common convictions" darstellt. Darüber hinaus herrscht selbst unter dieser überschaubaren Anzahl an teilnehmenden Personen keine Einigkeit in Bezug auf die unerschütterliche Universalität der Menschenrechte, da beispielsweise Kritiker wie Elkin oder Herskovits die Menschenrechte als relativ und je nach kulturellem Hintergrund variierend verstehen. Somit kommt in dem Unterfangen in zweierlei Hinsicht eine Kritik an dem Entwurfsprozess der AEMR zum Ausdruck: Einerseits wollten Huxley und Havet die UN-Menschenrechtskommission darauf aufmerksam machen, dass keine universelle Menschenrechtserklärung verfasst werden könne, ohne die philosophische Basis der Menschenrechte ergründet zu haben. Und andererseits zeigen die Uneinigkeiten in den Antwortschreiben auf, dass die Universalität der Menschenrechte, auf welcher das gesamte „AEMR-Projekt" fußt, keinesfalls unumstritten war bzw. ist.

4.2.3. Das Statement der American Anthropological Association 1947

Die Frage, ob universelle Menschenrechte tatsächlich existieren und in einem einzigen Dokument wie der AEMR verankert werden können, stellte sich jedoch nicht nur für die Initiatoren und Teilnehmenden der UNESCO-Umfrage, sondern auch im Rahmen einer anderen Institution. Im Jahr 1947 erhielt die UN-Menschenrechtskommission ein Statement der American Anthropological Association (AAA), die sich zum Vorhaben, eine allgemeine Erklärung für Menschenrechte in dieser Form zu verfassen, recht kritisch äußerte.[1107] Die damals überwiegend kulturrelativistisch eingestellten Anthropologinnen und Anthropologen sahen sich dazu veranlasst, mit diesem Statement ihre Meinung zur neuen Menschenrechtserklärung kundzutun und so sollte dieses Dokument den Beginn der anthropologischen Befassung mit modernen Menschenrechtsstandards markieren.[1108] Das Statement wurde höchstwahrscheinlich von Melville Herskovits selbst entworfen und im Namen der AAA an die UN-Menschenrechtskommission übermittelt. Auch, wenn Herskovits

[1106] Vgl. Goodale 2018a, 43f.
[1107] Vgl. Morsink 1999, ix.
[1108] Vgl. Renteln 2013, 65 und Goodale 2009b, 4.

nicht eindeutig als Verfasser in dem Dokument ausgewiesen wird, meint der überwiegende Teil der Lehre in dem Statement die Handschrift des ehemaligen Schülers Franz Boas‘ zu erkennen.[1109] Das Statement eröffnet seine Erläuterungen mit der Erkenntnis, dass sich die UN-Menschenrechtskommission bei dem Entwurf einer Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte mit einem Problem konfrontiert sehe, das es aus zwei Perspektiven zu beleuchten gelte: der erste Zugang betreffe den Respekt für die Persönlichkeit eines Individuums und dessen Recht auf eine vollständige Entwicklung als Mitglied einer Gesellschaft. Zweitens gelte es gleichermaßen, die Kulturen verschiedener menschlicher Gruppen zu respektieren.[1110] Aus diesen Zugängen ergebe sich schließlich folgende Frage: „How can the proposed Declaration be applicable to all human beings, and not be a statement of rights conceived only in terms of the values prevalent in the countries of Western Europe and America?"[1111]

4.2.3.1. *Inhalt und Kritikpunkte des Statements*

Anhand der Ausführungen des Statements wird deutlich, dass die AAA in der AEMR noch keine angemessene Antwort auf die soeben gestellte Frage sah. So drückte diese heftige Kritik an mehreren Aspekten der Erklärung aus, welche sowohl epistemologischer als auch ethischer Natur war.[1112] Das Statement spricht dabei einerseits das Problem des Ethnozentrismus an, bei welchem die Werte der eigenen Kultur als den Werten anderer Kulturen überlegen angesehen werden.[1113] Natürlich sei es schwer, solche Werturteile zu vermeiden, da jedes Individuum mit den Werten der eigenen Gemeinschaft aufwächst und diese subtil übernimmt.[1114] Dennoch müsse die Kommission bei dem Entwurf einer Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Kopf behalten, dass sich jedes Individuum nur innerhalb der Kultur seiner eigenen Gemeinschaft bestmöglich entfalte könne.[1115] Doch dieser Tatsache werde der Entwurf der AEMR nicht gerecht, da die momentane Deklaration nicht alle Staaten der Welt berücksichtige, sondern lediglich die mächtigen Staaten des Westens. Dass vorrangig westliche Werte in der AEMR ihren Niederschlag finden und die Deklaration als Mittel verwendet wird, um diese speziellen Werte im Namen der universellen Rechte anderen Kulturen überzustülpen, stellt

[1109] Vgl. etwa Renteln 2013, 66; Goodale 2009b, 4; Van der Walt 2006, 237.
[1110] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 539.
[1111] American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 539.
[1112] Vgl. Goodale 2009b, 4.
[1113] Vgl. Morsink 1999, ix.
[1114] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 540.
[1115] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 540.

einen der wesentlichen Gründe dar, weshalb das Statement die Legitimität der Erklärung generell ablehnt.[1116] Denn das dem Entwurf der AEMR zugrundeliegende Menschenrechtsverständnis würde auf einem partikularen Menschenrechtsbild beruhen und könne daher nicht ohne Weiteres auf die Vorstellungen und Lebensweisen anderer Völker übertragen werden.[1117] So postuliert das Statement:

> Today the problem is complicated by the fact that the Declaration must be of world-wide applicability. It must embrace and recognize the validity of many different ways of life. It will not be convincing to the Indonesian, the African, the Indian, the Chinese, if it lies on the same plane as like documents of an earlier period. The rights of Man in the Twentieth Century cannot be circumscribed by the standards of any single culture, or be dictated by the aspirations of any single people. Such a document will lead to frustration, not realization of the personalities of vast numbers of human beings. Such persons, living in terms of values not envisaged by a limited Declaration, will 'thus be excluded from the freedom of full participation in the only right and proper way of life that can be known to them, the institutions, sanctions and goals that make up the culture of their particular society.[1118]

Es kann also festgehalten werden, dass die AAA in ihrem Statement zunächst Bedenken bezüglich der auf westlichen Werten basierenden Formulierung der AEMR hegte und darin einen Grund für deren Unübertragbarkeit auf andere Nationen sah. Denn ein Dokument wie die AEMR, welches den Standards einer einzigen Kultur entsprang, würde lediglich zu Frustration und Nichtrealisation führen. Des Weiteren vergleicht das Statement die AEMR mit den großen, früheren Menschenrechtsdokumenten des 18. Jahrhunderts und merkt an, dass das Unterfangen einer universellen Menschenrechtserklärung in der damaligen Zeit noch wesentlich leichter umzusetzen war, da diese Deklarationen über einen Rahmen aus den Werten einer einzigen Gesellschaft verfügten und nicht die gesamte Welt unter sich vereinen wollten.[1119] In Bezug auf diesen historischen Kontext merkte die AAA schließlich noch etwas an, das als kleiner Seitenhieb in Bezug auf die Verfasser der damaligen Erklärungen verstanden werden kann und vermutlich zur Zeit des Entwurfs der AEMR immer noch eine gewisse Wirkkraft entfalten sollte:

> Even then, so noble a document as the American Declaration of Independence, or the American Bill of Rights, could be written by men who themselves were slave-owners, in a country where chattel slavery was a part of the recognized social order. The revolutionary

[1116] Vgl. Westacott o.J. sowie Goodale 2009b, 4.
[1117] Vgl. Van der Walt 2006, 238.
[1118] American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 542-543.
[1119] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 542.

> character of the slogan "Liberty, Equality, Fraternity" was never more apparent than in the struggles to implement it by extending it to the French slave-owning colonies.[1120]

Diese Formulierung gibt also offensichtlich zu erkennen, dass die AAA vor allem in den USA und Frankreich, vermutlich aber auch in den sonstigen die Sklavenhaltung befürwortenden Nationen ehemalige Rechtsverletzer sah und das Paradoxon aufzeigte, dass sich nun genau jene Nationen um den Entwurf einer universellen Menschenrechtserklärung bemühten.

All diese bisher genannten Kritikpunkte und Ausführungen fußen des Weiteren auf der Annahme, dass Gruppen aus Individuen bestehen, die außerhalb ihrer Gemeinschaft nicht funktionieren würden. Es stelle daher ein großes Problem dar, eine Erklärung zu formulieren, welche sich nicht nur für den Respekt des Individuums an sich, sondern auch für Individuen als Teil einer sozialen Gruppe ausspricht.[1121] Denn das Verhalten, die Gedanken, die Hoffnungen, Ziele sowie die moralischen Werte des Individuums seien von Beginn an durch die Bräuche jener Gruppe geformt, welcher es angehört.[1122] Aus diesen Aspekten wird sodann die erste von drei Kernthesen abgeleitet, die sozusagen die Säulen des Statements bilden, auf denen alle weiteren Kritikpunkte und Lösungsvorschläge beruhen: „*1. The individual realizes his personality through his culture, hence respect for individual differences entails a respect for cultural differences.*"[1123] Somit könne es keine individuelle Freiheit geben, solange die Gruppe, mit welcher sich ein Individuum identifiziert, nicht frei ist. Ebenso könne sich die Persönlichkeit eines Individuums nicht vollständig entwickeln, solange dessen Gruppe von anderen „mächtigeren" Gemeinschaften als untergeordnet angesehen wird.[1124]

Zur Veranschaulichung dieser Argumente bezieht sich das Statement im Anschluss wieder auf die aggressive Kolonial- und Missionierungspolitik der westlichen Staaten, welche andere Völker stets davon überzeugen wollten, dass ihre Lebensweise und Werte den ihrigen überlegen seien. Jedoch gebe es keine unterlegene oder überlegene Kultur, der Homo Sapiens sei eine einzige Spezies, ungeachtet der individuellen Differenzen in Bezug auf Interessen, Fähigkeiten, etc.[1125] Die Unterschiede zwischen den Kulturen in Bezug auf deren Komplexität seien daher nicht auf biologische Faktoren zurückzuführen, sondern auf historische. So waren jene

[1120] American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 542.
[1121] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 539.
[1122] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 539-540.
[1123] American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 541.
[1124] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 541.
[1125] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 541.

Kulturen, die sich auf Dauer nicht durchsetzen oder etablieren konnten, nicht zwangsläufig unterlegen oder einfach, einige von ihnen zählten vielmehr zur den größten, mächtigsten und komplexesten ihrer Zeit.[1126] Dies führt zur nächsten Kernthese, welche den Respekt für die vorherrschende kulturelle Differenz betont: „*2. Respect for differences between cultures is validated by the scientific fact that no technique of qualitatively evaluating cultures has been discovered.*"[1127] Gemäß dieser These gelte es, die Vielfalt der kulturellen Werte zu respektieren und kein Volk über ein anderes zu stellen, da eben keine wissenschaftliche Methode existiere, die Kulturen angemessen beurteilen könne. Diesem Anspruch werde jedoch vor allem der westliche Teil der Staatengemeinschaft nicht gerecht, da dessen wirtschaftliche Expansion, Rüstungskontrolle sowie dessen religiöse Tradition die grundsätzlich vorherrschende Toleranz zwischen den verschiedenen Kulturen gefährdet hätten. So wären Menschen grundsätzlich bereit, Toleranz für das Verhalten einer anderen Gruppe aufzubringen, vor allem, wenn keine substanziellen Konflikte zwischen diesen Gruppen herrschen. Doch insbesondere die amerikanischen und west-europäischen Machenschaften hätten hingegen Konzepte wie jenes der Freiheit, des Wesens der Menschenrechte und dergleichen eng gefasst und Absolute im Bereich der Werte aufgestellt.[1128]

Und schließlich wurde der Universalismus der Menschenrechte generell infrage gestellt. Denn die Anthropologie unterstütze keine derartige Universalisierung von Menschenrechtsstandards, da die AEMR die vorherrschenden Wertedifferenzen zwischen verschiedenen Kulturen komplett außer Acht lasse, obwohl die anthropologische Forschung diese bereits reichlich dokumentiert hätte.[1129] In diesem Sinne formuliert das Statement seine dritte These wie folgt:

> *3. Standards and values are relative to the culture from which they derive so that any attempt to formulate postulates that grow out of the beliefs or moral codes of one culture must to that extent detract from the applicability of any Declaration of Human Rights to mankind as a whole*.[1130]

Diese dritte Kernthese zeigt schließlich die kulturrelativistische Position der Verfassenden des Statements auf, da davon ausgegangen wird, dass Standards und Werte relativ in Bezug auf die Kultur sind, welcher sie entspringen. Es ist also nicht verwunderlich, dass das Statement noch zahlreiche Kontroversen verursachen sollte, da nicht alle Mitglieder der AAA mit dieser

[1126] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 542.
[1127] American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 542.
[1128] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 540.
[1129] Vgl. Goodale 2009b, 4.
[1130] American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 542.

Aussage übereinstimmten.[1131] Doch blickt man genauer auf die Formulierungen und Argumente des Statements, wird deutlich, dass kein absoluter Kulturrelativismus vertreten wird, der die Idee der Menschenrechte generell verkennt. So findet sich gleich im Anschluss an die dritte Kernthese folgende Passage:

> Ideas of right and wrong, good and evil, are found in all societies, though they differ in their expression among different peoples. What is held to be a human right in one society may be regarded as anti-social by another people, or by the same people in a different period of their history. The saint of one epoch would at a later time be confined as a man not fitted to cope with reality. Even the nature of the physical world, the colors we see, the sounds we hear, are conditioned by the language we speak, which is part of the culture into which we are born.[1132]

Es wird zwar postuliert, dass die Vorstellung eines Menschenrechts je nach kulturellem oder historischem Hintergrund divergieren kann, jedoch gibt der Beginn der Passage Aufschluss darüber, dass trotz der kulturellen Unterschiede gewisse Gemeinsamkeiten nicht ausgeschlossen werden. So wird im Statement davon ausgegangen, dass Vorstellungen von richtig und falsch oder gut und böse in allen Gesellschaften auffindbar seien, sie würden sich nur in ihrer Ausdrucksform unterscheiden. Somit wird die Idee universeller Menschenrechte oder universeller Werte im Allgemeinen nicht verworfen, sondern lediglich darauf hingewiesen, dass sie sich innerhalb der verschiedenen Gesellschaften eben unterschiedlich ausdrücken. Diese Ansicht kann auch in einem anderen Teil des Statements ausgemacht werden, wenn die Verfassenden die westlichen Staaten dafür anklagen, dass diese den *harten Kern der Gemeinsamkeiten* zwischen den Kulturen stets übersehen hatten.[1133] Es gebe somit einen gemeinsamen Kern, welchen alle Menschen der Welt teilen, weshalb eine universelle Menschenrechtsdeklaration genau auf diesem aufbauen müsse. Den Kulturen solle allerdings weiterhin Raum für ihre eigenen Traditionen geboten werden, wie auch in dem Lösungsvorschlag des Statements zum Ausdruck kommt:

> World-wide standards of freedom and justice, based on the principle that man is free only when he lives as his society defines freedom, that his rights are those he recognizes as a member of his society, must be basic. Conversely, an effective world-order cannot be devised except insofar as it permits the free play of personality of the members of its constituent social units, and draws strength from the enrichment to be derived from the interplay of varying personalities. […] Only when a statement of the right of men to live in terms of their own traditions is incorporated into the proposed Declaration, then, can the

[1131] Vgl. Westacott o.J.
[1132] American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 542.
[1133] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 540.

next step of defining the rights and duties of human groups as regards each other be set upon the firm foundation of the present-day scientific knowledge of Man.[1134]

4.2.3.2. *Kritik am Statement*

Das Statement des Executive Boards der AAA wird oftmals als „prototypisches Statement des amerikanischen Kulturrelativismus“ bezeichnet.[1135] Zusammengefasst spricht es sich für die Toleranz von unterschiedlichen Kulturen, den Kulturrelativismus sowie für die biologische Gleichheit aller Menschen aus, wobei letztere ihre Identität auf unterschiedliche Weise innerhalb ihrer Kultur entwickeln würden. In Anbetracht des historischen Kontexts des Statements, der von einem allgemein anerkannten Kolonialismus und der Ansicht geprägt war, dass die Menschen der Kolonien biologisch unterlegen wären, wird das Dokument daher als antirassistisch und antikolonialistisch angesehen.[1136] Dennoch begegneten viele dem Statement mit heftiger Kritik und manche sprachen gar von einer Schande für die Anthropologie des 20. Jahrhunderts. Vor allem Anthropologinnen und Anthropologen, die sich selbst als Menschenrechtsgelehrte bezeichneten, fühlten sich von dem Statement blamiert, allerdings auch jene, welche sich in den 1940er Jahren für Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler hielten.[1137] So veröffentlichte der American Anthropologist, das Medium, in dem auch ein Jahr zuvor das Statement on Human Rights erschienen war, im Jahr 1948 zwei Kommentare zu diesem. Die beiden Anthropologen Julian Steward und H.G. Barnett äußerten sich in ihren Beiträgen sehr kritisch gegenüber dem Statement und prangerten insbesondere dessen Mangel an wissenschaftlicher Präzision und Stringenz an.[1138] Barnett schreibt etwa gleich zu Beginn seines Kommentars, dass das Statement die AAA in einem Licht wiedergebe, welches deren Position als wissenschaftliche Organisation beschäme.[1139] Ebenso kritisiert er den Zugang des Statements und wirft dessen Verfassenden vor, die Objektivität von wissenschaftlichen Anthropologiegelehrten nicht eingehalten zu haben. Denn die Aufgabe der Sozialwissenschaft sei es, die Existenz von Wertesystemen in allen möglichen Varianten zu untersuchen und nicht, die Meinung der studierten Kultur zu übernehmen.[1140] Es komme nämlich zu häufig vor, dass Anthropologinnen und Anthropologen, die eine bestimmte Kultur studiert hätten, glaubten zu

[1134] American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 543.
[1135] Vgl. etwa Engle 2001, 539.
[1136] Vgl. Engle 2001, 539.
[1137] Vgl. Engle 2001, 542.
[1138] Vgl. Steward 1948, 351-352 und Barnett 1948, 352-355.
[1139] Vgl. Barnett 1948, 352.
[1140] Vgl. Barnett 1948, 352-353.

wissen, was am besten für jene Kultur sei.[1141] Barnett kommt daher zu folgender Conclusio: „It is an inescapable fact that we cannot at the same time be moralists (or policy makers) and scientists."[1142] Auch Steward vertritt eine ähnliche Position, wenn er schreibt: "[T]he Statement is a value judgment any way it is taken."[1143] Im Gegensatz zu Barnett spricht Steward zwar nicht allen Individuen das Recht ab, Werturteile zu fällen, jedoch hätte eine wissenschaftliche Organisation wie die AAA nichts mit der Beurteilung von Menschenrechten zu tun.[1144] Diese Kritikpunkte werfen schließlich die Frage auf, ob die Anthropologie überhaupt „moralisch" sein bzw. Werturteile fällen sollte, worauf jedoch in Kapitel 6.4. genauer eingegangen werden soll.

Sowohl Barnett als auch Steward betrachten das Statement des Weiteren als ethnozentrisch und widersprüchlich. Barnett hielt ihm beispielsweise eine ethnozentrisch geprägte Ausdrucksweise vor, da es in seiner Kritik an der westlichen Gesinnung der AEMR selbst auf amerikanische Werte zurückgriff.[1145] So entspringe die Formulierung „man is free only when he lives as his society defines freedom"[1146] Werten bzw. Standards, die relativ in Bezug auf die amerikanische Kultur seien, da diese Aussage für viele Menschen keine selbst-evidente Tatsache sei. Aus diesem Grund bediene sich das Statement unbedacht genau jener Methode, welche es an der AEMR kritisiere, nämlich dem Aufstellen von Absoluten innerhalb einer Vielfalt an Werten.[1147] Darüber hinaus würden in dem Dokument laufend Werte mit Fakten verwechselt werden, wie schon allein die Formulierung der ersten beiden Thesen erkennen ließe. Die Verfassenden des Statements verknüpften etwa in der ersten Kernthese zwei Gegebenheiten schlicht verbal und ließen sich dabei von einem humanitären Ideal leiten. Denn es könne unter den Prämissen, dass das Individuum seine Persönlichkeit innerhalb seiner Kultur entwickle und dem Respekt für individuelle Unterschiede kein Respektgebot für kulturelle Unterschiede abgeleitet werden.[1148] Barnett schlägt vielmehr vor, die erste These als normatives Gebot zu verstehen, da die Verfassenden wohl am ehesten gemeint haben könnten, dass der Respekt für individuelle Unterschiede auch den Respekt für kulturelle Unterschiede nach sich ziehen *soll.* Allerdings habe dies dann nichts mehr mit Wissenschaft zu tun und bedürfe einer weiteren Prämisse, um

[1141] Vgl. Barnett 1948, 353.
[1142] Barnett 1948, 353.
[1143] Vgl. Steward 1948, 351.
[1144] Vgl. Steward 1948, 352.
[1145] Vgl. Engle 2001, 543.
[1146] American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 543.
[1147] Vgl. Barnett 1948, 354.
[1148] Vgl. Barnett 1948, 354.

die Erfordernisse der Logik zu erfüllen. Ebenso verhalte es sich mit der zweiten Kernthese des Statements, da ausgehend von einem Mangel an qualitativen Beurteilungsmethoden nicht auf den Respekt für kulturelle Unterschiede geschlossen werden könne.[1149]

Ein weiterer großer Kritikpunkt, welcher nicht nur das Statement, sondern die gesamte kulturrelativistische Theorie herausfordert, betrifft den „call for tolerance", welchen das Dokument zu proklamieren scheint.[1150] Dazu äußerte sich vor allem Steward wie folgt:

> If the plea that cultural values be respected means merely that the primitive peoples, who are on the receiving end of civilizing influences, be treated with greater understanding and tolerance, there can be little objection to it. To be universally valid, however, the Statement must apply equally to the cultural values which underlie the internal policies and motivate the foreign affairs of the civilized nations. I should doubt that, in urging that values be respected because "man is free only when he lives as his society defines freedom," we really mean to approve the social caste system of India, the racial caste system of the United States, or many of the other varieties of social discrimination in the world. I should question that we intend to condone the exploitation of primitive peoples through the Euro-American system of economic imperialism, while merely asking for more understanding treatment of them: or, on the other hand, that we are prepared to take a stand against the values in our own culture which underly such imperialism.[1151]

Steward spricht sich damit zwar für Toleranz gegenüber sog. „primitiven" Kulturen aus, gibt jedoch zu bedenken, dass durch eine umfassende Toleranz auch diskriminierende Systeme wie beispielsweise das indische Kastensystem oder das rassistische System der USA geduldet werden müssten, was für ihn nicht mehr vertretbar erscheint. Doch auch die Kehrseite dieses Rufs nach Toleranz wird kritisch beleuchtet. So erregte folgende Passage des Statements großes Aufsehen:

> Even where political systems exist that deny citizens the right of participation in their government, or seek to conquer weaker peoples, underlying cultural values may be called on to bring the peoples of such states to a realization of the consequences of the acts of their governments, and thus enforce a brake upon discrimination and conquest. For the political system of a people is only a small part of their total culture.[1152]

Diese Passage ist generell als der „Nazi-Deutschland-Paragraph" bekannt und stellte für die AAA einen Weg dar, sich für Toleranz auszusprechen, ohne dabei die Gräueltaten des Nazi-Regimes dulden zu müssen. Kritikerinnen und Kritiker des Statements sahen darin jedoch den

[1149] Vgl. Barnett 1948, 354.
[1150] Vgl. Engle 2001, 539.
[1151] Steward 1948, 351.
[1152] American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 543.

sich durch das Statement ziehenden Ruf nach Toleranz unterminiert.[1153] So teilten auch Barnett und Steward Bedenken bezüglich dieser Formulierung, welche eine Ausnahme von dem Toleranzgebot für das nationalsozialistische Deutschland zu kreieren schien. Dies sei bedenklich, da die Passage nicht im Einklang mit dem restlichen Statement stehe und daher ein wissenschaftlicher Widerspruch bestehe, wie etwa Steward anmerkt: „This may have been a loophole to exclude Germany from the advocated tolerance, but it looks to me like the fatal breach in the dyke.“[1154] Abgesehen von der Widersprüchlichkeit merkt der Anthropologe noch an, dass es in Bezug auf Toleranz nur ein “Entweder-oder” geben könne. Denn entweder würde man alles tolerieren und sich nicht in fremde Angelegenheiten einmischen, oder eben Intoleranz mit allen Mitteln bekämpfen.[1155] Die Frage, die sich daher stelle, laute: „Where shall the line be drawn?”[1156] Barnett bringt in seinem Kommentar ähnliche Kritik vor, da der Paragraph seiner Ansicht nach die Schwäche repräsentiere, welche allen evaluativen Zugängen der Wissenschaft zu sozialen Problemen inhärent sei.[1157] Mit ihrer Formulierung setze die Passage der Doktrin des „cultural laissez-faire“ ein klares Limit, welches jedoch zu einem Widerspruch führt, den Barnett als das „ultimative Dilemma der Demokratie“ bezeichnet.[1158] Denn das Statement ermahne alle – vor allem jedoch westliche – Staaten, die freie Wahl der persönlichen und kulturellen Entwicklung zu tolerieren, solange bis ein Volk das Ideal der individuellen Freiheit ablehnt, was aus amerikanischer Perspektive nur aufgrund von Ignoranz geschehen könne.[1159] Auch, wenn es sich bei diesem Beispiel um ein gravierendes Dilemma handle, stelle dies jedoch noch lange keinen Grund dar, weshalb die Anthropologie in diese Debatte einsteigen und eine pseudo-wissenschaftliche Lösung anbieten sollte.[1160]

Weitere Kritikpunkte an dem Statement betreffen einerseits die Hervorhebung von kollektiven Rechten im Vergleich zu individuellen Rechten, wobei es erstere stark bevorzuge.[1161] Andererseits behandle das Statement Kultur als homogenes Phänomen, das in einem bestimmten abgegrenzten Bereiche auftrete und in sich einheitlich wäre.[1162] Dass auch Konflikte in Bezug auf das Wesen und die Substanz einer Kultur innerhalb dieser Gruppen

[1153] Vgl. Engle 2001, 542.
[1154] Steward 1948, 351.
[1155] Vgl. Steward 1948, 351.
[1156] Steward 1948, 351.
[1157] Vgl. Barnett 1948, 354-355.
[1158] Barnett 1948, 355.
[1159] Vgl. Barnett 1948, 355.
[1160] Vgl. Barnett 1948, 355.
[1161] Vgl. Engle 2001, 540.
[1162] Vgl. Engle 2001, 541.

auftreten können, scheine das Statement hingegen nicht zu berücksichtigen.[1163] Darüber hinaus sei der Vorwurf des Statements, die AEMR beinhalte lediglich westliche Werte und sei den anderen Nationen gezwungenermaßen auferlegt worden, schlichtweg unbegründet. Denn trotz ihres klar hervortretenden westlichen Charakters, sei die AEMR dennoch unter demokratischen Bedingungen und unter der gleichberechtigten Beteiligung von Nationen aus aller Welt zustande gekommen und schließlich von einer deutlichen Mehrheit angenommen worden.[1164]

4.2.3.3. *Interpretationslücken und Fehler bei der Auslegung des Statements*

Die vorgebrachte Kritik an dem Statement hat teilweise ihre Berechtigung. So rühmt sich das Dokument etwa nicht damit, die Heterogenität innerhalb der verschiedenen Kulturen zu berücksichtigen, sondern nimmt starke Verallgemeinerungen vor. Eine große Ungereimtheit ergibt sich des Weiteren auch durch den „Nazi-Deutschland-Paragraph", da dieser die Stringenz des Statements mit seinem Toleranzgebot erheblich ins Wanken bringt. So empfanden vor allem Anthropologinnen und Anthropologen, die den wissenschaftlichen Ruf ihrer Disziplin bewahren wollten, den Paragraph als äußerst problematisch.[1165] Eine andere Leseweise nimmt hingegen Karen Engle vor und sieht in dem Paragraphen die Bestätigung, dass Kultur nicht für „bare Münze" genommen werden sollte, da oftmals Uneinigkeit darüber herrsche, was die Kultur einer bestimmten Nation überhaupt ausmache.[1166] Darüber hinaus repräsentiere der Paragraph den Meinungsstreit zwischen Universalismus und Relativismus und versuche sogar, zwischen den beiden Theorien zu vermitteln, was vor allem in zeitgenössischen Diskussionen oftmals übersehen wird.[1167] Doch auch historisch betrachtet ist es nicht verwunderlich, dass eine derartige Passage in das Dokument aufgenommen wurde, da die Schrecken des Zweiten Weltkrieges wohl selbst unter Vertreterinnen und Vertretern des Kulturrelativismus nicht spurlos vorbeigezogen waren. Man kann dadurch dem Statement zwar vorhalten, dass es seine eigene argumentative Linie durchbrochen und damit die Kernaussage unterminiert hätte. Jedoch die Alternative – nämlich, diesen Paragraphen nicht in dem Statement zu erwähnen – erscheint wohl in Anbetracht der damaligen Umstände ebenso undenkbar. Denn die Verhinderung künftiger Gräueltaten, wie sie von Deutschland während des Zweiten Weltkriegs begangen wurden, war schließlich ein wesentlicher Impuls für die Allgemeine Erklärung. Es

[1163] Vgl. Engle 2001, 542.
[1164] Vgl. Van der Walt 2006, 239.
[1165] Vgl. Engle 2001, 545.
[1166] Vgl. Engle 2001, 542.
[1167] Vgl. Engle 2001, 542.

wäre schwierig gewesen, wenn die AAA, die sich zutiefst antirassistischen Prinzipien verschrieben hat, eine Erklärung verfasst hätte, die diesen Zusammenhang völlig verneint hätte.[1168]

Ein ebenso relevanter Kritikpunkt betrifft die vermeintliche Bevorzugung von kollektiven gegenüber individuellen Rechten. Doch das Statement spricht sich an keiner Stelle dafür aus, nur kollektive Rechte zu schützen und individuelle Rechte nicht zu berücksichtigen.[1169] Im Gegenteil, die Idee der individuellen Rechte wird unangefochten vorausgesetzt und dient als Prämisse, um daraus den Schutz kollektiver Rechte abzuleiten. Diese Position wird auch in der Formulierung der ersten Kernthese des Statements deutlich, in welcher vom Respekt für individuelle Verschiedenheiten ausgegangen wird, der schließlich auch den Respekt für kulturelle Unterschiede nach sich ziehen soll.[1170] Derartige Passagen finden sich in dem gesamten Statement, das sich damit nicht ausschließlich für kollektive Rechte ausspricht, sondern lediglich dazu aufruft, den Respekt, welcher bereits Individuen entgegengebracht wird, auch auf Gruppen auszudehnen.[1171]

Eine große Debatte hat sich des Weiteren um das im Statement verortete Toleranzgebot entwickelt. Es wurde bereits umfassend in Kapitel 3.2.2.4. erläutert, wie einseitig der Vorwurf der Toleranz gegenüber Vertreterinnen und Vertretern kulturrelativistischer Theorien oftmals vorgebracht wird. Jedoch abgesehen davon, ruft das Statement kein einziges Mal zur Toleranz aller kultureller Praktiken auf, sondern spricht durchgehend von Respekt oder Anerkennung der kulturellen Unterschiede. Toleranz sei daher – ebenso wie beispielsweise die Freiheit – als Wert zu verstehen.[1172] Renteln geht in ihrer Argumentation etwas weiter und vertritt die Ansicht, dass das Statement überhaupt nicht von Toleranz, sondern vielmehr von Enkulturation spreche. Aus diesem Grund sage das Statement auch nicht „anything goes“, sondern gehe lediglich davon aus, dass Individuen die Werte jener Kultur annehmen, der sie angehören und daher nicht mit anderen Standards beurteilt werden könnten.[1173] Diese Punkte unterstützen auch die Position dieser Arbeit, welche den Kulturrelativismus als deskriptive Theorie versteht, wonach der Kulturrelativismus lediglich kulturelle Unterschiede beschreibt und keine Urteile darüber fällt.

[1168] Vgl. Engle 2001, 546.
[1169] Vgl. Engle 2001, 540.
[1170] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 542.
[1171] Vgl. Engle 2001, 541.
[1172] Vgl. Engle Merry 2003, 58.
[1173] Vgl. Renteln 1988, 62f.

Bei der Toleranz hingegen handelt es sich um ein normatives Gebot, womit sie sich auf einer komplett anderen Ebene als der Kulturrelativismus befindet. Der deskriptive Relativismus könne zwar der Toleranz eine Plattform bieten, allerdings niemals implizieren, dass diese moralisch zulässig oder gar geboten sei. Die kulturrelativistische Theorie in ihrer deskriptiven Variante gehe nämlich lediglich davon aus, dass Unterschiede oder Meinungsverschiedenheiten vorherrschen, schreibt uns hingegen nicht vor, wie wir uns einer oder einem anders Gesinnten gegenüber verhalten sollen.[1174]

Aufgrund seiner kulturrelativistischen Argumentation und dem Plädoyer für den Respekt der kulturellen Unterschiede, könnte man dem Statement auch entgegenbringen, dass es sich gegen eine Menschenrechtsdeklaration an sich ausspreche. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, da es die Idee einer universellen Menschenrechtserklärung nicht verwerfen, sondern lediglich deren Unvollständigkeit aufzeigen möchte. Es möchte die Verfasserinnen und Verfasser der AEMR nämlich dazu anregen, die kulturellen Unterschiede in die Erklärung aufzunehmen und gibt damit deutlich zu erkennen, dass es die Vorstellung einer universellen Erklärung im Grunde unterstützt.[1175] Obwohl es dabei von kulturellen Differenzen ausgeht, unterstreicht das Statement außerdem explizit die biologischen Ähnlichkeiten aller Menschen und stellt darüber hinaus fest, dass diese stets übersehen werden würden.[1176] Die Unterschiede in den menschlichen Interessen, Fähigkeiten oder Begabungen seien nämlich nicht auf biologische Faktoren zurückzuführen, sondern würden sich erst innerhalb der Kultur realisieren.[1177] Aus diesem Grund vertritt das Statement auch keine radikale kulturrelativistische Theorie, welche die Annahme von universellen Werten, wie sie in einer internationalen Menschenrechtserklärung verbrieft sind, unmöglich macht.

4.2.3.4. *Auswirkungen des Statements*

Wie bereits erörtert, wurde das Statement vor allem in anthropologischen Kreisen in den darauffolgenden Jahrzehnten oftmals als Schande für die Disziplin angesehen.[1178] Doch zur Zeit seiner Veröffentlichung erregte es noch kein großes Aufsehen, da die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Kulturrelativismus und dessen Implikationen für die

[1174] Vgl. Gowans 2015.
[1175] Vgl. Engle 2001, 540.
[1176] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 540.
[1177] Vgl. American Anthropological Association, The Executive Board 1947, 541-542.
[1178] Vgl. Engle 2001, 542.

Menschenrechte erst einige Jahrzehnte später begann.[1179] Ab den 1980er Jahren befasste sich die Wissenschaft schließlich genauer mit dem Statement, wobei dessen Aussagen und damit einhergehend die kulturrelativistische Theorie immer mehr in Verruf gerieten. So statuierte etwa Wilcomb E. Washburn: „In the […] years subsequent to the issuance of the Statement on Human Rights, anthropology moved from optimism to pessimism, and from a naive faith in cultural relativism to an embarrassed and skeptical unease concerning the doctrine."[1180] Dieser sowie weitere Angriffe auf den Kulturrelativismus führten schließlich dazu, dass sich zum Zeitpunkt der 1980er Jahre kaum mehr eine Anthropologin bzw. ein Anthropologe der kulturrelativistischen Theorie verschreiben oder diese verteidigen wollte. Denn dem Kulturrelativismus wurde nicht zugetraut, faschistische Systeme abzulehnen und auch der „Nazi-Deutschland-Paragraph" überzeugte noch immer nicht.[1181] Doch dieses offenbare Aussterben des Kulturrelativismus schien nun den Weg für die Beschäftigung der Anthropologie mit menschenrechtlichen Themen zu ebnen.[1182] So hatte die AAA bereits in den 1960er und 1970er Jahren eine aktivistische Position in Bezug auf das Einschreiten der USA in Vietnam eingenommen sowie sich explizit gegen Rassismus ausgesprochen. Doch das Statement on Human Rights sollte bis in die 1990er Jahre ein Hindernis und der Grund dafür bleiben, weshalb der Anthropologie die Fähigkeit abgesprochen wurde, an der menschenrechtlichen Debatte teilzunehmen.[1183] Auf diese sogenannte „'burden' of relativism"[1184] sowie auf den Wendepunkt für die anthropologische Disziplin in Bezug auf Menschenrechte, welcher sich in den 1990er Jahren ereignete, soll schließlich in Kapitel 4.5. genauer eingegangen werden.

4.3. Kulturrelativistische Kritik

Wie bisher gezeigt wurde, musste sich die AEMR sowohl während ihrer Entstehung als auch nach ihrer Verkündung einigen Kritiken stellen. Es ist nicht immer einfach, diese Einwände zu systematisieren und bestimmten Strömungen zu unterstellen, da sie sich oftmals überlappen oder je nach Grad die Menschenrechtsidee komplett, teilweise oder punktuell infrage stellen. Doch nach genauerer Betrachtung der kulturrelativistischen Ansätze in Kapitel 3.2.2. wird

[1179] Vgl. Van der Walt 2006, 238.
[1180] Washburn 1987, 940.
[1181] Vgl. Engle 2001, 547.
[1182] Vgl. Engle 2001, 547.
[1183] Vgl. Engle 2001, 548.
[1184] Messer 1993, 224.

deutlich, dass bereits ein Teil der staatlichen sowie der institutionellen Kritik kulturrelativistischen Ursprungs sind bzw. Überschneidungen mit dessen Hauptargumenten aufweisen. Vor allem das angeblich von Melville Herskovits verfasste Statement on Human Rights weist eindeutige kulturrelativistische Züge auf, was auch nicht verwunderlich scheint, da Herskovits als Schüler Franz Boas' zu den Begründenden dieser Theorie zählt. Dennoch soll im Folgenden der Versuch angestellt werden, einen Überblick über die wichtigsten kulturrelativistischen Argumente in Bezug auf Menschenrechte sowie die AEMR im Speziellen zu geben, einzelne Punkte genauer zu beleuchten sowie den Verlauf der kulturrelativistischen Debatte in den auf die Verkündung der AEMR folgenden Jahrzehnten zu illustrieren.

4.3.1. Allgemeine kulturrelativistische Einwände

Eine sehr treffende Zusammenfassung der im Anschluss an die Verkündung der AEMR stattfindenden Entwicklungen findet sich bei Van der Walt.[1185] Denn diese geht davon aus, dass der für die Annahme der AEMR im Jahr 1948 vorherrschende Konsens innerhalb der Staatengemeinschaft im Verlauf der 1960er Jahre spürbar nachließ, was sie auf zwei Tendenzen zurückführt.[1186] Einerseits habe die noch ausstehende rechtliche Konkretisierung der AEMR vermehrt die Form regionaler Erklärungen angenommen, wie beispielsweise die Europäische Menschenrechtskonvention, die African Charter on Human and Peoples' Rights, die American Convention on Human Rights oder auch die Draft Human Rights Declaration and Fundamental Human Obligations in Islam aufzeigen. All diesen Erklärungen sei inhärent, dass sie ihren Geltungsbereich transnational bestimmen, obwohl ihr Inhalt eindeutig nicht universal gedacht ist. Es sei des Weiteren kein Zufall, dass den in diesen Erklärungen festgesetzten Standards bestimmte Kulturkreise entsprechen, wie etwa durch die im islamisch-arabischen Raum geführte Debatte um das Verständnis von Menschenrechten und dessen in der Scharia gelegenen Ursprung deutlich wird.[1187] Andererseits wurden sowohl der eurozentristische Kern der AEMR als auch deren individualistisches Menschenbild zunehmend kritisiert.[1188] Obwohl die erste Tendenz politische sowie rechtliche Entwicklungen betrifft und der zweiten vor allem philosophische und anthropologische Überlegungen zugrunde liegen, vereinen sie doch die

[1185] Vgl. Van der Walt 2006, 240ff.
[1186] Vgl. Van der Walt 2006, 240.
[1187] Vgl. Van der Walt 2006, 240.
[1188] Vgl. Van der Walt 2006, 241.

gängigen Sorgen um Menschenrechte, welche durch die Strömung des Kulturrelativismus auf einer theoretischen Ebene aufgegriffen werden.[1189]

Das Hauptargument des Kulturrelativismus ist grundsätzlich simpel: Die Menschen und Nationen auf dem Planeten Erde unterscheiden sich enorm in ihren Praktiken, Traditionen, Religionen und dem Grad ihrer wirtschaftlichen sowie politischen Entwicklung.[1190] Daher spiegelt die Idee von universellen Menschenrechten, wie sie in der AEMR vertreten wird, die Vielfalt der Völker nicht angemessen wider, woraus Bedenken in Bezug auf die Menschenrechte und die AEMR im Speziellen abgeleitet werden können. Ein kulturrelativistischer Einwand betrifft beispielsweise den „Dekontextualismus" der Menschenrechte.[1191] Dies bedeutet, dass der Kulturrelativismus zwar nicht die Menschenrechtsidee als solche verneint, sondern die vorschnelle Übertragung einer bestimmten – meist westlichen – Idee der Menschenrechte auf alle Kontexte und Kulturkreise kritisiert. Denn damit ein politisches System wirklich gerecht sein könne, müsse es die sozialen, kulturellen oder religiösen Umstände berücksichtigen, welche in einem Land vorherrschen.[1192] Es gelte daher der Grundsatz: „Andere Länder, andere Sitten! Andere Kulturen, andere Rechtssysteme!"[1193] Mit diesem Einwand des Dekontextualismus ist auch oftmals ein weiterer Kritikpunkt verbunden: der Vorwurf des Eurozentrismus, der den für die historische Entwicklung der Menschenrechtsidee entscheidenden europäischen Absolutismus sowie Totalitarismus herausfordert.[1194] Denn die Entwicklung der Menschenrechte sei hauptsächlich ein Resultat der auf dem europäischen und amerikanischen Kontinent erlittenen Ungerechtigkeiten, welche andere Völker in dieser Form nicht erlebt hatten. Daher könne die daraus resultierende Menschenrechtsidee anderen Kulturen nicht ohne weiteres übergestülpt werden, da diese eine komplett andere „Leidensgeschichte" aufweisen würden und sich deshalb nicht mit derartigen Menschenrechten identifizieren könnten.[1195] Doch der Westen halte sich für den „Nabel der Welt" und klassifiziere andere Völker nach seinen eigenen historischen Erfahrungen.[1196] Dieser Eurozentrismus kann schließlich als Ausfluss eines schon früher an universellen Standards kritisierten Ethnozentrismus gewertet werden, wonach die eigenen

[1189] Vgl. Nickel 2019.
[1190] Vgl. Nickel 2019.
[1191] Vgl. Pollmann 2012b, 332.
[1192] Vgl. Pollmann 2012b, 332.
[1193] Pollmann 2012b, 332.
[1194] Vgl. Pollmann 2012b, 333.
[1195] Vgl. Pollmann 2012b, 333.
[1196] Pollmann 2012b, 333.

Werte als Maßstab für die Bewertung der Werte und Praktiken anderer Völker herangezogen werden.[1197] Wenn dieser Ethnozentrismus nun aus europäischer Perspektive gegeben ist, kann man von Eurozentrismus sprechen. Ebenso vorgebracht wird der Einwand des Anti-Pluralismus, dem gemäß universelle Menschenrechte die auf der Welt vorzufindende Diversität zerstören könnten.[1198] Geht man nun davon aus, dass die Idee der Menschenrechte westlich geprägt ist, so würde dies bedeuten, dass die westliche Vorstellung von Gerechtigkeit, Gleichheit, Würde, einem guten Leben, etc. anderen Kulturen vorgeschrieben wird, wodurch kein Raum mehr für die Eigenarten einer bestimmten Kultur bleibt.[1199] Dies führe letztendlich zu einer „Uniformierung" aller Menschen, was wiederum dem eigentlichen Zweck von Menschenrechten zuwiderlaufe, welcher vielmehr im Schutz eines „friedfertigen Pluralismus" bestehe.[1200] Eng mit diesem Einwand verknüpft ist der Vorwurf, dass Menschenrechte zu individualistisch ausgestaltet seien und damit Rechtsansprüche darstellen, auf die sich jedes Rechtssubjekt einzeln berufen kann.[1201] Diese Tatsache für sich allein ist jedoch noch nicht negativ, wird jedoch dann problematisch, wenn sich der Rechtsanspruch der oder des Einzelnen gegen ihre bzw. seine eigene Gruppe richtet.[1202] Denn der Mensch sei eben ein Gemeinschaftswesen, der sich in seine Kultur eingebettet entfaltet und als Teil einer Gruppe lebt. Ebenso unberücksichtigt bleiben in diesem Menschenrechtsverständnis Kulturen, welche etwa ein kollektivistisches Gedankengut aufweisen und den Menschen nicht losgelöst von seiner Gemeinschaft denken oder auch Kulturen, in denen die Pflichten gegenüber der Gemeinschaft eine den Rechten des Individuums übergeordnete Rolle einnehmen.[1203] Zuletzt wird den universellen Menschenrechten aus kulturrelativistischer Perspektive entgegengesetzt, dass diese eine Form des Imperialismus darstellen würden.[1204] Dieses imperialistische Machtstreben wird dabei internationalen Institutionen wie den Vereinten Nationen oder einzelnen Großmächten vorgeworfen, welche sich bei der Durchsetzung der Menschenrechte oftmals selbst menschenrechtsverletzenden Maßnahmen bedienen würden, sodass es den Anschein hat, als würden noch ganz andere Interessen dahinter stehen.[1205] Pollmann fasst dies wie folgt zusammen:

[1197] Vgl. Nickel 2019.
[1198] Vgl. Pollmann 2012b, 333.
[1199] Vgl. Pollmann 2012b, 333.
[1200] Pollmann 2012b, 333.
[1201] Vgl. Pollmann 2012b, 333.
[1202] Vgl. Pollmann 2012b, 333.
[1203] Vgl. Pollmann 2012b, 333.
[1204] Vgl. Pollmann 2012b, 333.
[1205] Vgl. Pollmann 2012b, 333.

> Dieser als Menschenrechtspolitik ‚getarnte' Imperialismus mache das Anliegen der Menschenrechte vollends unglaubwürdig und verstärke nur noch die ohnehin verbreitete Skepsis aufseiten vieler nicht-westlicher Nationen gegenüber einer durch den westlichen Kapitalismus ohnehin bewirkten Zwangsglobalisierung.[1206]

Diese vorgebrachten kulturrelativistischen Einwände gegen ein universelles Menschenrechtsverständnis, wie es vor allem von der AEMR vertreten wird, bilden einen groben Rahmen an Kritikpunkten, aus welchem weitere punktuelle Vorwürfe abgeleitet werden. Diese werden entweder mit einem speziellen der bisher erörterten Einwände begründet, oder stellen auch eine Kombination aus mehreren dar, welche sich dann in einem bestimmten Kritikpunkt kanalisieren. Allen Einwänden ist jedoch der Vorwurf gemein, dass der AEMR ein westliches Menschenrechtsverständnis zugrunde liegt, das in den Menschenrechtsdeklarationen des 18. Jahrhunderts verwurzelt ist und ohne Anpassung auf andere Kulturen übertragen werden soll. Im Folgenden sollen nun exemplarisch einige spezielle Einwände gegen die AEMR vorgestellt werden, welche aus den bisher erörterten Vorwürfen abgeleitet werden können.

4.3.2. Kritik an der Entstehungsgeschichte der AEMR und an den beteiligten Staaten

Ein wesentlicher Kritikpunkt, der bereits im Zuge der staatlichen und institutionellen Kritik an der AEMR diskutiert wurde, betrifft die Entstehungsgeschichte der Erklärung sowie die am Entwurfsprozess beteiligten Staaten. In der Literatur wird oft der Ansatz vertreten, dass das Konzept der Menschenrechte und insbesondere der AEMR westlich geprägt sei, was umso deutlicher werde, wenn man den Entwurfsprozess der Erklärung genauer betrachtet.[1207] Dabei fällt zunächst auf, dass das Entwurfskomitee, die UN-Menschenrechtskommission sowie die Vereinten Nationen generell westlich dominiert gewesen sind.[1208] Denn zur Zeit der Verkündung der Erklärung standen viele Nationen noch unter westlicher Kolonialherrschaft, weswegen diese vermeintlichen „kulturell-vielfältigen" Beiträge meist ebenso von einer westlichen Ideologie geprägt waren.[1209] Außerdem ist festzustellen, dass die Bewegung, eine universelle Menschenrechtserklärung zu verfassen, hauptsächlich von amerikanischen Intellektuellen vorangetrieben wurde und alle entscheidenden Sitzungen in den Vereinigten

[1206] Pollmann 2012b, 333.
[1207] Vgl. Renteln 2013, 18.
[1208] Vgl. Renteln 2013, 18.
[1209] Vgl. Renteln 2013, 18.

Staaten stattfanden.[1210] Darüber hinaus spielten amerikanische NGOs bereits eine wichtige Rolle in San Francisco, als diese die Regierungsvertreterinnen und -vertreter überzeugten, das Bekenntnis zu Menschenrechten in die UN-Charta zu integrieren.[1211] Sogar das Ziel selbst, eine „International Bill of Rights" zu verfassen, unterliegt eindeutig einer amerikanischen Rhetorik[1212] und die am Entwurfsprozess des Originaldokuments beteiligten Personen werden oftmals als „founders" bezeichnet.[1213]

In diesen Punkten kommt deutlich zum Ausdruck, dass die Bestimmungen der AEMR auf die Initiative des Westens zurückgehen und jenen Wortlaut des Grund- und Menschenrechtsschutzes widerspiegeln, wie er sich vorrangig in den Verfassungen der westlichen Staaten entwickelt hat.[1214] Dieses Argument wird umso eindringlicher, wenn man auf die Zusammensetzung der Staaten blickt, die in den Jahren 1947/48 das Weltforum beherrschten. Diese weisen eine eindeutige westliche Ausprägung auf, da von den insgesamt 58 Nationen, welche die Staatengemeinschaft zur Zeit der Erarbeitung der AEMR umfasste, 21 Staaten von Amerika gestellt wurden (36%), 16 von Europa (27%), 14 von Asien (24%), 4 von Afrika (6%) und 3 von Ozeanien (5%).[1215] Auch in der Zusammensetzung der Menschenrechtskommission, die sich dem Entwurf einer universellen Menschenrechtserklärung annahm, schlug sich diese Tendenz nieder. Dabei fällt zunächst auf, dass alle fünf permanenten Mitglieder des UN-Sicherheitsrates in die Kommission berufen wurden, wobei den Vereinigten Staaten zusammen mit ihren europäischen, lateinamerikanischen und asiatischen „Verbündeten" eine deutliche Mehrheit gegenüber den drei sowjetischen Nationen sowie Jugoslawien zukam. Des Weiteren formierten Australien, Belgien, Frankreich, das Vereinigte Königreich sowie die Vereinigten Staaten eine starke westliche Übermacht, während etwa Ägypten als einziger Staat den afrikanischen Kontinent repräsentierte. Selbst die einzelnen Vertreterinnen und Vertreter übten teilweise eine Doppelfunktion aus und repräsentierten ihr Land nicht nur in der UN-Menschenrechtskommission, sondern in anderen Organen der Vereinten Nationen. So waren etwa Eleanor Roosevelt und P.C. Chang nicht nur Mitglieder der Kommission, sondern auch des dritten Komitees der Generalversammlung, wobei letzterer China ebenso im Wirtschafts-

[1210] Vgl. Renteln 2013, 18.
[1211] Vgl. Humphrey 1949, 354.
[1212] Vgl. Renteln 2013, 19.
[1213] Vgl. etwa den Gebrauch dieser Bezeichnung bei Farer 1987, 554.
[1214] Vgl. Randelzhofer 1987, 52.
[1215] Vgl. Ermacora 1974, 538.

und Sozialrat repräsentierte.[1216] Der australische Repräsentant Colonel Hodgson vertrat sein Land neben der Kommission auch im Sicherheitsrat und der philippinische Vertreter Carlos Romulus sowie der Libanese Charles Malik hatten beide bereits als Präsident der Generalversammlung fungiert.[1217] Ebenso ist festzuhalten, dass die Repräsentantinnen und Repräsentanten nicht immer jene Ideologie vertraten, die in ihren Nationen überwog. So wurde etwa Indien von Hansa Mehta repräsentiert, welche sich für ein effektives internationales System für die Implementierung von Menschenrechten einsetzte, was jedoch später von der indischen Regierung wieder abgelehnt wurde.[1218] P.C. Chang verfügte über einen Doktortitel der amerikanischen Columbia University und Charles Malik wurde in Harvard ausgebildet, was sich auch deutlich in der Gesinnung der beiden widerspiegelte.[1219] So wies Malik ein stark von Thomas von Aquin geprägtes naturrechtliches Rechtsverständnis auf und Chang galt als Pragmatiker.[1220]

Anhand dieser Überlegungen zeigt sich abermals, dass die Entstehungsgeschichte der AEMR von einer überwiegend westlichen Ideologie geprägt war. Es muss jedoch an dieser Stelle festgehalten werden, dass dies allein noch kein Indiz dafür darstellt, dass die Deklaration nicht auch auf andere Kulturen und Nationen anwendbar sein kann. Im Folgenden soll daher genauer erörtert werden, ob sich diese Gesinnung auch im Inhalt der Erklärung wiederfindet und dabei auf die „westliche Voreingenommenheit“ in Bezug auf die sich in der AEMR niederschlagenden demokratischen Werte eingegangen werden, ehe eine Aufarbeitung der einzelnen Rechte der Erklärung erfolgt.

4.3.3. Die „westliche Voreingenommenheit“ in Bezug auf die Demokratie

Die westliche Ideologie, die der AEMR zugrunde liegt, zeigt sich unter anderem in dem Zugang der Deklaration zur Demokratie. Denn einige Bestimmungen sind nur in Staaten umsetzbar, in welchen eine demokratische Regierungsform gegeben ist. So statuiert beispielsweise Artikel 21 Abs 3 der Erklärung:

> Der Wille des Volkes bildet die Grundlage für die Autorität der öffentlichen Gewalt; dieser Wille muß durch regelmäßige, unverfälschte, allgemeine und gleiche Wahlen mit geheimer

[1216] Vgl. Tolley 1987, 11 sowie Humphrey 1984, 23.
[1217] Vgl. Humphrey 1984, 23-24.
[1218] Vgl. Humphrey 1984, 24.
[1219] Vgl. Tolley 1987, 11.
[1220] Vgl. Humphrey 1984, 23.

> Stimmabgabe oder einem gleichwertigen freien Wahlverfahren zum Ausdruck kommen.[1221]

Dieser Absatz erklärt den Willen des Volkes zur Grundlage der Autorität der öffentlichen Gewalt, welcher nur durch regelmäßige, unverfälschte, geheime und gleiche Wahlen zum Ausdruck gebracht werden kann. Diesem Artikel entspricht somit das grundlegende Prinzip der Demokratie, welches durch das Ideal der politischen Freiheit und der politischen Gleichheit des Volkes definiert ist.[1222] Und auch umgekehrt sind in den kodifizierten Menschenrechten viele Rechte enthalten, die konstitutiv für eine Demokratie sind.[1223] So muss beispielsweise sichergestellt werden, dass die Mehrheit in bestimmten Fragen die Minderheit nicht übergehen kann und ein „Klima der Toleranz, des Pluralismus, der Meinungsfreiheit, des Respekts vor dem ‚Anderssein' sowie des Schutzes von Minderheiten und Außenseitern" hergestellt wird.[1224] Aus diesem Grund sind beispielsweise das Recht auf freie Meinungsäußerung sowie die Medien-, Religions-, Vereins- und Versammlungsfreiheit als Rechte anzusehen, welche die Volkssouveränität und damit die Demokratie gewährleisten sollen und damit alle wesentlichen Strukturmerkmale der Demokratie abdecken.[1225] In einer Demokratie, die den Willen des Volkes so weitgehend wie möglich verwirklicht, müssen also all die genannten Rechte geltend gemacht werden können. Besondere Bedeutung kommt dabei vor allem den politischen Rechten zu, durch welche das Individuum an der demokratischen Willensbildung teilnehmen kann.[1226]

Es konnte zwar gezeigt werden, dass die genannten Rechte unabdingbar für eine funktionierende Demokratie sind, allerdings lässt dies noch nicht darauf schließen, dass sie *nur* in einer Demokratie verwirklicht werden können. Denn etwa ein Recht auf Meinungs-, Religions-, Versammlungsfreiheit, etc. sollte im Idealfall auch in Staaten möglich sein, welche nicht demokratisch regiert werden. Auch, wenn diese Rechte wohl in einer Diktatur tendenziell verletzt werden würden, könnten sie in einer funktionierenden Monarchie problemlos gewährleistet werden, sollte es das monarchische Oberhaupt zugestehen. Lediglich das in Art 21 Abs 3 normierte Recht auf die Teilnahme an der politischen Willensbildung könnte nicht geltend gemacht werden. Doch wird eine Monarchie um ein demokratisches Element erweitert,

[1221] UN-Generalversammlung 1948a.
[1222] Vgl. Nowak 2013, 337.
[1223] Vgl. Nowak 2013, 336.
[1224] Nowak 2013, 337.
[1225] Vgl. Nowak 2013, 337f.
[1226] Vgl. Nowak 2013, 337.

wie es etwa in der parlamentarischen Monarchie Großbritannien der Fall ist, bedarf es im engeren Sinne keiner reinen Demokratie, um all diese Rechte in einem Staat zu verwirklichen. Denn in Großbritannien ist die Mitbestimmung des Volkes gewährleistet, obwohl es sich um eine Monarchie handelt. Die Realität sieht jedoch anders aus, da meistens bestimmte Rechte wie etwa die Religionsfreiheit (beispielsweise Saudi-Arabien) oder die Meinungsfreiheit (etwa in Thailand, wo der König nicht kritisiert werden darf und ihm widerspruchsfrei gehuldigt werden muss) nicht anerkannt werden oder nicht durchsetzbar sind. De facto handelt es sich also bei einigen Rechten der AEMR um Freiheiten, die nur in einer Demokratie verwirklicht werden können. Dadurch kommt des Weiteren zum Ausdruck, dass die Verfasserinnen und Verfasser der AEMR in der Demokratie die bevorzugte Regierungsform sahen und sich somit die westliche Ideologie und Vorstellung von einer „überlegenen" Regierungsform deutlich in der Erklärung niederschlägt. Insofern ist der Vorwurf begründet, dass eine westliche Voreingenommenheit in Bezug auf die Demokratie zur Zeit der Entstehung der AEMR vorherrschte.

Diese Voreingenommenheit mündete schließlich in den Bestrebungen, ein eigenes Menschenrecht auf Demokratie in die Erklärung mit aufzunehmen, was jedoch bis heute kontrovers diskutiert wird.[1227] Ein oftmaliges Argument für ein „Menschenrecht auf Demokratie" bezieht sich meist auf empirische Studien, laut welchen Menschenrechte in funktionierenden Demokratien generell mehr geschützt und gewährleistet werden als etwa in Diktaturen. Ebenso gebe es in entwickelten Demokratien weniger Hungersnöte und es würden kaum Kriege gegeneinander geführt.[1228] An dieser Stelle muss jedoch bedacht werden, dass Demokratien zwar durchschnittlich eine signifikant bessere Einhaltungsrate von Menschenrechten aufweisen als nicht-demokratische Staaten, jedoch auch einige nicht-demokratische Staaten besser mit Menschenrechten umgehen als so manche Demokratien.[1229] Die Regierungsform der Demokratie ist also noch lange kein Garant dafür, dass Menschenrechte auch entsprechend geachtet werden. Ein weiteres Argument, das etwa Buchanan vorbringt, betrifft die Tatsache, dass die Demokratie auf der Gleichheit aller Menschen beruht, indem sie ihnen das gleiche Wahlrecht und die Möglichkeit der Teilnahme an der politischen Willensbildung gleichermaßen einräumt.[1230] Doch dazu muss erst die

[1227] Vgl. etwa die Ausführungen in: Buchanan 2007, 142ff.
[1228] Vgl. etwa Nowak 2013, 336 oder Sen 1999.
[1229] Vgl. Donnelly 2013, 223.
[1230] Vgl. Buchanan 2007, 142-143.

Ausgestaltungsform der Demokratie näher definiert werden, da allein das Bekenntnis zu einer demokratischen Regierungsform noch lange nicht garantiert, dass sich alle Menschen gleichermaßen an der politischen Willensbildung beteiligen können. In zeitgenössischen westlichen Demokratien ist beispielsweise das Wahlrecht an eine bestimmte Altersgrenze geknüpft, während andere Bestimmungen der AEMR jedem Menschen allein aufgrund des Menschseins zukommen sollten. Blickt man des Weiteren auf den „Geburtsort" der Demokratie, das antike Griechenland, so wurde damals ebenfalls kein gleiches Wahlrecht für alle Menschen proklamiert. Denn um im antiken Griechenland wählen zu dürfen, musste man ein bestimmtes Alter erreicht haben, männlichen Geschlechts sein sowie einer bestimmten Gesellschaftsschicht entstammen, wobei keineswegs von einem gleichen Wahlrecht gesprochen werden konnte, obwohl sich das antike Griechenland als Demokratie verstand. So gesehen stellt ein Recht auf Demokratie kein den anderen Bestimmungen der AEMR äquivalentes Menschenrecht dar und auch umgekehrt seien Menschenrechte nicht immer demokratisch, wie etwa Jack Donnelly argumentiert:

> In fact, human rights are in an important sense profoundly antidemocratic. The US Supreme Court is often criticized as antidemocratic, because it regularly frustrates the will of the people. It is. And that is a very good thing indeed. A central purpose of constitutional review is to assure that the people, through their elected representatives, do not exercise their sovereignty in ways that violate basic rights.[1231]

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass zwar einige Menschenrechte konstitutiv für eine Demokratie sind, da demokratische Regierungsformen ohne bestimmte Freiheiten nicht funktionieren können. Allerdings bedeutet dies noch lange nicht, dass es auf theoretischer Ebene zwangsläufig einer Demokratie bedarf, um Menschenrechte zu verwirklichen. In der Realität weisen zwar Demokratien einen besseren Umgang mit Menschenrechten auf, allerdings begehen diese ebenso wie manche nicht-demokratische Staaten gravierende Menschenrechtsverletzungen. Zuletzt soll noch auf die Frage eingegangen werden, ob die Demokratie überhaupt die zu bevorzugende Regierungsform ist, da eventuell einige Staaten gar nicht den Wunsch hegen, ihre Regierung demokratisch zu legitimieren. Denn viele Länder sehen in den demokratischen Bestimmungen der AEMR erneut einen Versuch, die westliche Art der politischen Willensbildung des Volkes auf diese zu übertragen.[1232] Es sei daher ethnozentrisch anzunehmen, dass westliche Wahlprozeduren überall einstimmig bevorzugt

[1231] Donnelly 2013, 224.
[1232] Vgl. Renteln 2013, 38.

werden.[1233] Natürlich sei auch umgekehrt nicht der Schluss möglich, dass die Bevölkerung eines diktatorischen oder monarchischen Regimes nur auf Grund dessen Existenz diese Regierungsform auch bevorzugt.[1234] Allerdings wäre es auch ein unzulässiger Eingriff in die nationale Souveränität, ein Menschenrecht auf Demokratie zwingend in allen Staaten zu implementieren.[1235]

4.3.4. Einzelne Rechte in der Diskussion

Nicht nur in Bezug auf die in der AEMR erkennbare Vorrangstellung eines bestimmten politischen Systems lässt sich eine „westliche Voreingenommenheit" erkennen. Auch andere Bestimmungen weisen eine deutliche westliche Prägung auf. So postuliert etwa Ermacora:

> Der *Inhalt der Deklaration* entspricht weitgehend den *klassischen* menschenrechtlichen Vorstellungen, wie sie in den Staaten des westlichen Kulturkreises vorherrschten. Es sind das die auf internationale Verhältnisse abgestellten Deklarationen des Jahres 1789! Oder anderes ausgedrückt, die Allgemeine Erklärung überträgt auf die Staatenwelt das, was die Deklaration von 1789 für Frankreich und das übrige christliche Abendland bedeutet hatte.[1236]

Des Weiteren enthalte die Erklärung einen „Kompromiß zwischen dem liberalen, sozialen und christlichen Gedankengut", welches sich in den drei Hauptfreiheiten auf Leben, Freiheit und Eigentum vereine.[1237] Der Großteil der unter diese Kategorien zusammengefassten Rechte entspricht westlich-europäischen und amerikanischen Vorstellungen, da diese bereits in den Deklarationen des 18. Jahrhunderts festgehalten und weitgehend in die AEMR aufgenommen wurden. So finden sich sowohl in der Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1789 als auch in der Virginia Bill of Rights das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person (Äquivalent zu Art 3 AEMR), das Bekenntnis, dass jegliche politische Macht vom Volk ausgehen soll (Äquivalent zu Art 21 Abs 3 AEMR) oder etwa das Verbot des willkürlichen Arrests (Äquivalent zu Art 9 AEMR). Dass jedoch die angenommene Universalität dieser Rechte infrage gestellt werden muss, soll eine genauere Untersuchung der einzelnen Bestimmungen aufzeigen.[1238] So verursachte etwa der Gleichheitssatz des Art 2 AEMR bereits während seiner Niederschrift Uneinigkeiten unter den Verfasserstaaten, da die

[1233] Vgl. Renteln 2013, 38.
[1234] Vgl. Renteln 2013, 38.
[1235] Vgl. Nowak 2013, 336.
[1236] Ermacora 1974, 539.
[1237] Ermacora 1974, 539.
[1238] Vgl. Renteln 2013, 37.

UdSSR die Aufnahme des Ausdrucks „Klasse“ urgierte, während man sich schließlich stattdessen für den Begriff „Geburt“ entschied.[1239] Ebenso auf sowjetischen Widerstand stieß Art 11, welcher die Unschuldsvermutung sowie ein öffentliches Verfahren gewährleistet. Denn die UdSSR war sehr darum bemüht, die Möglichkeit geheimer Gerichtsverfahren „aus Gründen der öffentlichen Sicherheit“ offenzuhalten, welcher jedoch nicht entsprochen wurde.[1240] Ein großer Diskurs bildete sich darüber hinaus über das in Art 17 normierte Recht auf Eigentum, welches auch eine Form des Kulturimperialismus darstellen könnte, da es dem Kapitalismus in der ganzen Welt den Weg freiräumte. Daher überraschte auch nicht, dass die kommunistischen Staaten dieses Recht nicht uneingeschränkt in die Erklärung aufnehmen wollten.[1241] Der russische Delegierte begründete diese Ablehnung mit der Tatsache, dass in der Sowjetunion bestimmte Formen des Eigentums nur dem Staat vorbehalten wären, beispielsweise das Eigentum an Minen, Kommunikationsmitteln, Banken oder großen Industrie- und Werbeunternehmen.[1242] Auch Indigenen Völkern ist das Konzept von individuellem Eigentum weitgehend fremd, da Land von Generation zu Generation weitergegeben wird und damit als kulturelles Erbe gilt. Viele von ihnen vertreten ferner die Auffassung, dass ein Grundstück nicht bloß eine herkömmliche Fläche darstellt, sondern einen Gemeinschaftsort, an dem jedes Mitglied der Natur nahe sein und seine Selbstversorgung organisieren kann.[1243] Darüber hinaus gilt vor allem das in Art 16 AEMR verankerte Recht, zu heiraten und eine Familie zu gründen, als äußerst problematisch.[1244] So sieht etwa Abs 2 vor, dass eine Ehe nur mit dem freien und kompletten Einverständnis beider Beteiligten geschlossen werden darf, was jedoch der in einigen Ländern immer noch vorherrschenden Praxis der Zwangsehe zuwiderläuft.[1245] Ebenso spiegelt das allgemeine Recht auf Eheschließung nicht die Realität wider, da es in vielen Staaten immer noch Einschränkungen bei der Eheschließung und Fortpflanzung gibt, etwa für Homosexuelle oder Angehörige verschiedener Kulturen.[1246] Die in Abs 3 als natürliche und fundamentale Einheit der Gesellschaft beschriebene Familie wirft ebenso Fragen auf, da beispielsweise aus der Bestimmung nicht klar hervorgeht, ob dies nur die Kernfamilie betrifft oder auch andere Verwandtschaftsverhältnisse. Diese Norm scheint darüber hinaus etlichen

[1239] Vgl. Ermacora 1974, 540.
[1240] Vgl. Ermacora 1974, 540 sowie Randelzhofer 1987, 53.
[1241] Vgl. Randelzhofer 1987, 53.
[1242] Vgl. Ermacora 1974, 540.
[1243] Vgl. Friends of the Earth International o.J.
[1244] Vgl. Renteln 2013, 38.
[1245] Vgl. Renteln 2013, 38.
[1246] Vgl. Renteln 2013, 38.

Kulturen nicht angemessen Rechnung zu tragen, da diese ein völlig anderes Verständnis von Familie und sozialer Organisation aufweisen.[1247]

Die meisten der bisher untersuchten Rechte können als Ausfluss der amerikanischen und französischen Menschenrechtserklärung des 18. Jahrhunderts gesehen werden und sind vorrangig auf die Abwehr staatlicher Übergriffe gerichtet.[1248] Heutzutage ist es wohl schwer zu argumentieren, dass insbesondere die Rechte der Art 3-12 keine universelle Wirkung entfalten, da sie von den meisten sozialen Organisationen der heutigen Zeit anerkannt werden. Donnelly ist etwa der Ansicht, dass jene sozialen Gebilde, welche diesen Rechten entgegengestehende Konzepte von der menschlichen Natur oder der Gesellschaft aufweisen, nicht mehr vor der internationalen Gemeinschaft vertretbar wären.[1249] Andere Rechte, wie etwa die Meinungs-, Religions- und Versammlungsfreiheit verursachen jedoch häufiger Kontroversen und könnten daher eher als relativ angesehen werden als die bisher genannten Rechte. Denn letztere setzen eine Beurteilung durch relativ autonome Individuen voraus, was sie allerdings gerade bei stark traditionellen Gesellschaften infrage stellen könnte.[1250] Donnelly geht in seiner Argumentation jedoch noch weiter und ist etwa der Auffassung, dass diese Rechte sogar in bestimmten Gemeinschaften gar nicht eingefordert werden würden, da viele traditionelle Praktiken bereits auf dem in der jeweiligen Gemeinschaft akzeptierten Konzept von Menschenwürde aufbauen und dieses bereits schützen würden. Allerdings sei es in den meisten heutigen modernen Staaten schwer vorstellbar, diese Rechte nicht in die Vorstellung von Menschenwürde zu inkludieren.[1251] Doch vor allem bei der Meinungs-, Religions- und Eheschließungsfreiheit handelt es sich um kontroverse Rechte, welche in manchen Kulturen oder Gemeinschaften nicht so selbstverständlich anerkannt werden, wie es die AEMR vorgesehen hatte. So limitiere beinahe jede Gesellschaft die religiöse Freiheit in irgendeiner Art und Weise, wie anhand des Beispiels der USA ersichtlich wird. Denn dort beschäftigten sich jüngste Gerichtsverfahren etwa mit der medikamentösen Zwangsbehandlung von Kindern von christlichen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, mit der Opferung lebender Tiere durch Santería-Praktizierende oder etwa mit dem Recht der Zeugen Jehovas, Missionierungen in Privatwohnungen durchzuführen.[1252] Dass somit die Religionsfreiheit nicht uneingeschränkt

[1247] Vgl. Renteln 2013, 38.
[1248] Vgl. Amnesty International o.J.
[1249] Vgl. Donnelly 2013, 100.
[1250] Vgl. Donnelly 2013, 100.
[1251] Vgl. Donnelly 2013, 100.
[1252] Vgl. Donnelly 2013, 101.

durchsetzbar ist, stellt nur eines von mehreren Beispielen dar, in welchen die vermeintlich universellen Standards der AEMR nicht zu greifen scheinen – selbst im Westen.

Ein weiterer kulturrelativistischer Kritikpunkt betrifft die ungleiche Verankerung der bestimmten Rechtskategorien in der AEMR. So habe die Erklärung ihr Hauptaugenmerk auf bürgerliche und politische Rechte gelegt, während wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte in der Erklärung eindeutig zu kurz kämen.[1253] Letztere waren vor allem während der Industrialisierung im 19. Jahrhundert entstanden und können als Reaktion auf die zunehmende Ausbeutung und Verarmung der Bevölkerung betrachtet werden.[1254] Die geringfügige Berücksichtigung dieser Rechte kommt etwa auch im offiziellen UNESCO-Bericht zum Ausdruck. So erwähnt zwar der Bericht „The Grounds of an International Declaration of Human Rights" wirtschaftliche und soziale Rechte, statuiert allerdings, dass diese anfangs lediglich als Unterkategorien der bürgerlichen und sozialen Rechte behandelt worden waren. Zwar würden sie mittlerweile eine weitere Reihe an fundamentalen Rechten bilden, allerdings müssten sie anders implementiert werden, da sie von den „älteren" Rechten grundverschieden seien.[1255] Auch, wenn damit die wirtschaftlichen und sozialen Rechte den bürgerlichen und politischen nicht gänzlich gleichgestellt werden, finden sie zumindest in dem Bericht ihre Erwähnung, im Gegensatz zu den kulturellen, welche in den „Grounds" an dieser Stelle fehlen. Doch gerade diese sind insbesondere für die Verwirklichung der Forderungen der Indigenen Völker unerlässlich, da sie ihnen das Recht auf Teilhabe am kulturellen Leben, Bildung, Tradition, Sprache sowie Minderheitenschutz zugestehen. Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, weshalb diese Rechte so drastisch in der Erarbeitung der Erklärung vernachlässigt wurden. Dies beantwortet etwa die offizielle Website der sich für Menschenrechte einsetzenden Nicht-Regierungsorganisation Amnesty International wie folgt: „Diese Rechte werden oft etwas vernachlässigt, weil sie sich nicht so einfach durchsetzen lassen wie die bürgerlichen und politischen Rechte. Grundsätzlich wird aber vom Staat verlangt, dass er konkrete Massnahmen trifft, um den Menschen diese Rechte zu garantieren."[1256] Doch selbst in den auf die Verkündung der AEMR folgenden Jahrzehnten konnte noch nicht von einer Gleichstellung dieser beiden Rechtskategorien bzw. „Generationen" von Menschenrechten gesprochen

[1253] Vgl. etwa Renteln 2013, 18.
[1254] Vgl. Amnesty International o.J. sowie UNESCO Committee on the Philosophic Principles of the Rights of Man 1947, 6.
[1255] Vgl. UNESCO Committee on the Philosophic Principles of the Rights of Man 1947, 6.
[1256] Amnesty International o.J.

werden. So wurzelt auch die Zweiteilung der beiden UN-Menschenrechtspakte von 1966 in der grundlegenden Unterscheidung zwischen bürgerlichen und politischen Rechten auf der einen und wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten auf der anderen Seite, was auch an den in den Pakten unterschiedlich normierten staatlichen Pflichten und internationalen Überwachungsmechanismen erkennbar wird. Die unterschiedliche Formulierung der Pakte lasse letztendlich auf Folgendes schließen:

> […] nur bürgerliche und politische Rechte [wären] unmittelbar anwendbare Rechte […], die die Vertragsstaaten mit sofortiger Wirkung zur Unterlassung staatlicher Eingriffe verpflichteten, gerichtlich einklagbar und auch vor internationalen Überwachungsorganen mittels Individualbeschwerde durchsetzbar wären. Demgegenüber würde es sich bei den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten um bloße „Programmrechte" handeln, die nicht unmittelbar anwendbar, gerichtlich einklagbar und mit Individualbeschwerde durchsetzbar wären, sondern die Vertragsstaaten lediglich zur Setzung gewisser positiver Maßnahmen, unterstützt durch internationale Kooperation, zur „progressiven Verwirklichung" dieser Rechte verpflichteten.[1257]

Dieses Verständnis von dem Verhältnis zwischen bürgerlichen und politischen zu wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten ist zwar aus der Zweiteilung der beiden Menschenrechtspakte abgeleitet, da diese jedoch den in der AEMR normierten Standards entspringen, kann durchaus davon ausgegangen werden, dass dieses Verständnis von unterschiedlichen Rechtskategorien bereits während der Erarbeitung der AEMR vorherrschte. Wie sich dieses Rechtsverständnis im Laufe der Jahrzehnte ändern sollte, wird genauer in Kapitel 4.5. erläutert.

Zuletzt betont die kulturrelativistische Kritik an der AEMR – wie bereits an mehreren Stellen angeschnitten – deren primär auf individuellen Rechten gelegenen Fokus, wohingegen kollektiven Rechten nicht genügend Beachtung geschenkt wurde.[1258] Doch diese Rechte sind vor allem für Indigene Völker von besonderer Bedeutung, da diese meist über kein klassisches individualistisches Menschenbild verfügen, sondern sich selbst als Teil einer Gemeinschaft betrachten und sich mit dieser identifizieren.[1259] Denn viele Indigenen Völker haben ihre Struktur derart auf einer gemeinschaftlichen Lebensweise aufgebaut, dass der Ausschluss eines Individuums aus dieser Gemeinschaft dessen Unglück oder gar Tod bedeuten könnte. Auch in einigen afrikanischen Kulturen werden vorrangig „Völkern" und nicht Individuen Rechte

[1257] Nowak 2013, 321.
[1258] Vgl. etwa Jötten/Tams 2012, 120.
[1259] Vgl. Nøsterud 2019.

zugesprochen, da manchmal die individuelle Freiheit im Hinblick auf das Wohl der Gruppe geopfert werden muss und das Konzept der Menschenrechte meist ein kollektives ist.[1260] Hingegen zeichnet sich die westliche politische Tradition dadurch aus, dass hauptsächlich erwachsene Individuen moralische Akteure sein und zu Trägerinnen und Trägern von Rechten werden können.[1261] Obwohl ein Recht *per definitionem* nicht nur von Einzelpersonen gehalten werden kann und daher rein rechtlich einer Anerkennung von Gruppenrechten nichts im Wege stehen würde, verleugnen Teile der westlichen Lehre immer noch die Existenz dieser Rechtsgruppe.[1262] Wichtige Rechte aus dieser Kategorie stellen beispielsweise das Recht auf Entwicklung, auf Frieden, auf eine saubere und gesunde Umwelt sowie das Selbstbestimmungsrecht der Völker dar.[1263] Heutzutage sind zwar bereits viele dieser kollektiven Rechte in internationalen Verträgen und nationalen Verfassungen verankert, doch zum Zeitpunkt der Erarbeitung der AEMR existierten sie in ihrer heutigen Form noch nicht. Denn die sog. „dritte Generation" kollektiver Rechte der Völker sollte sich erst im Rahmen der Entkolonialisierung und Entwicklungsdebatte vor allem auf dem afrikanischen Kontinent entwickeln und erst ab den 1970er zunehmend an Bedeutung gewinnen. Ziel dieser Entwicklung war es vor allem, internationale Solidarität einzumahnen und sich gegen die Industriestaaten des Nordens zu stellen. Doch bis zur Jahrtausendwende wurden die kollektiven Rechte als politische Zielvorstellungen gewertet, welche lediglich im Entwicklungskurs dienten und keineswegs durch gerichtliche Klagen durchsetzbar waren.[1264] Dies stellt auch den Grund dar, weshalb viele kollektive Rechte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kaum Teil von Menschenrechtsverträgen geworden sind und abgesehen von vereinzelten Verankerungen, wie etwa in der Afrikanischen Menschenrechtscharta von 1981, kaum in internationalen Vertragswerken bedacht wurden.[1265] Heutzutage hat sich die Situation zwar deutlich verbessert, allerdings stehen kollektive Rechte und deren rechtliche Durchsetzung immer noch vor großen Hürden. So ist beispielsweise immer noch nicht die Frage geklärt, wer durch die Rechte verpflichtet wird oder wer genau Anspruch auf diese Rechte hat und vor allem von Seiten der Industriestaaten erwächst zunehmend Opposition.[1266]

[1260] Vgl. Messer 1997, 297 und 298.
[1261] Vgl. Renteln 2013, 33.
[1262] Vgl. Renteln 2013, 33.
[1263] Vgl. Nowak 2013, 321.
[1264] Vgl. Nowak 2013, 321.
[1265] Vgl. Amnesty International o.J.
[1266] Vgl. Amnesty International o.J.

All die bisher angestellten Überlegungen zur kulturrelativistischen Kritik an der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wurzeln in dem Gedanken, dass die Deklaration hauptsächlich westliche Werte beinhalte und der auf der Welt vorherrschenden kulturellen Vielfalt nicht angemessen Rechnung trage. Diese Ansicht schlägt sich sowohl in allgemeinen kulturrelativistischen Einwänden nieder, wie etwa, dass die AEMR einen starken Ethnozentrismus, Eurozentrismus, Individualismus, etc. aufweise, als auch in deren Voreingenommenheit in Bezug auf die Demokratie als erstrebenswertes politisches System. Darüber hinaus offenbart eine genauere Analyse der einzelnen Bestimmungen, dass der Inhalt der Erklärung eine bestimmte Kategorie an Rechten bevorzugt, hingegen andere Rechte bemerkenswert vernachlässigt wurden. Aus diesen Argumenten kann nun der Schluss gezogen werden, dass die AEMR den Kulturrelativismus verkennt und die kulturelle Vielfalt nicht zur Genüge widerspiegelt. Dabei gilt es jedoch zu bedenken, dass all diese Überlegungen rein aus der Perspektive eines deskriptiven Kulturrelativismus angestellt wurden, welcher lediglich davon ausgeht, dass Praktiken und Traditionen je nach Kultur divergieren können. Wie sich dieses deskriptive Verständnis mit der normativen Vorstellung von universell gültigen Menschenrechten vereinen lässt, soll an dieser Stelle noch unbeantwortet und dazu auf Kapitel VI. verwiesen werden. Es ist jedoch bisher festzuhalten, dass sowohl die Entstehungsgeschichte der Erklärung als auch deren konkrete Ausgestaltung eine eindeutige westliche Prägung aufweisen, welche auch wahrscheinlich der Grund dafür ist, weshalb sich eine Implementation der in der AEMR normierten Standards bislang als äußerst schwierig erwies. Selbst, wenn die den Menschenrechten zugrundeliegende (philosophische) Idee einem weitaus früheren Zeitalter der Menschheitsgeschichte entspringt und sich in ihrer abstraktesten Form sogar in den meisten Kulturen in ähnlicher Weise wiederfindet, kann das, was die erste universelle Menschenrechtserklärung darstellen sollte, in ihrer konkreten Formulierung nicht ohne Weiteres auf alle Kulturen umgelegt werden.

Bevor nun einige Fallbeispiele illustriert und verschiedene Lösungsansätze vorgestellt werden, soll noch eine Beleuchtung der Indigenen Kritikpunkte an der AEMR sowie der weitere Verlauf der kulturrelativistischen Debatte bis zum 21. Jahrhundert veranschaulicht werden.

4.4. Indigene Kritik

Betrachtet man die bisherigen Ausführungen, kann eindeutig festgehalten werden, dass die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte weder auf Minderheiten noch auf Indigene Völker

Bezug nimmt.[1267] Humphrey äußerte sich in seiner Aufarbeitung der Geschehnisse während des Entstehungsprozesses zumindest zu ersterem wie folgt:

> The Universal Declaration has a great deal to say about the prevention of discrimination, but it does not include minorities. The refusal of the General Assembly to include rules designed to protect them was one of the first concrete signs that the United Nations would not continue in the role of the League of Nations as the international protector of minorities.[1268]

Weshalb die Vereinten Nationen die Rolle des Völkerbundes als Beschützer der Minderheiten nicht fortführen wollten, lässt Humphrey in seinen Ausführungen jedoch offen. Man könnte an dieser Stelle argumentieren, dass die AEMR alle Menschen gleichermaßen miteinschließt, da sie mit Art 2 eine Anti-Diskriminierungsklausel enthält, was die explizite Bezugnahme auf Minderheiten oder Indigene Völker obsolet machen würde. Diese Argumentation greift allerdings zu kurz, da es gerade für Indigene Völker, welche zwar keine Minderheiten im engeren Sinn darstellen, deren Rechte sich aber mit jenen der Minderheiten überschneiden, von essenzieller Bedeutung gewesen wäre, wenn ihre Anliegen ihren Weg in diese internationale Menschenrechtserklärung gefunden hätten. Denn Indigene Völker gehören immer noch zu den am meisten verfolgten Gruppen und haben sich Bedrohungen ihres Lebensraumes, ihrer Lebensweise und ihrer Gesundheit zu stellen.[1269] Somit ist ihren Anliegen mit „nur" einer universellen Erklärung nicht angemessen Rechnung getragen, da ihre rechtliche, wirtschaftliche und soziale Situation die Verankerung bestimmter Rechte zu ihrem Schutz fordert. Zu diesen Rechten zählen insbesondere die rechtliche Souveränität, der Anspruch auf ihr traditionelles Land, die Kontrolle über ihre Ressourcen sowie die Selbstbestimmung.[1270] Doch auch die spätere Menschenrechtsbewegung schien die kulturellen, sozialen sowie wirtschaftlichen Menschenrechtsverletzungen in Bezug auf Indigene Völker wenig zu beachten.[1271] Erst recht spät wurden die speziellen Bedürfnisse Indigener Völker explizit rechtlich verankert, wobei die auf Indigene Völker bezugnehmenden Bestimmungen zunächst einen recht „paternalistischen" Charakter aufwiesen.[1272] Denn man versuchte, in den rechtlichen Dokumenten stets auf die Rückständigkeit und Isolation der Indigenen Bevölkerungen hinzuweisen und deren Situation zu „verbessern", indem man beispielsweise erzwungene Integrationsversuche unternahm.

[1267] Vgl. Hilpold 2013a, 389.
[1268] Humphrey 1984, 32.
[1269] Vgl. Friends of the Earth International o.J.
[1270] Vgl. Messer 1997, 303.
[1271] Vgl. Nagengast/Turner 1997, 270.
[1272] Vgl. Messer 1997, 303.

Damit hingen auch oft unter dem Deckmantel der „Entwicklungshilfe“ durchgeführte Operationen zusammen, die darauf abzielten, die Lebensweise der Indigenen Völker auf den Kopf zu stellen, sie im kapitalistischen Denken zu schulen und ihnen letztendlich ihre Ressourcen streitig zu machen. Dabei wurde leider stets außer Acht gelassen, dass Indigene Völker vielleicht besser zur Entwicklung beitragen konnten, indem sie ihre natürlichen Ressourcen selbst kontrollierten.[1273] An diese Feststellung knüpft auch die Tatsache an, dass einige Völker großen Wert darauf legen, unkontaktiert zu bleiben (wie etwa das Volk der Sentinelesen), was in der Vergangenheit leider nicht immer respektiert wurde. Ebenso muss sich das Indigene Verständnis von Menschenrechten, Moral oder Rechten im Allgemeinen nicht zwangsläufig mit dem „westlichen“ decken, weshalb vielleicht das Zugeständnis von Menschenrechten gar nicht das richtige Mittel darstellen muss, um Indigenen Völkern zur Realisation ihrer Forderungen zu verhelfen.

Auf der anderen Seite konnte auch die gegenteilige Bewegung festgestellt werden, indem Staaten den Indigenen Völkern deren Gruppenrechte und Entscheidungsgewalt vollkommen überließen, obwohl letztere vielleicht bestimmter Schutzrechte oder Unterstützung bedurft hätten.[1274] Denn allgemeine Bestimmungen können für einzelne Bevölkerungsgruppen wenig aussagen, wie bereits der britische Politikwissenschaftler Harold Laski in seiner Antwort auf die UNESCO-Umfrage feststellte: „‚Equality before the law‘ has not meant very much in the lives of the working-class in most political communities, and still less to Negros in the Southern states of the United States.“[1275] Diese Feststellung soll deutlich machen, dass die allgemeinen Bestimmungen der AEMR nicht für jede Menschen- oder Bevölkerungsgruppe gleichermaßen zur Anwendung kommen können, da einerseits in der politischen Wirklichkeit manche Menschen oder Gruppen immer noch benachteiligt werden. Andererseits drücken diese abstrakten Normen keineswegs die speziellen Bedürfnisse bestimmter Bevölkerungsgruppen aus, wie etwa jene der Indigenen Völker. Denn es scheint offensichtlich, dass beispielsweise ein west-europäischer erwachsener Mann andere Anforderungen an das Recht stellt als etwa das Volk der Yanomami im brasilianischen Amazonasgebiet. Probleme und Rechtsverletzungen, welchen die Yanomami leider dauerhaft begegnen, stellen eben ganz andere Schwierigkeiten dar, als jene, mit denen sich der westeuropäische Mann im Laufe seines

[1273] Vgl. Messer 1997, 303.
[1274] Vgl. Messer 1997, 303.
[1275] Vgl. den Abdruck von Harold J. Laskis Antwort „Towards a Universal Declaration of Human Rights“ in: Goodale 2018a, 126.

Lebens konfrontiert sieht. So gibt beispielsweise auch Messer zu bedenken: „‘Voluntary‘ and ‚flexible‘ norms may be harder for states to violate, but they fail to satisfy many who look to the UN for strong leadership, guidance and protection.”[1276]

Die Indigene Kritik an der AEMR kann somit zwei Dimensionen annehmen. Einerseits die Ansicht, dass der vermeintliche „Schutz“ Indigener Völker einen paternalistischen Charakter annimmt und ihnen ungewollt zur „Entwicklung“ verhilft, indem ihnen fremde und unpassende Lebensweisen aufgezwungen werden. Dies resultiert oftmals in gravierenden Menschenrechtsverletzungen, wie beispielsweise dem Entzug ihres Landes oder der Ausbeutung ihrer natürlichen Ressourcen. Andererseits ist auch ein kompletter „laissez-faire“ Zugang der involvierten Staaten in Bezug auf die Rechte Indigener Völker nicht erstrebenswert, da sonst den Bedürfnissen letzterer nicht zur Gänze entsprochen und deren spezieller Situation nicht angemessen Rechnung getragen wird. So ist vor allem die Anerkennung kollektiver Rechte für den Schutz und das Fortbestehen Indigener Völker unerlässlich, während sich etwa nordamerikanische Bürgerinnen und Bürger wohl eher selten auf Gruppenrechte berufen würden. Diese Unterschiede gilt es daher unbedingt zu beachten, da sonst das Überleben sowie das erfüllte Leben der Indigenen Völker nachhaltig gefährdet ist. Dass diese Zwiespältigkeit – zu viel Schutz auf der einen, aber nicht genügend Schutz auf der anderen Seite – eine universelle Menschenrechtserklärung vor große Herausforderungen stellt, ist wohl augenscheinlich. Und an dieser Stelle kann nun festgehalten werden, dass die AEMR mit ihren abstrakten, als „Ideal“ normierten, Bestimmungen den Rechten Indigener Völker nicht genug Beachtung schenkt und damit die kulturelle Diversität eindeutig verkennt. Denn sie bekennt sich weder zu kollektiven Rechten, zu Umweltrechten oder zum Selbstbestimmungsrecht der Völker, noch nimmt sie explizit auf Indigene Völker Bezug. Doch es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob die AEMR diese Anforderungen überhaupt erfüllen muss, oder, ob sie in ihrer Formulierung nicht eher als „grober Leitfaden“ gesehen werden muss, deren Umsetzung und konkrete Ausgestaltung den jeweiligen Staaten überlassen werden sollte. So haben etwa die neuesten Verfassungen Boliviens und Ecuadors bestimmte Indigene Rechte in den Verfassungsrang erhoben, ohne, dass es einer Bezugnahme auf die AEMR bedurfte. Dieser Gedanke soll jedoch in Kapitel VI. fortgeführt werden, da es zuvor noch einer genaueren Ausführung des weiteren Verlaufs der kulturrelativistischen Debatte sowie der Illustration einiger Fallbeispiele bedarf, ehe auf konkrete Lösungsvorschläge eingegangen wird.

[1276] Messer 1997, 304.

4.5. Die 1990er Jahre – ein Wendepunkt in der Debatte

4.5.1. Die Allgemeine Situation

Blickt man auf die letzten sieben Jahrzehnte zurück, so kann nicht verkannt werden, welche bedeutende Rolle der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte für die menschenrechtlichen Entwicklungen weltweit zukam. Auf europäischer Ebene wurde etwa im Jahr 1950 die Europäische Menschenrechtskonvention verabschiedet, deren Inhalt hinsichtlich bürgerlicher und politischer Rechte zum größten Teil an die Standards der AEMR angelehnt ist und welche diesen eine rechtliche Durchsetzungsmöglichkeit verschafft. Mit dem Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte (ICCPR) sowie dem Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (ICESCR) wurden im Jahr 1966 die Rechte beider „Menschenrechtsgenerationen bzw. -dimensionen" konkretisiert und erstmals in rechtlich verbindlichen multilateralen Verträgen festgehalten. Mit dem Einsetzen der Entkolonialisierungsbewegungen wurde schließlich eine „auf afrikanischen Wurzeln basierende dritte Generation" kollektiver Rechte bekannt, welche seitdem die Hauptquelle der Forderungen von nationalen Minderheiten sowie Indigenen Völkern darstellt.[1277] Diese Rechte wurden dabei vom sog. „globalen Süden" und insbesondere von afrikanischen Staaten gegenüber den Industriestaaten des Nordens eingefordert, worunter etwa das Recht auf Selbstbestimmung, auf die Nutzung natürlicher Ressourcen, auf eine saubere Umwelt und vor allem auf Entwicklung fallen.[1278] Die umfangreichste rechtliche Verankerung der kollektiven Rechte findet sich in der Afrikanischen Erklärung der Menschenrechte und der Rechte der Völker (nach deren Entstehungsort auch „Banjul-Charta" genannt), die 1981 am 18. Treffen der Staats- und Regierungschefs der Organisation der Afrikanischen Einheit einstimmig angenommen wurde und 1986 in Kraft trat.[1279] Demnach stellt dieser multilaterale völkerrechtliche Vertrag das weltweit größte regionale Menschenrechtsregime dar, durch den die Unterzeichnerstaaten zur Umsetzung der darin festgeschriebenen Rechte in innerstaatliches Recht verpflichtet werden. Um die Bestimmungen der Charta, wie insbesondere die in den Art 19-24 enthaltenen Rechte der Völker (zB Recht auf Souveränität, Frieden, Sicherheit sowie die bereits oben erwähnten Rechte) durchzusetzen, stehen sowohl Gruppen- als auch

[1277] Nowak 2013, 321.
[1278] Vgl. Nowak 2013, 321 sowie Beham/Fink/Janik 2019, 351.
[1279] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 367.

Staatenbeschwerdeverfahren vor der Afrikanischen Kommission für die Rechte der Menschen und der Völker offen und der seit 2004 bestehende Afrikanische Gerichtshof für die Rechte der Menschen und der Völker kann unter bestimmten Voraussetzungen entweder von der Kommission, durch jede Vertragspartei oder auch von Individuen angerufen werden.[1280]

Seit dieser Zeit wurde das Thema der Menschenrechte auch nach und nach präsenter im Bewusstsein der allgemeinen Bevölkerung.[1281] In Bezug auf den scheinbar nicht enden wollenden Diskurs zwischen Universalismus und Relativismus, herrschte in den 1970er und 1980er Jahren die Tendenz, beide Strömungen als rivalisierende Gegenpole zu verstehen, wobei man sich nicht der einen Strömung anschließen konnte, ohne dabei die andere strikt abzulehnen.[1282] Wie bereits erläutert, galt zu dieser Zeit der Relativismus jedoch vor allem in der anthropologischen Disziplin als Schimpfwort, weshalb sich die Wissenschaft nach und nach von diesem abwandte und für universelle Menschenrechte zu argumentieren begann. Aufgrund des zunehmenden Einflusses der Menschenrechte als wichtiges völkerrechtliches Gebiet auf die transnationale Entwicklungspolitik, den sozialen Aktivismus sowie auf ethische Diskurse, wurde das Thema der Legitimität und der historischen Entwicklung der Menschenrechte in der Dekade nach dem Ende des Kalten Krieges erneut in den Fokus gerückt, wobei im Zentrum dieser Debatte der fundamentale Status der Menschenrechte stand.[1283] Als Resultat dieser Diskurse galten die Menschenrechte ab den 1990er Jahren schließlich als Indikator für demokratische Übergänge, soziale Gerechtigkeit, die internationale Rechenschaftspflicht sowie zunehmend auch für die nationale Außenpolitik, was einen starken Wandel in der weltweiten Politik markierte.[1284]

Doch dieser „internationale Optimismus“, um es in Goodales Worten auszudrücken, wurde durch in dieser Zeit bereits angelegte kulturelle Spannungen getrübt, da beispielsweise die chinesische Regierung international stark für ihren Umgang mit Menschenrechten kritisiert wurde, nachdem sie 1989 hunderte pro-demokratische Aktivistinnen und Aktivisten auf dem Platz des Himmlischen Friedens ermorden ließ.[1285] China reagierte auf diese vorrangig von internationalen Menschenrechtsorganisationen wie Human Rights Watch oder Amnesty

[1280] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 367.
[1281] Vgl. dazu etwa die Zeitschiene in Bezug auf die Erwähnung von menschenrechtlichen Themen in angloamerikanischen Nachrichten in: Moyn 2012, 231.
[1282] Vgl. Donnelly 2013, 103.
[1283] Vgl. Goodale 2018b, 596.
[1284] Vgl. Goodale 2018b, 597.
[1285] Goodale 2018b, 597.

International vorgebrachte Kritik mit dem Argument, dass die Menschenrechte in Wirklichkeit nichts anderes als „the manifestation of ages-old Western imperialism in universalist clothing" darstellen würden.[1286] Bald danach schlossen sich auch andere ost- und südasiatische Länder an die Haltung Chinas an und führten die Ablehnung universeller Menschenrechte aufgrund eines scheinbaren Konflikts mit ihren asiatischen Werten weiter.[1287] Diese Perspektive auf die Menschenrechte resultierte in einer regionalen Konferenz in Bangkok im Jahr 1993, auf der 34 asiatische Staaten eine eigene Erklärung verabschiedeten, welche als „Bangkok Erklärung 1993" bezeichnet wird.[1288] In dieser bekannten sich die involvierten Staaten zwar zur Universalität, Objektivität sowie Unteilbarkeit der Menschenrechte und bekräftigten ihr Bekenntnis zu den in der UN-Charta und AEMR verankerten Prinzipien, betonten allerdings auch stark die staatliche Souveränität sowie das Verbot der Einmischung in nationale Angelegenheiten. Des Weiteren ruft die Bangkok Erklärung dazu auf, ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechten größere Beachtung zu schenken, wobei insbesondere das Recht auf Entwicklung deutlich hervorgehoben wird.[1289] Darüber hinaus sprachen sich die Unterzeichnerstaaten in der Erklärung für eine pluralistische Perspektive auf Menschenrechte aus:

> Recognize that while human rights are universal in nature, they must be considered in the context of a dynamic and evolving process of international norm-setting, bearing in mind the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds.[1290]

Auch jenseits Asiens wurde diese Haltung gegenüber Menschenrechten aufgegriffen, da diese als eine westliche Intervention in Form von radikaler ontologischer Gleichheit, eines universellen Anspruchs und von selbstverständlichen moralischen Wahrheiten begriffen wurden.[1291] So wurden ähnliche Positionen sowohl im afrikanischen als auch im arabischen Raum vertreten, wobei der heftigste Widerstand gegen die AEMR von muslimischen Regierungen stammte.[1292] Unter anderem mit der Unterstützung der iranischen klerikalen und der saudischen monarchischen Diktatur, hatte die Organisation der Islamischen Konferenz bereits im August 1990 die sog. Kairoer Deklaration der Menschenrechte im Islam

[1286] Goodale 2018b, 597.
[1287] Vgl. Goodale 2018b, 597.
[1288] Vgl. Minister und Vertreter der asiatischen Staaten 1993.
[1289] Vgl. Minister und Vertreter der asiatischen Staaten 1993.
[1290] Minister und Vertreter der asiatischen Staaten 1993.
[1291] Vgl. Goodale 2018b, 597.
[1292] Vgl. Goodale 2018b 597 sowie Shue 2015, 369.

veröffentlicht, die als Gegenmodell zur westlichen AEMR sowie den beiden Menschenrechtspakten 1966 gesehen werden kann.[1293] Diese Erklärung bekennt sich zwar ebenso wie die Bangkok Erklärung zu Menschenrechten im Allgemeinen, erachtet diese allerdings nur als legitim, sofern diese im Einklang mit dem Recht der Scharia ausgeübt würden, wodurch die wichtige Rolle des Islam in diesen Staaten noch einmal unterstrichen wurde.[1294]

4.5.2. Die Weltkonferenz über Menschenrechte 1993

Die Menschenrechte hatten zwar in den auf die Verkündung der AEMR folgenden Jahrzehnten immer mehr an Bedeutung gewonnen – sowohl politisch und philosophisch als auch rechtstheoretisch. Jedoch zeigt die Diskussion, welche zu Beginn der 1990er Jahre wieder entbrannte, dass das Verständnis von Menschenrechten nicht so einheitlich akzeptiert war, wie es zunächst schien.[1295] Denn zum einen wurde etwa im Rahmen des Ost-West-Konflikts heftig debattiert, welche Relation und Gewichtung zwischen den politischen und bürgerlichen Rechten einerseits sowie den sozialen Rechten andererseits bestünden. Des Weiteren wurde auch der scheinbare Widerspruch zwischen der Rhetorik der menschenrechtlichen Deklarationen und Konventionen sowie deren unterschiedliche reale Beachtung immerwährend thematisiert.[1296] Zuletzt wurde auch die Frage nach der Kulturabhängigkeit oder Universalität der Menschenrechte wieder aufgeworfen, was in einem heftigen Streit zwischen asiatischen und muslimischen Ländern auf der einen Seite und westlich-liberalen Nationen auf der anderen Seite auf der Weltkonferenz über Menschenrechte gipfelte, welche 1993 in Wien stattfand.[1297] An dieser Konferenz nahmen 171 Staaten sowie Vertreterinnen und Vertreter von über 800 Nichtregierungsorganisationen teil, wodurch die Konferenz zu der größten Versammlung wurde, die jemals über globale Menschenrechtsthemen beraten hatte.[1298]

Der Fokus der Konferenz lag dabei hauptsächlich auf der Überprüfung des internationalen Systems zum Schutz und zur Förderung der Menschenrechte.[1299] Darüber hinaus galt es, die sechs Ziele einzuhalten, die sich die UN-Generalversammlung im Hinblick auf die bevorstehende Weltkonferenz über Menschenrechte bereits 1990 gesetzt hatte. Zu diesen

[1293] Vgl. Shue 2015, 369.
[1294] Vgl. Nowak 2013, 381.
[1295] Vgl. Lohmann 2015, 62.
[1296] Vgl. Lohmann 2015, 62.
[1297] Vgl. Lohmann 2015, 62.
[1298] Vgl. Boyle 1995, 79.
[1299] Vgl. Boyle 1995, 79-80.

zählten einerseits die Untersuchung der seit der Verkündung der AEMR im Bereich der Menschenrechte erzielten Fortschritte und die Identifikation möglicher Hindernisse, welche den weiteren menschenrechtlichen Entwicklungen im Weg stehen könnten.[1300] Darüber hinaus sollte die Beziehung zwischen Entwicklung und dem Anspruch auf ökonomische, soziale und kulturelle sowie bürgerliche und politische Rechte genauer analysiert werden, damit Bedingungen kreiert werden könnten, unter denen jedem ein Anspruch auf insbesondere jene Rechte zukommen würde, die in den Menschenrechtspakten von 1966 verankert worden waren.[1301] Außerdem setzte sich die Generalversammlung die Untersuchung von Mitteln zum Ziel, durch die bereits existierende Menschenrechtsstandards und -instrumente implementiert werden könnten.[1302] Man nahm sich ebenso vor, die Effektivität der Methoden und Mechanismen zu untersuchen, welche die Vereinten Nationen in Bezug auf Menschenrechte verwendeten.[1303] Und zuletzt sollten konkrete Empfehlungen formuliert werden, um die Effektivität dieser Aktivitäten und Mechanismen der UN zu steigern sowie Menschenrechte und den Respekt für diese weiterhin zu fördern.[1304]

Doch als die Konferenz im Jahr 1993 tatsächlich abgehalten wurde, erinnerte die Atmosphäre kaum mehr an den Enthusiasmus und die Euphorie, die in der Staatengemeinschaft noch wenige Jahre zuvor geherrscht hatten. So wurden nicht die ursprünglichen Ziele der UN-Generalversammlung zum Hauptpunkt auf der Tagesordnung, sondern die Konferenz war getragen von einem zunehmenden Infragestellen der fundamentalen Prinzipien der Menschenrechte.[1305] Die getrübte Stimmung kann einerseits auf den Konflikt in Bosnien und Herzegowina zurückgeführt werden, der symbolisch für das Versagen der erhofften neuen Ära einer internationalen Kooperation stand. Doch die eigentliche Spannung lag in der Möglichkeit, nach jahrzehntelangen Konflikten endlich das globale Dilemma zu lösen, wie das Bekenntnis zu den Standards einer bestimmten Kultur die Beziehungen zwischen dem Westen und den restlichen Nationen der Welt verbessern könnte.[1306] Es ist daher nicht verwunderlich, dass auf der Konferenz Stimmen laut wurden, welche den westlichen Charakter der Menschenrechte anprangerten, sodass deren angenommene Universalität erneut infrage gestellt wurde.[1307] Dies

[1300] Vgl. UN-Generalversammlung 1990, 259.
[1301] Vgl. UN-Generalversammlung 1990, 259.
[1302] Vgl. UN-Generalversammlung 1990, 259.
[1303] Vgl. UN-Generalversammlung 1990, 259.
[1304] Vgl. UN-Generalversammlung 1990, 259.
[1305] Vgl. Boyle 1995, 80.
[1306] Vgl. Boyle 1995, 80.
[1307] Vgl. Eberhard 2011, 17.

geschah vor allem auf Initiative einiger asiatischer Staaten, die wiederum von den westlichen Nationen als Versuch angesehen wurde, das internationale System zu schwächen.[1308] Die insbesondere von China, Indonesien, Nordkorea, Malaysia und Iran vorgebrachte Kritik wurzelte abermals in dem Argument, dass die Idee der Menschenrechte keineswegs universell, sondern ein vom Westen entwickeltes Konstrukt sei. Der Westen würde dadurch lediglich versuchen, globale wirtschaftliche Dominanz über die ärmeren Länder der Welt auszuüben.[1309] Dabei stellte vor allem China jene asiatische Nation dar, welche bisher das niedrigste Level an Ratifikationen von internationalen Menschenrechtsinstrumenten aufwies.[1310] Dies resultierte aus dessen starker Ablehnung der universellen „westlichen" Standards, wie auch der Vertreter Chinas in seiner Rede auf der Konferenz betonte:

> The concept of human rights is a product of historical development. It is closely associated with specific social, political and economic conditions and the specific history, culture and values of a particular country. Different historical development stages have different human rights requirements. Countries at different development stages or with different historical traditions and cultural backgrounds also have different understanding and practices of human rights. Thus one should not and cannot think the human rights standards and models of certain countries as the only proper ones and demand that all countries comply with them. It is neither realistic nor workable to make international economic assistance or even international cooperation conditional on them.[1311]

Dieser Position wurde auf der Konferenz mit starken Verteidigungen des universalistischen Gedankenguts begegnet und ebenso mit der Verabschiedung diverser regionaler Deklarationen, wie beispielsweise in Lateinamerika, Afrika oder auch in Indien und Japan. Denn viele an der Konferenz Teilnehmende sahen in der Attacke auf den Universalismus lediglich einen schwachen Versuch Chinas, sich gegen die Kritik zu wehren, welche es sich aufgrund fortwährender Menschenrechtsverletzungen von der internationalen Gemeinschaft entgegenhalten lassen musste.[1312] Außerdem sei diese Haltung gegenüber Menschenrechten lediglich eine Ausrede für die unterdrückenden und autoritären Regimes gewesen, welche in manchen asiatischen Staaten zur damaligen Zeit noch an der Macht waren.[1313]

[1308] Vgl. Boyle 1995, 84.
[1309] Vgl. Boyle 1995, 84.
[1310] Vgl. dazu die Ausführungen in: Boyle 1995, 85.
[1311] Siehe den Abdruck der Rede des chinesischen Delegierten Liu Huaqius auf der Weltkonferenz für Menschenrechte in Wien am 15. Juni 1993 in: Boyle 1995, 86.
[1312] Vgl. Boyle 1995, 87.
[1313] Vgl. Nickel 2019.

Die Weltkonferenz antworte auf diesen Disput schließlich mit der Annahme der „Wiener Erklärung“, die in Art 5 folgendes statuiert:

> All human rights are universal, indivisible and interdependent and interrelated. The international community must treat human rights globally in a fair and equal manner, on the same footing, and with the same emphasis. While the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds must be borne in mind, it is the duty of States, regardless of their political, economic and cultural systems, to promote and protect all human rights and fundamental freedoms.[1314]

Die Formulierung dieses Artikels zeigt deutlich, dass die Wiener Erklärung zwar die kulturelle Diversität anerkennt, allerdings die Universalität, Unteilbarkeit und Unabhängigkeit der Menschenrechte sowie deren Wechselbeziehung zueinander als übergeordnetes Ziel betrachtet. Blickt man nun etwa in die Bangkok Deklaration, lässt diese eine genau umgekehrte Tendenz erkennen, da gemäß Art 8 das Bekenntnis zu universellen Menschenrechten stets im Lichte der kulturellen Vielfalt und pluralistischen Gesellschaft gesehen werden muss.[1315] Dennoch einigten sich die Staaten in der Wiener Erklärung darauf, die Menschenrechte zu einem vorrangigen Ziel zu machen und sich zur Universalität der Menschenrechte ungeachtet kultureller Partikularitäten zu bekennen.[1316] Des Weiteren bestünde die „vorrangigste Pflicht der Regierungen“ darin, die Menschenrechte zu wahren und zu fördern (Ziffer 1). Von besonderer Bedeutung ist schließlich Ziffer 20, in welcher die Rechte Indigener Völker betont werden:

> The World Conference on Human Rights recognizes the inherent dignity and the unique contribution of indigenous people to the development and plurality of society and strongly reaffirms the commitment of the international community to their economic, social and cultural well-being and their enjoyment of the fruits of sustainable development. States should ensure the full and free participation of indigenous people in all aspects of society, in particular in matters of concern to them. Considering the importance of the promotion and protection of the rights of indigenous people, and the contribution of such promotion and protection to the political and social stability of the States in which such people live, States should, in accordance with international law, take concerted positive steps to ensure respect for all human rights and fundamental freedoms of indigenous people, on the basis of equality and non-discrimination, and recognize the value and diversity of their distinct identities, cultures and social organization.[1317]

[1314] World Conference on Human Rights 1993.
[1315] Vgl. Roetz 2017, 109 sowie Minister und Vertreter der asiatischen Staaten 1993.
[1316] Vgl. World Conference on Human Rights 1993.
[1317] World Conference on Human Rights 1993.

Diese Ziffer stellt den ersten konkreten Umriss von Indigenen Rechten dar, der auf internationaler Ebene bis dato verfasst worden war. Welche Auswirkungen insbesondere dem Konstrukt der „inhärenten Würde“ sowie den anderen in dieser Passage verankerten Bekenntnissen zu den Rechten Indigener Völker in den darauffolgenden Jahrzehnten zukommen sollte, wird in den folgenden Kapiteln näher erörtert. Ebenso ein Meilenstein für die Forderungen der Indigenen Völker war die Anerkennung der kollektiven Rechte, wobei das Recht auf Entwicklung und auf eine gesunde Umwelt zusammen mit dem Recht auf Frieden erstmals als dritte Generation der Menschenrechte eingeführt wurden.[1318] So konnten durch die Wiener Erklärung erstmals drei Generationen von Menschenrechten unterschieden werden, wobei wie bereits erwähnt in Art 5 der Erklärung festgehalten wird, dass diese Rechte einander bedingen und einen Sinnzusammenhang bilden, weshalb sie treffender als „Dimensionen“ zu bezeichnen sind.[1319] Zur Verwirklichung der Menschenrechte müssen also sowohl politische und bürgerliche als auch wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte eingehalten werden.[1320] Damit wurde auch dem alten Diskurs während des Kalten Krieges ein Riegel vorgeschoben, in welchem fortwährend an den Menschenrechten kritisiert worden war, dass diese den bürgerlichen und politischen Rechten eine Vorrangstellung einräumen würden.[1321] Die Erklärung arbeitet somit auf ein gemeinsames Verständnis der Menschenrechte in der Form „alle Menschenrechte für alle“ hin.[1322] Es wird daher auch formal nicht mehr zwischen unterschiedlichen Kategorien von Menschenrechten unterschieden, sondern aus allen Dimensionen die Pflicht zur Achtung, zum Schutz und zur Gewährleistung dieser Rechte gleichermaßen abgeleitet.[1323]

Die Annahme der Wiener Erklärung und die darauffolgende Bestätigung des Dokuments durch die UN-Generalversammlung im Dezember 1993 kann durchaus als „menschenrechtlicher Paradigmenwechsel“ bezeichnet werden.[1324] So bestätigten die Staaten die Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte und bekannten sich zu deren Interdependenz.[1325] Auch die Rechte Indigener Völker wurden durch die Konferenz in den Fokus der internationalen Staatengemeinschaft gerückt und es wurden wichtige Anstöße zur Stärkung der Rechte

[1318] Vgl. Sommer/Stellmacher 2009, 21.
[1319] Vgl. Sommer/Stellmacher 2009, 21 sowie World Conference on Human Rights 1993.
[1320] Vgl. Amnesty International o.J.
[1321] Vgl. etwa Boyle 1995, 88.
[1322] Nowak 2013, 321.
[1323] Vgl. Nowak 2013, 322.
[1324] Müller-Funk/Nowak 2013. 425.
[1325] Vgl. Müller-Funk/Nowak 2013, 425.

Indigener Völker gesetzt.[1326] Doch die Resultate der Konferenz können nicht durchwegs als positiv oder bahnbrechend bezeichnet werden. So wurde etwa dem Recht auf Selbstbestimmung keine weitergehende Beachtung im Aktionsprogramm geschenkt, wodurch die Möglichkeit der regionalen Autonomie bestimmter ethnischer Minderheiten und damit auch Indigener Völker beschränkt blieb.[1327] Ebenso konnten die auf der Konferenz ausgesprochenen Empfehlungen humanitäre Katastrophen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit, wie sie beispielsweise in Ruanda 1994 oder während des Massakers in Srebrenica 1995 stattfanden, nicht verhindern. Und auch in den letzten beiden Jahrzehnten sind neue menschenrechtliche Herausforderungen entstanden, denen immer noch die mangelnden rechtlichen Durchsetzungsmöglichkeiten der Menschenrechte im Allgemeinen sowie grundlegende Probleme entgegenstehen.[1328]

4.5.3. Die „Declaration on Anthropology and Human Rights 1999"

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass das Verhältnis zwischen universellen Menschenrechten und dem Kulturrelativismus seit der Annahme der AEMR ein angespanntes und breit diskutiertes Thema darstellte und daher zu großen politischen Uneinigkeiten im weiteren Verlauf des 21. Jahrhunderts führte. Umso mehr fragt man sich, weshalb die Anthropologie den Diskurs um die Menschenrechte eher zurückhaltend mitverfolgte, war doch der Kulturrelativismus eine anthropologische Theorie. Für diese Tatsache werden oftmals zwei Gründe angeführt: Zunächst wird der anthropologischen Disziplin von einigen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern die „Bürde des Kulturrelativismus" auferlegt, die sich aus der Verfassung des Statements der AAA und der davon losgetretenen Debatte ableitete.[1329] Zweitens schienen Anthropologinnen und Anthropologen stets größeres Interesse für kollektive Rechte und die Rechte Indigener Völker anstatt für individuelle Rechte aufzubringen, wobei allerdings gerade letztere den Kern der ursprünglichen Menschenrechtsdokumente bildeten. Auch diese Tendenz wird in dem Statement der AAA von 1947 deutlich.[1330] Diese Argumente wären zwar Grund genug für eine mangelnde Beteiligung der Anthropologie am Menschenrechtsdiskurs, da das Statement der AAA 1947 und vor allem

[1326] Vgl. Müller-Funk/Nowak 2013, 427.
[1327] Vgl. Boyle 1995, 93.
[1328] Vgl. Müller-Funk/Nowak 2013, 428.
[1329] Vgl. etwa Messer 1993, 224, welche ebenfalls von „the ‚burden' of cultural relativism" spricht.
[1330] Vgl. Messer 2009, 104.

die Antwort von Herskovits auf Kritiken an dem Statement eine „Wolke der Verwirrung über den Relativismus warf, deren Schatten immer noch spürbar“ sei.[1331]

Doch es wäre eine verallgemeinernde Unterstellung zu behaupten, die anthropologische Disziplin sei gänzlich unbeteiligt an dem Thema Menschenrechte geblieben. So zeigten bereits Franz Boas und seine Schülerinnen und Schüler großes Interesse an einer Definition des Menschen sowie an der Frage, wie soziokulturelle Einheiten die Identitäten von Individuen und Gruppen formen und welches Verhalten daraus resultiert.[1332] Ebenso gab es immer wieder Anthropologinnen und Anthropologen, die sich insbesondere für die Rechte Indigener Völker, der Arbeiterklasse, der Frauen sowie anderer unterdrückter Gruppen einsetzten.[1333] Darüber hinaus war es der Anthropologie als Disziplin immer schon ein Anliegen, die verschiedenen Menschenrechtsstandards in unterschiedlichen Kulturen zu untersuchen und für eine Verbesserung der globalen Konzeptualisierung und Implementation der Menschenrechte zu verwenden.[1334] Des Weiteren versuchten Anthropologen wie etwa Lévi-Strauss und Barnett stets, ein Bewusstsein für die kulturelle Vielfalt als Vorbedingung des Überlebens der globalen Gemeinschaft und der Menschheit als Spezies zu schaffen, was ebenso untrennbar mit den Menschenrechten verbunden ist.[1335] Und zuletzt bestand und besteht eine bedeutende Aufgabe der Anthropologie darin, die Menschenrechtsrhetorik und -instrumente dahingehend mitzugestalten, als dass sie kulturübergreifende Studien zur Frage nach universellen im Vergleich zu partikularen Werten durchführten sowie die Dimensionen der Ungleichbehandlung und Menschenrechtsverletzungen durch Staaten aufzeigten, unter welchen bestimmte Gruppen oder unterdrückte Minderheiten bis heute leiden.[1336]

Dass das Statement von 1947 einen Schatten über die Einlassung der Anthropologie mit den Menschenrechten warf, ist zwar unbestritten, allerdings konnte nun auch dargelegt werden, dass sich die anthropologische Disziplin immer mehr in die Thematik der Menschenrechte einbrachte. Goodale führt dazu einige Schlüsselmomente an, die seiner Ansicht nach die Verzahnung der Anthropologie mit den Menschenrechten wesentlich beeinflussten: Zunächst

[1331] Vgl. die Formulierung „[…] cast over relativism a cloud of confusion whose shadow is still felt” in: Renteln 1988, 67.
[1332] Vgl. Messer 2009, 105.
[1333] Vgl. Messer 2009, 105, welche als Beispiele etwa den Südafrikaner Leo Kuper und dessen Studien zum Genozid oder auch den Mexikaner Rodolfo Stavenhagen und dessen Einsatz für die Rechte Indigener Völker anführt.
[1334] Vgl. Messer 2009, 105.
[1335] Vgl. Messer 2009, 105.
[1336] Vgl. Messer 2009, 105.

verfasste Clifford Geertz mit dem Aufsatz „Anti Anti-Relativism“ eine wichtige Schrift, welche wieder neue Aufmerksamkeit auf eine Thematik lenkte, mit der die Anthropologie stets in Verbindung gebracht wurde.[1337] Aus institutioneller Perspektive war auch die Einsetzung einer speziellen Kommission im Jahr 1990 zur Untersuchung der Menschenrechtsverletzungen, die vom brasilianischen Staat gegen das Volk der Yanomami begangen wurden, von großer Wichtigkeit.[1338] Ebenso sind an dieser Stelle die Einsetzung einer Menschenrechtskommission durch die AAA im Jahr 1992, die jährlichen Sitzungen der AAA zu Fragen nach dem Verhältnis zwischen der Anthropologie und den Menschenrechten sowie die letztendliche Umgestaltung der im Jahr 1992 eingesetzten Menschenrechtskommission in ein permanentes Menschenrechtskomitee im Jahr 1995 zu nennen.[1339]

1999 wurde schließlich von dem Menschenrechtskomitee die sog. „Declaration on Anthropology and Human Rights“ angenommen, welche eine endgültige Ablehnung des 1947 verfassten Statements der AAA und damit den Höhepunkt der Neuausrichtung der Anthropologie im Umgang mit Menschenrechten darstellte.[1340] Denn bereits 1995 hatte die Menschenrechtskommission der AAA den Kulturrelativismus als wesentlichen Faktor für das verzögerte anthropologische Engagement für Menschenrechte seit dem Statement 1947 bezeichnet, wobei man sich von letzterem nun komplett distanzieren wollte.[1341] Die Deklaration 1999 hebt schließlich hervor, dass sich die anthropologische Profession zur Gänze der Befürwortung und dem Schutze „of the right of people and peoples everywhere“ verschreibe und damit allen Menschen und Völkern zur kompletten Entfaltung ihrer Menschlichkeit verhelfen wolle.[1342] Darüber hinaus bekennt sich die Deklaration zur AEMR sowie den weiteren UN-Kernkonventionen, wobei der Terminus „Menschenrecht“ auf weitere Bereiche ausgedehnt gehöre, die bisher noch nicht vom internationalen Recht erfasst worden waren, worunter beispielsweise kollektive Rechte fielen.[1343] Die Deklaration besäße des Weiteren universelle Relevanz und betont insbesondere die Bedeutung der Kultur sowie die sich dadurch ergebenden kulturellen Unterschiede:

[1337] Vgl. Goodale 2006, 4 und die Ausführungen dazu in Kapitel 3.2.2.4.
[1338] Vgl. Goodale 2006, 4.
[1339] Vgl. Goodale 2006, 4.
[1340] Vgl. Goodale 2006, 4.
[1341] Vgl. den von Leslie E. Sponsel verfassten „1995 Annual Report Commission for Human Rights“ in: Engle 2001, 548.
[1342] Committee for Human Rights, American Anthropological Association 1999, 9.
[1343] Vgl. Committee for Human Rights, American Anthropological Association 1999, 9.

> Thus, the AAA founds its approach on anthropological principles of respect for concrete human differences, both collective and individual, rather than the abstract legal uniformity of Western tradition. In practical terms, however, its working definition builds on the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), the International Covenants on Civil and Political Rights, and on Social, Economic, and Cultural Rights, the Conventions on Torture, Genocide, and Elimination of All Forms of Discrimination Against Women, and other treaties which bring basic human rights within the parameters of international written and customary law and practice. The AAA definition thus reflects a commitment to human rights consistent with international principles but not limited by them. […] It is therefore incumbent on anthropologists to be involved in the debate on enlarging our understanding of human rights on the basis of anthropological knowledge and research.[1344]

Diese Passage zeigt einerseits auf, dass die Anthropologie an einer fortwährenden Einbringung in die Menschenrechtsdebatte interessiert war und es als ihre Pflicht ansah, einen Beitrag zu aktuellen Menschenrechtsthemen leisten. Dennoch ergeben sich bei der genaueren Lektüre einige Ungereimtheiten. So betont die Deklaration die Relevanz kultureller Unterschiede und warnt vor der „abstract legal uniformity of Western tradition". Doch bereits im nächsten Satz bekennt sich die Deklaration zur Arbeitsdefinition der AEMR, welche – wie bereits umfassend erläutert – nahezu ein Paradebeispiel für die abstrakte rechtliche Einheitlichkeit der westlichen Tradition darstellt. Auch das Bekenntnis zu Menschenrechten im Einklang mit internationalen Prinzipien scheint etwas vage formuliert und lässt offen, was unter der Konstruktion „but not limited by them" zu verstehen ist. Zuletzt ist anzumerken, dass dieser vermeintliche „complete turn around from the 1947 stance"[1345], wie er von der Menschenrechtskommission im Jahr 1995 noch angekündigt worden war, keineswegs stattfand, da die Deklaration 1999 genau wie das Statement 1947 – wobei letzteres wohl in einer radikaleren Form – die Menschenrechte in den Dienst der kulturellen Vielfalt stellt und damit dem Kulturrelativismus keinen kompletten Riegel vorschiebt und daher auch kein „leidenschaftliches" Bekenntnis zum Universalitätsanspruch der Menschenrechte darstellt. De facto kann man bei der Deklaration überhaupt nicht von einem Bekenntnis zur Universalität sprechen, da sie nur einmal die „Universalität der menschlichen Fähigkeit zur Kultur" erwähnt, allerdings nicht näher auf universelle Menschenrechte eingeht. Auch Engle erkennt dieses „Schlupfloch" und beobachtet folgende Tendenz unter Anthropologinnen und Anthropologen:

> Far from abandoning relativism for universalism, even the staunchest proponents of human rights among anthropologists find some support for their view in Boasian relativism. Over

[1344] Committee for Human Rights, American Anthropological Association 1999, 9.
[1345] Vgl. das Zitat aus Leslie E. Sponsels „1995 Annual Report Commission for Human Rights" in: Engle 2001, 548.

> time, pro-rights anthropologists have adopted a number of strategies to attempt to mediate the tension between rights and relativism.[1346]

Somit kann festgehalten werden, dass zwar hinsichtlich der Einbringung der Anthropologie in die Menschenrechtsdebatte ein großer Wandel stattgefunden hat, allerdings die „pervasive anti-relativist sentiments“[1347] doch nicht Anlass genug gewesen waren, den Relativismus zugunsten des Universalismus komplett aus der akademischen Landschaft zu drängen. Dass teilweise sogar die Tendenz besteht, wieder zu den ursprünglichen Versionen des Kulturrelativismus zurückzukehren und sich auf einige „boasische Werte“ zurückzubesinnen, soll im folgenden Kapitel genauer erläutert werden.

4.6. Fazit – Bekenntnis zur Universalität?

Für viele markieren die 1990er Jahre einen Meilenstein in der Entwicklung und Durchsetzung internationaler Menschenrechtsstandards.[1348] So wurde die AEMR 50 Jahre nach ihrer Annahme als universell akzeptiert, da sie zumindest einige Rechte und Standards enthält, über deren Universalität sich die meisten Staaten einigen konnten.[1349] Auch auf politischer Ebene werden Menschenrechte oftmals als Indikator für eine legitime Staats- und Regierungsform herangezogen, da vorausgesetzt wird, dass ein Staat nur einen demokratischen Verfassungsstaat darstellt, sofern er die Menschenrechte in seine Verfassung aufnimmt. Diese werden damit zu Grundrechten und erhalten nicht nur einfache rechtliche Geltung, sondern stehen im Verfassungsrang.[1350] Es hat sich daher in der Staatengemeinschaft überwiegend die Ansicht durchgesetzt, dass eine Verfassung, welche nicht alle Menschenrechte als Grundrechte enthält, als nicht legitim zu erachten sei.[1351] Dies wird allein anhand der Aufnahmekriterien deutlich, die internationale Gemeinschaften wie etwa die EU oder die UN an einen Staat stellen. Denn unabdingbare Voraussetzung für die Aufnahme in diese Gemeinschaften ist und bleibt das Bekenntnis der jeweiligen Nation zu den Menschenrechten. Dieser Zugang wird sogar von Vertreterinnen und Vertretern eines sog. „schwachen“ Relativismus unterstützt, da selbst diese

[1346] Engle 2001, 584.
[1347] Engle 2001, 548.
[1348] Vgl. Holder/Corntassel 2002, 126.
[1349] Vgl. Messer 1997, 298-299.
[1350] Vgl. Alexy 2015, 260.
[1351] Vgl. Alexy 2015, 260.

Menschenrechte als notwendigen Bestandteil von funktionierenden Demokratien beschreiben.[1352]

Für andere bedeutete dieses Jubiläum der AEMR allerdings eine kritische Neubeurteilung der existierenden Menschenrechtsinstrumente und -normen, da einerseits kollektiven Rechten immer noch nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt wurde und andererseits Indigenen Völkern in vielen Teilen der Welt weiterhin die Teilnahme am politischen, ökonomischen sowie sozialen Leben verwehrt blieb. Das Problem liege dabei immer noch in der individualistischen Natur des Menschenrechtsdiskurses.[1353] Diese eine Ansicht unter vielen deutet also darauf hin, dass die Universalität der Menschenrechte sowie deren Vereinbarkeit mit der kulturellen Vielfalt nicht eindeutig festgestellt werden konnte und wohl auch nie können wird. Es verwundert daher nicht, dass die Tendenz vor allem seit der Jahrtausendwende in Richtung eines Aufbrechens der starken Dichotomie zwischen Universalismus und Relativismus geht und der Ruf nach pluralistischen Zugängen sowie Mischtheorien oder Zwischenlösungen immer lauter wird.[1354] Denn war es in den 1970er und 1980er Jahren noch Usus gewesen, den Universalismus und den Relativismus als Gegensätze zu verstehen, versucht man seit den letzten beiden Jahrzehnten diese Widersprüchlichkeit hinter sich zu lassen und erkennt ebenso die Gefahren an, welche in der Verteidigung einer Extremposition liegen.[1355]

Es kann somit festgehalten werden, dass zwar die Universalität der Menschenrechte von einem Großteil der Staaten und Wissenschaften in den 1990er Jahren anerkannt wurde, jedoch viele damit zusammenhängende Problematiken immer noch einer konkreten Lösung bedürfen. Dass diese wohl nicht in einer Extremposition wie etwa dem Universalismus oder dem Relativismus in der Form von statischen Theorien gefunden werden kann, erklärt sich auch durch den Wandel in Richtung eines pluralistischen Menschenrechtsverständnisses oder zumindest in Richtung relativistischer Theorien, welche ihr Gerüst der kulturellen Vielfalt auf einem universellen Fundament aus Basisrechten aufbauen.[1356] Ebenfalls kann die Tendenz ausgemacht werden, sich wieder auf den ursprünglichen „boasischen“ Relativismus zurückzubesinnen, da dieser eine Basis für ein antirassistisches und antikolonialistisches Gedankengut biete und daher von

[1352] Vgl. Van der Walt 2006, 232 und deren Verweis auf die Schriften von beispielsweise John Rawls oder Jürgen Habermas.
[1353] Vgl. Holder/Corntassel 2002, 126.
[1354] Vgl. Eberhard 2011, 26.
[1355] Vgl. Donnelly 2013, 103.
[1356] Vgl. etwa den Zugang von Alison Dundes Renteln, die sich für sog. „cross-cultural universals“ ausspricht (Renteln 2013) oder siehe auch: Engle 2001, 549.

manchen Anthropologinnen und Anthropologen als Fundament für die Rechte Indigener Völker herangezogen wird.[1357] Diese Ansicht mündet darüber hinaus in die Forderung, Indigenen Völkern ein eigenes Menschenrecht auf Kultur zuzugestehen, damit der kulturelle Schutz der Gruppe rechtlich durchgesetzt werden kann.[1358] Um jedoch den Hauptkritikpunkten am Kulturrelativismus zuvorzukommen, sprechen sich vor allem Vertreterinnen und Vertreter dieser Position aus der Anthropologie dafür aus, diesem „neuen alten" Verständnis des Kulturrelativismus Grenzen in Bezug auf dessen Toleranz zu setzen und beschäftigen sich dazu mit der Suche nach allgemeinen, fundamentalen moralischen Werten, welche innerhalb aller Kulturen gefunden werden könnten.[1359]

Es ist also unverkennbar, dass der Kulturrelativismus historisch eine bedeutende Theorie darstellte, welche vor allem mit der Durchsetzung der Rechte Indigener Völker in Verbindung gebracht wurde und daher bis heute seine Bedeutung (sowie Umstrittenheit) nicht verloren hat. Wie auch schon Nagengast und Turner behaupten, wurde in ihm ein wichtiges Instrument gesehen, um ein Bewusstsein für den Respekt für die kulturelle Vielfalt zu schaffen und Indigene Völker vor Ethnozid oder Genozid zu bewahren.[1360] Und auch Messer statuiert, dass: „[i]ndigenous rights have been the special legacy of anthropology and cultural relativism […]."[1361] Dies kommt auch in der auf die Verkündung der AEMR folgenden rechtlichen Entwicklung zum Ausdruck, da sowohl kollektive als auch Indigene Rechte vor allem seit den 1960er Jahren zunehmend in Rechtsdokumenten verankert wurden.[1362] Indigene Rechte sind daher nun ein nicht mehr wegzudenkender Teil des internationalen Rechtssystems, wobei die Akzeptanz des internationalen Menschenrechtsmodells durch die Anthropologie erheblich dazu beitrug, die Kulturen und Interessen der Indigenen Völker zu schützen.[1363] Somit zeigt sich, dass sich der Universalismus und der Relativismus nicht zwangsläufig einer Mediation entziehen, da einerseits Indigene Forderungen aus kulturrelativistischen Ansichten abgeleitet, jedoch andererseits mittels universeller Menschenrechtsnormen rechtlich verankert und durchgesetzt werden. Universalismus und Relativismus können zwar in ihren Extrempositionen als These bzw. Antithese gesehen werden, eine Synthese dieser beiden Theorien stellt jedoch

[1357] Vgl. Engle 2001, 551.
[1358] Vgl. Engle 2001, 551.
[1359] Vgl. Engle 2001, 549.
[1360] Vgl. Nagengast/Turner 1997, 270.
[1361] Messer 1993, 236.
[1362] Vgl. Messer 1997, 293 und 299.
[1363] Vgl. Messer 1993, 236.

einen wertvollen Zugang dar, wie vor allem den Rechten Indigener Völker Gehör verschafft und zur Durchsetzung verholfen werden kann.[1364] Dass diese Betrachtungsweise in der Vergangenheit einige Erfolge verzeichnen konnte, zeigt sich deutlich anhand der Entstehung von Entwicklungsrechten und den aus diesen resultierenden Rechten auf eine sichere und nachhaltige Umgebung, Frieden, Nahrung sowie Gesundheit.[1365]

Doch so große Errungenschaften in der Implementierung von Indigenen Rechten über die letzten Jahrzehnte hinweg auch erreicht wurden, so viele Herausforderungen stellen sich immer noch in Bezug auf deren rechtliche Durchsetzung sowie Realisation in der politischen Wirklichkeit. Indigene Völker gehören nämlich immer noch zu den am meisten bedrohten Gruppen der Welt, da ihnen fortwährend ihre Lebensgrundlagen entzogen, ihre Menschenrechte verletzt sowie ihre Ressourcen ausgebeutet werden.[1366] Selbst Staaten, welche sich zumindest offiziell zur Universalität der in der AEMR verankerten Rechte und Freiheiten bekennen, begehen laufend Menschenrechtsverletzungen gegen Indigene Völker und geben damit deutlich zu verstehen, dass sie die Standards der AEMR nicht auf die speziellen Bedürfnisse der Indigenen Völker umlegen möchten. Denn der Entzug von gemeinschaftlichen Ländereien, die vergütungslose Ausbeutung von Ressourcen sowie Zwangsassimilierungen widersprechen zwar offensichtlich den Werten der AEMR, werden jedoch nicht als in deren Anwendungsbereich gelegen erachtet. Man kann also davon ausgehen, dass die AEMR selbst nicht darauf ausgelegt ist, den speziellen Forderungen und Bedürfnissen Indigener Völker zu entsprechen. Selbst, wenn mittlerweile der Schutz dieser Bevölkerungsgruppen in anderen nationalen sowie internationalen Dokumenten verankert ist, schmälert dies jedoch nicht die Bedeutung, die dem Mangel an Schutznormen in der AEMR zukommt. Denn sowohl die beiden Menschenrechtspakte von 1966 als auch alle weiteren im Rahmen der UN verabschiedeten Menschenrechtsdokumente fußen auf den Vorstellungen, welche in der AEMR zum Ausdruck kommen. Im Folgenden sollen nun einige Fallbeispiele aufgegriffen werden um die Herausforderungen, welche sich durch das Zusammentreffen der in der AEMR verankerten Normen einerseits sowie ethnischen, genderspezifischen sowie religiösen Zugängen andererseits ergeben, besser zu veranschaulichen.

[1364] Nähere Ausführungen zu einer mediatisierenden Lösung sind Kapitel 6.5. zu entnehmen.
[1365] Vgl. Messer 1993, 236.
[1366] Vgl. Friends of the Earth International o.J.

V. Fallbeispiele

Die AEMR sowie die in ihr verankerten Standards repräsentieren somit einen Wertekanon, der von vielen Staaten, Organisationen sowie großen Teilen der Wissenschaft als universell betrachtet wird, wobei jedoch immer noch Gegenpositionen existieren. Denn wie bereits hervorgehoben, spiegeln diese vielleicht auf der theoretischen Ebene überwiegend geteilten Werte nicht zwangsläufig die politische Realität wider, wie sich etwa anhand laufender Menschenrechtsverletzungen sowie der Missachtung der Rechte bestimmter Gruppen zeigt. Diese Probleme stellen sich insbesondere dadurch, dass die Universalität der Menschenrechte keineswegs unangefochten auf allen Ebenen vorausgesetzt werden kann, sondern diese eine normative und damit „ideale" Universalität darstellt, welche sich nicht immer mit der deskriptiven Ebene deckt. Letztere beschreibt nämlich die auf der Welt vorherrschende kulturelle Vielfalt und damit in gewisser Weise einen Werterelativismus, welcher zumindest in seiner deskriptiven Form nicht wegdiskutiert werden kann. Da also die Debatte auf unterschiedlichen Ebenen geführt wird, verwundert es nicht, dass nach wie vor enorme Diskrepanzen bestehen, welche einfach keiner Lösung zugänglich zu sein scheinen. Es muss daher nach einer mediatisierenden Lösung in Form einer Synthese beider Positionen gesucht werden, wobei dies am ehesten durch einen Blick in die Praxis gelingen kann. Aus diesem Grund sollen daher im gegenständlichen Kapitel einige Fallbeispiele vorgestellt sowie näher analysiert werden, wobei die ausgewählten Beispiele sowohl ethnische als auch genderspezifische sowie religiöse Gesichtspunkte miteinschließen, damit einer Lösung von verschiedenen Seiten aus nähergekommen werden kann.

5.1. Vorstellung der Fallbeispiele

„Anderen Kulturkreisen sind die Menschenrechte von Grund auf fremd […]"[1367], bemerkt etwa Buchmann in der Einleitung zu seinen menschenrechtlichen Schriften und vertritt damit eine radikal anmutende These, die dem Grundgedanken von universellen Menschenrechten diametral entgegenzustehen scheint. Auch, wenn diese Ansicht nicht restlos geteilt werden kann, wirft sie ein Licht auf die bedeutende Frage, ob Menschenrechte tatsächlich anderen Gesellschaften fremd sind, ob sie diese überhaupt für ein harmonisches Zusammenleben benötigen und wie kulturelle Zugänge zu universell gültigen Rechten im Generellen aussehen.

[1367] Buchmann 2018, 12.

Buchmann bedient sich nun einiger Beispiele und statuiert, dass etwa im hinduistischen Kulturkreis der Mensch mit dessen gesamter Umwelt gleichzusetzen sei und gemäß dem Gesetz der Wiedergeburt das Streben nach einem guten Karma durch gute Taten einen höheren Stellenwert einnehme als Menschenrechte.[1368] Ähnliche Auffassungen würden sich darüber hinaus auch in konfuzianisch-geprägten Kulturkreisen finden, in welchen gute Taten in Form von Pflichterfüllungen gemessen werden, wobei diese Gesellschaften stark hierarchisch geprägt seien und daher hierarchisch höher Stehenden mehr Rechte aber auch Pflichten zukommen würden. Diese hierarchische Struktur impliziere außerdem einen überwiegenden Fokus auf das Volk als Kollektiv, welches gegenüber dem Individualismus des Einzelnen einen starken Vorrang genieße.[1369] Schwenkt man nun weiter zum islamischen Kulturkreis, so finde sich dort ein stark theozentrisch geprägtes Weltbild, wobei in vielen muslimischen Ländern das Gottesrecht der Scharia über jeglichen Menschenrechten stehe.[1370] Und auch in lateinamerikanischen Staaten verhinderten kapitalistische sowie koloniale Strukturen die lückenlose Durchsetzung von Menschenrechten, wobei deren Verwirklichung insbesondere durch die Befreiungstheologie nach und nach vorangetrieben wurde.[1371] Es zeigt sich somit bereits ein grobes Bild der vielfältigen Zugänge zu Menschenrechten rund um den Globus, welches an dieser Stelle aufgegriffen und in Form von einigen Fallbeispielen exemplarisch beleuchtet werden soll. Um dieser Vielfalt weiters gerecht zu werden, wurden die Fallbeispiele nach bestimmten Regionen sowie unterschiedlichen Charakteristika ausgewählt. Im Folgenden sollen nun die einzelnen Fallbeispiele vorgestellt werden, ehe deren Aufarbeitung anhand vereinender Themen und Problematiken erfolgt.

Zunächst widmet sich diese Arbeit dem „Indian Civil Rights Act“ (ICRA), welcher 1968 von dem Kongress der Vereinigten Staaten von Amerika verabschiedet wurde und zahlreiche Verpflichtungen der Bill of Rights auf Indigene Stammestribunale ausweitete, beispielsweise Verfahrensgarantien, diverse Beschuldigtenrechte oder Regulierungen für Schuldsprüche der jeweiligen Tribunale.[1372] Darüber hinaus enthält der ICRA weitere individuelle Garantien, wie etwa das Recht auf freie Religionsausübung, Meinungsfreiheit und Eigentumsrechte, durch welche allen Personen, die sich unter der Jurisdiktion von Stammestribunalen befinden, der Bill

[1368] Vgl. Buchmann 2018, 12.
[1369] Vgl. Buchmann 2018, 12.
[1370] Vgl. Buchmann 2018, 12.
[1371] Vgl. Buchmann 2018, 12.
[1372] Vgl. Tweedy 2012, 53.

of Rights vergleichbare Rechte zukommen sollen.[1373] Durch den in der „Höhe der Zivilrechts-Ära“ verabschiedeten ICRA sollte eine Balance zwischen individuellen Rechten einerseits sowie dem Recht der jeweiligen Stämme andererseits, als eigene kulturelle Regierungen zu existieren und damit ihre Souveränität auszuüben, angestrebt werden.[1374] Dennoch wurden vom Kongress – bis auf den *habeas-corpus*-Akt – keinerlei Durchsetzungsmechanismen des ICRA bei dessen Verletzung miteinbezogen, was nicht zuletzt die Tatsache verschärfte, dass sich bereits seit der Verabschiedung dieses Statuts zahlreiche Kontroversen rund um das Gleichgewicht zwischen der Indigenen Souveränität und individuellen Rechten gebildet haben.[1375] Diese weitreichenden Debatten über mit Menschenrechten und Indigenen Rechten zusammenhängende Grundsatzfragen wurden durch eine Gerichtsentscheidung des amerikanischen Supreme Court aus dem Jahr 1978 nur noch mehr befeuert, da dieser in seiner berühmten Entscheidung *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* der Indigenen Selbstbestimmung den Vorzug gegenüber den individuellen Rechten einer Angehörigen des Stammes eingeräumt hat.[1376] Grundsätzlich handelt es sich bei der Souveränität der Indigenen Stämme um ein wichtiges Recht, das Indigene Gemeinschaften seit jeher gegenüber der amerikanischen Regierung eingefordert sowie versucht hatten, es vor Verletzungen durch Vertragsbruch von Seiten des Staates, Gesetzgebung des Kongresses oder Bundesrecht zu bewahren.[1377] Als Teil der Indigenen Selbstbestimmung wird von den Stämmen dabei insbesondere das Recht verstanden, frei über die Stammesmitgliedschaft zu entscheiden.[1378] In dem Rechtsstreit *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* wurde nun den Töchtern der Klägerin, Julia Martinez, die Aufnahme in den Indigenen Stamm der Mutter verweigert, da gemäß Stammesrecht Kindern, deren Mütter Nicht-Stammesmitglieder geheiratet hatten, offiziell kein Recht auf Stammesmitgliedschaft zugestanden werden kann. Umgekehrt jedoch, sollte sich ein männliches Stammesmitglied mit einer Frau außerhalb des Stammes verheiraten, wird den aus dieser Ehe entspringenden Kindern volle Stammesmitgliedschaft gewährt.[1379] Bei dieser Situation handelt es sich somit um einen Fall der Geschlechterungleichbehandlung, wobei die freie Entscheidung über die Stammesmitgliedschaft als Ausdruck der Indigenen Souveränität gegen die Menschenrechte

[1373] Carpenter et al. 2012, xi.
[1374] Carpenter et al. 2012, xi.
[1375] Vgl. Carpenter et al. 2012, xi-xii.
[1376] Vgl. Carpenter et al. 2012, xii.
[1377] Vgl. Suzack 2016, 152.
[1378] Vgl. Suzack 2016, 152.
[1379] Vgl. Tweedy 2012, 54.

von Indigenen Frauen auf Nicht-Diskriminierung aufgewogen werden musste.[1380] Martinez brachte somit unter Berufung auf den ICRA eine Klage auf Diskriminierung aufgrund des Geschlechts ein, da ihren Kindern allein aufgrund der Tatsache, dass Martinez eine Frau war, der Zugang zu einer Stammesmitgliedschaft verwehrt wurde.[1381] Der Supreme Court entschied jedoch zugunsten des Stammes Santa Clara Pueblo, indem er das Urteil einer unteren Instanz bestätigte, dass es sich bei Martinez' Fall um einen zivilrechtlichen handle, der unter die Jurisdiktion des betreffenden Stammestribunals gehöre, damit der Grundsatz der Indigenen Souveränität nicht unterminiert würde.[1382] Damit waren Julia Martinez' Rechtsmittel ausgeschöpft, womit nicht nur rechtliche, sondern insbesondere auch politische Konsequenzen einhergingen, da einerseits der Aufschrei auf feministischer Seite gegen diese Entscheidung immens war, jedoch auf anderer Seite diese Entscheidung als Errungenschaft der Kämpfe für Indigene Selbstbestimmung gefeiert wurde.[1383] Denn während Feministinnen und Feministen kritisierten, dass in dieser Entscheidung die Indigene Selbstbestimmung auf dem Rücken von Frauenrechten durchgesetzt wurde und damit die Möglichkeit des Ausschlusses von Indigenen Frauen aus der Gemeinschaft deren Stimme, Erfahrung sowie Handlungsmöglichkeit untergraben würde,[1384] sahen insbesondere Mitglieder des Santa Clara Pueblo Stammes in diesem Urteil einen Triumph der Stammessouveränität und damit ein Zugeständnis, dass der Stamm für sich selbst Entscheidungen treffen sowie interne Konflikte auch innerhalb der eigenen Jurisdiktion regeln konnte.[1385] Es wird somit deutlich, dass dieser Fall und damit der ICRA im Generellen ein hochsensibles sowie kontroverses Rechtsthema darstellt, da hier zwei wichtige Rechtskategorien in Form von Indigenen Rechten und individuellen Rechten aufeinander treffen, welche sich an dieser Stelle komplett auszuschließen scheinen. Es zeigt sich daher bereits ein großes Durchsetzungsproblem der Menschenrechte in der Praxis aus ethnischer Perspektive, welches insbesondere dann entsteht, wenn sich verschiedene kulturelle Auffassungen gegenüberstehen bzw. sogar zwei Rechtssysteme auf ein und demselben Territorium Anwendung finden.

Ebenso der Kategorie der ethnischen Fallbeispiele zuzuordnen ist die Diskrepanz zwischen sog. „rights-based-cultures" und „responsibility-based-cultures". Unser „westliches" Verständnis

[1380] Vgl. Suzack 2016, 152.
[1381] Vgl. Suzack 2016, 152.
[1382] Vgl. Suzack 2016, 153 sowie die Ausführungen zu: Santa Clara Pueblo v. Martinez, 436 U.S. 49 (1978).
[1383] Vgl. Suzack 2016, 153 sowie Tweedy 2012, 54.
[1384] Vgl. etwa MacKinnon 2012, 30 oder auch Suzack 2016, 153.
[1385] Vgl. etwa Swentzell 2012, 43.

von Menschenrechten kann man dabei ersteren zuordnen, da dieses Menschenrechtssystem hauptsächlich auf Rechten fußt, welche allen Menschen ungeachtet einer bestimmten Eigenschaft oder eines bestimmten Zutuns zukommen. Allein aufgrund unseres Menschseins verstehen wir uns daher als Menschenrechtssubjekte und können unser Recht auf Leben, Eigentum, Meinungsfreiheit, etc. grundsätzlich einfordern, ohne dabei eine Gegenleistung erbringen zu müssen. Darüber hinaus schulden wir aus menschenrechtlicher Perspektive auch niemandem die Achtung dessen Rechte, da Menschenrechte eben primär als *Abwehrrechte* gegenüber dem Staat oder als Rechte verstanden werden, die der Staat gegenüber anderen Individuen zu schützen und durch bestimmte fördernde und unterstützende Maßnahmen ihre Ausübung zu gewährleisten hat. Im Allgemeinen wird auch (noch) nicht von einer horizontalen Wirkung der Menschenrechte ausgegangen. Zwar wurden manche Menschenrechte bereits ins Privatrecht integriert und damit auf eine horizontale Ebene gebracht, sodass sie von Privaten ebenfalls geachtet werden müssen, allerdings geschieht dies nur durch die Verabschiedung eigener Gesetze zum Schutz bestimmter Rechte (zB im Bereich des Datenschutzes) und gilt nicht automatisch für alle Menschenrechte.

Zusammengefasst heißt dies, dass wir unsere Menschenrechte gegenüber dem Staat einfordern können, ohne dass uns daraus Pflichten gegenüber unseren Mitmenschen erwachsen.[1386] Natürlich gibt es zur Einschränkung gewisser Menschenrechte Gesetzesvorbehalte, welche gewisse Eingriffe in das jeweilige Recht meist zum Schutz der öffentlichen Interessen, Ordnung, Gesundheit, Moral oder zum Schutz der Rechte anderer vorsehen, und nicht jedes Menschenrecht gilt ausnahmslos. Dies entspringt der Überlegung, dass je mehr das Verhalten einer Person die Sphäre anderer Personen oder gar die Gesellschaft selbst berührt, desto mehr sollen deren Handlungen „an den Maßstäben der Gesellschaft gemessen“ und je nach Öffentlichkeits- oder Sozialbezug verstärkt eingeschränkt werden können, da es prinzipiell möglich sein muss, eine Verletzung von öffentlichen Interessen zu verhindern.[1387] So kann man sich beispielsweise sein eigenes Recht auf Freiheit verwirken, indem man einen Mitmenschen umbringt und diesem daher dessen Recht auf Leben nimmt. Dennoch kommt es hier zu einer umgekehrten Abfolge, da nicht erst die Pflicht erfüllt werden muss, um sein Recht zu erhalten, sondern einem das Recht von Geburt an gebührt und dies so lange, bis man eine gewisse Pflicht verletzt bzw. ein bestimmtes Recht der Mitmenschen einschränkt und damit sein Recht verliert.

[1386] Vgl. Renteln 2013, 31-32.
[1387] Berka/Binder/Kneihs 2019, 358.

Dies gilt jedoch nicht für alle Rechte, da sog. „absolut garantierte Rechte“ (wie etwa das Folter- und Sklavereiverbot oder das Verbot „ne bis in idem“[1388]) niemals eingeschränkt werden können, ungeachtet dessen, welche Pflicht verletzt oder welcher Gesetzesbruch begangen wird.[1389] So ist es beispielsweise in jedem Fall unzulässig, eine Person zu foltern, welche Menschen entführt oder sich an terroristischen Aktivitäten beteiligt hat.[1390] Dies bedeutet also, dass gemäß westlichem Menschenrechtsverständnis jedem Menschen gewisse Rechte zugestanden werden, wobei dieser weder eine Pflicht erfüllen muss, um diese Rechte auch ausüben zu dürfen, noch von einem anderen Mitmenschen im Regelfall die Wahrung dieser menschenrechtlich relevanten Ansprüche verlangen kann.[1391] Im Gegensatz dazu herrscht in vielen Kulturen ein sog. „responsibility-based-approach“ vor, wonach nicht nur einem bestimmten Menschen A das Recht auf X zusteht, sondern auch dessen Mitmensch B eine Pflicht zukommt, die Ausübung As auf dessen Recht X zu gewährleisten.[1392] Demzufolge hat A ein Recht auf X gegenüber B.[1393] Dass ein solcher Zugang insbesondere in Teilen des asiatischen Raumes vertreten wird, zeigen etwa einige Antwortschreiben auf die UNESCO-Umfrage, die Goodale sogar unter dem einenden Titel „The Universal Declaration of Human Duties“ zusammengefasst hat.[1394] Denn in diesen fordern prominente Persönlichkeiten, unter anderem Mahatma Gandhi, eine der (sich zu dieser Zeit gerade im Entwurfsstadium befindenden) AEMR korrespondierende „Universelle Erklärung über die menschlichen Pflichten“, wonach jedem Menschenrecht eine Pflicht auf dessen Achtung gegenüber stehen sollte. So schreibt beispielsweise Gandhi in seinem Antwortbrief an Huxley:

> I learnt from my illiterate but wise mother that all rights to be deserved and preserved came from duty well done. Thus the very right to live accrues to us, only when we do the duty of citizenship of the world. From this one fundamental statement, perhaps it is easy enough to define the duties of Man and Woman and correlate every right to some corresponding duty

[1388] Siehe dazu etwa die Diskussion in: Berka/Binder/Kneihs 2019, 289ff und 856ff.
[1389] Vgl. etwa dazu die Ausführungen in: Bielefeldt 2007.
[1390] Vgl. Bielefeldt 2013, 51 oder Bielefeldt 2007.
[1391] Die Menschenrechte an Pflichten zu knüpfen, ist jedoch dem „westlichen“ Menschenrechtsdiskurs nicht gänzlich fremd. So forderte etwa Helmut Schmidt 1997 eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“ und ein derartiger Entwurf wurde auch unter dessen Federführung vom sog. *Inter Action Council* ausgearbeitet, dem beispielsweise auch Jimmy Carter, Pierre Elliot Trudeau und Franz Vranitzky angehörten. Dieser Vorschlag ist jedoch letztlich gescheitert. Siehe dazu etwa die kritische Diskussion in: Tretter 1998, 31-33 oder in: Bielefeldt 2013, 55.
[1392] Vgl. Renteln 2013, 28.
[1393] Vgl. Renteln 2013, 28.
[1394] Vgl. Goodale 2018a, 191ff.

> to be first performed. Every other right can be shown to be a usurpation hardly worth fighting for.[1395]

Der indische Rechtsanwalt und Unabhängigkeitsaktivist bedient sich hier der These, dass einem Menschen erst Rechte gebühren, sobald dieser seine Pflichten erfüllt habe, welche ihm aufgrund dessen „weltlicher Bürgerschaft" zukommen. Aus diesem Grund müssten die Pflichten eines jeden Mannes sowie einer jeden Frau, die mit einem bestimmten Recht korrespondieren, genau definiert werden, da sonst jedes andere Recht eine Usurpation darstellen würde. Auch die Antwort von Chung-Shu Lo gehört dieser Kategorie an, da seiner Ansicht nach das grundlegende ethische Konzept von chinesischen sozial-politischen Beziehungen darin bestehe, seine Pflicht gegenüber seinem Nachbarn zu erfüllen, wobei dies als eine gegenseitige Verpflichtung im Geiste der fundamentalen Lehren des Konfuzianismus gesehen wird.[1396] Diese gegenseitige Pflicht solle daher gewährleisten, dass die Rechte des Einzelnen vor Verletzungen bewahrt bleiben, da die Wurzel Chinas aus jedem einzelnen Menschen gebildet wird und nur dann im Land Frieden herrsche, wenn diese Wurzel stabil und standhaft ist.[1397] Aus diesem Grund sei auch die Annahme verfehlt, dass die Idee von Menschenrechten China komplett fremd sei, da sich insbesondere auf den Lehren des Konfuzianismus fußende Vorstellungen von allgemeingültigen Rechten eben bereits früh in China entwickelt hätten.[1398] Es sei zwar durchaus richtig, dass in China vor dessen Berührungspunkten mit dem Westen keine Menschenrechtserklärung nach modernem, westlichen Verständnis existiert hat. Und nachdem der Westen seine Menschenrechtskonzepte im Reich der Mitte vorgestellt hatte, empfand man es als überaus schwierig, den Terminus „Recht" mit einem chinesischen Äquivalent zu übersetzen, da die Vorstellung von Recht an sich in China bis dahin stark von dem westlichen Verständnis abgewichen war.[1399] Dennoch existiere in China eine lange ethische Tradition, die hauptsächlich auf dem Erfüllen von Pflichten fuße und von einer sympathischen Haltung seinen Mitmenschen gegenüber geprägt ist, anstatt lediglich Rechtsansprüche einzufordern, da jeder Mensch dieselben Bedürfnisse hätte und daher diesem

[1395] Vgl. den Abdruck von Mahatma Gandhis Brief „A letter addressed to the Director-General of UNESCO" in: Goodale 2018a, 191.
[1396] Vgl. den Abdruck von Chung-Shu Los Antwort „Human Rights in the Chinese Tradition" in: Goodale 2018a, 193.
[1397] Vgl. den Abdruck von Chung-Shu Los Antwort „Human Rights in the Chinese Tradition" in: Goodale 2018a, 193.
[1398] Vgl. den Abdruck von Chung-Shu Los Antwort „Human Rights in the Chinese Tradition" in: Goodale 2018a, 192.
[1399] Nun werde der Begriff „Recht" in China aus den Worten „Chuan Li" gebildet, was so viel bedeute wie „Macht und Anspruch" („Power and Interest"). Vgl. dazu den Abdruck von Chung-Shu Los Antwort „Human Rights in the Chinese Tradition" in: Goodale 2018a, 192.

dieselben Rechte durch Pflichterfüllung gewährt werden müssten, welche man selbst genießen möchte.[1400] Vielen anderen Antwortschreiben liegen ähnliche Ansätze zugrunde, wobei an dieser Stelle noch auf den Brief von S.V. Puntambekar zu verweisen ist, der – obwohl von Goodale nicht in der Kategorie der „Human Duties" angeführt – ebenso einen eher pflichtenbasierten Ansatz vertritt. Denn in seinem Antwortschreiben spricht er sich für den Respekt gegenüber der Menschlichkeit und der Persönlichkeit aus, wobei es Differenzen zu tolerieren sowie dem anderen stets beizustehen gelte.[1401] Fortschreibend listet Puntambekar fünf menschliche Freiheiten auf, welche er den Schriften von Buddha und Manu entnimmt und stellt diesen fünf „Kontrollen" oder „Tugenden" gegenüber. Zwar versteht er diese Tugenden nicht als Pflichten im engeren Sinn, allerdings sollen diese als eine Art Kontrollmechanismus fungieren, damit die ersten fünf Freiheiten uneingeschränkt gewährt werden können. Denn seiner Ansicht nach benötigen menschliche Freiheiten korrespondierende Tugenden, da das Leben sonst stagniere sowie Konflikte und Chaos in der Gesellschaft ausbrechen könnten, weshalb er seine zehn Freiheiten und Tugenden als fundamentale Werte des menschlichen Lebens und Verhaltens versteht.[1402] Es finden sich somit sowohl im buddhistischen als auch hinduistisch geprägten Kulturkreis abweichende Menschenrechtskonzepte, welche meist auf einem pflichtenbasierten Verständnis beruhen und daher in westlichen Menschenrechtserklärungen wie der AEMR lediglich die „halbe" Seite von universellen Werten erblicken.

Das nächste Fallbeispiel soll den genderspezifischen Aspekt der Menschenrechte veranschaulichen sowie damit zusammenhängende Fragen und Problematiken einer genaueren Analyse zugänglich machen. Zwar liegt auch dem Fall *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* eine Diskrepanz zwischen Geschlechtergleichbehandlung und anderen Rechten (wie etwa der Stammessouveränität) zugrunde, allerdings verdeutlicht der folgende Fall in Chiapas, dass die Forderung nach Frauenrechten und Gleichbehandlung der Indigenen Selbstbestimmung nicht zwangsläufig entgegenstehen muss, allerdings trotzdem in vielen Fällen auf einige Herausforderungen stößt. Der sog. „Chiapas-Konflikt" begann 1994 in der mexikanischen Region Chiapas zu brodeln, als die politische Debatte über das Recht Indigener Völker auf eine

[1400] Vgl. den Abdruck von Chung-Shu Los Antwort „Human Rights in the Chinese Tradition" in: Goodale 2018a, 193.
[1401] Vgl. den Abdruck von S.V. Puntambekars Antwort „Human Freedom and Hindu Thinking" in: Goodale 2018a, 237.
[1402] Vgl. Vgl. den Abdruck von S.V. Puntambekars Antwort „Human Freedom and Hindu Thinking" in: Goodale 2018a, 238.

eigene Kultur, Selbstbestimmung und Autonomie erneut Fahrt aufnahm und sich Indigene Bäuerinnen und Bauern zu der Bewegung „Ejército Zapatista de Liberación Nacional“ (EZLN) zusammenschlossen.[1403] Der Protest der sog. „Zapatistas“ richtete sich gegen die neo-liberale Politik der mexikanischen Regierung, welche diese als zentralistisch und exklusiv empfanden.[1404] Der Spruch einer jungen Frau „Los Zapatistas nos devolvieron la dignidad“ („Die Zapatistas gaben uns die Würde zurück“) wurde zu einem Schlüsselwort der Zapatista-Bewegung und symbolisierte fortan die Wiederentdeckung der Indigenen Identität, die Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit sowie die Selbstbestimmung und Autonomie der Indigenen Gemeinschaften.[1405] Es handelte sich bei den Zapatistas daher um eine neue soziale Bewegung, die sich einer anti-neoliberalen Rhetorik bediente und insbesondere auf Indigenen Rechten basierende Anschauungen vertrat.[1406] Die Menschenrechte wurden dabei als Grundlage eines Befreiungsdiskurses verstanden und von den Zapatistas als Gegenmodell zur neoliberalen Regierung in deren Denken aufgenommen sowie auf Indigene Forderungen umgelegt, weshalb hier sogar von einer postmodernen Revolution gesprochen werden kann.[1407] Der Chiapas-Konflikt eignet sich daher besonders als Fallbeispiel, da hier die von der mexikanischen Regierung befürwortete neoliberale Globalisierung auf Indigenen Widerstand traf und somit zwei scheinbar in Widerspruch stehende Interessen aufeinander prallten.[1408] Denn die politische Entwicklung in Mexiko kann als einer der Hauptfaktoren gesehen werden, weshalb sich die Zapatista-Bewegung gerade in dieser Zeit formierte und auf derartig viel Unterstützung in der Indigenen Bevölkerung stieß. Dazu ist zunächst ein Blick in die dem Aufkommen dieser Bewegung vorangegangen Jahre zu richten, da insbesondere die 1990er Jahre eine bedeutende Zeit für Indigene Forderungen und Rechte in Mexiko darstellten. Zu dieser Zeit versuchten Indigene Völker immer wieder, eine Restrukturierung des mexikanischen Rechtssystems und dabei insbesondere Verfassungsreformen anzustoßen, wodurch schließlich im Jahr 1991 Indigene Gemeinschaften erstmals in der nationalen Verfassung erwähnt wurden.[1409] Doch diese Verfassungsreform trug den Indigenen Forderungen keineswegs angemessen Rechnung, da sie einerseits keine Basis für die tatsächliche Realisation und Durchsetzung von Indigenen Rechten bot sowie andererseits nur

[1403] Vgl. Hernández Castillo 2007, 2.
[1404] Vgl. Hernández Castillo 2007, 2.
[1405] Vgl. Mignolo 2011, 215.
[1406] Vgl. Speed 2008, 17.
[1407] Vgl. Speed 2008, 17.
[1408] Vgl. Speed 2008, 19.
[1409] Vgl. Speed 2008, 48.

kulturelle Rechte miteinbezog und dabei die Forderungen nach politischen Rechten, dem Recht auf Selbstbestimmung sowie Autonomie keinerlei Beachtung schenkte.[1410] Darüber hinaus herrschte in Mexiko zu dieser Zeit eine enorme politische sowie ökonomische Instabilität, nicht zuletzt durch die Unterzeichnung des Freihandelsabkommens NAFTA, und die politische Landschaft war ebenso von einer insbesondere in Chiapas vorherrschenden sozialen Instabilität gekennzeichnet, die nach und nach eine Kapitalflucht auslöste. Der Aufstand der Zapatistas im Jahr 1994 fand somit in der Instabilität des Landes sowie in den abermals nicht angemessen beachteten Indigenen Rechten den idealen Nährboden und fungierte als Katalysator für Indigene Forderungen, weshalb er sich zu einer breiten Indigenen Bewegung entwickeln konnte.[1411] Doch nicht nur Indigene Rechte bildeten den Fokus der Forderungen der EZLN. Neben dem Punkt „Indigene Rechte und Kultur" finden sich darüber hinaus die Forderung nach „Demokratie und Gerechtigkeit", „Wohlbefinden und Entwicklung" sowie „Frauenrechten" auf der Agenda der Zapatistas.[1412] Die Bewegung forderte damit die nationale Hegemonie der damals regierenden Partei „Partido Revolucionario Institutional" heraus und stand für eine Alternative zu deren politischer Organisation, weshalb es nicht verwundert, dass die EZLN aufgrund der in der Bevölkerung vorherrschenden allgemeinen Unzufriedenheit mit der mexikanischen Regierung auf großen Zuspruch stieß – national sowie international.[1413] Im Jahr 1996 schien schließlich der Erfolg der Bewegung zum Greifen nah, als nach einigen Verhandlungen die sog. „San Andrés Accords" von Seiten der Regierung unterzeichnet wurden, welche die Rechte von Indigenen Völkern, deren soziale, kulturelle und ökonomische Organisation sowie das Recht auf Selbstbestimmung und spezielle Rechte für Frauen endlich anerkannten.[1414] Die Ausformulierung dieser Rechte basierte hauptsächlich auf internationalen Verträgen, wie beispielsweise der ILO-Konvention 169[1415], wodurch sich Mexiko nach und nach zu einem pluriethnischen Staat wandelte und die San Andrés Accords daher von vielen als erster großer Schritt in Richtung eines friedlichen Zusammenlebens aller Bevölkerungsgruppen gesehen wurden.[1416] Doch die Regierung nahm diese Vereinbarungen weder ernst noch beabsichtigte sie, die von ihr unterzeichneten Punkte auch tatsächlich umzusetzen, weshalb die

[1410] Vgl. Speed 2008, 48f.
[1411] Vgl. Speed 2008, 55.
[1412] Vgl. Díaz-Polanco 2003, 187.
[1413] Vgl. Speed 2008, 104f.
[1414] Vgl. Speed 2008, 51.
[1415] Vgl. Speed 2008, 52. Dieses von der ILO im Jahr 1989 erarbeitete „Übereinkommen über eingeborene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern" stellt das erste Dokument dar, das die Rechte Indigener Völker rechtsverbindlich regelt. Für eine nähere Auseinandersetzung siehe: Kapitel 6.2.
[1416] Vgl. Speed 2008, 52.

EZLN auch ihre Verhandlungen mit der mexikanischen Regierung aussetzte und weiterhin lautstark für die Durchsetzung Indigener Rechte eintrat.[1417] Der Konflikt erreichte schließlich seinen Höhepunkt im Jahr 1997 durch das Massaker von Acteal, als paramilitärische Gruppen in der Gemeinde Chenalhó Mitglieder des Stammes Las Abejas attackierten, eine der Diözese von San Cristóbal zugehörige Gruppe, die sich im friedvollen Widerstand übte. Die schwerbewaffneten Angreifer ermordeten dabei über vierzig Menschen, wobei zu den Opfern hauptsächlich Frauen und Kinder zählten.[1418] Grund für diese Gräueltat sehen viele in der Verbindung des Stammes und damit der Zapatistas zu der Diözese San Cristóbal, da seit der durch letztere erfolgten Gründung des „Fray Bartolomé Human Rights Centers" der Menschenrechtsdiskurs weitgehend mit der christlichen Vereinigung assoziiert wurde.[1419] Der Kern der Differenzen habe ferner darin bestanden, dass die Diözese den Zapatistas die Menschenrechte als Mittel vorgestellt hatte, um für ihre Forderungen zu kämpfen und sich gegen die Regierung zu verteidigen, während andere paramilitärische Gruppen aufgrund deren Verhältnis zur Kirche, den regionalen Machtbeziehungen sowie ihrer Vergangenheit die Menschenrechte als „Mörder" bezeichneten.[1420] Hier trafen also zwei verschiedene Zugänge zu Menschenrechten aufeinander, was die großen Spannungen in Chiapas zu dieser Zeit abermals verdeutlicht. Einen bedeutenden Aspekt dieser Konflikte stellen insbesondere die Herausforderungen dar, mit welchen sich Indigene Frauen während dieser Zeit in Chiapas im Zuge des Kampfes um ihre Rechte zu stellen hatten.[1421] Denn Frauen stellen in vielen Kulturen immer noch marginalisierte Gruppen dar, wobei diesen teilweise nicht einmal der Status als Person zugestanden wird.[1422] Auch geraten die von diesen geforderten Frauenrechte als Menschenrechte immer wieder in Konflikt mit kulturellen Werten oder Vorstellungen, welche Frauen die Ausübung all ihrer Rechte schlichtweg untersagen, wie auch bereits anhand des Fallbeispiels *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* erörtert wurde.[1423] Aus diesem Grund nahmen die Zapatistas in ihrer Agenda neben der Forderung nach der Durchsetzung Indigener Rechte auch explizit auf Frauenrechte Bezug und stellten damit die erste Guerilla-Bewegung in Lateinamerika dar, welche Frauenrechte als fixen Bestandteil in ihre politischen Forderungen

[1417] Vgl. Speed 2008, 52f.
[1418] Vgl. Speed 2008, 71.
[1419] Vgl. Speed 2008, 73.
[1420] Vgl. Speed 2008, 72.
[1421] Vgl. Hernández Castillo 2007, 1.
[1422] Vgl. Messer 2009, 117.
[1423] Vgl. Messer 2009, 117.

integrierte.[1424] Im Laufe der 1990er Jahre wurden somit die der EZLN angehörigen Frauen zu den bedeutendsten Verfechterinnen von Indigenen Frauenrechten und konnten durch die im Jahr 1994 erfolgreiche Verlautbarung des sog. „Revolutionären Frauengesetzes" einige Erfolge verzeichnen. Denn dieses Gesetz legt die meisten der bereits in der AEMR verankerten Standards nun explizit auf Frauen um und gesteht diesen ausdrücklich etwa das Recht auf politische Partizipation (Art 1 und 4), das Recht auf Bildung (Art 6) oder das Recht auf körperliche Unversehrtheit (Art 8) zu.[1425] Zwar enthält diese Erklärung nur zehn Artikel, von denen die meisten im Kontext der revolutionären Tätigkeit der EZLN formuliert sind, allerdings kann bei diesem Dokument dennoch von einer Errungenschaft in Bezug auf Frauenrechte gesprochen werden, da sie globale Menschenrechtsstandards auf die nationale bzw. regionale Ebene bringt und damit Frauen den Zugang zur Durchsetzung ihrer Rechte erleichtert. Denn zusammengefasst steht hinter dem Frauengesetz die Forderung, dass Indigene Frauen vollständig als Rechtssubjekte wahrgenommen werden, weshalb es sogar teilweise „als ein Spiegel für das Selbstverständnis zapatistischer Frauen gelesen" wird.[1426] Weiters:

> „[…]verdeutlicht [das Frauengesetz] die Aspekte, die aus Perspektive der Lebenswelten zapatistischer Frauen zur Herstellung von Geschlechtergerechtigkeit notwendig sind. In Bezug auf die patriarchalen Strukturen und Erfahrungen in den Gemeinden analysierten die Frauen, dass der unreflektierte positive Bezug auf die *usos y costumbres* als einen der Ausgangspunkte für die Konstruktion widerständiger indigener Identitäten nicht frei von patriarchalen Herrschaftsstrukturen […] war. Das Gesetz als ein Ergebnis der Selbstreflexion kann für die Bezugnahme auf Ethnizität und Geschlecht in ein Dilemma münden.[1427]

Genau dieses Dilemma gilt es unter anderem in den folgenden Kapiteln zu erörtern, da schon mehrmals angedeutet wurde, dass Frauenrechte und kulturelle Praktiken manchmal als Gegensätze aufeinanderprallen. Doch auch umgekehrt kann das Festhalten an den eigenen Traditionen als effektive Widerstandsstrategie gegen eine Ausgrenzung von marginalisierten Gruppen eingesetzt werden, so wie sie in den 1990er Jahren durch die mexikanische Mehrheitsgesellschaft in Bezug auf *indígenas* erfolgte und damit die Indigenen Frauen zu der am meisten ausgegrenzten Gruppe wurden.[1428]

[1424] Vgl. Hernández Castillo 2007, 3.
[1425] Vgl. EZLN 1994.
[1426] Trzeciak/Meuth 2013.
[1427] Trzeciak/Meuth 2013.
[1428] Vgl. Trzeciak/Meuth 2013 sowie Gall 2004, 221.

Das letzte Fallbeispiel soll die religiösen Gesichtspunkte veranschaulichen, unter welchen Menschenrechte ebenfalls zu diskutieren sind. Denn es gilt nicht nur ethnische oder geschlechterspezifische Interessen mit den Menschenrechten zu vereinen, sondern auch religiöse Weltanschauungen stellen die universellen Standards der Menschenrechte oftmals vor Herausforderungen. Häufige Differenzen ergeben sich dadurch meist durch mit den Menschenrechten nicht vereinbare religiöse Praktiken, die oftmals mit Fragen der Identität, der Kultur und der Wahrnehmung der eigenen Person verknüpft sind. Einen Fall, den schon Susan Moller Okin in ihrem Paper zu Frauenrechten im Islam vorstellt, soll diese Interessensgegensätze verdeutlichen: Moller Okin bezieht sich in ihrem Beitrag „Konflikte zwischen Grundrechten. Frauenrechte und die Probleme religiöser und kultureller Unterschiede“ auf einen indischen Fall aus dem Jahr 1985, in dem der Oberste Gerichtshof Indiens der 73-Jährigen Muslima Shahbano nach jahrelanger Verfahrensdauer schließlich zugestand, von ihrem Ex-Mann Unterhaltszahlungen zu fordern. Dieser hatte Shahbano nach über vierzig Jahren Ehe verlassen und sich vehement geweigert, seiner nunmehr Ex-Frau Unterhalt zu leisten.[1429] Die darauffolgenden Geschehnisse fasst Moller Okin wie folgt zusammen: „Shahbano distanziert sich später von dem Urteil mit dem Argument, es stehe im Gegensatz zur islamischen Scharia; darüber hinaus bittet sie um Entschuldigung für die Bedrängnis, in die die Muslime im Zuge dieser Auseinandersetzung in Indien geraten waren.“[1430] Durch diesen Fall wird ersichtlich, dass insbesondere religiöse Weltanschauungen die Identitätsbildung sowie die Wahrnehmung von einem selbst als „gute Gläubige“ immens beeinflussen, da im Fall von Shahbano sich diese nur von dem Urteil distanzierte, weil sie nicht als „schlechte Muslima“ gesehen werden wollte, obwohl sie die Unterhaltszahlungen ihres Ex-Mannes dringend für die Bestreitung ihres Lebensunterhalts benötigt hätte. Die Kraft, die von religiösen Normen ausgeht und damit das menschliche Leben formt, ist aus diesem Grund nicht zu unterschätzen und muss auch aus menschenrechtlicher Perspektive stets im Blick behalten werden, da vermeintlich universell gültige Standards nicht so einfach religiöse Werte unterminieren können, zumal den Menschenrechten als „Kinder“ der Aufklärung oftmals eine jahrtausendealte religiöse Tradition gegenübersteht, welche bereits fest in den Praktiken, Identitäten und Werten der Menschen verankert ist. Auch Bielefeldt verweist auf diesen Punkt,

[1429] Vgl. Moller Okin 2015, 310.

[1430] Moller Okin 2015, 310. Es ist an dieser Stelle jedoch anzumerken, dass die Scharia auch Pflichten vorsieht, die Männer ebenso binden wie Frauen. Allerdings sind diese insbesondere im Scheidungsfall sehr begrenzt, wie etwa anhand der Beschränkung der gesetzlichen Unterstützungspflicht durch den Ex-Ehemann auf drei Monate ersichtlich wird (Vgl. Moller Okin 2015, 336).

wenn er statuiert, dass sich Menschenrechte nicht in einem „kulturellen Vakuum“ entwickelt hätten, sondern aufgrund ihres historischen Durchbruchs in Nordamerika und Europa als mit den religiösen, philosophischen sowie kulturellen Quellen der westlichen Tradition verbunden gesehen werden müssen.[1431] Darüber hinaus sei die Hauptquelle der Menschenrechte in der biblischen Idee zu verorten, dass alle Menschen gleichermaßen nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurden.[1432] Dass damit die kulturelle Vielfalt, welche der Idee von universellen Menschenrechten von Anbeginn entgegengesetzt wurde, auch immer mit einer religiösen Diversität und damit Wertevielfalt einhergeht, ist daher mehr als deutlich und darf im Menschenrechtsdiskurs nicht außer Acht gelassen werden. Besonders soll daher im gegenständlichen Kapitel auf den Islam als Beispiel für religiöse Differenzen eingegangen werden, da die Frage nach dem Umgang des Islam mit den Menschenrechten viel öfter gestellt wird, als etwa jene nach dem Verhältnis zwischen Menschenrechten und Christentum, Judentum, Buddhismus oder einer anderen Religion.[1433] Dies liegt zum einen daran, dass sich der Islam als sog. „Gesetzesreligion“ versteht, wonach das Recht und die Religion stark verknüpft sind und den Gläubigen feste Regeln für ihren Alltag vorgeschrieben werden.[1434] Diese Vorschriften, wie beispielsweise für den Umgang mit Andersgläubigen, für das Verhalten in der Ehe und bei Scheidung sowie für die Behandlung von Männern und Frauen, sind bis heute in vielen muslimischen Ländern etabliert geblieben, da in diesen Regionen keine mit der europäischen Aufklärung vergleichbare Epoche stattgefunden hat und daher diese Staaten keine Phase der Säkularisierung erlebt haben.[1435] Die Gesamtheit dieser Regeln werden unter dem Titel „Scharia“ zusammengefasst, die aus dem Koran und der *sunna* (die aus dem Handeln und den Äußerungen Mohammeds abgeleitete prophetische Tradition) besteht.[1436] Doch die Regeln der Scharia sind nicht statisch, sondern bedürfen der Interpretation, weshalb muslimische Gelehrte die sog. *fatwa* (Rechtsgutachten) verfassen und damit den Gläubigen konkrete Handlungsanleitungen zukommen lassen können. Aus diesem Grund verwundert es auch nicht, dass sich innerhalb des Islam viele verschiedene Rechtsschulen entwickelt haben, welche die Vorschriften der Scharia jeweils etwas anders auslegen, weshalb auch unzählige Meinungen darüber existieren, ob die Scharia überhaupt mit internationalen Menschenrechtsnormen im

[1431] Bielefeldt 2000, 92.
[1432] Vgl. Bielefeldt 2000, 93.
[1433] Vgl. Duncker 2012, 343.
[1434] Vgl. Duncker 2012, 343.
[1435] Vgl. Duncker 2012, 343.
[1436] Vgl. Duncker 2012, 343-344.

Einklang stehen kann.[1437] Anne Duncker fasst die sich dadurch stellenden Probleme wie folgt zusammen:

> Teile der Scharia-Vorschriften stehen mit internationalen Menschenrechtsnormen in Konflikt […]. Dazu gehören vor allem die Religions- und Meinungsfreiheit, die Gleichstellung von Muslimen und Nicht-Muslimen, die Gleichstellung von Frauen und Männern und die körperliche Unversehrtheit. Zudem gibt es Unterschiede im Rechtsverständnis sowie in Bezug auf das Verhältnis von Rechten und Pflichten.[1438]

Viele dieser Punkte wurden bereits im Zusammenhang mit der Vorstellung der sich enthaltenden Staaten bei der Abstimmung über die Annahme der AEMR erwähnt, weshalb in den folgenden Punkten vor allem darauf eingegangen wird, welche kulturellen Differenzen aus muslimischer Perspektive einer vorbehaltslosen Ratifikation und Durchsetzung der in der AEMR verankerten Normen entgegenstehen. Denn die Scharia beinhaltet stark von einem „westlichen" Menschenrechtsverständnis abweichende Normen, wenn sie etwa für zu einem anderen Glauben konvertierende Muslime die Todesstrafe vorschreibt oder Männern und Frauen eine ungleiche Behandlung zu Lasten der Frau zuteilwerden lässt.[1439] Dass auch die Ratifikation von internationalen Menschenrechtsdokumenten unter diesen Staaten geringer als etwa in europäischen oder amerikanischen ausfällt, verwundert daher umso weniger. Dennoch kann die Unvereinbarkeit der Scharia mit internationalen Menschenrechtserklärungen nicht als gegebene Tatsache angesehen werden, da Teile der Lehre davon ausgehen, dass die Scharia ebenfalls menschenrechtlich relevante Normen beinhaltet und daher mit den internationalen Texten durchaus im Einklang steht.[1440]

Es konnte bisher gezeigt werden, dass eine breite Auswahl an Fallbeispielen erforderlich ist, um den Problematiken des Menschenrechtsdiskurses auf den Grund zu gehen, sowie einer Synthese zwischen den Extrempositionen des Universalismus sowie des Relativismus ein Stück näher zu kommen. Im Folgenden sollen daher einige Aspekte, die all diese Fallbeispiele einen, herausgestrichen und genauer erörtert werden, damit ein Querschnitt durch sowohl ethnische als auch genderspezifische und religiöse Argumentationen in Verbindung mit Menschenrechten gewonnen werden kann. Zunächst wird dabei die Frage nach der Autonomie hervorgehoben, da insbesondere Indigene Völker Selbstbestimmung einfordern und darin die Anerkennung

[1437] Vgl. Duncker 2012, 344.
[1438] Duncker 2012, 344.
[1439] Vgl. Duncker 2012, 346.
[1440] Vgl. etwa Alhargan 2012, 18; Sofi 2016 oder Kadivar 2021. Siehe kritisch dazu: Afsah 2021.

ihrer kulturellen Praktiken und Werte gelegen sehen. Darüber hinaus wird auf die Diskrepanz zwischen der Globalisierung einerseits sowie den kulturellen Differenzen andererseits eingegangen und der Vorwurf geprüft, dass universell gültige Werte stets eine Homogenisierung mit sich bringen, welche kulturelle Eigenheiten nach und nach auszulöschen droht. Im Weiteren wird schließlich näher analysiert, inwieweit ein kollektives Selbstverständnis hinter den vorgestellten Fallbeispielen steht und wie dieses mit den als Individualrechte ausformulierten Menschenrechten in Einklang gebracht werden kann, ehe die Ausführungen zusammengefasst und hin zu den Lösungsansätzen geleitet werden.

5.2. Selbstbestimmung und Autonomie

Eine Forderung, die meist ausgesprochen wird, sobald bestimmte Gruppen ihre Identität und Unabhängigkeit gegenüber dem Staat oder der internationalen Gemeinschaft bewahren wollen, ist jene nach Selbstbestimmung und Autonomie. Das Selbstbestimmungsrecht der Völker ist dabei ein schon seit den Anfängen des Völkerrechts verankertes Prinzip, welches in seiner modernen Ausprägung auf die Unabhängigkeitsbewegungen des 18. Jahrhunderts sowie insbesondere auf den US-amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson zurückgeht.[1441] Doch erst nach dem Zweiten Weltkrieg konnte sich das Selbstbestimmungsrecht der Völker zu einem konkreten Rechtsanspruch entwickeln und seit den Dekolonialisierungsbewegungen gewinnt es zunehmend an Bedeutung.[1442] So wurde es beispielsweise in den Art 1 der beiden UN-Menschenrechtspakte 1966 aufgenommen und bis heute berufen sich zahlreiche Unabhängigkeitsbewegungen auf Selbstbestimmungsansprüche.[1443] Insbesondere Indigene Völker beziehen sich bei ihrem Kampf um Unabhängigkeit auf das Selbstbestimmungsrecht sowie auf ihre Autonomie, wie etwa das Volk in der Indigenen Gemeinschaft Akwesasne an der Grenze zwischen Kanada und den Vereinigten Staaten.[1444] Als Teil der Irokesen-Konföderation verfügen die Mitglieder dieser Gemeinschaft über ihre eigene Justizabteilung, ihre eigenen Polizeiinspektionen, schicken ihre Kinder in eigene Schulen, bedienen sich traditioneller Heilmethoden in ihren eigenen Kliniken und produzieren seit den 1920er Jahren ihre eigenen Pässe.[1445] In diesem Sinne kann man das Volk der Akwesasne als weitaus

[1441] Vgl. Hilpold 2013b, 398f.
[1442] Vgl. Hilpold 2013b, 400.
[1443] Vgl. Hilpold 2013b, 400 und 403.
[1444] Vgl. Kalman 2018, 281.
[1445] Vgl. Kalman 2018, 281.

autonomer bezeichnen, als viele andere Indigene Gemeinschaften in Nordamerika.[1446] Dennoch stehen ihre Regierungsstrukturen sowie ihr Budget für unzählige essenzielle Leistungen unter dem Mandat der Vereinigten Staaten sowie von Kanada, und vielen Mitgliedern des Stammes ist es nicht einmal gestattet, weite Reisen anzutreten, ohne sich davor bei den zuständigen US-amerikanischen bzw. kanadischen Behörden zu melden.[1447] Während daher für viele Indigene Gemeinschaften noch die Selbstbestimmung das ultimative Ziel darstellt, beziehen sich die Forderungen der Akwesasne vielmehr auf die Souveränität über ihr Land, wodurch ersichtlich wird, dass das Verlangen nach Unabhängigkeit verschiedene Dimensionen beinhaltet, die zwar eng miteinander verknüpft sind, allerdings dennoch nicht komplett synonym gedacht werden dürfen.[1448] So beinhaltet etwa Art 4 der Deklaration der Rechte indigener Völker (UNDRIP) das Recht Indigener Völker auf Selbstverwaltung und Autonomie, welches als Ausfluss deren Anspruch auf Selbstbestimmung verstanden wird.[1449] Die Konzepte der Autonomie, Selbstverwaltung und Selbstbestimmung werden somit als getrennte Prinzipien verstanden, obwohl ihnen eine gewisse Korrelation innewohnt und sie sich gegenseitig bedingen.[1450] Der Fokus soll jedoch nicht auf einer genauen Definition oder Abgrenzung dieser Termini liegen, sondern es soll vielmehr darauf eingegangen werden, inwiefern sich die Forderung nach Unabhängigkeit in den Fallbeispielen wiederfindet und in welcher Form diese eingefordert wird.

Das Recht auf Selbstbestimmung ist insbesondere für Angehörige Indigener Gemeinschaften von immenser Bedeutung, da es ihnen erlaubt, ihre internen Angelegenheiten nach ihren eigenen Standards zu regeln und so eine gewisse Unabhängigkeit vor der Jurisdiktion des Staates zu bewahren, in dessen Staatsgebiet sich ihr Territorium befindet. Dadurch soll verhindert werden, dass die internen Angelegenheiten Indigener Gemeinschaften der Jurisdiktion nicht-Indigener Richterinnen und Richter unterstehen, wobei die Ausübung des Selbstbestimmungsrechts nicht die „territoriale Souveränität und Integrität der Staaten“ gefährden darf, weshalb es sich bei dem Selbstbestimmungsrecht um ein Recht *sui generis* handelt.[1451] Darüber hinaus kann das Selbstbestimmungsrecht zwei Dimensionen annehmen, weswegen hier zwischen dem äußeren Selbstbestimmungsrecht als Wahrnehmung der eigenen

[1446] Vgl. Kalman 2018, 281.
[1447] Vgl. Kalman 2018, 281.
[1448] Vgl. Kalman 2018, 282.
[1449] Vgl. UN-Generalversammlung 2007.
[1450] Vgl. Tomaselli 2016, 86.
[1451] Hilpold 2013a, 392.

Souveränität und Eigenstaatlichkeit gegenüber dem Staat und der Mehrheitsgesellschaft sowie den sog. „internen Restriktionen“ als Ansprüche der Gruppe gegen die eigenen Mitglieder unterschieden werden muss, wobei letztere darauf gerichtet sind, die bürgerlichen und politischen Rechte der Mitglieder zu beschränken, um die Tradition und „kulturelle Reinheit“ zu bewahren.[1452] Genau diese Grenze zwischen den sog. „external protections“ und „internal restrictions“ wird nun bei der genaueren Analyse der Entscheidung *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* relevant, da zwar im Allgemeinen vom äußeren Selbstbestimmungsrecht der Völker und dessen Anwendung auf Indigene Gemeinschaften ausgegangen wird, das innere Selbstbestimmungsrecht allerdings noch recht kritisch beäugt wird.[1453] Aus diesem Grund ist es auch erforderlich zu prüfen, ob die von Seiten der Indigenen Gemeinschaft gegen Julia Martinez geltend gemachten Selbstbestimmungsansprüche dem äußeren oder inneren Selbstbestimmungsrecht zugeordnet werden können. Dwight Newman folgert beispielsweise, dass man die Praktik der Mitgliedschaftsvergabe durch die Pueblos im Vorhinein nicht so einfach als intern oder extern qualifizieren kann, da es schließlich darum gehe, ob die davon betroffenen Personen aus Pueblo-Perspektive Interne oder Externe seien, wodurch sich ein infiniter Regress ergibt.[1454] Man könne daher nicht davon ausgehen, dass die Grenze zwischen „external protections“ und „internal restrictions“ – für welche beispielsweise Will Kymlicka argumentiert – empirisch generalisierbar ist, da sich viele qualitativ bedeutsame Ausnahmen zu diesen Konzepten finden, wozu beispielsweise auch die Entscheidung *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* zählt.[1455] Dennoch zeigt sich bei dieser wegweisenden Entscheidung eine Tendenz, dass hier insbesondere interne Restriktionen zur Diskussion standen, da die Frage nach der eigenständigen Regelung von internen Rechtsstreitigkeiten wohl am ehesten von dem Recht auf Selbst*verwaltung* gedeckt ist, welches oftmals als direkter Ausfluss des internen Selbstbestimmungsrechts verstanden wird.[1456] So spricht auch Newman explizit an, dass die Indigene Selbstverwaltung vor allem dann zum Tragen kommt, wenn es um die Beschränkung von individuellen Rechten in bestimmten Kontexten geht.[1457] Interessant ist darüber hinaus sein Argument, dass interne Restriktionen zwar durchaus das zulässige Maß überschreiten können, dies allerdings nicht zwangsläufig allein damit zusammenhängen muss, dass es sich um interne

[1452] Vgl. Hilpold 2013b, 398 sowie Kymlicka 2001, 60 und Kymlicka 2009, 59ff.
[1453] Vgl. Hilpold 2013b, 398ff; Kymlicka 2001, 60; Kymlicka 2009, 59ff; Newman 2011, 20ff.
[1454] Vgl. Newman 2011, 20.
[1455] Vgl. Newman 2011, 20 sowie Kymlicka 2009, 59ff.
[1456] Vgl. etwa Newman 2011, 21.
[1457] Vgl. Newman 2011, 21.

Restriktionen handelt. Denn auch andere Prinzipien können festlegen, welches Recht gegenüber einem anderen Priorität genießt, weshalb interne Restriktionen per se nicht abzulehnen seien.[1458] Denn spräche man internen Restriktionen generell ihre Berechtigung ab, würde man das Recht auf Selbstverwaltung eines substanziellen Teiles berauben.[1459] Natürlich habe die von Kymlicka diskutierte Ablehnung von internen Restriktionen ihren intuitiven Reiz, da kein Mitglied einer Gemeinschaft unter deren innerer Selbstbestimmung leiden und dauerhaft den Beschränkungen einer Gruppe oder eines Stammes unterliegen solle. Allerdings müsse dazu die innere Selbstbestimmung nicht generell abgelehnt werden, da auch Mittellösungen existieren, gemäß welchen beispielsweise die innere Selbstbestimmung nur insoweit ausgeübt werden darf, als die Gemeinschaft damit ihren Mitgliedern von Vorteil ist.[1460] So attraktiv diese Mittellösung auch klingt – im Fall *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* ist sie nicht zur Anwendung gekommen. Denn der US-amerikanische Supreme Court hat zugunsten der Indigenen Gemeinschaft und damit ihres Rechts auf Selbstbestimmung entschieden, was Julia Martinez und deren Einforderung ihrer individuellen Rechte keineswegs zum Vorteil gereicht hat. In dieser Entscheidung steht also die innere Selbstbestimmung der Pueblos dem individuellen Recht von Martinez auf Nicht-Diskriminierung aufgrund des Geschlechts gegenüber, wobei auch hier wieder zwei Ebenen zu beurteilen sind: Zunächst ist anzumerken, dass bei diesem Fall noch die Komponente des ICRA hinzutritt, der individuelle Rechte auch auf die Mitglieder Indigener Gemeinschaften ausdehnt und deren Forderungen unter US-amerikanische Jurisdiktion stellt. Obwohl bei diesem Rechtstext oft von der „Indian Bill of Rights“ gesprochen wird, bestehen allerdings immer noch Bedenken in Bezug auf die genaue Ausgestaltung dieses Dokuments.[1461] So ist etwa Lawrence R. Baca der Auffassung, dass der ICRA „[…] neither created constitutional rights nor did it ensure the enforcement of any constitutional or civil rights of American Indians.”[1462] Wie bereits erwähnt wurde, fehlen im ICRA tatsächlich Regelungen zur Durchsetzung des Rechtsaktes, obwohl im Zuge des Entwurfsprozesses ursprünglich entsprechende Regelungen existiert hatten, welche jedoch nicht in den finalen Entwurf miteinbezogen wurden.[1463] In Bezug auf die Klassifikation der im ICRA verankerten Freiheiten als Verfassungsrechte ist zunächst anzumerken, dass der ICRA

[1458] Vgl. Newman 2011, 21.
[1459] Vgl. Newman 2011, 21-22.
[1460] Vgl. Newman 2011, 23.
[1461] Baca 2012, 2.
[1462] Baca 2012, 2.
[1463] Vgl. Baca 2012, 6.

die in §1302 aufgezählten individuellen Freiheiten sehr wohl als „Verfassungsrechte“ betitelt und auch Baca gesteht sich später ein, dass die im ICRA normierten Rechte „wie Verfassungsrechte“ seien.[1464] Es ist daher zunächst irrelevant, ob es sich beim ICRA um tatsächlich verfassungsrechtlich gewährleistete Rechte oder um diesen gleichzustellende Rechte handelt, da beide Klassifizierungen auf dasselbe Ergebnis hinauslaufen. Allerdings geht es bei der Entscheidung *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* nicht um die Charakterisierung der im ICRA enthaltenen Rechte, sondern vielmehr um die Frage, wie diese Rechte durchgesetzt werden können. Der Supreme Court entschied daher schließlich, dass die Rechte des ICRA nicht in einem zivilrechtlichen Verfahren durch ein persönliches Klagerecht („private right of action“) vor den US-amerikanischen Bundesgerichten durchgesetzt werden können, da in diesem Fall – im Gegensatz zu etwaigen strafrechtlich relevanten Ansprüchen – die Indigenen Tribunale die angemessenen Foren zur Klärung der daraus erwachsenden Rechtsstreitigkeiten darstellen würden.[1465] Baca schließt sich dieser Entscheidung an und bezeichnet sich selbst als „tribal sovereigntist“, da er davon ausgeht, dass der Stamm weder auf seine Immunität vor der Jurisdiktion US-amerikanischer Gerichte verzichtet hätte, noch der Kongress bei Verabschiedung des ICRA die Indigene Stammessouveränität ausgehebelt hätte.[1466] Darüber hinaus ist der ehemalige Deputy Director des „Office of Tribal Justice, United States Department of Justice” der Überzeugung, dass der Fall nicht einmal in die Jurisdiktion des Gerichtshofs gefallen war, weshalb diesem keine Gerichtszuständigkeit für die gegenständliche Entscheidung zugekommen war.[1467] Catherine A. MacKinnon bewertet die Entscheidung durchaus anders, da sie in dieser einen Konflikt zwischen zwei Ungleichheiten und zwei Hierarchien sieht, der allein durch die eher technische Frage nach der Durchsetzung von zivilrechtlichen Ansprüchen entschieden wurde.[1468] Des Weiteren entlarvt sie die Vorgehensweise des Supreme Court durch eine *reductio ad absurdum* als widersprüchlich und argumentiert, dass der Gerichtshof bei der Entscheidung, ob dem Indigenen Tribunal Souveränität zukommt, selbst über die Indigene Gemeinschaft Souveränität ausgeübt hätte: „If someone else can decide whether you are a sovereign, in a very real sense you are not.“[1469] Tatsächlich hat MacKinnon hier ein treffendes Argument vorgebracht, allerdings scheint sie

[1464] Vgl. United States Congress 1968 sowie Baca 2012, 17.
[1465] Vgl. Baca 2012, 16.
[1466] Vgl. Baca 2012, 5.
[1467] Vgl. Baca 2012, 4.
[1468] Vgl. MacKinnon 2012, 27.
[1469] MacKinnon 2012, 27.

nicht berücksichtigt zu haben, dass die Entscheidung nicht die Frage der Souveränität von Indigenen Tribunalen *per se* klären sollte, da diese bereits zeitlich weit vor dem gegenständlichen Fall anerkannt worden war und überdies auch im ICRA deutlich zum Ausdruck kommt. Es sollte vielmehr geklärt werden, inwieweit sich Julia Martinez in ihrem Anliegen auf die Garantien des ICRA berufen kann und, ob eine Gerichtszuständigkeit der US-amerikanischen Gerichte für zivilrechtliche Ansprüche besteht. Es handelt sich somit nicht um eine Grundsatzentscheidung zur Indigenen Selbstbestimmung, Selbstverwaltung oder Souveränität, sondern vielmehr um eine Frage der Zuständigkeit aufgrund der anzuwendenden Rechtsmaterie, selbst, wenn die Entscheidung die Indigene Souveränität natürlich nochmals unterstrichen hat. So merkt etwa Rina Swentzell, eine *indígena* aus Santa Clara, an: „The ruling in favor of tribal sovereignty meant we were a group of people who could make decisions for ourselves. We felt that the ordinance of our constitution, which treated women unfairly, was something the community had to deal with internally."[1470] Für die Pueblos gilt daher die Entscheidung als notwendige Bestätigung ihrer Souveränität und legt Zeugnis darüber ab, dass Indigene Angelegenheiten auch intern zu regeln seien. Dies ist auch für Eva Petoskey, ein Mitglied des Stammes der Anishnaabek, von großer Bedeutung, da ihrer Ansicht nach nur durch ein uneingeschränktes Selbstbestimmungsrecht sowie durch absolute Souveränität der Stämme gewährleistet werden kann, Indigene Territorien, Sprachen und damit auch die Hoffnung auf Erhaltung der eigenen Tradition und Kultur zu bewahren, selbst wenn dies auf Kosten der Rechte einer Indigenen Frau geschehen würde.[1471]

Das Recht auf Selbstbestimmung, Selbstverwaltung, Autonomie und Souveränität markiert damit für Indigene Gemeinschaften viel mehr als die bloße Gerichtszuständigkeit über interne Rechtsstreitigkeiten – diese Rechte stellen meist die einzige Möglichkeit dar, die langen Traditionen dieser Stämme zu erhalten und das Identitätsgefühl der einzelnen Mitglieder zu bewahren. Doch auch, wenn die Entscheidung *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* diese Forderungen noch einmal unterstrichen hat, gilt es dennoch eine Mittellösung zu finden, damit das Selbstbestimmungsrecht nicht auf Kosten einzelner Mitglieder durchgesetzt wird. Es wäre überdies verfehlt, in dieser Entscheidung eine Grundsatzentscheidung zugunsten der Priorität Indigener Selbstbestimmung gegenüber individuellen Ansprüchen zu sehen und vor allem Indigene Frauenrechte dadurch als generell gefährdet zu betrachten. Zwar fiel in dem

[1470] Swentzell 2012, 43.
[1471] Vgl. Petoskey 2012, 47-49.

vorgestellten Fall das Urteil zugunsten der Pueblos aus, allerdings bedeutet dies nicht, dass die Indigene Selbstbestimmung nun zwangsläufig Indigene Frauenrechte ausschließt. Denn selbst, wenn die Bewahrung von Kultur und Tradition im Fokus der Forderung nach Selbstbestimmung steht, kann nicht davon ausgegangen werden, dass es sich bei der Indigenen Lebensweise um statische Praktiken handelt, welche über die Jahrhunderte hinweg immer gleich gelebt werden. Gerade Fälle wie *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* machen vielmehr deutlich, dass durch Berührungspunkte mit anderen Rechtsvorstellungen der Raum für Dialog geschaffen wird und dadurch neue Anstöße hin zu einer inklusiven, Indigenen Tradition gesetzt werden können, die allerdings auch intern aufgearbeitet werden muss, um dem Vorwurf eines Kulturimperialismus entgegenzutreten. Diesem interkulturellen sowie „intra-kulturellen" Dialog hat dabei jedoch stets ein gewisser Konflikt vorauszugehen, da ohne Konflikt wohl niemals genügend Reibungspunkte entstehen, um wahrhaftig Veränderungen anzustoßen. Dies kann allerdings nur durch interne Streitigkeiten zwischen Mitgliedern entstehen, da der von einem Mitglied herbeigeführte Konflikt wohl konstruktivere Debatten auslösen kann als externe Vorwürfe bzw. Reformforderungen von außen. Ähnlich hat es sich auch bei den großen Reformbewegungen des 18. Jahrhunderts verhalten, denen letztendlich die beiden ersten Menschenrechtserklärungen entsprungen sind. Aus diesem Grund scheint es wohl passender, von einem durch einen interkulturellen Dialog bzw. Austausch angeregten „intra-kulturellen *Konflikt*" zu sprechen, wobei der Terminus „Konflikt" nicht in einem ausschließlich negativen Sinn verstanden werden darf, da dieser lediglich darauf verweist, dass innerhalb einer Kultur unterschiedliche Meinungen in Bezug auf ein bestimmtes Thema, wie beispielsweise die Stellung der Frau, bestehen, die durch Debatten und Diskussionen gemeinsam und im Lichte der eigenen Kultur aufgearbeitet werden. Es handelt sich somit wieder um einen dialektischen Prozess, im Zuge dessen die tradierte kulturelle Praktik als These von einer durch ein unzufriedenes Mitglied entwickelten Antithese herausgefordert wird, wobei schließlich durch den intra-kulturellen Konflikt auf eine Synthese hingearbeitet wird, welche letztendlich wieder zu einer herausforderungswürdigen These wird, wodurch der dynamische Charakter von Kulturen zum Ausdruck kommt.

Ein Beispiel dafür zeigt sich, wenn wir den Blick wieder nach Chiapas wenden, da auch hier die Frage der Selbstbestimmung und Autonomie auf Frauenrechte trifft, wobei die Debatte allerdings eine andere Wendung nimmt. Zunächst ist anzumerken, dass seit den späten 1980er und vor allem während der 1990er Jahre verschiedenste Formen Indigener Autonomie und

Selbstverwaltung Einzug in die lateinamerikanischen Verfassungen fanden. Dabei erkannte insbesondere die durch die Zapatista-Bewegung angestoßene Verfassungsreform in Mexiko im Jahr 2001 das Indigene Recht auf Autonomie und Selbstbestimmung an.[1472] Doch bereits zuvor hatte es Bestrebungen gegeben, verschiedene Indigene Autonomien in die Verfassung zu implementieren. So war beispielsweise in den späten 1980er Jahren eine permanente Versammlung von über 300 Indigenen Führungspersonen eingesetzt worden, welche zwischen 1986 und 1987 an Reformvorschlägen sowie Konfliktlösungsstrategien arbeitete und damit einen immensen Beitrag zu den darauffolgenden Reformbewegungen leistete.[1473] In einem Dekret aus dem Jahr 1999 („Dekret 191“) wurden schließlich einschlägige Bestimmungen der Verfassung von Chiapas novelliert und dabei insbesondere die Rechte der Indigenen *Chiapanecos* erneut abgesichert:

> In particular, art. 13 recognizes the indigenous peoples living in Chiapas (*Tseltal, Tsotsil, Chol, Zoque, Tojolabal, Mame, Kakchiquel, Lacandon and Mocho*) and aims to generally protect (all) their rights within the state territory and, in particular, their rights to develop their culture, language, customs, traditions, forms of social, political and economic organization, and to elect their own traditional authorities according to the customary procedure. In addition, the state guarantees access to indigenous justice, health and bilingual education. This art. 13 also states that, in those lawsuits in which the parties are indigenous, their culture, customs and traditions shall be taken into consideration. In addition, in those municipalities where the majority of the population is indigenous, controversies have to be settled following indigenous customs, traditions and other cultural values, and with the participation of their indigenous traditional authorities.[1474]

Alexandra Tomaselli hebt hier besonders Art 13 hervor, der für das Selbstbestimmungsrecht der *Chiapanecos* von zentraler Bedeutung ist. Denn gemäß diesem seien alle Rechte der Indigenen Gemeinschaften innerhalb derer Territorien zu achten und zu schützen, wozu unter anderem die Rechte auf Entwicklung der eigenen Kultur, Sprache, Traditionen, etc. fallen. Darüber hinaus sei in Rechtsstreitigkeiten, in welchen die Parteien Indigene seien, die regionalen Bräuche, Traditionen und Kulturen miteinzubeziehen und interne Kontroversen seien auch nach diesen Praktiken zu lösen. Es scheint daher in diesem Fall eine Mittellösung angestrebt worden zu sein, da einerseits den Indigenen Kulturen und ihren Traditionen ausdrücklich Beachtung geschenkt wurde, allerdings Indigene Urteilssprüche niemals in Widerspruch zu den Menschenrechten und anderen verfassungsrechtlich gewährleisteten

[1472] Vgl. Tomaselli 2016, 83 und 93.
[1473] Vgl. Tomaselli 2016, 93.
[1474] Tomaselli 2016, 93.

Rechten stehen dürfen.[1475] Allerdings ist im Fall von Chiapas zu bedenken, dass der Indigene Zugang zu mit universellen Standards kollidierenden regionalen Rechten ein anderer ist. So merkt etwa Shannon Speed an, dass ein Gegenüberstellen von „regionalen" Gemeinschaften und „externen" Akteurinnen und Akteuren eine gewisse Einheit bzw. Homogenität der Indigenen Gemeinschaften suggerieren würde, was allerdings in Chiapas nie der Fall gewesen wäre.[1476] Denn die Kulturen und Identitäten in Chiapas würden stetig reformuliert und neu geformt werden, einerseits durch die Beziehung zu externen Akteurinnen und Akteuren und andererseits durch interne Dialoge zwischen den Stammesmitgliedern. Genau dies entspricht dem Ansatz, dass es sich bei Kulturen nicht um statische, sondern dynamische, durch Austausch und Dialog geprägte Gebilde handelt. Dies zeigt sich auch am Beispiel von Frauenrechten, da die meisten *indígenas* in Chiapas ihre Rolle und Identität als in Beziehung zum Kollektiv stehend verstanden und daher die Vorstellung, eine Frau könnte ihre Rechte gegen ihre Familie oder Gemeinschaft durchsetzen, kaum in dieser Form existierte.[1477] Darüber hinaus seien viele Mitglieder der Indigenen Gemeinschaften der Auffassung, dass Indigene Rechte ihnen keineswegs erst zugestanden werden müssten, sondern, dass Rechte wie Autonomie und Selbstbestimmung allein durch die gelebte Praxis von Natur aus existieren würden, ungeachtet deren rechtlicher Verankerung.[1478] Dass dabei ein gewisses Naturrechtsverständnis mitschwingt und wie sich dieses zu positiven Rechtsvorstellungen verhält, soll im nächsten Kapitel genauer herausgearbeitet werden. Allerdings kann bereits festgehalten werden, dass dieses von Natur aus existierende Selbstbestimmungsrecht in den Augen der Indigenen Bewegung hauptsächlich der Realisation interner Projekte dienen und dabei garantieren sollte, dass die jeweilige Gemeinschaft die Fähigkeit behalte, unabhängig zu agieren.[1479] Es war daher auch nicht das Ziel der Zapatistas, im Namen von Selbstbestimmung und Autonomie einen neuen, unabhängigen Staat aufzubauen, sondern lediglich die Souveränität über jene interne Angelegenheiten auszuüben, welche die Mitglieder in ihrem Alltag oder deren Zukunft direkt betreffen.[1480] Auch in den San Andrés Accords kam dieser Zugang zum Ausdruck:

> The San Andrés Accords reflected this by recognizing (1) the right of indigenous peoples to choose their authorities through their internal selection mechanisms; (2) the right of those authorities to exercise their power in order to make decisions affecting the future

[1475] Vgl. Tomaselli 2016, 93-94.
[1476] Vgl. Speed 2008, 33.
[1477] Vgl. Speed 2008, 34.
[1478] Vgl. Speed 2008, 56.
[1479] Vgl. Speed 2008, 152.
[1480] Vgl. Speed 2008, 152.

> development of their communities, as well as the further divestiture of state political and economic power to the indigenous communities in question; and (3) the right to interact with the state in a relationship which functions on the principle of consensus decision making. All of these are concrete aspects of autonomy […].[1481]

In den San Andrés Accords wurden damit spezielle als Ausfluss des Rechts auf Selbstbestimmung und Autonomie verstandene Garantien normiert, die einerseits die Wahl der zuständigen Autoritäten durch interne Abstimmungsmechanismen, das ausschließliche Entscheidungsrecht über interne Angelegenheiten der Gemeinschaft sowie das Recht, mit dem Staat in einer auf dem Konsensprinzip basierenden Weise zusammenzuarbeiten, umfassen. Insbesondere in dem Prozess der Entscheidungsfindung nach dem Konsensprinzip liegt der ultimative Ausdruck des zapatistischen *mandar obedeciendo*, gemäß welchem die zapatistischen Führungspersonen dazu angehalten werden, erst dann eine Aktion zu setzen, wenn diese durch den Konsens der Mitglieder gedeckt ist.[1482] Dieses auf dem Willen der Gemeinschaft basierende Konzept legt einerseits Zeugnis darüber ab, welchen Stellenwert das Kollektiv im zapatistischen Denken einnimmt und dabei durch seine Anerkennung der Plurikulturalität und Diversität innerhalb der Gemeinschaft trotzdem individuelle Perspektiven in den Entscheidungsprozess mit einbezieht.[1483] Dieses Verständnis von gelebter und loser Autonomie („Autonomie *en los hechos*“) erlaubte es den Zapatistas darüber hinaus, ihre eigenen Mechanismen als „gute Regierung“ der mexikanischen „schlechten Regierung“ entgegenzusetzen und dabei den beschränkenden Einfluss des mexikanischen Staates und dessen Rechtsordnung auf ein Minimum zu reduzieren, während sich ihre Position im sozialen Kampf gegen die Macht des Souveräns in Form des Staates Mexiko nach und nach verbesserte.[1484] Denn das Geheimnis der zapatistischen Vorstellung von Selbstbestimmung und Machtausübung liege insbesondere in dem Umstand, dass diese eine volksfreundlichere Alternative zu den bisher vorherrschenden Machtbeziehungen bot und die Zapatistas ihre Macht nicht bei sich selbst konzentrierten, sondern diese auf eine soziale, alle Personen einbindende Weise ausübten.[1485] In diesem stetigen Prozess der Autonomisierung spielten die *mujeres zapatistas* („zapatistischen Frauen“) eine bedeutende Rolle und dies zeigt zugleich auf, dass Reformbestrebungen auch innerhalb einer Kultur angestoßen und dabei entgegengesetzte Interessen intern gelöst und nach außen getragen werden können. Wie bereits erwähnt, leistete

[1481] Speed 2008, 152-153.
[1482] Vgl. Speed 2008, 153.
[1483] Vgl. Speed 2008, 172-173.
[1484] Vgl. Speed 2008, 173.
[1485] Vgl. Speed 2008, 173.

das zapatistische Frauengesetz einen enormen Beitrag zur Etablierung von Frauenrechten in Chiapas und kann als Ausgangspunkt für eine „geschlechtsspezifische Widerstandspraxis“ verstanden werden, das sich in die autonome Widerstandsbewegung der EZLN eingliederte und seitdem aus der Zapatista-Bewegung nicht mehr wegzudenken ist.[1486] Das Frauengesetz zeugt überdies von einer im Rahmen des Widerstands einsetzenden Selbstreflexion der Zapatistas, da zusammen mit der Bewegung ein Hinterfragen der eigenen *usos y costumbres* einsetzte, welches das tradierte Verständnis der subordinierten Position der *indígenas* zugunsten einer Wahrnehmung der Frau als vollwertiges Rechtssubjekt nach und nach weiterentwickelte.[1487] Zugleich stellt das Frauengesetz auch den „ersten revolutionären Akt“ des zapatistischen Aufstandes dar, wodurch ersichtlich wird, dass in diesem Fall Frauenrechte dem Selbstbestimmungsrecht nicht entgegenstehen, sondern vielmehr als Anstoß fungierten, die Forderung nach Autonomie auch nach außen gegenüber dem Staat durchzusetzen.[1488] Diese Integration der Frauenrechte in „das Selbstverständnis der gesamten Bewegung“ wird vor allem dadurch spürbar, dass die Forderung von Frauenrechten neben jener nach Demokratie, Wirtschaft und Indigener Kultur bereits 1995 auf der Agenda der Verhandlungen von San Andrés stand.[1489] Doch während das Recht auf Indigene Kultur in die San Andrés Accords aufgenommen wurde, verweigerte die mexikanische Regierung die Inkorporierung der anderen Forderungen, weshalb die EZLN daraufhin die Gespräche mit der Regierung abbrach.[1490] Es zeigt sich somit, dass Frauenrechte als derart bedeutsam für die Agenda der Zapatistas angesehen wurden, dass deren Nichtberücksichtigung seitens der mexikanischen Regierung als genügender Grund angesehen wurde, den weiteren Dialog zu unterlassen. Dies ist weiters dem Umstand geschuldet, dass Frauen als politische und soziale Akteurinnen einen großen Teil der zapatistischen Bewegung bildeten, wodurch hier „Verschränkungen von internen und externen Demokratisierungsansprüchen“ stattfanden.[1491] Diese große Beteiligung von Indigenen Frauen an verschiedenen Aktionsformen der Bewegung entspringt dabei einem längeren Prozess des Bestrebens nach Selbstorganisation durch die EZLN, weshalb die Forderung nach Selbstbestimmung und Autonomie im Fall des Chiapas-Konflikts Hand in Hand mit der Einforderung von Frauenrechten ging.[1492] Das revolutionäre Frauengesetz bildete dabei eine

[1486] Trzeciak/Meuth 2013.
[1487] Vgl. Trzeciak/Meuth 2013.
[1488] Trzeciak/Meuth 2013.
[1489] Trzeciak/Meuth 2013.
[1490] Vgl. Trzeciak/Meuth 2013.
[1491] Trzeciak/Meuth 2013.
[1492] Vgl. Trzeciak/Meuth 2013.

notwendige Konstante, da „[z]apatistische Frauen […] aus dieser Situation der mehrfachen Subordination mit dem zapatistischen Frauengesetz als neue kreative politische Kraft ihre Konzeption von kultureller Autonomie als *doing resistance* öffentlich sichtbar machen und im alltäglichen Handeln umsetzen“ konnten.[1493] Es entstand somit eine Art Wechselwirkung zwischen dem zapatistischen Widerstand einerseits sowie den Forderungen der Indigenen Frauen nach gleichen Rechten und Autonomie andererseits, was erneut unterstreicht, dass hier eine Verschmelzung von heterogenen Interessen stattgefunden und sich durch interne Reflexion ein Widerstandskonzept herausgebildet hat, das nach außen gegenüber dem Staat in Form des Rechts auf Selbstbestimmung eingefordert wurde. Dies zeugt von einem dynamischen, „intra-kulturell“ stattfindenden Prozess, wobei eigene Traditionen reflektiert und die *usos y costumbres* zugunsten einer inklusiven Lebenspraxis weiterentwickelt wurden. Selbst, wenn auch diese internen Transformationen nicht komplett ohne Widersprüche abliefen und der Kampf der Frauen gegen die lange vorherrschenden patriarchalen Strukturen in Chiapas noch lange nicht ausgefochten ist, ist es den *mujeres zapatistas* gelungen, ihre Forderungen nach Gleichberechtigung zu einem zentralen Punkt des zapatistischen Widerstands zu erheben, was den Fall des Chiapas-Konflikts zu einem einzigartigen in Lateinamerika macht.[1494] Die Forderung nach Indigener Selbstbestimmung und Autonomie muss daher nicht zwangsläufig individuelle Interessen wie das Recht auf Gleichberechtigung ausschließen, wie es vielleicht der eingangs diskutierte Fall *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* suggerierte. Vielmehr zeigte letzterer auf, dass immer noch Notwendigkeit besteht, eine vermittelnde Lösung anzustreben, wofür der Fall des Chiapas-Konflikts ein gutes Exempel statuiert, auf welchem man aufbauen und weitere vermittelnde Lösungsansätze entwickeln kann.

Im Fall von „duty-based-cultures“ zeigt sich zwar keine direkte Einforderung eines Rechts auf Selbstbestimmung, allerdings lassen sich auch hier Unabhängigkeits- bzw. Souveränitätsbestrebungen ausmachen, die allerdings nicht gegenüber einem Staat als Souverän, sondern gegenüber der Internationalen Gemeinschaft per se geäußert werden. Auch hier trifft die Vorstellung von universellen, individuellen Freiheiten auf ein kulturell geprägtes Rechtsverständnis, weshalb hier der Streit um die Universalität oder Relativität normativer Standards besonders greifbar wird. An dieser Stelle ist insbesondere China hervorzuheben, da es oftmals als „Problemkind“ des internationalen Menschenrechtsregimes gilt, weshalb es von

[1493] Trzeciak/Meuth 2013.
[1494] Vgl. Trzeciak/Meuth 2013.

Kritikerinnen und Kritikern gerne als Beispiel herangezogen wird, um die universelle Gültigkeit von Menschenrechten zu widerlegen.[1495] Wie schon mehrfach angedeutet, stellt der ostasiatische Raum tatsächlich jene Region dar, die am wenigsten am internationalen Menschenrechtssystem partizipiert, wobei dabei insbesondere den internationalen Menschenrechtsdokumenten der UN vorgeworfen wird, die „asiatischen Werte" – wie etwa den Vorrang von Familie und Gemeinschaft vor dem Individuum, Respekt vor politischen Führungspersonen oder eben eine pflichtenbasierte Weltanschauung – nicht genügend miteinzubeziehen.[1496] Die Frage der Selbstbestimmung nimmt dabei im Fall von diesen Kulturen eine zweifache Dimension an: einerseits ist hier auf die Selbstbestimmung des Individuums als Ausdruck der eigenen Subjektivität zu verweisen, welche im Zentrum der modernen Vorstellung von jedem Menschen als Rechtssubjekt steht und wodurch sich die Geltung der Menschenrechte auf alle Personen erstreckt. Diese Subjektivität läuft allerdings vielen tradierten Imperativen dieser Kulturen zuwider, da diese eine „[…] Selbstbestimmung des Einzelnen [bedeute], der nicht mehr auf die Vorgaben einer tradierten Sittlichkeit verpflichtet werden kann."[1497] Dabei stehen jedoch gerade die Pflichten des Einzelnen im Zentrum dieser vor allem im ostasiatischen Raum vorzufindenden Kulturen, wobei insbesondere in China eine gewisse Obrigkeitstreue gelebt wird, die durch die „unbevormundete Meinungsbildung" der Bürgerinnen und Bürger als gefährdet angesehen wird.[1498] Denn Chinas Tradition stützt sich vorrangig auf ein von hierarchischen Strukturen getragenes System, das eine Gleichstellung aller Personen de facto ausschließt: Kern dieses Systems sind die sog. „drei Bindungen" (*san gang*), welche „die Unterordnung des Untertanen unter den Herrscher, des Sohnes unter den Vater und der Frau unter den Mann" vorsehen.[1499] Eine freie Selbstbestimmung der chinesischen Individuen würde dieses System allerdings zum Kollaps bringen. Zwar ist die Idee von subjektiven Rechten über Berührungspunkte mit dem Westen bis nach China gedrungen und hat ihre Saat im Bewusstsein der Bevölkerung gestreut – allerdings hat bis heute keine komplette Systemreformation stattgefunden, durch welche subjektive Rechte einen mit dem Westen vergleichbaren Stellenwert in China eingenommen hätten.[1500] Diese das Individuum betreffende interne Dimension der Selbstbestimmung spielt

[1495] Vgl. Roetz 2017, 102.
[1496] Vgl. Nickel 2019.
[1497] Roetz 2017, 102.
[1498] Roetz 2017, 102.
[1499] Roetz 2017, 105.
[1500] Vgl. Roetz 2017, 105.

daher in China sowie in den meisten „duty-based-cultures“ eine eher untergeordnete Rolle, da auch das kulturelle Verständnis von Kollektivität und Gehorsam ein weitaus anderes ist, als wir es im europäischen oder angloamerikanischen Raum gewohnt sind, wie sich auch noch im Zuge der nächsten Kapitel genauer zeigen wird. Hingegen die nach außen gelebte Souveränität gegenüber der Internationalen Gemeinschaft wird vor allem in China überaus hochgehalten, da immer wieder gefürchtet wird, einem westlichen Werteimperialismus zum Opfer zu fallen. Dies schlägt sich auch in Chinas Zugang zu Menschenrechten nieder, da diese (in ihrer „westlichen“, im Rahmen der UN erarbeiteten Form) erst seit dem UN-Beitritt Chinas im Jahr 1971 zu einem größeren Thema wurden.[1501] Und insbesondere seit der brutalen Niederschlagung der Tianmen-Bewegung im Jahr 1989 steht China immer wieder im „Fadenkreuz internationaler Menschenrechtsorganisationen“ und damit unter einem ständigen Rechtfertigungszwang.[1502] Interessanterweise sieht sich China jedoch selbst als Verfechter der Menschenrechte und bringt immer wieder zum Ausdruck, dass es die Idee der Menschenrechte nicht in ihrer kompletten Form ablehne, da es bereits eine Reihe von UN-Pakten ratifiziert und die Menschenrechte sogar in seine Verfassung mitaufgenommen habe.[1503] Allerdings setzt Art 51 der Chinesischen Verfassung den Menschenrechten enge Grenzen, die diese weder den Interessen des Staates, der Gesellschaft und des Kollektivs zuwiderlaufen noch die Freiheiten und Rechte anderer Bürgerinnen und Bürger verletzten dürften, womit wieder der pflichtenbasierte Ansatz deutlich sichtbar wird.[1504] In Art 1 definiert die Chinesische Verfassung diese übergeordneten Interessen in jener Hinsicht, als dass es sich bei dem Staat China um eine „demokratische Diktatur“ handle, welche von der Kommunistischen Partei regiert werde. Weiters sei die Republik China auf einem sozialistischen System aufgebaut, wobei keine Organisation oder kein Individuum eine Handlung setzen dürfe, die geeignet sei, diesem System zu schaden.[1505] Dass diese Bestimmungen nicht mit den internationalen Menschenrechtsvorstellungen vereinbar sind, liegt auf der Hand. Jedoch bemüht sich die Republik China darum, das Menschenrechtssystem in seine Politik einzugliedern – dies allerdings in einem sehr begrenzten Rahmen, wie auch Heiner Roetz schildert:

> Innerhalb des Menschenrechtskatalogs setzt China den Primat des „Rechtes auf Subsistenz“ (*shengcun quan*), ein typisches Recht der „zweiten Generation“. Dieser Primat

[1501] Vgl. Roetz 2017, 107.
[1502] Roetz 2017, 107.
[1503] Vgl. Roetz 2017, 107.
[1504] Vgl. Roetz 2017, 107.
[1505] Vgl. The National People’s Congress of the People’s Republic of China 2018.

> aber, so heißt es, lässt sich unter den vom Westen geschaffenen ungünstigen historischen Bedingungen nur über das „Recht auf Entwicklung“ (*fazhan quan*), ein Recht der dritten Generation, sicherstellen. Das Recht auf Entwicklung wiederum kann nicht von einem Einzelnen, sondern nur von einem Kollektiv wahrgenommen werden und von dessen politischer Organisationsform, dem Nationalstaat. Zur letzten Absicherung des Menschenrechtsprojekts wird damit das Recht auf Souveränität (*duli quan*) und Nichteinmischung – womit sich der Kreis schließt und die Menschenrechte unter die Ägide des Staates geraten, vor dessen Macht sie doch schützen sollen. Die chinesische Politik zu kritisieren und Menschenrechtsverletzungen anzuprangern, wird entsprechend als Versuch zur Sabotage der chinesischen Entwicklung denunziert.[1506]

China bezieht damit die internationalen Menschenrechtsstandards zwar in sein Rechtssystem mit ein, stellt jedoch gleichzeitig sicher, dass diese die nationale Politik nicht gefährden. Über den „Slogan“ der Souveränität und das Gebot der Nichteinmischung möchte die Republik gewährleisten, dass die übergeordneten Staatsziele nicht gefährdet sind und setzt somit den Menschenrechten eindeutige Grenzen. China möchte damit der Menschenrechtsidee im Generellen keine Absage erteilen, sondern vielmehr einige Menschenrechtsgruppen aus seiner Rechtsordnung ausklammern, wie etwa das Recht auf demokratische Mitbestimmung und in einigen Fällen auch Frauenrechte.[1507] Außerdem pocht es immerzu auf seine Souveränität und stellt sich damit gegen jene westlichen Regierungen und NGOs, die es immerzu wegen Menschenrechtsverletzungen kritisieren.[1508] China bedient sich daher das Konzepts der Souveränität und Selbstbestimmung, um der Ausbreitung der „westlichen“ Werte Einhalt zu gebieten, wobei die entsprechenden Begründungen meist darin zusammenlaufen, den Interessen der Kommunistischen Partei nicht zu schaden. Es kann daher geschlussfolgert werden, dass die Menschenrechtsfrage in China hauptsächlich mit dem KPCh-Regime zusammenhängt, weshalb auch ersichtlich wird, weshalb Roetz seinen Beitrag zu Chinas Menschenrechtszugang mit dem Satz „Ein Problem der Politik und nicht der Kultur“ betitelt.[1509] Neben kulturellen Spannungen ist somit die nationale chinesische Politik der ausschlaggebende Grund, weshalb Menschenrechten so kritisch gegenüber gestanden wird und die Autonomie, Selbstbestimmung sowie Souveränität als Grund herangezogen werden, Menschenrechte nicht restlos zu achten. Dadurch wird deutlich, dass in diesem Fall nicht danach gestrebt wird, die eigene Souveränität mit Menschenrechtsnormen in Einklang zu bringen – wie es etwa im Chiapas-Konflikt der Fall war – sondern man stützt sich auf die nationale Autonomie und

[1506] Roetz 2017, 108.
[1507] Vgl. Nickel 2019.
[1508] Vgl. Nickel 2019.
[1509] Roetz 2017, 102.

Souveränität, um in den eigenen Traditionen zu verharren und den politischen Interessen der Kommunistischen Partei restlos den Vorzug zu geben.

Ähnlich verhält es sich auch bei dem letzten Fallbeispiel des Islams als Exempel für religiöse Zugänge zu Menschenrechten. Zwar stehen hier auch religiöse Anschauungen in Form der Scharia-Gesetze den „westlichen" Menschenrechtsstandards entgegen, allerdings kann nicht davon ausgegangen werden, dass diese Diskrepanz auf dieselbe Weise politisch motiviert ist wie die Staatsinteressen Chinas. Vielmehr stellt sich die Frage der Selbstbestimmung im Fall von islamischen Traditionen insbesondere dann, wenn sich islamische Gemeinschaften in nicht-muslimischen Ländern etablieren und diese dabei ihre Praktiken und Traditionen weiterverfolgen, selbst, wenn dies den allgemeinen Grundsätzen des jeweiligen Staates zuwiderläuft. Beispiele für derartige Bräuche – welchen sich etwa die Islamforscherin Annelies Moors in ihren Ausführungen bedient – stellen dabei die Gesichtsverschleierung von muslimischen Frauen sowie islamische Hochzeiten dar, die Moors als Praktiken beschreibt, die der staatlichen Intervention bedürfen.[1510] An dieser Stelle wird deutlich, dass hier die Forderung nach Autonomie in Bezug auf die Ausübung kultureller Praktiken von muslimischen Gemeinschaften auf entgegengesetzte Wertevorstellungen trifft, weshalb der Frage nach der persönlichen Autonomie und der Wahlfreiheit von beiden Seiten aus gesehen eine enorme Bedeutung zukommt.[1511] Denn einerseits könnten die Angehörigen von muslimischen Gemeinschaften auf ihre persönliche Autonomie in Bezug auf diese Praktiken plädieren, andererseits kann diesen auch entgegengehalten werden, dass manche Bräuche – wie etwa die Gesichtsverschleierung oder Zwangsehen – nicht immer auf der persönlichen Wahlfreiheit basieren und daher gerade durch diese muslimischen Traditionen die persönliche Autonomie eingeschränkt wird.[1512] Hier wird also das Argument der persönlichen Freiheit und Selbstbestimmung von beiden Seiten ins Treffen geführt, was den Versuch, eine Lösung anzustreben, noch viel diffiziler gestaltet. Zunächst gilt es jedoch anzumerken, dass das Tragen einer Gesichtsverschleierung oder das Eingehen einer islamischen Ehe nicht zwangsläufig als Formen der Unterdrückung von Frauen gesehen werden müssen.[1513] Denn einige *muslima* folgen freiwillig diesen Bräuchen und sehen darin eine erhaltungswürdige, freibestimmt wahrgenommene Tradition. Dabei wird beispielsweise die Gesichtsverschleierung als

[1510] Vgl. Moors 2018, 127.
[1511] Vgl. Moors 2018, 128.
[1512] Vgl. Moors 2018, 128.
[1513] Vgl. Moors 2018, 137.

göttlicher Wertschätzungsakt verstanden, wodurch die Liebe zu Gott sowie das eigene Vermögen zur Selbstdisziplin ausgedrückt wird.[1514] Es wäre daher verfehlt, in der Praktik der Gesichtsverschleierung eine rein zur Unterdrückung der Frau dienende Praktik zu sehen, zumal es unter Islam-Gelehrten verschiedene Interpretationen über die Verpflichtung zum Tragen einer Gesichtsverschleierung gibt, weshalb diese Praktik mehrfache Auslegungsmöglichkeiten zulässt und dieser daher auch oftmals freiwillig im Rahmen der persönlichen Autonomie gefolgt wird.[1515] Auch mit den muslimischen Eheschließungen verhält es sich ähnlich, da sie von einigen als ergänzende Zeremonie zur zivilen Eheschließung vollzogen werden – vergleichbar mit der kirchlichen Heirat als religiöse Ergänzung in zeitlicher Nähe zur standesamtlichen Eheschließung.[1516] Es zeigt sich daher, dass diese Bräuche oftmals auf einer freien Entscheidung basieren, weshalb sie im Sinne der persönlichen Autonomie zu respektieren sind, sofern sie dem säkular-staatlichen Recht nicht entgegenstehen. Anders verhält es sich in jenen Nationen, in denen die Scharia den Rang eines nationalen Gesetzes genießt. Doch auch hier ist im Sinne der staatlichen Souveränität und des Nicht-Einmischungs-Gebots bis zu einem gewissen Grad davon Abstand zu nehmen, die Traditionen dieser Kulturen anzuprangern. Doch wenn sich gewisse, durch religiöse Weltanschauungen getragene, Umgangsformen als potenzielle Menschenrechtsverletzungen entpuppen, gilt es, zunächst die Vereinbarkeit dieser Bräuche mit den internationalen Menschenrechtsstandards zu überprüfen, sofern der betreffende Staat auch entsprechende Dokumente ratifiziert hat. Dies betrifft jedoch die rechtliche Ebene und kann die tief in den Menschen verankerte kulturelle Ebene keineswegs aushebeln. Aus diesem Grund sollte auch in einem solchen Fall eine vermittelnde Lösung angestrebt und auf einen insbesondere intra-kulturellen Konflikt gesetzt werden, da auch einige Islam-Gelehrte der Auffassung sind, dass die Gesetze der Scharia den internationalen Menschenrechtsnormen nicht unbedingt entgegenstehen müssen.[1517] Auch der Islam entwickelt sich stetig weiter und sollte keineswegs als Religion verstanden werden, die ihre Lehren stets auf Kosten von individuellen Freiheiten durchsetzt. So ist etwa auch Raed Abdulaziz Alhargan davon überzeugt, dass der Islam viele Menschenrechtsnormen sowie -werte enthält, welche aus den Lehren des Koran abgeleitet werden können.[1518] Er schlussfolgert daher, dass die Kombination aller Quellen den Schlüssel zu den weitreichenden Perspektiven über das

[1514] Vgl. Moors 2018, 134.
[1515] Vgl. Moors 2018, 134-135.
[1516] Vgl. Moors 2018, 135.
[1517] Vgl. etwa Alhargan 2012.
[1518] Vgl. Alhargan 2012, 18.

islamische Rechtsverständnis darstellt und dadurch mehr Einblick in die Vereinbarkeit islamischer Gesetze mit internationalen Menschenrechtsnormen gewonnen werden kann.[1519]

5.3. „Gute“ Menschenrechte – „Schlechte“ Menschenrechte? Globalisierung und kulturelle Differenz

Nach all den bisherigen Betrachtungen tritt vor allem deutlich zutage, dass die mit den Menschenrechten zusammenhängenden Fragen sowie Problematiken stets eine gewisse Dualität offenbaren, welche sich in verschiedenen Formen ausdrücken kann. Dabei stehen sich zunächst internationale Standards und nationale Normen gegenüber, die sich zwar manchmal konstruktiv ergänzen und sich gegenseitig zur praktischen Durchsetzbarkeit verhelfen können, allerdings auch oftmals in einen Konflikt miteinander geraten, der entweder gar nicht oder nur durch einen vermittelnden Ansatz gelöst werden kann. Die mexikanische Anthropologin Rosalva Aída Hernández Castillo nimmt diese Ambivalenz als Zwickmühle wahr, da einerseits internationale Menschenrechtsstandards wie beispielsweise der Gleichheitsgrundsatz zu einer ethnozentrischen Sichtweise führen könne, durch welche die „westliche“ Weltsicht zum Maßstab aller sozialen Prozesse und kulturellen Praktiken anderer Gesellschaften gemacht werde.[1520] Plädiere man allerdings für die Toleranz kultureller Differenz, hebe man automatisch all jene Aspekte hervor, durch die sich die jeweiligen Kulturkreise voneinander unterscheiden, womit man andere Gesellschaften zu etwas „Anderem“ transformiere und letztendlich auch degradiere.[1521] Dieses Dilemma mündet in weiterer Folge in eine Differenzierung zwischen durch die Globalisierung vereinheitlichten, internationalen Normen und kulturellen Eigenheiten, wobei einerseits Positionen eingenommen werden, die den menschenrechtlichen Diskurs ohnehin als obsolet betrachten, da diese Positionen in der Globalisierung einen zentralen Katalysator für die universelle Anerkennung bestimmter Werte sehen und daher die Einsetzung einer weltweiten Institution zur Überwachung der internationalen Menschenrechte fordern.[1522] Andererseits finden sich dazu Gegenpositionen, die eine „back-to-the-roots“-Haltung einzunehmen pflegen, für den Erhalt und die Konservierung tradierter Bräuche, Kulturen sowie Praktiken plädieren und dabei den Menschenrechtsdiskurs auf der nationalen

[1519] Vgl. Alhargan 2012, 18.
[1520] Vgl. Hernández Castillo 2007, 15-16.
[1521] Vgl. Hernández Castillo 2007, 16.
[1522] Vgl. den Abdruck von Humayun Kabirs Antwort „The Rights of Man and the Islamic Tradition“ in: Goodale 2018a, 220ff.

Ebene ansiedeln.[1523] Gerade letztere Position lässt daher daran zweifeln, ob es überhaupt ratsam ist, anderen Kulturen ein bestimmtes Menschenrechtsverständnis „überzustülpen“ sowie, ob eine Anknüpfung an universelle Menschenrechte überhaupt gleichwertig in allen Kulturen funktionieren kann. Denn sind Menschenrechte im westlichen Kulturkreis als Abwehrrechte gegen den Staat oder als Rechte gedacht, die der Staat gegenüber anderen Individuen zu schützen und durch unterstützende Maßnahmen zu fördern hat, so existieren andere Kulturen, welche beispielsweise die gesamte Lebensweise aller Mitglieder einem göttlichen Kodex unterstellen, wodurch bei der Einforderung von gewissen Ansprüchen nicht auf Normen zurückgegriffen wird, die dem „westlichen“ Rechtsverständnis eins zu eins entsprechen. Weiters unterscheidet sich auch die Anknüpfung der Menschenrechte sowie das Verständnis von Rechtssubjekten von Kultur zu Kultur, da wie bereits erörtert, der christliche, jüdische sowie muslimische Glaube als klassische Vertreter von Offenbarungsreligionen an das Individuum als Subjekt anknüpfen, während beispielsweise im Buddhismus oder im Pachamama-Glauben andere Anknüpfungspunkte, wie etwa die Natur, das Kollektiv, die Verbindung des Selbst zur Umwelt, etc. existieren. Ein Beispiel für diese divergierenden Zugänge lassen sich an dieser Stelle den hinduistischen Veden entnehmen, die ihre Passagen zur Rechtsstaatlichkeit und Ordnung auf dem schwer übersetzbaren Begriff *dharma* aufbauen.[1524] Dieser kann einerseits die kosmische Ordnung sowie das Gesamtuniversum bezeichnen, worunter etwa die allumfassenden Naturgesetze und die Weisheiten der Veden fallen. Auf der menschlichen Ebene wiederum bezeichnet dieser Terminus die gesamte Ordnung der Gesellschaft, worunter das Recht, das Gesetz, die Sitte, die Moral sowie die Religion gleichermaßen fallen, während diese Begriffe im „westlichen“ Kulturkreis weitgehend voneinander getrennt aufgefasst werden.[1525]

Grob gesagt könnte man aus diesem Grund zu dem Schluss gelangen, dass die Durchsetzung von Konzepten wie der Menschenwürde, dem Recht auf Leben, etc. nicht unbedingt spezifisch rechtlich erfolgen muss und diese Konzepte daher auch von religiösen oder moralischen Normen erfasst werden können (obgleich fraglich bleibt, wie sich die Durchsetzung dieser auf religiöse Normen gestützten Konzepte praktisch gestaltet). Zuletzt könnte auch noch eingewendet werden, dass weder der Begriff „Recht“ noch jener des „Menschen“ per se in allen

[1523] Vgl. dazu etwa die Ausführungen in: Nagengast/Turner 1997, 270.
[1524] Vgl. Dohrmann 2007, 117. Jack Donnelly findet allerdings sehr wohl eine Übersetzung für den Begriff und beschreibt diesen mit dem Terminus „Pflicht“ (Siehe Donnelly 2013, 149).
[1525] Vgl. Dohrmann 2007, 117.

Kulturen gleich aufgefasst wird. So gibt etwa Renteln zu bedenken, dass nicht eindeutig festzustellen sei, ob andere Kulturen ihre Moralsysteme zwangsläufig auf den Rechtsbegriff zentrieren.[1526] Daher dürften die sprachlichen Eigenheiten sowie die sich daraus ergebenden semantischen Unterschiede keineswegs außer Acht gelassen werden und man müsste bei der Evaluierung von Menschenrechtstraditionen in anderen Gesellschaften stets im Blick behalten, dass nicht jeder Kulturkreis eine der Aufklärung vergleichbare Epoche erlebt hat, weswegen man auch nicht davon ausgehen könne, innerhalb dieser Kulturen moderne Menschenrechtskonzepte vorzufinden, die wie bereits herausgearbeitet der Aufklärung entspringen.[1527] Ebenso verfügen insbesondere einige Indigene Kulturen über ein völlig anderes Verständnis vom Begriff „Mensch", weshalb es sich umso schwieriger gestaltet, bestimmte Rechte an das Menschsein zu knüpfen. Diese Differenzen betreffen daher sowohl kulturelle Verhaltensweisen als auch linguistische Gegebenheiten, die – wie bereits festgestellt – stark ineinander verwoben sind und sich gegenseitig beeinflussen. Dies kann als Ausfluss eines Phänomens bezeichnet werden, das vor allem in der Anthropologie als „Weltsicht" oder „innere Logik" bezeichnet wird und dabei kulturelle, sprachliche sowie kognitive Aspekte miteinschließt, welche die Weltanschauung einer Kultur nachhaltig prägen.[1528] So schreibt etwa Edward Sapir: „The worlds in which different societies live are distinct worlds", womit er darauf hinweisen möchte, dass jede Kultur über ihre eigene Weltsicht verfügt und diese Kosmologien so stark divergieren können, dass man von verschiedenen Welten anstatt von nur einer Welt mit verschiedenen Ausprägungen sprechen müsse.[1529] Sollte man daher nun zu dem Schluss gelangen, dass bestimmte Kulturen aufgrund ihrer Kosmologie bzw. inneren Logik über kein dem „westlichen" vergleichbares Menschenrechtsverständnis verfügen, so müsse man sich darüber hinaus fragen, ob es dann überhaupt realistisch sei, von Staaten zu verlangen, ein Menschenrechtssystem zu adaptieren, das offensichtlich nicht dem Wertesystem ihrer Bürgerinnen und Bürger entspricht.[1530] Manche Verfechterinnen und Verfechter eines traditionellen Kulturverständnisses beantworten diese Frage schlicht und ergreifend mit der

[1526] Vgl. Renteln 2013, 3.
[1527] Vgl. Renteln 2013, 3.
[1528] Vgl. etwa Renteln 2013, 52 oder Lukes 2008, 8.
[1529] Sapir 1929, 209.
[1530] Vgl. Renteln 2013, 7. Es ist allerdings anzumerken, dass in vielen Fällen von den jeweiligen Machthabern die vermeintliche Unvereinbarkeit der Menschenrechte mit der eigenen Kultur lediglich als Grund vorgeschoben wird, um den Status quo zu erhalten. Allerdings trifft dies nicht in allen Fällen zu, wie beispielsweise anhand der Ausführungen zum Chiapas Konflikt deutlich wird, in Bezug auf welchen einige Indigene Aktivistinnen und Aktivisten im Interview anmerkten, dass ihrer Kultur Menschenrechte grundsätzlich fremd seien, sie diese allerdings als Instrument nutzen müssten, um sich gegen die Regierungspartei PRI zu wehren (siehe weiter unten).

Annahme, dass ein solches Vorgehen nicht gelingen könnte und es sich daher bei Menschenrechten um eine „schlechte“ Praktik handle. So waren etwa auch einige Anhängerinnen und Anhänger von den Zapatistas entgegengesetzten Bewegungen der Auffassung, dass es sich bei Menschenrechten lediglich um ein Instrument des Krieges handle und in weiterer Konsequenz die handelnden Akteurinnen und Akteure der Menschenrechtsbewegung ihre Feinde in dem Krieg waren.[1531] Dass diese Annahme auch meist mit einem konservativen Ansatz verbunden wird, zeigt sich darüber hinaus am Beispiel der paramilitären Gruppe „Paz y Justicia“, die als Opponentin der Zapatistas im Rahmen des Chiapas-Konflikts in den Menschenrechten eine Bedrohung des Status quo sah, von welchem sie allerdings profitiert hatte und diesen daher um jeden Preis erhalten wollte.[1532]

Es zeichnet sich daher bereits ein zweideutiges Bild der Menschenrechte ab, da diese je nach kulturellem Kontext nicht immer als moralisch erstrebenswert, sondern manchmal auch als Grund für kulturelle Homogenisierung und als Bedrohung des Status quo betrachtet werden. Als Katalysator für diese vermeintlichen Entwicklungen wird dabei vielfach die Globalisierung ins Treffen geführt, wobei letztere ebenfalls in der Literatur zwiespältig behandelt wird. So beschreibt etwa Aníbal Quijano die Globalisierung als „[…] Höhepunkt eines Prozesses, der mit der Konstitution Amerikas und des kolonial/modernen eurozentrischen Kapitalismus als neuem Muster globaler Macht seinen Anfang nahm.“[1533] Er verknüpft damit das Einsetzen der Globalisierung mit eurozentrischen, kapitalistischen sowie modernen Entwicklungen und geht davon aus, dass eine der grundlegenden Achsen dieses Modells von der Klassifizierung der Weltbevölkerung anhand des „*raza*-Konzepts“[1534] gebildet werden würde.[1535] Quijano bettet darüber hinaus diese Achse der Globalisierung in einen kolonialen Kontext, weshalb dieses Phänomen für ihn mit Ausbeutung, Hegemonie und Eurozentrismus verbunden bleibt und die Grundlage für zeitgenössische Globalisierungsbewegungen bildet.[1536] Somit zeigt sich, dass die Globalisierung insbesondere im Menschenrechtsdiskurs eine bedeutende Komponente einnimmt, welche nicht immer positiv bewertet wird. Viele fürchten nämlich durch die

[1531] Vgl. Speed 2008, 64.
[1532] Vgl. Speed 2008, 64.
[1533] Quijano 2016, 23.
[1534] Gemäß der Vorstellung von *raza* werden Menschen in verschiedene „Rassen“ eingeteilt, wobei ihre Hautfarbe das entscheidende Kriterium darstellt. Während grundsätzlich die „weiße“, europäische sowie angloamerikanische „Rasse“ als überlegen angesehen wird, nehmen insbesondere die „Indios“ in dieser Kategorisierung einen niedrigeren Stellenwert ein. Dieses Konzept wurde vor allem von Europa als Rechtfertigung der Kolonialisierung anderer Kontinente herangezogen.
[1535] Vgl. Quijano 2016, 23.
[1536] Vgl. Quijano 2016, 23-24.

Globalisierung der Menschenrechte eine prekäre Form des Imperialismus, der nun globale Reichweiten anzunehmen in der Lage ist und dadurch eine sog. „kulturelle Homogenisierung" angetrieben wird.[1537] Andere wiederum behaupten, dass die Globalisierung nicht notwendigerweise mit einer Universalisierung einhergehen muss, was sich insbesondere anhand des Menschenrechtsdiskurses zeige, da durch die Integration von Menschenrechtsansätzen nationale Identitäten neu geformt, allerdings nicht vereinheitlicht werden würden.[1538] Eine daran anknüpfende Ansicht sieht in den Menschenrechten gar ein „notwendiges Korrektiv", wodurch Missstände in der Kultur und problematische Praktiken reflektiert werden könnten.[1539] In Bezug auf das Verhältnis des globalisierten Menschenrechtsdiskurses zu nationalen Normen stehen sich somit zwei entgegengesetzte Ansichten gegenüber, die mit zwei entscheidenden Fragen verbunden sind: erstens gilt es zu bedenken, sofern durch die Globalisierung der Menschenrechte tatsächlich eine kulturelle Homogenisierung einsetzen würde, welche Kultur bzw. Denkweise denn im Zentrum dieser Vereinheitlichung stehen soll. Der klassische eurozentrische Ansatz beantwortet diese Frage mit der Heranziehung von europäischen sowie angloamerikanischen Weltanschauungen, da diese schon seit Jahrhunderten insbesondere durch die Kolonialisierungsbewegungen als „überlegen" angesehen wurden, weshalb sie von anderen Gemeinschaften adaptiert werden müssten, damit letztere ebenfalls den „westlichen" Grad an Zivilisation erreichen könnten.[1540] Bolívar Echeverría beleuchtet diesen Ansatz und sieht in der „neoliberalen Umgestaltung der Welt" eine „Uniformierung der Charakteristika des zivilisierten Menschseins", wobei diese einen „Prototyp des Menschen" etabliere, „der auf der minimalen oder reduzierstesten Version dessen beruht, was der westliche Mensch gewesen ist."[1541] Es haben sich allerdings auch andere Auffassungen etabliert, welche zwar ebenfalls auf die Superiorität eines bestimmten Kulturkreises rekurrieren, dazu allerdings nicht die „westlichen" Werte als Ausgangspunkt heranziehen. José Vasconcelos beispielsweise geht davon aus, dass sich ausgehend von der lateinamerikanischen Kultur eine sog. *raza cósmica* („kosmische Rasse") entwickeln würde, welche die Unterscheidung zwischen verschiedenen Gemeinschaften obsolet mache, da diese

[1537] Vgl. Speed 2008, 20 und 24.
[1538] Vgl. Speed 2008, 32 in Anlehnung an die Anthropologin Veena Das.
[1539] Vgl. etwa Holzleithner 2009, 105.
[1540] Vgl. etwa an dieser Stelle das Kulturkonzept von Enrique Dussel, welcher die imperiale Kultur sowie deren Universalitätsanspruch in jener herrschenden Kultur sieht, welche sich „nach dem Ende des Kalten Krieges vom Zentrum des Kapitalismus aus globalisiert", womit er eindeutig auf den westlich geprägten Kapitalismus verweist (Dussel 2013, 152).
[1541] Echeverría 2012, 111.

neue universelle „Rasse“ eine höhere Entwicklungsstufe der Menschheit bilden sowie zu einer mächtigen geistigen Entfaltung führen würde.[1542] Vasconcelos prophezeit damit eine sowohl geistige als auch ethnische Vereinheitlichung aller Völker, die maßgeblich durch das Wesen Lateinamerikas bestimmt sein werde, da bereits auf diesem Kontinent eine Verschmelzung von mehreren Kulturen zu einer lateinamerikanischen Identität stattgefunden hätte, weshalb sich dieser Kontinent als Ausgangspunkt der „Rassenverschmelzung“ besonders eigne.[1543] Dabei läuft seine Zukunftsvision auf „[…] die endgültig letzte, alle Menschentypen verbindende Rasse aus Verschmelzung aller Völker“ hinaus, welche „deshalb zu mehr wirklicher Brüderlichkeit und universellem Denken fähig sein wird.“[1544] Die bisher vorgestellten Denkansätze sprechen damit von Vereinheitlichungstendenzen, welche eine zunehmende Uniformierung der Werte sowie Charakteristika aller Völker beobachten und dabei jeweils einen bestimmten Kulturkreis als Prototyp für diese vermeintliche Verschmelzung heranziehen. Doch diese Positionen greifen deutlich zu kurz, da die der Globalisierung zur Last gelegte Uniformierung von Normen und Standards keinen kurzzeitigen, abgeschlossenen Prozess darstellt, durch den die Werte einer bestimmten Kultur allen anderen Kulturkreisen plakativ übergestülpt werden. Vielmehr – sollte man diese Uniformierungstendenzen generell bejahen – würden sich diese als langwieriger Prozess gestalten, im Zuge dessen man durch den interkulturellen Dialog zu neuen Anschauungen gelangen würde, welche wohl allen Kulturkreisen gleichsam entspringen. Darüber hinaus sind momentan auch deutliche Tendenzen in Richtung einer Rückbesinnung auf traditionelle Werte und kulturelle Identität spürbar, wie sich beispielsweise in den Indigenen Gemeinschaften in Chiapas oder auch anhand „hindu-nationalistischer“-Bewegungen beobachten lässt.[1545]

Es ist daher verfehlt, in Bezug auf die vereinheitlichende Wirkung des globalen Menschenrechtsdiskurses die Frage nach der „überlegenen“ Kultur zu stellen, ausgehend von welcher sich diese Vereinheitlichung vollziehen könnte. Vielmehr sollte eine weiterführende Frage näher beleuchtet und darauf abgestellt werden, ob Kulturen per se als statische oder dynamische Phänomene aufzufassen sind. Denn würde es sich bei Kulturen um lediglich statische Gebilde handeln, wäre die Frage nach Globalisierung, Vereinheitlichung und Homogenisierung obsolet, da sich Kulturen ohnehin nicht weiterentwickeln und damit auch

[1542] Vgl. Vasconcelos 1982, 151.
[1543] Vgl. Vasconcelos 1982, 152ff.
[1544] Vasconcelos 1982, 156.
[1545] Vgl. etwa Speed 2008, 36 oder auch Griffis 2005, 27.

keine internationalen Standards annehmen würden. Eine kurze Analyse des anthropologischen Kulturverständnisses erscheint daher unerlässlich, um dieser entscheidenden Frage auf den Grund zu gehen. Setzen wir mit unseren Überlegungen in den 1930er Jahren zur Zeit des Höhepunkts der kulturrelativistischen Entwicklungen ein, so begegnen wir zunächst einem Kulturbegriff, welchem die zentrale Bedeutung zukam, den evolutionistischen Determinismus des Rassebegriffs aufzubrechen.[1546] Dies führte zu einer gestärkten Stellung von Kultur bei der ethnologischen Beschreibung nicht-westlicher Gesellschaften und der neu aufkeimende Ansatz, andere Gesellschaften vorurteilsfrei sowie mit empirischen Methoden zu untersuchen, kann definitiv als Meilenstein der Anthropologie bzw. Ethnologie gesehen werden.[1547] Dennoch ging dieses neue Verständnis von Kultur auch mit einer neuen Art von Problemen einher, da Kulturen als innerhalb von geographisch eindeutig festgelegten Grenzen florierend verstanden wurden und koloniale oder auch kapitalistische Einflüsse auf diese Gebiete weitgehend ignoriert wurden.[1548] Ebenso wenig herrschte in all diesen Gesellschaften – wie von der damaligen ethnologischen Disziplin angenommen – ein ausschließlich harmonistisches Bild vor, dennoch verabsäumte es die Wissenschaft, soziale Konflikte zu thematisieren und Misslagen bzw. sozialer Wandel wurden weitgehend aus den Untersuchungen ausgeblendet.[1549] Damit setzte sich ein substantialistisches Kulturverständnis innerhalb der ethnologischen Disziplin durch, das Kultur als von externen Einflüssen unabhängig auffasste und etwaige westliche Berührungspunkte mit aller Kraft zu negieren versuchte.[1550] Ergebnis dieser Tendenzen war eine Verherrlichung des Kulturbegriffs, welcher zu einem „Wert an sich" erhoben wurde, wodurch kulturkritischen Positionen immer mehr der Raum genommen wurde, kulturelle Praktiken zu hinterfragen und eine gewisse Distanz zu der Thematik einzunehmen.[1551] Van der Walt fasst diese Entwicklungen wie folgt zusammen:

> Aus der wohlgemeinten Sorge heraus, mit einer evaluativen Betrachtung nichtwestlicher Gesellschaften unmerklich in die Fußstapfen des Rassismus treten zu können, unterwarf sich die Ethnologie, als das wandelnde schlechte Gewissen der westlichen Zivilisation, einem programmatischen Toleranz- und Anerkennungsgebot.[1552]

[1546] Vgl. Van der Walt 2006, 236.
[1547] Vgl. Van der Walt 2006, 236.
[1548] Vgl. Van der Walt 2006, 236.
[1549] Vgl. Van der Walt 2006, 236-237.
[1550] Vgl. Van der Walt 2006, 237.
[1551] Vgl. Van der Walt 2006, 237.
[1552] Van der Walt 2006, 237.

Die Zeit der Blüte der kulturrelativistisch geprägten Anthropologie war daher mit einem relativ statischen Kulturbegriff verbunden, wobei der Toleranz ein derartig hoher Stellenwert eingeräumt wurde, dass etwaige kulturelle Einflussnahmen und Verflechtungen weitgehend wegdiskutiert wurden und der Erhalt verschiedener kultureller Praktiken zum obersten Gebot aufgestiegen waren.[1553] Diese Tendenzen konnten sich innerhalb der anthropologischen Disziplin allerdings nicht durchsetzen. Sally Engle Merry statuiert etwa: „If culture is thought of as a reified thing, as bounded and static, then cultural relativism means defending every practice and every belief at all costs."[1554] Betrachte man also Kultur als statisches Phänomen, so würde der Kulturrelativismus um jeden Preis jede kulturelle Praktik verteidigen, was jedoch in der zeitgenössischen Anthropologie keineswegs der Fall wäre. Natürlich sorge sich die Disziplin in ihrer heutigen Form weiterhin um externe Reformbewegungen, wie sie etwa durch die Globalisierung oder den Menschenrechtsdiskurs stattfinden würde, da dadurch der Respekt für kulturelle Differenz verloren gehen könnte.[1555] Allerdings habe in den letzten Jahrzehnten ein deutliches Umdenken der Anthropologie in Bezug auf ihr statisches Kulturverständnis eingesetzt:

> Contemporary anthropology uses a quite different conception of culture. Over the last two decades, anthropology has elaborated a conception of culture as unbounded, contested, and connected to relations of power. It does not consist only of beliefs and values but also practices, habits, and commonsensical ways of doing things. The contemporary anthropological understanding of culture envisions a far more fluid, contested, and changing set of values and practices than that provided by the idea of culture as tradition. Culture is the product of historical influences rather than evolutionary change. Its boundaries are fluid […]. Culture is marked by hybridity and creolization rather than uniformity or consistency. Local systems are analyzed in the context of national and transnational processes and are understood as the result of particular historical trajectories. This is a more dynamic, agentic, and historicized way of understanding culture.[1556]

Engle Merry spricht hier eine für das gesamte Verhältnis von Menschenrechten zu regionalen Standards bedeutsame Entwicklung an. Denn das von der zeitgenössischen Anthropologie vertretene fluide, dynamische und insbesondere durch historische Einflüsse geprägte Kulturverständnis lässt darauf schließen, dass sich Kulturen stets im Wandel befinden und daher nicht der Durchsetzung universeller Normen grundsätzlich im Weg stehen. Denn durch ihre Berührungspunkte mit anderen Kulturkreisen sowie internationalen Bewegungen

[1553] Vgl. etwa Engle Merry 2003, 65.
[1554] Engle Merry 2003, 58.
[1555] Vgl. Engle Merry 2003, 57.
[1556] Engle Merry 2003, 67.

entwickeln sie sich stets innerhalb ihrer eigenen Weltsicht weiter und sind in der Lage, eigene Bräuche und Traditionen im Lichte globaler Phänomene zu reflektieren. Engle Merry geht sogar einen Schritt weiter und wirft dem zeitgenössischen transnationalen Menschenrechtsdiskurs vor, sich selbst eines statischen Kulturbegriffs zu bedienen, da insbesondere Forderungen nach Indigener Souveränität oder nach Minderheitenrechten auf das Konzept von Kultur als „Volksgeist" gestützt werden, wodurch erst die Differenzierung von Kulturen und Nationen ermöglicht werde.[1557] Dennoch würden die internationalen Menschenrechtsorgane dazu tendieren, diese kulturelle Differenzen auszublenden, da gerade ihr statisches Kulturverständnis, obwohl dieses diese Differenzierung erst hervorbringe, die dahinterstehende kulturelle Komplexität sowie Fluidität verkenne.[1558] Engle Merry ortet daher eine unvermeidbare Spannung zwischen internationalen Menschenrechtskonventionen und nationalen Besonderheiten, da internationale Menschenrechtsbeauftragte niemals alle kulturellen Eigenheiten rund um den Globus gleichermaßen in Betracht ziehen könnten.[1559] Denn es handle sich bei diesen meist um Mitglieder von transnationalen Gemeinschaften an Expertinnen und Experten, die um die ganze Welt reisen und sich dafür engagieren, universelle Standards zu implementieren. Regionale Expertise hätten sie dabei jedoch kaum, weshalb regionale Verschiedenheiten von diesen nicht angemessen gewürdigt werden könnten und würden.[1560]

Es zeigt sich somit, dass Engle Merry die internationalen Menschenrechtsstandards als immer noch mit der kulturellen Vielfalt unvereinbar betrachtet, da sich Kulturen zwar dynamisch und fluide entwickeln, der internationale Menschenrechtsdiskurs jedoch von einem statischen Kulturverständnis geprägt ist. Dies wird insbesondere anhand des Arguments deutlich, das oftmals von Befürworterinnen und Befürwortern von universellen Menschenrechtsstandards und neoliberalen Globalisierungsentwicklungen ins Treffen geführt wird und die Kultur als Hauptursache für Geschlechterungleichbehandlung oder Verletzungen von Minderheitenrechten heranzieht.[1561] Das von Vertreterinnen und Vertretern dieser Position hervorgerufene Kulturbild ist somit ein weitgehend Negatives, da ausgehend von einem statischen Kulturverständnis problematische Traditionen und Bräuche als Hindernis für

[1557] Vgl. Engle Merry 2003, 58 und 66.
[1558] Vgl. Engle Merry 2003, 68.
[1559] Vgl. Engle Merry 2003, 68.
[1560] Vgl. Engle Merry 2003, 68.
[1561] Vgl. Engle Merry 2003, 63f.

Fortschritt und Entwicklung dargestellt werden, wobei oftmals auf tradierte Praktiken wie beispielsweise die weibliche Genitalverstümmelung rekurriert wird. Im selben Atemzug wird diese „Dämonisierung der Kultur" – wie auch Engle Merry ihre Ausführungen betitelt – zum Anlass genommen, den Kulturrelativismus zu entkräften und diesem dabei uneingeschränkte Toleranz in Bezug auf kulturelle Praktiken vorzuwerfen, so schändlich und menschenverachtend diese auch sein mögen (als Beispiel sei abermals auf die weibliche Genitalverstümmelung zu verweisen). Dass dieses vermeintliche Toleranzgebot keineswegs im Vordergrund der insbesondere deskriptiven kulturrelativistischen Position steht, wurde bereits in Kapitel 3.2.2.4. umfassend erörtert und kann abermals als verfehlt entlarvt werden, wenn nun die deskriptive kulturrelativistische Theorie um das Element eines dynamischen Kulturverständnisses ergänzt wird, demgemäß derartige Praktiken keineswegs unverändert und starr die Oberhand in einer gewissen Kultur behalten, sondern sich jede Kultur durch stetige Selbstreflexion und interkulturellen Dialog im Wandel befindet, wodurch immer wieder bestimmte Handlungsweisen überdacht wurden und weiterhin hinterfragt werden. Engle Merry kritisiert damit dieses veraltete Kulturverständnis zurecht, das im transnationalen Menschenrechtsdiskurs leider immer noch bedient wird, und plädiert für eine Re-Konzeptualisierung des Kulturbegriffs, der nicht nur Überzeugungen und Werte, sondern auch Lebensweisen, Praktiken sowie den stetigen Wandel miteinbezieht, dem Kulturen bekanntlich ausgesetzt sind.[1562] Mit dieser Ansicht steht Engle Merry nicht allein, da beispielsweise auch der US-amerikanische Historiker James Clifford in seinen Werken über die Methode der Ethnologie zu dem Schluss kommt, dass Kultur stets „[…] contested, temporal, and emergent", also umstritten, vorübergehend und aufstrebend sei sowie als historisch und selbst-reflektierend verstanden werden muss.[1563] Ähnlich fasst auch Donnelly den Kulturbegriff auf: „In fact, contemporary anthropologists depict cultures not as things but as sites of contestation; […]. 'Culture' is a repertoire of deeply contested symbols, practices, and meanings over which, and with which, members of a society constantly struggle."[1564]

Die bisherigen Überlegungen, dass Kulturen von einem stetigen Wandel, einer permanenten Reflexion und inneren Konflikten geprägt sind, lassen sich sogleich anhand des Fallbeispiels des ICRA und der darauf basierenden Entscheidung *Santa Clara Pueblo vs. Martinez*

[1562] Vgl. Engle Merry 2003, 72.
[1563] Clifford 1986, 16.
[1564] Donnelly 2013, 110.

veranschaulichen. Wie bereits erwähnt, stellt dieses Urteil insbesondere für Mitglieder der Pueblos eine große Errungenschaft dar, allerdings nicht nur in Bezug auf das eindeutige Bekenntnis zur Indigenen Selbstbestimmung, sondern darüber hinaus aus kulturellen Gründen. Für die *indígena* Rina Swentzell birgt die Entscheidung nämlich die Möglichkeit, sich wieder der alten Lebensweisen zu erinnern und auf die Indigenen Traditionen zurückzubesinnen, worin sie keinen konservativen Rückschritt, sondern eine philosophische Haltung sieht.[1565] In ihrem Kommentar zu dem Urteil legt sie dar, welche Rolle Geschlechterdebatten bei den Pueblos einnehmen und verweist auf die tradierte Vorstellung von männlichen und weiblichen Energien, in welche alle möglichen Bereiche der Pueblos – ungeachtet des biologischen Geschlechts – eingeteilt wären.[1566] Sie führt diese Weltsicht wie folgt aus:

> Sometime, way back long time ago, our people knew there are basic tensions in the world, that there are opposite forces in the world, different energies in the world. Male and female are a pair of these forces. […] In traditional Santa Clara thinking, it is not about one or the other. It is about both and each is needed for the other to exist, or to assure the health of the whole. […] Our people somewhere back there realized that and began to define the world, the community, our daily lives, accordingly. They didn't conclude that one is better than the other. They accepted that these opposite forces bring tension but that the thing to do is figure out how to bring them together to create balance of the two within the whole. This meant that the whole is bigger than its parts. So with this thinking, we were in favor of the US Supreme Court ruling in favor of the whole, in favor of the community.[1567]

Swentzell verweist damit auf das tradierte Verständnis von verschiedenen Kräften bzw. Energien, worunter eben auch die männliche und weibliche Energie fallen, welche gemeinsam das große Ganze formen und daher nicht losgelöst voneinander gedacht werden können. Aus diesem Grund könne sie auch nicht nachvollziehen, weshalb Außenstehende dem Stamm Geschlechterungleichbehandlung vorwerfen, da beide Kräfte gleichermaßen in den Alltag miteinbezogen werden würden. Daher habe auch die Regelung der Stammesmitgliedschaft keinesfalls kulturelle Gründe und die der Gemeinschaft angelastete Ungleichbehandlung von Männern und Frauen sei demnach kein Ausfluss einer kulturellen oder gar rückständigen Identität.[1568] Der Brauch, den Kindern weiblicher Mitglieder des Stammes, die ein Nicht-Mitglied geheiratet hatten, die Stammesmitgliedschaft zu verwehren, hätte viel mehr pragmatische Gründe gehabt, da es bis dahin nicht selten vorgekommen war, dass männliche

[1565] Vgl. Swentzell 2012, 44.
[1566] Vgl. Swentzell 2012, 44.
[1567] Swentzell 2012, 44.
[1568] Vgl. Swentzell 2012, 45.

Nicht-Mitglieder ihren Weg in die Gemeinschaft „erheiratet“ hätten, um anschließend Land oder Rohstoffe für sich zu beanspruchen.[1569] Swentzell spricht in ihren Ausführungen dabei äußerst häufig von „intruders“, also von Eindringlingen, welche das natürliche Gleichgewicht des Stammes gestört hätten und die Ursache für die Etablierung von protektiven Bräuchen gewesen wären. Aus diesem Grund habe der Stamm weiters auch der Annahme der Verfassung von 1939 zugestimmt, da er nur auf diese Weise eine Möglichkeit sah, das Stammesgebiet vor äußeren Störfaktoren und Eindringlingen zu bewahren.[1570] Swentzell sieht also in dem äußeren Einfluss auf die Gemeinschaft den Hauptgrund dafür gelegen, dass sich bei den Pueblos überhaupt ein derartiger Brauch entwickelt hätte, was wiederum für die Annahme spricht, dass Kulturen keineswegs als statisch, sondern durchaus als dynamisch und anpassungsfähig gesehen werden müssen. Darüber hinaus sei die Ehe zwischen Mitgliedern und Nicht-Mitgliedern mittlerweile zur Normalität geworden, weshalb es so wichtig gewesen wäre, den Pueblos die Möglichkeit einzuräumen, diese Konflikte intern zu lösen und sich innerhalb ihrer „eigenen Sensibilitäten“ weiterzuentwickeln.[1571] Die nach der Entscheidung *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* einsetzenden Umbrüche innerhalb des Stammes können daher kaum verkannt werden und liefern ein weiteres Indiz für ein dynamisches, fluides Kulturverständnis, wonach sich Kulturen ohnehin durch interne sowie externe Reflexion stets weiterentwickeln. Dennoch schwingt auch bei Swentzell eine ablehnende Haltung gegenüber westlichen Ideen mit, wenn sie in ihrem Kommentar zu verstehen gibt, dass ihre Gemeinschaft nicht gewillt sei, die „feindliche Philosophie der westlichen Welt“ zu akzeptieren und beispielsweise die Weiblichkeit zu einer bloßen „Gender-Klassifikation“ zu degradieren.[1572] Dennoch lässt sich hier kein radikales Beharren auf starren, tradierten Werten erkennen, sondern lediglich der Appell, eigene Angelegenheiten auch intern behandeln zu dürfen, da der Lebensweise der Gemeinschaft eben doch eine etwas andere Weltsicht zugrunde liegt. Man erkennt hier demnach ein stetiges Wechselspiel aus einer Verteidigung alter Werte sowie einer Weiterentwicklung der eigenen Weltanschauung, was abermals dafürspricht, Kultur als etwas stets im Konflikt mit sich selbst Stehendes zu begreifen und nicht etwa von kulturellen Praktiken als Hindernis für Fortschritt, Grundrechte oder Entwicklung auszugehen. Denn nimmt man einen überlegenen Standpunkt ein und wirft anderen Kulturkreisen vor,

[1569] Vgl. Swentzell 2012, 45.
[1570] Vgl. Swentzell 2012, 45.
[1571] Vgl. Swentzell 2012, 44-45.
[1572] Swentzell 2012, 44.

rückschrittlich oder menschenverachtend zu agieren, erreicht man höchstens, dass diese die eigenen Werte als „feindlich“ abtun und – umgelegt auf den Menschenrechtsdiskurs – Menschenrechte als etwas „Schlechtes“ betrachten, wie es auch anhand der weiteren Fallbeispiele ersichtlich wird.

In Bezug auf die Evaluierung dieser Fragen aus der Sicht von „responsibility-based-cultures“, stellt Chung-Shu Lo in seinem Antwortschreiben auf die UNESCO-Umfrage eine sehr bedeutende Überlegung an. Zunächst zählt er drei sog. „basic claims“ auf, von denen sich aus seiner Sicht alle Menschenrechte ableiten ließen.[1573] Zunächst nennt er das Recht auf Leben, wobei dieses nicht nur das Recht zu überleben umfasse, sondern auch insbesondere das Recht auf Zugang zu natürlichen Ressourcen oder auf einen Platz in der Gemeinschaft.[1574] Darüber hinaus versteht er das Recht auf Selbstverwirklichung als „basic claim“, worunter er ein Leben in Würde, das Recht auf Meinungsäußerung sowie das Recht auf Selbstbestimmung von nationalen Gruppen zusammenfasst.[1575] Zuletzt nennt er das Recht auf Lebensgenuss, was für ihn einen „inneren Aspekt“ des individuellen Lebens darstellt und in das er geistigen Frieden, Freiheit von harter Arbeit, eine adäquate Menge an Freizeit sowie ästhetischen, intellektuellen, kulturellen sowie religiösen Genuss miteinbezieht.[1576] Mehr Grundprinzipien als diese brauche es laut Chung-Shu Lo nicht, weshalb eine internationale Menschenrechtserklärung wie die AEMR kurz aber klar, weitgefasst aber präzise sowie grundlegend, allerdings dennoch elastisch sein müsse, damit diese im Sinne der Bedürfnisse des jeweiligen Kulturkreises sowie nach den jeweiligen Umständen angepasst werden könne.[1577] Der Respondent der Umfrage erkennt somit, dass Kulturen als dynamische und fluide Phänomene existieren und daher auch eine internationale Menschenrechtserklärung diesen Charakteristika Rechnung tragen müsse, indem sie nicht zu eng gesteckte Prinzipien verankern dürfe, sondern elastisch genug sein müsse, um die Interpretation und Anwendung den jeweiligen Kulturkreisen selbst zu überlassen. An dieser Stelle muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass Chung-Shu Lo seinen weiteren

[1573] Vgl. den Abdruck von Chung-Shu Los Antwort „Human Rights in the Chinese Tradition“ in: Goodale 2018a, 194.
[1574] Vgl. den Abdruck von Chung-Shu Los Antwort „Human Rights in the Chinese Tradition“ in: Goodale 2018a, 194.
[1575] Vgl. den Abdruck von Chung-Shu Los Antwort „Human Rights in the Chinese Tradition“ in: Goodale 2018a, 194.
[1576] Vgl. den Abdruck von Chung-Shu Los Antwort „Human Rights in the Chinese Tradition“ in: Goodale 2018a, 194-195.
[1577] Vgl. den Abdruck von Chung-Shu Los Antwort „Human Rights in the Chinese Tradition“ in: Goodale 2018a, 194.

Überlegungen ein stark individualistisch-geprägtes Menschenrechtsverständnis zugrunde legt und durch seinen mehrmaligen Rekurs auf die Moderne sowie seine Kritik an der chinesischen politischen Denktradition davon ausgegangen werden kann, dass seine Philosophie ebenso von westlichem Gedankengut geprägt war, was etwa biographisch durch dessen Studien der westlichen Philosophie in Oxford unterstrichen werden kann. Dennoch sind die konfuzianischen Einflüsse auf seine Überlegungen keineswegs zu verkennen, da er insbesondere bei der Herausarbeitung seines pflichtenbasierten Menschenrechtsansatzes mehrfach auf die grundlegenden sozialen Relationen im Konfuzianismus verweist, die durchwegs von gegenseitigen Obligationen getragen sind.[1578] Auch andere Respondenten der UNESCO-Umfrage vertreten einen ähnlichen pflichtenbasierten Ansatz und verstehen beispielsweise die Kooperation des Individuums mit der Gemeinschaft als zentral für das menschliche Leben, da die einzelne Person ihr materielles und geistiges Wohlergehen der Allgemeinheit zu verdanken hätte und dieser daher Pflichten schulde.[1579] Ebenso wird breit eine der AEMR korrespondierende „Pflichten-Erklärung" gefordert, da man sonst Gefahr laufe, dass eine internationale Menschenrechtserklärung funktionsunfähig bleibe.[1580] Dies mag auf den ersten Blick wie eine erstrebenswerte korrespondierende Pflicht zu den normierten Rechten der AEMR und somit als passende Ergänzung des „westlichen" Menschenrechtsverständnisses erscheinen, dennoch wird bei einer genaueren Betrachtung deutlich, dass auch hier pflichtenbasierte Ansätze als Ausdruck nationaler Normen internationalen Standards entgegenstehen können. So zeigt etwa der deutsche Diplomat und Philosoph Kurt Riezler anhand einer erweiterten Auslegung des Naturrechts auf, wie sich das Zusammenleben in einer Gesellschaft gestalte, falls jede moderne Menschenrechtserklärung über eine entsprechende „Pflichtenerklärung" verfüge und es die Pflicht einer jeden Bürgerin sowie eines jeden Bürgers sei, die Menschenrechte ihrer bzw. seiner Mitmenschen zu achten.[1581] Dies bedeute nämlich im Umkehrschluss, dass jede Person, welche diese Pflicht verletze, ihren moralischen sowie rechtlichen Anspruch auf ihre eigenen Menschenrechte verliere.[1582] Eine derartige Auslegung ist dem westlichen Kulturkreis allerdings in dieser Form nicht geläufig, da wie bereits erwähnt der Anspruch des Einzelnen auf Achtung seiner Menschenrechte nicht daran gekoppelt ist, ob

[1578] Vgl. den Abdruck von Chung-Shu Los Antwort „Human Rights in the Chinese Tradition" in: Goodale 2018a, 193.
[1579] Vgl. etwa den Abdruck von Inocenc Arnošt Bláhas Antwort „Reply to the Questionnaire on the Rights of Man" in: Goodale 2018a, 198.
[1580] Vgl. etwa den Abdruck von M. Nicolays Antwort „Untitled" in: Goodale 2018a, 202.
[1581] Vgl. den Abdruck von Kurt Riezlers Antwort „Reflections on Human Rights" in: Goodale 2018a, 196f.
[1582] Vgl. den Abdruck von Kurt Riezlers Antwort „Reflections on Human Rights" in: Goodale 2018a, 196.

dieser die Menschenrechte seiner Mitmenschen respektiert. Zwar kann als Konsequenz für bestimmte Verbrechen beispielsweise das Recht auf Bewegungsfreiheit in Form einer Gefängnisstrafe eingeschränkt werden, allerdings gelten gewisse Rechte wie etwa das Folterverbot gemäß dem westlichen Menschenrechtsverständnis absolut und können auch dann geltend gemacht werden, wenn eine Person die Rechte eines anderen beeinträchtigt hat. Besonders besorgniserregend verhalte es sich laut Riezler darüber hinaus, wenn eine Pflicht des Individuums gegenüber dem „Allgemeinen Wohlbefinden" oder der „Gesellschaft" generell eingefordert wird, da dies komplett offenlässt, inwiefern sich eine derartige Pflicht gestalten könnte, sowie ab welchem Grad der Pflichtverletzung das infrage stehende Menschenrecht nicht mehr geltend gemacht werden kann.[1583] Und selbst, wenn neben einer „Pflichtenerklärung" für Bürgerinnen und Bürger ebenso ein entsprechendes Dokument, das die Pflichten des Staates gegenüber den auf seinem Staatsgebiet befindlichen Individuen festschreibt, ratifiziert werden würde, könnte sich der Staat leichter diesen Pflichten entziehen als die Einzelperson, weshalb durch ein derartiges Menschenrechtsverständnis Tür und Tor für Diktaturen oder Tyranneien geöffnet werden würden.[1584] Ziehen wir als Beispiel nun China heran, wird ersichtlich, wie sich ein pflichtenbasiertes Menschenrechtsverständnis in der Praxis gestaltet. Die chinesische Verfassung normiert nämlich neben fundamentalen Rechten auch gleichzeitig Pflichten für jede einzelne Bürgerin bzw. jeden einzelnen Bürger. So finden etwa durch Art 42 die „Pflicht zu arbeiten", durch Art 46 die „Pflicht zur Bildung", durch Art 49 die „Pflicht zur Familienplanung", durch Art 52 die „Pflicht zur Erhaltung der Einheit des Landes" sowie durch Art 54 die „Pflicht zur Erhaltung der Sicherheit, der Ehre und der Interessen des Landes" Einzug in das Regelwerk.[1585] Dass in China durch diesen pflichtenbasierten Ansatz in Verbindung mit einer Beschränkung der individuellen Rechte bei Zuwiderlaufen gegen die Staatsinteressen ein sehr enges Menschenrechtsverständnis vorherrscht, wird somit abermals deutlich. In diesem Fall stehen somit nationale Normen im Gegensatz zum internationalen Menschenrechtsregime, wobei keineswegs wie in anderen Regionen eine mediatisierende Lösung angestrebt, sondern vielmehr auf einer ablehnenden Haltung gegenüber diesen „westlichen" Standards beharrt wird. Diese negative Gesinnung gegenüber dem internationalen Menschenrechtsregime kann nun sogar schwarz auf weiß nachgelesen werden, da dank der chinesischen Journalistin Gao Yu im Jahr 2013 ein geheimes Regierungsdokument publik

[1583] Vgl. den Abdruck von Kurt Riezlers Antwort „Reflections on Human Rights" in: Goodale 2018a, 196.
[1584] Vgl. den Abdruck von Kurt Riezlers Antwort „Reflections on Human Rights" in: Goodale 2018a, 197.
[1585] Vgl. The National People's Congress of the People's Republic of China 2018.

wurde, das diesen Zugang bekräftigt. Im sog. „Dokument 9“ äußert die kommunistische Partei Chinas Bedenken in Bezug auf den momentanen ideologischen Zustand des Landes und sieht dessen Gefährdung hauptsächlich in westlichen Einflüssen gelegen, welche als unterminierend und imperialistisch eingestuft werden.[1586] Unter dem Titel „Noteworthy Problems Related to the Current State of the Ideological Sphere” werden daher sieben „falsche ideologische Trends“ aufgezählt, denen die Partei nun genauere Beachtung schenken müsse:

> 1. Promoting Western Constitutional Democracy: An attempt to undermine the current leadership and the socialism with Chinese characteristics system of governance. […]
> 2. Promoting “universal values” in an attempt to weaken the theoretical foundations of the Party’s leadership. […]
> 3. Promoting civil society in an attempt to dismantle the ruling party’s social foundation. […]
> 4. Promoting Neoliberalism, attempting to change China’s Basic Economic System. […]
> 5. Promoting the West’s idea of journalism, challenging China’s principle that the media and publishing system should be subject to Party discipline. […]
> 6. Promoting historical nihilism, trying to undermine the history of the CCP and of New China. […]
> 7. Questioning Reform and Opening and the socialist nature of socialism with Chinese characteristics.[1587]

Obwohl all diese Punkte eine genauere Erörterung verdienen, ist wohl für die Analyse von menschenrechtlichen Problematiken der zweite Punkt am einschneidendsten, da laut diesem dem „Westen“ der Versuch vorgeworfen wird, universelle Werte zur Schwächung der theoretischen Grundlagen der Partei etabliert zu haben. In den genaueren Ausführungen zu diesem Punkt bezieht sich das Dokument ausdrücklich auf Menschenrechte, die als Mittel der Unterminierung von Chinas eigenem Demokratie-, Freiheits-, Gerechtigkeits- sowie generellem Werteverständnis eingesetzt werden würden. Der „Westen“ gehe des Weiteren davon aus, dass seine eigenen Werte die vorherrschenden Standards der gesamten menschlichen Zivilisation wären und China daher nur eine Zukunft hätte, sofern es die westlichen Werte adaptiere.[1588] Das Ziel von Befürworterinnen und Befürwortern dieser Ansicht sei es demnach, die essenziellen Unterschiede zwischen dem westlichen und dem chinesischen Wertesystem zu verschleiern und letztendlich die westlichen Standards als Basis für die Legitimierung der Kernwerte des Sozialismus heranzuziehen.[1589] Die westliche Weltsicht stellt daher aus

[1586] Vgl. ChinaFile 2013.
[1587] ChinaFile 2013.
[1588] Vgl. ChinaFile 2013.
[1589] Vgl. ChinaFile 2013.

chinesischer Perspektive eine ideologische Gefährdung dar, weshalb das Dokument auch einige Leitlinien aufstellt, wie diesem ihrer Meinung nach ideologischen Verfall entgegen getreten werden könne: Zunächst müsse die Führung in ideologischer Hinsicht gestärkt werden, weiters seien die Parteimitglieder in der Unterscheidung zwischen „wahren" und „falschen" Theorien zu schulen, das Management des „ideologischen Schlachtfelds" sei darüber hinaus bewusst zu stärken, und letztlich müsse strikt an dem Prinzip der Kontrolle der Medien durch die Partei festgehalten werden.[1590] China zeigt damit deutlich seine ablehnende Haltung gegenüber der westlichen Ideologie und gibt zu verstehen, dass es keineswegs eine etwaige kulturelle Homogenisierung durch globale Menschenrechtsstandards befürwortet. Und solange Menschenrechte von chinesischer Seite aus noch als „westlicher Imperialismus" verstanden werden, wird sich wohl an diesem Zugang auch nicht viel ändern. Hier zeigt sich also wieder, dass eine kulturelle Homogenisierung, welche die Standards eines bestimmten Kulturkreises heranzieht und auf die restlichen Kulturen ausdehnen möchte, nicht zielführend ist und lediglich feindliche Positionen hervorruft. Durch das Dokument wird überdies deutlich, dass die Ablehnung „westlicher" Werte durch China längst nicht mehr eine rein kulturelle Frage ist, sondern bereits Einzug in die politische Agenda gefunden hat. Denn das Dokument legt Zeugnis darüber ab, wie die KPCh aus politischem Kalkül versucht, die Menschenrechte in „westlicher" Ausprägung als Gefahr darzustellen und damit den eigenen Machterhalt zu schützen, weshalb die kulturelle von der politischen Ebene strikt getrennt werden muss. Allerdings beinhaltet das diskutierte Dokument auch einen Rekurs auf Tradition und „asiatische Werte", weshalb davon auszugehen ist, dass zwar die jeweiligen Machthaber die Menschenrechte aus überwiegend ideologischen Gründen ablehnen, diese Ablehnung allerdings mit einem Verweis auf die eigene Kultur begründen (siehe etwa Punkt 7), weshalb die Frage nach den Menschenrechten auch in diesem Beispiel eine zu einem gewissen Grad kulturelle darstellt. Hier zeigt sich demnach, dass auch eine politische Agenda nicht gänzlich ohne eine kulturelle Komponente auskommt, weshalb die kulturelle Frage hier politischen Entscheidungen vorgelagert wird. Denn nur auf diese Weise kann auch sichergestellt werden, dass die eigene Bevölkerung die politische Agenda mitträgt und sich (insbesondere kulturell) mit dieser identifiziert. Auch, wenn also in China die Ablehnung der „westlichen" Menschenrechte wohl zum größten Teil der Ideologie der KPCh geschuldet ist, muss dennoch auf die kulturellen Partikularitäten Bezug genommen, Kulturen als dynamische Prozesse verstanden und die Menschenrechtsstandards entsprechend

[1590] Vgl. ChinaFile 2013.

adaptiert werden, damit das Argument des Kulturimperialismus an Halt verliert und darauf kein politisches Kalkül mehr aufgebaut werden kann.

Auch der Chiapas-Konflikt eignet sich als Fallbeispiel, um die Beziehung zwischen globalen und nationalen Standards zu erörtern.[1591] Anhand der Ereignisse in Chiapas zeigen sich nämlich deutlich die umstrittenen Facetten des Menschenrechtsdiskurses in ihrer praktischen Ausgestaltung, wobei die Aspekte der kulturellen Identität, der Globalisierung der Menschenrechte sowie der Charakterisierung der Menschenrechte als „gut" oder „schlecht" bedeutende Dimensionen dieses Konflikts darstellen, welcher durch die grundlegende Frage nach Kultur angetrieben wurde. So bemerkt auch Hernández Castillo in ihren Ausführungen zum Massaker von Acteal, dass sich die durch die anschließend von der Comisión Nacional de Derechos Humanos (Nationales Menschenrechtskomitee) veranlasste Untersuchung der Geschehnisse insbesondere auf die kulturellen Praktiken der Verantwortlichen stützen sollte, was für Hernández Castillo impliziert, dass man das Massaker durch einen Rekurs auf kulturelle Bedingungen erklären wollte.[1592] Der Chiapas-Konflikt ist somit ein überwiegend kultureller, bei welchem vor allem die Wiederentdeckung der Indigenen Identität im Vordergrund stand.[1593] Nagengast und Turner sprechen in diesem Zusammenhang von einer „Renaissance der Kultur", da ihrer Ansicht nach die Forderungen nach Autonomie, Selbstbestimmung, Respekt für kulturelle Unterschiede, etc. meistens mit einem Abstellen auf ethnische, religiöse oder kulturelle „Reinheit" einhergehen würden, was wiederum internationalen Menschenrechtsbestrebungen einen herben Rückschlag versetze.[1594] Eine „Renaissance der Kultur" konnte zwar zur Zeit des Aufstrebens der Zapatistas sehr wohl in den Indigenen Gemeinschaften von Chiapas beobachtet werden, allerdings fand dies nicht unter dem Dogma einer etwaigen kulturellen „Reinheit" statt, sondern äußerte sich insbesondere durch ein Streben nach nationalem Bewusstsein für die Indigenen Wurzeln des Landes sowie durch Forderungen nach einer Implementierung Indigener Rechte.[1595] Der internationale Menschenrechtsdiskurs, welcher sich insbesondere nach dem Kalten Krieg nach und nach globalisierte, bot den Zapatistas dabei das ideale Instrument, um ihren Forderungen eine Stimme zu verleihen.[1596] Speed fasst dies wie folgt zusammen: „The spread of the discourse of human rights has given

[1591] Vgl. Speed 2008, 20.
[1592] Vgl. Hernández Castillo 2007, 7.
[1593] Vgl. etwa Speed 2008, 36.
[1594] Nagengast/Turner 1997, 270.
[1595] Vgl. Speed 2008, 23.
[1596] Vgl. Speed 2008, 23 und 25.

new form to indigenous resistance throughout the Americas. […] In this context, human rights discourse provided a new moral language and legal framework for pursuing indigenous claims."[1597] Der Menschenrechtsdiskurs stellte somit für die Indigenen Bewegungen eine neue moralische Sprache dar und bot gleichzeitig auch die rechtlichen Rahmenbedingungen, um Indigenen Forderungen zur Durchsetzung zu verhelfen. Dies dürfe jedoch nicht zu dem Schluss verleiten, dass Indigene Gemeinschaften den Menschenrechtsdiskurs eins zu eins übernommen hätten und somit zu „passiven Empfängern" von globalisierenden, „westlichen" Diskursen geworden wären, welche ihre Kultur und Identität unterminiert hätten.[1598] Denn gerade Indigene Völker in Mexiko nehmen aktiv an dem Prozess der Re-Konstituierung von globalen Prozessen teil und versuchen diese in ihre nationalen oder regionalen Identitäten zu integrieren.[1599] Dies ist zum Teil dem Umstand geschuldet, dass der Menschenrechtsdiskurs in Chiapas über die Zeit drei verschiedene Dimensionen entwickelt hat, welche historisch großen Einfluss auf die Entwicklung der regionalen Identität ausübte.[1600] Zunächst ist die Region stark durch das christliche Naturrecht geprägt, da der katholischen Kirche – insbesondere durch die Diözese San Cristóbal de Las Casas unter der Führung von Bischof Ruíz – eine bedeutende Rolle in der Entwicklung und Durchsetzung der Menschenrechte zukam, da diese den Indigenen Gemeinschaften neue Möglichkeiten bot, sich zu organisieren und vor staatlichen Eingriffen zu verteidigen.[1601] Diese Affinität für das Naturrecht konnte darüber hinaus in den Gemeinschaften auch deshalb so erfolgreich hervorgerufen werden, da den Mitgliedern der Indigenen Gemeinschaften nicht bloß katholische Glaubenssätze indoktriniert wurden, sondern sich über die Jahre eine spezielle „teología india" herausgebildet hat, welche auf einer starken Wertschätzung der Indigenen Kultur beruht und deren Bräuche in ihre Lehre miteinbezieht.[1602] Ebenso ist anzumerken, dass die Gründung der ersten Menschenrechtsorganisationen in Chiapas in den frühen 1980er Jahren auf die katholische Kirche zurückgeht, weshalb der Menschenrechtsdiskurs meist – auch von Gegenbewegungen – mit dieser Institution verbunden wird.[1603] Darüber hinaus ist in Chiapas ein stark positivistisch geprägtes Rechtsverständnis vorzufinden, das vor allem auf das französische und deutsche Gedankengut des späten 18. Jahrhunderts zurückgeht und immens von den ersten Menschenrechtserklärungen des 18.

[1597] Speed 2008, 29.
[1598] Vgl. Speed 2008, 32.
[1599] Vgl. Speed 2008, 32.
[1600] Vgl. Speed 2008, 56.
[1601] Vgl. Speed 2008, 39ff.
[1602] Vgl. Speed 2008, 40.
[1603] Vgl. Speed 2008, 41.

Jahrhunderts geprägt ist.[1604] Es kann daher ein hauptsächlich durch die Vorstellung eines säkularen Rechtsrealismus ausgelöster Umbruch von einem naturrechtlich geprägten Rechtsverständnis hin zu einem positivistischen beobachtet werden, was sich insbesondere in der mexikanischen Verfassung und der Auffassung der Rolle des Staates niederschlägt.[1605] Die dritte Dimension des Menschenrechtsdiskurses in Chiapas wird von Indigenen Zugängen gebildet, die hauptsächlich durch autonome Projekte von den jeweiligen Indigenen Gemeinschaften selbst ausgedrückt werden, wodurch Indigenen Rechten eine große Bedeutung beigemessen wird.[1606] Dadurch wird deutlich, dass sich die Indigene Beschäftigung mit Menschenrechten in Chiapas vielseitig und divers gestaltet, weshalb nun auch verständlich wird, dass Phänomene wie die Globalisierung oder internationale Menschenrechtsdokumente verschieden bewertet werden.[1607] Zum einen hat sich die Auffassung herausgebildet, dass Menschenrechtsbewegungen in Chiapas nur als Widerstandsbewegung gegen die negativen Einflüsse der neoliberalen Globalisierung aufkamen, da die nationale Souveränität durch den Globalisierungsprozess als gefährdet betrachtet wurde und daher die Menschenrechte als untrennbar mit dem Nationalstaat verbundenes Instrument herangezogen wurden, um der Aushöhlung des Nationalstaats Einhalt zu gebieten.[1608] Andere wiederum bedienten sich des Menschenrechtsdiskurses, um damit ihre Handlungen zu verteidigen und ihre politischen Ziele zu verfolgen, wobei dies insbesondere auf jene Akteurinnen und Akteure im Chiapas-Konflikt zutrifft, welche einen sozialen Wandel anstrebten. Diese Sichtweise vertraten vor allem die Zapatistas und ihre Verbündeten, da es ihnen der Rekurs auf Menschenrechte ermöglichte, Unterstützung von breit aufgestellten Netzwerken und Organisationen zu mobilisieren und ihre Stellung gegenüber dem Staat zu stärken.[1609] Diese Zugänge zum Menschenrechtsdiskurs in Chiapas bedienen sich damit dieses Konzepts entweder, um die Bedeutung des Nationalstaates zu untermauern und vor der Globalisierung zu schützen, oder, um sich *vor* dem Nationalstaat zu schützen. Dennoch eint sie, dass sie sich nicht aus ideologischen Gründen zu den Menschenrechten bekennen, sondern in diesen lediglich ein Instrument sehen, um ihren Zielen zur Durchsetzung zu verhelfen. Insbesondere die zweite Position suchte in den Menschenrechten ein Mittel, damit sich Indigene Gemeinschaften gegen die Machthaberinnen

[1604] Vgl. Speed 2008, 43.
[1605] Vgl. Speed 2008, 43.
[1606] Vgl. Speed 2008, 56.
[1607] Vgl. Speed 2008, 47.
[1608] Vgl. Speed 2008, 26 und 28-29.
[1609] Vgl. Speed 2008, 80.

und Machthaber der damaligen Regierungspartei PRI zur Wehr setzen konnten, was darauf hindeutet, dass Menschenrechte für Indigene Völker keine kulturell verankerten Instrumente darstellen, sondern lediglich herangezogen werden, um sich gegen Verletzungen von außen schützen zu können, während innerhalb der Indigenen Hierarchie keine Notwendigkeit besteht, sich auf Menschenrechte zu berufen.[1610] So merkt etwa ein Indigener Aktivist in einem Interview mit Shannon Speed an: „Before, no one talked about ‚human rights.' It had no meaning for us."[1611] Viele Indigene Völker haben daher dankbar den Menschenrechtsdiskurs angenommen, um damit staatlichen Maßnahmen effektiver entgegentreten zu können, wie beispielsweise Zwangsenteignungen ihrer Territorien oder als Verteidigung gegen ihre Diskriminierung und Unterdrückung.[1612] Doch auch diese Sichtweise deckt nicht die gesamte Dimension des Menschenrechtsdiskurses in Chiapas ab, da während des Konflikts eine Vielzahl an verschiedenen Zugängen zu Menschenrechten bestand, welche sich aus all den oben vorgestellten Menschenrechtsdimensionen speisten und von den jeweiligen Akteurinnen und Akteuren sehr unterschiedlich interpretiert wurden.[1613] Wie bereits erörtert, stellten Menschenrechte für die Zapatistas deren primäre Verteidigungslinie dar, wobei es sich hier um kein bloßes Mittel zum Zweck handelte, sondern insbesondere durch den Einsatz der katholischen Kirche über die Jahre ein derartiges Vertrauen aufgebaut wurde, dass diese Teile der Bevölkerung in den Menschenrechten einen integralen Bestandteil ihrer Ideologie sahen.[1614] Für zapatistische Gemeinschaften existierten daher insbesondere Indigene Rechte sowie ihre Autonomie unabhängig von einer rechtlichen Kodifikation, worin sich deutlich ein naturrechtlicher Zugang niederschlägt, durch welchen Menschenrechte und Indigene Rechte tief im Bewusstsein der involvierten Akteurinnen und Akteure verankert erscheinen.[1615] Gegnerische paramilitärische Gruppen fürchteten hingegen wie bereits erwähnt, durch den Rekurs auf Menschenrechte den Status quo zu verlieren, verstanden Menschenrechte als Waffen gegen sie oder sahen in diesen eine Bedrohung der Indigenen Identität.[1616] Die staatliche Regierung wiederum mobilisierte den Menschenrechtsdiskurs um die eigene Position in dem Konflikt zu stärken und dadurch die Bekämpfung der zapatistischen Aufstände zu

[1610] Vgl. Speed 2008, 81.
[1611] Speed 2008, 144-145.
[1612] Vgl. Speed 2008, 91 und 95.
[1613] Vgl. Speed 2008, 57.
[1614] Vgl. Speed 2008, 60 und 62.
[1615] Vgl. Speed 2008, 164.
[1616] Vgl. Speed 2008, 81 und 58.

rechtfertigen sowie die Indigene Autonomie zu beschränken.[1617] Dies zeigt auf, dass keine homogene Interpretation von Menschenrechten in Chiapas existiert, sondern, dass alle regionalen Akteurinnen und Akteure an dem Diskurs gemäß ihrer eigenen regionalen Geschichte sowie Subjektivität teilnehmen und diesen samt seiner Bedeutung im Zuge eines ständig andauernden Prozesses in einem Dialog zwischen dem „Lokalen" und „Globalen" immer wieder neu formulieren.[1618] Speed statuiert daher zurecht:

> It is not that indigenous people or others in Chiapas have their own notions of human rights, separate and distinct from Western ones. Rather, there is a dialogic process in which differing interpretations of human rights emerge precisely from the intense interactions among globalized discourses, transnational actors, agents of the nation-state, and various local groups. In other words, the varying discourses of human rights which emerged during the Chiapas conflict were not a straightforward product of the imposition of Western ideas or of specifically indigenous or local concepts; rather, they were social constructions forged in dialogic interactions on a highly politicized terrain where all had much at stake.[1619]

Der Menschenrechtsdiskurs in Chiapas kann daher nicht bloß als eine vom Westen übergestülpte Ideologie bezeichnet werden, sondern hat sich durch einen stetigen Diskurs mit externen Akteurinnen und Akteuren sowie durch Interaktion mit lokalen Normen über die Jahre nach und nach herausgebildet. Für Speed sagt dies auch eine Menge über die vermeintliche Gefahr der Globalisierung für lokale Kulturen und Identitäten aus, da diese daher wahrscheinlich nicht – wie von vielen angenommen – ausradiert oder homogenisiert, sondern als das weiterbestehen werden, was sie bislang stets waren: historische sowie soziale Konstruktionen, die durch lokale Akteurinnen und Akteure in Interaktion mit anderen immer neu geformt werden.[1620] Speed fortschreibend: „Thus, local identities and positionalities are actively and continually reinvented in a dialogue of resistance and accommodation to a wider, ultimately global, social field."[1621] Dies schlägt sich auch in der von Nagengast und Turner treffend bezeichneten „Renaissance der Kultur" nieder, da viele Indigene Gemeinschaften nach Jahren der Unterdrückung und Verleumdung wieder zu ihrer Indigenen Identität zurückfinden und dabei auf ihr Recht pochen, ihre Gemeinschaften gemäß den tradierten *usos y costumbres* zu regieren.[1622] Paradoxerweise setzte diese Rückbesinnung auf die Indigene Identität gerade erst während des Chiapas-Konflikts ein, welcher immens von dem globalen und „von außen"

[1617] Vgl. Speed 2008, 58 und 77.
[1618] Vgl. Speed 2008, 83.
[1619] Speed 2008, 81.
[1620] Vgl. Speed 2008, 82.
[1621] Speed 2008, 82.
[1622] Vgl. Speed 2008, 126.

kommenden Menschenrechtsdiskurs getragen war. Somit wird ersichtlich, dass regionale Identitäten und globale Normen nicht zwangsläufig in Widerspruch stehen müssen, sondern, dass bei einem Abstellen auf internationale Standards wie den Menschenrechten die regionale Identitätsbildung durch den interkulturellen Dialog sogar gefördert werden kann. Dieses Argument kann auch anhand der Stellung der Frauen in Chiapas unterstrichen werden, da diese zwar nicht in allen Belangen den männlichen Angehörigen der Indigenen Gemeinschaften gleichgestellt waren, allerdings insbesondere im Chiapas-Konflikt eine bedeutende Stellung einnahmen, da sie begannen, eigene Gemeindeversammlungen abzuhalten (von denen sie bis dato ausgeschlossen gewesen waren) und eine eigene Gruppierung innerhalb der Zapatista-Bewegung zu formieren.[1623] Auch ihre Rechte gegenüber dem Staat konnten durch die wachsende Befürwortung des globalen Menschenrechtsdiskurses gestärkt werden, da ihnen bis zu dem Zeitpunkt einschlägige Rechte, wie beispielsweise die Aufnahme von Anzeigen wegen Vergewaltigung, der Zugang zu gerichtlicher Verteidigung oder die Beistellung einer Dolmetscherin bzw. eines Dolmetschers, etc., verwehrt wurden, wogegen sie sich nun zur Wehr setzen konnten.[1624] Bei all diesen Errungenschaften muss jedoch im Blick behalten werden, dass viele Indigene Gemeinschaften den Menschenrechtsdiskurs nicht eins zu eins adaptierten, das Recht im Generellen sogar teilweise als „fremd“ betrachteten, allerdings dennoch darin ein wertvolles Mittel zur Durchsetzung ihrer Forderungen sahen, weshalb sie sich jene Aspekte herausnahmen, welche ihren Bedürfnissen und Zielen dienlich waren bzw. ihrer Weltsicht entsprachen.[1625] Der Menschenrechtsdiskurs in Chiapas muss somit als ein vielfältiger gedacht werden, im Zuge dessen Indigene Gemeinschaften die ihnen zugeschriebenen Rechte umstrukturierten und basierend auf ihrer eigenen inneren Logik sowie ihren Zielen umgestalteten.[1626] Dabei produziere die Globalisierung des Menschenrechtsdiskurses erst das Potenzial, die Diversität der regionalen Bräuche und Identitäten zu realisieren, welche in dialogischer Interaktion mit externen Akteurinnen und Akteuren zutage treten.[1627] Anhand des Chiapas-Konflikts können wir also zu dem Schluss gelangen, dass es weder „gute“ noch „schlechte“ Menschenrechte gibt und auch die Globalisierung des Menschenrechtsdiskurses nicht automatisch zu einer kulturellen Homogenisierung führt. Vielmehr sollte das Augenmerk auf die Adaption jener Standards gerichtet werden, die mit der eigenen Weltsicht vereinbar sind

[1623] Vgl. Speed 2008, 127.
[1624] Vgl. Speed 2008, 161 und 204.
[1625] Vgl. Speed 2008, 151-152.
[1626] Vgl. Speed 2008, 178.
[1627] Vgl. Speed 2008, 174.

und die Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaften bestmöglich stärken sowie diesen zur Durchsetzung ihrer Rechte verhelfen. Regionale Standards und globale Normen müssen sich daher nicht zwangsläufig entgegenstehen, sondern bedingen einander und werden durch den interkulturellen Dialog stets neu strukturiert.

Der Menschenrechtsdiskurs im Islam ist ebenfalls stark von einer der Diskrepanz zwischen globalen Standards und nationalen, religiösen Normen geprägt, weshalb Diskussionen über Menschenrechte in diesem Kontext sehr kritisch geführt werden.[1628] Insbesondere Teile der „westlichen" Lehre begegnen der „islamischen Welt" immer wieder mit Vorwürfen, weshalb muslimische Vertreterinnen und Vertreter darin eine Forderung sehen, das „westliche" Wertesystem anzunehmen und dabei die Aufgabe der eigenen Identität in Kauf zu nehmen.[1629] Dass die muslimische Religion sehr eng mit Identitätsfragen verwoben ist, wurde bereits erörtert und insbesondere anhand Susan Moller Okins Vorstellung des Falls der Muslima Shahbano verdeutlicht.[1630] Auch der umstrittene Brauch der weiblichen Genitalverstümmelung, der in muslimischen Kreisen (sowie auch in nicht-muslimischen afrikanischen Völkern und Stämmen) immer noch geläufig ist, legt Zeugnis darüber ab, dass sich viele Frauen – insbesondere im Sudan, in Somalia oder in Teilen Ägyptens – nicht vorstellen können, ihre muslimische Identität zu wahren, sollten sie die Beschneidung verweigern.[1631] Es zeigt sich daher, dass die religiösen Gesetze des Islam sehr wohl Kultur und Bräuche der Gläubigen bestimmen, da sie immens auf deren persönliche Beziehungen, Umstände sowie Lebensweise Einfluss nehmen und daher deren Alltag, vor allem jenen der Frauen, formen.[1632] Aus diesem Grund kann auch in diesem Fall von einer Diskrepanz zwischen Kultur und Menschenrechten gesprochen werden, sobald die jeweiligen Bräuche den von den Menschenrechten normierten globalen Standards widersprechen. Dass das Aufeinandertreffen der islamischen Religion mit der „westlichen" Menschenrechtstradition tatsächlich Widersprüche beherbergen kann, zeigt sich anhand der Kairoer Deklaration der Menschenrechte in Islam, welche im Jahr 1990 von der Organisation der Islamischen Konferenz, bei der es sich um einen Zusammenschluss aller

[1628] Vgl. Duncker 2012, 347.
[1629] Vgl. Duncker 2012, 347.
[1630] Vgl. Moller Okin 2015, 310ff.
[1631] Vgl. Shaheed 1994, 1004. Es ist hervorzuheben, dass die Genitalverstümmelung zwar meist im Kindesalter geschieht und den Betroffenen aufgezwungen wird, weshalb sie diese oftmals gar nicht verweigern können. Aber selbst im Nachhinein wird die Genitalverstümmelung von vielen Betroffenen als Identitätsmerkmal betrachtet, zumal ihnen von Kindesalter an vorgelebt wird, dass diese untrennbar mit der muslimischen Identität verbunden ist.
[1632] Vgl. Shaheed 1994, 1004.

islamischen Staaten handelt, als Reaktion auf die AEMR beschlossen wurde.[1633] Ann Elizabeth Mayer charakterisiert diese Erklärung als Mischung zwischen internationalen sowie islamischen Menschenrechtselementen, da dieses Dokument einerseits auf Konzepte und Termini zurückgreift, die sich bereits in der AEMR sowie den beiden Menschenrechtspakten 1966 finden, diese allerdings mit Elementen verbindet, welche den islamischen Gesetzen sowie der Interpretation der Verfassenden dieser Erklärung von islamischen Werten entnommen sind.[1634] Darüber hinaus besteht für Mayer das zentrale Merkmal der Kairoer Erklärung darin, dass diese die internationalen Menschenrechte als zu weitgehend formuliert betrachtet, weshalb es islamischen Kriterien bedürfe, welche diese beschränken und reduzieren.[1635] Aus diesem Grund enthält Art 24 der Erklärung auch den Verweis, dass alle in dieser genannten Rechte und Freiheiten der islamischen Scharia unterstehen.[1636] Art 25 der Erklärung bestimmt weiters die Scharia als „einzigen Bezugspunkt für die Erklärung oder Erläuterung eines jeden Artikels in dieser Erklärung", wodurch den internationalen Menschenrechtsstandards, wie insbesondere jenen der AEMR, deutliche Grenzen gesetzt sind.[1637] Dadurch zeigt sich deutlich eine ähnlich feindliche Haltung gegenüber „westlichen" Menschenrechtstandards, wie sie bereits anhand des Fallbeispiels von China im Kontext von „responsibility-based-cultures" beobachtet wurde (selbst wenn hier die politische Komponente im Vergleich zu China erheblich in den Hintergrund rückt und Menschenrechte vielmehr aus religiösen oder patriarchalen Gründen abgelehnt werden), da in muslimisch geprägten Staaten oftmals die Befürchtung ausgesprochen wird, dass der „Westen" durch das Menschenrechtsregime lediglich versuche, seine kulturellen Werte sowie Normen in imperialistischer Manier auf die eigene Kultur zu übertragen.[1638] Diese weitverbreitete Form von Misstrauen ist dabei ein Resultat des historischen europäischen Kolonialismus, weshalb sich viele Muslime heute noch von einer „westlichen Übernahme" bedroht fühlen.[1639] Solch ablehnende Zugänge werden zudem noch weiter befeuert, wenn Staatsoberhäupter in öffentlichen Auftritten auf die Unvereinbarkeit des „westlichen" Systems mit den islamischen Werten hinweisen, wie es beispielsweise König Fahd von Saudi Arabien in einem Interview im Jahr 1992 getan hat:

[1633] Vgl. Moller Okin 2015, 323.
[1634] Vgl. Mayer 1994, 328.
[1635] Vgl. Mayer 1994, 328.
[1636] Vgl. Mitglieder der Organisation der Islamischen Konferenz 1990.
[1637] Mitglieder der Organisation der Islamischen Konferenz 1990.
[1638] Vgl. Bielefeldt 2000, 102.
[1639] Vgl. Bielefeldt 2000, 102.

> The democratic system that is predominant in the world is not a suitable system for the peoples of our region. Our people's make up and unique qualities are different from those of the rest of the world. We cannot import the methods used by people in other countries and apply them to our people. We have our Islamic beliefs that constitute a complete and fully-integrated system.... In my view, Western democracies may be suitable in their own countries but they do not suit other countries.[1640]

Sichtweisen wie diese scheinen das Bild zu vermitteln, dass die Scharia mit den internationalen Menschenrechtsstandards unvereinbar sei, da eine zu große kulturelle Differenz zwischen islamischen Werten einerseits und „westlichen" Normen andererseits vorherrsche. Bielefeldt beschäftigt sich ebenfalls mit diesem Zugang und weist darauf hin, dass Menschenrechte in der Tat in den „kulturellen Genen" einer bestimmten Kultur bzw. Religion verwurzelt scheinen.[1641] Da jedoch die Dichotomie zwischen den verschiedenen Kulturen und den Menschenrechten nicht so groß sei, wie es vielleicht nach den bisherigen Überlegungen scheinen mag, argumentiert Bielefeldt für die Möglichkeit einer produktiven Verknüpfung von Menschenrechten und Tradition und mahnt davor, die Menschenrechte als „westliche" Werte zu verstehen, die in einem globalen Ausmaß auf alle Kulturen übertragen werden.[1642] Dennoch erkennt er an, dass die Beziehung zwischen dem Islam und den Menschenrechten eine durchaus komplizierte sei, wobei er die daraus resultierenden Probleme nicht als Ausfluss der islamischen Religion per se versteht, sondern diese mit traditionellen bzw. fundamentalistischen Interpretationen der Scharia in Verbindung bringt.[1643] Einige der aus menschenrechtlicher Perspektive problematischen Scharia-Gesetze, welche hauptsächlich Geschlechterungleichbehandlung und religiöse Freiheiten betreffen, haben bis heute überdauert und kommen in vielen muslimischen Staaten immer noch zur Anwendung, wie beispielsweise die beschränkten Rechte von Frauen in Bezug auf Heirat, Scheidung, Rechtsstatus und Gleichbehandlung oder aber auch die Diskriminierung von religiösen Minderheiten, die beispielsweise keine Ehen mit Muslimen eingehen dürfen.[1644] In Anbetracht dieser offensichtlichen Diskrepanzen zwischen islamischen Traditionen und internationalen Menschenrechtsstandards, haben sich mehrere Lösungsansätze und Positionen herausgebildet, die das Problem unterschiedlich betrachten. Die erste Position – welche Bielefeldt „Islamization" nennt – leugnet grundsätzlich, dass überhaupt Konflikte zwischen einem

[1640] Zitiert nach: Mayer 1994, 319-320.
[1641] Bielefeldt 2000, 94.
[1642] Vgl. Bielefeldt 2000, 97-98 und 102.
[1643] Vgl. Bielefeldt 2000, 102.
[1644] Vgl. Bielefeldt 2000, 103.

islamischen und einem „westlichen“ Menschenrechtsverständnis bestehen und beteuert dabei, dass die Scharia immer schon Menschenrechte berücksichtigt hätte.[1645] Dass dieser Zugang wohl etwas blind in Bezug auf die vorherrschenden Menschenrechtsverletzungen erscheint, die leider faktisch im Namen der Scharia begangen werden, muss wohl nicht näher erörtert werden. Es kann zwar argumentiert werden, dass der Text der Scharia mit den Menschenrechten grundsätzlich vereinbar ist, allerdings spiegelt dies noch lange nicht die politische bzw. kulturelle Realität wider, weshalb diese Position einem Lösungsansatz nicht dienlich ist. Vertreterinnen und Vertreter des nächsten Ansatzes sprechen sich für eine pragmatische Interpretation der Scharia aus und statuieren, dass die Gesetze der Scharia unter den „idealen Rahmenbedingungen“ nicht vollständig angewendet werden müssten, sondern, dass problematische Passagen gestrichen, während passende rechtliche Elemente anderer Kulturkreise problemlos in den Text integriert werden könnten.[1646] Dieser Position wohnt durchaus eine gewisse Attraktivität inne, da sie eine flexible Interpretation der Scharia ermöglicht und sogar von einigen konservativen Muslimen befürwortet wird, welche der Auffassung sind, dass manche radikal anmutenden Bestimmungen – wie beispielsweise die Androhung der Todesstrafe bei Ungläubigkeit – nicht zur Anwendung kommen sollten.[1647] Dennoch wirkt auch diese Lösung nicht adäquat, da durch sie zwar mehr Toleranz ermöglicht wird, gewissen in den internationalen Menschenrechtsdokumenten normierten Standards allerdings immer noch nicht komplett zur Durchsetzung verholfen wird, wobei an dieser Stelle etwa das Recht auf freie Religionsausübung zu nennen ist, das gemäß dieses Lösungsansatzes die Gläubigen anderer Religionen nicht auf die gleiche Stufe wie Muslime stellt.[1648] Außerdem stehe die Achtung der Menschenrechte weiterhin auf unsicheren Beinen, solange der Überlegenheit der Scharia als göttliches sowie rechtliches Regelwerk eine unangefochtene Stellung zukomme.[1649] Eine weitere Position stützt sich hauptsächlich auf einen politischen Säkularismus und tritt dafür ein, die religiösen Gesetze der Scharia nicht weiter mit der jeweiligen staatlichen Rechtsordnung gleichzusetzen.[1650] Gegenüber diesem Zugang besteht jedoch sogar von liberaler Seite aus große Zurückhaltung, da oftmals befürchtet wird, säkulare Lösungsansätze könnten dazu führen, die Religion gänzlich aus der öffentlichen Sphäre zu

[1645] Vgl. Bielefeldt 2000, 103.
[1646] Vgl. Bielefeldt 2000, 106.
[1647] Vgl. Bielefeldt 2000, 107.
[1648] Vgl. Bielefeldt 2000, 107.
[1649] Vgl. Bielefeldt 2000, 108.
[1650] Vgl. Bielefeldt 2000, 112.

verbannen.[1651] Sogenannte „liberale Muslime“ würden sich daher für einen anderen Zugang aussprechen, welchen Bielefeldt „kritische Re-Konzeptualisierung der Scharia“ nennt, wodurch das Verständnis des Koran sowie der Sunna als Hauptquellen des islamischen Rechts komplett überdacht werden müsse.[1652] Ebenso sei gemäß weitergehender Lösungsansätze dieser Position die Scharia nicht als Gesetz im juristischen Sinn zu verstehen, sondern diese stelle vielmehr religiöse sowie ethische Richtlinien dar, die keinerlei Einfluss auf die Jurisprudenz haben dürften.[1653] Daher könnten auch die Prinzipien der Menschenrechte sowie der Demokratie problemlos in den Wertekanon der Scharia integriert werden.[1654] Der sudanesische Gelehrte Abdullahi Ahmed An-Na’im konfrontiert uns darüber hinaus mit einer sehr gewagten, liberalen Interpretation der Scharia, wonach es strikt zwischen den in der sog. „Mekka-Periode“ enthüllten Suren und den in Medina offenbarten Teilen des Koran zu unterscheiden gelte, wobei erstere die eigentliche theologische Offenbarung des Islam enthielten, während letztere Richtlinien für die zu dieser Zeit lebenden Moslems beinhalteten, die allerdings auf heutige Situationen nicht mehr anzuwenden wären und daher keine zeitlose Gültigkeit besäßen.[1655] Interessant sei überdies, dass all jene Passagen, welche einen diskriminierenden Umgang mit Frauen vorschrieben, aus der sog. „Medina-Periode“ und nicht aus dem „Mekka-Stadium“ stammten, weshalb auch diese Teile des Koran nicht eins zu eins auf die heutige Zeit umgelegt werden dürften, sondern als Leitlinien für das damalige Zusammenleben verstanden werden müssten.[1656] In diesem Sinne möchte An-Na’im eine moderne Version des Islam entwickeln und damit die islamischen Gesetze in Einklang mit internationalen Menschenrechtsstandards bringen.[1657] War dieser Ansatz zur Zeit seiner Publikation noch recht umstritten, so häufen sich insbesondere seit der Jahrtausendwende befürwortende Stimmen. So spricht sich beispielsweise Duncker ebenfalls für eine zeitgenössische Auslegung der Scharia aus und betont, dass deren Vorschriften vielleicht in einer anderen Epoche dem Weltgeist entsprochen haben mögen, in der heutigen Zeit allerdings nicht mehr als Einzelanweisungen verstanden werden dürften, sondern im Sinne des Zeitgeistes interpretiert werden müssten.[1658] Und auch feministische Zugänge reihen sich in diese Position ein, wie beispielsweise jener der Theologin und

[1651] Vgl. Bielefeldt 2000, 112.
[1652] Vgl. Bielefeldt 2000, 108.
[1653] Vgl. Bielefeldt 2000, 109.
[1654] Vgl. Bielefeldt 2000, 109.
[1655] Vgl. Bielefeldt 2000, 110 sowie dessen Ausführungen zu: An-Na’im 1996, 54.
[1656] Vgl. An-Na’im 1996, 54.
[1657] Vgl. Bielefeldt 2000, 110.
[1658] Vgl. Duncker 2012, 347.

muslimischen Feministin Riffat Hassan, welche die traditionelle Hierarchie zwischen den Geschlechtern als Blasphemie einstuft, da diese dem Mann eine Gott-gleiche Autorität zuspreche, während es mit Allah jedoch nur einen Gott geben könne, der über allem stehe.[1659] Sie führt dies wie folgt aus:

> It is a clear teaching of the Qur'an that man and woman are equal in the sight of God (Sura 3:195; 4:124; 9:71-72; 16:97; 33:35; 40:40). Being equal before God who is the ultimate source of life and the ultimate standard of value, man and woman cannot become unequal to each other in essence. In fact, however, they are extremely unequal in almost all Muslim societies, where the superiority of man over woman is taken to be self-evident.[1660]

Ihrer Ansicht nach seien daher Männer und Frauen in Gottes Augen gleich, was jedoch in muslimischen Gesellschaften nicht immer gelebt wird. Für sie beinhaltet nicht der Koran selbst benachteiligende Gesetze gegenüber Frauen, sondern die Diskriminierung der Frau entspringe weitgehend der hauptsächlich von Männern durchgeführten Koran-Interpretation, weshalb der Koran nicht mit Frauenrechten unvereinbar sei.[1661] In Hassans Augen sei daher der Koran ein befreiendes Dokument, das als sublime Version des menschlichen Potenzials aufgefasst werden müsse.[1662] Leider existieren zu dieser Position zahlreiche konservativ-islamische Gegenstimmen, die mit Anfeindungen auf Vertreterinnen und Vertreter einer liberalen Scharia-Interpretation reagieren.[1663] Es mag vielleicht stimmen, dass es für gläubige Muslime befremdlich wirkt, wenn Personen aus den eigenen Reihen offen die Scharia kritisieren und dabei eine vermeintlich „westlich-gesinnte", liberale Position einnehmen. Dennoch erscheint der liberale Ansatz mit seinem Plädoyer für eine Re-Konzeptualisierung sowie zeitgenössische Interpretation der Scharia als vielversprechendste Position unter den bisher genannten, zumal gerade dessen muslimische Vertreterinnen und Vertreter erneut unterstreichen, dass Kulturen und Religionen nicht statisch gelebt werden müssen, sondern auch intern Umbrüche sowie eine grundlegende Selbstreflexion angestoßen werden kann. Dies mag zwar oftmals durch externe Faktoren beeinflusst sein, allerdings kann eine Kultur nicht mehr an statischen, tradierten Werten festhalten, wenn der Widerstand aus den eigenen Reihen immer lauter wird. Überdies erscheint gerade der interne Konflikt zwischen Mitgliedern der jeweiligen Gesellschaft als geeignetere Variante, eine Reform vom Zaun zu treten, da diese dadurch stets im Sinne der

[1659] Vgl. Hassan 1982, 63.
[1660] Hassan 1982, 63.
[1661] Vgl. Hassan 1982, 63 sowie die Ausführungen in: Duncker 2012, 347.
[1662] Vgl. Hassan 1982, 64.
[1663] Vgl. Duncker 2012, 347.

eigenen „Weltsicht“ erfolgen wird und nicht Gefahr läuft, von äußeren bzw. „fremden“ Wertesystemen eingenommen zu werden. Als Positivbeispiel für eine derartige Reform kann die unter der Anleitung der Organisation der Islamischen Konferenz (nunmehr „Organisation für Islamische Kooperation“) im Jahr 2020 vorgenommene Überarbeitung der Kairoer Erklärung genannt werden.[1664] Stand die Version der Erklärung von 1990 noch durchgängig unter dem Vorbehalt der Scharia, so geht die Neufassung von 2020 deutlich über ihre Vorgängerin hinaus, obgleich durch Verweise auf den Propheten Muhammad und den Namen Gottes der Bezug zum Islam gewahrt bleibt.[1665] Zu den „erstaunlichen“ Änderungen – der Terminologie von Bielefeldt folgend – zählt hingegen ein neu gedachtes Geschlechterverhältnis, da beispielsweise Frauen in Art 6 „equal human dignity, rights and responsibilities“, also Männern gleichgestellte Würde, Rechte und Verbindlichkeiten, zugestanden wird, während die Fassung von 1990 Frauen lediglich „ihre eigenen Rechte“ zubilligte, die deutlich von jenen der Männer abweichen konnten.[1666] In Abkehr von der Version aus dem Jahr 1990 normiert Art 5 der Neufassung überdies, dass eine gültige Eheschließung nur durch die „volle und freie Zustimmung“ beider Ehepartner erfolgen kann, wodurch den immer noch vielerorts verbreiteten Kinderehen und Zwangsheiraten ein Riegel vorgeschoben wird.[1667] Und letztendlich räumt die überarbeitete Version in Art 20 der Religionsfreiheit endlich ihren Platz ein, wonach die Annahme der Religion eigener Wahl eindeutig anerkannt und damit unverkennbar an die entsprechende Passage in Art 18 ICCPR angelehnt wird.[1668] Dennoch bricht die Erklärung nicht gänzlich mit ihrer Vorgängerversion und den islamischen Zugängen. So beinhaltet Art 6 über die Gleichstellung von Mann und Frau einen Gesetzesvorbehalt, wodurch Staaten, welche die Gleichberechtigung der Geschlechter verweigern wollen, weiterhin eine „Hintertür“ offensteht.[1669] Art 5 sieht die Ehe als „Verbindung von Mann und Frau“ an, wodurch weder gleichgeschlechtlichen Ehen noch LGBTQI+ Rechten Beachtung geschenkt wird.[1670] Art 21 über die Meinungsfreiheit beinhaltet darüber hinaus in Ziffer c die Einschränkung, dass die Herabsetzung religiöser Symbole oder Propheten nicht von diesem Recht umfasst sei, wodurch die Erklärung immer noch konservativ

[1664] Vgl. Bielefeldt 2022, 22.
[1665] Vgl. Bielefeldt 2022, 22.
[1666] Bielefeldt 2022, 22; Mitglieder der Organisation der Islamischen Konferenz 1990; Organization of Islamic Cooperation 2020.
[1667] Vgl. Organization of Islamic Cooperation 2020.
[1668] Vgl. Organization of Islamic Cooperation 2020.
[1669] Bielefeldt 2022, 22.
[1670] Bielefeldt 2022, 22 und Organization of Islamic Cooperation 2020.

und mit dem Islam verwoben bleibt.[1671] Dennoch fielen die Unterschiede der beiden Fassungen von 1990 und 2020 „weit mehr ins Auge als die Gemeinsamkeiten."[1672] So fasst Bielefeldt die Entwicklungen wie folgt zusammen:

> Der Sache nach ist die Erklärung von 2020 jedenfalls mit den Standards der Vereinten Nationen weitaus besser vereinbar; hier hat eine echte Annäherung stattgefunden. Viele Formulierungen sind wörtlich aus den beiden UN-Pakten von 1966 über bürgerliche und politische beziehungsweise über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte übernommen worden. Obwohl wichtige Fragen offenbleiben, kann von einem krassen Widerspruch zu den Menschenrechtsdokumenten der Vereinten Nationen nun nicht mehr die Rede sein, wie er für die Kairoer Erklärung von 1990 attestiert werden musste. Dies ist ein gutes Zeichen.[1673]

Die Neufassung der Kairoer Erklärung und ihre Annäherung an die Standards der Vereinten Nationen kann daher in der Tat als „gutes Zeichen" verstanden werden und legt insbesondere Zeugnis darüber ab, dass weder Kulturen noch religiöse Weltanschauungen als statische Phänomene anzusehen sind. Die soeben illustrierte Reform zeigt daher deutlich auf, wie sowohl extern als auch intern angestoßene Veränderungen im Sinne der eigenen Weltsicht zu einer stetigen Weiterentwicklung führen können und Menschenrechte mit kulturellen Gegebenheiten vereinbar werden lassen.

5.4. Kollektive Ansätze

Ein weiterer Aspekt, welcher all den vorgestellten Fallbeispielen gemein ist, behandelt die Frage nach der Stellung des Kollektivs innerhalb des internationalen Menschenrechtsregimes. Es wurde bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass im Rahmen einer sog. „dritten Generation bzw. Dimension" von Menschenrechten ein Versuch unternommen wurde, kollektive Weltanschauungen in die Menschenrechtsstandards zu integrieren, weshalb beispielsweise die beiden Menschenrechtspakte 1966 in ihren ersten Artikeln jeweils die Rechte „aller Völker" auf Selbstbestimmung, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung sowie das Recht, nicht der eigenen Existenzmittel beraubt zu werden, normieren.[1674] Diese stellen zwar kollektive Rechte bzw. „Gruppen-Rechte" dar, da sie meistens von einem Kollektiv und nicht von Individuen getragen werden, dennoch werden sie als gleichwertiger Teil der internationalen

[1671] Vgl. Bielefeldt 2022, 22 und Organization of Islamic Cooperation 2020.
[1672] Bielefeldt 2022, 22.
[1673] Bielefeldt 2022, 22-23.
[1674] Vgl. UN-Generalversammlung 1966a sowie UN-Generalversammlung 1966b.

Menschenrechte anerkannt und entfalten insbesondere für die Durchsetzung Indigener Rechte eine enorme Bedeutung.[1675] Aus diesem Grund beinhaltet die 2007 verabschiedete Deklaration der Rechte indigener Völker (UNDRIP) auch überwiegend kollektive Rechte, da beispielsweise neben dem bereits umfassend in Kapitel 5.2. erörterten Recht auf Selbstbestimmung (Art 3) sowie auf Autonomie und Selbstverwaltung (Art 4) auch das Recht, die eigenen politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Institutionen zu bewahren (Art 5), keiner Zwangsassimilation oder Zerstörung der Kultur ausgesetzt zu sein (Art 8), nicht zwangsweise aus dem Territorium ausgesiedelt zu werden (Art 10) sowie die kulturellen Traditionen und Bräuche zu pflegen und wiederzubeleben (Art 11) in der Erklärung verankert wurde.[1676] Trotz dieser Entwicklungen bestehen immer noch unterschiedliche Auffassungen in Bezug auf die Stellung von diesen Gruppenrechten gegenüber den „klassischen" individuellen Rechten der frühen Menschenrechtsdokumente sowie vor allem der AEMR. Donnelly argumentiert beispielsweise, dass es sich bei allen Rechten der AEMR sowie der beiden UN-Pakte 1966 um individuelle Rechte handle, die nicht einer bestimmten kollektiven Entität zukämen, sondern den einzelnen diesen Gruppen angehörenden Individuen, selbst, wenn die Zugehörigkeit zur Gruppe dieses spezielle Menschenrecht erst definiere.[1677] Andere Positionen wiederum bestehen darauf, dass gewisse, für das menschliche Leben sowie Wohlbefinden essenzielle, Güter nur kollektiv in Anspruch genommen werden können und fordern daher, diese Tatsache auch in die Konzeption von Menschenrechten zu integrieren.[1678] Brian Mello behandelt diese Position etwa anhand des Rechts auf Selbstbestimmung und argumentiert, dass ein individuelles Recht auf Selbstbestimmung die soziale Realität *ad absurdum* führen würde, weshalb es sich dabei zwangsläufig um ein kollektives Recht handeln müsse.[1679] Taucht man tiefer in die Debatte ein, so hängen eine Unzahl an ungeklärten Problematiken mit der eingangs gestellten Frage zusammen, ob es sich bei Gruppenrechten um Menschenrechte handelt sowie, ob diese von der Gruppe als Entität oder von den einzelnen Mitgliedern der jeweiligen Gruppe getragen werden. Beispielsweise wird befürchtet, dass ein zu starkes Abstellen auf Gruppenrechte den Schutz individueller Menschenrechte nach und nach zerstören könnte, wobei noch immer nicht gänzlich darüber Einigkeit darüber besteht, ab wann überhaupt von

[1675] Vgl. Jones 2016.
[1676] Vgl. UN-Generalversammlung 2007.
[1677] Vgl. Donnelly 2013, 30.
[1678] Vgl. Jones 2016.
[1679] Vgl. Mello 2004, 193ff.

einer „Gruppe“ gesprochen werden kann.[1680] Darüber hinaus wird argumentiert, dass die Zuerkennung von Gruppenrechten die ursprüngliche Idee der Menschenrechte als jedem Individuum aufgrund dessen Eigenschaft des „Mensch-Seins“ zugeschriebene Garantien aushöhlen könnte.[1681] Kymlicka verweist dabei beispielsweise auf Argumentationen, welche die Hervorhebung von Gruppenrechten als problematisch einstufen, da dadurch das Individuum zu einer bloßen Trägerin bzw. einem bloßen Träger einer Gruppenidentität bzw. von Gruppenzielen degradiert werde und daher nicht berücksichtigt werde, dass Individuen autonome Persönlichkeiten darstellen, die ihre eigenen Ziele sowie Identität zu formulieren in der Lage sind.[1682] Ein nicht minder gravierendes Problem stellt weiters die Beobachtung dar, dass die Sprache der Menschenrechte mittlerweile zur „lingua franca“ der internationalen Gemeinschaft mutiert ist, weshalb verzweifelt versucht wird, jegliche Rechte, Garantien sowie Freiheiten in menschenrechtlichen Termini auszudrücken.[1683] Peter Jones spricht sich daher dafür aus, Gruppenrechte nicht erzwungenermaßen an bestimmten Stellen in den menschenrechtlichen Kontext zu pressen, da auch viele individuellen Rechte keine Menschenrechte darstellen und dennoch von großer Bedeutung sind.[1684]

Im Rahmen der gegenständlichen Arbeit werden all diese Problematiken wohl nicht restlos aufgeklärt werden können, weshalb der Fokus nun auf die tiefergehende Frage gelegt werden soll, inwieweit die Berufung auf kollektive Rechte überhaupt eine derartige Brisanz entfaltet und wie sich diese in den hier behandelten Fallbeispielen niederschlägt. Dazu ist zunächst auf die von Newman vorgenommene Analyse von kollektiven Rechten zu verweisen, da in dessen Werk *Community and Collective Rights* die Frage vorausgeschickt wird, ob gewissen Gruppen überhaupt aus moralischer Perspektive kollektive Rechte zukommen.[1685] Die Unterscheidung zwischen *moralischen* kollektiven Rechten und *juridischen* kollektiven Rechten kann sich dabei als von enormer Bedeutung erweisen, da der moralischer Aspekt darauf Bezug nimmt, ob bestimmte Gruppen ihre Lebensweise überhaupt einem kollektiven Recht unterstellen möchten, oder, ob dies lediglich aus einer als „Bedrohung“ von außen aufgefassten Notwendigkeit

[1680] Vgl. Jones 2016.
[1681] Vgl. Jones 2016.
[1682] Vgl. Kymlicka 2009, 58.
[1683] Jones 2016.
[1684] Vgl. Jones 2016.
[1685] Vgl. Newman 2011.

resultiert.[1686] Darüber hinaus birgt die moralische Anerkennung von Gruppenrechten die Möglichkeit, gewissen Entitäten kollektive Rechte ungeachtet einer rechtlichen Verankerung bzw. einer politischen Anerkennung zuzusprechen – ein Charakteristikum, das von Vertreterinnen und Vertretern eines universalistischen Ansatzes in Bezug auf „klassische" individuelle Menschenrechte gerne als unangefochten vorausgesetzt wird.[1687] Newman unternimmt in seiner Aufarbeitung des Themas drei essenzielle Schritte, um zu beweisen, dass kollektive Entitäten tatsächlich moralische Gruppenrechte besitzen, wobei er unter Verweis auf die Schriften von Jones eingangs betont, dass moralische Gruppenrechte nicht automatisch juridischen Gruppenrechten korrespondieren müssen, sondern etwa auch als juridische Individualrechte in eine rechtliche Form gegossen werden können bzw. teilweise überhaupt nicht in Rechtsordnungen normiert sind.[1688] Im Weiteren nimmt sich Newman der Frage an, welchen Gruppen überhaupt kollektive Rechte zugesprochen werden können und gelangt zunächst zu der Schlussfolgerung, dass Gruppenrechte im Generellen existieren würden, da manche Gruppen eben nicht auf ihre Mitglieder als Individuen reduziert werden könnten.[1689] Um schließlich einen Anspruch auf irreduzible moralische kollektive Rechte erheben zu können, müsse eine Gruppe das Charakteristikum einer Gemeinschaft besitzen, worunter für Newman nach Evaluation einiger essenzieller Merkmale sowohl Indigene als auch religiöse Gemeinschaften fallen.[1690] Denn sowohl Indigene als auch religiöse Gemeinschaften erfüllen die für Newman dazu erforderlichen Voraussetzungen, welche einerseits in dem Umstand bestehen, dass diese Gemeinschaften ihren Mitgliedern dienlich sind („Service Principle") und weiters der Anforderung gerecht werden, die Interessen von Nicht-Mitgliedern und anderen Gemeinschaften zu respektieren und dadurch die internen Limitationen des jeweiligen Gruppenrechts zu akzeptieren („Mutuality Principle").[1691] Wie auch Newman selbst erkennt, entsprechen diese Prinzipien nicht immer der Realität und die Qualifikation, ab wann eine Gemeinschaft den Mitgliedern „dienlich" ist, sowie der geforderte gegenseitige Respekt stellen sehr vage Voraussetzungen dar, um darauf eine in sich kohärente moralische Theorie zu gründen. Dennoch unternimmt Newman zumindest einen Versuch, Voraussetzungen für sein

[1686] Kymlicka etwa argumentiert, dass sich die meisten Indigenen Gemeinschaften lediglich ihrer kollektiver Rechte gegenüber externen Bedrohungen bedienen, damit sie auf diese Weise sicherstellen können, dass die Mehrheitsgesellschaft sie nicht ihrer natürlichen Ressourcen sowie Institutionen beraubt, welche für ihr Überleben von großer Notwendigkeit sind (Vgl. Kymlicka 2009, 61).
[1687] Vgl. Newman 2011, 17.
[1688] Vgl. Newman 2011, 17.
[1689] Vgl. Newman 2011, 23.
[1690] Vgl. Newman 2011, 23, 31ff und 52ff.
[1691] Vgl. Newman 2011, 98.

Argument aufzustellen sowie die für die rechtliche Qualifikation von Gruppenrechten unbedingt notwendige Vorfrage der moralischen Einstufung überhaupt einmal erst zu stellen. Die moralische Zuschreibung von Gruppenrechten bejahend, gilt es jedoch nun zu erörtern, inwieweit diese in einen insbesondere menschenrechtlichen Rahmen gegossen werden können. Micha Werner präsentiert hierzu einen interessanten Ansatz, wenn er das Konzept der „Kollektiven Würde" ins Spiel bringt, um die menschenrechtliche Relevanz von Gruppenrechten zu begründen[1692]: Seinen Gedankengang eröffnet er mit der Überlegung, dass im Menschenrechtsdiskurs oftmals die Menschenwürde als normative Basis der Menschenrechte herangezogen wird, wobei er die Menschenwürde als individualistisches Konzept versteht. Sollte man nun annehmen, dass kollektive Menschenrechte existieren, müssten sich diese dementsprechend auf ein korrespondierendes kollektives Würdekonzept gründen.[1693] Um diese Argumentation zu untermauern, bedient sich Werner weiters des moralphilosophischen Diskurses zur kollektiven Verantwortlichkeit und spinnt seine Gedanken wie folgt weiter: Falls man nun argumentiere, dass die normative Basis der Würde Handlungsfähigkeit sei und man der Ansicht folgt, dass auch kollektiven Entitäten Handlungsfähigkeit zukäme (wie es beispielsweise im österreichischen Recht durchaus für juristische Personen vorgesehen ist), so müsste die Basis für kollektive Handlungsfähigkeit auch ein kollektives Würdekonzept sein.[1694] Dass sich insbesondere die *moralische* Anerkennung der kollektiven Würde – rechtliche Fragen einmal außen vor gelassen – als von enormer Bedeutung erweist, zeigt etwa Rhoda Howard anhand des Beispiels von Indigenen Gemeinschaften auf:

> Many indigenous groups […] now make claims for the recognition of their collective or communal rights. When they do so they are not primarily interested in the human rights of the individual members of their collectivities. Rather, they are interested in the recognition of their *collective dignity*, in the acknowledgment of the value of their collective way of life as opposed to the way of life of the dominant society into which they are unequally "integrated."[1695]

Dadurch wird abermals ersichtlich, dass es vor allem Indigenen Gemeinschaften nicht darum geht, ihre kollektiven Ansprüche in einen menschenrechtlichen Rahmen zu pressen, sondern vielmehr um die moralische sowie faktische Anerkennung ihrer kollektiven Lebensweise,

[1692] Vgl. Werner 2014.
[1693] Vgl. Werner 2014, 343.
[1694] Vgl. Werner 2014, 343.
[1695] Howard 1992, 83-84.

welche sich eben beispielsweise in Form des Konzepts einer kollektiven Würde ausdrücken kann. Aus diesem Grund erwies es sich auch als unerlässlich, die moralphilosophischen Aspekte der mit kollektiven Rechten in Zusammenhang stehenden Fragen herauszuarbeiten, da diese in diesem Kontext wohl einen besseren Anknüpfungspunkt als tatsächliche juridische Rechte bieten. Dennoch muss an dieser Stelle nach der praktischen Relevanz gefragt und genauer untersucht werden, wie sich dieses moralische Konzept in die politische Realität übertragen lässt. Anhaltspunkte dazu finden sich in den vorgestellten Fallbeispielen.

Im Fall des im Rahmen des ICRA behandelten Urteils *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* weist etwa MacKinnon darauf hin, dass das Recht auf Nichtdiskriminierung aufgrund das Geschlechts oftmals als individuelles Recht verstanden wird, wohingegen Indigene Rechte als kollektive Rechte eingestuft werden würden.[1696] Viele würden bei dieser Charakterisierung allerdings außer Acht lassen, dass jedes Mal, wenn eine Frau aufgrund ihres Geschlechts diskriminiert werde, diese Diskriminierung aufgrund der Zugehörigkeit dieser Person zu der sozialen Gruppe „Frau" geschehe, weshalb Fällen von Geschlechterungleichbehandlungen immer eine intrinsische, soziale, kollektive Bedeutung innewohne.[1697] MacKinnon führt dies wie folgt aus:

> To be a woman, in this view, is to be a member of a group with a social designation and a social experience, a group made up of a multitude of social designations and experiences, including race and ethnicity and heritage. The same is true for men as such. Whatever or whoever one is as a woman is not who one is as an individual in the one-at-a-time sense. Womanhood is intrinsically a collective and group-based designation, attribution, and experience. This designation is indelibly true in situations of discrimination. If you are not hired for a job because you are a woman, for example, that treatment has nothing to do with who you are as an individual and everything to do with the fact that you are a member of the group "women." […] This approach applies a collective rights concept even in individual cases.[1698]

MacKinnon macht somit deutlich, dass es sich hier nicht um eine Diskrepanz zwischen dem kollektiven Recht auf Indigene Selbststimmung und dem individuellen Recht auf Gleichbehandlung handelt, sondern setzt beide Ansprüche in einen kollektiven Kontext, was umso mehr unterstreicht, dass sich diese nicht zwangsläufig in einem Widerspruch befinden müssen. Wie sie treffend hervorhebt, wird hier ein kollektives Konzept auf individuelle Fälle

[1696] Vgl. MacKinnon 2012, 28-29.
[1697] Vgl. MacKinnon 2012, 29.
[1698] MacKinnon 2012, 29.

angewendet, was diese Problematik einer mediatisierenden Lösung umso zugänglicher macht. Aus diesem Grund muss es auch nicht notwendigerweise der Fall sein, dass Individuen auf Kosten von kollektiven Interessen übergangen werden, sondern hier wird vielmehr die Möglichkeit präsentiert, individuelle Interessen in den kollektiven Rahmen zu betten und dadurch insbesondere im Fall von Indigenen Gemeinschaften die Entwicklung von internen Lösungsansätzen zu fördern.[1699] Dass dies auch in der Praxis gelingen kann, zeigt beispielsweise die Indigene Onondaga Nation, die in Form eines weiblichen Klan-Systems strukturiert ist.[1700] Zwar finden auch hier nicht begrüßenswerte, diskriminierende Praktiken – in diesem Fall gegenüber Männern – statt, allerdings zeigt dieses Beispiel auf, dass die kollektiven Interessen einer Indigenen Gemeinschaft nicht notwendigerweise eine Bedrohung für individuelle (Frauen-)Rechte bedeuten müssen.[1701]

Pflichtenbasierte Kulturen verfügen ebenfalls in den meisten Fällen über eine kollektivistisch geprägte Weltanschauung, da hier die gegenseitigen Verpflichtungen mehr als die Durchsetzung individueller Interessen wiegen. Dass auch hier der Würde ein großer Stellenwert eingeräumt wird, zeigen beispielsweise die Ausführungen des belgischen Professors Hubert Frère als Antwort auf die UNESCO-Umfrage. Er spricht in seinem Brief von „symmetrischen Obligationen“ und gibt zu bedenken, dass sobald jemandem ein Recht gegenüber einer anderen Person zukomme, dieses Recht automatisch zu einer Pflicht gegenüber dieser Person transformiert werde, wobei der Respekt für die Würde des anderen die oberste Pflicht darstellen würde.[1702] Eine internationale Menschenrechtserklärung müsse demnach sowohl in rechtlichen als auch pflichtenbasierten Termini formuliert sowie für eine jede moralische Person gültig sein.[1703] In Bezug auf die Frage nach dem moralischen Status einer Person führt Frère auch kollektive menschliche Entitäten ins Treffen, welchen seiner Ansicht nach ebenso moralische Rechte und Pflichten zukämen, wie er anhand des Würdebegriffs argumentiert:

> Moralists have been accustomed, since Em. Kant, to call a *moral person* every being in whom humanity triumphs under an enlightened will, whether he is otherwise zoologically human or not, whether individual or collective. […] And this is also why the Rights of Man, with their symmetrical Duties, automatically belong and fall to these beings to the exact extent that they have achieved human dignity. […] One could very justly give the title of *Man* not only to every zoologically human being that displays the characteristics of

[1699] Vgl. Valencia-Weber 2012, 41.
[1700] Vgl. Valencia-Weber 2012, 42.
[1701] Vgl. Valencia-Weber 2012, 42.
[1702] Vgl. den Abdruck von Hubert Frères Brief „Memorandum on the Rights of Man” in: Goodale 2018a, 199f.
[1703] Vgl. den Abdruck von Hubert Frères Brief „Memorandum on the Rights of Man” in: Goodale 2018a, 201.

> the moral Person but also to all organized groups of such beings that manifest some dignity. Because moral dignity is very naturally transmitted from the human individual to the non-chaotic communities that he constitutes in the first degree (human groups), the second degree (groups of groups), the third degree, and so on, and it is even transmitted to the products of the properly human activities of every man or group of men – the works that are constitutive of civilizations and cultures – and to all the products of their activities, no matter what they may be.[1704]

Frère stellt hier auf die moralische Zuschreibung von Würde ab und lässt ein sehr breit gefasstes Verständnis von dem anklingen, was seiner Ansicht nach als schützenswertes Kollektiv gilt. Dennoch vertritt er hier keinen „klassischen" Ansatz von kollektiven Rechten, da seinen Ausführungen zufolge der moralische Status einer kollektiven Entität erst durch das zugehörige Individuum begründet wird. Andere Positionen wiederum, wie sie insbesondere in fernöstlichen Ländern vertreten werden, stellen die Gemeinschaft, wie beispielsweise die Familie oder den Staat sowie das Gemeinwohl über die Interessen des Einzelnen und leiten diese nicht erst von letzteren ab.[1705] Die Stellung des Kollektivs ist daher in den pflichtenbasierten Kulturen eine höhere, wie sich insbesondere bei genauerer Evaluierung der konfuzianischen Tradition zeigt, die beispielsweise China bis heute nachhaltig prägt. Im Konfuzianismus hat sich vor allem die Rechtschaffenheit zu einer zentralen Tugend entwickelt, welche als ultimativer Ausdruck der eigenen Verantwortung gegenüber anderen verstanden wird.[1706] Anhängerinnen und Anhänger des Konfuzianismus sind daher davon überzeugt, dass die menschliche Existenz eine soziale ist und daher jeder Mensch – als soziales Wesen – in der Gesellschaft eine bestimmte Rolle mit korrespondierenden sozialen Pflichten einnimmt.[1707] Mitglieder der Gesellschaft sollten daher nach der Verwirklichung ihrer eigenen sozialen Pflichten sowie nach der Realisierung ihres partikularen Schicksals streben, was für den Konfuzianismus den Inbegriff der Rechtschaffenheit bedeutet.[1708] Mengzi, einer der bedeutendsten Nachfolger Konfuzius', verknüpft die Rechtschaffenheit weiters mit Würde und betont, dass nur ein Leben in Würde durch Rechtschaffenheit ein lebenswertes sei, da man ansonsten lediglich wie ein Tier subsistieren würde.[1709] Zusammengefasst drückt sich somit ein würdevolles sowie rechtschaffenes Leben dadurch aus, sich um seine Mitmenschen zu kümmern, ohne im Gegenzug etwas zu verlangen, dabei die einem auferlegten Pflichten zu

[1704] Vgl. den Abdruck von Hubert Frères Brief „Memorandum on the Rights of Man" in: Goodale 2018a, 201.
[1705] Vgl. Paul 2012, 348.
[1706] Vgl. An'xian 2014, 178.
[1707] Vgl. An'xian 2014, 178.
[1708] Vgl. An'xian 2014, 178.
[1709] Vgl. An'xian 2014, 178.

akzeptieren, seine soziale Rolle wahrzunehmen und sich entsprechend dieser zu verhalten.[1710] Es zeigt sich daher, dass insbesondere in „responsibility-based-cultures" der kollektive Gedanke mehr Raum einnimmt und auf der Erfüllung von gegenseitigen Verpflichtungen beruht, welche aus Respekt für die Würde des Gegenübers eingehalten werden. Tugenden gegenüber der Gemeinschaft, wie etwa Rechtschaffenheit, Loyalität, Ehre, Gehorsam und Mut, nehmen in diesen Kulturen ebenfalls einen höheren Stellenwert ein, wie beispielsweise anhand des Harakiri-Rituals („Seppuku") oder des Bildes vom loyalen, ehrenhaften Samurai-Krieger („Bushi") in Japan zum Ausdruck kommt. Die Frage nach der Stellung des Kollektivs ist damit auch hier eine überwiegend moralische, die mit kollektiven Rechten im menschenrechtlichen Sinn keineswegs gleichzusetzen ist und sich auch nicht immer decken muss. So verweist etwa Paul auf den breit geführten Diskurs um kollektive Menschenrechte und asiatische Werte, im Zuge dessen oftmals die Geltung kollektiver Rechte – wie etwa die Durchsetzung wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte von größeren Gruppen oder gar ganzen Bevölkerungen – gefordert wird.[1711] Paul aber präsentiert in diesem Kontext kritische Positionen, die davon ausgehen, dass diese Forderung nichts mit einer in den „asiatischen Werten" verankerten kollektiven Tradition zu tun habe, sondern vielmehr Ausdruck von individuellen, egoistischen Machtinteressen sei, um sich gegenüber äußeren Einflüssen unter der Berufung auf Gruppenrechte zu schützen.[1712]

Der Fokus auf Gruppenrechte bildet auch einen bedeutenden Aspekt des Chiapas-Konflikts. Zunächst ist allerdings darauf hinzuweisen, dass der im Zuge dieser Periode mehr in den Vordergrund gerückte Menschenrechtsdiskurs gleichzeitig ein individuelles Rechtsverständnis mit sich brachte, das in manchen kollektivistisch organisierten Regionen bis dato in dieser Form nicht vorhanden gewesen war.[1713] So sei beispielsweise in vielen Indigenen Gemeinschaften die lokale politische Entscheidungsfindung auf eine kollektive Willensbildung gestützt, im Rahmen derer Entscheidungen gemäß dem Konsensprinzip getroffen werden.[1714] Dazu finden sich die sogenannten *comuneros* regelmäßig auf Gemeindeversammlungen ein, um bestimmte Anliegen sowie anfallende Tagespunkte solange öffentlich zu diskutieren, bis von keiner Seite mehr ein Widerspruch vorgebracht wird.[1715] Die Führungspersönlichkeiten wiederum sind an

[1710] Vgl. An'xian 2014, 181.
[1711] Vgl. Paul 2012, 350.
[1712] Vgl. Paul 2012, 351.
[1713] Vgl. Speed 2008, 33.
[1714] Vgl. Speed 2008, 88.
[1715] Vgl. Speed 2008, 88.

diese kollektiven Entscheidungen gebunden und haben die Verpflichtung, entsprechend dem Willen der Bevölkerung zu handeln.[1716] Diese Struktur der politischen Willensbildung sowie andere Aspekte der Indigenen Lebensweise werden von Mitgliedern der jeweiligen Gemeinschaft – insbesondere in der Gemeinde Nicolás Ruíz – als Ausdruck ihrer *usos y costumbres* verstanden, wodurch sich die traditionellen Bräuche und Praktiken von jenen der nationalen Mehrheitskultur erheblich unterscheiden ließen und welche es daher zu bewahren gelte.[1717] Dieses scheinbar fortschrittliche, lokale politische System birgt jedoch ebenfalls erhebliche Problematiken, da etwa diese Form der politischen Willensbildung lediglich auf dem Konsens von erwachsenen Männern basiert, während Frauen von den Gemeindeversammlungen grundsätzlich ausgeschlossen sind.[1718] Es scheint sich hier also um eine diskriminierende Diskrepanz zwischen dem kollektiven Recht auf Selbstverwaltung und Frauenrechten zu handeln, wobei Speed an dieser Stelle letztere als Beispiel für neu etablierte individuelle Rechte heranzieht, welche vielen Indigenen Gemeinschaften bis dato unbekannt gewesen waren. Denn Speeds Ansicht nach hatte die Vorstellung, dass Frauen individuelle Rechte gegenüber ihrer Familie oder der gesamten Gemeinschaft ausüben könnten, zuvor in vielen Indigenen Gemeinschaften kaum existiert.[1719] Vielmehr sei die Rolle der Frau in diesen Gemeinschaften als eine in das Kollektiv eingebettete verstanden worden, weshalb auch laut Speed viele Frauen bis zur Einführung des revolutionären Frauengesetzes kaum mit einem vergleichbaren Konzept in Berührung gekommen waren.[1720] Nun wurde bereits weiter oben die Ansicht dargelegt, dass es sich bei Frauenrechten – insbesondere in Indigenen Gemeinschaften – nicht um individuelle, sondern um kollektive Rechte handle, die nicht an das Individuum, sondern an die Zugehörigkeit zur sozialen Gruppe „Frau“ anknüpfen. Diese Auslegung erscheint insbesondere im Fall von Indigenen Gemeinschaften als passender, eben aus dem Grund, als individuelle Rechte ein in diesen Gebieten wohl weitgehend fremdes Konzept darstellen, welches im Falle eines Verfahrens vor einem Stammestribunal, etc. den jeweiligen Forderungen wohl auch nicht eher zur Durchsetzung verhelfen wird, wie beispielsweise anhand der Entscheidung *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* deutlich gezeigt wurde. Die Charakterisierung von Frauenrechten als kollektive Rechte könnte daher einen Ansatz darstellen, der eher mit den tradierten Zugängen vieler Indigener Gemeinschaften vereinbar ist.

[1716] Vgl. Speed 2008, 170.
[1717] Vgl. Speed 2008, 89.
[1718] Vgl. Speed 2008, 88.
[1719] Vgl. Speed 2008, 34.
[1720] Vgl. Speed 2008, 34.

Dies wird auch durch die Forderung vieler *indígenas* unterstrichen, welche die vom Staat aufbereiteten „schützenden" individuellen Rechte als Instrument zur Durchsetzung ihrer Interessen gegenüber ihrer eigenen Kultur ablehnen und stattdessen lieber den Konflikt innerhalb der Gemeinschaft suchen, damit eine effektive Veränderung der kulturellen Zugänge zu Genderfragen und Bräuchen angeregt werden kann.[1721] Für Speed bieten daher die Forderungen von Indigenen Frauen eine große Möglichkeit, intern eine alternative Denkweise anzustoßen, die auch mit der regionalen Weltsicht in Einklang steht.[1722] Dass dieser Ansatz ein erfolgsversprechender ist, zeigt sich anhand der zapatistischen Revolution, da die EZLN von Beginn an die Präsenz von Frauen innerhalb der Bewegung (sowie in deren Führungspositionen) gefördert sowie Frauenrechte zu einem zentralen Punkt ihrer Agenda erhoben hat.[1723] Natürlich kann auch innerhalb der Zapatista-Bewegung ein hauptsächlich maskuliner Zugang zum Widerstand ausgemacht werden, allerdings zeigen die bisherigen Ausführungen deutlich auf, dass die den Indigenen Bewegungen angelasteten Verletzungen von individuellen Rechten zugunsten ihrer stur eingeforderten kollektiven Rechte schlichtweg falsch sind.[1724] In der Tat existieren innerhalb dieser Gemeinschaften Praktiken, welche lediglich dem Allgemeinwohl dienen und daher die Interessen von Einzelnen unterdrücken. Jedoch wird bei genauerer Betrachtung ersichtlich, dass der individuelle Menschenrechtsdiskurs insbesondere von Staaten gerne missbraucht wird, um die Indigene Selbstbestimmung sowie weitere kollektive Rechte dieser Bevölkerungsgruppen zu limitieren, wie es beispielsweise im Bundesrecht von Chiapas immer noch verankert ist.[1725] Es handelt sich hier somit um eine Grundsatzdebatte zwischen Verfechterinnen und Verfechtern von kultureller Autonomie einerseits, wozu beispielsweise kulturrelativistische Positionen sowie viele Indigene Stimmen selbst zählen, und universalistischer Ansätze andererseits, welche eine bestimmte Gruppe an individuellen Rechten als absoluten Standard ansehen.[1726] Die universalistische Perspektive wird dabei in Mexiko von einem breiten Spektrum an Menschen eingenommen – sowohl von Feministinnen und Feministen, als auch von Anhängerinnen und Anhängern eines konservativen Konstitutionalismus sowie vom Staat selbst (wenn auch manchmal nur als Vorwand für die Beschränkung Indigener Rechte).[1727] Diese Position mag

[1721] Vgl. Speed 2008, 34.
[1722] Vgl. Speed 2008, 119.
[1723] Vgl. Speed 2008, 120.
[1724] Vgl. Speed 2008, 120ff.
[1725] Vgl. Speed 2008, 123.
[1726] Vgl. etwa Speed 2008, 124.
[1727] Vgl. Speed 2008, 124.

zwar mit liberalen Prinzipien wie dem Gleichheitssatz oder auch mit Frauenrechten in Einklang stehen, impliziert jedoch gleichzeitig einen gewissen Paternalismus sowie Ethnozentrismus, da Indigenen Gemeinschaften das Recht abgesprochen wird, ihre kollektiven Angelegenheiten sowie Bedürfnisse intern zu behandeln und diese daher unter einen ständigen Rechtfertigungszwang gegenüber „außen" gestellt werden.[1728] Um daher einem Lösungsansatz ein Stück näher zu kommen, sollten im Fall der Debatte um Indigene Frauenrechte auch tatsächlich *indígenas* zu Wort kommen, da es sich eben bei der „Gruppe der Frauen" keineswegs um ein homogenes Kollektiv handelt, das überall und zu jeder Zeit dieselben Ansprüche erhebt, sondern deren Forderungen auch stark divergieren können.[1729] Speed präsentiert uns daher an dieser Stelle einen Indigenen Zugang:

> But indigenous women, rather than accepting the designation of individual rights-bearer in need of protection from the liberal (or neoliberal) state against the illiberal collective, have instead constructed a distinct position for themselves, which articulates both the collective and the individual aspects of their experience into their social struggle on various terrains: in the community, in their organizations, and with the state. Drawing in part on the arguments of indigenous women themselves, some recent writings have argued that culture is continually changing and that indigenous groups are capable of both defending their culture and transforming it from within (toward better gender equality).[1730]

Speed möchte daher in Erinnerung rufen, dass die Debatte um Frauenrechte auch kollektiv geführt werden kann und daher nicht zwangsläufig im Zeichen individueller Rechte stehen muss, die kollektiven Bedürfnissen entgegengesetzt sind. Sie fordert daher die Überwindung des „feministischen Ethnozentrismus", welcher dem ausschließlich individuellen Verständnis von Frauenrechten dann inhärent sei, sobald dieses allen Frauen weltweit die gleichen Bedürfnisse unterstelle und dabei vollkommen auf die jeweils komplett unterschiedlichen Erfahrungen der Frauen vergesse, wie beispielsweise eine Lebensweise im Zeichen einer kollektiven Identität.[1731] Speed hebt daher hervor, dass die verschiedenen Interpretationen von Frauenrechten durch die *indígenas* durch einen interkulturellen Dialog mit externen Akteurinnen und Akteuren geformt und anschließend der eigenen Gemeinschaft zugetragen werden, wo sie dann in einem kontinuierlichen Konflikt über die Bedeutung der eigenen Kultur

[1728] Vgl. Speed 2008, 125.
[1729] Vgl. Speed 2008, 131.
[1730] Speed 2008, 125.
[1731] Vgl. Speed 2008, 131-132.

aufgearbeitet werden – ein Prozess, der bis heute andauert und auch weiterhin stets angetrieben werden muss.[1732]

Dieser Ansatz lässt sich auch auf religiöse Gemeinschaften übertragen, wobei hier abermals auf den Islam als Exempel zurückgegriffen werden soll, um die praktischen Dimensionen der Thematik zu veranschaulichen. Denn auch von muslimischer Seite wird oftmals der Vorwurf vorgebracht, dass in den im Rahmen der Vereinten Nationen verabschiedeten Dokumenten zu sehr das Individuum in den Mittelpunkt gerückt werde, wohingegen der Gemeinschaft überhaupt keine Beachtung geschenkt werde.[1733] Dabei sind im islamischen Rechtsverständnis jedoch viele dem Einzelnen zukommende Pflichten an das Wohlergehen der Gemeinschaft geknüpft, wobei der Familie sowie der muslimischen Gemeinschaft im Allgemeinen eine größere Bedeutung beigemessen wird, als es beispielsweise in vielen Teilen des westlichen Kulturkreises der Fall ist.[1734] Dies schlägt sich stark in den wichtigsten Pflichten nieder, die in den islamischen Menschenrechtserklärungen ihren Ausdruck finden, wie beispielsweise die Pflicht, seine Familie zu schützen, der Gemeinschaft zu dienen, das kulturelle Erbe zu bewahren sowie zum Wohlergehen der Gemeinschaft beizutragen.[1735] Daher kann dieses Beispiel zu einem Anwendungsfall der präsentierten mediatisierenden Lösung werden, da sich auch hier kollektive Rechte und Individualrechte nicht zwangsläufig als unvereinbar gegenüberstehen müssen.[1736] So statuiert auch etwa Kymlicka, dass Gruppenrechte nicht automatisch im Widerspruch zu individuell ausgestalteten Menschenrechten aufgefasst werden sollten und daher auch nicht davon ausgegangen werden kann, dass bei einem Konflikt dieser beiden Rechtskategorien in jedem Fall die Individualrechte über die Gruppenrechte dominieren.[1737] In Bezug auf die Rolle der kollektiven Rechte zeigt sich nun überdies, dass diese viel mehr als „bloße“ rechtliche Zugeständnisse sind, da ihnen tiefergehende Aspekte innewohnen, wie etwa jene der kulturellen Identität. Es kann daher auch in manchen Gemeinschaften nicht einfach „von heute auf morgen“ ein individuelles Rechtsverständnis eingeführt werden, welches die kollektive Identität zu unterminieren droht, sondern es muss vielmehr die Bedeutung des Kollektivs in menschenrechtliche Überlegungen miteinbezogen werden, um langfristige sowie adäquate Lösungsansätze zu ermitteln. Dass Kulturen dabei als dynamische Entitäten zu

[1732] Vgl. Speed 2008, 136.
[1733] Vgl. Duncker 2012, 344.
[1734] Vgl. Duncker 2012, 344.
[1735] Vgl. Duncker 2012, 344.
[1736] Vgl. Duncker 2012, 344.
[1737] Vgl. Kymlicka 2009, 67.

klassifizieren sind, die sich stetig über einen externen Austausch sowie durch eine von internen Konflikten angeregte Selbstreflexion weiterentwickeln, gilt es dabei ebenso zu bedenken und daher kulturellen Differenzen mit Verständnis und Geduld zu begegnen, da diese nicht durch eine zwanghafte Implementation von internationalen Standards gelöst werden können. Ob auch internationale Menschenrechtsdokumente wie die AEMR diesem dynamischen Kulturverständnis Rechnung tragen und sich daher an kulturelle Kontexte anpassen lassen, soll in den in Kapitel VI. präsentierten Lösungsansätzen unter anderem näher erörtert werden.

5.5. Zwischenfazit

Anhand von vier Fallbeispielen, die auf jeweils unterschiedliche Dimensionen des Menschenrechtsdiskurses Bezug nehmen, konnten einige exemplarische Aspekte der mit den Menschenrechten zusammenhängenden Problematiken herausgearbeitet sowie bereits ein vermittelnder Lösungsansatz präsentiert werden. Zum einen kommt im Rahmen des Menschenrechtsdiskurses der Diskrepanz zwischen Selbstbestimmung und Autonomie sowie der Durchsetzung internationaler Menschenrechtsstandards eine enorme Bedeutung zu, da einerseits autonome Praktiken dem menschenrechtlichen Verständnis von absoluten Rechten diametral entgegenstehen können. Andererseits wird der Rekurs auf menschenrechtliche Garantien auch oftmals dazu missbraucht, die Selbstbestimmung bestimmter kultureller bzw. religiöser Gruppen zu limitieren, weshalb diese Problematik gerne als Instrument zur Durchsetzung politischer Interessen verwendet wird und damit ihr eigentliches Ziel deutlich verfehlt. Darüber hinaus bildet die Frage nach dem Verhältnis zwischen einem globalisierten Menschenrechtsdiskurs und regionalen Differenzen eine brisante Thematik, da auch hier oftmals unvereinbar scheinende Gegensätze einander gegenüberstehen und eine lange Liste an weiterführenden Aspekten nach sich ziehen. Denn an dieser Stelle geht es nicht nur um die Frage der Implementierung globaler Standards, sondern dieser Dimension liegt die tiefergehende Problematik der kulturellen Identität zugrunde, die von einigen als vom globalen Menschenrechtsdiskurs bedroht wahrgenommen wird. Angst vor kultureller Homogenisierung und kulturimperialistischen Entwicklungen gehen damit ebenso einher wie die Auffassung, dass Menschenrechte an sich „schlecht“ seien und von Staaten lediglich als Unterdrückungswerkzeug eingesetzt werden würden. Vor allem mit kollektiven Lebensweisen scheinen diese individualistisch ausgestalteten Rechte nicht konform zu gehen, weshalb nicht selten eine ablehnende oder gar feindliche Haltung gegenüber dem Menschenrechtsdiskurs

beobachtet werden kann. Dass diese Ansicht zwar ihre Berechtigung hat, allerdings die Situation auch nicht in ihrer Gesamtheit widerspiegelt, wurde weitgehend erörtert. Es wurde daher vorgeschlagen, globale Standards und kulturelle Eigenheiten nicht als Gegensätze zu verstehen, welche starr und unwiderruflich wären, sondern vielmehr für ein dynamisches Kulturverständnis plädiert, wonach Kulturen als sich stetig im Wandel befindliche, fluide Phänomene aufgefasst werden. Aus diesem Grund würden auch menschenrechtsverletzende Praktiken nicht zur absoluten Identität einer bestimmten Kultur gehören, sondern in ständiger Selbstreflexion adaptiert und teilweise als veraltet aufgegeben werden. Angestoßen durch einen interkulturellen Dialog erweist es sich daher von immenser Bedeutung, die eigenen kulturellen Gegebenheiten im „intra-kulturellen Konflikt" aufzuarbeiten, da die effektivsten und nachhaltigsten Veränderungen erst durch interne Meinungsverschiedenheiten sowie durch den Einsatz der Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaft erreicht werden. Es ist daher unerlässlich, intra-kulturelle Konflikte auch intern auszutragen, damit bestimmte Praktiken und Lebensweisen im Einklang mit der eigenen Identität reflektiert sowie weiterentwickelt werden können. Als positives Beispiel für ein Funktionieren dieses Ansatzes können einige Indigene Gemeinschaften Nordamerikas herangezogen werden, welche die Bestimmungen des ICRA gemäß ihren eigenen Traditionen und Glaubenssätzen adaptiert sowie interpretiert haben.[1738] Darüber hinaus haben sich in vielen dieser Gemeinschaften eigene Stammesgesetze beispielsweise gegen Geschlechterdiskriminierung herausgebildet, und manche Regionen übernehmen sogar ganze Garantien und Freiheiten der amerikanischen Verfassung und integrieren sie in ihre Stammesstatuten.[1739]

Dass eine gegensätzliche Vorgehensweise wenig erfolgsversprechend scheint, zeigt sich nicht nur durch die wachsenden kulturellen Spannungen zwischen dem „Westen" und dem „Osten" (allem voran China), sondern auch anhand des Umgangs von Mexiko mit seinen Indigenen Gemeinschaften, da trotz der im Rahmen des Chiapas-Konflikts erreichten Errungenschaften, wie beispielsweise die Anerkennung der plurikulturellen Zusammensetzung Mexikos im Rahmen der Verfassungsreform 1992, immer noch ein großes Defizit in Bezug auf die institutionelle sowie rechtliche Anerkennung von Indigenen Rechten in dieser Nation herrscht.[1740] Denn neben dem Fehlen eines nationalen rechtlichen Rahmens sowie der

[1738] Vgl. Carpenter et al. 2012, xii.
[1739] Vgl. Tweedy 2012, 53 und 61.
[1740] Vgl. Speed 2008, 110 sowie Monterrubio Redonda 2019, 143.

entsprechenden institutionellen Struktur, zeichne sich der Staat Mexiko darüber hinaus durch einen großen Unwillen aus, Indigene und damit vorrangig kollektive Rechte zu implementieren.[1741] Für Anavel Monterrubio Redonda ist dieses Defizit hauptsächlich durch den Umstand begründet, dass kein erfolgreicher und authentischer interkultureller Dialog stattgefunden hätte, was die Bedeutung von letzterem sowie einen daran anknüpfenden intra-kulturellen Konflikt abermals unterstreicht.[1742] Auch Hernández Castillo ruft zu mehr Respekt für kulturelle Unterschiede auf, da dieser nicht notwendigerweise mit einer Aufgabe von universellen Werten einhergehen müsse.[1743] Es wäre daher besser daran getan, universelle Werte und damit Menschenrechte als erst im regionalen Kontext realisierte Standards zu verstehen.[1744]

Im religiösen Kontext, wo uns der Islam bisher als vorrangiges Fallbeispiel gedient hat, gilt dieser Respekt gleichermaßen, weshalb auch Bielefeldt von der Notwendigkeit spricht, Menschenrechte in einer kritischen Weise zu hinterfragen, welche verschiedenen kulturellen sowie religiösen Interpretationen genügend Raum lässt, weshalb er die Menschenrechte als Zentrum eines interkulturellen, übergreifenden Konsenses versteht.[1745] Es bedarf daher auch einer zeitgenössischen Koranexegese, um dieser Anforderung in Bezug auf ein übergreifend geteiltes Menschenrechtsverständnis aus islamischer Sicht gerecht zu werden.[1746] Der interkulturelle Dialog bzw. intra-kulturelle Konflikt bietet daher einen idealen Lösungsansatz, um die Kluft zwischen globalen Standards und regionalen Gegebenheiten weiter zu verringern, da dadurch sowohl internationale Wertvorstellungen als auch besondere, kulturelle Praktiken gleichermaßen miteinbezogen werden. Umgelegt auf eine Menschenrechtserklärung müsste diese daher einen abstrakten, grob gefassten und stark reduzierten Katalog an bestimmten „Basic Rights“ enthalten, der je nach kulturellem Kontext interpretiert und an ein dynamisches Kulturverständnis angepasst werden kann. Die Aufarbeitung der Frage, ob dies auf die AEMR in ihrer zeitgenössischen Ausgestaltung zutrifft, sowie eine detaillierte Präsentation der anhand der vorgestellten Fallbeispiele erarbeiteten Lösungsansätze soll daher im nächsten Kapitel erfolgen.

[1741] Vgl. Monterrubio Redonda 2019, 143.
[1742] Vgl. Monterrubio Redonda 2019, 143.
[1743] Vgl. Hernández Castillo 2007, 5.
[1744] Vgl. Hernández Castillo 2007, 5.
[1745] Vgl. Bielefeldt 2000, 92.
[1746] Vgl. Duncker 2012, 347.

VI. Lösungsansätze

6.1. Zwischenergebnisse

Es soll an dieser Stelle kurz innegehalten und ein Blick auf die Forschungsfragen geworfen werden, um schließlich gezielter auf die Erarbeitung neuer Lösungsansätze eingehen zu können. So fällt die Beurteilung der Frage, ob es überhaupt einen Kulturrelativismus gibt, eindeutig positiv aus, da dieser in seiner deskriptiven Form lediglich die Vielfalt kultureller Praktiken aufzeigen, diese allerdings nicht aus einer moralischen Perspektive bewerten möchte. Bei dem Kulturrelativismus handelt es sich daher zumindest gemäß der Argumentation der gegenständlichen Arbeit um eine deskriptive Theorie, welche per se die Möglichkeit universeller Standards weder ausschließen möchte noch ausschließen kann. Genauso wenig stellt sich der deskriptive Kulturrelativismus gegen Bemühungen, universelle Menschenrechte zu etablieren, sondern verweist auf die Hindernisse, die sich durch divergierende kulturelle Praktiken oder Werte den Menschenrechtsbestrebungen entgegenstellen könnten. Dass die kulturrelativistische Theorie zwangsläufig der Idee von universellen Menschenrechten diametral entgegengesetzt sein muss, erweist sich daher als Fehlinterpretation, da der Kulturrelativismus in einigen Ausprägungen sogar darum bemüht ist, kulturübergreifende Werte für die Begründung von Menschenrechten zu finden und diesen dann in der jeweiligen kulturellen Ausgestaltung auf verschiedene Weise zur Durchsetzung zu verhelfen. Denn der universelle Anspruch der Menschenrechte bleibt zumindest – in Rekurs auf die in Kapitel 3.1.2. vorgestellte Terminologie von Bielefeldt und Forst – auf moralischer Ebene, welche die „Idee des menschenrechtlichen Universalismus“ beinhaltet, ein Ideal, wohingegen die politische Ebene sowie die rechtliche Ebene im Sinne der Implementierung und Ratifizierung der entsprechenden Menschenrechtsdokumente eindeutig beweisen, dass von einer faktischen universellen Gültigkeit nicht gesprochen werden kann. Sollte daher auf der moralischen Ebene tatsächlich die kulturelle Vielfalt in die Menschenrechtsüberlegungen miteinbezogen werden, könnte deren universelle Gültigkeit auch politische Realität erlangen.

Genau auf diese Frage zielte schließlich die zweite Vorfrage ab, welche die Möglichkeit aufwarf, dass der Entstehungsprozess der AEMR als Indiz für die Verkennung des Kulturrelativismus gewertet werden kann. Denn sollten die der AEMR zugrundeliegenden Werte nicht die kulturelle Diversität widerspiegeln, muss davon ausgegangen werden, dass eine

faktische universelle Gültigkeit dieser Menschenrechtserklärung unmöglich erscheint. Ein Teil dieser Frage konnte bereits durch die Erarbeitung der Geschichte der Menschenrechte erarbeitet werden, da durch diese klar zum Ausdruck gekommen ist, dass die philosophische Idee von universellen Werten strikt von der rechtlichen Menschenrechtsentwicklung unterschieden werden muss. So basieren zwar die philosophischen Ansätze auf teilweise in den meisten Kulturen vorherrschenden Werten, doch die im 18. Jahrhundert einsetzende rechtliche Kodifikation der Menschenrechte stützte sich hauptsächlich auf „westliche" Konzepte, nämlich auf den Individualismus und auf die Vernunft. Dass damit bei der Kodifikation der ersten Menschenrechtserklärungen im Zeitalter der Aufklärung der kulturellen Vielfalt nicht angemessen Rechnung getragen, sondern lediglich die europäische sowie angloamerikanische Denktradition miteinbezogen wurde, erscheint daher unverkennbar. Inwieweit sich dies auch auf die AEMR erstreckt, welche die Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts teilweise zum Vorbild hatte, wurde im Rahmen des Kapitels IV. näher untersucht sowie analysiert, inwieweit der Entstehungsprozess der AEMR diese Tendenzen weiterführte und welche Implikationen daraus folgten. Nach einer detaillierten Erörterung der Rahmenbedingungen, der am Entwurf der AEMR beteiligten Staaten, des Inhalts der Erklärung sowie der Evaluierung von kritischen Positionen wurde letztendlich das Fazit gezogen, dass der Entstehungsprozess der AEMR sehr wohl als Indiz dafür gewertet werden kann, dass dieses Menschenrechtsdokument die kulturelle Vielfalt nicht zur Genüge miteinbezieht und daher – zumindest in seiner ursprünglichen Ausgestaltung – nicht mit dem Kulturrelativismus vereinbar ist. Denn sowohl die Bestimmungen der Erklärung als auch die am Entwurf beteiligten Akteurinnen und Akteure waren zu stark von einer westlichen Ideologie geprägt, weshalb bei der AEMR nicht von einem diversen und weltweit gültigen Dokument gesprochen werden kann. Überdies nahm sie weder auf die Rechte Indigener Völker noch auf Minderheitenrechte Bezug, was abermals unterstreicht, dass die AEMR ihren Rahmen zu eng steckte und ein zu einheitliches Menschenrechtsverständnis aufwies. Damit kann auch die weiterführende Frage bejaht werden, ob die Kritik des Statements der AAA an der AEMR berechtigt gewesen ist, da das Statement erhebliche Lücken der AEMR zum Zeitpunkt ihrer Annahme aufzeigt und zurecht kritisiert, dass diese der kulturellen Vielfalt nicht genügend Beachtung schenken würde. Zwar spielte die im Rahmen der gegenständlichen Arbeit behandelte UNESCO-Umfrage für den Entstehungsprozess der AEMR selbst keine erhebliche Rolle, allerdings sollte dieser viele Jahrzehnte später eine immense Bedeutung für die Frage einer philosophischen Basis für die Universalität der Menschenrechte zukommen, da gerade um die Jahrtausendwende nach dem

Ende des Kalten Krieges die Universalismus-Relativismus-Debatte im menschenrechtlichen Kontext erneut aufgerollt und weiterhin heftig geführt wurde. Zwar wurde im Rahmen der Weltkonferenz der Menschenrechte 1993 offiziell das Bekenntnis zur Universalität der Menschenrechte ausgesprochen, und auch die AAA versuchte, sich im Jahr 1999 von dem im Zeichen des Kulturrelativismus stehenden Statement 1947 zu distanzieren. Dennoch haben kulturrelativistische Ansätze, nicht zuletzt durch weiterhin laufend begangene Menschenrechtsverletzungen, Ausklammerungen von bestimmten Bevölkerungsgruppen sowie Missachtungen der Menschenrechte aufgrund politischer oder ökonomischer Interessen bis heute nicht an Attraktivität verloren, weshalb die kulturrelativistische Debatte immer wieder im Menschenrechtsdiskurs aufkeimt. Allerdings haben sich mittlerweile vermehrt Tendenzen gezeigt, die Dichotomie zwischen dem Universalismus und Relativismus generell aufzubrechen und zugunsten einer pluralistischen, mediatisierenden Lösung komplett hinter sich zu lassen. Da, wie bereits herausgearbeitet, der Universalismus als These und der Kulturrelativismus als Antithese zu verstehen ist, erscheint daher eine solche vermittelnde Lösung im Rahmen einer dialektischen Herangehensweise als idealer Ausgangspunkt für eine beide Richtungen vereinende Synthese, die im gegenständlichen Kapitel angestrebt wird.

Eine mediatisierende Lösung zeichnete sich bereits im vorangegangenen Kapitel im Zuge der Analyse der Fallbeispiele ab, die durch den Blick in die Praxis einige mögliche Anknüpfungspunkte für einen Lösungsansatz aufzeigte. Unter anderem wurde ersichtlich, dass die Universalismus-Relativismus-Debatte in den meisten Fällen in der Diskrepanz zwischen globalen Standards und kulturellen Gegebenheiten gipfelt, wobei aufgezeigt wurde, dass sich diese beiden Phänomene nicht zwangsläufig im Widerspruch befinden müssen. Globale Standards, wie es auch die Bestimmungen der AEMR sind, können nämlich einen groben Rahmen stecken sowie einen interkulturellen Dialog anregen, durch welchen schließlich nach einem etwaigen intra-kulturellen Konflikt die weit gefassten Standards an die jeweiligen kulturellen Bedürfnisse angepasst und in den regionalen Kontext eingebettet werden können. Denn entgegen manchen Auffassungen handelt es sich bei Kulturen nicht um statische Gebilde, die den internationalen Menschenrechtsstandards entweder ideologisch entsprechen oder entgegenstehen, sondern vielmehr um dynamische und fluide Phänomene, die sich durch stetige Selbstreflexion sowie internen Konflikt weiterentwickeln. Es bildet daher die Realität ab, dass sich manche Praktiken innerhalb einer Kultur über die Zeit durchsetzen, andere wiederum aufgrund eines internen Widerstands verworfen werden, weshalb auch ein nicht zu eng

gesteckter menschenrechtlicher Rahmen in den meisten Kulturen einen fruchtbaren Boden vorfinden kann, um sich an die nationalen bzw. regionalen Gegebenheiten in adaptierter Form innerhalb einer Kultur zu verfestigen. Diese Vereinbarkeit von internationalen Menschenrechtsstandards (und insbesondere jenen der AEMR) mit der kulturellen Vielfalt ist jedoch nur dann möglich, wenn den Menschenrechten ein ebenso dynamischer Charakter eingeräumt wird. Um die Hauptfrage nach der Vereinbarkeit der AEMR mit dem (im deskriptiven Sinne verstandenen) Kulturrelativismus beantworten zu können, muss daher überprüft werden, inwieweit es sich bei dieser Menschenrechtserklärung um ein dynamisches Regelwerk handelt, das sich an kulturelle Gegebenheiten anpassen lässt. Im folgenden Unterkapitel sollen dazu rechtswissenschaftliche Ansätze zu dieser Frage untersucht werden, ehe über die Erläuterung einiger pluralistischer Positionen ein Lösungsvorschlag vorgestellt wird. Zuletzt gilt es noch auszuführen, welche Rolle nun der Anthropologie in diesem Kontext zukommt, um die Thematik interdisziplinär abzurunden.

6.2. Rechtswissenschaftliche Ansätze

Mehr als 70 Jahre sind nun seit der Verkündung der AEMR im Jahr 1948 vergangen und der Zugang zu Menschenrechten hat sich seitdem ebenso verändert wie die völkerrechtliche Klassifikation der relevanten Akteurinnen und Akteure auf der internationalen Bühne. Das alte Verständnis von Staaten als alleinigen Völkerrechtssubjekten hat sich im Laufe der Zeit komplett gewandelt und neue Anwärterinnen und Anwärter auf diesen Status sind vor allem in den letzten Jahren auf der Bildfläche erschienen.[1747] Mit dem zunehmenden Fokus auf das Individuum als Völkerrechtssubjekt sowie der immer wichtiger werdenden Frage nach dem Völkerrechtsstatus von NGOs, multinationalen Unternehmen, etc. haben sich damit auch neue potenzielle Anspruchsgegnerinnen und Anspruchsgegner ihren Weg in den Menschenrechtsdiskurs gebahnt, wodurch ersichtlich wird, dass Menschenrechtsdokumenten eine gewisse Dynamik innewohnen muss, um dem Zeitgeschehen noch entsprechen zu können.[1748] Dass der Menschenrechtsdiskurs selbst einen enormen Wandel durchlaufen hat, zeigt sich unter anderem anhand der Entwicklung von Indigenen Rechten, da diese gerade seit

[1747] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 129.

[1748] Vgl. dazu etwa die Rechtsprechung des IGH im *La Grand*-Fall zu den Rechten des Individuums im Völkerrecht, das Bernadotte-Gutachten des IGH aus dem Jahr 1949 zur Rechtspersönlichkeit der Vereinten Nationen, oder die Rechtsprechung des EGMR im Fall *Tyrer v United Kingdom* 1978 zum Charakter der EMRK als „lebendiges Rechtsinstrument", das im Lichte der gegenwärtigen Verhältnisse interpretiert werden müsse (siehe weiter unten).

der Verabschiedung der beiden Menschenrechtspakte 1966 immer mehr Beachtung erfuhren, weshalb die Menschenrechte einer stetigen Ausweitung sowie Verbesserung unterliegen und daher grundsätzlich als sich stetig im Wandel befindlich und damit evolutiv aufgefasst werden müssen.[1749] Ebenso ist durch die Einbeziehung von ganzen Menschengruppen bzw. Kollektiven eine deutliche Verschiebung von einem rein individualistisch geprägten Menschenrechtsverständnis hin zu einem inklusiveren Ansatz zu beobachten, worin eine deutliche Erweiterung der ursprünglichen Ausgestaltung der in der AEMR normierten Freiheiten liegt.[1750] Indigene sowie kollektive Rechte, wie beispielsweise jenes auf Selbstbestimmung, Entwicklung, etc., bilden daher heutzutage durch ihre Verankerung in diversen Menschenrechtsdokumenten einen nicht mehr wegzudenkenden Bestandteil des internationalen Menschenrechtskatalogs, obgleich auf keines dieser Rechte in der AEMR Bezug genommen wird. Da jedoch die AEMR die sowohl rechtliche als auch philosophische bzw. moralische Basis für alle weiteren Menschenrechtsentwicklungen des 20. sowie 21. Jahrhunderts bildet und gewissermaßen den Wertekanon vorgibt, auf dem unser gesamtes Menschenrechtsverständnis fußt, gilt es nun zu analysieren, inwieweit diese Erklärung überhaupt ein dynamisches Menschenrechtsverständnis vorsieht, und ob diese daher aus rechtswissenschaftlicher Perspektive mit den jeweils unterschiedlich ausgestalteten kulturellen, regionalen sowie temporalen Bedürfnissen in Einklang gebracht werden kann. Denn der historische Kontext, dem die AEMR im Jahr 1948 entsprungen ist, kann nun nicht mehr eins zu eins auf die heutige Zeit umgelegt werden, da sich sowohl die internationalen Akteurinnen und Akteure als auch die Adressatinnen und Adressaten von Menschenrechten nach und nach erweitert haben, weshalb heutzutage komplett andere Anforderungen an ein Menschenrechtsdokument gestellt werden, als es noch vor über 70 Jahren der Fall war.

Die für eine rechtswissenschaftliche Interpretation notwendige Vorfrage des rechtlichen Status‘ der AEMR wurde bereits in Kapitel 4.1.3. aufgegriffen. Als Resolution der UN-Generalversammlung kann man bei der AEMR nicht von einem völkerrechtlichen Vertrag sprechen, weshalb ihr auch kein rechtlich verbindlicher Status, sondern lediglich ein feststellender sowie empfehlender Charakter zukommt.[1751] Dass dies zum Zeitpunkt ihrer Erarbeitung auch so gewollt war, geht ebenfalls aus den Ausführungen in Kapitel 4.1.3. sowie

[1749] Vgl. Messer 1997, 293.
[1750] Vgl. Jones 2016 sowie Messer 1997, 299.
[1751] Vgl. Ermacora 1974, 541 sowie Beham/Fink/Janik 2019, 63.

aus der Präambel der AEMR selbst hervor. Aus diesem Grund unterliegt eine etwaige Interpretation dieses Dokuments auch nicht den Interpretationsmethoden der Art 31-33 WVK I[1752], da gemäß Art 2(1)(a) WVK I nur völkerrechtliche *Verträge* von diesem Übereinkommen erfasst werden, die nach dem Inkrafttreten der WVK I im Jahr 1969 abgeschlossen wurden, was beides nicht auf die AEMR zutrifft.[1753] Es müssen daher andere Methoden zur Interpretation herangezogen werden. Die Auffassung, dass es sich bei der AEMR um eine authentische Interpretation der UN-Charta handelt, wurde bereits in Kapitel 4.1.3. abgelehnt und würde auch an dieser Stelle nicht dienlich sein, da gemäß dieser die AEMR selbst eine Interpretation und daher einer weiteren Interpretation nicht zugänglich ist. Aus diesem Grund soll nun als nächstes der Ansatz, dass es sich bei den Bestimmungen der AEMR um Völkergewohnheitsrecht handelt, genauer überprüft werden. Dies erscheint auch als logischer Schritt, da grundsätzlich vorgesehen ist, bei Nichtanwendung der WVK I in der weiteren Überprüfung auf die Regelungen des Völkergewohnheitsrechts zurückzugreifen.[1754] Darüber hinaus würde sich diese Position mit einem Teil der Lehre decken, der davon ausgeht, dass die zur Entstehung von Völkergewohnheitsrecht notwendige *opinio iuris* auch in einer hohen Anzahl von Staaten zum Ausdruck kommen kann, die ein internationales Dokument mit verhandelt, beschlossen und allenfalls auch ratifiziert haben.[1755] Außerdem würde dies auch erklären, weshalb man sich bewusst dagegen entschieden hat, die AEMR als völkerrechtlich verbindlichen Vertrag abzuschließen, da man eben nicht das zu dieser Zeit vorherrschende Menschenrechtsverständnis in einem starren Vertrag binden, sondern einer stetigen Weiterentwicklung und Evolution im Rahmen des flexibleren Völkergewohnheitsrechts genügend Raum bieten wollte.[1756] Denn beim Völkergewohnheitsrecht handelt es sich im Gegensatz zu völkerrechtlichen Verträgen um eine sehr dynamische Rechtsquelle, womit bestehende Normen stetig neu evaluiert werden können.[1757] Dies würde daher den an den Menschenrechtsdiskurs gestellten Forderungen gut entsprechen, wie auch Markus Beham, Melanie Fink und Ralph Janik treffend zusammenfassen:

[1752] Die in der WVK normierten Interpretationsmethoden beinhalten als primäre Möglichkeiten der Vertragsauslegung neben der Interpretation nach Treu und Glauben die Wort- oder Textinterpretation, die systematische Interpretation sowie die teleologische Interpretation (Vgl. Art 31 Abs 1 WVK I).
[1753] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 65 und 74.
[1754] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 65.
[1755] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 56.
[1756] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 56-57.
[1757] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 55 und 57.

> Obwohl eine Vielzahl der vom Völkergewohnheitsrecht bestimmten Rechtsgebiete erst in Folge einer sehr langandauernden Übung entstanden ist, sind Praxis und Rechtsüberzeugungen von Staaten dennoch einem konstanten Wandel unterworfen, womit sich auch die Rechtslage in ständigem Fluss befindet. Regimewechsel, Wahlen oder auch die Entdeckung neuer Ressourcen sowie die Entwicklung neuer Technologien können dazu führen, dass Staaten ihre Position drastisch ändern. […] Das Paradoxon bei der Entstehung neuen Völkergewohnheitsrechts – sofern es sich nicht um eine noch rechtsfreie Materie oder einen ungeregelten Teilaspekt handelt – ist, dass eine neue Praxis zunächst stets in Konflikt mit dem bereits existierenden Recht steht.[1758]

Diese Passage beinhaltet nun einige bedeutende Aspekte, welche die Argumentation, bei der AEMR handle es sich um die dynamische Rechtsquelle des Völkergewohnheitsrechts, noch einmal unterstreichen. Zunächst einmal seien die Staatenpraxis sowie die *opinio iuris* als notwendige Bedingungen für die Entstehung von Völkergewohnheitsrecht einem ständigen Wandel unterworfen, was sich deutlich in dem bereits geschilderten Wandel des Menschenrechtsverständnisses niederschlägt. Waren die Menschenrechte im 18. Jahrhundert noch eher als „Bürgerrechte“ für eine gewisse Gesellschaftsschicht gedacht, erreichten sie mit der AEMR im Jahr 1948 einen universellen, alle Menschen gleichermaßen miteinschließenden Charakter, der jedoch stark an das Individuum anknüpfte. Seit den letzten Jahrzehnten geraten jedoch auch an Gruppen oder Gemeinschaften gerichtete Rechte mehr und mehr in den Fokus, wobei vielen dieser Rechte – beispielsweise dem Recht auf Selbstbestimmung oder Indigenen Rechten – heutzutage der Status als Menschenrechte zukommt, während dies vor 70 oder 200 Jahren noch nicht denkbar gewesen wäre. Das Menschenrechtsverständnis sowie der Menschenrechtskatalog selbst befinden sich somit stets im Wandel, weshalb auch davon ausgegangen werden muss, dass der AEMR – gerade, weil es sich bei ihr um keinen statischen Vertrag handelt – ebenfalls ein dynamischer Charakter zukommt. Man könnte dem allerdings entgegenhalten, dass Staaten – wie eben in dem Zitat angemerkt – je nach Wahlausgang oder Regimewechsel einen anderen Zugang zu Menschenrechten aufweisen, was der oftmals angenommenen Grundeigenschaft von Menschenrechten, zeitlich und örtlich universell gültig zu sein, komplett zuwiderlaufen würde, da sie sonst lediglich von der Lust und Laune der Staaten abhängen würden. Allerdings entspricht es nicht der politischen Realität, dass alle Staaten im Jahrestakt ihre *opinio iuris* über die Menschenrechte komplett verändern. Darüber hinaus lehnen die wenigsten Staaten die Menschenrechte generell ab, sondern es herrscht lediglich über die konkrete Ausgestaltung sowie die Einbeziehung bestimmter Rechte unter

[1758] Beham/Fink/Janik 2019, 55.

manchen Nationen Uneinigkeit. Es bedarf also deutlich mehr als vereinzelter Meinungsverschiedenheiten, um die *opinio iuris* in Bezug auf Menschenrechte in ihren Grundfesten weltweit auszuhebeln. Lediglich die Einbeziehung bzw. Ausklammerung mancher Rechte, Rechtssubjekte oder Anspruchsgegnerinnen bzw. -gegner könnte dadurch über eine gewisse Dauer neu reflektiert werden, was eben dem Argument für einen dynamischen Charakter der Menschenrechte genau entsprechen würde. Ebenso wenig reichen punktuelle Menschenrechtsverletzungen aus, um die Staatenpraxis als weitere Prämisse für Völkergewohnheitsrecht zu brechen, da sich die internationale Gemeinschaft über einen längeren Zeitraum hinweg beinahe geschlossen dazu entschieden hat, ihren Umgang mit ihren Bürgerinnen und Bürgern universellen Menschenrechten zu unterstellen und diese auch zu einem großen Teil in ihre jeweiligen nationalen Rechtsordnungen zu übernehmen. So bemerkt auch Stephan Hobe richtigerweise: „Allerdings ist zu bedenken, dass die nachfolgende weitgehende Kodifikation der Menschenrechte […] bereits dazu geführt hat, dass etlichen der in der AEMR festgelegten Menschenrechte der gewohnheitsrechtliche Charakter nicht mehr abzusprechen ist.“[1759] Dass natürlich immer noch laufend Menschenrechtsverletzungen begangen werden, ist offensichtlich, hindert allerdings die Menschenrechte nicht an ihrer völkergewohnheitsrechtlichen Gültigkeit, da diese Menschenrechtsverletzungen zumindest im öffentlichen Diskurs weitgehend angeprangert werden und Staaten dafür auch sanktioniert werden können. Dies einerseits rechtlich, sofern sie sich einer entsprechenden internationalen und/oder regionalen Menschenrechtsjurisdiktion unterworfen haben und diese auch umsetzen, sowie politisch durch von anderen Staaten verhängte Sanktionen oder politischen Druck. Zuletzt ist noch auf den Teil des Zitats einzugehen, welcher die Entstehung von Völkergewohnheitsrecht an Konflikte knüpft, da auch die Notwendigkeit von Konflikten für die Selbstreflexion und Weiterentwicklung bestimmter Praktiken bereits betont wurde. Demnach ist die AEMR noch mehr als Teil des Völkergewohnheitsrechts zu betrachten, da meist interne Konflikte dafür gesorgt haben, dass die Bestimmungen der AEMR in staatliche Rechtsordnungen Einzug gefunden und alte Traditionen sowie Bräuche abgelöst haben. Es handelt sich bei der AEMR somit um ein Rechtsdokument, das stets im Lichte der aktuellen Situation und nicht starr, historisch interpretiert werden muss, weshalb die ihr innewohnende Dynamik im Sinne eines evolutiven Charakters verstanden werden kann. Dass dies einen passenden Zugang für Menschenrechte darstellt, zeigt auch das im Jahr 1978 vom EGMR

[1759] Hobe 2020, 358.

ausgesprochene Urteil im Fall *Tyrer v UK,* worin der Gerichtshof festhält, dass es sich bei der EMRK um ein „living instrument", also ein lebendiges Rechtsinstrument handle, das „in the light of present-day conditions", also im Lichte der gegenwärtigen Verhältnisse interpretiert werden müsse.[1760] Zwar handelt es sich bei der EMRK im Gegensatz zur AEMR um einen rechtlich verbindlichen Völkerrechtsvertrag, allerdings könnte *a fortiori* argumentiert werden, dass die AEMR als Völkergewohnheitsrecht erst recht evolutiv zu interpretieren ist, wenn bereits einem „starren" völkerrechtlichen Vertrag wie der EMRK ein derartiger Charakter zugesprochen wird. Da außerdem die EMRK beinahe dieselben Normen wie die AEMR beinhaltet, und diese lediglich für einen territorial begrenzten Raum in verbindliches Recht gießt, muss davon ausgegangen werden, dass die entsprechenden Bestimmungen der AEMR ebenso dynamisch zu interpretieren sind. Zuletzt kann noch ein weiteres Argument herangezogen werden, das zwar nicht die Menschenrechte direkt, allerdings den Rahmen der Vereinten Nationen, in welchen diese eingebettet sind, betrifft. Betrachtet man die UN-Mitgliedsstaaten genauer, so wird ersichtlich, dass zu Beginn lediglich westlichen Staaten die Möglichkeit einer Mitgliedschaft offenstand.[1761] Doch seit den 1960er Jahren hat sich die Mitgliedschaft für alle Staaten der Erde geöffnet, womit auch der im Rahmen der UN geführte Menschenrechtsdiskurs global erweitert und einem deutlichen Wandel unterworfen wurde.[1762]

Dieses dynamische bzw. evolutive Menschenrechtsverständnis hat mittlerweile auch Einzug in die Anthropologie gefunden und wurde beispielsweise durch die Declaration on Anthropology and Human Rights 1999 noch einmal hervorgehoben. So heißt es in der Schlussbemerkung der Deklaration: „Human Rights is not a static concept. Our understanding of human rights is constantly evolving as we come to know more about the human condition."[1763] Die AAA bekennt sich damit zum evolutiven Charakter von Menschenrechten, wodurch sich abermals ihr Misserfolg zeigt, sich komplett von dem Statement 1947 abzugrenzen und sich deutlich für universell gültige Werte auszusprechen. Es mag vielleicht ein universelles Bekenntnis zu Menschenrechten an sich geben, allerdings sind diese – wie auch von der AAA in der Deklaration 1999 statuiert – wandelbar und würden je nach historischem sowie kulturellen Kontext auf unterschiedliche Weise umgesetzt werden. Ellen Messer unterstützt diese Ansicht, wenn sie davon spricht, dass zwar Menschenrechte die erste universelle Ideologie darstellten,

[1760] EGMR U 25. 4. 1978 *Tyrer v United Kingdom*, Nr 5856/72, 12.
[1761] Vgl. Buchanan 2007, 120.
[1762] Vgl. Buchanan 2007, 120.
[1763] Committee for Human Rights, American Anthropological Association 1999, 9.

sich allerdings deren Sprache sowie Konzepte über die Zeit laufend ändern würden.[1764] König etwa nimmt diese Position aus philosophischer Perspektive ein und betont ebenso den evolutiven sowie seiner Ansicht nach reaktiven Charakter der Menschenrechte:

> Das Konzept der Menschenrechte ist somit etwas Gewordenes und noch immer Werdendes, dh Menschenrechte sind die wichtigste Form, in der überstaatliche Normativität sich neuzeitlich ausspricht, und entsprechend den politisch-historischen Bedingungen werden konkrete Menschenrechte als Reaktion auf konkrete Unrechtserfahrungen gebildet.[1765]

Bei den Menschenrechten und damit vor allem bei der AEMR handelt es sich somit um keine statischen, sondern vielmehr um dynamische im Sinne von evolutiven Bestimmungen, die sich stets weiterentwickeln und im Lichte gegenwärtiger Verhältnisse interpretiert werden müssen. Dies konnte nun durch die rechtswissenschaftliche Interpretation der Menschenrechte als Völkergewohnheitsrecht aufzeigt werden, wobei auch die anthropologische sowie philosophische Disziplin eine solche Interpretation unterstützen und damit interdisziplinär ein Konsens erzielt werden konnte. Diesem Ansatz wurde darüber hinaus Rechnung getragen, indem zahlreiche, auf der AEMR aufbauende, internationale Verträge verschiedet wurden, welche die Bestimmungen der AEMR teilweise wortgleich übernehmen und in verbindliches Recht übersetzen. Durch diese laufende Kodifikation von Menschenrechten hat sich über die letzten Jahrzehnte ein breites Spektrum an Garantien und Freiheiten entwickelt, die je nach Ausgestaltung auf unterschiedliche Bedürfnisse Bezug nehmen und dabei jeweils andere Anspruchsberechtigte in den Fokus rücken.[1766]

Zu den bedeutendsten Verträgen, welche die in der AEMR festgesetzten Standards weiterentwickeln, zählen die UN-Menschenrechtspakte 1966, auf die schon an mehreren Stellen der gegenständlichen Arbeit verwiesen wurde. Die auch als „Zwillingspakte" bezeichneten Dokumente beziehen sich zu einem Teil auf bürgerliche und politische Rechte („Internationaler Pakt über Bürgerliche und Politische Rechte" – ICCPR) und zum anderen auf wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte („Internationaler Pakt über Wirtschaftliche, Soziale und Kulturelle Rechte" – ICESCR), womit diese viele Garantien der AEMR aufgreifen

[1764] Vgl. Messer 2009, 106.
[1765] König 1994, 50.
[1766] Die folgenden Ausführungen beziehen sich nur insofern auf die jeweils behandelten Menschenrechtsdokumente, als es der Frage nach dem dynamischen bzw. evolutiven Charakter der Menschenrechte sowie deren Vereinbarkeit mit dem Kulturrelativismus dienlich ist und bieten daher keinen vollständigen Umriss der einzelnen Rechtstexte.

und als rechtlich verbindliche Freiheiten vertraglich verankern.[1767] Dass all die genannten Normen nicht in einem einzigen Dokument zusammengefasst wurden, lässt sich durch den Umstand erklären, dass die internationale Staatengemeinschaft während des Kalten Krieges eine ideologische Spaltung erlebte, wobei „Ost" und „West" den Fokus auf unterschiedliche Menschenrechte richteten und daher diesen eine jeweils andere „Wertigkeit" zugestanden.[1768] Dies schlug sich auch in den verschiedenen Beschwerde- sowie Überprüfungsmechanismen nieder, da beispielsweise in Art 2 ICCPR alle Staaten verpflichtet werden, die im Pakt verankerten Rechte zu achten und deren Durchsetzung durch innerstaatliche Rechtsschutzmöglichkeiten sicherzustellen, während Art 2 ICESCR die Staaten lediglich dazu anhält, die darin enthaltenen Freiheiten je nach finanziellen sowie anderen Möglichkeiten so gut wie möglich zu garantieren.[1769] Weiters sieht der ICCPR vor, dass sich die Mitgliedstaaten durch Berichterstattung sowie Staatenbeschwerden an den Menschenrechtsausschuss wenden können, wohingegen der ICESCR den vom Wirtschafts- und Sozialrat errichteten Ausschuss über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte als Schutzmechanismus einsetzt, an welchen Staatenberichte ergehen können.[1770] In den Fakultativprotokollen zu den beiden Pakten ist nun auch deutlich die Möglichkeit einer Individualbeschwerde vorgesehen, womit dem immer mehr in den völkerrechtlichen Fokus gerückten Individuum als Völkerrechtssubjekt entsprochen wird.[1771] Hobe umreißt die damit einhergehende Bedeutung der beiden Pakte treffenderweise wie folgt:

> Gemessen an den Menschenrechtskatalogen in den Verfassungen westlicher Industriestaaten stellen die beiden Menschenrechtspakte, was die Kodifikation materieller Menschenrechtskataloge betrifft, kaum eine Weiterentwicklung dar. Die Tatsache aber, dass beide Pakte die Einrichtung eines Organs zur Überwachung der Einhaltung der Verbürgungen durch die Mitgliedstaaten enthalten, ist als der wichtigste Fortschritt auf dem Weg zur Etablierung von Durchsetzungsmechanismen im Völkerrecht bzw. bei den Menschenrechten anzusehen. Zudem haben gegenüber der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte die Menschenrechtspakte für diejenigen Staaten, die ihnen beigetreten sind, in vollem Umfang bindende Wirkung.[1772]

Wodurch sich die UN-Menschenrechtspakte 1966 daher auszeichnen, ist ihr vergleichsweise fortschrittlicher Zugang zu Durchsetzungsmechanismen sowie ihre rechtliche Verbindlichkeit,

[1767] Vgl. Sommer/Stellmacher 2009, 17.
[1768] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 357 sowie Hobe 2020, 360.
[1769] Vgl. Nowak 2013, 346.
[1770] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 358.
[1771] Vgl. Beham/Fink/Janik 2019, 358.
[1772] Hobe 2020, 361.

wohingegen ihr Inhalt eher weniger als große Weiterentwicklung gesehen wird. So beinhaltet etwa der ICCPR ebenfalls grundlegende Menschenrechte, wie beispielsweise das Recht auf Leben (Art 6), das Folterverbot (Art 7), die Freiheit von Sklaverei (Art 8), das Recht auf Freiheit und Sicherheit (Art 9), das Recht auf ein faires Verfahren vor Gericht (Art 14), etc.[1773] Der ICESCR widmet sich demgegenüber dem Recht auf Arbeit (Art 6), dem Recht auf Sicherheit (Art 9) sowie dem Recht auf Bildung (Art 13).[1774] Beide Pakte bekennen sich darüber hinaus zur Gleichberechtigung von Mann und Frau (Art 3) und gestehen die verkündeten Rechte ohne Diskriminierung nach Rasse, Hautfarbe, Religion, etc. allen Menschen zu (Art 2).[1775] Somit kann der Großteil des Inhalts dieser Verträge als Übernahme bzw. Konkretisierung der Bestimmungen der AEMR verstanden werden, obwohl auch vereinzelt Rechte in das Vertragswerk miteinbezogen wurden, die in der AEMR noch keinen Platz gefunden hatten. Ein Beispiel dafür bildet das bereits erwähnte Selbstbestimmungsrecht der Völker, das in beiden Pakten in Art 1 verankert wurde. Darüber hinaus nimmt der ICESCR erstmals auf Minderheiten Bezug, die in der AEMR bislang keine Erwähnung gefunden haben.[1776] Die Bezugnahme auf Minderheiten galt insbesondere für Indigene Völker in Ermangelung eigener Schutzdokumente zu diesem Zeitpunkt als große Errungenschaft, da auch diese von minderheitenschutzrechtlichen Normen erfasst sind.[1777] So beriefen sich beispielsweise in einigen Fällen Angehörige Indigener Stämme auf die Bestimmung des Art 27 ICCPR, der den ethnischen, religiösen sowie sprachlichen Minderheiten das Recht zugesteht, ihr eigenes kulturelles Leben zu pflegen und damit zusammenhängende Praktiken auszuüben – eine Bestimmung, die der AEMR völlig fremd ist.[1778] Zwar geht gemäß heutigem Verständnis der Schutzanspruch von Indigenen Völker weit über diese Passage hinaus und gestaltet sich auch teilweise anders als die Bestimmungen zum Schutz von Minderheiten.[1779] Dennoch kann dieser Artikel einmal als Schritt hin zu einem inklusiveren Menschenrechtsverständnis – vor allem in Bezug auf Indigene Völker – gewertet werden, obgleich auch die beiden Pakte noch deutliche Defizite in diesem Bereich aufweisen. So normiert zwar der in beiden Pakten enthaltene Art 2 die Verpflichtung der Staaten, ihre Bürgerinnen und Bürger nicht aufgrund gewisser Merkmale zu diskriminieren und die Bestimmungen der Verträge bestmöglich zu achten und umzusetzen,

[1773] Vgl. UN-Generalversammlung 1966a.
[1774] Vgl. UN-Generalversammlung 1966b.
[1775] Vgl. UN-Generalversammlung 1966a sowie UN-Generalversammlung 1966b.
[1776] Vgl. Hilpold 2013a, 389.
[1777] Vgl. Hilpold 2013a, 391.
[1778] Vgl. Hilpold 2013a, 391 sowie UN-Generalversammlung 1966a.
[1779] Vgl. Hilpold 2013a, 391.

allerdings findet sich auch heute noch in Art 2 Abs 3 ICESCR eine problematische Ausnahme, wonach Entwicklungsländer „unter gebührender Berücksichtigung der Menschenrechte und der Erfordernisse ihrer Volkswirtschaft entscheiden [können], inwieweit sie Personen, die nicht ihre Staatsangehörigkeit besitzen, die in diesem Pakt anerkannten wirtschaftlichen Rechte gewährleisten wollen“[1780], womit bestimmten Formen der Diskriminierung wieder Tür und Tor geöffnet wird sowie die in diesem Pakt verankerten Menschenrechte wieder zu Bürgerrechten degradiert werden.

Es bedurfte daher weiterer Kodifikationsbemühungen, um insbesondere Indigenen Bedürfnissen entsprechen zu können, da die beiden UN-Pakte 1966 zwar die Bestimmungen der AEMR auf bedeutsame Weise weiterentwickelt sowie in verbindliches Recht übersetzt haben (was abermals von einem evolutiven Charakter der Menschenrechte zeugt), allerdings viele konkrete Forderungen noch nicht zur Genüge miteinbezogen haben. Ein in diesem Sinne wegweisendes Dokument stellt das von der ILO erarbeitete „Übereinkommen über eingeborene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern“ – daher kurz „ILO-Konvention 169“ – aus dem Jahr 1989 dar, das als erstes internationales Dokument die Rechte Indigener Völker rechtsverbindlich regelt.[1781] Durch dieses Vertragswerk wurde Indigenen Völkern das Recht zuerkannt, „Kontrolle über ihre eigenen Institutionen, ihre Lebensweise und ihre wirtschaftliche Entwicklung zu erlangen und ihre Identität, Sprachen und Religionen innerhalb des sie beherbergenden Staates zu bewahren und zu entwickeln.“[1782] Dies äußert sich beispielsweise durch das Bekenntnis zur Indigenen Lebensweise in Art 5, worunter ausdrücklich die „sozialen, kulturellen, religiösen und geistigen Werte und Gepflogenheiten“ fallen, sowie die Beschränkungen von staatlichen Maßnahmen, sofern diese „im Widerspruch zu den frei geäußerten Wünschen der betreffenden Völker stehen“ (Art 4 Abs 2).[1783] Neben strafrechtlichen Garantien, Regelungen über Grund und Boden sowie Zugeständnissen an die Indigenen Traditionen, findet sich mit Art 34 eine überaus interessante Bestimmung in dem Vertragswerk, die normiert, dass „Art und Umfang der zur Durchführung dieses Übereinkommens zu treffenden Maßnahmen […] flexibel zu gestalten [sind], wobei auf die besonderen Verhältnisse jedes Landes Rücksicht zu nehmen ist.“[1784] Dieser Artikel beinhaltet

[1780] UN-Generalversammlung 1966b.
[1781] Vgl. ILO 1989.
[1782] Hilpold 2013a, 391.
[1783] ILO 1989.
[1784] ILO 1989.

damit sowohl eine Affirmation des dynamischen Charakters der Menschenrechte, da er letzteren zugesteht, flexibel und je nach regionalem Kontext angepasst zu werden. Andererseits eröffnet er auch die Möglichkeit, das eigentlich recht grob gefasste Regelwerk national bzw. regional zu konkretisieren und damit im Sinne der jeweiligen kulturellen Bedürfnisse auszulegen. Weshalb ein derartiger Passus in den bisher behandelten Verträgen bzw. Erklärungen fehlt, ist nicht wirklich ersichtlich und zeugt umso mehr von dem fortschrittlichen Charakter der ILO-Konvention 1989. So sehr dieses Dokument aus rechtswissenschaftlicher und vor allem Indigener Perspektive eine Errungenschaft darstellen mag, so betrübt fühlt man sich beim Blick auf dessen Ratifikationsstand, da es zum heutigen Tag (Stand: September 2021) lediglich 24 Staaten ratifiziert haben.[1785] Und dass gerade Staaten mit einer hohen Indigenen Population, wie etwa die Vereinigten Staaten, Kanada, Australien oder Neuseeland, dieses Dokument bis heute nicht ratifiziert haben, zeugt umso mehr von dem traurigen Bild, das die ILO-Konvention 169 und damit der internationale Zugang zu Indigenen Rechten immer noch abgibt. Ein weiterer Versuch, die kulturelle Vielfalt in das Menschenrechtsregime zu integrieren, wurde 2001 von der UNESCO durch die Verabschiedung der „Universal Declaration on Cultural Diversity" unternommen, worin die kulturelle Diversität als allgemeines Erbe der Menschheit bezeichnet (Art 1) sowie als Garant für die Menschenrechte gesehen wird (Art 4), wobei insbesondere auf die Rechte Indigener Völker verwiesen wird.[1786] Dennoch hat es auch dieses Dokument bisher noch zu keiner rechtlichen Verbindlichkeit gebracht, obwohl es zu einem grundlegenden Wegweiser für die Vereinbarkeit der vom Kulturrelativismus beschriebenen kulturellen Vielfalt mit den Bestimmungen der AEMR hätte werden können.[1787] Denn verweist die AEMR in Art 27 lediglich auf das Recht, am kulturellen Leben der *Gemeinschaft* frei teilzunehmen, erweitert die Universal Declaration on Cultural Diversity dieses Recht, gesteht es allen Bevölkerungsgruppen, Minderheiten, etc. zu (Art 4), benennt es als wesentlichen Faktor für Entwicklung (Art 3) und erhebt die kulturellen Rechte zu einem integralen Bestandteil der universellen und unteilbaren Menschenrechte (Art 5), woraus hervorgeht, dass kulturelle Vielfalt sehr wohl mit universell gültigen Standards vereinbar sein kann, sofern letztere den dazu nötigen dynamischen Charakter aufweisen.[1788]

[1785] Vgl. den Ratifikationsstand auf der offiziellen Homepage der ILO, in: ILO 2021.
[1786] Vgl. Abdruck in: Stamatopoulou 2007, 260ff.
[1787] Vgl. Stamatopoulou 2007, 60.
[1788] Vgl. Abdruck in: Stamatopoulou 2007, 260ff.

Eine der neuesten Entwicklungen auf diesem Gebiet stellt die Deklaration der Rechte indigener Völker (UNDRIP) dar, welche 2007 im Rahmen der Vereinten Nationen angenommen wurde und Indigenen Völkern weitreichende Rechte zuerkennt.[1789] Neben Bestimmungen zu Landrechten und kulturellen Rechten beinhaltet die UNDRIP einen expliziten Verweis auf kollektive Rechte, womit dieses Dokument die bisher vorherrschende Auffassung von Menschenrechten als Individualrechte herausfordert und dadurch mit dem in den vorangegangenen Rechtsinstrumenten normierten Menschenrechtsverständnis bricht.[1790] Als ebenso „innovativ" kann die Zuerkennung der Rechte auf Selbstbestimmung und Autonomie verstanden werden, welche die Deklaration in den Art 3 und Art 4 anspricht, wobei diese Rechte die territoriale Souveränität der jeweiligen Staaten nicht gefährden dürfen.[1791] Wirft man einen genaueren Blick auf diese sowie die weiteren in der UNDRIP normierten Rechte, so wird deutlich, dass die Deklaration allerdings keine neuen Rechte kreiert, was auch der herrschenden Auffassung entspricht, dass die Erklärung vorwiegend Rechte reflektiere, die bereits in anderen Menschenrechtsdokumenten verankert wurden.[1792] Aus diesem Grund ist deshalb nun zu fragen, weshalb ihr dieser „innovative" Charakter zugeschrieben wird. Dalee Sambo Dorough beispielsweise führt diesen speziellen Status der UNDRIP innerhalb des UN-Systems einerseits darauf zurück, dass deren Adressatinnen und Adressaten – nämlich Indigene Völker – in jedes Stadium des Verhandlungsprozesses miteinbezogen wurden, wodurch in diesem Rechtsdokument auch tatsächlich der Wille sowie das Normenverständnis von diesen zum Ausdruck kommt.[1793] Dies hätte des Weiteren dazu geführt, dass Indigene Völker nun nicht mehr als bloße „Rechtsobjekte" angesehen wurden, sondern erstmals als Rechtssubjekte behandelt wurden, was sich insbesondere in den Bestimmungen über das Verbot der Zwangsassimilierung sowie das Verbot der Zerstörung der Indigenen Kultur niederschlägt (Art 8).[1794] Dorough fasst die Bedeutung der Deklaration wie folgt zusammen:

> Like other international instruments, the universal nature of the Declaration is equally significant. The debates concerning specific language made it clear that the universality of the Declaration does require homogeneous application of its provisions. It reflects unified views of international human rights law that embrace cultural diversity and allow for a multiplicity of cultural contexts. This international agreement on fundamental individual and collective human rights provides the world community with the minimum standards

[1789] Vgl. Hilpold 2013a, 392.
[1790] Vgl. Newman 2011, 16.
[1791] Vgl. UN-Generalversammlung 2007 sowie Hilpold 2013a, 392.
[1792] Vgl. Kuokkanen 2016, 130 sowie Dorough 2009, 265.
[1793] Vgl. Dorough 2009, 264.
[1794] Vgl. Dorough 2009, 265f sowie UN-Generalversammlung 2007.

> for the survival of indigenous peoples. We now have an "expected range of functioning" or "a required level of achievement" by which to measure the exercise and enjoyment of our fundamental human rights. Each provision provides a benchmark or baseline as to how the rights should manifest themselves in the lives of indigenous individuals and groups.[1795]

Für Dorough stellt die UNDRIP daher mehr als einen bloßen Rechtstext dar, da sich diese einer universellen Sprache bedient, um mittels minimaler Standards das Überleben von Indigenen Völkern zu sichern. Dies zeugt darüber hinaus von der Fähigkeit der internationalen Gemeinschaft, Indigene Rechte in ihre Rechtskataloge miteinzubeziehen und daher auf Indigene Forderungen spezifisch eingehen zu können, wodurch die Beziehung zwischen Indigenen Völkern und Staaten neu konzeptualisiert würde.[1796] Der innovative Charakter der UNDRIP kann darüber hinaus auch gerade aus dem Umstand abgeleitet werden, dass diese keine neuen Rechte „erfindet", sondern bereits seit Langem im Menschenrechtskatalog etablierte Freiheiten und Garantien heranzieht, diese weiterentwickelt und schließlich auf eine völlig neue Gruppe an Rechtssubjekten umlegt. Die UNDRIP zeichnet sich daher durch ihren Erarbeitungsprozess und nicht so sehr durch ihren Inhalt aus, was abermals Zeugnis darüber ablegt, dass Menschenrechte und insbesondere die in der AEMR verankerten Garantien evolutiv zu interpretieren sind, da die UNDRIP ein Paradebeispiel für die dynamische Weiterentwicklung von bereits bestehenden Menschenrechtsnormen darstellt. Diese Tatsache geht weiters mit der Interpretation einher, dass – obwohl die UNDRIP im formalen Sinn kein rechtlich verbindliches Dokument darstellt – die Bestimmungen dieser Erklärung dennoch eine gewisse rechtliche Verbindlichkeit entfalten, da sie eben bereits bestehendes verbindliches Recht aufgreifen und an Indigene Bedürfnisse anpassen.[1797] Außerdem ist an dieser Stelle erneut auf die Auffassung zu verweisen, dass mit einer breiten Mehrheit angenommene UN-Resolutionen oft ein Indikator für Völkergewohnheitsrecht sein können, weshalb auch davon ausgegangen werden kann, dass die Bestimmungen der UNDRIP in diesem Sinne zu werten sind.[1798] Die überwältigende Befürwortung der UNDRIP scheint dieses Verständnis zu unterstützen, da die Bestimmungen dieser Erklärung nicht nur im Rahmen der Vereinten Nationen und anderen internationalen Institutionen, sondern insbesondere auch auf regionaler Ebene großen Anklang fanden.[1799] Die UNDRIP wurde somit von zahlreichen Organisationen uneingeschränkt angenommen, während sich andere Institutionen zumindest zu dem quasi-

[1795] Dorough 2009, 266.
[1796] Vgl. Dorough 2009, 266.
[1797] Vgl. Åhrén 2016, 103.
[1798] Vgl. Åhrén 2016, 104.
[1799] Vgl. Åhrén 2016, 106.

verbindlichen Charakter dieses Dokuments bekennen und dessen Bestimmungen in regionales Recht übersetzen, um diese auf die jeweils länder-spezifischen Situationen umlegen zu können.[1800] Dies unterstreicht abermals die Wirkmacht dieser Erklärung, da sie neben dem evolutiven Menschenrechtscharakter auch die erforderliche Dynamik aufweist, um an nationale bzw. regionale Gegebenheiten angepasst zu werden. Leider haben jedoch gerade die bereits negativ erwähnten Staaten mit großem Indigenen Bevölkerungsanteil Australien, Kanada, Neuseeland und die USA gegen die Deklaration gestimmt, was deren Bedeutung für die Durchsetzung Indigener Rechte allerdings nicht schmälern soll.[1801]

Somit kann festgehalten werden, dass eine Vorstellung von universellen Menschenrechten auch aus rechtswissenschaftlicher Perspektive dem Kulturrelativismus nicht entgegenstehen muss. Denn unterstellt man den Menschenrechten und damit insbesondere den Bestimmungen der AEMR im Sinne einer völkergewohnheitsrechtlichen Interpretation einen evolutiven Charakter, so tragen diese dem ebenfalls von einer fluiden Dynamik gekennzeichneten Kulturverständnis in genügendem Ausmaß Rechnung. So wie sich also kulturelle Bräuche und Traditionen in einem stetigen Wandel befinden, so müssen auch die Bestimmungen der AEMR als nicht starr verstanden werden, was vor allem durch die Erörterung der auf der AEMR aufbauenden Rechtsdokumente herausgearbeitet werden konnte. Denn die in dem gegenständlichen Kapitel behandelten Deklarationen, Pakte, Erklärungen, etc. haben die Standards der AEMR jeweils aufgegriffen, weiterentwickelt und auf unterschiedliche Weise an die jeweiligen Begebenheiten angepasst. Dies zeigt sich im Speziellen anhand jener Rechtsdokumente, die Indigene Rechte beinhalten, da diese die Möglichkeit verkörpern, abstrakte Rechte und Garantien auf bestimmte Bevölkerungsgruppen auszuweiten, an deren konkrete Bedürfnisse anzupassen sowie auf die regionale Situation umzulegen. Daher kann geschlussfolgert werden, dass die AEMR mit dem (deskriptiven) Kulturrelativismus grundsätzlich vereinbar ist, sofern ihr erstens ein dynamischer und evolutiver Charakter zugesprochen wird, womit der kulturellen Vielfalt entsprochen werden kann, und diese zweitens über die notwendige Flexibilität verfügt, an regionale Besonderheiten angepasst zu werden. Ob dieser rechtswissenschaftliche Ansatz auch aus einer anthropologischen sowie philosophischen Perspektive fundiert ist, soll nun in den folgenden Kapiteln herausgearbeitet werden, ehe im Sinne einer interdisziplinären Herangehensweise ein mediatisierender Lösungsansatz präsentiert wird.

[1800] Vgl. Åhrén 2016, 107.
[1801] Vgl. Hilpold 2013a, 392.

6.3. Pluralistische Ansätze

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich insbesondere in den letzten Jahrzehnten der Trend herausgebildet hat, bei der Analyse von menschenrechtlichen Problematiken statischen Extrempositionen wie etwa dem Universalismus oder dem Relativismus den Rücken zu kehren und stattdessen auf Mittellösungen in Form von pluralistischen Ansätzen zurückzugreifen. Denn die Debatte zwischen dem Universalismus und dem Relativismus wird wohl nie endgültig entschieden sein, da es sich bei diesen um scheinbar diametral entgegengesetzte Zugänge handelt, die jeweils die Position einer These sowie einer Antithese einnehmen. Beide Ansätze haben daher in gewisser Weise ihre Berechtigung, verfügen allerdings über enorme Unvollkommenheiten, welche sie sich zwar gegenseitig aufzeigen, diese allerdings niemals überwinden können, solange sie sich lediglich in ihrem selbst gesteckten Rahmen bewegen. Da jedoch das Verhältnis zwischen Universalismus und Relativismus eben keinen reinen „Nullsummenkonflikt" darstellt[1802], muss eine neue Richtung eingeschlagen und müssen beide Strömungen im Sinne einer Synthese kombiniert werden, damit mit den Menschenrechten zusammenhängende Probleme auch praktisch gelöst werden können. Sogenannte „pluralistische" Theorien oder „Mischlösungen" bieten daher eine attraktive Alternative, indem sie beispielsweise je nach Ausprägung versuchen, ein universelles Fundament an Basisrechten beizubehalten und dabei gleichzeitig die kulturelle Vielfalt miteinzubeziehen.[1803] Gowans gibt dabei einen guten Überblick über die grundlegende Struktur dieser pluralistischen „Mischlösungen"[1804]:

> Mixed positions […] suppose that morality is objective in some respects, on account of some features of human nature, and relative in other respects. For the respects in which morality is relative, it is up to particular societies or individuals to determine which moral values to embrace. Hence, the authority of morality depends partly on objective factors and partly on the decisions of groups or individuals.[1805]

Pluralistische „Mischlösungen" beinhalten also sowohl relativistische als auch universelle Elemente, wobei je nach Situation von entweder objektiven oder eben relativen Moralvorstellungen ausgegangen werde. Dass diese Position daher von vielen Teilen der Lehre

[1802] Vgl. Bielefeldt 2020a, 274.
[1803] Vgl. etwa Engle 2001, 549.
[1804] Vgl. für eine umfangreichere Diskussion verschiedener (insbesondere zeitgenössischer) pluralistischer „Mischlösungen": Gowans 2015.
[1805] Gowans 2015.

freudig angenommen und vertreten wurde, verwundert also nicht. So beschreibt etwa Sir Isaiah Berlin die „Doktrin des Pluralismus“ als vorherrschende Wertevielfalt, da es seiner Ansicht nach unterschiedliche, objektive Zwecke bzw. ultimative Werte geben könne, die von den jeweiligen Gesellschaften unterschiedlich gewertet würden und daher auch miteinander unvereinbar sein könnten.[1806] Dies sei allerdings keineswegs eine relativistische Haltung, da diese Vorstellung eines Wertepluralismus nicht hierarchisch gegliedert sei, wodurch zwar ein Wertekonflikt zwischen verschiedenen Kulturen auftreten könne, jedoch alle involvierten Werte gleichwertige sowie objektive Ziele darstellen würden.[1807] Darüber hinaus könne es für Berlin auch Werte geben, die universelle Gültigkeit besitzen, womit er sowohl relativistische als auch universalistische Positionen miteinbezieht.[1808] Der zentrale Gedanke liegt hier also in einer Vorstellung von nicht aufrechenbaren Werten, wodurch diese nicht als höherwertiger bzw. minderwertiger angesehen werden können und somit in sich eine universalistische Idee verfolgen.[1809] Dieser Ansatz hat auch mittlerweile Einzug in die Rechtsanthropologie gefunden und spiegelt damit die pluralistische „condition humaine“ wider, welche die Wertevielfalt als Basis des Menschseins herausstreicht.[1810]

In weiterer Konsequenz stellt sich jedoch die Frage, weshalb gerade universalistische Strömungen die Menschenrechtsdebatte so lange beherrscht haben, scheint doch die pluralistische Natur des Menschen durch die bisherigen Ausführungen unumstößlich und die vorherrschende Wertevielfalt als Ausschlusskriterium für universalistische Denkansätze. Insbesondere zeitgenössische Denkerinnen und Denker haben sich daher dieser Ungereimtheit angenommen und sich die Frage gestellt, ob und wie der Menschenrechtsdiskurs ohne dessen Universalitätsanspruch geführt werden kann. Die Antwort des israelischen Historikers Yuval Noah Harari wurde bereits in der Einleitung der gegenständlichen Arbeit präsentiert, denn dieser geht in seinen überspitzt formulierten Thesen davon aus, dass nur der Glaube an universelle Werte und damit auch Menschenrechte das menschliche Zusammenleben vor einem „Kollaps“ bewahren können.[1811] Diese dystopischen Gedanken begleiten auch Goodale bei der Suche nach einer befriedigenden Antwort auf diese Frage, welche er schließlich wie Harari in ähnlichen Schreckensszenarien findet:

[1806] Vgl. Berlin 2013, 83.
[1807] Vgl. Berlin 2013, 83.
[1808] Vgl. Gowans 2015.
[1809] Vgl. Lukes 2008, 100.
[1810] Vgl. Eberhard 2011, 41 und 43.
[1811] Vgl. Harari 2015, 111.

> Instead, it is to suggest that the entire debate be itself viewed through a different optic, one in which it is the question of universality that is of real interest, rather than the answers. Why was it necessary for Havet to mischaracterize both the scope of the human rights survey and its findings in the 1948 *UNESCO Courier* article? Why would Glendon "directly rebut" the serious claims of Western bias in the UDHR based on a single book whose compromising origins and compilation could have been uncovered in several hours of archival research at UNESCO House in Paris? It is because the alternatives to human rights universality, the alternatives to human dignity, the alternatives to a world in which people strive to link themselves together in a noble chain of ceremony simply cannot be lived, to paraphrase the German poet Rilke – they are the way toward nationalist, ethnic, and religious war, persecution, and genocide.[1812]

Goodale gelangt also über die Frage, weshalb beispielsweise Jacques Havet so erpicht darauf war, die 1947 im Rahmen der UNESCO durchgeführte Umfrage zu der philosophischen Basis der Menschenrechte in einem derartig positiven Licht zu präsentieren, oder weshalb Mary Ann Glendon eine vermeintliche westliche Voreingenommenheit in Bezug auf die AEMR so strikt ablehnte, zu der Erkenntnis, dass die Alternative zu universellen Menschenrechten in Krieg, Verfolgung und schließlich Genozid bestehen würde. Seiner Ansicht nach hätten nämlich die Schreckensereignisse des Zweiten Weltkrieges schon genug Zeugnis darüber abgelegt, in welche Richtung sich eine Welt ohne universelle Menschenrechtsstandards entwickeln würde.[1813] Daher hänge das nie enden wollende Bemühen, die „Flamme der menschenrechtlichen Universalität durch die dunkle Nacht der Geschichte hindurch am Brennen zu halten" einerseits davon ab, dass der der Universalität anhaftende Mythos weitergegeben werde und andererseits, dass auch der kollektive Wille aufgebracht werde, diesem Glauben zu schenken.[1814] Goodale packt damit die ihn mit Harari einenden Schreckensszenarien in poetische Worte und verzichtet in seinen Überlegungen bewusst darauf, die Universalität endgültig als „Mythos" zu entlarven, da er sich darüber im Klaren ist, dass die Alternative eine grausamere und schrecklichere Welt hervorzubringen oder zu bestätigen in der Lage ist. Zwar könnte diesen Gedanken entgegengehalten werden, dass die Menschheit auch nach der Verkündung der AEMR durch von Krieg gebeutelte Perioden gegangen ist und bis heute geht, sowie, dass umgekehrt auch ohne Menschenrechte längere Friedenszeiten auf der Erde geherrscht haben. Allerdings kann die Tatsache nicht ignoriert werden, dass seit dem Aufkommen des internationalen Menschenrechtsregimes Individuen, Bevölkerungsgruppen,

[1812] Goodale 2018b, 615.
[1813] Vgl. Goodale 2018b, 615.
[1814] Vgl. Goodale 2018b, 616.

Menschen mit einer anderen Weltanschauung oder sexuellen Orientierung sowie ganzen Völkern ein Werkzeug gegeben wurde, sich auf der internationalen Bühne Gehör zu verschaffen und damit die Situation Schritt für Schritt zu verbessern. Der universalistische Aspekt der Menschenrechte ist daher ein unerlässlicher – wenn auch nicht der einzige – Bestandteil des Menschenrechtsdiskurses, weshalb umso deutlicher wird, dass pluralistische Ansätze diesen in ihre Theorie mitaufgenommen haben und so bemüht darum sind, ihn mit der kulturellen Vielfalt in Einklang zu bringen. Dadurch wird erneut die Brisanz des gegenständlichen Unterfangens ersichtlich, da sich auch die AEMR der kulturellen Vielfalt nicht verwehren und diese zugunsten eines universalistischen „Mythos" – um es mit Goodale zu halten – komplett ausklammern darf. Es sollen daher im Folgenden einige pluralistische Ansätze vorgestellt werden, die sich als geeignet erweisen, zusammen mit den bisherigen Ausführungen zu einer mediatisierenden Lösung geformt zu werden.

Zunächst bietet die Argumentation von Ellen Messer einen vielversprechenden Ansatz, da die Anthropologin ebenfalls erkennt, dass es zwischen den Extremen des Universalismus und des Relativismus eine Mittellösung geben müsse, die sie in einem pluralistischen Zugang verortet.[1815] Denn nur dieser sei in der Lage, zwischen den eng gesteckten universalistischen Ansprüchen sowie den weiter gefassten relativistischen Gegenargumenten zu verhandeln und dabei auf konkrete Realitäten Bezug zu nehmen.[1816] Messer unterstreicht damit das in der gegenständlichen Arbeit vertretene Verständnis des Universalismus als These und des Relativismus als Antithese, wobei sie ihre Synthese pluralistischen Strömungen entnimmt und dabei auf einen „unity-in-diversity"-Ansatz setzt. Dieser gestalte sich laut Messer wie folgt:

> International human rights, considered across time and space, offer an evolving plural consensus, an umbrella that allows Western, socialist, and other cultural rights formulations to be combined and accepted within a single universal formulation from which each political interest selects and elaborates in law what it accepts as its own concept of "universal rights." From historical Western origins, human rights have been developed into a system that is international legally and universal philosophically, with pluralist developments. For practical purposes, this unity-in-diversity means that all can accept the principle of human rights, although they may disagree on particulars. "Unity-in-diversity," however, means that universal practice of human rights awaits recognition, implementation, and enforcement in the particular legal codes of states and customary behaviors of peoples at less inclusive social levels.[1817]

[1815] Vgl. Messer 1997, 311.
[1816] Vgl. Messer 1997, 311.
[1817] Messer 1997, 312.

Messer geht damit davon aus, dass ein pluralistischer Konsens über internationale Menschenrechte einen universellen „Schirm“ für alle möglichen Strömungen und Denkansätze biete, unter welchem diese jeweils nach den konkreten Bedürfnissen ausformuliert sowie regional implementiert werden könnten. Somit bezeichne „unity-in-diversity“ die Möglichkeit, ein universelles Menschenrechtskonzept zu entwickeln, das von allen in seinen Grundfesten akzeptiert werden könne, auch, wenn dessen Einzelheiten bzw. die jeweilige Ausgestaltung weiterhin umstritten bleibe. Dieser Ansatz fände auch in der Anthropologie Anwendung, da Vertreterinnen und Vertreter der anthropologischen Disziplin bereits Enormes zur Entwicklung pluralistischer Ansätze beitragen würden, indem sie bestimmte gemeinschaftliche Konzepte sowie Praktiken mit den internationalen Standards sowie Instrumenten der Menschenrechte verbinden würden.[1818] Dem entspreche auch die Charakterisierung des UN-Menschenrechtssystems als „reflektierend“, „flexibel“ sowie „reaktionsfähig“, womit Messer über ein der gegenständlichen Arbeit ähnliches Menschenrechtsverständnis verfügt, da sie das internationale Menschenrechtssystem als sich konstant weiterentwickelnd sowie dynamisch versteht.[1819] Die Anthropologin stützt dabei ihre Argumentation auf „cross-cultural evidence“, also interkulturelle Beweise, wonach beispielsweise manche in Lateinamerika ansässige Indigene Völker bestimmte Forderungen auch in den Termini der Menschenrechte formulieren und ihre Ansprüche teilweise bürgerlich-politischen oder ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechten unterstellen.[1820] Messers Anliegen, die universelle Idee der Menschenrechte als groben Rahmen zu verteidigen, wird hier ebenso ersichtlich, wie deren Hinweis auf kulturelle Partikularitäten, wodurch sie zu dem Schluss gelangt, dass abstrakte, universelle Standards durchaus interkulturell bestehen können, allerdings je nach kulturellem Hintergrund unterschiedlich adaptiert, ausformuliert oder interpretiert werden müssen. Daher wird sie auch nicht müde zu betonen, dass internationale Menschenrechtsstandards zwangsläufig mit der kulturellen Vielfalt als Basis des menschlichen Überlebens gemeinsam gedacht werden müssen, weshalb sich der Kulturrelativismus und der Universalismus auch nicht zwangsläufig ausschließen, sondern als pluralistische Mittellösung konstruktiv ergänzen können.[1821] Dazu sei es jedoch nötig, Gemeinsamkeiten ebenso wie Unterschiede genauer zu untersuchen, damit universelle Methoden zur Analyse von partikularen Rechten und

[1818] Vgl. Messer 1997, 294.
[1819] Vgl. Messer 1997, 299.
[1820] Vgl. Messer 1997, 301.
[1821] Vgl. Messer 1993, 235.

Bedürfnissen entwickelt werden könnten.[1822] Messers sog. „cross-cultural-approach“ beruht daher auf der Annahme, dass allen Kulturen bestimmte Vorstellungen von richtigen sowie falschen Verhaltensweisen innewohnen, selbst, wenn diese in ihrer konkreten Ausgestaltung divergieren.[1823] Obwohl weit verbreitete Uneinigkeit in Bezug auf spezifische Rechte, deren Durchsetzung, sowie allein schon die Definition von „Personen“ und „Völker“ bestünde, könne deshalb ein gemeinsamer Kern dieser Konzepte und Praktiken in allen Kulturen sowie politischen Systemen ausgemacht werden.[1824] Messer vereint damit ihr „Schirm-Konzept“ in Bezug auf kulturelle Verschiedenheiten mit einem sog. „common ground“-Zugang, wobei letzterer die Möglichkeit betrifft, dass gewisse Menschenrechtskategorien und Prinzipien breit durch alle Kulturen hindurch geteilt werden.[1825] Aus diesem Grund würden nur beide Zugänge gemeinsam dazu beitragen, die Konzepte und den Corpus der Menschenrechte sowie der universellen Praxis laufend weiterzuentwickeln.[1826] Diese abermalige Hervorhebung des dynamischen Charakters der Menschenrechte kann damit als Eckpfeiler einer Lösungsstrategie angesehen werden, da nur ein evolutives Regelwerk in der Lage ist, seine abstrakten Bestimmungen an kulturelle Gegebenheiten anzupassen. Dies trägt darüber hinaus dem dynamischen, flexiblen sowie resilienten Charakter von ethnischen Identitäten Rechnung, den Messer an anderer Stelle ebenfalls hervorhebt.[1827]

Messer vertritt damit zusammengefasst einen pluralistischen, interkulturellen („cross-cultural“) Ansatz, der darum bemüht ist, einen gemeinsamen Kern als Wertebasis für universelle Menschenrechtsstandards in allen Kulturen zu finden, wobei gleichzeitig den kulturellen Unterschieden genügend Platz eingeräumt wird. Eine konkrete Ausgestaltung dieses Zugangs erweist sich allerdings als schwierig, wie bereits die im Rahmen der UNESCO durchgeführte Umfrage 1947 aufgezeigt hat. Die Tücken eines derartigen Unterfangens liegen nämlich darin, eine geeignete empirische Methode auszuwählen, die eine etwaige gemeinsame Wertebasis angemessen herauszuarbeiten in der Lage ist und dabei ohne kulturelle Voreingenommenheit sowie unter Einbeziehung aller kultureller Vorstellungen durchgeführt werden kann. Abhilfe in Bezug auf einige dieser Herausforderungen kann die von Alison Dundes Renteln ins Treffen geführte Argumentation schaffen, dass die grundsätzliche Problematik der Debatte in dem

[1822] Vgl. Messer 1993, 235.
[1823] Vgl. Messer 1997, 305.
[1824] Vgl. Messer 1997, 305.
[1825] Vgl. Messer 1997, 305.
[1826] Vgl. Messer 1997, 305.
[1827] Vgl. Messer 2009, 114.

Missverständnis liege, dass der Kulturrelativismus universelle Standards *per definitionem* ausschließe.[1828] Die amerikanische Anthropologin, Rechts- sowie Politikwissenschaftlerin vertritt daher ebenfalls ein deskriptives Verständnis dieser Theorie und weist darauf hin, dass der deskriptive Relativismus universellen Menschenrechten nicht entgegenstehen muss.[1829] Das Wertvolle an Rentelns Zugang zu der Debatte besteht in deren Auffassung, dass sich deskriptive Relativistinnen und Relativisten durchaus des Umstands bewusst sind, dass sie mit einer gewissen kulturellen Voreingenommenheit agieren und ihre Kritik an bestimmten Praktiken einem ihren Urteilen innewohnenden Ethnozentrismus geschuldet ist, welchen sie durch Selbstreflexion aufdecken können. Durch dieses Selbstbewusstsein sei man daher in der Lage, sich von der Vorstellung eines überall auf der Welt gleichermaßen geltenden Wertemaßstabs zu lösen und seine eigenen Werturteile nicht von einer selbst-überhöhten Position zu treffen.[1830] Renteln ist darüber hinaus von der Existenz sog. „cross-cultural universals" überzeugt, womit sie bestimmte Werte bezeichnet, die von allen Kulturen dieser Welt geteilt werden würden.[1831] Bis zu diesem Punkt scheint sich Rentelns Argumentation perfekt in das bisher Gesagte einzureihen, da sie ebenfalls ein deskriptives Verständnis des Relativismus vertritt und diesen mit universellen Werten vereinen möchte, die ihrer Meinung nach in allen Kulturen ausfindig gemacht werden könnten. So gesehen kann ihr Zugang auch als pluralistisch gewertet werden, da sie sowohl den Universalismus als auch den Relativismus in ihre Überlegungen miteinbezieht, diesen ihre extremen Charakteristika absprechen sowie eine mediatisierende Lösung auf der Basis von kultureller Vielfalt finden möchte. Ihr Aufruf, diese sog. „cross-cultural universals" durch substanzielle empirische Untersuchungen aufzudecken, stellt jedoch den problematischen Teil ihrer Argumentation dar, da sie es verabsäumt, geeignete Forschungsmethoden zu präsentieren und die Verantwortung über dieses Unterfangen lediglich auf nachfolgende Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler abwälzt.[1832] Zugegeben, durch eine groß angelegte empirische Studie könnte die Debatte endgültig beigelegt und die Frage nach universellen Standards ein für alle Mal geklärt werden. Allerdings bleiben bis dahin noch unzählige Fragen offen, wie beispielsweise, welche wissenschaftliche Disziplin sich denn einem derartigen Projekt annehmen sollte, welche Forschungsmethoden herangezogen werden sollten oder wer mit der Interpretation sowie Analyse der gewonnenen Daten in welcher Weise

[1828] Vgl. Renteln 2013, 115.
[1829] Vgl. Renteln 2013, 115.
[1830] Vgl. Renteln 2013, 44f.
[1831] Vgl. Renteln 2013, 47.
[1832] Vgl. Renteln 2013, 115.

betraut werden soll. Außerdem müsste eine derartige Studie auf die jeweiligen kulturellen Gegebenheiten zugeschnitten werden, wobei bereits festgehalten wurde, dass es sich bei Kulturen um dynamische Phänomene handelt, die sich stets im Wandel befinden. Eine solche Studie könnte daher eine bloße Momentaufnahme bleiben und sich daher nicht als geeignete Basis für universelle Menschenrechte eignen. Darüber hinaus erkennt auch schon Messer, dass man nicht davon ausgehen dürfe, dass derartige pluralistische Zugänge automatisch überall auf Wohlgefallen stoßen werden, nur, weil sie eine vermeintliche Zwischenlösung anbieten.[1833] Denn auch diese Ansätze vermögen es nicht, alle vorherrschenden Kontroversen zu lösen, weshalb unzählige Konflikte weiterhin unbereinigt bleiben.[1834] Auch Renteln ist sich der Ungereimtheiten ihrer Theorie bewusst und schließt ihr Werk lediglich mit der Hoffnung, dass ihre Arbeit fortgesetzt und bald eine globale Basis für Menschenrechte gefunden werde.[1835]

Dennoch kann der Wert dieser Zugänge nicht zur Genüge hervorgehoben werden, da dadurch bedeutende Ansätze zu Tage treten, die sich von Extrempositionen lösen und einem Kompromiss entgegensehen wollen. Insbesondere die von Renteln hervorgehobene Selbstreflexion der eigenen Werturteile erweist sich darüber hinaus als wichtiger Teil des Prozesses, da so dem Vorwurf entgegengetreten werden kann, dass eine jede Theorie zu einem gewissen Grad ethnozentrisch agiere. Bei der Erarbeitung eines mediatisierenden Lösungsansatzes stützt sich daher auch die gegenständliche Arbeit auf einen pluralistischen Zugang, da so keine der beiden Extrempositionen verworfen werden muss. Denn wie bereits festgehalten, stellt einerseits der Universalismus einen bedeutenden Bestandteil des Menschenrechtsdiskurses dar, der nicht einfach als „Ideal“ abgetan und aus der Debatte ausgeklammert werden kann, da die Menschenrechtsidee sonst wohl obsolet werden würde. Andererseits dürfen jedoch auch nicht die (deskriptiven) relativistischen Aspekte der Menschenrechtstheorie verkannt werden, da auf der Welt eine breite Wertevielfalt vorherrscht, welche ebenfalls nicht wegdiskutiert werden kann. Dass es daher beide Positionen zu einer Synthese zu vereinen gilt, scheint nun erneut offensichtlich, weshalb es auch nicht verwundert, dass weitere Teile der Lehre der insbesondere zeitgenössischen Wissenschaft den pluralistischen Ansatz wohlwollend aufgegriffen und weiterentwickelt haben. So stellt beispielsweise für Boaventura de Sousa Santos der Pluralismus in Bezug auf Menschenrechte

[1833] Vgl. Messer 1997, 312.
[1834] Vgl. Messer 1997, 312.
[1835] Vgl. Renteln 2013, 116.

einen empirischen Fakt dar, der den Schlüssel zu jener Synthese beinhalte, die er in diesem Kontext präsentiert.[1836] Denn der zentrale Gedanke hinter de Sousa Santos‘ Argumentation, die er in seinem Werk *If God were a Human Rights activist* entwickelt, liegt in der Annahme, dass sog. pluralistische und progressive Theologien einen idealen Ansatz bieten, um die Kluft zwischen hegemonischen Menschenrechtsansprüchen und gegen-hegemonischen Einwänden zu schließen.[1837] Es gilt daher, de Sousa Santos‘ Position an dieser Stelle grob nachzuzeichnen, damit evaluiert werden kann, ob es sich dabei um einen geeigneten Ansatz für eine mediatisierende Lösung handelt. Zunächst definiert der Soziologe Menschenrechte als individualistisch, säkular, kulturell westlich und staatszentriert, während politischen Theologien ein antisäkulares sowie kommunitaristisches Element innewohnen würde. Bei beiden Strömungen handle es sich darüber hinaus um normative Theorien, die bereits globale Ausmaße angenommen hätten.[1838] De Sousa Santos merkt selbst an, dass diese Charakterisierung deutlich zu kurz greife, weshalb er im Rahmen seines Werkes darum bemüht ist, eine interkulturelle Übersetzung zwischen diesen beiden Positionen zu entwickeln sowie überlappende Ansprüche von heterodox gedachten Menschenrechten und den zeitgenössischen Weltreligionen aufzudecken, wobei letztere für ihn die klarste Alternative zum aktuellen Menschenrechtsregime darstellen.[1839] Sein erklärtes Ziel ist dabei, „translatorische Kontaktzonen“ beider Ansätze zu finden, die neue Anhaltspunkte für eine radikale, progressive sowie soziale Transformation bieten.[1840] Denn für de Sousa Santos beanspruche der zeitgenössische Menschenrechtsdiskurs nämlich eine deutliche Hegemonie über Werte wie beispielsweise die Menschenwürde, weshalb anderen Ansätzen, wie eben pluralistischen Theologien, kein Raum mehr gelassen werde.[1841] Dabei seien dem konventionellen Verständnis von Menschenrechten jedoch gravierende Illusionen inhärent, wobei die größte wohl darin bestehe, dass Menschenrechte zum Zeitpunkt ihrer rechtlichen Verankerung im 18. Jahrhundert völlig andere Zwecke verfolgten sowie auf deutlich andere Rechtssubjekte gerichtet waren, als es heutzutage der Fall ist, was wohl einen ihrer größten Widersprüche darstelle.[1842] Dies begründet er zum einen mit dem historischen Verweis auf das Zeitalter der Aufklärung, im Zuge dessen Menschenrechte unter anderem dazu instrumentalisiert wurden, bestimmte

[1836] Vgl. Goodale 2015, x.
[1837] Vgl. de Sousa Santos 2015, xv.
[1838] Vgl. de Sousa Santos 2015, xiv.
[1839] Vgl. de Sousa Santos 2015, xiv sowie Goodale 2015, x.
[1840] De Sousa Santos 2015, xv.
[1841] Vgl. de Sousa Santos 2015, 1.
[1842] Vgl. de Sousa Santos 2015, 2f.

Praktiken, die wir heutzutage als unterdrückend oder gar gegenrevolutionär bezeichnen würden, zu rechtfertigen.[1843] Zum anderen hebt auch er die den Menschenrechten immanente Spannung zwischen individuellen und kollektiven Rechten hervor und gibt zu bedenken, dass der Zeitpunkt der Verkündung der AEMR von Sexismus, Tabuisierung sowie Kolonialismus geprägt war, weshalb vor allem den Rechten Indigener Völker von den „konventionellen" Menschenrechten keine Beachtung geschenkt wurde.[1844] Den menschenrechtlichen Anspruch auf Hegemonie sieht er weiters tief in den drei fast überall verortbaren Machtstrukturen des Kapitalismus, Kolonialismus sowie des Patriarchats verwurzelt und gelangt über diese eher negativ anmutende Charakterisierung der Menschenrechte schließlich zu der Frage nach der Rolle der Religion im Menschenrechtsdiskurs.[1845] In diesem Kontext zeigt er sogleich eine deutliche Ungereimtheit auf, da im Westen zwar die „christlichen Werte" als universell angesehen werden, da diese die Entwicklung der Menschrechte nachhaltig beeinflusst haben, die Religionsausübung allerdings weitgehend in die individuelle Sphäre verbannt wurde.[1846] Pluralistische Theologien würden hingegen die Religion als bedeutenden Teil des öffentlichen Lebens, der politischen sowie gesellschaftlichen Organisation ansehen und daher das Potenzial beinhalten, den hegemonischen Anspruch der Menschenrechte herauszufordern.[1847] Dem Einwand, dass auch gravierende Menschenrechtsverletzungen im Namen der Religion begangen wurden, begegnet de Sousa Santos mit der grundlegenden Unterscheidung zwischen religiösem Fundamentalismus sowie progressiven Theologien, wobei er ersteren auf eine durch die Globalisierung ausgelöste Identitätskrise zurückführt, durch welche die Menschen von der Vielzahl an aufkommenden Theorien derart überwältigt waren, dass sie sich in traditionelle, fundamentale Glaubensstrukturen flüchteten.[1848] Diese fundamentalistischen Bewegungen, die er beispielsweise im Islam aufgrund einer starren Scharia-Interpretation, allerdings auch im Christentum verortet, würden wenig Respekt für menschenrechtliche Prinzipien oder religiöse Toleranz aufbringen, weshalb es sich nun progressiven Theologien zuzuwenden gelte, die im Gegensatz zu ihren fundamentalistischen Ausprägungen einem Dialog mit Menschenrechten zugänglich wären und daher einen guten Ansatz bieten würden, um wahrhaftig interkulturelle sowie effektive, emanzipatorische Praktiken zu entwickeln.[1849] Aus diesem Grund sieht de

[1843] Vgl. de Sousa Santos 2015, 3.
[1844] Vgl. de Sousa Santos 2015, 5f.
[1845] Vgl. de Sousa Santos 2015, 12f.
[1846] Vgl. de Sousa Santos 2015, 13.
[1847] Vgl. de Sousa Santos 2015, 17 und 23.
[1848] Vgl. de Sousa Santos 2015, 19.
[1849] Vgl. de Sousa Santos 2015, 26, 42 und 64.

Sousa Santos in progressiven Theologien ein großes Potenzial für eine interkulturelle Vermittlung zwischen neu konstruierten Menschenrechten sowie pluralistischen Theologien, ungeachtet dessen, ob sie christlichen, islamischen oder sonstigen Glaubenslehren entspringen, da eine bloße Weiterentwicklung des Menschenrechtskonzepts ohne Einbeziehung anderer potenzieller „Kandidaten" für universelle Werte die sozialen Konflikte lediglich verstärken würde.[1850] Als Beispiele zieht er etwa den schon in der Bibel oder in der Scharia verankerten Würdebegriff heran, der für ihn eine geeignete Ergänzung des menschenrechtlichen Würdekonzepts darstellt, sowie das in Art 71 der Verfassung Ecuadors normierte Bekenntnis zur Indigenen Vorstellung von Mutter Natur (*Pachamama*).[1851] In Bezug auf das Beispiel des Würdebegriffs merkt de Sousa Santos an:

> The historical failure of "universal" human rights in bringing about ways of collective and individual life that are consonant with their principles has opened the space for the cultural and political reemergence of alternative principles. Human rights principles are therefore confronted with other grammars of human dignity, be they those underlying political theologies, or those embedded in the lifeworlds of indigenous peoples and their ancestral, non-Western cosmovisions.[1852]

Für de Sousa Santos repräsentieren somit progressive Theologien – seien sie dem christlichen, islamischen oder Indigenen Glauben entnommen – alternative Prinzipien, welche die Menschenrechte mit neuen Formulierungen ihrer Konzeptionen konfrontieren und dadurch ein kollektives Zusammenleben in Verbindung mit der Achtung des Individuums sicherstellen könnten. Einen zentralen Schritt in dieser sozialen Transformation stellen darüber hinaus sog. „ideologische Turbulenzen" dar, die aus Kontaktpunkten mit rivalisierenden Konzeptionen von universellen Werten entstehen und damit die Menschenrechte auf bedeutende Weise affizieren würden, wodurch sie ein neues Licht auf die Schranken der Menschenrechte richten könnten.[1853] Was de Sousa Santos als „ideologische Turbulenzen" bezeichnet, kommt dem bereits in Kapitel V. präsentierten Konzept eines „intra-kulturellen Konflikts" sehr nahe, da beide auf einer Unvereinbarkeit von rivalisierenden Prinzipien aufbauen, welche durch den Konflikt aufgedeckt und schließlich im Sinne eines stetigen, mühsamen Mediations- sowie Übersetzungsprozesses aufgearbeitet und im Idealfall in Einklang gebracht werden.[1854] Zwar siedelt de Sousa Santos diesen Prozess bereits auf der interkulturellen Ebene an und gelangt gar

[1850] Vgl. de Sousa Santos 2015, 61.
[1851] Vgl. de Sousa Santos 2015, 61.
[1852] De Sousa Santos 2015, 47.
[1853] De Sousa Santos 2015, 45f.
[1854] Vgl. de Sousa Santos 2015, 48f.

nicht erst auf ein „intra-kulturelles“ Level, allerdings beinhaltet sein Vorschlag wertvolle Überlegungen, die ebenso auf den „intra-kulturellen Konflikt“ umgelegt werden können. So klassifiziert er verschiedene Dimensionen dieser Turbulenzen und geht davon aus, dass sich diese sowohl aufgrund eines Konflikts zwischen den Wurzeln und den Weiterentwicklungsmöglichkeiten eines bestimmten Konzepts ergeben als auch eine Diskrepanz zwischen religiösen sowie säkularen Wertevorstellungen betreffen können.[1855] Dadurch würde es schließlich gelingen, bestimmte universelle Werte sowie Konzepte sowohl säkular als auch religiös zu begründen, wobei sich beide Ansätze ergänzen und im Sinne einer transformativen Interpretation erarbeitet werden können.[1856] Sein erklärtes Ziel ist es daher, im Zeichen eines „neuen Relationalismus“ den menschenrechtlichen Wertekanon um religiöse Konzepte zu erweitern und damit durch die Heranziehung pluralistischer und progressiver Theologien eine Re-Konzeptualisierung des Menschenrechtsdiskurses anzustrengen, der das Potenzial hat, die stetig andauernden Konflikte um Menschenrechte endgültig zu lösen.[1857] Er betont darüber hinaus die für dieses Unterfangen bedeutende Rolle der Spiritualität und merkt weiters an, dass gerade in Bezug auf die Wertevorstellungen von Indigenen Völkern die angestrebte progressive soziale Transformation den jeweiligen Traditionen nicht zwangsläufig entgegenstehen muss.[1858] De Sousa Santos präsentiert somit eine Alternative zu starr säkular gedachten Menschenrechten und bezieht bewusst alle Arten von Glaubensrichtungen in seine Überlegungen mit ein, damit der Menschenrechtsdiskurs um verschiedene religiöse und damit auch gewissermaßen kulturelle Konzepte bereichert werden kann. Dass progressive Theologien die Menschenrechte als universelle Wertebasis auf die Dauer ablösen sollten, ist aus de Sousa Santos‘ Argumentation nicht herauszulesen und sollte auch nicht angestrebt werden, da sich Glaubensrichtungen als alleinige Wertemaßstäbe wohl kaum zur Universalität eignen. Dies kann auch durch einen Blick in die Menschheitsgeschichte untermauert werden, da wohl die meisten Menschenrechtsverletzungen auf im Namen des Glaubens begangene Gräueltaten zurückzuführen sind. Darüber hinaus erweisen sich Religionen gerade im heutigen säkularen Zeitalter als ungeeignet, einen beständigen sowie universellen Wertekanon zu fundieren, zumal auch die religiösen Unterschiede viel zu groß ausfallen, als dass man sie in einer zentralen normativen Basis vereinen könnte. Es ist daher vielmehr de Sousa Santos in dessen Bestreben

[1855] Vgl. de Sousa Santos 2015, 48f.
[1856] Vgl. de Sousa Santos 2015, 64.
[1857] Vgl. de Sousa Santos 2015, 59 und 82.
[1858] Vgl. de Sousa Santos 2015, 82f.

beizupflichten, religiöse Werte in den Menschenrechtsdiskurs aufzunehmen und diese als wertvolle Ergänzung zu konventionellen Menschenrechtsvorstellungen aufzufassen. Denn so wenig, wie man die kulturelle Vielfalt aus dem Diskurs ausklammern kann, so sehr müssen auch religiöse Werte als Fundament zahlreicher kultureller Praktiken verstanden und daher in die Frage nach kultureller Diversität miteinbezogen werden. So weist beispielsweise auch Bielefeldt auf die Notwendigkeit hin, im Rahmen des Menschenrechtsdiskurses noch genügend Raum für kulturelle sowie religiöse Interpretationen zu lassen, da die Konsenschancen der Menschenrechte zu einem wesentlichen Teil davon abhingen, dass „Menschen mit ganz unterschiedlichen religiösen oder weltanschaulichen Herkünften und Orientierungen die Menschenrechte […] als etwas ‚Eigenes' aufnehmen und sich mit ihnen identifizieren können."[1859] Dadurch wird deutlich, dass progressive Theologien die Idee von universellen Menschenrechten nicht ablösen, sondern lediglich in Form von einer neuen Interpretation herausfordern sowie bereichern möchten. Dies entspricht auch der in der gegenständlichen Arbeit angestrebten interdisziplinären Herangehensweise, da eben kulturelle Vielfalt als wichtiges Element des Menschseins nicht ohne religiöse Diversität gedacht werden kann.

Einen letzten pluralistischen Ansatz, den es an dieser Stelle in Erwägung zu ziehen gilt, präsentiert Rowan Cruft, indem er für ein Minimum an abstrakten, universellen Menschenrechten argumentiert, aus denen sich spezielle, individuell-anpassbare Versionen ableiten ließen.[1860] Er bedient sich dabei eines individualistischen Menschenbildes, wonach eine breite Vielfalt an individuellen Interessen, Anliegen sowie an anderen ein Menschenrecht legitimierenden Merkmalen bestünde, weshalb verschiedenen Individuen auch unterschiedliche konkrete Menschenrechte zustehen würden.[1861] Mit diesem Zugang möchte er den Vorwurf an den Menschenrechtsdiskurs überwinden, dass dieser die kulturelle Vielfalt zu wenig miteinbeziehe und zeigt seiner Ansicht nach auf, dass zwar jeder Mensch auf der Welt Menschenrechte besitze, diese allerdings signifikant voneinander abweichen könnten.[1862] Um etwaigen Einwänden, dass seine Theorie ein egoistisch-individualistisches Menschenrechtsverständnis fördere, entgegenzutreten, unterscheidet Cruft zwischen zwei Kategorien von Menschenrechten, die beide gleichwertig nebeneinander bestehen könnten: Er charakterisiert einerseits jene Menschenrechte als „individualistisch gerechtfertigt", die

[1859] Vgl. Bielefeldt 2000, 92 und Bielefeldt 2013, 57.
[1860] Vgl. Cruft 2005, 266.
[1861] Vgl. Cruft 2005, 266.
[1862] Vgl. Cruft 2005, 266.

insofern moralisch legitim seien, als diese den Interessen der jeweiligen Rechtsträgerin bzw. des jeweiligen Rechtsträgers dienten. Andererseits bezieht er auch sog. „nicht-individualistisch gerechtfertigte“ Menschenrechte in seine Überlegungen mit ein, die im Gegensatz dazu einer bestimmten Gruppe oder einem „Aggregat“ an Menschen zugutekommen würden.[1863] Auf diese Weise gelingt es ihm, seine Theorie auch auf kollektive Rechte auszudehnen und damit nicht nur Vertreterinnen und Vertretern des Liberalismus, sondern auch jenen des Kommunitarismus einen attraktiven Ansatz anzubieten.[1864] Gerade mit letzteren eint ihn darüber hinaus der Zugang, dass es gerade die zentralen Charakteristika bzw. Werte einer jeden einzelnen Person seien, welche individualistisch gerechtfertigte Menschenrechte begründen würden, wobei diese wiederum in vielen Fällen von deren sozialen Umfeld abhängen könnten.[1865] Auch, wenn er Menschenrechte als nicht notwendigerweise abhängig von der sozialen und kulturellen Einbettung des Individuums versteht, gibt er zu bedenken, dass manche Menschenrechte ohne ein bestimmtes soziales Umfeld nicht existieren würden. So nennt er etwa das Recht auf Mitwirkung an der politischen Willensbildung als Beispiel für ein Menschenrecht, das ohne ein gesellschaftliches Umfeld jeglicher Relevanz entbehre, da dies eine Welt ohne politische Institutionen zufolge hätte, worin ein derartiges Recht wohl keinem individuellen Interesse dienen würde.[1866] Cruft reiht sich damit in einen Trend von Theorien ein, die den absoluten Universalitätsanspruch der Menschenrechte im Sinne von zeitlich sowie örtlich universell geltenden Rechten herausfordern und für einen mediatisierenden Lösungsansatz argumentieren, welcher kulturelle Gegebenheiten ebenso miteinbezieht. Doch Cruft möchte dabei keineswegs das Konzept von Universalität generell aus dem Menschenrechtsdiskurs verbannen („starke These“), sondern stellt sich vielmehr hinter die sog. „schwache These“, welche die Geltung von Menschenrechten wie folgt begründet:

> We should distinguish a strong and a weak version of the non-universality thesis: (1) Strong thesis: For any human right held by any given person, there can be other people who do not hold that human right. In other words, there is no sub-set of the human rights that all people must share. (2) Weak thesis: The full set of human rights held by any given person need not be identical to the full set of human rights held by every other person. […] the weak thesis is compatible with the view that all people must hold human rights not to be killed or tortured, while some people and not others also hold human rights to vote, or human rights to be cared for by their children in old age. By contrast, the strong thesis would deny

[1863] Cruft 2005, 267.
[1864] Vgl. Cruft 2005, 266.
[1865] Vgl. Cruft 2005, 268.
[1866] Vgl. Cruft 2005, 269.

> that any given human right – such as the right not to be killed – must be held by all people.[1867]

Die schwache These geht daher davon aus, dass Menschen nicht zwangsläufig die gesamte Menge an bestehenden Menschenrechten teilen *müssen,* allerdings ohne Probleme Überschneidungen zwischen geteilten Menschenrechten bestehen *können*, womit Rechte wie beispielsweise das Recht auf Leben von allen geteilt werden. Das Zentrale an Crufts Vorschlag liegt weiters darin, dass bei etwaig divergierenden Menschenrechtsansprüchen die dafür ausschlaggebenden unterschiedlichen Interessen nicht kulturell oder sozial begründet sein müssen, sondern auch von unterschiedlichen individuellen Gründen herrühren können.[1868] Zusammengefasst leitet Cruft damit aus unterschiedlichen individuellen Interessen eine Menschenrechtstheorie ab, die gewisse Rechte als universell gültig, andere wiederum als relativ gültig versteht. Zur Veranschaulichung führt Cruft das Recht auf freie Religionsausübung ins Treffen, welches zwar von allen Menschen beansprucht werden könne, dessen konkrete Ausgestaltung allerdings je nach Kontext unterschiedlich ausfallen kann, beispielsweise durch konkrete Ansprüche auf Teilnahme an religiösen Zeremonien, auf das Tragen einer bestimmten Kleidung oder der Organisation von religiösen Versammlungen.[1869] Cruft wirft in Bezug auf die soeben vorgestellte „schwache These“ ein, dass diese einem vermeintlich offensichtlich erscheinen würde, was deren weitere Analyse obsolet werden ließe. Allerdings betont er als Antwort auf derartige Einwände, dass sein Verständnis der schwachen These dafür einstehe, dass die so abstrakt wie möglich gehaltenen universellen Rechte (wie etwa das Recht, nicht körperlich geschädigt zu werden) und die individuellen Ausgestaltungen dieser Rechte als moralisch gleichwertig angesehen werden, womit sich sein Ansatz deutlich von anderen Zugängen unterscheide, welche individuelle Ausgestaltungen lediglich von den ihnen hierarchisch übergeordneten, abstrakten, universellen Rechten ableiten.[1870] Dies führt Cruft direkt in die kritische Auseinandersetzung mit bestehenden Menschenrechtsdokumenten, welche seiner Ansicht nach den Menschenrechtskanon überregulieren würden, weshalb nicht jedes der darin verankerten Rechte ein universell gültiges Menschenrecht darstelle.[1871] Als Beispiel zieht er die AEMR heran und kategorisiert etwa das Recht auf eine Nationalität als Regelung, die nicht jedem Menschen auf der Welt ausnahmslos zukomme, da für manche

[1867] Cruft 2005, 270.
[1868] Vgl. Cruft 2005, 271.
[1869] Vgl. Cruft 2005, 272.
[1870] Vgl. Cruft 2005, 274.
[1871] Vgl. Cruft 2005, 276.

Lebensweisen das Konzept von Nationalität eben unanwendbar sei.[1872] Es würden uns vielmehr abstraktere Vorstellungen und Ansprüche vereinen, wie etwa unser Wunsch nach Kontrolle über unser soziales und physisches Umfeld, ein gewisses Level an Wohlergehen, allerdings nicht die in der AEMR so spezifisch verankerten Ausgestaltungen dieser Ansprüche.[1873] Zuletzt verweist Cruft noch darauf, dass seine Theorie nicht nur divergierende Menschenrechte für unterschiedliche kulturelle Hintergründe bedeute, sondern darüber hinaus auch die Möglichkeit von unterschiedlichen Menschenrechtsvorstellungen in ein und derselben Gemeinschaft impliziere.[1874] Dies solle uns allerdings nicht zu der Schlussfolgerung verleiten, dass nationale Grundrechtskataloge oder gar die AEMR generell unbrauchbar wären, sondern lediglich dazu aufrufen, diese Dokumente so abstrakt wie möglich zu gestalten und die Möglichkeit von divergierenden moralischen Realitäten nicht zu verkennen.[1875] Crufts Zugang eröffnet somit eine neue Perspektive auf das Verhältnis zwischen universellen Rechten und divergierenden Interessen, wobei auch diese Theorie nicht ohne problematische Aspekte auskommt. So ist es zwar richtig, dass auch Kulturen oder Gemeinschaften keine homogenen Gebilde darstellen, in denen alle Personen die gleichen Vorstellungen teilen, allerdings bricht Cruft damit den Menschenrechtsdiskurs so stark auf die individuelle Ebene herunter, dass es beinahe unmöglich erscheint, an dieser Stelle abstrakte Normen mit individuellen Werten überhaupt noch in Einklang zu bringen. Es muss daher zumindest an irgendeiner Stelle eine Grenze gezogen werden, welche die für die Menschenrechte relevanten Interessen nicht unterschreiten dürfen, damit eine Synthese noch funktionieren kann. Denn bei einem Abstellen auf individuelle Interessen könnte auch der Fall eintreten, dass bestimmte Einzelpersonen derartig divergierende Interessen aufweisen, dass sich diese nicht einmal mehr mit den abstrakten, scheinbar universell geteilten, Normen decken, wodurch ein unauflösbarer Widerspruch in der Theorie entstehen würde. Darüber hinaus erscheint die Festmachung von Menschenrechten an individuellen „Wünschen", „Bedürfnissen" oder wie auch immer Cruft den Terminus „Interessen" verstehen mag, ebenso vage, da er nicht näher ausführt, ob sich individuelle Interessen verschieben, diese ewig gleich bleiben oder gar von täglichen Launen abhängen können. Wie eine Person ihre Interessen ohne sozio-kulturellen Kontext genau entwickelt, verabsäumt Cruft ebenso zu erklären, weshalb sein auf Interessen aufbauendes individualistisches Konzept wohl noch

[1872] Vgl. Cruft 2005, 276.
[1873] Vgl. Cruft 2005, 276.
[1874] Vgl. Cruft 2005, 280.
[1875] Vgl. Cruft 2005, 280.

einige Unklarheiten aufweist. Für die gegenständliche Arbeit erweisen sich daher Crufts Interessen-basierte Ausführungen als weniger relevant, wohingegen dessen Verständnis der „schwachen These“ neue Aufschlüsse in Bezug auf die konkrete Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen abstrakten Normen und kulturellen Gegebenheiten gewähren kann. Denn Cruft präsentiert hier einen – wenn auch nicht sehr umfangreichen – Katalog an „basic rights“, welche sich seiner Ansicht nach als abstrakte Menschenrechte eignen und ergänzt diesen mit konkreten Vorstellungen, wie sich eine unterschiedliche Ausgestaltung dieser Rechte denken lassen könnte. Dieser Ansatz eignet sich daher besonders für eine mediatisierende Lösung, weshalb im Zuge der Lösungsfindung wieder darauf zurückgegriffen werden wird.

6.4. Die Rolle der Anthropologie in der Lösungsfindung

Wie soeben erörtert, bieten pluralistische „Mischlösungen“ den idealen Ansatz, um sich einer vermittelnden Lösung zwischen den Extrempositionen des Universalismus und des Relativismus anzunähern. Die dadurch angestrebte Synthese soll dabei in der Lage sein, aufbauend auf einer weit gefassten Basis an universellen Werten an die jeweiligen kulturellen, nationalen sowie regionalen Gegebenheiten angepasst zu werden, damit der kulturellen Diversität angemessen Rechnung getragen werden kann. Denn nur auf diese Weise können die insbesondere in der AEMR verankerten menschenrechtlichen Standards mit dem (deskriptiven) Kulturrelativismus in Einklang gebracht werden. Versteht man dabei die AEMR als dynamisches und evolutives Rechtsinstrument und legt dieser Annahme die Prämisse zugrunde, dass es sich auch bei Kulturen um keine statischen, sondern um sich ständig im Wandel befindliche Phänomene handelt, kann die Frage nach der Vereinbarkeit der AEMR mit dem Kulturrelativismus somit eindeutig bejaht werden. Doch der Prozess, den die abstrakten Menschenrechtsstandards durchlaufen müssen, um schließlich in nationales Recht übersetzt zu werden, beinhaltet noch einen weiteren wichtigen Schritt, welcher vor allem dann zu Tage tritt, sobald ein Widerspruch zwischen universellen Menschenrechten und kulturellen Praktiken aufgedeckt wird. Dass solche Problematiken an der menschenrechtlichen Tagesordnung stehen, wurde in Kapitel V. anhand der Vorstellung einiger Fallbeispiele ausführlich untersucht, wodurch ersichtlich wurde, dass derartige Widersprüche oftmals den Wurzeln der betroffenen kulturellen Weltanschauung entspringen und somit den universellen Menschenrechten deren Fundament zu entziehen drohen. Wie ebenfalls bereits festgehalten, berühren diese

tiefliegenden Diskrepanzen nicht selten das sensible Thema der kulturellen Identität, da die meisten Kulturen ihre tradierten Praktiken als Ausdruck einer bestimmten Identität verstehen und daher fürchten, diese beim Ablegen eines gewissen Brauchs ebenfalls zu verlieren. Gerade für Indigene Völker stellt dies eine besondere Herausforderung dar, da viele Bevölkerungsgruppen erst nach den Dekolonialisierungs- sowie Befreiungsbewegungen wieder zu ihren Indigenen Wurzeln zurückgefunden haben, die sie nun nicht erneut aufgeben wollen. Dies ist insbesondere dem Umstand geschuldet, dass Menschen mit Indigenem Hintergrund in vielen Ländern lange unterdrückt sowie für ihre Ethnizität verachtet wurden, weswegen der Prozess der kulturellen Identitätsfindung in vielen Regionen der Welt nach wie vor andauert und einen hohen Stellenwert einnimmt. Vor allem die von Franz Boas in dieser Form erstmals entwickelte kulturrelativistische Theorie bot daher einer Vielzahl von Menschen einen Anker, wieder zu den eigenen Wurzeln zurückzufinden und das bereichernde Potenzial ihrer kulturellen Identität zu erkennen.[1876]

Wie kann daher die Kluft zwischen tradierten Praktiken und internationalen Menschenrechtsstandard überwunden werden, ohne dabei die bedeutende Besinnung auf die eigene kulturelle Identität zu untergraben? Als ein wichtiger Schritt in diesem Prozess wurde bereits der interkulturelle Dialog identifiziert, durch welchen eine Zusammenführung scheinbar entgegengesetzter kultureller Weltanschauungen sowie eine Anpassung von internationalen Menschenrechtsstandards an regionale Gegebenheiten erreicht werden soll. Darin könnte auch die entscheidende Rolle der (Rechts-)Anthropologie liegen, wie auch beispielsweise Christoph Eberhard statuiert:

> [A] main challenge of the "anthropology of Law" for the next decades could be to become one pathway of Peace, amongst others, that contributes to opening up dialogical spaces in our glocal[1877] world where different world visions and logics can meet in a logic of the complementarity of differences rather than of the opposition of contraries.[1878]

Eberhard schreibt damit der Rechtsanthropologie die Aufgabe zu, den „Weg des Friedens" durch die Vermittlung verschiedener Weltsichten einzuschlagen und dadurch den Raum für einen interkulturellen Dialog zu öffnen, wo Unterschiede respektiert und nicht Gegensätze in Widersprüchen ausgedrückt werden. Darüber hinaus würden sowohl die Interkulturalität als

[1876] Vgl. etwa Pallares-Burke 2018, 316.
[1877] Der Begriff „glocal" bezieht sich auf das von Eberhard entwickelte Konzept der „glocalization", womit er die komplexe Dynamik und Interaktion zwischen globalen sowie lokalen Phänomenen der zeitgenössischen Welt bezeichnet. Für eine nähere Ausführung vgl. daher: Eberhard 2009 oder Eberhard 2011.
[1878] Eberhard 2009, 84.

auch der Pluralismus das „Herz“ der rechtsanthropologischen Vorgehensweise bilden, weshalb der Rechtsanthropologie die bedeutende Rolle zukomme, zwischen verschiedenen Kulturen zu vermitteln, sei es durch das Studium der eigenen Gesellschaft oder durch die Untersuchung globaler Phänomene.[1879] Das Recht habe sich daher durch einen Blick auf die Anthropologie interkulturellen Zugängen zu öffnen, da die epistemologische Position der Rechtsanthropologie immer schon darin bestanden habe, andere kulturelle Konstruktionen und Praktiken genauso ernst wie jene der eigenen Kultur zu nehmen.[1880] Der (Rechts-)Anthropologie kommt damit eine bedeutende Rolle in der Lösungsfindung zu, da sie sich ihrer eigenen kulturellen Voreingenommenheit sowie des Umstands bewusst ist, dass die Menschheit durch eine inhärente Pluralität sowie Interkulturalität gekennzeichnet ist, welche es durch einen vermittelnden Dialog in Einklang zu bringen gilt. Dabei ist vor allem das Kriterium des Bewusstseins um die eigene kulturelle Voreingenommenheit ein zentraler Punkt, da vielen Bemühungen um eine Einbeziehung anderer Kulturen in die Menschenrechtsstandards vorgeworfen wird, diese würden sich bei der Formulierung von Ansprüchen einer ethnozentrischen oder imperialistischen Sprache bedienen.[1881] Insbesondere die Forderungen Indigener Völker seien demnach ohne Rücksichtnahme auf etwaige Indigene Gegebenheiten in „westliche“ Regelwerke gepackt worden, weshalb es nicht verwundert, dass bis heute eine große Frustration in Bezug auf die Verankerung von Indigenen Rechten besteht.[1882] Aus diesem Grund erweist sich die Fähigkeit zur Loslösung von der eigenen kulturellen Voreingenommenheit (oder zumindest die Annäherung daran) als unerlässlich in Bezug auf die erfolgreiche Führung eines interkulturellen Dialogs, weshalb sich die Anthropologie abermals als ideale Vermittlerin erweist, da ihr genau diese Fähigkeit wie bereits erörtert zugeschrieben wird. Darum weiß auch die Anthropologie selbst, wie etwa in dem letzten Satz der „Declaration on Anthropology and Human Rights 1999“ festgehalten wird: „It is therefore incumbent on anthropologists to be involved in the debate on enlarging our understanding of human rights on the basis of anthropological knowledge and research.”[1883] Anthropologinnen und Anthropologen sehen es daher als Verpflichtung an, sich in der Menschenrechtsdebatte zu engagieren und dabei das Menschenrechtsverständnis auf der Basis von anthropologischer Forschung laufend zu erweitern. Damit dies gelingen kann, brauche es jemanden, der die

[1879] Eberhard 2011, 41.
[1880] Vgl. Eberhard 2011, 45ff.
[1881] Vgl. etwa Patton 2016, 19 sowie Tully 1995.
[1882] Vgl. Patton 2016, 19 unter Bezugnahme auf: Tully 1995.
[1883] Committee for Human Rights, American Anthropological Association 1999, 9.

nationalen bzw. regionalen Bräuche sowie kulturellen Gegebenheiten insbesondere auf deren Zugang zu Menschenrechten zu untersuchen versteht, wofür sich die Anthropologie abermals als beste Kandidatin erweist.[1884] Dies bedeutet natürlich nicht, dass andere wissenschaftliche Disziplinen auszuschließen sind, da im Gegenteil im Rahmen der gegenständlichen Arbeit stets auf die Notwendigkeit einer interdisziplinären Herangehensweise hingewiesen wurde. Allerdings wird an dieser Stelle der Fokus vor allem auf die (Rechts-)Anthropologie gelegt, da diese darin geübt ist, andere Kulturen zu erforschen und ohne Werturteile auf divergierende Praktiken zu blicken, was sich als großer Vorteil für die interkulturelle Vermittlerrolle erweist. Aus diesem Grund ist die Anthropologie darüber hinaus in der Lage, den an den interkulturellen Dialog eventuell anschließenden „intra-kulturellen Konflikt", bei welchem sich wie bereits festgehalten die Mitglieder einer Kultur gegen eine bestimmte eigene Praktik stellen, zu begleiten und dabei weitere Ansätze für eine mediatisierende Lösung aufzudecken.

Trotz dieses auf den ersten Blick wohl als zielführend erscheinenden Ansatzes, muss sich auch der interkulturelle Dialog als Vermittlungsmethode einigen Einwänden stellen. Enrique Dussel hält diesem Zugang beispielsweise entgegen, dass diesem aus einem „oberflächlichen Optimismus" heraus oftmals „Einfachheit" unterstellt werde, da dieser auf naive Weise von einer kulturellen Symmetrie ausgehe, welche allerdings nicht existiere.[1885] Dies begründet er folgendermaßen: „Wenn es darum ging, eine Theorie des ‚Dialogs zwischen den Kulturen' auszuarbeiten, wurde der Schein erweckt, alle Kulturen hätten symmetrische Bedingungen."[1886] Dussel wirft daher dem Versuch, durch einen interkulturellen Dialog zwischen Kulturen zu vermitteln, ein zu homogenes Kulturverständnis vor und bemerkt – wahrscheinlich zurecht –, dass nicht jede Kultur die gleiche Auffassung eines Dialogs vertritt. Er spricht allerdings in diesem Zusammenhang von „multikultureller Kommunikation" und bezieht sich insbesondere auf Fälle, in denen der Dialog aus der Sicht von „höheren Kulturen (des universitären ‚Kulturanthropologen')" gegenüber den „anderen" und damit „primitiven" Kulturen eröffnet wird.[1887] Er wirft diesen sich selbst überhöhenden Kulturen weiters eine gewisse Scheinheiligkeit vor, da diese einerseits das Kulturgut der von ihnen als „primitiv" erachteten Kulturen zerstören, gleichzeitig aber deren „zweitrangigen kulturellen Momenten isoliert Wert" beimessen würden, wie beispielsweise durch die Aufnahme von regionalen Gerichten in die

[1884] Vgl. Messer 1997, 307.
[1885] Vgl. Dussel 2013, 156.
[1886] Dussel 2013, 161.
[1887] Dussel 2013, 156 und 161.

eigene Kulinarik, und dies dann als Respekt gegenüber der anderen Kultur betiteln.[1888] Diese von Dussel zynisch als „altruistischer Multikulturalismus“ bezeichneten Verhaltensweisen tragen jedoch dem Anliegen des interkulturellen Dialogs nicht angemessen Rechnung.[1889] Es mag zwar der von manchen Kulturen gelebten Realität entsprechen, auf diese scheinheilige Art und Weise mit fremden Kulturen zu verfahren. Allerdings betrifft dies keineswegs das Bemühen des in der gegenständlichen Arbeit geschilderten interkulturellen Dialogs, da dieser keine kulturellen Praktiken unterdrücken und gleichzeitig andere nur zum Schein in die eigene Kultur integrieren möchte. Darüber hinaus soll der interkulturelle Dialog auch nicht von „universitären Kulturanthropologen“ eröffnet werden, sondern auf Grundlage von aktueller anthropologischer Forschung im interdisziplinären Austausch von Menschen mit verschiedenem kulturellem Hintergrund geführt werden. Darüber hinaus hat sich die Anthropologie schon längst von dem Vorurteil emanzipiert, selbst Werturteile zu fällen sowie durch unangebrachte Toleranz alle kulturellen Praktiken zu verteidigen, sondern versteht sich aktuell mehr als objektive Beobachterin, welche an dem Menschenrechtsdiskurs zwar teilnimmt, diesen allerdings moralisch nicht bewertet und vielmehr dann in den Vordergrund rückt, wenn die Notwendigkeit für empirische Untersuchungen oder für eine neutrale Vermittlerin besteht.

Dieses Verständnis der anthropologischen Disziplin kann auch dem nächsten Einwand entgegengehalten werden, wonach die Anthropologie zu sehr eine moralische Position beziehe.[1890] Dass es sich bei dieser Kritik um einen bereits obsolet gewordenen Einwand handelt, muss wohl nicht näher erörtert werden, da sich die Anthropologie wie bereits erläutert schon seit Längerem aktiv im Menschenrechtsdiskurs engagiert.[1891] Die viel aktuellere und brisantere Frage stellt sich hingegen in Bezug auf eine etwaige moralische Verpflichtung der Anthropologie, Menschenrechte moralisch zu befürworten bzw. weiterzuentwickeln, die in der Wissenschaft nicht unkritisch gesehen wird.[1892] So äußert etwa Carlo Caduff unter Bezug auf Didier Fassins Konzept einer „Moral Anthropology“ Bedenken, dass dessen Vorschlag, die Anthropologie mit der Analyse von regionalen moralischen Standards und Ansprüchen zu

[1888] Dussel 2013, 161.
[1889] Dussel 2013, 162.
[1890] Vgl. etwa die schon dargelegte Kritik am Statement der AAA 1947 durch H.G. Barnett (Barnett 1948, 353) und Julian Steward (Steward 1948, 352).
[1891] Vgl. etwa Messer 2009, 105ff.
[1892] Vgl. dazu etwa den offenen Diskurs in: Goodale 2009a, 198ff.

betrauen, das Risiko berge, regionale Weltanschauungen als selbst-evident zu betrachten.[1893] Anschließend daran könnte gar der Vorwurf erhoben werden, dass die Anthropologie bei dieser Vorgehensweise einem naturalistischen Fehlschluss unterliegen würde, da sie ein „Sein" (bereits vorherrschende moralische Ansprüche) zu einem „Sollen" (Menschenrechte) erhebe, wenn sie bestehende Auffassungen in eine normative Ordnung integriere. Diesem Einwand hält allerdings Messer einen interessanten Umriss des anthropologischen Engagements im Menschenrechtsdiskurs entgegen:

> Anthropologists also have shaped human rights rhetoric and instruments as, drawing on cross-cultural studies, they question whether particular moral concepts or rights and obligations are universal or culturally relative and further explicate the dimensions of inequality by which states or groups exclude individuals or collectivities from human rights protections on the basis of race, language, or other cultural grouping. They also help formulate the special human rights protections needed by those groups that are especially vulnerable to abuses, such as indigenous peoples, migrants, refugees, women, children, and the elderly. […] In sum, the alternative viewpoint accepted here is: anthropologists have been very active in human rights but could be even more active.[1894]

Für Messer besteht die Aufgabe der Anthropologie somit in der Durchführung interkultureller Studien, Evaluierung von moralischen Konzepten sowie Rechten und in der Bereitstellung von Hilfeleistung für besonders gefährdete Gruppen, die ihren menschenrechtlichen Forderungen nicht genügend Gehör verschaffen können. Dieser Rolle der Anthropologie kann an dieser Stelle nur beigepflichtet werden, da sich diese Disziplin schon mehrfach dafür ausgesprochen hat, von moralischen Urteilsfällungen Abstand zu nehmen und vielmehr die Rolle als objektive sowie untersuchende Beobachterin wahrzunehmen, die im Ernstfall auch vermittelnd zur Seite steht. Dies entspricht auch dem Aufgabenfeld, welche sich die anthropologische Disziplin durch ihre Deklaration aus dem Jahre 1999 selbst auferlegt hat:

> Anthropology as a profession is committed to the promotion and protection of the right of people and peoples everywhere to the full realization of their humanity, which is to say their capacity for culture. When any culture or society denies or permits the denial of such opportunity to any of its own members or others, the American Anthropological Association has an ethical responsibility to protest and oppose such deprivation. This implies starting from the base line of the Universal Declaration of Human Rights and associated implementing international legislation, but also expanding the definition of human rights to include areas not necessarily addressed by international law. These areas

[1893] Vgl. Caduff 2011, 472 unter Bezugnahme auf: Fassin 2008.
[1894] Messer 2009, 105.

> include collective as well as individual rights, cultural, social and economic development, and a clean and safe environment.[1895]

Die AAA hat sich damit die ethische Verpflichtung auferlegt, Menschenrechte zu verteidigen, deren Implementierung voranzutreiben sowie jenen zur Seite zu stehen, die von Menschenrechtsverletzungen welcher Art auch immer betroffen sind. Darüber hinaus hat sie es sich zur Aufgabe gemacht, die Definition von Menschenrechten auf jene Gebiete auszuweiten, welche bisher noch nicht vom internationalen Recht erfasst sind, womit deutlich wird, dass sich die AAA und damit weite Teile der Anthropologie noch aktiver im Menschenrechtsdiskurs engagieren möchten. Es mag an dieser Stelle dahingestellt bleiben, ob diese moralische Einbindung in den Menschenrechtsdiskurs tatsächlich von der Anthropologie angestrebt werden *soll,* allerdings zeigt sie damit, dass ihr eine bedeutende Rolle in der Menschenrechtsdebatte zukommt und sie diese auch weiterhin engagiert erfüllen möchte. Dieser kann sie dabei allerdings nicht nur durch die Evaluierung von moralischen Urteilen nachkommen, sondern sie kann darüber hinaus auch als vermittelnde Instanz in einem interkulturellen Dialog auftreten sowie schließlich all jenen Hilfe leisten, die im Rahmen eines „intra-kulturellen Konflikts“ diesen emanzipatorischen Prozess nicht allein durchschreiten können.

6.5. Verknüpfung der Lösungsansätze und Ausblick

Es gilt nun, das bisher Gesagte zu strukturieren und die bereits an vielen Stellen angeschnittenen Lösungsvorschläge zu einem mediatisierenden Lösungsansatz zu formen. Zunächst muss dabei bedacht werden, dass es sich bei dem von den Menschenrechten gehegten Universalitätsanspruch um eine These handelt, die durch den Kulturrelativismus als Antithese herausgefordert und von diesem auf ihre Schwächen hingewiesen wird. Im Sinne einer dialektischen Herangehensweise wurde daher ersichtlich, dass der Universalismus allein keine ausreichende Basis für menschenrechtliche Standards bieten kann, zu groß sind nämlich die Unvollkommenheiten dieser Strömung, welche beispielsweise in ihrer absoluten Form die kulturelle Vielfalt aus ihrem Theoriegerüst ausblendet. Aus diesem Grund wurde der deskriptive Kulturrelativismus als Alternative herangezogen, um der kulturellen Diversität mehr Raum im Menschenrechtsdiskurs einzuräumen. Doch schnell wurde deutlich, dass auch die kulturrelativistische Theorie ohne Hinzuziehung von universalistischen Ansätzen nicht

[1895] Committee for Human Rights, American Anthropological Association 1999, 9.

geeignet ist, die Geltung von Menschenrechtsstandards ausreichend zu fundieren, weshalb im weiteren Verlauf der gegenständlichen Arbeit nach Positionen gesucht wurde, die aus beiden Denkrichtungen eine angemessene Synthese abzuleiten in der Lage sind. Denn nur auf diese Weise kann die eingangs gestellte Forschungsfrage, ob die AEMR mit dem Kulturrelativismus vereinbar ist, bejaht werden. Die von den diversen Positionen vorgestellten Lösungsansätze unterscheiden sich zwar in deren konkreter Ausgestaltung, allerdings eint sie das Bestreben, sowohl universalistische als auch relativistische Aspekte in ihren Zugang mit einzubeziehen und sich auf diese Weise von der bis dato vorherrschenden Dichotomie zwischen diesen Extrempositionen zu lösen. So bemerkt etwa Donnelly, dass der Universalismus und der Relativismus normalerweise als Gegensätze aufgefasst werden, weshalb vielmehr ein Menschenrechtsverständnis angestrebt werden sollte, das Menschenrechte als „relativ universal" charakterisiert.[1896] Auch Nagengast versucht die Kluft zwischen rivalisierenden Menschenrechtsverständnissen zu überwinden und argumentiert daher für einen „kulturell vermittelten Universalismus".[1897] In Bezug auf die geforderte Loslösung von entgegengesetzten Extrempositionen kann daher allen in Kapitel 6.3. vorgestellten pluralistischen Ansätzen beigepflichtet werden, da sie die Notwendigkeit, eine Synthese anzustreben, allesamt hervorheben. Auch die in Kapitel V. analysierten Fallbeispiele untermauern diesen Ansatz, da aufgezeigt werden konnte, dass auch scheinbar entgegengesetzte Weltanschauungen einen gemeinsamen Nenner finden und bei entsprechender Sensibilität für kulturelle Differenzen auch ein passender Lösungsansatz entwickelt werden kann.

Wie eine derartige Synthese konkret ausgestaltet sein könnte, wurde bereits angeschnitten und insbesondere in der Ausarbeitung der rechtswissenschaftlichen Ansätze (Kapitel 6.2.) betont. So müssen aufbauend auf einem dynamischen Kulturverständnis auch die AEMR und damit die internationalen Menschenrechtsstandards im Allgemeinen als evolutiv gedacht werden, damit eine Annäherung an einen Lösungsansatz erfolgen kann. Denn von vielen Seiten wird die Forderung eingebracht, die Menschenrechte mit genügend Interpretationsspielraum zu versehen und nicht zu präzise, eng gesteckte Regeln festzusetzen, damit diese an kulturelle Gegebenheiten angepasst werden können.[1898] Man könnte dies auch als „world in which many worlds would coexist" bezeichnen, ein Diktum, das Walter D. Mignolo der Zapatista-

[1896] Donnelly 2013, 93.
[1897] Nagengast/Turner 1997, 271.
[1898] Vgl. etwa Risse 2007, 18 oder auch den Abdruck von Chung-Shu Los Antwortschreiben auf die UNESCO-Umfrage 1947 „Human Rights in the Chinese Tradition" in: Goodale 2018a, 194.

Bewegung entlehnt und dabei darauf hinweist, dass „Pluriversalität als ein universales Projekt" angestrebt werden müsse.[1899] Auch Dussel bedient sich einer ähnlichen Terminologie und spricht von einem „*trans*-moderne[n] Pluriversum", das multikulturell wäre und Ort eines kritischen Dialogs sein könne.[1900] Zwar beziehen sich beide Denker in ihren Ausführungen auf die Frage der Dekolonialität und lateinamerikanischen Identität, allerdings schließt dies auch die Frage nach dem Umgang mit Indigenen Völkern mit ein, ein Anliegen, dass die Menschenrechte ebenso betrifft und daher sinnbildlich für den Menschenrechtsdiskurs steht. Es muss daher der kulturellen Vielfalt unbedingt genügend Raum in der Menschenrechtsdebatte gegeben sowie sichergestellt werden, dass sich Menschenrechte an die jeweiligen Weltanschauungen anpassen lassen, anstatt diesen entgegenzustehen.[1901] Dazu ist zum einen notwendig, dass die abstrakten Menschenrechtsstandards so flexibel und weitgefasst wie möglich ausgestaltet und interpretiert werden sowie stets bedacht wird, dass sich diese auf der normativen Ebene befinden und daher vielmehr Ideale darstellen, die nicht die politische Realität widerspiegeln. Zum anderen betreffen kulturelle Praktiken die deskriptive Ebene und damit die kulturelle Wirklichkeit, wie sich auch anhand der vorgestellten Fallbeispiele deutlich gezeigt hat. Behält man also die Tatsache im Blick, dass diese Debatte verschiedene Ebenen umfasst, so kommt man zu der vorläufigen Schlussfolgerung, dass die für eine Synthese in Betracht gezogenen Lösungsansätze an beiden Ebenen ansetzen müssen. Dies zeigt sich beispielsweise sehr gut anhand jener Beispiele, welcher sich Cruft bei der Ausarbeitung seiner individualistischen, interessenbasierten Theorie (siehe Kapitel 6.3.) bedient: So würden einerseits abstrakte, auf der normativen Ebene angesiedelte, Menschenrechtsstandards bestehen, die von allen Individuen geteilt werden können und daher idealerweise auch Einzug in alle Menschenrechtsdokumente finden sollten, wie sich etwa am Beispiel des Menschenrechts auf freie Religionsausübung zeige. Dieses Recht wiederum ist, wie bereits erörtert, einer zeitgemäßen Interpretation zugänglich und „im Lichte der gegenwärtigen Verhältnisse" zu interpretieren, damit ein effektiver Rechtsschutz geboten werden kann. Diese konkrete Manifestation dieses Rechts betrifft daher die deskriptive Ebene und gestaltet sich je nach regionalem Kontext unterschiedlich, da beispielsweise nicht jede Person gleichermaßen ein Recht auf Abhaltung eines Gottesdienstes, auf das Tragen bestimmter religiöser Kleidung, etc. beanspruchen wird.

[1899] Mignolo 2011, 71.
[1900] Dussel 2013, 182.
[1901] Vgl. Engle Merry 2003, 58.

Es konnte daher zunächst herausgearbeitet werden, dass sich der Menschenrechtsdiskurs auf verschiedenen Ebenen bewegt, deren Unterscheidung zentral ist, um sich einer Synthese annähern zu können. Darüber hinaus entstehen viele Missverständnisse in diesem Kontext gerade erst dadurch, dass die normative mit der deskriptiven Ebene vermischt und daher den Menschenrechten ihre Kompatibilität mit der kulturellen Vielfalt abgesprochen wird. Um diesen Missverständnissen zu entgehen, müssen daher beide Ebenen strikt auseinandergehalten werden, was sich auch in der Terminologie der die jeweilige Ebene begründenden Prinzipien widerspiegelt. Dabei bestimmen sich gewisse moralische Grundsätze („Werte“) durch den sozio-kulturellen Kontext und stehen in diesem Zusammenhang als Maßstab für Entscheidungen und Handlungen, wie ein Mensch seine Bedürfnisse durchsetzt sowie seine Ziele erreicht. Diese Werte sind daher durch den kulturellen oder persönlichen Hintergrund vermittelt, stellen jedoch nicht die einzige Ebene dar, auf welchen Werte eine Rolle spielen. Es sollen daher Werte in ihrer sozio-kulturellen Ausgestaltung noch einmal von sog. *Basic Values*[1902] abgegrenzt werden, welche im Sinne von Crufts sowie anderen in Kapitel 6.3. besprochenen Theorien universell gültig sein können. Diese terminologische Trennung findet sich auch bei anderen Gelehrten, da sich beispielsweise auch J. David Velleman an dieser Stelle für eine klare Trennung ausspricht, allerdings in diesem Zusammenhang von einer Unterscheidung zwischen „fact“ und „reason“ ausgeht.[1903] Er zeigt diese Differenz anhand der unterschiedlichen Bezeichnungen für Behausungen bei dem Stamm der Mbuti im Vergleich zum Stamm der Kikuyu auf: Während nämlich die Mbuti einen Verschlag oder Wetterschutz („lean-to“) aufziehen, bauen die Kikuyu eine Hütte („hut“), sobald das Wetter umschlägt. Der Fakt, dass sich das Wetter ändert und daher eine Behausung benötigt wird, ist beiden Stämmen gleich. Jedoch wählen sie unterschiedliche Behausungstypen, für die sie auch jeweils andere Bezeichnungen haben, weshalb die Mbuti einen Grund haben, einen Wetterschutz zu errichten, während sich für die Kikuyu der Grund bietet, eine Hütte zu bauen.[1904] Darüber hinaus entwickelt Martha C. Nussbaum wie bereits erörtert die These, dass es zehn bestimmte

[1902] Es wurde hier bewusst die Bezeichnung „Values“ gewählt, da sie am besten veranschaulicht, was für uns Menschen an „Wert“ besitzt. Dabei soll darauf hingewiesen werden, dass sich die Bedeutung dieser Begriffsverwendung nicht zwangsweise mit der sonstigen Konnotation von „Werten“ decken muss. Man könnte die *Basic Values* auch als Grundbedürfnisse, Wünsche, Gründe oder tiefe Begehren der Menschen sehen. Velleman verwendet zB den Begriff „*principles*“ in Anlehnung an Donald Davidson (Velleman 2013, 64), während Allen Buchanan von „*basic ethical values or principles*“ spricht (Buchanan 2007, 148). Martha Nussbaum (Nussbaum 2000, Chapter 1) und Steven Lukes (Lukes 2008, 122f) verwenden ebenso den Begriff „*values*“ und A. D. Renteln bezeichnet sie als „cross-cultural universals“ (Renteln 1988, 61).
[1903] Velleman 2013, 50.
[1904] Vgl. Velleman 2013, 50.

„capabilities“ gebe, die von allen Menschen in allen Nationen gewürdigt werden.[1905] In ihrem Werk *Women and Human Development* nennt sie das einschlägige Kapitel „Defense of Universal Values“ und gibt damit klar zu erkennen, dass sie nicht *moralische Normen* vereinheitlichen, sondern auf gleichermaßen gültige *Werte* hinarbeiten möchte.[1906] Auch Michael Walzer achtet auf den Unterschied zwischen spezifischen Moralvorstellungen und abstrakten Werten, wie er anhand der Begriffe „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ aufzeigt: Wenn eine ihm komplett unbekannte Kultur von ihrer Regierung „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ fordert, könne sich jeder Mensch damit identifizieren, da sich wohl jede Person von einer Regierung die Eigenschaften „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ wünscht.[1907] Diese zwei Begriffe stellen also Werte in ihrer Abstraktheit dar, während die Vorstellungen von der Ausprägung dieser Begriffe wohl nach Kultur und Individuum divergieren. Bertrand Russell wiederum würde in Anlehnung an Platon von „Universalen“ sprechen, die „im Gegensatz zu partikularen Dingen etwas seien, das vielen Einzeldingen gemeinsam sein könne und jene Eigenschaften hätte, die beispielsweise Gerechtigkeit von gerechten Handlungen unterscheide.“[1908] Es ist also keine Neuheit in der Philosophiegeschichte, abstrakte Phänomene von konkreten Einzelfällen zu unterscheiden, weshalb auch an dieser Stelle die Abstraktheit von Werten von konkreten Moralvorstellungen im terminologischen Sinne abgegrenzt werden soll.

Eine praktische Manifestation dieser Unterscheidung zeigt sich beispielsweise anhand de Sousa Santos‘ Vorstellung von pluralistischen Theologien, die als Ausdruck der regionalen kulturellen Ebene und damit von divergierenden Werten und nicht etwa als Alternative zu normativen Standards bzw. *basic values* gesehen werden müssen. Denn als Basis für die Gestaltung normativer Standards eignen sie sich kaum, da religiöse Weltanschauungen als alleiniges Fundament der Menschenrechte zu vage und ungenügend sind und darüber hinaus kulturell umkämpfte Konzepte darstellen, die wohl nie universelle Geltung erlangen können. Aus diesem Grund sollten sie eher als Ausfluss der kulturellen Vielfalt verstanden werden und die Menschenrechte bei deren konkreten Umsetzung auf der nationalen bzw. regionalen Ebene ergänzen oder gegebenenfalls modifizieren, anstatt diese auf der normativen Ebene komplett abzulösen. Ein weiteres Beispiel kann der Erörterung der Fallbeispiele entnommen werden, da hier in Bezug auf die Ausführungen zum ICRA gezeigt werden konnte, dass etliche Indigene

[1905] Lukes 2008, 148.
[1906] Vgl. Nussbaum 2000, Chapter 1 („Defense of Universal values“).
[1907] Vgl. Shue 2015, 349
[1908] Russell 2017, 82.

Gemeinschaften Nordamerikas die (abstrakten) Bestimmungen des ICRA angenommen und im Sinne ihrer eigenen Glaubenssätze interpretiert sowie an ihre Traditionen angepasst haben.[1909] Sofern man also die normative Ebene strikt von der deskriptiven Ebene trennt und den abstrakten *basic values* genügend Raum für eine nationale bzw. regionale Interpretation lässt, kann eine Synthese durchaus gelingen. Dies zeigt sich auch anhand der Ausführungen zum Chiapas-Konflikt, da sich im Zuge dessen die Zapatista-Bewegung auch auf universelle Menschenrechtsstandards berufen hat, diese allerdings an die eigene Weltanschauung adaptiert hat. Auch in Bezug auf das Verhältnis zwischen Islam und Menschenrechten kann eine ähnliche Schlussfolgerung gezogen werden, da Teile der islamischen Lehre eine menschenrechtskonforme Scharia-Interpretation propagieren, wodurch deren religiöse Glaubenssätze abstrakten Menschenrechtsstandards nicht mehr entgegenstehen müssen. Und auch die Herausarbeitung der Unterschiede zwischen „rights-based cultures" und „responsibilities-based cultures" hat gezeigt, dass sich beide Rechtsvorstellungen nicht zwangsläufig entgegenstehen müssen, selbst, wenn die Berufung auf ein pflichtenbasiertes Rechtsverständnis und auf sog. „asiatische Werte" insbesondere in China bisher als politisches Mittel gedient hat, die als „westlich" aufgefassten Menschenrechte abzulehnen. Aus diesem Grund kann sowohl anhand der vorgestellten Fallbeispiele als auch durch die im gegenständlichen Kapitel präsentierten Lösungsansätze das Zwischenfazit gezogen werden, dass *basic values* und konkrete sozio-kulturelle Werte einer Mediation zugänglich sind und daher die AEMR mit dem Kulturrelativismus in Einklang gebracht werden kann, sofern man diese als anpassungsfähiges Menschenrechtsdokument betrachtet und die darin enthaltenen abstrakten Standards nicht zu eng auffasst. Wie allerdings eine entsprechende Ausgestaltung von *basic values* aussehen könnte, kann an dieser Stelle nicht näher erörtert werden, da dies den Rahmen dieser Arbeit übersteigen und darüber hinaus zu weit von dem eigentlichen Forschungsanliegen wegführen würde. Es sei daher auf die momentan geführte Debatte innerhalb verschiedener Disziplinen zu verweisen, die sich dieser Frage annimmt.[1910] Je nach Strömung oder Autorin bzw. Autor wird hier der Umfang der *basic values* unterschiedlich definiert, weshalb diese Debatte bis heute keine Lösung hervorgebracht hat und sich daher als Anknüpfungspunkt für zukünftige Forschungsvorhaben besonders eignet.

[1909] Vgl. Carpenter et al. 2012, xii.
[1910] Vgl. etwa Goodale 2018a, 62f, Buchanan 2007, Nussbaum 2000, Cruft 2005 sowie Rawls 1999, 78ff.

Da nun im Groben der materielle Inhalt der angestrebten Synthese präsentiert wurde, gilt es nun nach dem „Wie“ bzw. der formalen Vorgangsweise zu fragen, wie sich einer Synthese angenähert werden kann. Eine Antwort auf diese Frage lässt sich ebenfalls aus dem bisher Gesagten ableiten, wobei zunächst wieder am dynamischen Kulturverständnis angesetzt werden muss. Denn da sich Kulturen stetig im Wandel befinden und daher fluide Phänomene darstellen, kann nicht davon ausgegangen werden, dass etwaige menschenrechtsverletzende Praktiken einen unumstößlichen Teil der jeweiligen kulturellen Identität bilden. Vielmehr üben sich Kulturen in einer ständigen Selbstreflexion, wobei die eigene Weltanschauung immer wieder herausgefordert und gegebener Weise an neue Verhältnisse angepasst wird. Dies gilt ebenso für religiöse Weltanschauungen, obgleich religiöse Institutionen diesen Prozess eher schleppend durchlaufen, was allerdings deren Fähigkeit zur Selbstreflexion nicht ausschließen soll. Diese Selbstreflexion kann einerseits durch einen interkulturellen Dialog angeregt werden, ein Gedanke, welcher in diesem Zusammenhang keineswegs neu ist. So spricht etwa An-Na’im bereits 1992 von der Möglichkeit der kulturellen Reinterpretation bzw. Rekonstruktion durch einen „cross-cultural dialogue“ und sieht darin einen Weg gelegen, die Legitimation von Menschenrechten zu fördern.[1911] Auch Lohmann und Gosepath beziehen sich in ihren Ausführungen auf den interkulturellen Dialog und sehen in diesem ein Wegbereiter für die Frage, ob „anthropologische Minimalkonzepte“ etwas zur Lösung beitragen können oder, ob nicht besser eine „moralphilosophische Neubesinnung“ über die Notwendigkeit des Universalitätsanspruchs angestrebt werden sollte.[1912] Darüber hinaus widmet Eberhard seine zentralen Schriften der Ausarbeitung eines umfangreichen Konzepts vom „dialogue interculturel“, Shue beschreibt in seinem Essay zur kulturellen Differenz die Vorteile eines „internationalen Konsenses“ durch „kulturübergreifende Gespräche“ und Renteln verweist in ihrem empirisch begründeten Ansatz auf die Frage nach „cross-cultural universals“.[1913] Die Notwendigkeit, einen kulturübergreifenden Dialog zu führen und dabei möglichst viele Weltanschauungen miteinzubeziehen, damit ein internationaler Konsens gefunden werden kann, ist daher offensichtlich und wurde schon bereits vielfach abgehandelt, weshalb es an dieser Stelle keiner näheren Erörterung mehr bedarf.

[1911] An-Na’im 1992, 3.
[1912] Gosepath/Lohmann 2015, 20.
[1913] Vgl. Eberhard 2011, Shue 2015 und Renteln 2013.

Vielmehr sollte das Augenmerk auf eine weitere Vorgehensweise gelegt werden, die als *conditio sine qua non* für die Annäherung an eine Synthese verstanden werden muss. Denn lediglich externe Anfragen für einen interkulturellen Dialog oder gar von außen kommender Tadel in Verbindung mit der Forderung, eine bestimmte eigene Praktik aufzugeben, werden die Synthese nicht begründen können, da viele Kulturen historisch bedingt sensibel auf äußere Interventionen reagieren und darin oftmals eine subtile Form des Imperialismus vermuten. Ein interkultureller Dialog kann daher niemals das letzte Mittel sein, sondern kann lediglich in Gang setzen, was an vielen Stellen der gegenständlichen Arbeit als „intra-kultureller Konflikt" bezeichnet wurde. Letzterer bezeichnet die Notwendigkeit, maßgebliche Veränderungen von innen anzuregen, weshalb kulturelle Gegebenheiten innerhalb einer bestimmten Kultur von den einzelnen Mitgliedern selbst aufgearbeitet müssen. An-Na'im nennt dies den „internen kulturellen Diskurs", der eine kulturelle Position von innen heraus hinterfragen und dadurch eine Debatte über fundamentale Werte einer Kultur anzuregen in der Lage ist.[1914] Er führt dies wie folgt aus:

> In view of the fact that such discourse is always taking place in relation to moral, political, and social issues, it should not be difficult to focus attention on the human rights implications of these issues. This public awareness can be achieved through intellectual or scholarly debate, artistic and literary expression of alternative views on those issues, and political and social action furthering those views. It is imperative, however, that the proponents of alternative cultural positions on human rights issues should seek to achieve broad and effective acceptance of their interpretation of cultural norms and institutions by showing the authenticity and legitimacy of that interpretation within the framework of their own culture.[1915]

An-Na'im beschreibt hier die verschiedenen Möglichkeiten, wie ein derartiger interner kultureller Diskurs geführt werden kann und betont, dass dies sowohl durch intellektuelle Debatten als auch durch künstlerischen Ausdruck oder politischen Aktivismus geschehen kann. Er hebt dabei besonders hervor, dass sich der Diskurs stets im Lichte des eigenen kulturellen Rahmens bewegen muss, dem an dieser Stelle nur beigepflichtet werden kann. Im Unterschied zu An-Na'im, der den internen kulturellen Diskurs und den „cross-cultural dialogue" als zwei nebeneinanderstehende Alternativen betrachtet, wird hier jedoch argumentiert, dass der interkulturelle Dialog allein nicht in der Lage ist, nachhaltige Veränderungen anzuregen, sondern zu diesem Zwecke stets ein interner Diskurs geführt muss. So gesehen kann der

[1914] An-Na'im 1992, 4.
[1915] An-Na'im 1992, 4.

interkulturelle Dialog interne Veränderungen zwar anregen, diesen jedoch nicht zur Durchsetzung verhelfen, sofern der interne Diskurs nicht gegeben ist. Darüber hinaus wurde bereits hervorgehoben, dass die Bezeichnung „Diskurs“ oder „Dialog“ für den internen Anstoß von Veränderungen wohl nicht kräftig genug ist und daher vielmehr von einem „intra-kulturellen Konflikt“ gesprochen werden sollte. Denn nachhaltige Veränderungen bedürfen stets einen gewissen Grad an Auseinandersetzung, da ohne gravierende Unzufriedenheit über die eigenen kulturellen Gegebenheiten wohl nicht genügend Druck aufgebaut werden kann, um lang geübte Praktiken oder fest in der kulturellen Identität verankerte Traditionen einer ernstgemeinten und wahrhaftigen Reflexion zu unterziehen. Man könnte dem entgegenhalten, dass der Terminus „Konflikt“ negativ behaftet ist und sich daher nicht eignet, um eine formelle Herangehensweise an eine positiv konnotierte Synthese zu begründen. Allerdings ist bewusst der Begriff des Konflikts gewählt worden, da in der politischen Realität oftmals gravierende Auseinandersetzungen oder gar Revolutionen das letzte Mittel sind, um gewisse kulturelle Weltanschauungen zu adaptieren. Gosepath und Lohmann nehmen sich explizit diesem Phänomen an, indem sie darauf hinweisen, dass die Forderung nach einer Aufnahme der Menschenrechte in die eigene Kultur oftmals eine interne ist, die sogar mit Gewalt unterdrückt wird, weshalb dieser Unterdrückung nur durch Konflikte entgegengewirkt werden kann.[1916] Und Bielefeldt betont ebenfalls, dass Menschenrechte als Reaktionen auf Unrechtserfahrungen und gar daraus resultierende Revolutionen zu sehen sind.[1917] Dieser Ansatz kann auch durch die bei der Analyse der Fallbeispiele gewonnenen Erkenntnisse gestützt werden, da es beispielsweise eines Gerichtsverfahrens vor dem Federal Court der Vereinigten Staaten im Fall *Santa Clara Pueblo vs. Martinez* oder gar einer Revolution der Zapatistas im Chiapas-Konflikt bedurfte, um die kulturelle Haltung in Bezug auf die Menschenrechte zu verändern. Insbesondere im Fallbeispiel von Chiapas zeigt sich das Zusammenwirken beider formellen Herangehensweisen, da einerseits der interkulturelle Dialog durch Indigene Berührungspunkte mit der katholischen Kirche sowie mit dem durch NGOs vorgestellten Menschenrechtsdiskurs angestoßen wurde, allerdings erst durch eine Adaption dieser Normen an die kulturellen Gegebenheiten im Rahmen eines intra-kulturellen Konflikts nachhaltige Veränderungen erreicht wurden. Und umgekehrt wurde ersichtlich, dass eine bloße externe Forderung nach kultureller Veränderung meist auf Ablehnung stößt, da beispielsweise auf Globalisierungs-

[1916] Vgl. Gosepath/Lohmann 2015, 21.
[1917] Vgl. Bielefeldt 2006.

bzw. Homogenisierungsbestrebungen mit einer radikalen Rückbesinnung auf die eigene kulturelle Identität reagiert wird. Dies zeigt sich beispielsweise anhand der stetig zunehmenden Spannungen zwischen dem „Westen“ und China oder auch im Fall von radikalen muslimischen Bewegungen, die sich vehement für eine traditionelle Scharia-Interpretation aussprechen.

Dem Einwand, dass ein derartiger Konflikt nur in einem demokratischen Umfeld ausgetragen werden könne, kann wiederum mit einem Verweis auf die Fallbeispiele begegnet werden, da beispielsweise in Chiapas zahlreiche Indigene Gemeinschaften über kein mit dem „Westen“ vergleichbares Demokratieverständnis verfügten und dennoch eine auf den internationalen Menschenrechtsdiskurs gestützte Revolution in Gang setzen konnten und dabei dankbar auf die internationalen Menschenrechtsstandards zurückgegriffen haben. Und auch in der dem Recht der Scharia unterstellten Monarchie Saudi-Arabien konnten bisher einige Errungenschaften in Bezug auf Frauenrechte erzielt werden, wodurch geschlussfolgert werden kann, dass es nicht zwangsläufig demokratischer Verhältnisse bedarf, um Traditionen oder Praktiken zu reflektieren oder gar abzuschaffen. Theoretisch können intra-kulturelle Konflikte daher überall ausgetragen werden, weshalb dieser Ansatz eine gute Möglichkeit darstellt, formell zu einer Synthese zu gelangen. Praktisch steht dem jedoch oftmals die politische Realität entgegen, da selbst in Regionen, die sich bereits offiziell zu den Menschenrechten bekannt und diese in ihre Verfassungen integriert haben, Menschenrechtsverletzungen begangen werden. Denn solange es noch auf irgendeine Art und Weise ökonomische bzw. politische Vorteile bringt, Menschenrechte zu missachten, rückt auch der Wunsch nach einer Synthese in weite Ferne.[1918] Auch Ermacora erkennt dieses Problem und schlussfolgert zutreffend, dass Menschenrechte mit dem Politischen und Ideologischen eng verwoben sind und daher nicht als machtneutrale Instanzen gesehen werden können.[1919] Allerdings sollte man sich diesen pragmatischen Zugängen nicht verschreiben, da sie zwar einen Teil der politischen Realität abbilden, jedoch keineswegs verallgemeinert werden oder gar als Rechtfertigung herangezogen werden dürfen, weshalb man sich nicht zumindest auf der normativen Ebene um eine Synthese bemühen sollte. Zudem lassen sich auch positive Beispiele ausmachen, die insbesondere Indigene Rechte betreffen und daher die Hoffnung bergen, dass Ermacoras oder Pogges Beobachtungen mehr die Ausnahme als die Regel sind. So legen beispielsweise die neuen Verfassungen von Ecuador und Bolivien Zeugnis darüber ab, dass der mediatisierende Effekt der nationalen Verankerung

[1918] Vgl. Pogge 2015.
[1919] Vgl. Ermacora 1974, 28f.

von internationalen Standards keine bloße Theorie bleiben muss, da in diesen etwa kollektiven Rechten der gleiche Status wie individuellen Rechten eingeräumt sowie der Rechtsstatus von Gemeinschaften, Völkern und Nationen dem von Individuen gleichgesetzt wurde, weshalb dadurch von einem radikalen Bruch dieser Länder mit ihrer Vergangenheit gesprochen werden kann.[1920] Selbiges kann auch beim Indigenen Konzept des *sumac kawsay* oder *buen vivir* beobachtet werden, das ebenfalls in besagte Verfassungen aufgenommen wurde und daher ein ideales Beispiel für eine Synthese zwischen abstrakten Normen und kulturellen Werten darstellt.[1921] Darüber hinaus kann an dieser Stelle auch auf die 1994 erfolgte Verlautbarung des „Revolutionären Frauengesetzes" durch zapatistische Frauen verwiesen werden, wodurch das globale Menschenrechtsregime erfolgreich auf die nationale bzw. regionale Ebene umgelegt und insbesondere Indigenen Frauen die Durchsetzung ihrer Rechte erleichtert werden konnte. Es ist daher der Weg für mediatisierende Lösungsansätze bereits geebnet, selbst, wenn dieser noch nicht bis zum Ende beschritten wurde. Die Trennung der normativen von der deskriptiven Ebene im Menschenrechtsdiskurs bot daher einen wichtigen Ausgangspunkt für die Erkenntnis, dass Kulturen sich stetig im Wandel befindliche Phänomene darstellen, denen nur angemessen Rechnung getragen werden kann, indem die Menschenrechte ebenfalls als dynamisch und evolutiv angesehen werden. Auf diese Weise können abstrakte Menschenrechtsstandards und damit insbesondere die AEMR mit dem deskriptiven Kulturrelativismus in Einklang gebracht und eine materielle Basis für eine Synthese geschaffen werden. In formeller Hinsicht muss dazu neben einem interkulturellen Dialog auch ein intra-kultureller Konflikt ausgetragen werden, da kulturelle Praktiken nur durch einen internen Anstoß einer Veränderung zugänglich sind. Der Terminus „Konflikt" und dessen Eigenschaft als *conditio sine qua non* stellen dabei die essenzielle sowie neue Erkenntnis dar, die sowohl aus den Fallbeispielen als auch durch die Analyse verschiedener pluralistischer Lösungsansätze gewonnen werden konnte. Die Forschungsfrage nach der Vereinbarkeit der AEMR mit dem Kulturrelativismus konnte daher unter diesen Bedingungen bejaht sowie ein neuer Anknüpfungspunkt für weitere Forschung auf diesem Gebiet herausgearbeitet werden.

[1920] Vgl. Lupien 2011, 780.
[1921] Vgl. Lupien 2011, 780.

VII. Conclusio

Am Beginn der gegenständlichen Arbeit wurde das Bestreben geäußert, bis dato bestehende Problematiken im Zusammenhang mit universell gültigen Menschenrechten aufzuschlüsseln und damit einer gewissen Verwunderung über immer noch andauernde Menschenrechtsverletzungen auf die Spur zu kommen. Über einen Definitionsversuch der Menschenrechte, der deutlich aufgezeigt hat, dass deren moralische Seite nicht ohne deren juridische Seite sowie umgekehrt auskommt, wurde das Phänomen der Menschenrechte schließlich historisch aufgearbeitet. Im Zuge dieser genealogisch angelegten Untersuchung hat sich gezeigt, dass die philosophische Idee der Menschenrechte mehrere Jahrtausende zurückreicht, während deren eigentliche rechtliche Verankerung einem „westlichen", aufgeklärten Gedankengut entspringt. Denn philosophische Konzepte von universell gültigen Werten existierten in den verschiedensten Kulturen rund um den Globus in unterschiedlicher Ausprägung, wohingegen die als erste Menschenrechtsdeklarationen klassifizierten Dokumente des 18. Jahrhunderts vorrangig auf „westlichem" Gedankengut basierten, welches sich hauptsächlich aus den eine „Trias" bildenden Prinzipien des Individualismus, der Vernunft sowie der Menschenwürde zusammensetzt. Über einen immer wieder durch Rückschläge gekennzeichneten, beinahe zwei Jahrhunderte andauernden Weg, wurden diese Prinzipien sowie weitere, den ersten Menschenrechtsdeklarationen entnommene, Standards schließlich 1948 in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zusammengeführt und damit auf eine globale Ebene gebracht. Diese historische Analyse erwies sich deshalb als bedeutend, da durch diese herausgearbeitet werden konnte, dass zwar philosophische Konzepte von universell gültigen Werten seit Langem und breit über den Globus verstreut existieren, allerdings die den heutigen Menschenrechtsdokumenten zugrundeliegende rechtliche Verankerung der Menschenrechte eindeutig der westlichen Aufklärung sowie den dieser vorausgehenden Ansätzen westlicher Denker entspringt. Da nun die AEMR sowie alle weiteren diese konkretisierenden Menschenrechtsdokumente die Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts zum Ursprung haben, kann geschlussfolgert werden, dass auch ersteren hauptsächlich westliches Gedankengut zugrunde liegt. Wenn daher von „modernen" Menschenrechten gesprochen wird, bezeichnet dies meist ein Menschenrechtsverständnis, das auf abendländischen Prinzipien fußt und sich – der in Kapitel 3.1.2. vorgestellten Einteilung von Bielefeldt und Forst folgend – auf das Projekt der Implementierung grundlegender Rechte (rechtliche Ebene des Universalismus) bezieht, während dessen moralische Ebene bzw. die

„Idee des menschenrechtlichen Universalismus“ in diesen Dokumenten nicht genügend zum Ausdruck kommt. Denn diese „Idee der Menschenrechte“, die der moralischen Seite des Universalismus entspricht, kann als durchaus universell bezeichnet werden, wohingegen deren tatsächliche rechtliche Ausgestaltung westlichem Gedankengut entspringt und daher auf der rechtlichen sowie politischen Ebene nicht von einer universellen Gültigkeit der Menschenrechte gesprochen werden kann. Diese Annahme konnte auch durch eine genauere Untersuchung des Entstehungsprozesses der AEMR bestätigt werden, da an diesem hauptsächlich westliche Staaten beteiligt waren, was sich vor allem durch die homogene Zusammensetzung der damaligen Staatengemeinschaft gezeigt hat. Ebenso wurde bei der Erarbeitung der AEMR hauptsächlich auf die Ideen westlich geprägter Gelehrter zurückgegriffen, während kulturelle Unterschiede zum größten Teil außer Acht gelassen wurden. Die Frage, ob die historische Entwicklung der Menschenrechte sowie die Entstehungsgeschichte der AEMR als Indiz dafür gesehen werden können, dass diese (zumindest in ihrer ursprünglichen Fassung) den Kulturrelativismus nicht genügend in ihr Regelwerk miteinbezogen hat, konnte daher eindeutig bejaht werden.

Dass der Kulturrelativismus dabei in seiner deskriptiven Form existiert und daher den Universalismus als vermeintliche Tatsache herausfordert, konnte ebenfalls durch eine philosophische und anthropologische Untersuchung aufgezeigt sowie diesem eine Berechtigung als eigenständige Strömung zugesprochen werden. Denn in seinem Grundanliegen zeichnet sich der Kulturrelativismus insbesondere dadurch aus, dass er kulturelle Vorurteile aufbrechen, dem Eurozentrismus, Imperialismus und Anti-Pluralismus einen Riegel vorschieben, die Unterscheidung zwischen „zivilisierten“ und „primitiven“ Völkern verwerfen sowie Indigenen Völkern eine Plattform bieten möchte. Dies in Verbindung mit einem Bekenntnis zu lediglich faktisch unterschiedlichen kulturellen Weltanschauungen erlaubt es dem deskriptiven Kulturrelativismus, universell gültige Werte nicht zwangsläufig auszuschließen und daher die Menschenrechte nicht gänzlich abzulehnen. Der Kulturrelativismus muss daher als Antithese zur universalistischen These angesehen werden, da erst durch die kulturrelativistische Kritik die Schwächen des Universalismus zum Vorschein kommen sowie dieser zur Selbstreflexion angeregt werden kann. Dass der Kulturrelativismus in seiner deskriptiven Form – wie aufgezeigt – existiert und einen wertvollen Beitrag zur Menschenrechtskritik leistet, kann und sollte daher nicht ausgeblendet werden.

Ein weiteres Indiz für die Existenz einer deskriptiven kulturellen Vielfalt stellt die UNESCO-Umfrage 1947 dar, die ursprünglich mit dem Ziel durchgeführt wurde, eine philosophische Basis für universell gültige Menschenrechte aufzuzeigen. Doch entgegen diesen anfänglichen Bemühungen der beiden Initiatoren Huxley und Havet konnte die Umfrage trotz aller Beschönigungen die Universalität von Menschenrechten nicht belegen, sondern vermochte vielmehr Gegenteiliges aufzuzeigen. Denn nicht nur brachte sie ans Licht, dass rund um den Globus zum Zeitpunkt der Erarbeitung der AEMR verschiedene Zugänge zu universellen Menschenrechten existierten, sondern machte darüber hinaus deutlich, dass die Bestimmungen der AEMR auf einem einseitigen Menschenrechtsverständnis fußen, womit dieser Umfrage der Charakter einer zentralen Kritik an der AEMR von institutioneller Seite zugesprochen werden muss. Als nicht minder bedeutend kann das im selben Jahr verfasste Statement der AAA angesehen werden, das ähnliche Kritik an der 1948 verkündeten AEMR zum Ausdruck bringt und damit abermals bekräftigt, dass die Erklärung in ihrer ursprünglichen Fassung die kulturelle Vielfalt nicht zur Genüge miteinbezog und damit mit dem Kulturrelativismus nicht vereinbar war. Diese Kritikpunkte konnten auch durch die Illustration kulturrelativistischer sowie Indigener Einwände gegen die AEMR unterstrichen werden, welche sich hauptsächlich auf die Vorwürfe des Eurozentrismus, des Vorrangs von individuellen Rechten, der Ausblendung der kulturellen Vielfalt, des Anti-Pluralismus, des Kulturimperialismus sowie auf eine „westliche Voreingenommenheit“ in Bezug auf den Wert der Demokratie stützen.

Derartige von verschiedenen Seiten vorgebrachte Einwände zogen sich somit durch die auf die Verkündung der AEMR folgenden Jahrzehnte, wobei diese auch durch den in den 1990er Jahren verorteten „Wendepunkt“ in der Universalismus-Relativismus-Debatte nicht entkräftet werden konnten, weshalb bis heute keine abschließende Lösung zugunsten einer der beiden Strömungen erzielt wurde. Ebenso wenig wurde den Rechten Indigener Völker genügend Beachtung geschenkt, weshalb unverkennbar ist, dass trotz der überwiegenden Anerkennung der Universalität der Menschenrechte auf der Weltkonferenz 1993 sowie des in deren Rahmen ausgesprochenen Bekenntnisses zu den Rechten Indigener Völker weiterhin dringende Herausforderungen bestehen, die es noch von der Staatengemeinschaft zu bewältigen gilt, zumal der Menschenrechtsdiskurs bis heute auf einer vorrangig individualistischen Ebene geführt wird. Dass eine Lösung der mit den Menschenrechten in Zusammenhang stehenden Problematiken allerdings nicht in einer Extremposition, wie etwa dem Universalismus oder dem Kulturrelativismus, gefunden werden kann, zeigte sich insbesondere anhand des

Aufkommens neuer pluralistischer Mischlösungen, die in ihrer Beurteilung der kulturellen Vielfalt zwar auf teilweise relativistische Aspekte zurückgreifen, ihr Theoriegebilde allerdings auf ein Fundament aus universellen Basisrechten stützen. Die Skizzierung des weiteren Verlaufs der kulturrelativistischen Debatte brachte daher die Einsicht, dass die bis dato bestehende Dichotomie zwischen den Extrempositionen des Universalismus als These sowie des Kulturrelativismus als Antithese endlich aufgebrochen sowie auf eine mediatisierende Lösung in Form einer Synthese hingearbeitet werden muss.

Die konkrete Ausformulierung einer derartigen Synthese konnte zum einen aus dem Rückgriff auf vier Fallbeispiele abgeleitet werden, wobei letztere vereinzelte, mit dem Menschenrechtsdiskurs in Zusammenhang stehende, Problematiken einerseits aus ethnischer und andererseits aus genderspezifischer sowie religiöser Perspektive praktisch greifbar werden ließen. Die auf dem ICRA basierende Entscheidung *Santa Clara Pueblo vs. Martinez,* die Bedeutung von Frauenrechten im Chiapas-Konflikt, der Unterschied zwischen „rights-based-cultures“ und „responsibility-based-cultures“ sowie der Zugang des Islam zu Menschenrechten als Exempel für religiöse Menschenrechtsaspekte wurden zu diesem Zweck als Beispiele herangezogen, wodurch wertvolle Erkenntnisse in Bezug auf die praktischen Herausforderungen der Menschenrechte gewonnen werden konnten. Die Ausführungen zu Fragen der Selbstbestimmung, zu dem Verhältnis von globalen Menschenrechten zu nationalen bzw. regionalen Weltanschauungen sowie die untersuchten Spannungen zwischen kollektiven und individuellen Rechten haben schließlich aufgezeigt, dass globale Standards und kulturelle Gegebenheiten nicht als Gegensätze verstanden werden müssen, sondern dass Kulturen vielmehr als dynamische und sich stetig im Wandel befindliche Phänomene charakterisiert werden können, weshalb menschenrechtsverletzende kulturelle Praktiken auch nicht notwendigerweise die Identität einer bestimmten Kultur konstituieren müssen. Kulturen sind vielmehr in der Lage, ihre eigenen Traditionen und Bräuche durch einen Dialog mit externen Akteurinnen und Akteuren in ständiger Selbstreflexion zu hinterfragen und schließlich auch in einem durch eigene Mitglieder angestoßenen „intra-kulturellen Konflikt“ zu adaptieren, verändern oder gänzlich aufzugeben. Denn nur auf diese Weise können Verhaltensweisen nachhaltig reflektiert werden und im Lichte der eigenen Weltanschauung sowie Identität angepasst werden. In Verbindung mit einer dynamischen Interpretation der menschenrechtlichen Regelwerke kann daher die Basis für anpassbare und evolutive Menschenrechtsstandards geschaffen werden. Diese können sodann an den jeweiligen

kulturellen Kontext adaptiert und dadurch mit der kulturellen Vielfalt in Einklang gebracht werden, weshalb die Hauptforschungsfrage nach der Vereinbarkeit der AEMR mit dem Kulturrelativismus unter der Prämisse einer dynamischen bzw. evolutiven Rechtsinterpretation bejaht werden konnte. Dies konnte insbesondere anhand der Vorstellung jener Rechtsdokumente aufgezeigt werden, die Indigene Rechte beinhalten, da diese die Möglichkeit eröffneten, bestehende menschenrechtliche Garantien auf ganze Bevölkerungsgruppen auszuweiten, an lokale und regionale Gegebenheiten anzupassen und damit abermals davon zeugen, dass die Bestimmungen der AEMR als Völkergewohnheitsrecht dynamisch zu interpretieren sind.

Dieser Zugang konnte ebenfalls aus philosophischer sowie anthropologischer Perspektive unterstützt werden, da insbesondere in der zeitgenössischen Wissenschaft zahlreiche Ansätze existieren, welche die den Menschenrechtsdiskurs konstituierenden universalistischen Aspekte mit dessen relativistischen Elementen in Einklang bringen und damit „Mischlösungen" anstreben. Aus diesem Grund wurden einige dieser pluralistischen Lösungen als Basis für einen eigenen Lösungsansatz herangezogen, der als Vorschlag für zukünftige Forschungsanliegen erarbeitet wurde. Ziel dieser angestrebten Synthese war es, aufbauend auf einer sehr breit gefassten Basis an universellen Werten die jeweiligen kulturellen sowie regionalen Gegebenheiten miteinzubeziehen, um damit der kulturellen Vielfalt genügend Raum im Menschenrechtsdiskurs zu bieten. Aus diesem Grund müssen die abstrakten Menschenrechtsstandards einerseits so flexibel und weitgefasst wie möglich ausformuliert sowie stets im Blick behalten werden, dass sich diese auf der normativen Ebene bewegen. Hingegen sind kulturelle Gegebenheiten der deskriptiven Ebene zuzuordnen, weshalb auch die erarbeitete Synthese verschiedene Ebenen umfasst. Aus diesem Grund wurde auch eine terminologische Unterscheidung zwischen deskriptiven, kulturell verankerten Werten einerseits sowie sog. *basic values* andererseits präsentiert, wobei letztere abstrakte, normative Konzepte darstellen, die in Anlehnung an Cruft universell gültig sein können. Als formale Herangehensweise an eine derartige Synthese wurde einerseits vorgeschlagen, in einen interkulturellen Dialog zu treten, damit durch den Austausch mit externen Akteurinnen und Akteuren eine Basis für Selbstreflexion sowie das kritische Hinterfragen eigener kultureller Praktiken angeregt werden kann. Dieser kann allerdings nicht das ausschließliche Mittel darstellen, da notwendige Veränderungen innerhalb einer Kultur meist fruchtbarer sowie nachhaltiger sind, sofern sie intern angestoßen werden. Aus diesem Grund wurde der Fokus

schließlich auf den sog. „intra-kulturellen Konflikt“ gelegt, der darauf ausgelegt ist, durch interne Kritik sowie durch Reformvorschläge der Mitglieder der eigenen Kultur Veränderungen im Sinne der eigenen Weltsicht herbeizuführen. Der (Rechts-)Anthropologie wurde im Zuge dessen die bedeutende Rolle der Vermittlerin zugeschrieben, da diese darin geübt ist, verschiedene Kulturen werturteilsfrei zu erforschen und benachteiligten Gruppen bei der Durchsetzung ihrer Forderungen zur Seite zu stehen, weshalb die Anthropologie sowohl eine geeignete Kandidatin für die Vermittlerposition im interkulturellen Dialog darstellt, als auch im Rahmen eines etwaigen „intra-kulturellen Konflikts“ die beteiligten Mitglieder einer Gemeinschaft unterstützen kann. Der Terminus „Konflikt“, dessen Charakterisierung als *conditio sine qua non* sowie dessen Eigenschaft als notwendige Ergänzung des interkulturellen Dialogs stellen dabei die essenzielle sowie neue Erkenntnis dar, die sowohl aus den Fallbeispielen als auch durch die Analyse der verschiedenen pluralistischen Lösungsansätze gewonnen werden konnte. Die Forschungsfrage nach der Vereinbarkeit der AEMR mit dem Kulturrelativismus konnte daher unter diesen Bedingungen bejaht sowie ein neuer Anknüpfungspunkt für weitere Forschung auf diesem Gebiet herausgearbeitet werden. Denn da sich das Forschungsanliegen der gegenständlichen Arbeit hauptsächlich auf die Frage richtete, ob die AEMR mit dem Kulturrelativismus vereinbar ist, konnte aus Kapazitätsgründen keine vollständige, in sich geschlossene Lösungsstrategie entworfen, sondern lediglich der Anstoß für weitere Forschungsvorhaben geleistet werden. Die grobe Skizzierung einer Lösungsidee erwies sich jedoch als unerlässlich, um die abstrakten Bestimmungen der AEMR mit nationalen bzw. regionalen Gegebenheiten in Einklang zu bringen und bot darüber hinaus die Möglichkeit, neue Richtungen aufzuzeigen, die der Menschenrechtsdiskurs in nächster Zeit noch einschlagen könnte.

VIII. Bibliographie

8.1. Bücher und Buchbeiträge

Afsah, Ebrahim 2021: Wehrhafte Demokratie, Freiheit und Islam, in: Karner, Stefan/Sandrisser, Wilhelm (Hg.), Europäische Werte, Rechtsstaat, Sicherheit, Integration, Reihe „Sicherheitspolitik“ Band 1, Wien: Manz, 245-287.

Åhrén, Mattias 2016: Indigenous Peoples’ Status in the International Legal System, Oxford: Oxford University Press.

Alexy, Robert 2015: Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 244-264.

An-Na’im, Abdullahi Ahmed 1992 (Hg.): Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

An-Na’im, Abdullahi Ahmed 1996: Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law, New York: Syracuse University Press.

An’xian, Luo 2014: Human Dignity in traditional Chinese Confucianism, in: Düwell, Marcus/Braarvig, Jens/Brownsword, Roger/Mieth, Dietmar (Hg.), The Cambridge Handbook of Human Dignity, Cambridge: Cambridge University Press, 177-181.

Baca, Lawrence R. 2012: Reflections on the Role of the United States Department of Justice in Enforcing the Indian Civil Rights Act, in: Carpenter, Kristen A./Fletcher, Matthew L. M./Riley, Angela R. (Hg.), The Indian Civil Rights Act at Forty, Los Angeles (CA): UCLA American Indian Studies Center, 1-23.

Balibar, Etienne 2017: „Menschenrechte“ und „Bürgerrechte“. Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit, in: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.), Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen, Berlin: Suhrkamp, 279-305.

Barnes, Barry/Bloor, David 1982: Relativism, rationalism and the sociology of knowledge, in: Hollis, Martin/Lukes, Steven (Hg.), Rationality and Relativism, Cambridge: MIT Press, 21-47.

Bauer, Wolfgang 2009: Geschichte der Chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus, München: Beck.

Beham, Markus/Fink, Melanie/Janik, Ralph 2019: Völkerrecht verstehen, Wien: Facultas.

Behrends, Okko 2017: Die Person im Recht. Zu den philosophischen und religiösen Quellen eines antiken und modernen Fundamentalbegriffs, in: Seelmann, Kurt (Hg.), Menschenrechte. Begründung – Universalisierbarkeit – Genese, Berlin/Boston: de Gruyter, 187-221.

Benedict, Ruth 1955: Urformen der Kultur, Hamburg: Rowohlt.

Berka, Walter/Binder, Christina/Kneihs, Benjamin 2019: Die Grundrechte. Grund- und Menschenrechte in Österreich, Wien: Verlag Österreich.

Berlin, Isaiah 2013: Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought, in: Hardy, Henry (Hg.), The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 73-94.

Bielefeldt, Heiner 2007: Menschenwürde und Folterverbot: eine Auseinandersetzung mit den jüngsten Verstößen zur Aufweichung des Folterverbots (Essay, 6), Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.

Bielefeldt, Heiner 2012: Universalität und Gleichheit, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 159-164.

Bielefeldt, Heiner 2013: Die Menschenwürde – ein unaufgebbares Axiom, in: Legutke, Daniel/Deutsche Kommission Justitia et Pax (Hg.), Menschenwürde: Impulse zum Geltungsanspruch der Menschenrechte, Bonn: Justitia et Pax, 27-63.

Bielefeldt, Heiner 2020a: Menschenrechte und „traditionelle Werte“: Eine hoffnungslos vergiftete Debatte?, in: Klissenbauer, Irene/Gassner, Franz/Steinmair-Pösel, Petra/Kirchschläger, Peter G. (Hg.), Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben. Beiträge aus Religion, Theologie, Ethik, Recht und Wirtschaft. Festschrift für Ingeborg G. Gabriel, Göttingen: V & R unipress, 265-277.

Bielefeldt, Heiner 2020b: Menschenrechte, in: Weiß, Gabriele/Zirfas, Jörg (Hg.), Handbuch Bildungs- und Erziehungsphilosophie, Wiesbaden: Springer VS, 477-487.

Blättler, Sidonia 2012: Olympe de Gouges, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 63-67.

Braarvig, Jens 2014: Buddhism: inner dignity and absolute altruism, in: Düwell, Marcus/Braarvig, Jens/Brownsword, Roger/Mieth, Dietmar (Hg.), The Cambridge Handbook of Human Dignity, Cambridge: Cambridge University Press, 170-176.

Brandt, Reinhard 2012: Jean-Jacques Rousseau, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 37-41.

Brunkhorst, Hauke 2012: Die Französische Revolution und die Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers von 1789, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 99-105.

Buchanan, Allen 2007: Justice, Legitimacy, and Self-Determination. Moral Foundations for International Law, New York: Oxford University Press.

Buchmann, Bertrand Michael 2018: Die Entwicklung der Menschenrechte. Textbeispiele von der Antike bis zur Gegenwart, Wien: Facultas Verlag.

Burke, Edmund 2017: Betrachtungen über die Französische Revolution, in: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.), Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen, Berlin: Suhrkamp, 41-53.

Carpenter, Kristen A./Fletcher, Matthew L. M./Riley, Angela R. 2012: Introduction, in: dies. (Hg.), The Indian Civil Rights Act at Forty, Los Angeles (CA): UCLA American Indian Studies Center, xi-xiii.

Carroll, John B./Levinson, Stephen C./Lee, Penny (Hg.) 2012: Language, thought, and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Celikates, Robin 2012: Thomas Hobbes, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 24-26.

Clifford, James 1986: Introduction: Partial Truths, in: Clifford, James/Marcus, George E. (Hg.), Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1-26.

Cook, John W. 1999: Morality and Cultural Differences, Oxford: Oxford University Press.

Davidson, Donald 2001: On the Very Idea of a Conceptual Scheme, in: Davidson, Donald (Hg.), Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford: Clarendon Press, 183–98.

Den Hartogh, Govert 2014: Is human dignity the ground of human rights?, in: Düwell, Marcus/Braarvig, Jens/Brownsword, Roger/Mieth, Dietmar (Hg.), The Cambridge Handbook of Human Dignity, Cambridge: Cambridge University Press, 200-207.

De Sousa Santos, Boaventura 2015: If god were a human rights activist, Stanford: Stanford University Press.

Díaz-Polanco, Héctor 2003: La Rebelión Zapatista y la autonomía, Coyoacán: siglo veintituno editores, s.a. de c.v.

Dohrmann, Jona Aravind 2007: Ursprung und Entwicklung der Menschenrechte in Indien, in: Janz, Nicole/Risse, Thomas (Hg.), Menschenrechte – Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs, Baden-Baden: Nomos, 113-143.

Donnelly, Jack 2013: Universal Human Rights in Theory and Practice, Ithaca und London: Cornell University Press.

Dorough, Dalee Sambo 2009: The Significance of the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples and its Future Implementation, in: Charters, Claire/Stavenhagen, Rodolfo (Hg.), Making the Declaration Work. The United Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, Kopenhagen: IWGIA, 264-279.

Dumont, Louis 1983 : Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris: Éditions du Seuil.

Duncker, Anne 2012: Menschenrechte und Islam, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 343-348.

Dussel, Enrique 2012: Anti-Cartesianische Meditationen. Über den Ursprung des philosophischen Gegendiskurses der Moderne, in: Schelkshorn, Hans/Abdeljelil, Jameleddine Ben (Hg.), Die Moderne im interkulturellen Diskurs. Perspektiven aus dem arabischen, lateinamerikanischen und europäischen Denken, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 127-185.

Dussel, Enrique 2013: Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen, Wien: Verlag Turia + Kant.

Eberhard, Christoph 2009: Law and Anthropology in a "Glocal" World: The Challenge of Dialogue, in: Freeman, Michael/Napier, David (Hg.), Law And Anthropology. Current Legal Issues 2008 Volume 12, Oxford: Oxford University Press, 67-88.

Eberhard, Christoph 2011: Droits de l'homme et dialogue interculturel, Éditions Connaissances et Savoirs.

Echeverría, Bolívar 2012: Moderne in Lateinamerika, in: Schelkshorn, Hans/Abdeljelil, Jameleddine Ben (Hg.), Die Moderne im interkulturellen Diskurs. Perspektiven aus dem arabischen, lateinamerikanischen und europäischen Denken, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 109-126.

Ermacora, Felix 1974: Menschenrechte in der sich wandelnden Welt. I. Band. Historische Entwicklung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Everett, Daniel Leonard 2008: Don't sleep, there are snakes: life and language in the Amazonian jungle, London: Profile Books.

Foot, Philippa 2002a: Moral Arguments, in: Foot, Philippa (Hg.), Virtues and Vices: and other essays in moral philosophy, Oxford: Oxford University Press, 96-109.

Foot, Philippa 2002b: Moral Beliefs, in: Foot, Philippa (Hg.), Virtues and Vices: and other essays in moral philosophy, Oxford: Oxford University Press, 110-130.

Forst, Rainer 2012: Universelle Achtungsmoral und diskursethische Menschenrechtsbegründungen, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 198-204.

Glendon, Mary Ann 2001: A World Made New, New York: Random House.

Goodale, Mark (Hg.) 2009a: Human Rights. An Anthropological Reader, Oxford: Wiley-Blackwell Publishing.

Goodale, Mark 2009b: Introduction: Human Rights and Anthropology, in: Goodale, Mark (Hg.), Human Rights. An Anthropological Reader, Oxford: Wiley-Blackwell Publishing, 1-19.

Goodale, Mark 2015: Foreword, in: De Sousa Santos, Boaventura, If god were a human rights activist, Stanford: Stanford University Press, ix-xi.

Goodale, Mark (Hg.) 2018a: Letters to the Contrary. A Curated History of the UNESCO Human Rights Survey, Stanford (CA): Stanford University Press.

Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.) 2015: Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gregory, Derek/Johnston, Ron/Pratt, Geraldine/Watts, Michael J./Whatmore, Sarah (Hg.) 2009: The Dictionary of Human Geography, West Sussex: Whiley-Blackwell.

Griffis, William Elliot 2005: The Religions of Japan from the Dawn of History to the Era of Meiji, The Project Gutenberg Ebook.

Habermas, Jürgen 1996: Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen 2006: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen 2019a: Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen 2019b: Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin: Suhrkamp Verlag.

Hampton, Jean E. 1998: The Authority of Reason, Cambridge: Cambridge University Press.

Harari, Yuval Noah 2015: Sapiens. A Brief History of Humankind, New York u.a.: Harper Perennial.

Haratsch, Andreas 2012: Die Europäische Entwicklung bis 1776, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 87-91.

Hare, Richard M. 1965: Freedom and Reason, Oxford: Oxford University Press.

Hare, Richard M. 1981: Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point, Oxford: Clarendon Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1994: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Band 2: Die bestimmte Religion, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Heidemann, Dietmar H. 2007: Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung, Berlin: De Gruyter.

Herodot 2006: Historien. Hg. v. Feix, Josef, Düsseldorf: Artemis & Winkler.

Herskovits, Melville J. 1950: Les Bases de l'Anthropologie culturelle. Hg. v. Jean-Marie Tremblay, elektronische Fassung.

Hilpold, Peter 2013a: Der internationale Minderheitenschutz, in: Reinisch, August (Hg.), Österreichisches Handbuch des Völkerrechts. Band I – Textteil, Wien: Manz, 387-403.

Hilpold, Peter 2013b: Das Selbstbestimmungsrecht der Völker, in: Reinisch, August (Hg.), Österreichisches Handbuch des Völkerrechts. Band I – Textteil, Wien: Manz, 398-403.

Hobbes, Thomas 1996: Leviathan, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hobe, Stephan 2020: Einführung in das Völkerrecht, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag.

Hoffmann, Stefan-Ludwig 2012: Das „lange" 19. Jahrhundert und der erste Weltkrieg, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 106-110.

Höffner, Joseph 1947: Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter, Trier: Paulinus-Verlag.

Holzleithner, Elisabeth 2009: Gerechtigkeit, Wien: Facultas.

Honnefelder, Ludger 2012: Christentum und Mittelalter, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler Verlag, 6-13.

Horn, Christoph 2012: Antike, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 1-5.

Howard, Rhoda E. 1992: Dignity, Community, and Human Rights, in: An-Na'im, Abdullahi Ahmed (Hg.), Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 81-102.

Hume, David 2007: An Enquiry concerning Human Understanding. Hg. v. Peter Millican, Oxford: Oxford University Press.

Humphrey, John P. 1984: Human Rights and the United Nations: A Great Adventure, Dobbs Ferry, New York: Transnational.

Ishay, Micheline R. 2008: The History of Human Rights. From Ancient Times to the Globalization Era, Berkely, Los Angeles/London: University of California Press.

Johnson, Paul 1983: Modern Times. The World from the Twenties to the Eighties, New York: Harper & Row.

Jötten, Sara/Tams, Christian J. 2012: Die Charta der Vereinten Nationen und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 116-122.

Kadivar, Mohsen 2021 (Hg.): Human Rights and Reformist Islam, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kalman, Ian 2018: ‚That's not our culture' Paradoxes of personal property in indigenous self-governance, in: Foblets, Marie-Claire/Graziadei, Michele/Renteln, Alison Dundes (Hg.),

Personal Autonomy in Plural Societies. A Principle and its Paradoxes, Abingdon/New York: Routledge, 281-292.

Kant, Immanuel 1974: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band VII, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kaufmann, Matthias 2012: Frühe Neuzeit, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 13-20.

Kirste, Stephan 2017: Die Würde des Menschen als Recht auf Anerkennung als Rechtsperson, in: Seelmann, Kurt (Hg.), Menschenrechte. Begründung – Universalisierbarkeit – Genese, Berlin/Boston: de Gruyter, 41-68.

Klein, Eckart 2012: Samuel von Pufendorf, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 26-29.

Klemme, Heiner F. 2012: Immanuel Kant, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 44-51.

Koller, Peter 2015: Der Geltungsbereich der Menschenrechte, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 96-124.

König, Siegfried 1994: Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant, Freiburg (Breisgau)/München: Alber.

Kopenawa, Davi/Albert, Bruce 2013: The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman, Cambridge u.a.: The Belknap Press of Harvard University Press.

Koskenniemi, Martti 2010: Colonization of the 'Indies': The Origin of International Law?, in: Gamarra Chopo, Yolanda (Hg.), La idea de América en el pensamiento ius internacionalista del siglo XXI: Estudios a propósito de la conmemoración de los bicentenarios de las independencias de las repúblicas latinoamericanas, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 43-63.

Kuokkanen, Rauna 2016: Indigenous women's rights and international law: Challenges of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, in: Lennox, Corinne/Short, Damien (Hg.), Handbook of Indigenous Peoples' Rights, Abingdon/New York: Routledge, 129-145.

Kymlicka, Will 2001: Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship, Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, Will 2009: The Good, the Bad, and the Intolerable: Minority Group Rights, in: Goodale, Mark (Hg.), Human Rights. An Anthropological Reader, Oxford: Wiley-Blackwell Publishing, 58-67.

Ladwig, Bernd 2012: Anthropologie und Naturalismus, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 186-193.

Laukötter, Sebastian/Siep, Ludwig 2012: John Locke, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 30-36.

Lévi-Strauss, Claude 1972: Rasse und Geschichte, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Locke, John 2015: An Essay concerning Human Understanding with the Second Treatise of Government, Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited.

Lohmann, Georg 2012a: Interkulturalismus und „cross-culture", in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 210-215.

Lohmann, Georg 2012b: Karl Marx, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 71-76.

Lohmann, Georg 2015: Menschenrechte zwischen Moral und Recht, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 62-95.

Luf, Gerhard 2017: Menschenrechtsbegründung aus vernunftrechtlicher Perspektive, in: Seelmann, Kurt (Hg.), Menschenrechte. Begründung – Universalisierbarkeit – Genese, Berlin/Boston: de Gruyter, 8-22.

Lukes, Steven 2008: Moral Relativism, New York: Picador.

Lukes, Steven 2017: Liberals & Cannibals. The Implications of Diversity, London/New York: Verso.

MacKinnon, Catherine A. 2012: *Martinez* Revisited, in: Carpenter, Kristen A./Fletcher, Matthew L. M./Riley, Angela R. (Hg.), The Indian Civil Rights Act at Forty, Los Angeles (CA): UCLA American Indian Studies Center, 27-38.

Maróth, Miklós 2014: Human Dignity in the Islamic world, in: Düwell, Marcus/Braarvig, Jens/Brownsword, Roger/Mieth, Dietmar (Hg.), The Cambridge Handbook of Human Dignity, Cambridge: Cambridge University Press, 155-162.

Marques, Claudia Lima/Lixinski, Lucas 2014 : Human Dignity in South American Law, in: Düwell, Marcus/Braarvig, Jens/Brownsword, Roger/Mieth, Dietmar (Hg.), The Cambridge Handbook of Human Dignity,Cambridge: Cambridge University Press, 394-400.

Mayer, Andreas 2016: Sigmund Freud zur Einführung, Hamburg: Junius Verlag.

Messer, Ellen 2009: Anthropology, Human Rights, and Social Transformation, in: Goodale, Mark (Hg.), human rights. An anthropological reader, West Sussex (UK): Blackwell Publishing, 103-134.

Metz, Thaddeus 2014: Dignity in the ubuntu tradition, in: Düwell, Marcus/Braarvig, Jens/Brownsword, Roger/Mieth, Dietmar (Hg.), The Cambridge Handbook of Human Dignity, Cambridge: Cambridge University Press, 310-318.

Mignolo, Walter D. 2011: The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options, Durham/London: Duke University Press.

Ming, Wan 2001: Human Rights in Chinese Foreign Relations. Defining und Defending National Interests, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Moller Okin, Susan 2015 : Konflikte zwischen Grundrechten. Frauenrechte und die Probleme religiöser und kultureller Unterschiede, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 310-342.

Montaigne, Michel de 2013: Les Essais. Version Intégrale, Livre 1, 2 et 3. Hg. v. Hazlitt, William Carew. E-artnow Editions.

Monterrubio Redonda, Anavel 2019: Institutional scope and limitations of the right to consultation and the free, prior and informed consent of Indigenous Peoples in Mexiko, in: Wright, Claire/Tomaselli, Alexandra (Hg.), The Prior Consultation of Indigenous Peoples in Latin America. Inside the Implementation Gap, London/New York: Routledge, 133-147.

Moors, Annelies 2018: Adopting a face veil, concluding an Islamic marriage: autonomy, agency, and liberal-secular rule, in: Foblets, Marie-Claire/Graziadei, Michele/Renteln, Alison Dundes (Hg.), Personal Autonomy in Plural Societies. A Principle and its Paradoxes, Abingdon/New York: Routledge, 127-139.

Morsink, Johannes 1999: The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting, and Intent, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Moyn, Samuel 2018: Foreword, in: Goodale, Mark (Hg.), Letters to the Contrary. A Curated History of the UNESCO Human Rights Survey, Stanford (CA): Stanford University Press, xiii-xvi.

Moyn, Samuel 2012: The Last Utopia, Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Müller, Enrico 2020: Nietzsche Lexikon, Paderborn u.a.: Wilhelm Fink Verlag.

Newen, Albert/Schrenk, Markus A. 2013: Einführung in die Sprachphilosophie, Darmstadt: WBG.

Newman, Dwight 2011: Community and Collective Rights. A Theoretical Framework for Rights Held by Groups, Oxford: Hart Publishing.

Nowak, Manfred 2013: Der Internationale Menschenrechtsschutz, in: Reinisch, August (Hg.), Österreichisches Handbuch des Völkerrechts. Band I – Textteil, Wien: Manz, 313-386.

Nussbaum, Martha C. 2000: Women and Human Development. A Capabilities Approach, Cambridge/New York, u.a.: Cambridge University Press.

Ober, Josiah 2014: Meritocratic and civic dignity in Greco-Roman antiquity, in: Düwell, Marcus/Braarvig, Jens/Brownsword, Roger/Mieth, Dietmar (Hg.), The Cambridge Handbook of Human Dignity, Cambridge: Cambridge University Press, 53-63.

Obeyesekere, Gananath 1992: The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific, Princeton/Chichester: Princeton University Press.

Pallares-Burke, Maria Lúcia 2018: A Two-Headed Thinker: Rüdiger Bilden, Gilberto Freyre, and the Reinvention of Brazilian Identity, in: Blackhawk, Ned/Wilner, Isaiah Lorado (Hg.), Indigenous Visions. Rediscovering the World of Franz Boas, New Haven/London: Yale University Press, 316-343.

Patton, Paul 2016: Philosophical justifications for Indigenous rights, in: Lennox, Corinne/Short, Damien (Hg.), Handbook of Indigenous Peoples' Rights, Abingdon/New York: Routledge, 13-23.

Paul, Gregor 2012: Der Diskurs über „asiatische Werte", in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 348-352.

Pauer-Studer, Herlinde 2010: Einführung in die Ethik, Wien: Facultas.

Petoskey, Eva 2012: 40 years of the Indian Civil Rights Act: Indigenous Women's Reflections, in: Carpenter, Kristen A./Fletcher, Matthew L. M./Riley, Angela R. (Hg.), The Indian Civil Rights Act at Forty, Los Angeles (CA): UCLA American Indian Studies Center, 46-51.

Pharo, Lars Kirkhusmo 2014: The concepts of human dignity in moral philosophies of indigenous peoples of the Americas, in: Düwell, Marcus/Braarvig, Jens/Brownsword, Roger/Mieth, Dietmar (Hg.), The Cambridge Handbook of Human Dignity, Cambridge: Cambridge University Press, 147-154.

Pogge, Thomas 2015: Menschenrechte als moralische Ansprüche an globale Institutionen, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 378-400.

Pollmann, Arnd 2012a: Drei Dimensionen des Begriffs der Menschenrechte: Recht, Moral und Politik, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 358-363.

Pollmann, Arnd 2012b: Universalismus, Kulturalismus, Relativismus, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 331-338.

Quijano, Aníbal 2016: Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika. Übers. v. Alke Jenss und Stefan Pimmer, Wien/Berlin: Verlag Turia + Kant.

Randelzhofer, Albrecht 1987: Menschenrechtsschutz im Völkerrecht, in: Hempfer, Klaus W./Schwan, Alexander (Hg.), Grundlagen der politischen Kultur des Westens. Ringvorlesung an der Freien Universität Wien, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 39-62.

Rawls, John 1999: The Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited", Cambridge (MA)/London: Harvard University Press.

Renteln, Alison Dundes 2013: International Human Rights. Universalism Versus Relativism, New Orleans (Louisiana): Quid Pro Books.

Risse, Thomas 2007: Menschenrechte als Grundlage der Weltvergemeinschaftung? Die Diskrepanz zwischen Normanerkennung und Normeinhaltung, in: Janz, Nicole/Risse, Thomas (Hg.), Menschenrechte – Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs, Baden-Baden: Nomos, 17-37.

Roetz, Heiner 2017: Ein Problem der Politik und nicht der Kultur: Menschenrechte in China, in: Seelmann, Kurt (Hg.), Menschenrechte. Begründung – Universalisierbarkeit – Genese, Berlin/Boston: de Gruyter, 102-125.

Rousseau, Jean-Jacques 2000: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts, Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Russell, Bertrand 2017: Probleme der Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sahlins, Marshall 1995: How "Natives" Think. About Captain Cook, for example, Chicago/London: The University of Chicago Press.

Schäfer, Caroline/Gercke, Josephine/Lüneberg Sophia/Bangert, Yvonne/Sonk, Regina 2019: Sprache: Ein Menschenrecht. Wie indigene ihre bedrohten Sprachen verteidigen. Menschenrechtsreport Nr. 87, Göttingen: Gesellschaft für bedrohte Völker.

Schmahl, Stefanie 2012: Internationales Menschenrechtsregime, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 390-397.

Schröder, Wolfang M. 2012: Natur- und Vernunftrecht, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 179-185.

Shue, Henry 2015: Menschenrechte und kulturelle Differenz, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 343-377.

Sommer, Gert/Stellmacher, Jost 2009: Menschenrechte und Menschenrechtsbildung. Eine psychologische Bestandsaufnahme, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Speed, Shannon 2008: Rights in Rebellion. Indigenous Struggle & Human Rights in Chiapas, Stanford (CA): Stanford University Press.

Stamatopoulou, Elsa 2007: Culture Rights in International Law. Article 27 of the Universal Declaration of Human Rights and Beyond, Leiden/Boston: Martinus Nijhoff Publishers.

Suzack, Cheryl 2016: Human rights and Indigenous feminism, in: Lennox, Corinne/Short, Damien (Hg.), Handbook of Indigenous Peoples' Rights, Abingdon/New York: Routledge, 146-163.

Swentzell, Rina 2012: 40 years of the Indian Civil Rights Act: Indigenous Women's Reflections, in: Carpenter, Kristen A./Fletcher, Matthew L. M./Riley, Angela R. (Hg.), The Indian Civil Rights Act at Forty, Los Angeles (CA): UCLA American Indian Studies Center, 43-46.

Szlezák, Thomas A. (Hg.) 2000: Platon: Der Staat: griechisch/deutsch = Politeia, Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.

Tolley, Howard Jr. 1987: The U.N. Commission on Human Rights, Boulder: Westview Press.

Tomaselli, Alexandra 2016: Exploring indigenous self-government and forms of autonomy, in: Lennox, Corinne/Short, Damien (Hg.), Handbook of Indigenous Peoples' Rights, Abingdon/New York: Routledge, 83-100.

Truman, Harry S. 2014: 1945. Years of Decision. Memoirs: Volume 1, United States: New Word City.

Tweedy, Ann E. 2012: Sex Discrimination under Tribal Law, in: Carpenter, Kristen A./Fletcher, Matthew L. M./Riley, Angela R. (Hg.), The Indian Civil Rights Act at Forty, Los Angeles (CA): UCLA American Indian Studies Center, 53-86.

Valencia-Weber, Gloria 2012: 40 years of the Indian Civil Rights Act: Indigenous Women's Reflections, in: Carpenter, Kristen A./Fletcher, Matthew L. M./Riley, Angela R. (Hg.), The Indian Civil Rights Act at Forty, Los Angeles (CA): UCLA American Indian Studies Center, 39-43.

Vasconcelos, José 1982: Die kosmische Rasse, in: Rama, Angel (Hg.), Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1982, 140-157.

Velleman, J. David 2013: Foundations for Moral Relativism, Cambridge: Open Book Publishers.

Vitoria, Francisco de 1997: De indis, in : Horst, Ulrich/Jusenhoven, Heinz-Gerhard/Stüben, Joachim (Hg.), Vorlesungen II. Völkerrecht, Politik, Kirche, Stuttgart/Berlin/Köln: Verlag W. Kohlhammer, 371-439.

Walzer, Michael 1996: Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Berlin: Rotbuch.

Wasserstrom, Jeffrey N. 2006: Die Chinesische Revolution und die Paradoxie der Menschenrechte, in: Zöllner, Reinhard/Klein, Thoralf (Hg.), Menschenrechte und Demokratie in China, München: Iudicium Verlag, 15-39.

Wattles, Jeffrey 1996: The Golden Rule, New York/Oxford: Oxford University Press.

Werner, Micha 2014: Individual and collective dignity, in: Düwell, Marcus/Braarvig, Jens/Brownsword, Roger/Mieth, Dietmar (Hg.), The Cambridge Handbook of Human Dignity, Cambridge: Cambridge University Press, 343-352.

Wong, David B. 2006: Natural Moralities : A Defense of Pluralistic Relativism, Oxford: Oxford University Press.

Zimmermann, Rolf 2012: Die totalitäre Katastrophe und das Jahr 1945, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, 111-115.

8.2. Zeitschriftenbeiträge

Alhargan, Raed Abdulaziz 2012: Islamic Law and International Human Rights Norms, in: Muslim World Journal of Human Rights 9 (1), 1-21.

American Anthropological Association, The Executive Board 1947: Statement on Human Rights, in: American Anthropologist, New Series 49 (4), 539-543.

Arendt, Hannah 1949: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: Die Wandlung 4, 754-770.

Barnett, H. G. 1948: On Science and Human Rights, in: American Anthropologist, New Series 50 (2), 352-355.

Bielefeldt, Heiner 2000: „Western“ versus „Islamic“ Human Rights Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights, in: Political Theory 28 (1), 90-121.

Bielefeldt, Heiner 2006: Menschenrechte als Antwort auf historische Unrechtserfahrungen: Zur Kritik des ideengeschichtlichen Entwicklungsschemas, in: Jahrbuch Menschenrechte 2007, 135-142.

Bielefeldt, Heiner 2022: Menschenrechte unter Vorbehalt?, in: welt-sichten 4/5, 20-23.

Boas, Franz 1901: The Mind of Primitive Man, in: Science, New Series 13 (321), 281-289.

Boyle, Kevin 1995: Stock-taking on Human Rights: The World Conference on Human Rights, Vienna 1993, in: Political Studies 43, 79-95.

Caduff, Carlo 2011: Anthropology's ethics: Moral positionalism, cultural relativism, and critical analysis, in: Anthropological Theory 11 (4), 465-480.

Committee for Human Rights, American Anthropological Association 1999: Declaration on Anthropology and Human Rights, in: Anthropology Newsletter, 9.

Cruft, Rowan 2005: Human Rights, Individualism and Cultural Diversity, in: Critical Review of International Social and Political Philosophy 8 (3), 265-287.

De Laguna, Grace A. 1942: Cultural Relativism and Science, in: The Philosophical Review 51 (2), 141-166.

Dembour, Marie-Bénédicte 2010: What Are Human Rights? Four Schools of Thought, in: Human Rights Quarterly 32 (1), 1-20.

Engle, Karen 2001: From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association from 1947-1999, in: Human Rights Quarterly 23 (3), 536-559.

Engle Merry, Sally 2003: Human Rights Law and the Demonization of Culture (And Anthropology Along the Way), in: PoLAR 26 (1), 55-76.

Ess, Charles 2006: Ethical pluralism and global information ethics, in: Ethics and Information Technology 8, 215-226.

Farer, Tom J. 1987: The United Nations and Human Rights: More than a Whimper Less than a Roar, in: Human Rights Quarterly 9 (4), 550-586.

Fassin, Didier 2008: Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals, in: Anthropological Theory 8 (4), 333-344.

Gall, Olivia 2004: Identidad, exclusion y racismo: reflexiones teóricas y sobre México, in: Revista Mexicana de Sociología 66 (2), 221-259.

Gass, William H. 1981: Culture, Self, and Style, in: Syracuse Scholar 2 (1), 52-68.

Geertz, Clifford 1984: Distinguished Lecture. Anti Anti-Relativism, in: American Anthropologist, New Series 86 (2), 263-278.

Glendon, Mary Ann 1999: Foundations of Human Rights: The Unfinished Business, in: American Journal of Jurisprudence 44, 1-14.

Goodale, Mark 2006: Introduction to “Anthropology and Human Rights in a New Key”, in: American Anthropologist, Oxford 108 (1), 1-8.

Goodale, Mark 2017: UNESCO and the United Nations Rights of Man Declaration. History, Historiography, Ideology, in: Humanity. An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development 8 (1), 28-47.

Goodale, Mark 2018b: The Myth of Universality. The UNESCO “Philosophers’ Committee” and the Making of Human Rights, in: Law and Social Inquiry 43 (3), 596-617.

Hanson, Allan F. 2009: Beyond the skin bag: on the moral responsibility of extended agencies, in: Ethics and Information Technology 11, 91-99.

Hartung, Frank E. 1954: Cultural Relativity and Moral Judgments, in: Philosophy of Science 21 (2), 118-126.

Hassan, Riffat 1982: On Human Rights and the Qur’anic Perspective, in: Journal of ecumenical studies 19 (3), 51-65.

Hatch, Elvin 1997: The Good Side of Relativism, in: Journal of Anthropological Research 53 (3), 371-381.

Havet, Jacques 1948: Distinguished World Thinkers Study Bases of Human Rights, in: UNESCO Courier 1 (7), 8.

Holder, Cindy L.; Corntassel, Jeff J. 2002: Indigenous Peoples and Multicultural Citizenship. Bridging Collective and Individual Rights, in: Human Rights Quarterly 24 (1), 126-151.

Hoppe, Hansgeorg 1992: Ethische Positionen im Vergleich: Utilitarismus (Hare) – Vertragstheorie (Rawls) Diskursethik (Apel/Habermas), in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40 (5), 503-512.

Humphrey, John P. 1949: The Universal Declaration of Human Rights, in: International Journal 4, 351-361.

Kluckhohn, Clyde 1955: Ethical Relativity. Sic et Non, in: The Journal of Philosophy 52 (23), 663-677.

Krumbein, Frédéric 2010: Die Menschenrechtslage in China nach 30 Jahren Reformpolitik, in: Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik 3, 309-335.

Levy, Neil 2003: Descriptive Relativism: Assessing the Evidence, in: The Journal of Value Inquiry 37, 165-177.

Lupien, Pascal 2011: The incorporation of indigenous concepts of plurinationality into the new constitutions of Ecuador and Bolivia, in: Democratization 18 (3), 774-796.

Mauss, Marcel 1938: Une Catégorie de L'Esprit Humain: La Notion de Personne Celle de „Moi", in: The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 68, 263-281.

Mayer, Ann Elizabeth 1994: Universal versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or Clash with a Construct, in: Michigan Journal of International Law 15 (2), 307-404.

McKeon, Richard 1948: The Philosophic Bases and Material Circumstances of the Rights of Man, in: Ethics 58 (3/1), 180-187.

Mello, Brian 2004: Recasting the Right to Self-Determination: Group Rights and Political Participation, in: Social Theory and Practice 30 (2), 193-213.

Messer, Ellen 1993: Anthropology and Human Rights, in: Annual Review of Anthropology 22, 221-249.

Messer, Ellen 1997: Pluralist Approaches to Human Rights, in: Journal of Anthropological Research 53 (3), 293-317.

Müller-Funk, Anna/Nowak, Manfred 2013: Von der Wiener Weltmenschenrechtskonferenz zu einem Weltgerichtshof für Menschenrechte. 20 Jahre nach der Weltkonferenz über Menschenrechte 1993, in: juridikum 4, 424-431.

Nagengast, Carole; Turner, Terence 1997: Introduction. Universal Human Rights versus Cultural Relativity, in: Journal of Anthropological Research 53 (3), 269-272.

Nishigaki, Toru 2006: The ethics in Japanese information society: Consideration on Francisco Varela's *The Embodied Mind* from the perspective of fundamental informatics, in: Ethics and Information Technology 8, 237-242.

Potter, Pitman B. 2007: China and the International Legal System: Challenges of Participation, in: The China Quarterly 191, 699-715.

Renteln, Alison Dundes 1988: Relativism and the Search for Human Rights, in: American Anthropologist 90 (1), 56-72.

Sapir, Edward 1929: The Status of Linguistics as a Science, in: Language 5 (4), 207-214.

Sen, Amartya 1999: Democracy as a Universal Value, in: Journal of Democracy 10 (3), 3-17.

Shaheed, Farida 1994: Controlled or Autonomous: Identity and the Experience of Network, Women Living under Muslim Laws, in: Signs: Journal of Women in Culture and Society 19 (4), 997-1019.

Sofi, Sartaj Ahmad 2016: A Comparative Study of Human Rights in Islam and Universal Declaration of Human Rights, in: Journal of Islamic Thought and Civilization 6 (1), 37-46.

Steward, Julian H. 1948: Comments on the Statements on Human Rights, in: American Anthropologist, New Series 50 (2), 351-352.

Thomas, Hugh 1983: The Inferno of Relativism, in: Times Literary Supplement 8, 718.

Tretter, Hannes 1998: Moralin in 18 Dosen – Zur Idee der Menschenpflichten, in: Juridikum 1, 31-33.

Vacano, Diego von 2012: Las Casas and the Birth of Race, in: History of Political Thought 33 (3), 401-426.

Van der Walt, Sibylle 2006: Die Last der Vergangenheit und die kulturrelativistische Kritik an den Menschenrechten. Ursprung und Folgen der westlichen Alteritätsobsession, in: Saeculum 57 (2), 231-253.

Washburn, Wilcomb E. 1987: Cultural Relativism, Human Rights, and the AAA, in: American Anthropologist, New Series 89 (4), 939-943.

Winch, Peter 1964: Understanding a Primitive Society, in: American Philosophical Quarterly 1 (4), 307-324.

8.3. Internetquellen

Amnesty International o.J.: Einführung in die Menschenrechte, https://www.amnesty.ch/de/themen/menschenrechte/zahlen-fakten-und-hintergruende/einfuehrung-in-die-menschenrechte, 05.09.2020.

Annan, Kofi A. 2000: Das Zeitalter der Menschenrechte, in: Project Syndicate, https://www.project-syndicate.org/commentary/the-age-of-human-rights/german, 22.08.2020.

Baghramian, Maria/Carter, Adam J. 2015: Relativism, in: Zalta, Edward N. (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/relativism/#BriHisOldIde, 17.04.2020.

ChinaFile 2013: Document 9: A ChinaFile Translation, https://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation, 06.11.2021.

Friends of the Earth International o.J.: Collective Rights, https://www.foei.org/what-we-do/collective-rights, 02.09.2020.

Gowans, Chris 2015: Moral Relativism, in: Zalta, Edward N. (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-relativism, 11.04.2020.

Hernandez, Bonar Ludwig 2001: The Las Casas-Sepúlveda Controversy: 1550-1551, https://history.sfsu.edu/sites/default/files/images/2001_Bonar%20Ludwig%20Hernandez.pdf, 19.01.2020.

Hernández Castillo, Rosalva Aída 2007: National Law and Indigenous Customary Law. The struggle for justice of indigenous women in Chiapas, Mexico, https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/4083/hernandez.pdf?sequence=2&isAllowed=y, 17.08.2021.

ILO 2021: Ratifications of C169 – Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (No. 169), https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=1000:11300:0::NO:11300:P11300_INSTRUMENT_ID:312314, 24.09.2021.

Jones, Peter 2016: Group Rights, https://plato.stanford.edu/entries/rights-group/#GroRigHumRig, 16.09.2021.

Nickel, James 2019: Human Rights, https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/#UnivHumaRighWorlDiveBeliPrac, 25.08.2021.

Nøsterud, Karin Beate 2019: Individual vs. collective rights, https://archive.unric.org/en/indigenous-people/27309-individual-vs-collective-rights, 05.09.2020.

„o.V." o.J.: Relativisme. « Tout est relatif », http://www.toupie.org/Dictionnaire/Relativisme.htm, 04.04.2020.

Trzeciak, Miriam/Meuth, Anna-Maria 2013: Widerstandsperspektiven von zapatistischen Frauen, https://www.chiapas.eu/news.php?id=7007, 18.08.2021.

United Nations o.J.: The Ten Principles of the UN Global Compact, https://www.unglobalcompact.org/what-is-gc/mission/principles, 29.06.2022.

United Nations 2019: Drafting of the Universal Declaration of Human Rights, http://research.un.org/en/undhr, 03.08.2020.

United Nations Office of the High Commissioner 2011: Guiding Principles on Business and Human Rights. Implementing the United Nations "Protect, Respect and Remedy" Framework, https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/publications/guidingprinciplesbusinesshr_en.pdf, 29.06.2022.

Westacott, Emrys o.J.: Moral Relativism, in: Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/moral-re/, 08.04.2020.

8.4. Rechtstexte und Dokumente Internationaler Organisationen

Commission on Human Rights 1946: Report of the Commission on Human Rights to the second session of the Economic and Social Council (E/38/Rev.1), New York City.

Division of Human Rights 1947: Draft Outline of International Bill of Rights (E/CN.4/AC.1/3), New York.

EGMR U 25. 4. 1978 *Tyrer v United Kingdom*, Nr 5856/72.

EZLN 1994: Zapatista Women's Revolutionary Laws, Chiapas: The Mexican Awakener [El Despertador Mexicano].

ILO 1989: Übereinkommen über eingeborene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern. „ILO-Konvention 169", Genf.

Minister und Vertreter der Asiatischen Staaten 1993: Final Declaration of the Regional Meeting for Asia of the World Conference on Human Rights. „The Bangkok Declaration", Bangkok.

Mitglieder der Organisation der Islamischen Konferenz 1990: Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam, Kairo.

Organization of Islamic Cooperation 2020: Cairo Declaration of the Organization of Islamic Cooperation on Human Rights (Resolution No. 63/47 POL), Niamey.

The National People's Congress of the People's Republic of China 2018: Constitution of the People's Republic of China, Peking.

UNESCO 1947: GENERAL CONFERENCE FIRST SESSION. Held at UNESCO House, Paris from 20 November to 10 December 1946 (UNESCO/C/30), Paris.

UNESCO Committee on the Philosophic Principles of the Rights of Man 1947: The Grounds of an International Declaration of Human Rights (Phil./10), Paris.

UN-Generalversammlung 1948a: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (217 [III] A), Paris.

UN-Generalversammlung 1948b: Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes (206 [III] A), Paris.

UN-Generalversammlung 1948c: Protokolle der Plenarsitzungen (A/777), Paris.

UN-Generalversammlung 1950: Human Rights Day (423 [V] A), New York.

UN-Generalversammlung 1966a: Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte (2200A [XXI]), New York.

UN-Generalversammlung 1966b: Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (2200A [XXI]), New York.

UN-Generalversammlung 1984: Summary Record of the 65th Meeting of the Third Committee (A/C.3/39/SR.65), New York.

UN-Generalversammlung 1990: World Conference on Human Rights (A/RES/45/155), New York.

UN-Generalversammlung 2007: Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte der indigenen Völker (A/Res/61/295), New York.

United States Congress 1968: The Indian Civil Rights Act (25 U.S.C.), Washington, D.C.

World Conference on Human Rights 1993: Vienna Declaration and Programme of Action (UN Doc. A/CONF. 157/23), Wien.

8.5. Bibelstellen

Amos 9, 7.

Genesis 1, 26-28.

2Mose 20, 2-17.

IX. Anhang

9.1. Zusammenfassung – Deutsch

Die gegenständliche Arbeit nahm sich der Hauptforschungsfrage an, inwieweit die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte mit dem Kulturrelativismus vereinbar ist, wozu nach einem kurzen Definitionsversuch der Menschenrechte zunächst das Phänomen der Menschenrechte durch eine genealogische Untersuchung historisch aufgearbeitet wurde. Dadurch hat sich gezeigt, dass zwar die Idee der Menschenrechte sowie die Vorstellung von universell gültigen Werten im Allgemeinen mehrere Jahrtausende zurückreicht, die tatsächliche rechtliche Verankerung der Menschenrechte allerdings erst im Rahmen der Aufklärung einsetzte. Die als erste Menschenrechtsdeklarationen klassifizierten Menschenrechtsdokumente des 18. Jahrhunderts fußten dabei hauptsächlich auf „westlichem" Gedankengut, wozu insbesondere die als „Trias" bezeichneten Prinzipien des Individualismus, der Vernunft sowie der Menschenwürde im rechtlichen Sinn zählen. Die 1948 verkündete und im Wesentlichen auf diesen frühen Erklärungen aufbauende AEMR greift daher ebenfalls auf hauptsächlich westliches Gedankengut zurück, was sich insbesondere anhand der näheren Analyse ihres Entstehungsprozesses, der beteiligten Staaten, sowie anhand einer genaueren Untersuchung der einzelnen Bestimmungen gezeigt hat. Aus diesem Grund können sowohl der historische Entstehungsprozess der Menschenrechte als auch die dem Entwurf der AEMR zugrunde liegenden Rahmenbedingungen als Indizien dafür gesehen werden, dass die AEMR ein zu einseitiges Menschenrechtsverständnis aufweist und daher den Kulturrelativismus in ihrer ursprünglichen Form ausblendet.

Dass dabei der Kulturrelativismus in seiner deskriptiven Form existiert und damit die kulturelle Vielfalt auf beschreibende Weise mit universellen Werten in Einklang bringen möchte, wurde ebenfalls bejaht, wobei der Universalismus als These und der Kulturrelativismus als Antithese eingestuft wurden, die es im Sinne einer dialektischen Herangehensweise zu einer Synthese zu vereinen galt. Dies konnte einerseits durch die Vorstellung der UNESCO-Umfrage 1947 bestätigt werden, da diese ans Licht brachte, dass zum Zeitpunkt der Verkündung der AEMR unterschiedliche Auffassungen in Bezug auf Menschenrechte bestanden. Diese Kritik an der AEMR hob auch das Statement der AAA 1947 hervor, in welchem der AEMR vorgeworfen wurde, die kulturelle Vielfalt auszublenden sowie ein zu individualistisches

Menschenrechtsbild zu propagieren. Diese Vorwürfe in Verbindung mit kulturrelativistischen sowie Indigenen Kritikpunkten sollten sich durch die auf die Verkündung der AEMR folgenden Jahrzehnte ziehen, wobei selbst in den als „Wendepunkt" gehandelten 1990er Jahren die Universalität der Menschenrechte nicht restlos bestätigt werden konnte. Es wurde daher ersichtlich, dass eine Lösung der menschenrechtlichen Problematiken nicht in einer Extremposition gefunden werden kann, weshalb sich insbesondere um die Jahrtausendwende zahlreiche pluralistische Mischpositionen entwickelt haben, die ihr Plädoyer für kulturelle Vielfalt auf einem Fundament aus universellen Basisrechten aufbauen. Diese pluralistischen Ansätze boten daher einen idealen Anknüpfungspunkt für eine Synthese, der durch den Rückgriff auf vier Fallbeispiele praktische Relevanz verliehen wurde. Der daraus erarbeitete Lösungsansatz stützt sich dabei einerseits auf die Erkenntnis, dass es sich bei Kulturen um dynamische, fluide Phänomene handelt, deren Bedürfnissen nur angemessen Rechnung getragen werden kann, sofern man auch den internationalen Menschenrechtskatalog im Sinne einer dynamischen Interpretation als wandelbares sowie evolutives Völkergewohnheitsrecht einstuft. Menschenrechte und damit im Speziellen die Bestimmungen der AEMR müssen daher als abstrakte Standards (*basic values)* verstanden werden, die sich an die jeweiligen kulturellen Begebenheiten sowie Werte adaptieren lassen, wodurch die AEMR mit dem deskriptiven Kulturrelativismus in Einklang gebracht werden kann. In formeller Hinsicht wurde darauf hingewiesen, dass einer derartigen Synthese einerseits nähergekommen werden kann, indem ein interkultureller Dialog geführt wird und eigene kulturelle Praktiken durch einen externen Austausch hinterfragt werden. Darüber hinaus erwies es sich als unerlässlich, auf die Notwendigkeit eines „intra-kulturellen Konflikts" hinzuweisen, da erst durch interne Debatten zwischen den Mitgliedern einer Gemeinschaft eine authentische Selbstreflexion stattfinden und Veränderungen im Rahmen der eigenen Weltsicht angestoßen werden können. Der (Rechts-)Anthropologie kommt in diesem Prozess die wertvolle Rolle einer Vermittlerin zu, da sie darin geübt ist, Kulturen werturteilsfrei zu erforschen sowie jenen zur Seite zu stehen, die sich ansonsten kein Gehör auf der internationalen Bühne verschaffen können. Dass dies insbesondere auf Indigene Völker zutrifft, wurde detailliert erörtert, weshalb auch ersichtlich wird, weshalb die gegenständliche Arbeit hauptsächlich aus der Indigenen Perspektive verfasst wurde, da sich anhand der Indigenen Forderungen und Ansprüche die praktische Relevanz der angestellten Überlegungen deutlich aufzeigen lässt.

Die Hauptforschungsfrage nach der Vereinbarkeit der AEMR mit dem Kulturrelativismus konnte daher unter der Bedingung eines dynamischen sowie evolutiven Rechts- sowie Kulturverständnisses bejaht und wertvolle Anknüpfungspunkte für weitere Forschungsvorhaben herausgearbeitet werden.

9.2. Abstract – English

This thesis addressed the main research question of the extent to which the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) is compatible with cultural relativism. For this purpose, after a brief attempt to define human rights, the phenomenon of human rights was first analyzed from a historical perspective, thereby employing a genealogical investigation. This showed that the concept of universally valid values, in general, goes back several millennia, whereas the actual legal codification of human rights only began during the Enlightenment. The human rights documents of the 18th century, which are classified as the first human rights declarations, were mainly based on "Western" ideas, including in particular the principles of individualism, reason, and human dignity in the legal sense, which were referred to as the "triad" of human rights principles. The UDHR, which was adopted in 1948, essentially drew upon these early declarations and thus mainly contains “Western” ideas, as has been shown in particular by a closer analysis of its drafting process, the states involved, and a more detailed examination of the individual provisions. For this reason, the historical process of the development of human rights, as well as the framework that conditioned the drafting of the UDHR, can be considered indications that the UDHR in its original form contains a “Western” understanding of human rights and therefore ignores cultural relativism.

The fact that cultural relativism exists in its descriptive form and thus seeks to reconcile cultural diversity with universal values was also affirmed. In doing so, universalism was classified as a thesis, whereas cultural relativism was considered an antithesis, whereby both approaches had to be united in synthesis in the sense of a dialectical approach. On the one hand, this could be confirmed by the illustration of the UNESCO survey 1947, since it showed that at the time of the adoption of the UDHR different views with regard to human rights existed. This criticism of the UDHR was also highlighted by the statement of the AAA in 1947, in which the UDHR was accused of ignoring cultural diversity and propagating an overly individualistic view of human rights. These accusations, in conjunction with cultural relativist and Indigenous criticisms, were to continue throughout the decades following the adoption of the UDHR. In the 1990s, which were actually regarded as a "turning point" within the debate, the universality of human rights could not be completely confirmed either. It, therefore, became apparent that a solution to human rights problems could not be found in one extreme position, which is why numerous pluralistic mixed positions developed, advocating cultural diversity on a foundation

of universal basic rights. These pluralistic approaches thus offered an ideal starting point for synthesis, which was given practical relevance through the introduction of four case studies. It followed that cultures are dynamic, fluid phenomena and that their needs can only be adequately met if the international human rights catalogue is also classified as evolutive and adaptable customary international law in the sense of a dynamic interpretation. Human rights, and in particular the provisions of the UDHR, must thus be understood as abstract *basic values* that can be adapted to the respective cultural circumstances and values, through which the UDHR can be reconciled with descriptive cultural relativism. From a formal point of view, it was highlighted that such synthesis can be approached by conducting an intercultural dialogue and questioning one's own cultural practices through an external exchange. Furthermore, it proved essential to point out the necessity of an "intra-cultural conflict", since an authentic self-reflection and changes in one's worldview can only be initiated through internal debates between the members of a community. In this process, (legal) anthropology has the valuable role of a mediator, as it is trained to examine cultures without judgement and to stand by those who otherwise cannot make themselves heard on the international stage. The fact that this is particularly true for Indigenous peoples has been discussed in detail, which is also why this thesis was mainly written from an Indigenous perspective, as the practical relevance of the considerations made can be clearly shown in relation to Indigenous demands and claims.

The main research question of the compatibility of the UDHR with cultural relativism could therefore be affirmed under the condition of a dynamic understanding of law and culture, and valuable starting points for further research projects were brought to light.