

**Alex Sutter**

## **Gibt es ein Menschenrecht auf kulturelle Identität?**

Erschienen in: Blickwechsel. Die interkulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Hrsg. von Simone Prodoliet, S. 50-61

Der Mensch ist ein geselliges Tier. Eine heute verbreitete Meinung interpretiert diese triviale Tatsache wie folgt: „Die Würde des Menschen liegt nicht nur in seiner Individualität. Sie besteht auch im und durch das Kollektiv, dem der Mensch angehört.“<sup>1</sup> Falls das Kollektiv eine Quelle menschlicher Würde ist, so hat dies auf moralischer Ebene einschneidende Konsequenzen. „Wer den Menschen nicht in seiner geschichtlichen, sprachlichen und kulturellen Identität anerkennt, verletzt die Wurzeln seiner Existenz, die Teil seiner inneren Würde sind.“<sup>2</sup> Aus dieser Sicht wäre es richtig und nötig, die kulturelle Identität zu den elementaren Gütern zu zählen, die durch die Menschenrechte geschützt werden müssten.

Dieser Ansatz führt zu einem Dilemma, wenn Elemente der kulturellen Identität mit den individuellen Menschenrechten nicht vereinbar sind. Beispielsweise verbieten strenggläubige Versionen des Islam den Muslimen jeden Religionswechsel, was offensichtlich im Widerspruch zum Menschenrecht auf die freie Wahl der Religion steht. Wer nun die „kulturelle Identität“ - aus welchen Gründen auch immer<sup>3</sup> - stärker gewichtet als das individuelle Freiheitsrecht, muss allfällige interne Sanktionen der „Religionsgemeinschaft“ (wer auch immer dieses Kollektiv real verkörpert) gegenüber abweichenden Individuen moralisch gutheissen. Eine solche Gewichtung und Parteinahme wird manchmal mit dem Argument gestützt, das individuelle Freiheitsrecht sei auch nur ein kultureller Ausdruck der westlichen Zivilisation.

Ich möchte im folgenden auf einige Annahmen näher eingehen, welche mit solchen kulturbetonenden Positionen oft verknüpft sind, nämlich

- a) „Menschen bilden ihre Identitäten in kollektiven Bezugsnetzen.“
- b) „Menschen sind Angehörige von Gemeinschaften.“
- c) „Kulturgemeinschaften teilen dieselben Grundwerte.“
- d) „Es gibt ein Menschenrecht auf kulturelle Identität.“
- e) „Die Menschenrechte sind Ausdruck einer individualistischen Kultur.“

Diese Annahmen werden oft stillschweigend vorausgesetzt oder explizit ins Spiel gebracht, wenn über die „multikulturelle“ Schweiz debattiert wird. Sie bilden eine - manchmal unbewusste - Argumentationskette, die beim Plausiblen anhebt und im Abstrusen endet.

### **a) „Menschen bilden ihre Identitäten in kollektiven Bezugsnetzen.“**

Jedes Individuum ist lebensgeschichtlich mit einer ganzen Reihe von Bezugsgruppen verknüpft, meistens mit mehreren Gruppen in derselben Lebensphase (z.B. Schulklasse, Herkunftsfamilie, Fanclub). Manche Bezugsgruppen sind unstat (Schulklassen, Nachbarschaften, Vereine, politische Vereinigungen), wenige bleiben im Laufe des Lebens eher konstant (z.B. Herkunftsfamilie).

---

<sup>1</sup> Fleiner (1996) p.42

<sup>2</sup> Fleiner (1996) p.12

<sup>3</sup> Politische Motive stehen im Vordergrund, wenn rechtsstehende PolitikerInnen im Kontext der schweizerischen Migrationsdebatte ein Bild islamischer Identität verbreiten, das sich mit der Islam-Interpretation extremer Islamisten-Gruppen deckt. Sie identifizieren sich mit dem Extrem, damit sie es ihnen leichter fällt, „gewöhnliche“ ImmigrantInnen als kulturelle ExtremistInnen auszugrenzen.

Fraglich ist, wie die Prozesse der individuellen Identitätsbildung mit den Gruppenzugehörigkeiten zusammenhängen. Die psychische Identität des Individuums kann als ein lebenslanger Prozess aufgefasst werden, der sich zwischen den Polen von sozialer Anerkennung und Selbstfindung, von festen Gewissheiten und weltoffener Selbstveränderung abspielt. Die Bedeutung einer bestimmten Bezugsgruppe wie der Herkunftsfamilie kann sich im Identitätsprozess stark wandeln, - zum Beispiel von einer starken emotionalen Stütze zum verschlingenden Ungeheuer. Die Zugehörigkeit zur Clique gewinnt für einen Jugendlichen vielleicht zunehmend an Bedeutung, während die Bindung an die religiöse Gemeinschaft verblasst. Solches Ein- und Ausblenden identitätsbildender Gruppenzusammenhänge in das individuelle Geschehen ist in der modernen Gesellschaft die Regel.

Das heisst: Kollektive Bezugsnetze spielen für die Identitätsbildungsprozesse der Individuen immer eine zentrale Rolle; es lässt sich aber nur schlecht oder gar nicht voraussagen, welche Gruppenbindungen in welcher Lebensphase welche Bedeutung annehmen werden.

### **b) „Menschen sind Angehörige von Gemeinschaften.“**

Diese Annahme geht weiter als die vorige. Es wird unterstellt, es gebe Gruppen, denen die Menschen quasi von Natur aus und ihr Leben lang zugehörig seien. Für die Herkunftsfamilie mag dies in einem gewissen Sinne zutreffen, wenn auch nicht abzuleiten ist, was diese Feststellung aus der Sicht des Individuums bedeutet. Doch mit der im deutschen Sprachraum nach der Naziherrschaft in Verruf geratenen und erst seit kurzem wieder in Mode gekommenen „Gemeinschaft“ ist eine viel grössere „Familie“ gemeint, nämlich die „lokale Gruppe“ oder die „ethnische Gruppe“ bzw. das „Volk“ oder die „Nation“. Diese „Gemeinschaften“ werden gewöhnlich über die gemeinsame Abstammung (eine Art ausgeweitete Blutsverwandtschaft) und über die geschichtlich gewachsene gemeinsame „Kultur“ definiert.

Aus rationaler Distanz betrachtet sind solche kulturellen Abstammungsgemeinschaften „imaginäre Gemeinschaften“. Sie sind nicht einfach unwirklich, sondern reale Produkte der politischen Einbildungskraft. Es sind Phantasmen oder Trugbilder, die über den Weg ungezählter Identitätspolitik ins Selbstverständnis vieler Menschen eingegangen sind.<sup>4</sup> Sind diese kollektiven Selbstidentifikationen einmal verinnerlicht, so werden etliche kulturelle Praktiken und Hervorbringungen nach Massgabe der vorgespiegelten einheitlichen „ethnischen“ oder „nationalen“ Kultur umgeformt. Viele Menschen haben die kollektiven Einbildungen der ethnischen und nationalen Identität dermassen lieb gewonnen, dass sie sich nicht vorstellen können, ohne sie zu leben.<sup>5</sup>

Und dennoch sind die „Gruppenidentitäten“ nichts anderes als Produkte von Identitätspolitik. Diese werden mit ganz unterschiedlichen Motiven und Zielsetzungen vollzogen<sup>6</sup>. Immer haben sie den Effekt einer Gruppenabgrenzung gegen aussen und einer mobilisierungsmächtigen Selbstidentifikation gegen innen. Jedes vage „Wir“ im öffentlichen Diskurs - „wir SchweizerInnen“, „wir Frauen“, „wir KurdInnen“, „wir ChristInnen“ etc. - ist das Vehikel einer Identitätspolitik. Eine solche Politik verwandelt im Extremfall eine diffuse lebensweltliche Gruppenzugehörigkeit in

---

<sup>4</sup> Zur Soziologie der „Wir-Gruppen“ unter den Bedingungen des Nationalstaates vgl. Elwert (1989).

<sup>5</sup> Wegen dieser starken emotionalen Bindungen kann eine Person tatsächlich verletzt werden, wenn sie auf der Ebene einer ihrer Gruppenzugehörigkeiten gezielt beleidigt wird. Deshalb muss die Person rechtlich vor solchen Beleidigungen geschützt werden, selbst wenn der Bezugspunkt wie „die Rasse“ oder „die Ethnie“ ein imaginärer ist.

<sup>6</sup> Nicht nur ethnisierende Politiken in ihren repressiven und widerständigen Spielarten (z.B. türkischer Nationalismus und kurdischer Ethno-Nationalismus) bauen auf Identitätspolitik, auch sozial motivierte politische Bewegungen wie die Arbeiterbewegung haben eine identitätspolitische Dimension.

eine feste Bezugsgrösse, das Gemeinschaftsgefühl in ein Sammelgefäss für potentielle MitläuferInnen.<sup>7</sup>

Der Mechanismus der Identifikation mit der imaginären Gemeinschaft bewirkt eine eigentümliche Verkehrung: Statt seine wandelbare Identität in einem kollektiven Bezugsnetz weiter zu bilden, verleiht die vorgestellte Gemeinschaft dem Individuum eine zweite Identität, - allerdings eher eine Hülle als einen Kern. Die neue Identitätshülle wirkt wie eine gute Über-Mutter, in deren Schoss das Individuum geborgen ist.

Vielleicht sind in Situationen einer gesellschaftlichen Krise solche kollektiven Rückfälle sozialpsychologisch betrachtet unvermeidlich. Nicht akzeptabel sind jedoch sozialphilosophische Lehren, welche derartige Gruppendynamiken mit Pseudo-Theorien zu rechtfertigen versuchen.<sup>8</sup> Wenn jemand behauptet, Individuen würden ihre Identität aus der Gemeinschaft beziehen, aus der gemeinsamen Geschichte und den verbindenden Werten, so ist erst einmal Argwohn am Platz. Oft verbirgt ein solcher Ansatz seine Nähe zur Blut-und-Boden-Ideologie, indem er an romantische Gefühle appelliert und den Aspekt der „Kulturgemeinschaft“ in den Vordergrund rückt, also zum Beispiel die gemeinsame Sprache oder Religion, auch die Sitten und Bräuche und schliesslich, als Inbegriff der Gemeinsamkeit, die „gemeinsamen Werte“.<sup>9</sup>

### c) „Kulturgemeinschaften teilen dieselben Grundwerte.“

„Werte“ gehören zum idealisierten Selbstbild einer Person oder einer Institution. Dieses Selbstbild ist flexibel; es verändert sich je nach Kontext. Wenn ich einen Menschen „als SchweizerIn“ befrage, welche Werte für ihn/sie wichtig seien, wird die Antwort etwas anders ausfallen als wenn ich dieselbe Person als „GeschäftsführerIn“ oder als „Mann“ bzw. „Frau“ anspreche. Und all die erfragten Werte sagen über das tatsächliche Verhalten dieser Person in schwierigen Entscheidungssituationen nicht viel aus.

Es gibt also bereits gravierende methodische Probleme, die handlungsleitenden Werte einer einzigen Person einigermaßen verlässlich festzustellen. Diese Probleme multiplizieren sich, wenn es um Erforschung der „geteilten Werte“ einer überschaubaren Kleingruppe, z.B. einer Familiengruppe geht. Man wird hier bestenfalls zum Resultat von vagen, in ihren Bedeutungen schwankenden Selbstidealierungen und Abgrenzungen gegenüber Kontrastgruppen gelangen. Diese extrapolierten „gemeinsamen Werte“ können nun gewiss nicht als objektives Merkmal einer solchen Kleingruppe verstanden werden. Denn die tatsächliche Bedeutung dieser Werthaltungen für die Gruppenstrategien wäre nur über aufwendige empirische Forschung eruierbar.

Wechselt man schliesslich von der Ebene der beobachtbaren Kleingruppe auf jene der „eingebildeten Gemeinschaft“ (in unserem Fall der „Kulturgemeinschaft“) so versteht sich von selbst, dass in diesem Falle eine Aussage über „geteilte Werte“ nichts anderes als eine ideologische Zuschrei-

---

<sup>7</sup> Identitätspolitik werden sozialwissenschaftlich vielfältig analysiert, sowohl im Kontext westlicher Einwanderungsgesellschaften (vgl. z.B. Bommers / Scherr 1991), aber auch im weltweiten Kontext des gegenwärtigen wirtschaftlichen Globalisierungsschubes (vgl. z.B. Badie / Bayart 1996).

<sup>8</sup> Gemeint sind nicht nur grobschlächtige Ideologien à la Huntingtons „Kampf der Kulturen“, sondern auch feinere Reflexionen à la Walzer (1996), der eine Art postmodernen Nationalismus spinnt. „Postmodern“ deshalb, weil er in einer betont undogmatischen und bisweilen selbstkritischen Haltung die altbekannten Mythen des ethnischen Nationalismus bekräftigt.

<sup>9</sup> Einen Einstieg in die Debatte gibt die immer noch lesenswerte Polemik von Finkelkraut (1989) gegen den „Kult der Kollektivseele“.

bung ist. Diese wird nicht weniger hohl, wenn sie unter dem Label der „Grundwerte“ daherkommt.<sup>10</sup>

Damit möchte ich weder die Wichtigkeit von Wertorientierungen im Alltag bestreiten noch die triviale Tatsache, dass es geteilte Werte gibt. Doch wer mit wem in welcher Situation welche Werte tatsächlich teilt, darüber lassen sich keine allgemeinen Aussagen machen, schon gar nicht auf der Basis von Zugehörigkeiten zu imaginären Gemeinschaften.<sup>11</sup>

Bei näherem Hinsehen schrumpft die aufgeblasene „Kulturgemeinschaft“ zur Fussballmannschaft, die den Rasen betritt und gewinnen möchte, zur sonntäglich vereinten Familie, die in Erinnerungen schwelgt oder zur Rekrutenschule, die das Gehorchen unter Männern lernt. Auch jene 30% der schweizerischen StaatsbürgerInnen, welche sich an Volksabstimmungen beteiligen, bilden sporadische und höchst vergängliche „Kulturgemeinschaften“, die allenfalls den Wert der direkten Demokratie teilen.<sup>12</sup>

#### **d) „Es gibt ein Menschenrecht auf kulturelle Identität.“**

Unter „kultureller Identität“ werden gewöhnlich jene kulturellen Merkmale verstanden, welche eine Kulturgemeinschaft in ihrer Besonderheit charakterisieren. Nebst der „gemeinsamen Werte“ meint der Ausdruck „kulturelle Identität“ manchmal auch nur die gemeinsame Sprache oder die gemeinsame Religion. Beides - Sprache und Religion - ist nun aber auf der Ebene der international geltenden Menschenrechte bereits geschützt, allerdings nicht im Sinne kollektiver Rechte von Sprach- oder Religionsgemeinschaften, sondern als individuelle Rechte zum Gebrauch der eigenen Sprache bzw. zum Ausüben religiöser Rituale.<sup>13</sup>

Auf menschenrechtlicher Ebene bedeutet „Recht auf kulturelle Identität“, dass dem Individuum in Meinungsäusserung, im Sprachgebrauch, in der Religionsausübung, in der künstlerischen und wissenschaftlichen Betätigung etc. der Freiraum zugestanden wird, seine kulturellen Möglichkeiten zusammen mit anderen Individuen zu entfalten. Selbstverständlich können und wollen die Menschenrechte sich nicht auf die Erhaltung bestimmter kultureller Formen oder Normen festlegen. Sie können bloss garantieren, dass alle Möglichkeiten offen bleiben: Erhaltung und Erneuerung, Traditionalismus und KetzerInnentum. Was in diesem abgesteckten Rahmen dann tatsächlich geschieht, bleibt dem Spiel der unterschiedlichen gesellschaftlichen Kräfte überlassen.<sup>14</sup>

Was ist vom Einwand zu halten, der Schutz der kulturellen Freiheit auf individueller Ebene sei zu wenig, denn dies verfehle gerade die spezifische Problematik der kollektiven Dimension der Kul-

---

<sup>10</sup> Eine „Grundwerte-Diskussion“ macht nur dann einen Sinn, wenn die massgeblichen politischen Akteure sich um einen Konsens über die Gewichtung der im politischen Gemeinwesen geltenden Werte bemühen. Was wird politisch stärker gewichtet, die individuelle Freiheit zur Anhäufung von Eigentum oder der soziale Ausgleich?

<sup>11</sup> Das sozialwissenschaftliche Programm von A.D. Renteln (1990), transkulturelle, d.h. für *alle* Menschen verbindliche Werthaltungen auf empirischem Wege nachweisen zu wollen, um daraus die universalen Menschenrechte ableiten zu können, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Denn es gibt keinen methodisch gangbaren Weg, um ohne Tricks an dieses Ziel zu gelangen.

<sup>12</sup> Das aus der Ethnologie stammende Konzept der in sich einheitlichen Kulturgemeinschaft wird seit den achtziger Jahren in ethnologischen Kreisen einer systematischen Kritik unterzogen. Vgl. zusammenfassend Wicker (1996). Ann-Belinda S. Preis (1996) hat die ethnologische Selbstkritik auf die Debatte um die Universalität der Menschenrechte bezogen und zu einer sozialwissenschaftlichen Betrachtungsweise des Menschenrechtsdiskurses angeregt.

<sup>13</sup> Vgl. „Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte“, Art. 27: „In Staaten mit ethnischen, religiösen oder sprachlichen Minderheiten darf Angehörigen solcher Minderheiten nicht das Recht vorenthalten werden, gemeinsam mit anderen Angehörigen ihrer Gruppe ihr eigenes kulturelles Leben zu pflegen, ihre eigene Religion zu bekennen und auszuüben oder sich ihrer eigenen Sprache zu bedienen.“

<sup>14</sup> Vgl. Habermas (1993), p.173f.

tur, dass nämlich in einem Staate die Minderheitenkulturen gewöhnlich auf eine subtile Weise von der Mehrheitskultur an ihrer Entfaltung gehindert würden?

Nehmen wir das Beispiel des Rechts auf den Gebrauch der Sprache.<sup>15</sup> Das individuelle Menschenrecht deckt meines Erachtens mindestens den Gebrauch der eigenen Sprache in der Privatsphäre und in der nichtstaatlichen Öffentlichkeit. Strittig sind hingegen die Reglementierungen der Sprache im staatlichen Bereich: Wann kann eine sprachliche Minderheit den Anspruch geltend machen, dass die eigene Sprache im Umgang mit den Behörden als Amtssprache anzuerkennen sei? Unter welchen Voraussetzungen muss der Staat Grundschulen und andere Bildungseinrichtungen in der Sprache der Minderheit führen?

Dies sind Fragen des Minderheitenrechtes. Sie werden in jeder Gesellschaft über komplexe politische Entscheidungsprozesse geregelt, auf die auch internationale Abkommen einen Einfluss haben. Aus menschenrechtlicher Sicht muss verlangt werden, dass Minderheitenrechte nicht hinter die individuellen Menschenrechte zurückfallen dürfen. Dies bedeutet, dass alle sprachlichen, religiösen und kulturellen Minderheiten als solche von Seiten des Staates zu anerkennen sind und dass ihnen wenigstens im nichtstaatlichen Bereich ein Freiraum zur Ausübung ihrer Besonderheiten zugestanden wird.

Auf der andern Seite setzen die individuellen Menschenrechte den Minderheitenrechten auch gewisse Grenzen. Falls Angehörige von Minderheiten andere Angehörige derselben oder anderer Minderheiten unter Druck setzen, damit sie kulturell konform gehen, also zum Beispiel ausschliesslich die Minderheitensprache verwenden, so kann dies als Verletzung persönlicher Freiheitsrechte nicht hingenommen werden. In solchen Fällen ist unzweideutig auf dem Vorrang der individuellen Menschenrechte vor den kollektiven Minderheitenrechten zu beharren.<sup>16</sup>

Die kulturellen Menschenrechte setzen also den Minderheitenrechten eine Norm in einem doppelten, sowohl minimalen wie maximalen Sinn.

### e) „Die Menschenrechte sind Ausdruck einer individualistischen Kultur.“

Noch aber werden sich die VerfechterInnen der kulturellen Identität missverstanden fühlen. Ihnen geht es nämlich ums Prinzip. Nicht die Frage beschäftigt sie, unter welchen Voraussetzungen ein Staat seinen sprachlichen Minderheiten zugestehen sollte, Schulen in der eigenen Sprache zu führen. Vielmehr sind sie der Meinung, aus dem Prinzip der kulturellen Selbstbestimmung folge, dass eine kulturelle Minderheit das Recht habe, ihre eigene Auffassung davon, wie Kinder zu erziehen seien, was überhaupt eine Schule sei, welches die Lernziele und Leitlinien des Bildungswesens seien, zu realisieren.<sup>17</sup>

Wenn die kulturelle Andersartigkeit sich fundamentalistisch gibt und kein gemeinsamer Nenner mit der Mehrheitskultur mehr angestrebt wird, so steht die staatliche Einheit auf dem Spiel. Politisch gesprochen, würde das radikal verstandene Prinzip der kulturellen Selbstbestimmung zum Minderheitenrecht auf Abspaltung führen, d.h. zur eigenstaatlichen Souveränität für die vormalige Minderheit. Diese Forderung führt sich allerdings selbst ad absurdum, da die neue Mehrheitskultur unweigerlich wieder ihre Minderheiten haben wird, denen sie das gleiche Recht auf Segregation zugestehen müsste, ad infinitum.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Vgl. Verdoodt (1993)

<sup>16</sup> Vgl. Kymlicka (1995), p.152. Der Ansatz von Kymlicka, Minderheitenrechte auf der „kulturellen Mitgliedschaft“ aufzubauen und im Rahmen des Liberalismus zu legitimieren, wird von Gerdes (1996) zusammengefasst und gegenüber Einwänden verteidigt. Skeptischer bis ablehnend ist dagegen der Kommentar von Offe (1996).

<sup>17</sup> Vgl. Galtung (1994), p.44

<sup>18</sup> Für den Ethno-Nationalismus ist dies selbstverständlich kein stichhaltiges Argument, vgl. Walzer (1995), p.93f.

Wenn die VerfechterInnen der kulturellen Autonomie in Argumentationsnöte geraten, stellen sie nicht selten die geltenden Menschenrechte als solche in Frage. Diese seien nicht kulturneutral, sondern kulturabhängig, nämlich das getreue Abbild einer individualistischen Kultur. Die kulturelle Bedingtheit des bestehenden Menschenrechtskatalogs habe zur Folge, dass in kulturellen Kontexten, die von kollektivistischen Werten geprägt seien, bloss ein harter Kern fundamentaler Menschenrechte wie das Folterverbot und das Recht auf ein faires Gerichtsverfahren einen legitimen Anspruch auf universale Geltung beanspruchen könne. Alle übrigen Menschenrechte wären demnach kulturell deklinierbar.<sup>19</sup>

Dem ist entgegenzuhalten: Der Umstand, dass die Menschenrechte den Individuen zukommen, ist nicht Ausdruck einer individualistischen Voreingenommenheit, sondern eine logische Notwendigkeit. „Menschenrecht“ kann nur ein Recht genannt werden, das *jedem* Menschen zukommt. Denn Menschenrecht heisst ein Recht, für das jeder einzelne Mensch als RechtsträgerIn einen Anspruch geltend machen kann.

Das menschliche Individuum ist also notwendigerweise das Subjekt der Menschenrechte. Dies bedeutet aber auf der inhaltlichen Ebene noch längst keinen Individualismus. Individualistisch wären Rechte, welche egoistische Lebensformen gegenüber solidarischen begünstigen, welche die Vereinzelung gegenüber der Vergemeinschaftung favorisieren würden. Eine solche Bevorzugung individualistischer Lebensformen kann den geltenden Menschenrechten nun keineswegs nachgesagt werden. Sie verhalten sich zur Frage der Lebensform insgesamt neutral.

Was sie allerdings fördern, ist ein minimaler Respekt vor der Person und ihrem Willen. In diesem Punkt nehmen die Menschenrechte klar Stellung: Sie beruhen auf einem egalitären und personalen Menschenbild. Dieses ist möglicherweise unvereinbar mit kulturell überlieferten Modellen sozialer Gerechtigkeit, welche auf die Erhaltung ungleicher Statuspositionen ausgerichtet sind.<sup>20</sup>

Die Parteinahme der Menschenrechte für die Gleichheit und persönliche Autonomie ist eine Antwort auf ein spezifisches Problem der modernen Gesellschaft: Wie kann die Person vor der Machtfülle des modernen Staates in gerechter Weise geschützt werden? Insofern sind die Menschenrechte tatsächlich kontextgebunden: Sie gehören in den Kontext des (demokratischen) Rechtsstaates, der zusammen mit dem Kapitalismus und der Technologie das weltweit verbreitete System der Moderne bildet.

Diese Kontextgebundenheit der Menschenrechte bedeutet jedoch nicht, dass in ihnen eine partikuläre Kultur im Sinne eines besonderen Wertsystems bevorzugt würde.<sup>21</sup> Denn die Rechtsgleichheit, die persönliche Freiheit und die Deckung der Grundbedürfnisse sind Werte, von denen man

---

<sup>19</sup> Nicht nur Kommunitaristen wie Charles Taylor (1993, p.55f.), auch liberale Staatsrechtler wie Fleiner (1996, p.42) vertreten heute diese Meinung. Selbst der Stammvater des modernen politischen Liberalismus John Rawls (1996, p.80ff.) macht den sogenannten „wohlgeordneten hierarchischen Gesellschaften“ - oder anders gesagt: den autoritären Regimes mit eigener Legitimität- das Zugeständnis, dass in ihnen nur ein stark eingeschränkter Menschenrechtskatalog Geltung beanspruchen könne, im wesentlichen Art. 3-18 der UNO-Menschenrechtsdeklaration-Deklaration von 1948 (vgl. Rawls 1996, p.101, Anm.47).

<sup>20</sup> Darauf hat Rhoda Howard (1993) in ihrer scharfen Kritik an kommunitaristischen Positionen in der Menschenrechtstheorie aufmerksam gemacht. Vgl. auch Lukes (1996), p.39f.

<sup>21</sup> Man sollte versuchsweise diese Betrachtungsweise um 180° drehen (vgl. Badie / Bayart 1996): Nicht die Moderne ist Ausdruck einer kulturellen Besonderheit, sondern der Diskurs des Kulturpluralismus ist eine Begleiterscheinung der Moderne. Denn die weltweite Konjunktur der partikularistischen Identitätspolitik kann durchaus als Folge der globalen Ausbreitung der Moderne betrachtet werden: Das von praktisch allen Ländern übernommene Modell des Rechtsstaates mit seinem egalitären Gerechtigkeitsversprechen hat in vielen Ländern des Südens und des Nordens kläglich versagt, und zwar gerade angesichts des wirtschaftlichen Globalisierungsschubes seit den achtziger Jahren. Die proklamierte Identität der StaatsbürgerInnen als gleichgestellter Rechtspersonen stellte sich für die Marginalisierten und Verelendeten als blanker Hohn heraus, was die enttäuschten Massen zu einer leichten Beute von „IdentitätsunternehmerInnen“ aller ethnischen und fundamentalreligiösen Couleurs macht.

mit einigem Grund annehmen kann, dass sie nicht partikulare Werte eines besonderen Rechtsstaates, sondern unverzichtbare Werte eines jeden *demokratischen* Rechtsstaates und in diesem Sinne universale Werte der Moderne sind.<sup>22</sup>

### **Zum Schluss: Kultureller Pluralismus und universale Gerechtigkeit**

In der modernen Gesellschaft müssen *idealtypisch* zwei Ebenen auseinandergehalten werden: Die Ebene der vielen Lebenswelten und die Ebene des Rechts. Lebensweltlich sind die Individuen in die Kontexte ihrer sozialen Bezugsgruppen eingebunden. Unterschiedliche Gruppennormen und Traditionen, aber auch persönliche Interessen und Einstellungen bestimmen den Bereich der Alltagskultur, d.h. den Bereich der Normen, Werte, Identitäten, an denen sich ein Individuum als gesellschaftliches Wesen orientiert.

Gleichzeitig ist das Individuum als Rechtsperson Teil eines übergeordneten Rechtssystems. Das Recht setzt einen Kontrapunkt zum kulturellen Pluralismus in der Lebenswelt, indem es allgemeinverbindliche Normen setzt. Diese haben den Anspruch, überkulturell zu sein.<sup>23</sup> Sie sollen sich bloss am Massstab einer reziproken, für alle einsichtigen Gerechtigkeit orientieren. Nur so ist es möglich, dass die Rechtsnormen die Funktion einer übergeordneten Regelung des Mit-, Neben- und Durcheinanders der vielen kulturellen Lebenswelten einnehmen können.<sup>24</sup>

Damit die Menschen grundsätzlich auch unabhängig von ihrer Staatsbürgerschaft als Rechtspersonen anerkannt werden, wurden die Menschenrechte geschaffen. Diese sind die Quintessenz der modernen Rechtskultur. Werden die Menschenrechte nicht ernst genommen, so bedeutet dies, dass dem Individuum der Status einer überkulturellen Rechtsperson verweigert wird. Damit würde Gerechtigkeit zum Spielball kulturell mehr oder weniger legitimer Machtinteressen, im Extremfall von machtorientierter Willkür.<sup>25</sup>

Wer die beiden Sphären der kulturellen Lebenswelten und ihrer Wertsetzungen einerseits und der egalitären Gerechtigkeit und ihrer Rechtsetzungen andererseits nicht systematisch auseinanderhält,

---

<sup>22</sup> Doch gerade bei der Charakterisierung des Rechtsstaates als „demokratisch“ tut sich der Graben auf: Es gibt in der Gegenwart eine zunehmende Anzahl von Staaten, die sich einerseits durchaus als moderne Rechtsstaaten begreifen, sich aber andererseits offensiv von der spezifisch westlichen Tradition der liberalen Demokratie distanzieren, indem sie auf eigene Legitimationstraditionen politischer Macht verweisen. Die Debatte wird seit Anfang der neunziger Jahre unter dem Stichwort der „asiatischen Werte“ geführt. Vgl. dazu Schreiner (1996) sowie Südostasien Informationsstelle (1995).

<sup>23</sup> Freilich ist auch der Rechtsstaat Träger einer zwar dünnen, gleichwohl vereinheitlichenden Kultur; denn er verbreitet über seine (Bildungs-)Institutionen zwangsläufig liberale Werte wie die Nicht-Diskriminierung und den gerechten Ausgleich. Nur sind diese Werte nicht auf der gleichen Ebene wie die Ideale vom guten Leben, die von einzelnen Gruppierungen im Rechtsstaat vertreten werden. – Im übrigen ist klar, dass die idealtypische Unterscheidung von Alltagskultur und Recht dazu tendiert, den real existierenden Rechtsstaat unzulässig zu idealisieren. Dieser ist ja seinerseits in den Kontext von ebenso mächtigen wie ungerechten Wirtschaftsstrukturen eingebunden, was sein Vermögen, Gerechtigkeit zu gewährleisten, stark schmälert.

<sup>24</sup> Der Gedanke einer Trennung der lebensweltlichen und der rechtlichen Kontexte wird von Forst (1994, Kap.II.) in einer Kritik an kommunitaristischen Ansätzen entwickelt und philosophisch ausformuliert. Kulturfundamentalisten werden sich jedoch von Argumenten, die auf eine Trennung von Lebenswelt und Recht abzielen, kaum beeinflussen lassen. Charles Taylor jedenfalls zieht es vor, sich hinter die Parolen des politischen Islam zu stellen: „Für die Hauptströmungen des Islam kommt eine Trennung zwischen Politik und Religion, wie wir sie in der liberalen Gesellschaft des Westens fast für selbstverständlich halten, nicht in Betracht. Der Liberalismus ist nicht die Stätte eines Austauschs aller Kulturen, er ist vielmehr der politische Ausdruck eines bestimmten Spektrums von Kulturen und mit einem anderen Spektrum anderer Kulturen unvereinbar.“ (Taylor 1993, S.57) Vgl. dagegen die vorzügliche Darstellung der inermuslimischen Kritik solcher Auffassungen bei Müller (1997).

<sup>25</sup> Afshari (1994) hat in ihrer Kritik am kulturelrelativistischen Diskurs der iranischen Regierung nach der islamischen Revolution exemplarisch aufgezeigt, wie die Relativierung der Menschenrechte mit einer selbstherrlichen patriarchalischen Machtpolitik einhergehen kann.

sieht sich angesichts autoritärer Staatssysteme gezwungen, die Menschenrechte fallenzulassen oder auf einen mageren Kern zu reduzieren. So gelangt der eingangs zitierte Staatsrechtler Fleiner zur resignativen Einschätzung, dass Gesellschaften „mit anderen Kulturtraditionen“ wie die Türkei individuelle Freiheitsrechte wie die Meinungsäußerungsfreiheit erst dann respektieren werden, wenn die westliche Welt ihnen im Gegenzug „das Bestehen kollektiver Werte zugesteht“<sup>26</sup>.

Diese Auffassung grenzt meines Erachtens an eine Kapitulation des Menschenrechtsdenkens. Wenn individuelle Menschenrechte nur noch im Tausch gegen das Einverständnis mit autoritären Staatsdoktrinen beansprucht werden können, haben sie abgedankt. Menschenrechte müssen einen Vorrang vor allen kulturell gesetzten Werten beanspruchen können, insbesondere auch vor kollektivistischen Staatsauffassungen. Sonst sind die Menschenrechte blosse Tauschwerte, die dem Individuum gegen die Zusicherung seiner Loyalität vom Staate auf Widerruf verliehen werden.<sup>27</sup> Eine solche „Abwertung“ der Menschenrechte kann meines Erachtens nur vermieden werden, wenn die Sphären der lebensweltlichen Werte und der universalen Gerechtigkeit *grundsätzlich* unterschieden werden, - selbst wenn es in der Praxis Schwierigkeiten bereitet, diese Unterscheidung zu realisieren.

## Literatur

Afshari, Reza, 1994, An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights. In: Human Rights Quarterly 16(2):235-276.

Badie, Bertrand / Bayart, Jean-François, 1996, Quand la globalisation fait la différence. In: Croissance, 12/96. S. 30-35.

Bommes, Michael / Scherr, Albert, 1991, Der Gebrauchswert von Selbst- und Fremdebnisierung in Strukturen sozialer Ungleichheit. In: PROKLA 21(2):291-317.

Elwert, Georg, 1989, Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen. In: Kölner ZS f. Soziologie und Sozialpsych. 41:440-464.

Finkielkraut, Alain, 1989, Die Niederlage des Denkens. Reinbek: Rohwolt.

Fleiner, Thomas, 1996, Was sind Menschenrechte? Zürich: Pendo.

Forst, Rainer, 1994, Kontexte der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Galtung, Johan, 1994, Menschenrechte - anders gesehen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Gerdes, Jürgen, 1996, Autonomie und Kultur. Philosophischer Liberalismus und Minderheitenrechte bei Will Kymlicka. In: Peripherie (64):46-69.

Habermas, Jürgen, 1993, Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: Taylor, Charles, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a.M.: Fischer, 147-196.

Howard, Rhoda, 1993, Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community. In: Human Rights Quarterly 15:315-338.

Informationsstelle, Südostasien (Hrsg.), 1995, Materialiensammlung über asiatische Werte und Menschenrechte. Essen.

Kymlicka, Will, 1995, Multicultural Citizenship - a Liberal Theory of Minority Rights. Oxford.

---

<sup>26</sup> Fleiner (1996), p.41

<sup>27</sup> Dieser Auffassung sind bekanntlich repressive Regimes wie das chinesische, aber auch der renommierte Friedensforscher Galtung (1994, p.19ff.) macht das Tauschdogma zum Angelpunkt seiner Kritik an den gängigen Menschenrechts-Diskursen, wobei offen bleibt, ob dies nur ein taktischer Schachzug oder sein theoretisches Credo ist.



- Lukes, Steven, 1996, Fünf Fabeln über Menschenrechte. In: Die Idee der Menschenrechte. Hrsg. von S. Hurley / S. Shute. Frankfurt a.M.: Fischer, 30-52.
- Müller, Alois, 1997, Islam und Politik. Zu Abu Zaid und Al-Azmehs Kritik des religiösen Diskurses und des Authentizitätskults. In: Widerspruch (32):108-116.
- Offe, Claus, 1996, "Homogenität" im demokratischen Verfassungsstaat - Sind politische Gruppenrechte eine adäquate Antwort auf Identitätskonflikte? In: Peripherie (64):26-45.
- Preis, Ann-Belinda S., 1996, Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique. In: Human Rights Quarterly 18:287-315.
- Rawls, John, 1996, Das Völkerrecht. In: Die Idee der Menschenrechte. Hrsg. von S. Shute / S. Hurley.. Frankfurt a.M.: Fischer, 53-104
- Renteln, Alison Dundes, 1990, International Human Rights. Universalism versus Relativism. London: Sage Publications.
- Schreiner, Klaus H., 1996, "Asiatische Werte" - Was ist das? In: Südostasien Informationen 1/1996:32-33.
- Taylor, Charles, 1993, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Verdoodt, Albert, 1993, Logiques d'un droit culturel: le droit à la langue. In: P. Meyer-Bisch (ed.), Les droits culturels. Une catégorie sous-développée de droits de l'homme.. Fribourg: Editions Universitaires, 139-146
- Walzer, Michael, 1996, Lokale Kritik - globale Standards. Hamburg: Rotbuch Verlag
- Wicker, Hans-Rudolf, 1996, Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität. In: H.-R. Wicker et al, Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat. Zürich: Seismo, 373-393.