

Alex Sutter

Ist das Personenkonzept der Menschenrechte kulturell voreingenommen?

Erschienen in: Wolf, J.C. (Hrsg.): Menschenrechte interkulturell. Fribourg: Universitätsverlag 2000. S. 226-241

„Das soziale Kollektiv [in China] ist in jeder Beziehung hierarchisch geordnet oder anders ausgedrückt: egalitäre Beziehungen sind weder möglich, noch werden sie gedacht oder gewünscht. (...) Die Undenkbarkeit egalitärer Formen in sozialen Beziehungen ist mit ein Grund für die Ablehnung der „westlichen“ Menschenrechte. Vater und Sohn, Gatte und Gattin können hinsichtlich der Rechte oder Pflichten unmöglich auf die selbe Stufe gestellt werden, ohne dass das Grundgewebe der chinesischen Gesellschaft zerstört würde.“

Robert H. Gassmann, Sinologe¹

„Äusserungen deutscher Spitzenpolitiker, westliche Menschenrechtsvorstellungen seien nicht ohne weiteres auf Asien übertragbar, vermag sich Wei Jingsheng nur so zu erklären, dass sich bei diesen Leuten noch 'Reste nazistischer Gedankenguts finden'. Alle Menschen seien gleich und sollten die gleichen Rechte haben. In der deutschen Verfassung stehe nicht, dass die Menschenrechte nur für die weisse Rasse oder gar nur für Europäer gelten. 'Ich wundere mich', fügt Wei hinzu, 'dass vom Volk gewählte höchste Politiker eine solche Meinung vertreten, die nicht im Einklang mit der deutschen Verfassung steht. Das ist kein Problem der Menschenrechte in China, sondern der Demokratie in Deutschland.'“

Aus einem Gesprächsprotokoll mit Wei Jingsheng, chinesischer Dissident²

In den aktuellen Diskussionen um das Spannungsfeld zwischen dem universalen Anspruch der Menschenrechte und der globalen Vielfalt soziokultureller Kontexte sticht ein Motiv besonders hervor: Den Menschenrechten wird immer wieder vorgehalten, sie seien eine Verkörperung des „typisch westlichen Individualismus“. Dies würde ihre Anwendung in soziokulturellen Kontexten, in denen die Gemeinschaft a priori höher bewertet werde als das Individuum, erschweren oder gar verunmöglichen.

So hat zum Beispiel der indische Sozialphilosoph Raimundo Panikkar den Verdacht geäußert, die Menschenrechte könnten sich als trojanisches Pferd erweisen, das in nicht-westliche Zivilisationen eingeführt wurde, um die westlichen Denk- und Lebensformen des Individualismus zu verbreiten.³ Panikkar gibt zu bedenken, dass sich das Konzept der Person im indischen Kontext nicht mit dem Individuum decke. „Person“ bezeichne in der hinduistischen Auffassung ein ganzes Netz von Beziehungen zu den Familienangehörigen, zu den Vorfahren, zu den lokalen Kasten etc. Der Knoten im Beziehungsnetz, den das Individuum darstellt, wird definiert durch ein spezifisches Bündel an sozialen Pflichten und Handlungsnormen. Auf einen derartigen soziokulturellen Kontext der Person passen die internationalen Menschenrechte nicht, meint Panikkar. Denn diese würden in ihrer derzeitigen, auf das autonome Individuum zugeschnittenen Fassung

¹ Vgl. Gassmann (1998:83)

² Vgl. Ludwig (1998:9)

³ Vgl. Panikkar (1982:90f.)

im indischen Kontext der Aufgabe nicht gerecht, die Würde der Person schützen, weil sich die Person hier eben nicht als Individuum verkörpere.

Das Argument betont die relative Unvereinbarkeit des menschenrechtlichen Konzepts der Person mit einem kulturell vorgegebenen Konzept der Person, mit dem Ergebnis, dass sich eine Wolke des Zweifels über den Geltungsanspruch der Menschenrechte legt.⁴ Im folgenden werde ich versuchen, eine differenzierte Position zu diesem skeptischen Argument zu entwickeln. Ich beginne mit einigen Bemerkungen zum Begriff der moralischen Person, versuche dann, das Personenkonzept der geltenden Menschenrechte herauszuarbeiten, insbesondere auch den darin enthaltenen Individualismus, und stelle diesen in den soziokulturellen Kontext der modernen Gesellschaft. Danach gehe ich auf kulturelle Personenkonzepte ein, die kaum mit den Menschenrechten zu vereinbaren sind, um schliesslich die Frage aufzuwerfen, ob und wie sich der normative Vorrang der Menschenrechte vor solchen abweichenden lokalen Wertsystemen dennoch plausibel begründen liesse.⁵

Konzepte der moralischen Person

Seit der Anthropologie der europäischen Aufklärung wird der Mensch als Doppelwesen betrachtet: zum einen als egoistisches Individuum, das bloss dem Lust-Unlust-Prinzip gehorcht, zum andern als moralische Person, welche sozialen Handlungsnormen unterworfen ist. Die ans Individuum gestellten Handlungserwartungen haben eine spezifisch *moralische* Qualität, weil man annimmt, das Individuum könne auch anders handeln als diese zu erfüllen. Zur moralischen Person gehören also ein *Sollen* und ein *Anders-Können*. In der Art, wie das Verhältnis von Norm und Freiheit gefasst wird, definieren sich sowohl eine bestimmte Ethik wie auch eine Sozial-, Rechts- und eine politische Philosophie.

Selbstverständlich gibt es viele unterschiedliche Konzepte der moralischen Person, sowohl auf der lebensweltlichen Ebene wie auf der Ebene der begrifflichen Reflexion, nämlich der philosophischen, theologischen, juristischen, psychologischen und sozialwissenschaftlichen Diskurse über die moralische Person. All diese Diskurse stehen in vielfachen Wechselbeziehungen zu den unreflektiert gelebten Personkonzepten. Letztere sind unauflöslich verwoben mit der gegebenen Sozialstruktur und dem sozialen Wandel, mit kulturellen Traditionen und Innovationen. Diese verschiedenen Dimensionen sind locker aufeinander abgestimmt, so dass sich in einer bestimmten gesellschaftlichen Situation sowohl wahrscheinliche Konstellationen wie auch Widersprüche ergeben.

Der kulturelle Relativismus verwandelt dieses dichte Gewebe in eine einfache Kausalität mit der Annahme, dass die moralische Person von einer umfassenden kulturellen Ordnung vollständig

⁴ Analoge Zweifel an den Menschenrechten, die um den Individualismus-Vorwurf kreisen, werden mit Bezug auf ganz unterschiedliche Weltgegenden und Ideologien vorgetragen. Um nur einige willkürlich herausgegriffene Beispiele zu nennen: Yazdi (1994) mit Bezug auf den Islam, Cobbah (1987) mit Bezug auf die afrikanische Dorfgemeinschaft, Chan (1995) mit Bezug auf den Konfuzianismus, Taylor (1993) mit Bezug auf eine kulturalistische Ideologie oder Jakobs (1997) mit Bezug auf einen hegelianisch eingefärbten Sozialdarwinismus.

⁵ Ich muss gestehen, dass ich den Individualismus-Vorwurf an die Menschenrechten so ernst nehme, dass mir der gewöhnliche Gang der philosophischen Untersuchung verwehrt bleibt. „Normal“ wäre es nämlich, wie von Shestack (1998) vorgeführt, zuerst die wichtigsten philosophischen Begründungsansätze für die Universalität der Menschenrechte vorzustellen, um schliesslich - quasi als Dessert - den Kulturrelativismus vom Tisch zu fegen. Ich habe indessen meine Zweifel, ob die heute gängigen philosophischen Begründungsversuche - vgl. auch die Darstellungen bei Freeman (1994) und Hinkmann (1996) - dem Individualismus-Vorwurf tatsächlich gewachsen sind. Gewöhnlich wird jenes normative Grundgerüst, das im folgenden zur Diskussion gestellt wird, bereits axiomatisch vorausgesetzt.

determiniert sei. In einem zweiten Schritt wird der Geltungsbereich der moralischen Konzepte grundsätzlich auf den Einflussbereich der unterstellten kulturellen Ordnung eingeschränkt.⁶

Bezogen auf die Menschenrechte behauptet der radikale Kulturrelativismus, dass sich in ihnen das kulturell vorgegebene Personenkonzept des westlichen Individualismus reflektieren würde und dass sie deshalb in ihrem Geltungsanspruch auf die Sphäre der westlichen Gesellschaften zu beschränken seien.⁷ Dieser Ansatz ist Gift für die Menschenrechtsphilosophie. Denn falls Rechte nur kontextgebunden zu rechtfertigen wären, wird die Möglichkeit von solchen Rechten verneint, die allen Menschen ungeachtet ihrer soziokulturellen Lebenszusammenhänge zustehen. Also gilt es letztlich, den Anspruch der Menschenrechte auf eine kontextunabhängige Geltung zu begründen.⁸ Als Etappenziel dieser schwierigen Aufgabe werde ich versuchen, den ersten Teil der kulturrelativistischen These genauer unter die Lupe zu nehmen. Spiegelt sich in den Menschenrechten tatsächlich ein individualistisches Wertsystem? Welchen soziokulturellen Bezugsrahmen hat eine allfällig individualistische Wertbetonung der Menschenrechte? Lassen sich aus dem Rückbezug auf den soziokulturellen Kontext irgendwelche Schlüsse für die Geltung des universalen Anspruchs der Menschenrechte ableiten?

Welches Konzept der Person entspricht den Menschenrechten?

Als Ausgangspunkt setze ich eine formelle Definition der Menschenrechte: *Menschenrechte sind vorstaatliche Rechte, die jedem Menschen als Person gegenüber den organisierten Kollektiven zukommen.* „Vorstaatlich“ meint, dass die Menschenrechte nicht vom Staat verliehen sind, sondern dass es umgekehrt eine Hauptaufgabe jedes Staates sein soll, die Menschenrechte zu schützen. „Jeder Mensch“ soll deutlich machen, dass die biologische Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung das einzige Kriterium ist, das erfüllt sein muss, damit jemand einen Anspruch auf die Achtung ihrer/seiner Menschenrechte stellen kann. Dieser Anspruch richtet sich an die „organisierten Kollektive“, allen voran die staatlichen Institutionen, aber auch an die Religionsgemeinschaften, Familienverbände, wirtschaftlichen Betriebe etc.

Der Begriff der „Person“ bedeutet in obiger Definition keine Einschränkung der Bedeutungs-extension des Ausdrucks „jeder Mensch“.⁹ Vielmehr wird mit dem Begriff der „Person“ auf jene Möglichkeiten und/oder Notwendigkeiten des Menschseins verwiesen, die in den international geltenden Menschenrechtsnormen als Werte hervorgehoben sind, nämlich:

- a) *Gleichheit*: Der egalitäre Ansatz der Menschenrechte kommt im Grundsatz der Nicht-Diskriminierung zum Ausdruck: Jeder Mensch besitzt ungeachtet seines Geschlechts und

⁶ Auf die Selbstwidersprüchlichkeit dieser Anschauung wurde schon oft hingewiesen. Vgl. z.B. Rippe (1993). Dass mit der logischen Widerlegung jedoch nicht alle kulturrelativistischen Positionen erledigt sind, hat Renteln (1988) aufgezeigt.

⁷ Vgl. das beinahe schon klassische Beispiel für diese Position: Pollis and Schwab (1979). In der neueren kritischen Diskussion des Kulturrelativismus fallen besonders einige Beiträge auf, die aus sozialwissenschaftlicher und kulturphilosophischer Sicht das zugrundeliegende Kulturkonzept demontieren. Vgl. zum Beispiel: Preis (1996), Wilson (1997), Nagengast (1997), Freeman (1998).

⁸ Die Problemlage weist viele Ähnlichkeiten zur Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte auf. Vgl. dazu den aufwendigen Vermittlungsversuch von Forst (1994). Für seine Lösungsvorschläge setzt Forst freilich die Geltung des menschenrechtlichen Personenkonzepts immer schon voraus.

⁹ Dies ist keineswegs trivial. Rorty (1996:144ff.) hat die Aufmerksamkeit auf die bekannte Tatsache gelenkt, dass Kriegsparteien und Ideologen immer wieder unterscheiden zwischen Menschen und „Pseudomenschen“. Vgl. dazu auch Perry (1997:463ff.). Aus ethnologischer Sicht betont Harris (1989) die methodische Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen dem menschlichen Individuum (als biologischem Wesen) und der Person. In kaum einer Gesellschaft decken sich die beiden Bedeutungsextensionen. Und im interkulturellen Vergleich stellt sich heraus, dass nicht nur das Personenkonzept sehr variabel ist, sondern auch das biologische Konzept des menschlichen Individuums.

seiner Gruppenzugehörigkeiten eine gleiche, unverlierbare Menschenwürde, die sich in den selben Menschenrechten konkretisiert.

- b) *Freiheit*: Weder darf die körperliche Integrität der Person verletzt werden, noch darf die Fähigkeit der Person, sich selbst auszudrücken und eigene Lebensentwürfe zu realisieren, ohne zwingenden Grund eingeschränkt werden. Der Raum persönlicher Freiheit wird begrenzt durch die gleichen Rechte anderer Personen.
- c) *Geselligkeit*: Die von den Menschenrechten ins Auge gefasste Person ist *kein* vereinzelt, isoliertes Individuum, sondern ein soziales, politisches und kulturelles Wesen. Daraus leitet sich das Recht für jede Person ab, gemeinsam mit anderen Personen Lebensgemeinschaften wie Familien oder Zusammenschlüsse wie Vereine oder Parteien zu bilden sowie das kulturelle und politische Leben der Gesellschaft mitzugestalten.
- d) *Existenzsicherung*: Der Mensch wird in der menschenrechtlichen Perspektive nicht als körperlose Idee aufgefasst, sondern als Lebewesen mit Grundbedürfnissen nach Nahrung, Obdach, Gesundheit, Bildung, Arbeit, sozialer Sicherheit etc. Daraus wird das Recht eines jeden Menschen abgeleitet, seine materiellen Grundbedürfnisse in einem System sozialer Gerechtigkeit sichern zu können.

Das „Menschenbild der Menschenrechte“¹⁰ lässt sich auf folgenden Nenner bringen: Jedes biologische Wesen, das als Mensch geboren wurde, ist - wenigstens potentiell - eine eigenständige Person, die mit einer gleichwertigen, unverlierbaren Würde, mit einer selbstbestimmbaren Privatsphäre, mit einer Fähigkeit, das kollektive Leben mitzugestalten und mit gewissen materiellen Grundbedürfnissen ausgestattet ist. Wenn also ein X als ein Menschenrecht deklariert wird, so ist anzunehmen, dass X wenigstens *einen* Aspekt dieses Menschenbildes konkretisiert, um ihn moralisch auszuzeichnen und/oder rechtlich als Gut zu schützen.

Ein gemäßigter Individualismus

In der dargelegten Auffassung der Menschenrechte steht die Person für das menschliche Individuum, das gegenüber allen kollektiven Mächten eine gewisse selbständige Existenz zu bewahren sucht. In diesem elementaren Sinne einer ontologischen Eigenständigkeit und hohen Wertschätzung der individuellen Existenz bekräftigt das menschenrechtliche Konzept der Person ohne Zweifel eine Kultur des Individualismus, die im übrigen zu den Konstanten der modernen Gesellschaft gehört.

Ein wichtiges Element der individualistischen Kultur ist die normative Auffassung, dass soziale Gruppen idealerweise auf einer freiwilligen Vereinigung von Individuen beruhen. Zwar wird die Dimension der Geselligkeit im Konzept der Menschenrechte - wie erwähnt - klar berücksichtigt, jedoch unter einem individualistischen Vorzeichen. Dies äussert sich darin, dass die Menschenrechte jeder Person grundsätzlich die Wahl offen lassen, eine bestimmte kollektive Lebensform mitzutragen oder aber ihr den Rücken zu kehren.¹¹

Diese Parteinahme der Menschenrechte für das Individuum wird in polemischer Absicht öfters als eine „Kultur des Egoismus“ ausgelegt. Dabei wird unterstellt, die Menschenrechte würden ein

¹⁰ Jedes „Menschenbild der Menschenrechte“ ist selbstverständlich das Resultat einer Interpretation der internationalen Menschenrechtsnormen. Eine deutlich andere Akzentuierung gibt Brugger (1995). Im übrigen hat im deutschsprachigen Raum die philosophische Reflexion auf das Konzept der Menschenrechte mit gebührender Verspätung erst vor kurzer Zeit eingesetzt. Der interessante Beitrag von Bielefeldt (1998) konnte für die Abfassung dieses Artikels leider nicht mehr berücksichtigt werden.

¹¹ Natürlich erstreckt sich diese Wahl auch in den liberalsten Gesellschaften nicht auf den gesetzlichen Rahmen selbst, der ja auch Ausdruck einer kollektiven Lebensform ist und Elemente enthält, die einen starken Zwang auf die Individuen ausüben, z.B. die Steuerpflicht, die Schulpflicht, die Militärdienstpflicht etc.

Gesellschaftsmodell vertreten, wo jeder gegen jeden kämpft und nur noch der Wille der vereinzelt Individuen zählt. Dies ist Unsinn.¹² Wenn man die oben erwähnten Wertbetonungen im Personenkonzept der Menschenrechte als ein viergliedriges Wertsystem ernst nimmt, in dem sich die genannten Grundwerte gegenseitig begrenzen und ausbalancieren, so leuchtet unmittelbar ein, dass die Menschenrechte nicht für einen entfesselten Egoismus, sondern für einen gesellschaftlich integrierten Individualismus stehen.

Auch bin ich nicht damit einverstanden, wenn das kulturelle Muster des gemäßigten Individualismus einer Entität wie „dem Westen“ oder „der abendländischen Kultur“ oder bestimmten „Nationen“ zugeordnet wird. Sondern die aufs Individuum bezogene menschenrechtliche Ethik ist eine der möglichen Antworten auf die heute *universell* gewordene soziale Dynamik der Individualisierung, welche vermutlich mit bestimmten Strukturgesetzen der kapitalistischen Moderne zusammenhängt.¹³

Die moralische Person im Kontext der modernen Gesellschaft

Ideengeschichtlich betrachtet steht der menschenrechtliche Begriff der Person zweifellos in einer westlichen Tradition. Der Ethnologe und Soziologe Marcel Mauss hat eine kleine Geschichte des Personenkonzepts skizziert.¹⁴ Als Ausgangspunkt hebt er exemplarisch die Stammesgesellschaft der Zuni hervor, in welcher der persönliche Namen sich weniger auf eine Ich-Identität als auf eine bestimmte vorgegebene Rolle innerhalb einer Rangordnung des Clans beziehe. Das heisst: Die personalen Rollen sind als Statusrollen vorgegeben, und die Individuen wachsen in diese hinein. Die vorgegebenen Rollen repräsentieren „die präfigurierte Totalität des Clans“. Person ist also erst einmal, wie Mauss sagt, „das Recht auf eine Rolle“, die Verbindung von Maske und Name, die dem Individuum das Recht auf bestimmte Rollen in Riten und andere Privilegien gibt. Die altrömische *Rechtsperson* habe an diese Konstellation der abgestuften Privilegien angeknüpft, während die Stoa die Rechtsperson um die Dimension der *moralischen* Subjektivität, d.i. des Gewissens erweitert habe. Die Christen schliesslich hätten den Status der moralischen Person auf alle Menschen ausgeweitet und in Form der *Seele* in eine metaphysische Entität verwandelt. Damit habe das Christentum die Grundlagen für den uns immer noch vertrauten modernen Personenbegriff geschaffen, der einerseits durch die Ich-Zentrierung und den dadurch eröffneten Raum der Psychologie, andererseits durch die Vorstellung einer unantastbaren Würde gekennzeichnet sei. Dieser Übergang von der christlich-metaphysischen zur säkularen Personvorstellung wird zum Beispiel in der Philosophie von Locke oder Kant manifest.

Das Erbe des christlichen Personalismus ist also in die Sozialphilosophie der Aufklärung eingeflossen, und diese legte den Grundstein für die Menschenrechtsphilosophie. Deren praktisch wirksame Entfaltung ist an die spezifisch *moderne* Gesellschaftsformation gebunden, welche sich historisch gesehen zwar in den *westlichen* Gesellschaften der frühen Neuzeit herausgebildet und Ende des 18. Jahrhunderts etabliert, sich aber inzwischen über den Kolonialismus, die Weltkriege und die wirtschaftliche Globalisierung längst *weltweit* ausgebreitet hat. Heute gibt es in

¹² So hat beispielsweise Mahathir Mohamad, der damalige Premierminister von Malaysia in einer Rede an einer Menschenrechts-Konferenz 1994 allen Ernstes behauptet, die westliche Interpretation der Menschenrechte sei es, dass jedes Individuum frei wäre, das zu tun, was ihm beliebt, - frei vom behördlichen Zwang. Diese Entfesselung der Individuen habe zur Auflösung der überlieferten Regeln geführt, insbesondere zur Auflösung der Familienstrukturen, mit dem Resultat eines allgemeinen Chaos, so dass im Westen jetzt selbst der Inzest erlaubt sei. Vgl. Südostasien Informationsstelle (1995:96-101)

¹³ Zur geschichtlichen Vertiefung dieses Ansatzes, dass die menschenrechtlichen Werte kein *Ausfluss* der „westlichen Tradition“, sondern eher ein moralisches *Korrektiv* der weltweiten Modernisierung sind, vgl. Franck (1997) sowie die ideengeschichtlich orientierten Betrachtungen von Brieskorn (1997).

¹⁴ Vgl. für das folgende Mauss (1989).

allen Gesellschaften ein Nebeneinander und ein Zusammenspiel von modernen und eher traditionellen Sektoren, und dazwischen das weite Feld der zerstörten Lebensformen, der materiellen und kulturellen Verelendung.

Die Emanzipation der Individuen aus den traditionellen Banden ist einer der Effekte des Systems der Moderne, den bereits Marx beschrieben hatte. Diese Freisetzung macht die Individuen den kollektiven Mächten gegenüber extrem verletzlich. Einen gewissen Schutz gegen Übergriffe bietet der Status der Rechtsperson, der mit dem bürgerlichen Verfassungsstaat eingeführt wurde. Die Menschenrechte sind schliesslich der Versuch, minimale Standards des Personenschutzes noch diesseits der spezifischen Staatsbürgerschaft auf zwischenstaatlicher Ebene zu etablieren. Damit geben sie den überall stattfindenden soziokulturellen Prozessen der Individualisierung eine moralische Ausrichtung mit einem universalen Anspruch.

In jeder Gesellschaft gibt es zu den Prozessen der Individualisierung vielfältige Gegenpole und Gegenbewegungen. Die romantische Reaktion beschwört in einem Akt ideologischer Überhöhung und Kompensation den Vorrang der Gemeinschaft als natürliche Ordnung. Diese Botschaft fällt dort auf fruchtbaren Boden, wo gemeinschaftsorientierte Lebensformen in Auflösung begriffen sind oder gerade erst zerstört wurden. Wenn die Gemeinschaftsideologie politisch wirksam wird, können sich profaschistische Bewegungen bilden. Ethnische Führerfiguren oder religiöse Eiferer behaupten, in der authentischen Kultur existiere das Individuum als eigenständige Persönlichkeit gar nicht, sondern nur als Teil eines grösseren Ganzen, eben der Gemeinschaft.¹⁵ Ihnen gemeinsam ist eine radikale Opposition gegen kulturelle Konsequenzen der Modernisierung, insbesondere gegen die Individualisierung und deren menschenrechtliche Absicherung. Das Phantasma der authentischen Kultur wird propagandistisch ausgeschlachtet, um im Namen von traditionellen Rollenbildern die persönliche Freiheit und die Gleichheit der unterworfenen Subjekte zu verneinen. Mit einer so verstandenen „Kultur“ sind die Menschenrechte tatsächlich nicht zu vereinbaren.¹⁶

Zum Personen-Konzept in traditionellen Gesellschaften

Der ideologische Missbrauch des Motivs der intakten Gemeinschaft kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass mit den Menschenrechten nicht übereinstimmende kulturell überlieferte Alltagskonzepte der Person für unübersehbar viele Menschen eine Lebensrealität sind.

Von verschiedenen afrikanischen Autoren¹⁷ wurde nachdrücklich darauf hingewiesen, dass in traditionellen afrikanischen Kontexten ein Mensch nicht als Person *geboren*, sondern in einem ständigen Prozess sozialer Integration *stufenweise* zur vollwertigen Person wird. Im Gegensatz zum menschenrechtlichen Konzept sei im Falle der afrikanischen Tradition ein als Mensch identifizierbarer biologischer Organismus nicht per se eine moralische Person, sondern der Mensch wird erst dann zunehmend als vollwertige Person anerkannt, wenn er seinen von der Gemeinschaft auferlegten Pflichten gemäss der für ihn vorgesehenen Rollen nachgekommen ist. In der traditionellen afrikanischen Gesellschaft sei die Gewährung von Rechten an die Erfüllung von

¹⁵ Beim Thema Unterordnung des Individuums unter die Gemeinschaft kommt der iranische Ayatollah Mesbah Yazdi darauf zu sprechen, dass bereits in der Natur unvollkommenere Lebewesen den vollkommeneren geopfert werden, z.B. die Pflanzen und Tiere den Menschen. Der Gelehrte fährt fort: „In gleicher Weise muss die Aufopferung einiger weniger geschehen, wenn die Verwirklichung der Vollkommenheit aller Menschen einer Gemeinschaft von der Aufopferung einiger Individuen abhängt. Natürlich wird der erhabene Gott solche Opfertgaben nicht unbelohnt lassen und in der ewigen Welt in bester Weise vergelten.“ Yazdi (1994:226f.)

¹⁶ Vgl. die ideologiekritischen Ansätze von Howard (1993), Afshari (1994) und Freeman (1998).

¹⁷ Zum Beispiel Menkiti (1984), Cobbah (1987) und Bujo (1991).

Pflichten und an Statuspositionen gebunden. Rechte gibt es demnach nur als Privilegien. Allfällige Grundrechte des Individuums haben in diesem Konzept schlicht keinen Platz.

Für die kanadische Soziologin Rhoda E. Howard sind solche Darstellungen insofern ideologischer Natur, als sie auf der Polarisierung zwischen „*afrikanischer traditioneller*“ und „*westlicher moderner*“ Gesellschaft aufbauen.¹⁸ Freilich lasse sich die weltweite Existenz des skizzierten gemeinschaftsbezogenen Systems sozialer Gerechtigkeit nicht abstreiten; es habe in den meisten agrarisch geprägten Gesellschaften bis heute eine gewisse Bedeutung, nämlich dort, wo die Sozialstruktur streng geschichtet ist nach Status und Rolle, das heisst, nach Geschlecht, Alter, Clanzugehörigkeit und gegebenenfalls zusätzlich nach sozialen Kasten oder Klassen. Gleichzeitig weist Howard darauf hin, dass die agrarischen Gesellschaften heute überall - auch auf dem afrikanischen Kontinent - vom soziokulturellen Wandel mehr oder weniger stark betroffen sind. Im Zentrum der globalen Dynamik stehen die modernen Machtformationen des Nationalstaats und der kapitalistischen Produktionsweise, welche zum Beispiel für unzählige Kleinbauern Landflucht und Verelendung gebracht haben, aber auch neue Lebensformen im Zusammenhang mit Lohnarbeit und Verstädterung. Auf moralischer Ebene bedeutet der Wandel eine Schrumpfung der auf Rolle und Status fixierten Persönlichkeit. An die Stelle der hierarchischen Gruppenmoral tritt ein Individualismus, der primär an unmittelbarer und erweiterter Bedürfnisbefriedigung für sich und die Kernfamilie (im Gegensatz zur erweiterten Familie) orientiert ist.¹⁹ Für die Menschen, die eine solche Schutzlosigkeit in der Entwurzelung erfahren haben, hat die Botschaft, dass alle Menschen eine gleiche Würde besitzen, die unantastbar und durch gewisse Rechte geschützt sei, unmittelbar einen existentiellen Sinn.

Doch greifen wir nicht zu weit vor. An anderer Stelle hat Rhoda Howard den Begriff der Würde in traditionellen Moralsystemen näher analysiert.²⁰ Oft lässt sich beobachten, dass die Abstufung der Personen nach Rolle und Status auch ein mehr oder weniger an Würde impliziert. Die Menschenwürde, die von hierarchischen Systemen sozialer Gerechtigkeit geschützt wird, ist eine *ungleiche* Würde: Von der theatralisch zelebrierten Würde des Mächtigen bis hin zur Würdelosigkeit der Ausgestossenen ist sie eine Art soziales Kapital, das je nach sozialer Stellung und Wohlverhalten anfällt.²¹ Diese Auffassung der Würde, die übrigens auch im westeuropäischen Alltagsbewusstsein präsent ist, passt nun schlecht zu jener anderen Menschenwürde, die als geheiligter Kern der Person den zentralen Bezugspunkt für viele Menschenrechtsphilosophien ausmacht.

Das Dogma sagt, jeder Mensch habe die selbe, unverlierbare Menschenwürde. Solange man dies als axiomatische Wertsetzung des Humanismus versteht, ist dagegen nichts einzuwenden. Es gibt aber eine Argumentation in der Menschenrechtsphilosophie, die auf dem vermeintlich festen Grundstein der Menschenwürde den universalen Anspruch der Menschenrechte begründen möchte. Da wird dann einfach behauptet „in allen Kulturen“ sei das Konzept der gleichen Menschenwürde bekannt, und die Menschenrechte seien nichts weiter als eine moderne Methode, um diese universale Würde zu schützen. Dabei wird nicht bedacht, dass es sich bei der statusabhängigen und bei der egalitären Würde nicht um das selbe Konzept handelt. Im ersten Fall werden

¹⁸ Vgl. Howard (1990)

¹⁹ Darauf hat mit Bezug auf afrikanische Modernisierungskontexte Mahmud (1993:491f.) hingewiesen.

²⁰ Vgl. für das folgende Howard (1992)

²¹ Dies ist selbstverständlich erst eine grobe Umschreibung, noch keine ethnographische Beschreibung. Oft hängt mit dieser Auffassung der Würde ein bestimmter Ehrbegriff zusammen, wobei die Handlungslogik dieser Begriffe sehr komplex sein kann. Vgl. dazu als ethnographisches Beispiel Schiffauer (1987). Wichtig ist, dass sich der Gerechtigkeitssinn an solchen gesellschaftsspezifischen Konzepten orientiert.

Rollen und Taten honoriert, im zweiten Falle eigentlich bloss der passive Status, ein Mensch zu sein.

Die Beobachtung ist also ernstzunehmen, dass viele (wenn nicht die meisten) soziokulturellen Systeme Auffassungen der menschlichen Würde generieren, welche mit dem menschenrechtlichen Konzept überhaupt nicht in Einklang stehen²². Doch es ist nicht zwingend, aus einer solchen konzeptuellen Verschiedenheit eine *Unvereinbarkeit* von beiden Auffassungen abzuleiten. Vergegenwärtigen wir uns nur einmal, wie *wir* mit den beiden Konzepten umgehen: Sie sind koexistent und werden fallweise angewendet, manchmal sogar beide zusammen, ohne dass dies als Widerspruch empfunden würde, so zum Beispiel, wenn wir das Verhalten eines Angeklagten vor Gericht als „würdelos“ bezeichnen und demselben Angeklagten aufgrund seiner „Menschenwürde“ ein faires Verfahren zubilligen. Das Beispiel zeigt, dass es möglich ist, scheinbar unvereinbare Wertsysteme im Alltag beinahe problemlos zu integrieren.

Auf der rechtlichen Ebene ist eine solche Integration problematischer, wie etwa Bennett in seiner Abhandlung über die Stellung des Gewohnheitsrechts in der neuen südafrikanischen Verfassung gezeigt hat²³. Vorausgesetzt, seine Interpretation ist haltbar, dass das verfassungsmässige Recht auf die Teilnahme am kulturellen Leben das Recht auf die Ausübung des Gewohnheitsrechtes einschliesst, so entsteht ein Normenkonflikt zwischen dem Nicht-Diskriminierungsgebot der Verfassung und einzelnen Bestimmungen des Gewohnheitsrechts, welche zum Beispiel die Frauen klar benachteiligen.²⁴ Die Ausführungen von Bennett belegen, dass die Probleme der Interessenabwägung aus immanent-juristischer Perspektive kaum lösbar sind. Denn immer fallen bei solchen Erwägungen politisch-moralische Werturteile über soziale Gegebenheiten und Prozesse stark ins Gewicht.

Aus soziologischer Sicht kann zusammenfassend festgehalten werden: In *allen* Gesellschaften gibt es in Verbindung mit hierarchischen sozialen Strukturen lokale Personenkonzepte und Wertsysteme - bisweilen sogar Rechtssysteme -, die mit den Menschenrechten theoretisch nur schwer zu vereinbaren sind. Ebenso sind heute jedoch der Zentralstaat, die kapitalistische Warenproduktion, die grenzüberschreitende Kommunikation, die Verstärkung und daraus resultierende Prozesse der Individualisierung in allen Gesellschaften vorhandene Rahmenbedingungen, die den Anspruch der Menschenrechte, in jeder Gesellschaft als normative Kraft verankert zu werden, plausibel erscheinen lassen.

Was den Unterschied zwischen Gesellschaften ausmacht, ist die je unterschiedliche Konstellation zwischen traditionellen und modernen Elementen.²⁵ Je nach dem soziokulturellen Kontext sind die Menschenrechte plausibler oder umstrittener. In einer Gesellschaft, in der es für weite Bevölkerungskreise verpönt ist, im Alltag den Ausdruck „Ich“ zu gebrauchen, weil dies bereits als Störung eines tief verwurzelten kollektiven Harmoniebedürfnisses empfunden wird, wird es die Idee der individuellen Menschenrechte natürlich schwer haben, auf Interesse und Akzeptanz zu stossen. Doch auch in einer solchen Gesellschaft mag es durchaus richtig sein, sich für die Menschenrechte einzusetzen.²⁶

²² Vgl. Howard (1992:91)

²³ Vgl. Bennett (1995)

²⁴ Vgl. Bennett (1995:28ff. und 80ff.). Weitaus bekannter ist der analoge Fall einer klaren Diskriminierung der Frauen im traditionellen islamischen Recht, der *shari'a*. Vgl. dazu Mayer (1991:93-143).

²⁵ Die von Dumont (1991) gemachte Voraussetzung, wonach eine Gesellschaft als Ganze entweder einen individualistischen oder einen holistischen Charakter habe, vereinfacht m.E. die sozialen Realitäten in der Moderne allzu sehr. Vgl. dagegen die differenzierten Ausführungen von Howard (1995).

²⁶ Vgl. dazu nochmals die beiden Zitate zu Beginn dieses Artikels sowie den knappen Beitrag von Paul (1998), der sich als ebenso klarsichtiger wie engagierter Kommentar dazu liest!

Freilich genügt zur normativen Begründung eines solchen Engagements der Verweis auf die Präsenz des Systems der Moderne nicht. Denn dieses ist lediglich eine empirisch *notwendige Bedingung*, aber keine *hinreichende Begründung* für die Geltung der Menschenrechtsnormen. Das soziologische Urteil, dass die individuellen Menschenrechte zu einem gegebenen sozialen System mehr oder weniger gut *passen*, sagt noch nichts darüber aus, ob sie darin auch durchgesetzt werden *sollen*. Gibt es gute Gründe für den normativen Vorrang und die Durchsetzung der Menschenrechtsnormen gegenüber allen möglichen lokalen Moralsystemen?

Auf dem Holzweg

Die Gretchenfrage im Streit um die universale Geltung der Menschenrechte lässt sich angewandt auf den Personenbegriff wie folgt formulieren: Welches sind gute Gründe für die Privilegierung eines Konzepts der Person, das sich auf alle Menschen erstreckt, das egalitär und gemässigt individualistisch ist und die materiellen Grundbedürfnisse mitberücksichtigt? Weshalb hat die Integrität der menschenrechtlichen Person einen moralischen, womöglich auch rechtlichen Vorrang gegenüber kulturell überlieferten gemeinschaftsbezogenen Konzepten der Person, welche auf ungleichen Statuspositionen aufbauen und als höchsten Wert die individuelle Unterordnung unter die Ansprüche der kollektiven Harmonie beinhalten?²⁷

In einem ersten Anlauf zu einer Begründung des menschenrechtlichen Vorrangs lasse ich naturrechtliche wie empiristische Begründungsversuche beiseite²⁸ und konzentriere mich unter den vernunftbezogenen Varianten auf einen pragmatischen Ansatz. Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass heute alle Gesellschaften eine mehr oder weniger ausgeprägte intrakulturelle Vielfalt aufweisen. Um der Gerechtigkeit willen sei es notwendig, jenseits der Vielfalt der kulturellen Orientierungen und Lebensformen mit ihren je unterschiedlichen Auffassungen der Person eine allgemeine Ebene der Rechtsperson zu etablieren, - eben das menschenrechtliche Konzept der Person. Erst diese übergeordnete Ebene würde es erlauben, gerechte Regelungen für ein friedliches Neben- und Durcheinander der vielen kulturellen Lebenswelten zu formulieren und den teilweise widerstreitenden normativen Ansprüchen unterschiedlicher Lebensformen bestimmte Grenzen zu setzen. Die Menschenrechtsnormen wären somit ein Versuch, den Platz der übergeordneten Rechtsperson zu füllen, indem sie den Anspruch stellen, minimale universale Standards für subjektive Rechte bzw. für eine gerechte Behandlung der Menschen abzugeben.

Um diesen Anspruch gegenüber den vielfältigen kulturellen Lebensformen rechtfertigen zu können, müssten die Menschenrechte wenigstens zwei Bedingungen erfüllen; sie müssten 1) der Konkretisierung kultureller Lebensformen einen maximalen Freiheitsspielraum lassen, und 2) in kultureller Hinsicht selbst möglichst neutral sein.

Zu 1): Der Respekt vor dem Individuum als gleichberechtigte, eigenwillige, politische und bedürftige Person setzt dem Freiheitsspielraum für die Ausgestaltung kultureller Lebensformen klare Grenzen.²⁹ Dieser Freiheitsspielraum würde beträchtlich ausgeweitet, wenn die Person zum Beispiel nur in ihren materiellen Grundbedürfnissen respektiert würde. Insofern ist der von den Menschenrechten eingeräumte kulturelle Gestaltungsraum sicher nicht maximal.

²⁷ Eine Fülle konkreter Belege für diese Werthaltung in asiatischen Gesellschaften findet sich zum Beispiel bei Weggel (1994), wobei freilich gegenwärtig bleiben muss, dass die Grenze hin zum Stereotyp immer fließend ist.

²⁸ Vgl. Perry (1997) als Beispiel für eine zeitgemässe Kombination von empirischer und naturrechtlicher Argumentation: Mit Martha Nussbaum und gegen Richard Rorty plädiert Perry für die Evidenz gewisser menschlicher Grundbedürfnisse als dem Angelpunkt für die Universalität der Menschenrechte. Die Argumentation geht allerdings an meiner Problemstellung vorbei: Mir geht es nicht nur um die Begründung der *Inhalte*, sondern um die Begründung der *besonderen Verbindung von Form und Inhalt*, welche die menschenrechtliche Person darstellt.

²⁹ Zu den Grenzen kulturell begründeter Zwänge vgl. Kymlicka (1995:152ff.).

Zu 2): Es ist schwierig, der Forderung nach kultureller Neutralität der Menschenrechte einen bestimmten Sinn abzugewinnen. Ist damit eine Normsetzung gemeint, die von allen gelebten kulturellen Kontexten in etwa gleich weit entfernt und deshalb auch für alle kulturellen Orientierungen gleich akzeptabel wäre? So attraktiv diese Vorstellung auch sein mag, sie beruht auf einer Illusion. Denn alle Normsetzungen finden in einem kulturellen Milieu statt; wenn die Normen abstrakt sind, heisst das nicht, dass damit ihre kulturellen Bezugspunkte verdampft wären. Wie ich oben betont habe, lässt sich nicht abstreiten, dass die Menschenrechte das kulturelle Muster eines gemässigten Individualismus aufnehmen und dieses in einem gewissen Sinne verstärken.

Damit bin ich zu einem negativen Zwischenergebnis gekommen. Eine pragmatische Begründung des Vorrangs der Menschenrechte mit dem Argument, sie würden einen maximalen kulturellen Pluralismus auf eine kulturneutrale Weise garantieren, hat sich als Holzweg herausgestellt. Weder gewähren die bestehenden Menschenrechte einen maximalen kulturellen Pluralismus, noch ist es haltbar, sie in einem Raum überkultureller Neutralität anzusiedeln.³⁰ Dieses Scheitern spricht jedoch nicht gegen die Menschenrechte, sondern bloss gegen den gewählten Begründungsansatz, der die Menschenrechte ausschliesslich an *einem* Wert misst, eben dem kulturellen Pluralismus, und die anderen menschenrechtlichen Werte ausser acht lässt.

Kollektive Menschenrechte als Gegenmittel?

Manche Autoren versprechen sich von der Strategie, die individuellen Menschenrechte um eine Dimension kollektiver Rechte zu ergänzen, einen Ausweg aus der Begründungsproblematik.³¹ Würde etwa ein kollektives Recht auf die eigene Kultur als gleichrangiges Menschenrecht eingeräumt, so wäre es möglich, das Menschenrechtsinstrumentarium viel flexibler auf gegebene soziokulturelle Situationen abzustimmen, welche zu den Wertsetzungen des menschenrechtlichen Personenkonzeptes in Kontrast stehen. Ein Richter könnte dann etwa - vereinfacht gesagt - argumentieren: „Im vorliegenden Falle beharre ich nicht auf dem Prinzip der Gleichberechtigung der Geschlechter, da ich das kollektive Recht auf die eigene Kultur aus diesen und jenen Gründen stärker gewichte.“ Kollektive Menschenrechte könnten in der Praxis als Stechbeutel gebraucht werden, um jene Ecken und Kanten am Konzept individueller Menschenrechte abzutragen, welche aus einer partikularen kulturellen Perspektive heraus anstössig sind.

Diese Strategie ist allzu bequem. Wenn das kollektive Menschenrecht im Konfliktfall als Trumpf ausgespielt werden kann, um das individuelle Menschenrecht zugunsten einer gegebenen Lebensform zu neutralisieren, dann haben die Menschenrechte - wenigstens im Sinne der Ausgangsdefinition - abgedankt. Um diese Möglichkeit auszuschliessen, befürworte ich den Standpunkt, dass die Menschenrechte immer *individuelle* Rechte sind. Allfällige kollektive Rechte bilden eine eigene Rechtskategorie, welche von ihrer Geltung her den Menschenrechten grundsätzlich unterzuordnen wäre.³² Diese Rangordnung lässt in der Anwendung der Menschenrechte genügend Raum für einen „kontextsensiblen“ Universalismus. Doch gleichzeitig wirft sie uns wieder auf das Begründungsproblem zurück.

³⁰ Dies ist als Korrektur einer von mir vertretenen Auffassung zu verstehen. Vgl. Sutter (1998a:58f.), wo ich mich auf die Überlegungen von Forst (1994:113ff.) zum Verhältnis von Rechtsperson und kultureller Identität gestützt habe. Ich halte den Gedanken immer noch für wichtig, dass die Ebene des Rechts in liberalen Gesellschaften unter anderem dazu dient, unterschiedliche lebensweltliche Wertsysteme zugleich zu schützen und zu begrenzen. Doch weil die egalitäre und autonome Rechtsperson offenkundig kein überkulturelles Konzept, sondern an das liberale Gesellschaftsmodell gebunden ist, gibt uns diese Überlegung keine Antwort auf das gestellte Problem.

³¹ Vgl. z.B. Felice (1996).

³² Für die Darlegung dieser Position im einzelnen vgl. Sutter (1998b).

Der Dialog kann scheitern

Nehmen wir einmal an, Anna oder Chandra habe eine alltagspraktische Vorstellung der moralischen Person, in welcher weder die Individualität noch die Egalität besonders betont wären. Vielmehr würde das moralische Alltagsbewusstsein von Anna oder Chandra um den Glauben an eine gruppenspezifisch gerechtfertigte *Ungleichheit* pendeln. Zum Beispiel wäre für sie die Unterscheidung zwischen Leuten des rechten Glaubens und den Irrgläubigen zentral. Letztere wären für sie nur "halbe Menschen", die man auch entsprechend behandeln darf.

Die meisten Begründungsstrategien für den normativen Vorrang des menschenrechtlichen Personenkonzeptes bauen darauf, dass eine *vernünftige* Argumentation Anna oder Chandra dazu bringen wird, von ihrem Glauben abzulassen und dem menschenrechtlichen Konzept zuzustimmen. Diese Annahme widerspricht der Erfahrung. Denn eine solche Überzeugung durch Vernunft müsste ja - soll sie praktisch wirksam werden - im Rahmen einer Dialogsituation stattfinden. Es gibt jedoch kein Mittel, um den Ausgang eines solchen Dialogs vorherzusehen. Vielleicht verliert die vernünftige Menschenrechtlerin die Nerven und verlässt türeschlagend den Raum.

Eine Begründung für den Vorrang der Menschenrechte, die eine *universale* Zustimmung herbeiführen möchte, ist dem Anspruch nach schlicht überrissen, um nicht zu sagen: grössenwahn-sinnig. Geht es also nur darum, jenen, die den menschenrechtlichen Attributen „frei & gleich“ aus innerer Überzeugung bereits zustimmen, eine plausible Begründung für den Anspruch zu liefern, dass ihr Wertesystem eine stärkere normative Geltung aufweist als alle abweichenden Wertbetonungen der moralischen Person? In diesem Falle würden wir uns im Windschatten einer moralischen Tautologie bewegen, wo es leicht fällt, die evidente Höherrangigkeit eigener Werte zu bestätigen.

Ein Mittelweg zwischen Selbstbestätigung und Grössenwahn bietet sich an, nämlich eine Begründung, die sich erstens an alle möglichen moralischen Personen wendet, jedoch im Bewusstsein, dass es darunter solche hat, die sich von unseren vernünftig tönenden Argumenten nicht überzeugen lassen. Diese sind dann keine DialogpartnerInnen mehr, sondern GegnerInnen, welche aber immer noch als Personen zu respektieren sind. Zweitens darf der Begründungsversuch die Kontextgebundenheit der eigenen Position nie aus den Augen verlieren. Jede Form der Selbstverabsolutierung ist zu vermeiden. Deshalb sind Begründungsstrategien für den Vorrang des menschenrechtlichen Wertesystems unpassend, welche sich auf empirisch-anthropologische oder transzendente Argumente abstützen.

Letztlich bleiben nur pragmatisch-politische Argumente, die sich auf einen reflektierten Moralhorizont beziehen. Dieser spricht jedem einzelnen Menschen einen zu respektierenden Eigenwert zu. Die Formel der „Integrität der Person“ ist eine Umschreibung für den universell geforderten Respekt. Dazu gehören insbesondere die Achtung der individuellen Freiheit, der Gleichberechtigung, der freien Teilnahme am kulturellen und politischen Gemeinschaftsleben und der materiellen Grundbedürfnisse. Dies sind Güter, die über subjektive Rechte unbedingt zu schützen sind.

Dass dieser moralische Horizont eine subjektive Qualität hat, bedeutet nicht, er sei beliebig relativierbar. Falls jemand einzelne Elemente dieses Horizonts in Abrede stellt, so stösst meine Toleranz an ihre Grenzen. Zwar respektiere ich die Freiheit des Gegenüber, eine solche ablehnende Meinung zu äussern, und ausserdem bin ich mir bewusst, dass auch meine Position auf spezifischen historischen und kulturellen Voraussetzungen aufbaut. Dennoch werde ich mich nicht mit einem faulen Kompromiss begnügen oder in resignatives Schweigen verfallen, sondern deutlich kundtun, dass ich nicht gewillt bin, die Gegenmeinung zu akzeptieren, weil ich ansonsten einen Teil meiner Identität aufgeben müsste.

So steht wenigstens „Identität“ gegen „Identität“. Selbstverständlich ist dies noch keine *Begründung* für den Vorrang der menschenrechtlichen Person, sondern lediglich eine *Bekräftigung* des

eigenen Engagements, die zu einem Patt führt. Ich warte gespannt und sehe zu, wie andere dieses Patt auflösen, ohne sich in den Fussangeln des kulturellen Relativismus oder des absolutistischen Universalismus zu verfangen.

Literatur

- Afshari, Reza 1994.
An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights. In: *Human Rights Quarterly* 16/2 (1994). S. 235-276.
- Bennett, T.W. 1995.
Human Rights and African Customary Law. Holmes Beach FL: Gaunt.
- Bielefeldt, Heiner 1998. Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos: Primus.
- Brieskorn, Norbert 1997.
Menschenrechte: eine historisch-philosophische Grundlegung. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Brugger, Winfried 1995.
Das Menschenbild der Menschenrechte. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik* /3 (1995). S. 121-134.
- Bujo, Bénézet 1991.
Afrikanische Anfrage an das europäische Menschenrechtsdenken. In: *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*. Hrsg. von J. Hoffmann. S. 211-225. Frankfurt a.M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Chan, Joseph 1995.
The Asian Challenge to Universal Human Rights: A Philosophical Appraisal. In: *Human Rights and International Relations in the Asia-Pacific Region*. Hrsg. von J.T.H. Tang: St. Martin's Press.
- Cobbah, Josiah A.M. 1987.
African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective. In: *Human Rights Quarterly* 9 (1987). S. 309-331.
- Dumont, Louis 1991.
Moderner und nichtmoderner Wertbegriff. In: *Ders.: Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. S. 249-286. Frankfurt/New York: Campus.
- Felice, William F. 1996.
Taking Suffering Seriously: The Importance of Collective Human Rights. Albany.
- Forst, Rainer 1994.
Kontexte der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Franck, Thomas M. 1997.
Is Personal Freedom a Western Value? In: *American Journal of International Law* 91/4 (1997). S. 593-627.
- Freeman, Michael 1994.
The Philosophical Foundations of Human Rights. In: *Human Rights Quarterly* 16 (1994). S. 491-514.
- Freeman, Michael: 1998.
Human Rights and Real Cultures: Towards a Dialogue on 'Asian Values'. In: *Netherlands Quarterly of Human Rights* 16/1 (1998). S. 25-39.
- Gassmann, Robert H. 1998.
Vom westlichen Interesse an chinesischen Werten. In: „*Neue Zürcher Zeitung*“ vom 4. Juli 1998. Seite Zeitfragen.
- Harris, Grace Gredys 1989.
Concepts of Individual, Self and Person in Description and Analysis. In: *American Anthropologist* 91 (1989). S. 599-612.
- Hinkmann, Jens 1996.
Philosophische Argumente für und wider die Universalität der Menschenrechte. Marburg: Tectum Verlag.
- Howard, Rhoda E. 1990.
Group versus Individual Identity in the African Debate on Human Rights. In: *Human Rights in Africa: Cross Cultural Perspectives*. Hrsg. von A.A. An-Na'im and F. Deng. S. 159-183. Washington D.C.: Brookings Institution.
- Howard, Rhoda E. 1992.
Dignity, Community, and Human Rights. In: *Human Rights in Cross Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Hrsg. von A.A. An-Na'im. S. 81-102. Philadelphia: Univ. Pennsylvania Press.

- Howard, Rhoda 1993.
Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community. In: *Human Rights Quarterly* 15 (1993). S. 315-338.
- Howard, Rhoda E. 1995. *Human Rights and the Search for Community*. Boulder CO.: Westview Press.
- Jakobs, Günther 1997.
Norm, Person, Gesellschaft. Berlin: Duncker & Humblot.
- Kymlicka, Will 1995.
Multicultural Citizenship - a Liberal Theory of Minority Rights. Oxford.
- Ludwig, Karl-Heinz 1998.
"Beschwichtigung Chinas ist unverantwortlich". Ein Gespräch mit dem chinesischen Dissidenten Wei Jingsheng.
In: „Neue Zürcher Zeitung“ vom 24. Juni 1998.
- Mahmud, Sakah S. 1993.
The State and Human Rights in Africa in the 1990s: Perspectives and Prospects. In: *Human Rights Quarterly* 15 (1993). S. 485-498.
- Mauss, Marcel 1989.
Der Begriff der Person und des "Ich" (1938). In: *Soziologie und Anthropologie* 2. Hrsg. von M. Mauss. S. 223-252. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Mayer, Ann Elizabeth 1991.
Islam and Human Rights. Traditions and Politics. London: Pinter.
- Menkiti, Ifeanyi A. 1984.
Person and Community in African Traditional Thought. In: *African Philosophy*. Hrsg. von R.A. Wright. S. 171-183. London: University Press of America.
- Nagengast, Carole 1997.
Women, Minorities, and Indigenous Peoples: Universalism and Cultural Relativity. In: *Journ. of Anthropol. Research* 53/3 (1997). S. 349-370.
- Pannikar, Raimundo 1982.
Is the Notion of Human Rights a Western Concept? In: *Diogenes* 75 (1982). S. 75-102.
- Paul, Gregor 1998. Das Märchen vom konfuzianischen Menschenrechtsverständnis. In: *Widerspruch* 35 (1998). S. 216-219.
- Perry, Michael J. 1997.
Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters. In: *Human Rights Quarterly* 19 (1997). S. 461-509.
- Pollis, Adamantia, and Peter Schwab 1979.
Human Rights: A Western Construct with limited Applicability. In: *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*. Hrsg. von A.S. Pollis and P. Schwab. New York.
- Preis, Ann-Belinda S. 1996.
Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique. In: *Human Rights Quarterly* 18 (1996). S. 287-315.
- Renteln, Alison Dundes 1988.
Relativism and the Search for Human Rights. In: *American Anthropologist* 90 (1988). S. 56-71.
- Rippe, Klaus Peter 1993.
Ethischer Relativismus. Seine Grenzen, seine Geltung. Paderborn: Schöningh.
- Rorty, Richard 1996. Die Rechte der Anderen. In: *Die Idee der Menschenrechte*. Hrsg. von S.H. Shute and S. Hurley. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Schiffauer, Werner 1987.
Die Bauern von Subay. Das Leben in einem türkischen Dorf. Stuttgart.
- Shestack, Jerome J. 1998.
The Philosophic Foundations of Human Rights. In: *Human Rights Quarterly* 20 (1998). S. 201-234.
- Südostasien Informationsstelle (Hrsg.) 1995.
Materialiensammlung über asiatische Werte.
- Sutter, Alex 1998a.
Gibt es ein Menschenrecht auf kulturelle Identität? In: *Blickwechsel. Die interkulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*. Hrsg. von Caritas-Schweiz. Luzern.
- Sutter, Alex 1998b.
Keine kollektiven Menschenrechte! Zur Problematik der Minderheitenrechte im Rahmen der individuellen Menschenrechte. In: *Widerspruch* 35 (1998). S. 35-47.

- Taylor, Charles 1993.
Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Weggel, Oskar 1994.
Die Asiaten. München: dtv.
- Wilson, Richard A. 1997.
Human Rights, Culture and Context: An Introduction. *In: Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives.* Hrsg. von R.A. Wilson. S. 1-28. London: Pluto Press.
- Yazdi, Ayatollah Mesbah 1994.
Die Grundlagen der Menschenrechte aus der Sicht des Westens und des Islam. *In: Menschenbilder Menschenrechte. Islam und Okzident. Kulturen im Konflikt.* Hrsg. von S. Batzli, F. Kissling, and R. Zihlmann. S. 217-227. Zürich: Unionsverlag.

Angaben zum Autor

Alex Sutter (*1955) Dr. phil. Philosoph.
Betreibt in Bern ein eigenes „Büro für interkulturelle Bildung“ mit den Schwerpunkten interkulturelle Ethik, Menschenrechte und Kulturtheorie.