

**Sidonia Blättler**

## **Die Rechte von Frauen im Streit zwischen Menschenrechtsuniversalismus und Kulturrelativismus**

Vortrag beim ai-Aktionsnetz der Heilberufe. Jahrestagung in Köln, 13. November 2004

### *0. Einleitung*

In den letzten zwei Jahrzehnten sind die Menschenrechte zu einem Schlüsselbegriff unseres politischen Selbstverständnisses geworden. In den wissenschaftlichen wie in den politischen Diskussionen haben sie eine Vertiefung und Ausweitung erfahren, die unter anderem durch die vermehrte Berücksichtigung der Lebensrealitäten von Frauen und Kindern charakterisiert ist. Ein Beispiel dafür waren die erschütternden Berichte aus dem östlichen Sudan, die sich allerdings nur kurzzeitig in den Medien halten konnten. In ihnen wurden sexuelle Gewaltverbrechen gegen Frauen deutlich hervorgehoben und als Teil der systematischen Angriffe auf die Zivilbevölkerung interpretiert, die von Milizen und Regierungstruppen terrorisiert, vertrieben und gemordet wird.

Parallel zur Ausweitung und Vertiefung jedoch sieht sich das traditionelle Menschenrechtsverständnis, wonach die Menschenrechte universell und unbedingt gelten, fortwährenden Infragestellungen ausgesetzt. Staaten verwehren sich gegen menschenrechtliche Kritik mit dem Verweis auf ihre Souveränität. Ihre Abwehr findet Unterstützung durch die Forderung nach Ankerkennung kultureller Selbstbestimmung, wie sie im Gefolge der Dekolonialisierungspolitik artikuliert wird, sowie durch kulturrelativistische Positionen, die besagen, dass alle Normen immer nur relativ zu einer bestimmten Kultur gelten und deshalb einzig aus der Perspektive dieser Kultur beurteilt werden können – und beurteilt werden dürfen.

Der Anspruch auf Differenz und kulturelle Autonomie betrifft die Menschenrechte von Frauen in besonderer Weise. Denn häufig wird das Geschlechterverhältnis als Kern der kulturellen Identität betrachtet. Und meist sind es die Frauen, die für die Bewahrung von Sitten und Gebräuchen einer Kultur hauptsächlich verantwortlich gemacht werden. In meinem Beitrag wird es darum gehen, dieses Spannungsfeld zwischen

Menschenrechten von Frauen und dem Recht auf kulturelle Selbstbestimmung ein Stück weit zu analysieren.

Der Vortrag ist in drei Teile gegliedert. Da die Beschreibung von Menschenrechtsverletzungen von Frauen davon abhängt, wie die Menschenrechte konzeptualisiert werden, beginne ich mit dem Begriff der Menschenrechte. In einem zweiten Teil frage ich, wie Frauenrechte verstanden werden sollen. Im dritten Teil diskutiere ich den Gedanken der kulturellen Identität und den Geltungsanspruch des Rechts auf kulturelle Selbstbestimmung.

Ich beginne also mit der Frage: Was sind Menschenrechte?

## *1. Der Begriff der Menschenrechte. Was sind Menschenrechte?*

Oft wird von den Menschenrechten auch heute noch gesagt, sie seien "natürliche Rechte". Eine solche Vorstellung scheint auch *der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* zugrunde zu liegen, wenn es in Art. 1 heißt: "Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren". Das hört sich an, als seien Menschenrechte etwas, was Menschen in sich tragen und das man entdecken kann wie beispielsweise eine Struktur im menschlichen Genom, einen Stern oder die Gravitation. Etwas, auf das man im Europa des 17. Jahrhunderts zufällig gestoßen ist, das aber immer schon da war wie ein natürliches Organ oder ein Naturgesetz und das man dann, nach seiner Entdeckung, weiter erforscht hat. Entgegen einer solchen Vorstellung hat bereits Hegel auf die missverständliche und irreführende Rede von "natürlichen Rechten" bzw. "natürlichen Gesetzen" hingewiesen und deutlich differenziert zwischen natürlichen und geistigen (wir würden heute eher sagen: kulturellen) Gesetzen, die historischer Wandelbarkeit unterliegen.<sup>1</sup>

Was Hegel ganz generell über das Recht gesagt hat, gilt auch für die Menschenrechte – unabhängig davon, ob wir sie als moralische oder als juridische Rechte verstehen wollen. Auch Menschenrechte sind etwas von Menschen "Gesetztes", von "Menschen Herkommendes". Sie entstammen einem bestimmten historischen Kontext – dem europäischen 17. und 18. Jahrhundert –, verändern ihre Inhalte, sind prinzipiell interpretationsoffen und werden bis heute kontrovers diskutiert.

---

<sup>1</sup> "Es gibt zweierlei Arten von Gesetzen, Gesetze der Natur und des Rechts: die Gesetze der Natur sind schlechthin und gelten so, wie sie sind: sie leiden an keiner Verkümmern, obgleich man sich in einzelnen Fällen dagegen vergehen kann. Um zu wissen, was das Gesetz der Natur ist, müssen wir dieselbe kennenlernen, denn diese Gesetze sind richtig; nur unsere Vorstellungen davon können falsch sein. [...] Die Kenntnis des Rechts ist einerseits ebenso, andererseits nicht. Wir lernen [als Bürger, Juristen, sb] die Gesetze ebenso kennen, wie sie schlechthin da sind [...]. Aber der Unterschied ist, dass [...] schon die Verschiedenheit der Gesetze darauf aufmerksam macht, dass sie nicht absolut sind. Die Rechtsgesetze sind *Gesetztes*, von Menschen *Herkommendes*. Mit diesem kann notwendig die innere Stimme in Kollision treten oder sich ihm anschließen. Der Mensch bleibt bei dem Daseienden nicht stehen, sondern behauptet, in sich den Masstab zu haben von dem, was recht ist; [...] in sich selbst findet er die Bewährung oder Nichtbewährung dessen, was gilt. [...] in den Gesetzen des Rechts gilt die Sache nicht, weil sie ist, sondern jeder fordert, sie solle seinem eigenen Kriterium entsprechen. Hier also ist ein Widerstreit möglich dessen, was ist, und dessen, was sein soll." (PhR, p. 15f. Zusatz)

Die Rede von Rechten, die den Menschen "von Natur aus" zukommen verweist auf die Herkunftsgeschichte des modernen Rechtsdenkens aus Theologie und Metaphysik. Sie macht nämlich nur Sinn, wenn die Natur selbst eine objektive, normative Ordnung darstellt – eine Ordnung, die gegeben und für die Menschen moralisch verbindlich ist. Solche normative Verbindlichkeit kommt "der Natur" aber nur unter der Voraussetzung zu, dass sie in irgendeiner Weise göttlich sanktioniert ist, d.h. wenn sie in einer transzendenten Autorität fundiert ist und also eine höhere, von den Menschen unabhängige objektive Ordnung repräsentiert. Diese transzendente Autoritätsquelle kann Gott sein oder ein (vermeintlich objektives) metaphysisches Weltbild. Im 18. Jahrhundert (z.B. Rousseau und Kant) hat sich eine solche Ordnung vornehmlich in der "Stimme des Gewissens" oder im "Lichte der Vernunft" manifestiert.

Ohne ein transzendentes Fundament und also unter den Bedingungen einer weitgehend säkularisierten, postmetaphysischen Moderne, die in Fragen von Recht und Gerechtigkeit ohne Gott und ohne eine verpflichtende objektive Wahrheit auskommen muss (oder einfach nur: auskommt), ist der Rekurs auf eine göttlich sanktionierte Natur als legitimierendes Fundament der Menschenrechte obsolet geworden. Weder sind Menschenrechte in einem objektiven Sinne "angeboren", noch sind sie "von Gott verliehen", noch stellen sie, wie Kant meinte, "ein Faktum der Vernunft" dar. Sie lassen sich also weder naturrechtlich, noch theologisch, noch metaphysisch begründen.

Natürlich können wir sagen, dass Menschen für ihr Überleben angemessene Nahrung und sauberes Wasser sowie Schutz vor Hitze, Kälte und vor dem Wüten der Elemente brauchen. Wir können auch behaupten, dass es zu einem guten menschlichen Leben gehört, über persönlichkeitsbestimmende Angelegenheiten wie freundschaftliche und intime Beziehungen, berufliche Arbeit, sexuelle Präferenzen, kulturelle Betätigungen u.a.m. frei zu bestimmen. Aber solche Aussagen bilden erst einmal keine Instanz der Verpflichtung. Aus ihnen lässt sich nicht (wie aus dem Gebot Gottes) die Pflicht ableiten, den Menschen angemessene Nahrung, sauberes Wasser, Schutz vor den Elementen und ein selbstbestimmtes Leben zu garantieren. Und ohne eine solche Verpflichtung, auf die sich Menschen berufen können, gibt es auch kein Recht auf diese Güter.

Was also muss dazu kommen, damit aus der Tatsache, dass Menschen zum Überleben auf Essen und Trinken angewiesen sind, ein *Recht* der Menschen auf angemessene Ernährung wird? Zur Beantwortung dieser Frage können wir auf Hegels Einsicht

zurückgreifen, dass Rechte etwas von Menschen "Gesetztes" und von Menschen "Herkommendes" sind. Sie lässt sich in einem zweifachen Sinn erörtern. Es sind Menschen, die, erstens, darüber entscheiden, welche Rechte den Status von fundamentalen Menschenrechten haben. Die Frage beispielsweise, ob das "Recht auf Arbeit" zu den Menschenrechten gezählt werden soll oder nicht, wird (in welcher prozedural vermittelter Formen oder in welchen begrifflichen Arrangements auch immer) von Menschen entschieden. Es sind aber auch Menschen, die, zweitens, Menschenrechte schaffen und ihnen Geltung verleihen, dadurch, dass sie sich verpflichten, sich zu ihnen bekennen und für deren Durchsetzung sorgen. Das Fundament der Menschenrechte ist demnach ein aus Menschen zusammengesetztes "Wir", dessen Mitglieder allen Menschen fundamentale Rechte zuschreiben und sich selbst als Träger und Trägerinnen dieser fundamentalen Rechten begreifen. Unter postmetaphysischen Bedingungen gilt, wie Ernst Tugendhat in seinen *Vorlesungen über Ethik* geschrieben hat, "dass wir selbst es sind, insofern wir uns unter die Moral der universellen Achtung stellen, die allen Menschen die sich aus dieser ergebenden Rechte verleihen. Auch die moralischen [und nicht nur die legalen Rechte, sb] sind [...] verliehene Rechte, und die Instanz, die sie verleiht, ist, Kantisch gesprochen, die moralische Gesetzgebung selbst bzw. es sind wir selbst, insofern wir uns unter diese Gesetzgebung stellen."<sup>2</sup>

Menschenrechte verdanken ihre Geltung ausschliesslich den Überzeugungen und Einstellungen von Menschen, die sich als Mitglieder eines moralischen (und davon abgeleitet) politischen Kollektivs verstehen, das jedem Einzelnen und jeder Einzelnen grundlegende Rechte zuschreibt und für deren Einhaltung Sorge trägt. Als solche implizieren sie ein säkulares Weltverständnis, das die Welt nicht als etwas normativ Gegebenes, sondern als eine Aufgabe begreift. Das schließt nicht aus, dass Überzeugungen und Einstellungen der Beteiligten in unterschiedlichen religiösen, philosophischen und moralischen Lehren wurzeln können. Die Anerkennung der Menschenrechte kann im biblischen Glauben an die Gottesebenbildlichkeit ebenso begründet sein wie in der kantischen Bestimmung des Menschen als eines vernünftigen und freien Wesens oder in einem neoaristotelischen Essentialismus. Ausgeschlossen

---

<sup>2</sup> Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993. Darin: Siebzehnte Vorlesung: Menschenrechte, hier: S. 345f. Ernst Tugendhat entwickelt seinen moralphilosophischen Begriff der Menschenrechte aus einer begrifflichen Bestimmung spezieller moralischer Rechte und Pflichten, um den Aspekt der menschlichen Setzung zu erläutern.

aber ist, dass *eine* dieser Lehren ein Rechtfertigungsmonopol beansprucht, das für alle verbindlich sein soll. [Ich komme auf diesen Punkt im letzten Teil noch einmal kurz zurück]

Vor diesen begründungstheoretischen Überlegungen will ich nun den Begriff der Menschenrechte skizzieren.

Einem Menschenrecht kommen mindestens vier spezifische Qualifikationen zu, die im heutigen Menschenrechtsdiskurs relativ unkontrovers sind, die jedoch externe Kritik herausfordern.

- Menschenrechte bezeichnen *individuelle* Ansprüche. Menschenrechte sind Rechte eines *Individuums*.
- Diese Ansprüche sind fundamental, d.h. sie dürfen durch keine konkurrierenden normativen Überlegungen (z.B. Effizienz, Gemeinwohl, historische Aufgabe) außer kraft gesetzt werden. Menschenrechte gelten *kategorisch*.
- Menschenrechtliche Ansprüche werden menschlichen Wesen ohne jede weitere Qualifikation zugesprochen. Sie kommen *allen* Menschen zu unabhängig von Geschlecht, Hautfarbe, Rasse, Stand oder sozialem Status. Menschenrechte sind *egalitär*.
- Menschenrechte gelten uneingeschränkt, unabhängig von Kultur, Religion, Epoche. Obwohl sie bestimmten historischen Kontexten entstammen mögen, übersteigt ihr Geltungssinn diese räumlichen und zeitlichen Entstehungsbedingungen. Sie sind *universal*.

Während diese Bestimmungen kaum umstritten sein dürften, bildet die Frage nach den Adressaten von Menschenrechten ein kontrovers diskutiertes Thema. Bis heute wird darum gestritten, wer die Pflicht trägt, die Menschenrechte einzuhalten, durchzusetzen und zu garantieren.

1. Mit Z sind alle gemeint, die wechselseitig gegeneinander Rechte beanspruchen. Wer ein Recht für sich einklagen kann, ist gleichzeitig dazu verpflichtet all denen, gegenüber denen er oder sie ein Recht geltend macht, dasselbe Recht zuzusprechen.

Wie problematisch diese abstrakte Bestimmung ist, zeigt sich, sobald man versucht, sie zu konkretisieren. Denn offensichtlich sind nicht alle Menschen in der Situation, dass sie in gleicher Weise die Verantwortung für die Einhaltung der Menschenrechte übernehmen können. Um ein krasses Beispiel zu wählen: Es wäre absurd, die Sicherstellung des Rechts auf angemessene Ernährung als eine Verpflichtung zu beschreiben, die Hungernde in armen Ländern in gleicher Weise zu tragen haben wie wohlhabende Bürger und Bürgerinnen in reichen Teilen der Welt.

Ein weiteres ganz offensichtliches Problem liegt darin, dass individuelle Akteure völlig überfordert wären, wollte man von ihnen Verantwortung gegenüber jedem einzelnen Menschen abverlangen. Damit legt sich ein zweiter Vorschlag nahe:

2. Mit Z sind rechtliche, politische und soziale Institutionen gemeint. Traditioneller Weise ist es der einzelne Staat. Ein erstes Problem mit dieser Variante ist,<sup>3</sup> dass durch die Zuweisung der Verantwortung an den Staat, sowohl (insbesondere einflussreiche) Individuen als auch nicht-staatliche kollektive Akteure entpflichtet werden. Ein zweites Problem könnte darin bestehen, dass es Staaten gibt, die aus eigener Kraft nicht imstande sind, Verhältnisse zu schaffen, in denen die Menschenrechte vollumfänglich garantiert werden. Ein drittes Problem schließlich liegt darin, dass die Verpflichtung zur Durchsetzung und Garantie der Menschenrechte sich lediglich auf die eigenen Bürger und Bürgerinnen bezieht. Das Schicksal der Menschen jenseits der Grenzen des eigenen Staates ist gleichgültig. Das aber widerspricht dem universellen Geltungssinn der Menschenrechte.

Eine dritte Variante nun versucht, den Kreis der Adressaten und Adressatinnen zu diversifizieren, wobei offen bleiben muss, wie die Relationen zwischen den einzelnen Einklageinstanzen zu konzeptualisieren wären.

3. Mit Z sind Individuen und private kollektive Akteure, die sich als zugehörig sowohl zu einzelnen Staaten als auch zu einer Weltgesellschaft verstehen; es sind die Einzelstaaten in einem völkerrechtlich geordneten Zusammenhang; und es sind internationale Institutionen, die imstande sind, sowohl private wie staatliche Akteure zu binden. Mit diesem Ansatz, der sowohl die nach wie vor dominante Staatszentrierung

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu Pogge, Thomas W.: Human Rights and Human Responsibilities. Forthcoming in Ciaran Cronin and Pablo De Greiff (eds.): Transnational Politics and Deliberative Democracy. Cambridge MA: MIT Press 2000.

als auch die hohle Phrase der Reziprozität von Rechten und Pflichten vermeidet, sind weitgehend noch Zukunftsmodelle angesprochen. In der Philosophie wird dieses Modell zur Zeit prominent von Thomas Pogge vertreten. Als Ausgangspunkt seiner Argumentation kann sich Pogge auf Art. 28 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* beziehen, in dem es heißt: "Jeder Mensch hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in welcher die in der vorliegenden Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können."

Die begriffliche Rekonstruktion – damit fasse ich das Bisherige zusammen – begreift Menschenrechte also in einem ersten Schritt als Ansprüche, die sich Menschen wechselseitig zusprechen und deren Einhaltung sie wechselseitig erwarten. Erst in einem zweiten Schritt kommen legale und politische Instanzen ins Spiel. Sie vertreten alle einzelnen Individuen und haben die Aufgabe, die Menschenrechte verbindlich auszugestalten, ihre Einhaltung zu überprüfen und durchzusetzen. Traditionellerweise und zur Hauptsache auch heute noch wird diese Aufgabe dem Staat zugeschrieben, der aus der Wahrnehmung dieser Aufgabe seine Legitimation bezieht: Ein legitimer Staat ist demnach ein Staat, der die Menschenrechte wirkungsvoll schützt. Diese Rekonstruktion ist ausserordentlich wichtig, wenn es um die Betrachtung der Menschenrechte von Frauen geht. Denn sie macht auf eine Verengung des Menschenrechtsverständnisses aufmerksam, das nicht systematische, sondern historische Gründe hat.

Historisch betrachtet haben sich die Menschenrechte vor allem als Abwehrrechte gegen den fürstlichen Souverän herausgebildet (Magna Charta, Bill of Rights). Sie formulierten primär Sicherheitsgarantien gegen hoheitliche Willkürakte und garantierten den Untertanen Freiheitsspielräume, die von der Obrigkeit nicht verletzt werden durften.

Auch in der gegenwärtigen Menschenrechtstheorie und Menschenrechtspraxis wird der Menschenrechtsschutz in weiten Teilen nach wie vor primär verstanden als Schutz gegen Verfolgung durch staatliche Organe. Das hat auch gute Gründe. Denn zweifellos macht es einen prinzipiellen Unterschied, ob jemand Opfer einer gewöhnlichen kriminellen Handlung, gegen die sie oder er Strafanzeige erheben kann, oder Opfer eines verbrecherischen Regimes wird – auch dann, wenn die unmittelbaren



individuellen Verletzungen die gleichen sind.<sup>4</sup> Der einseitige Blick auf Menschenrechtsverletzungen durch staatliche Organe verstellt jedoch den Blick auf jene Formen von Drohungen und Misshandlungen, die nicht direkt vom Staat, sondern von privaten Dritten ausgehen. Davon betroffen sind all diejenigen, die Gewalt und Unterdrückung im sogenannten Privatbereich erleiden – Kinder, Kranke, Alte und vor allem Frauen. An ihnen geht der Menschenrechtsschutz weitgehend vorbei. Das zeigt sich beispielsweise in der Flüchtlingspolitik, sofern sie sich – was heute in den meisten Staaten noch der Fall ist – an einer restriktiven Interpretation der Flüchtlingskonvention orientiert. Danach wird ein politisch verfolgter Akteur problemlos als Flüchtling anerkannt, während das Leid von Frauen, die im Privaten schwerster Gewalt ausgesetzt sind und denen der Heimatstaat keinen Schutz bietet, flüchtlingsrechtlich irrelevant ist.

Doch die – wie ich zu zeigen versucht habe – historisch kontingente Verengung des Menschenrechtsbegriffs ist nicht der einzige Grund, weshalb die Menschenrechte trotz ihres universalistischen Geltungsanspruches der Lebensrealität von Frauen allzu oft nicht gerecht werden. Damit komme ich zum zweiten Teil meines Vortrags:

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu Pogge, Thomas W.: How Should Human Rights be Conceived? In: Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics. Band 3. Berlin: Duncker & Humblot 1995, S. 103-120.

## 2. Weshalb Frauenrechte: Geschlechtsspezifische Menschenrechtsverletzungen

Es ist eine missliche Sache, im Zusammenhang mit Menschenrechten von Frauenrechten zu sprechen. Menschenrechte haben einen allgemeinen und universalen Geltungssinn, so dass es zumindest begrifflich als widersinnig erscheint, sie durch ein Konzept der Menschenrechte von Frauen zu ergänzen. Auch politisch betrachtet ist die Forderung nach Frauenrechten nicht unproblematisch. Sie läuft Gefahr, die traditionelle symbolische Ordnung, in der das Weibliche stets als das Partikulare beschrieben wurde, ein weiteres Mal zu bestätigen. Indem das Weibliche moralisch und juristisch fixiert wird, wird es zudem erneut essentialisiert und gegen Umdeutungen immunisiert. Weiter stellt die Betonung der Differenz den universellen Geltungssinn der Menschenrechte in Frage, und damit einen Bezugsbegriff, anhand dessen auch Frauen ihre antidiskriminierenden und emanzipatorischen Forderungen erheben können, im nationalen wie im internationalen Maßstab. Einen letzten, vielleicht nicht Einwand, doch zumindest nachdenklichen Einspruch ergibt sich aus praktischen Erfahrungen des Umgangs mit Frauenrechten. Wie das Beispiel des *Übereinkommens zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau* (CEDAW 1979/1981), zeigt, verträgt sich die formale Anerkennung der Rechte von Frauen bestens mit einer unverhohlenen Marginalisierung und Gleichgültigkeit der zuständigen Institutionen. CEDAW, oft einfach nur "Frauenkonvention" oder "Women's Convention" genannt, ist dasjenige Menschenrechtsdokument, das die bei weitem meisten Vertragsvorbehalte aufweist.<sup>5</sup> Zum Teil sind diese Vorbehalte so umfangreich und grundsätzlich, dass sie den Sinn der Konvention geradezu unterlaufen – und damit eigentlich internationalem Vertragsrecht widersprechen.<sup>6</sup> Denn was anderes kann es heißen, wenn Signatarstaaten ausgerechnet Artikel 2 unter Vertragsvorbehalt stellen, der das Ziel der Konvention benennt und in dem es u.a. heißt: "Die Vertragstaaten verurteilen jede Form von Diskriminierung der Frau; sie kommen überein, mit allen geeigneten Mitteln unverzüglich eine Politik zur

---

<sup>5</sup> Vgl. <http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/elcedaw.htm>

<sup>6</sup> Binder, Andrea: Frauenspezifische Verfolgung vor dem Hintergrund einer menschenrechtlichen Auslegung des Flüchtlingsbegriffs der Genfer Flüchtlingskonvention. Unter besonderer Berücksichtigung der schweizerischen, deutschen, kanadischen und amerikanischen Flüchtlings- und Asylpraxis. Basel u.a.: Helbing & Lichtenhahn 2001, S. 288ff. Für eine Analyse der Vertragsvorbehalte auch: Mayer, Ann Elizabeth: Die Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW) und der politische Charakter "religiöser Vorbehalte". In: Rumpf, Mechthild / Ute Gerhard / Mechthild M. Jansen (Hg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion. Bielefeld: Transcript 2003; Mayer, Ann Elizabeth: Islam, Menschenrechte und Geschlecht: Tradition und Politik. In: Feministische Studien 2/03, S. 281-289.

Beseitigung der Diskriminierung der Frau zu verfolgen [...]"<sup>7</sup>

Wenn ich trotz solcher Überlegungen und Einwände von Frauenrechten spreche, dann mit Blick auf ein integrales Verständnis der Menschenrechte, das einerseits die egalitäre Dimension der Menschenrechte betont und andererseits offen ist für unterschiedliche Lebensrealitäten sowie damit verbundene Erfahrungen von Privilegierungen und Benachteiligungen. Menschenrechte müssen als Rechte auch von Frauen verstanden und ernst genommen werden. Das beinhaltet möglicherweise ihre Modifikation sowohl auf konzeptueller wie auf inhaltlicher Ebene, wann immer sie den Unrechtserfahrungen von Frauen nicht gerecht werden. Das im ersten Teil meines Vortrags mit Bezug auf die Arbeiten von Thomas Pogge skizzierte institutionelle Verständnis der Menschenrechte, bietet einen Ansatz einer solchen Modifizierung. Ich werde darauf noch einmal zurückkommen.

Misshandlungen von Frauen und Mädchen verletzen grundlegende Ansprüche auf Leben, Gesundheit und Integrität ihrer Person. Zu diesen Verbrechen gehören Gewalt in Ehe und Familie, Vergewaltigung und andere Formen sexueller Gewalt, Genitalverstümmelung, Zwangsprostitution, sexuelle Versklavung, Mitgiftmorde und sogenannte "honour killings", Zwangsheirat, Kinderheirat, Zwangssterilisation, geschlechtsselektive und erzwungene Abtreibungen u.a.m. Dass solche Misshandlungen von Frauen trotz ihres massiven Charakters oft nicht als ernsthafte Menschenrechtsverletzungen wahrgenommen werden, hat viele Gründe. Einer der Gründe dürfte darin liegen, dass Frauen und Mädchen in allen Teilen der Welt und quer durch alle gesellschaftlichen Schichten regelmäßiger Gewalt ausgesetzt sind. Aufgrund ihrer universellen Dimension gibt es eine weit verbreitete Tendenz, frauenspezifische Gewalt als etwas Normales wahrzunehmen und als eine unabänderliche Tatsache zu akzeptieren. Selbst die Opfer – und das ist das eigentlich Gravierende – können sie vielfach nicht anders verstehen.

Einen weiteren Grund habe ich bereits genannt. Misshandlungen von Frauen finden weitgehend in der Verborgenheit des Privaten statt. Wie Susan Moller Okin es formuliert hat: "Das Haus ist – zumindest in Friedenszeiten – der gefährlichste

---

<sup>7</sup> Zit. nach der deutschen Fassung, abgedruckt in: Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen. Hg. von der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 1999, S. 155-169.

Aufenthaltort für Frauen."<sup>8</sup> In großen Teilen der Welt sind Frauen und Mädchen aus Gründen der Religion, der Sitte und der Moral Normen unterworfen, die ihre Bewegungsfreiheit gezielt einschränken, die ihnen den Zugang zu Gesundheitseinrichtungen, Schulbildung und ausserhäuslicher Tätigkeit erschweren oder ganz verunmöglichen. Normverstöße werden im allgemeinen durch harte Sanktionen bestraft, die zum Teil vom Staat selbst, zum Teil aber auch von religiösen Institutionen oder privaten Dritten mit Duldung des Staates vollzogen werden.

Ein Menschenrechtsverständnis, das als Menschenrechtsverletzung vorwiegend Verbrechen wahrnimmt, die von staatlichen Akteuren selbst oder mit direkter Unterstützung des Staates begangen werden, ist nicht nur unfähig, Gewalt gegen Frauen wahrzunehmen, sondern es trägt seinerseits dazu bei, sie unsichtbar zu machen. Indem Misshandlungen von Frauen und Mädchen aus dem Zuständigkeitsbereich der Menschenrechtspolitik ausgeklammert werden, wird deren Privatheit noch einmal bestätigt. Ein Menschenrechtskonzept, das demgegenüber davon ausgeht, dass politische und rechtliche Institutionen ihre Legitimität daraus beziehen, dass sie die Menschenrechte aktiv schützen, unterstellt, wenn es um die fundamentalen Rechte der Menschen geht, auch jene Lebensbereiche der Zuständigkeit des Staates und internationaler Institutionen, für die im weiteren ein legitimer Anspruch auf Privatheit erhoben wird. Denn in diesem Verständnis bezeichnen Menschenrechte grundlegende Ansprüche, die ein Mensch gegenüber seiner oder ihrer Gesellschaft kategorisch einfordern kann, oder wie Thomas Pogge schreibt: "By postulating a person P's right to X as a *human* right we are asserting that P's society ought to be (re)organized in such a way that P has secure access to X [...]. Avoidable insecurity of access (beyond certain reasonably attainable thresholds) constitutes official disrespect and tarnishes the society's human-rights record [...]. Human rights are then moral claims upon the organization of one's society."<sup>9</sup>

Unter dem Einfluss der Aktivitäten von feministischen Nichtregierungsorganisationen, feministischen Juristinnen, Politikerinnen und Wissenschaftlerinnen hat sich der Menschenrechtsdiskurs in den letzten zwanzig Jahren deutlich zu wandeln begonnen.

---

<sup>8</sup> Okin, Susann Moller: Konflikte zwischen Grundrechten. Frauenrechte und die Probleme religiöser und kultureller Unterschiede. In: Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt a.M.: stw 1998, S. 310-342, hier: S. 320.

<sup>9</sup> Pogge, Thomas W.: How Should Human Rights be Conceived?, a.a.O., S. 114f.

Mehr und mehr zeichnet sich ein Menschenrechtskonzept ab, das die Lebenswelten von Frauen berücksichtigt und den Verantwortungsbereich von staatlichen und suprastaatlichen Einrichtungen komplexer fasst. Das zeigt sich beispielsweise in der *Erklärung über die Beseitigung der Gewalt gegen Frauen* von 1993.<sup>10</sup> Darin hält die Generalversammlung der Vereinten Nationen fest, "dass Gewalt gegen Frauen eine Verletzung der Rechte und Grundfreiheiten der Frauen darstellt" und den "Genuss dieser Rechte und Freiheiten einschränkt oder verhindert". Art. 1 der Resolution, der den Begriff der geschlechtsspezifischen Gewalt gegen Frauen definiert, betont, dass die Grenze zwischen privatem und öffentlichem Raum diesbezüglich irrelevant sei: "[...] der Ausdruck 'Gewalt gegen Frauen'" meint "jede gegen Frauen auf Grund ihrer Geschlechtszugehörigkeit gerichtete Gewalthandlung, durch die Frauen körperlicher, sexueller oder psychologischer Schaden oder Leid zugefügt wird [...], gleichviel ob im öffentlichen oder im privaten Bereich."<sup>11</sup>

Durch eine veränderte Wahrnehmung der alltäglichen Gewalt gegen Frauen hat sich auch die Wahrnehmung der Kriegsrealität von Frauen verändert. So sind während der Kriege im ehemaligen Jugoslawien Vergewaltigungen, erzwungene Schwangerschaften und sexuelle Versklavung zum ersten Mal von einer breiten Öffentlichkeit als Verbrechen thematisiert und offiziell als systematischer Bestandteil von kriegerischen Auseinandersetzungen anerkannt worden.<sup>12</sup> Die Verbrechen wurden beim Namen genannt und nicht, wie bislang üblich, euphemistisch in Begriffen der verletzten Ehre und Würde umschrieben<sup>13</sup> – eines der bestbewährten Mittel, Gewalt und Verbrechen unsichtbar zu machen.

Ein letzter Grund, den ich anführen will, weshalb sich Gewalt gegen Frauen so leicht der öffentlichen Aufmerksamkeit und zum Teil auch der offiziellen Menschenrechtspolitik entzieht, liegt darin, dass Menschenrechtsverletzungen an

---

<sup>10</sup> Erklärung über die Beseitigung der Gewalt gegen Frauen. Resolution 48/104 der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 20. November 1989. Zitiert nach der deutschen Fassung, abgedruckt in: Menschenrechte, a.a.O., S. 178–184.

<sup>11</sup> Diese Formulierung hat auch Eingang gefunden in die Inter-Amerikanische Konvention zur Verhütung, Bestrafung und Beseitigung von Gewalt gegen Frauen durch die OAS (Organisation Amerikanischer Staaten). Vgl. dazu Binder, a.a.O., S. 294.

<sup>12</sup> Für eine kurze und prägnante Darstellung der Rechtssprechung der Internationalen Strafgerichte für das ehemalige Jugoslawien (und Ruanda) vgl. Binder, a.a.O., S. 308ff.

<sup>13</sup> Niarchos, Catherine N.: Women, War and Rape: Challenges Facing The International Tribunal for the Former Yugoslavia. In: Human Rights Quarterly, Vol. 17 (1995), S. 649–690.

Frauen (die dann selbstverständlich nicht Menschenrechtsverletzungen genannt werden) oft mit dem Hinweis auf Tradition, Kultur und Religion gerechtfertigt werden. Eine Frau zu schlagen und zu vergewaltigen ist dann nicht ein Unrecht, sondern etwas, was zu den Bräuchen eines Volkes gehört. Aus menschenrechtlicher Perspektive ist eine solche Haltung schlicht inakzeptabel. Die Anerkennung der Menschenrechte fordert vom Staat, wie Abdullahi An-Na'im sagt, "to remove any inconsistency between international human rights law binding on it, on the one hand, and religious and customary laws operating within the territory of that state, on the other."<sup>14</sup> In vielen Fällen lässt sich zudem ohne große Schwierigkeiten zeigen, dass das Argument der kulturellen oder religiösen Identität äußerst despotisch zur Anwendung gebracht wird und dazu dient, nackte Herrschaftsinteressen zu schützen.<sup>15</sup> Nicht zuletzt dient es weltweit dazu, insbesondere die Menschenrechte von Frauen einzuschränken und in Abrede zu stellen. In anderen Fällen wird die Gewalt gegen Frauen zwar bedauert oder gar moralisch verurteilt, ohne dass jedoch Schritte dagegen unternommen würden, die über bloße Ermahnungen hinausgehen. In diesen Fällen scheint die Schutzwürdigkeit der sozialen Arrangements (zum Beispiel die heterosexuelle Ehe) höher bewertet zu werden als die Verletzungen, denen die Individuen ausgesetzt sind.

Trotz des gebotenen Misstrauens gegen kulturelrelativistische Einwände, die nur allzu oft soziale und politische Eliten stützen und gegen die schwächsten Glieder einer Gesellschaft verwendet werden, formulieren kulturelrelativistische Positionen Infragestellungen, die man nicht mit einem Handstreich in den Wind schlagen sollte. Ein selbstgefälliges Spiel im vertrauten heimischen Vokabular des politischen Liberalismus tendiert dazu, komplexe soziale Realitäten (auch eigene) zu vernachlässigen. Es verkennt, dass viele Praktiken mit kulturellen Werten verbunden sind, die auch die Identität derjenigen positiv bestimmen, die aus der Perspektive der Menschenrechte als Opfer erscheinen. Selbst wenn man nicht bereit ist, die Normen bestimmter Praxen zu akzeptieren, kann es wichtig sein, auf die Erfahrungen der Betroffenen einzugehen und eigene, oft vor-bewusste Voraussetzungen zu überprüfen.

---

<sup>14</sup> An-Na'im, Abdullahi Ahmed: State Responsibility Under International Human Rights Law to Change Religious and Customary Laws. In: Cook, Rebecca (ed.): Human Rights of Women. Philadelphia 1994, S. 176-188, hier: S. 167.

<sup>15</sup> Zur zynischen Anwendung des Selbstbestimmungsargumentes vgl. beispielsweise Donnelly, Jack: Universal Human Rights in Theory and Practice. Ithaca / London <sup>2</sup>1991, S. 119: "The same elites that raise culture as a defense against external criticisms based on universal human rights often ruthlessly suppress inconvenient local customs, whether of the majority or of a minority."

Die Anderen auf ihr Andersein zu fixieren und im Namen der Menschenrechte herauszufordern kann dem Menschenrechtsdiskurs nur schaden.

### 3. Die kulturellrelativistische Herausforderung und das Recht auf kulturelle Selbstbestimmung

Der politische Bedeutungszuwachs, die Globalisierung und die zunehmende Erweiterung der Menschenrechte haben dazu geführt, dass sowohl ihre Inhalte wie ihre Begründungen heterogener und kontroverser geworden sind. So beispielsweise führte die sogenannte "dritte Generation" der Menschenrechte eine Reihe von Rechten ein (das Selbstbestimmungsrecht der Völker, das Recht auf Entwicklung, das Recht auf Frieden, das Recht auf den Erhalt der natürlichen Umwelt), die sich nicht mehr auf Individuen, sondern auf Kollektive beziehen und die mit den Individualrechten konfliktieren können, wenn sie nicht eindeutig als nachgeordnete Rechte interpretiert werden. Gravierender aber sind die vielfältigen Regionalisierungstendenzen, welche sich u.a. in alternativen Menschenrechtsdokumenten manifestieren, die explizit als Alternative zu den als "westlich" kritisierten Menschenrechtsinstrumenten verstanden werden.

So beispielsweise verstehen die beiden Deklarationen über die Menschenrechte im Islam<sup>16</sup> die Menschenrechte als ein, wie es in der *Kairoer Erklärung* von 1990 heißt, "integraler Bestandteil der islamischen Religion" und als "bindende göttliche Befehle".<sup>17</sup> Die darin formulierten Rechte und ihre Auslegung folgen der Gesamtheit der islamischen Gesetze (Hadith, Sunna, Koran). So betonen die abschliessenden Paragraphen noch einmal: "Alle in dieser Erklärung aufgestellten Rechte und Freiheiten unterliegen der islamischen Scharia" (Art. 24). Und: "Die Scharia ist der einzige Bezugspunkt für die Erklärung oder Erläuterung eines jeden Artikels in dieser Erklärung" (Art. 25). Durch ihre religiöse Fundierung können diese Erklärungen in der ausserislamischen Welt zumindest auf der Ebene der Begründung keine Zustimmung erwarten. Unvereinbar mit dem internationalen Menschenrechtsstandard ist zudem die Tendenz dieser Deklarationen, den rechtsbasierten Begriff der Person durch ein

---

<sup>16</sup> Es handelt sich um die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam* vom 19. September 1981 sowie die *Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam* vom 5. August 1990. Die Deklaration von 1981 wurde von namhaften muslimischen Theologen und Sozialwissenschaftlern verfasst und vom Islamrat in Europa, der als konservativ gilt und zur Hauptsache von Saudi-Arabien unterstützt wird, verabschiedet. Die Erklärung von 1990 wurde von der Islamischen Konferenz der Aussenminister verabschiedet und ist entsprechend von grösserer politischer Relevanz. Trotz ihres expliziten Bezugs auf das islamische Recht mutet sie "weltlicher" an als ihre Vorgängerin. Beide Erklärungen sind in deutscher Übersetzung abgedruckt in: Menschenrechte, a.a.O., S. 619-638 und 638-645.

<sup>17</sup> Dies Formulierungen aus der Präambel.



Personenkonzept zu ersetzen, das die Würde des Individuums sowie seine Pflichten gegenüber dem Kollektiv betont.

Die Infragestellung des rechtsbasierten Personenbegriffs als Ausdruck eines "westlichen" Individualismus steht im Zentrum fast aller Schriften, welche die Menschenrechte im Namen "afrikanischer", "asiatischer", "islamischer" und anderer Werte als ein einseitig "westliches" Konstrukt ablehnen. Ein solcher Begriff sei mit dem eigenen Menschenbild unvereinbar. Andere Kulturen verstünden Menschen primär in Bezug auf ihre Rollen in einem hierarchisch strukturierten Netz von familiären, lokalen, intergenerationellen und geschlechtlichen Beziehungen, die ihnen je unterschiedliche Pflichten und eine je graduierte Würde zuwiesen, was sowohl dem Autonomiegedanke wie dem Egalitätsanspruch widerspreche.<sup>18</sup> Der dominante Menschenrechtsdiskurs mit seinem forcierten Individualismus sei unfähig, die Bedeutung der Gemeinschaft zu berücksichtigen und trage zur Zerstörung von gewachsenen Solidaritätsformen bei. Diese Vorwürfe machen deutlich, dass selbst die grundlegenden Begriffe des Menschenrechtsdiskurses – der Begriff des Menschen und der Begriff der menschlichen Würde – keine interkulturell geteilten Konzeptionen darstellen.

Es kann keine Frage sein: Die Menschenrechte ergreifen Partei für den individuellen Menschen. Sie bekräftigen seine Autonomie gegenüber den Ansprüchen kollektiver Mächte, und sie heben die Gleichheit als einen Grundwert hervor. Das gehört zu den axiomatischen Voraussetzungen des Menschenrechtsbegriffs. Daraus folgt nun allerdings nicht zwingend, wie die Kritiker zumeist annehmen, dass der Mensch deshalb als ein atomisiertes, bindungsloses und egoistisches Wesen begriffen werden muss – obwohl, wie man zugeben muss, große Teile der Politischen Philosophie seit der

---

<sup>18</sup> Zu gemeinschaftsbezogenen Systemen der Zuweisung von Ansprüchen, Rechten und Würde vgl. die kanadische Soziologin Howard, Rhoda E.: *Group versus Individual Identity in the African Debate on Human Rights*. In: An-Na'im, Abdullahi Ahmed / F. Deng (eds.): *Human Rights in Africa: Cross Cultural Perspectives*. Washington DC 1990, S. 159-183, sowie: Dies.: *Dignity, Community, and Human Rights*. In: An-Na'im, Abdullahi Ahmed (ed.): *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*. Philadelphia 1992, S. 81-102. Howard zeigt an einer Reihe von Beispielen, dass die Menschenwürde in verschiedenen Gesellschaften sehr unterschiedlich interpretiert wird und der enge Zusammenhang zwischen unveräußerlichen Rechten und menschlicher Würde vielen Gesellschaften fremd ist. Im zweiten der hier angeführten Beiträge schreibt sie, S. 91: "[I]n most known human societies, dignity and justice are not based on any idea of the *inalienable right* of the *physical, socially equal* human being against the claims of family, community, or the state. They are based on just the opposite, that is, the *alienable privileges* of socially unequal beings, considered to embody graduations of humanness according to socially defined status categories entitled to different degrees of respect."

Neuzeit genau mit einem solchen Menschen rechnen. Die menschenrechtliche Parteinahme für die Freiheit des Individuums besagt lediglich, dass die Zugehörigkeit zu einem sozialen Kollektiv freiwillig sein muss. Das impliziert selbstverständlich nicht die naive Vorstellung, Menschen würden in eine Gesellschaft ein- und austreten wie in einen Verein.<sup>19</sup> Die Freiwilligkeit besagt, dass Menschen die Möglichkeit haben müssen, sich von bestimmten Verhältnissen und Normen kritisch zu distanzieren, und ihnen notfalls Exitoptionen verfügbar sein müssen. Eine solche Exitoption kann beispielsweise das Recht auf Scheidung – gestützt auf ökonomischen Unterhalt –, das Recht auf Austritt aus einer religiösen Gemeinschaft oder das Recht auf Auswanderung sein. Nur wenn es solche Möglichkeiten – und zwar realistische Möglichkeiten – gibt, können wir von einer nicht erzwungenen und also rechtmäßigen Zustimmung der Betroffenen ausgehen. Freiwilligkeit bedeutet, wie Onora O'Neill in einem Aufsatz über Gerechtigkeit für verarmte Frauen in armen Ländern geschrieben hat, "dass Institutionen wie Handlungen den Betroffenen erlauben müssen, auch wenn sie in einer Position der Schwäche und Abhängigkeit sind, die ihnen zugewiesenen Rollen und Aufgaben zu verweigern oder neu auszuhandeln."<sup>20</sup> Das Recht auf Distanz, Verhandlung und Austritt bestätigt den Vorrang des Individuums vor der Verbindlichkeit von Gemeinschaftsnormen. Es weist den Absolutismus des Kollektivs zurück.

Was sich so leicht ausspricht hat allerdings weitreichende normative Konsequenzen, sowohl nach innen für die je einzelnen Gesellschaften als auch nach aussen für die internationale Staatenwelt oder die umliegende Gesellschaft. Nach innen dürften sich Zugeständnisse an die Freiwilligkeit durchaus als tendenziell destabilisierend erweisen. Gemeinschaften und Beziehungsformen, die durch Dogma, Zwang und Hierarchie integriert werden, müssen sich notwendigerweise wandeln, wenn sie auf ihre gewaltförmigen Durchsetzungsinstrumente verzichten müssen. Insofern trifft der Vorwurf tatsächlich zu, dass der Individualismus der Menschenrechte zur Auflösung von Kulturen beiträgt. Das bestätigt meines Erachtens den prinzipiellen Einwand eines

---

<sup>19</sup> Zur Konzeptualisierung von gesellschaftlicher bzw. kommunitärer Zugehörigkeit vgl. Young, Iris Marion: Fünf Formen der Unterdrückung. In: Nagl-Docekal, Herta / Herlinde Pauer-Studer (Hg.): Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität. Frankfurt a.M. 1996, S. 99-139, hier: S. 104ff.

<sup>20</sup> O'Neill, Onora: Gerechtigkeit, Geschlechterdifferenz und internationale Grenzen. In: Nagl-Docekal, Herta / Herlinde Pauer-Studer (Hg.): Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität. Frankfurt a.M. 1996, S. 417-450, hier: 440.

radikalen Kulturrelativismus gegen die Menschenrechte aber nicht. Denn dieser Einwand basiert auf der unplausiblen Vorstellung, Kulturen seien einheitliche und in sich geschlossene Gebilde. Diese Vorstellung führt dann zur zwar oft gehörten, aber eigentlich unverständlichen Rede davon, dass etwas "unamerikanisch", "undeutsch", "unindisch" u.s.w. sei. Zusätzlich scheint das kulturrelativistische Argument anzunehmen, die Identität einer Kultur müsse so weit wie möglich vor Veränderungen geschützt werden. Jürgen Habermas hat diese Vorstellung etwas böse, aber durchaus zutreffend als ein Versuch bezeichnet, "Kulturen unter Artenschutz zu stellen".<sup>21</sup>

Während das kulturrelativistische Argument auf prinzipieller Ebene kaum überzeugend sein dürfte,<sup>22</sup> hat es meines Erachtens große Bedeutung auf der Ebene von Überlegungen, die praxisnäher sind. Normen und Praxen einer Gesellschaft sind den Menschen nicht äußerlich. Vielmehr sind sie integraler Bestandteil von komplexen Lebensformen und sozialen Bedeutungen, welche die persönliche Identität konstituieren und aus denen heraus Individuen handeln. Werden sie von aussen in Frage gestellt, wennmöglich gar im Gestus moralischer Überlegenheit, dann bedeutet das meist mehr als nur eine Provokation. Es gibt kaum einen sozialen Wandel, der bei allen Betroffenen Zustimmung findet. Je eingreifender und plötzlicher Veränderungen erfolgen, desto heftiger sind auch ihre schmerzhaften Auswirkungen:<sup>23</sup> Verunsicherung, Entwertung, Orientierungslosigkeit, Demütigung und Unrechtsempfindungen (die unter den veränderten Bedingungen keine Anerkennung mehr finden) können so gravierende Ausmaße annehmen, dass sie die Persönlichkeit von Menschen und damit das Fundament einer funktionierenden sozialen Kommunikation zerstören.<sup>24</sup> So betrachtet stellt die kulturelle Identität ein hohes Gut dar, das unter Umständen eine eher

---

<sup>21</sup> Habermas, Jürgen: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer und Susan Wolf sowie mit einem Beitrag von Jürgen Habermas. Frankfurt a.M. 1997, S. 147-196, hier: S. 174.

<sup>22</sup> Das gilt auch für andere Voraussetzungen, die ich hier aus Platzgründen nicht eigens thematisieren kann. @@@@ noch ausführen@@@@

<sup>23</sup> Vgl. dazu die Überlegungen im Zusammenhang mit rechtsstaatlicher Reformpolitik von Shklar, Judith: Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, Hamburg 1992, S. 193ff.

<sup>24</sup> Ausgehend von tiefen psychischen Verflechtungen der individuellen Persönlichkeit mit der Kultur, in die ein Mensch hineingeboren wird und in der er aufwächst, entwickelt Will Kymlicka ein "Kostenmodell", das zeigt, dass Menschen ihre kulturelle Sozialisation zumindest teilweise zwar ablegen können, dass dies aber mit hohen psychischen Kosten verbunden ist. Diese Einsicht wird von Kymlicka zugunsten von Gruppenrechten auslegt. Kymlicka, Will: Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford 1995.

bewahrende Einstellung rechtfertigen kann. Ihre Anerkennung erfordert von der Menschenrechtspolitik zwar nicht, ihre eigenen Standards außer Kraft zu setzen, aber sie erfordert einen sensiblen Umgang mit fremden Praxen, eine umsichtige Berücksichtigung von sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Faktoren sowie die Bereitschaft, sich auf die Perspektiven der Betroffenen einzulassen.

Nimmt man die Forderung nach einer tragfähigen Exitoption, die es Menschen erlaubt, soziale Arrangements ohne existenzielle Gefahr zu verlassen, ernst, dann hat das weitreichende Implikationen aber auch nach aussen. Die internationale Staatenwelt wäre aufgefordert – in den Bereichen von Migration, Asylrecht und Staatsbürgerrecht beispielsweise – das traditionelle Grenzregime zu überprüfen. Im Rahmen westlicher multikultureller Gesellschaften ist die Dominanzgesellschaft gefordert. Im Interesse realistischer Exitoptionen muss sie eigene Formen der religiösen, sexistischen, rassistischen oder nationalistischen Diskriminierung überwinden, um allen Menschen, gleich welcher Herkunft und welchen Geschlechts, einen gleichberechtigten und angemessenen Zugang zu ökonomischen, sozialen und kulturellen Gütern zu gewährleisten.<sup>25</sup> Menschenrechte, und insbesondere die Menschenrechte von Frauen, wären dann weit weniger ein Problem, das zur Hauptsache eine Herausforderung an Minderheiten und nicht-westliche Kulturen darstellt, sondern erneut ein Anspruch, der – diesmal von aussen – an die westliche Welt herangetragen wird.

---

<sup>25</sup>

Vgl. die Replik von Abdullahi An-Na'im: Promises We Should All Keep in Common Cause. In: Okin, Susan Moller: Is Multiculturalism Bad for Women? With Responses by Katha Pollitt, Will Kymlicka, Bonnie Honig, Azizah Y. al-Hibri, Yael Tamir, Sander L. Gilman, Abdullahi An-Na'im, Robert Post, Bhikhu Parekh, Saskia Sassen, Homi K. Bhabha, Cass R. Sunstein, Joseph Raz, Jane E. Halley, Martha C. Nussbaum. Princeton University Press 1999, S. 59-64.