

## **Gibt es ein kulturübergreifendes Ethos?**

### Zu Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Ethik-Dialoge

[veröffentlicht in: Günter Virt (Hg.), Der Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive, Fribourg / Freiburg i.Br. 2002, 179-186]

Die Hauptproblematik beim Bestreben, die Frage nach einem kulturübergreifenden Ethos zu bejahen, liegt in der Kontextabhängigkeit jeder partikularen Position. Das bemerkt man allerdings erst in dem Augenblick, in dem man tatsächlich zu vergleichen beginnt und Gemeinsames wie Trennendes in den Ethikvorstellungen unterschiedlicher Kulturen zu ermitteln sucht. Sofort stellt sich die Frage nach angemessener Hermeneutik: Jeder Vergleich interpretiert zugleich, und zwar unter dem Vorverständnis des Interpreteten, das jedenfalls *prima facie* nur im eigenen sozialen und kulturellen Milieu plausibel ist. Die Positionen eines Gesprächspartners, der einer anderen kulturellen Herkunft entstammt, wirklich verstehen zu können, setzt deswegen einiges an Aufklärung über die Selbst- und Weltdeutungen voraus, unter denen solche Positionen formuliert werden. Erst so kann näher bestimmt werden, wo und wie Annäherungen bzw. Übereinstimmungen möglich sind, wie weit sie reichen oder aus welchen Gründen der Versuch der Verständigung scheitert.

#### I.

Vor diesen Problemen steht jedenfalls derjenige, der bereits aus Gründen der Logik den Standpunkt des Kulturrelativismus ablehnt. Wer ihn vertritt, muß ja behaupten, daß wenigstens ein Satz nicht relativistisch gilt, nämlich derjenige, daß die Position eines umfassenden Relativismus dem Problem des interkulturellen Dialogs am ehesten angemessen sei. Aufgrund seiner Denkvoraussetzungen wird er aber Mühe haben, eine solche prinzipielle Festlegung zu begründen. Auch die Kritik am Universalismus kommt

daher ohne ihn letztlich nicht aus, was aber zugleich ihre Konsistenzproblematik entstehen läßt.

Eine nicht kulturellrelativistische Position wird sich angesichts des hermeneutischen Ausgangsproblems jedoch bemüht zeigen, den jeweils eigenen, durchaus kulturell gebundenen Standort in einer ähnlichen Weise zu erläutern, wie sie sich dies von Vertretern anderer Positionen erwartet. D.h.: Auch im Blick auf die eigenen Optionen muß das zugrundeliegende Vorverständnis zur Sprache kommen. Sodann ist genau zu unterscheiden, auf welcher Ebene vermutete Gemeinsamkeiten oder Differenzen im Vergleich mit anderen Sichtweisen angesiedelt sind. So führt es zu einiger Verwirrung, wenn neben der gemeinsamen Bejahung bestimmter tugendethischer Prinzipien und Ideale nicht ausdrücklich davon die Rede ist, welche Bewertungen von bestimmten Einzelhandlungen auf normativ-ethischem Gebiet strittig sind und warum. Weiter muß differenziert werden zwischen Konsensen über die Bewertung von Einzelhandlungen und einer gleichzeitig möglichen Bestreitung des Universalismus: Auch Partikularisten können im Binnenraum ihres Ethos einzelne Normen für gültig halten, denen andere Partikularisten ebenso zustimmen könnten wie Universalisten - der Streit beginnt dann jenseits der verschiedenen Schnittmengen. Ebenso kann es sein, daß man sich über sehr spezielle Fragen zu verständigen vermag, aber "nie über allgemeine Fragen, wie etwa der nach der richtigen Methode, über ein ethisches Dilemma nachzudenken, oder über Fragen nach ... Wertprioritäten, nach dem Zweck oder Sinn des Lebens"<sup>1</sup>.

Hier geht es also um die notwendige Aufmerksamkeit für verschiedene Diskurse und Diskursebenen, gewissermaßen um das Bereitlegen der notwendigen analytischen Instrumente für eine so diffizile Operation wie einen interkulturellen Dialog über Ethos und Ethik. Allein dadurch ist aber das Problem der Kontextgebundenheit jedes Gesprächspartners nicht bereits gelöst, es wird lediglich gemildert, indem dieses Faktum benennbar und seine Relevanz auf den verschiedenen Ebenen genauer bestimmbar wird. Ein gut Stück der normativ interessierten Argumentation, die in interkulturellen Ethikdialogen zur Debatte steht, hat daher unvermeidlich den Charakter eines Plädoyers: So wird vor allem versucht, zu explizieren, worauf die eigenen Plausibilitäten

beruhen, verbunden mit der Hoffnung, daß der gewählte Modus des Argumentierens das Gegenüber tatsächlich erreichen kann. Dabei ist von großer Bedeutung, ob und wie weit es jeweils gelingt, partikuläre Ethosmodelle über einen Rückgriff auf die in ihnen geronnenen sozialen Erfahrungen zu erläutern - Erfahrungen, von denen angenommen werden kann, daß sie auch für den Vertreter anderer kultureller Muster von Relevanz sind.

Entlastend für interkulturelle Dialoge über ethische Fragen wirkt sich aus, daß tatsächlich eine Reihe von Übereinstimmungen hinsichtlich dessen festgestellt werden kann, was ein menschenwürdiges Leben ausmacht. Zum Teil lassen sich diese *cross-cultural universals* sogar in einer Weise formulieren, die als eine de-facto-Bejahung wichtiger menschenrechtlicher Anliegen aufgefaßt werden kann: Schutz des Lebens, ein angemessener Platz im Leben der Gemeinschaft, eine gerechte soziale Ordnung, Schutz vor Willkür seitens der Mächtigen, speziell vor grausamer und erniedrigender Behandlung, Zugang zu elementaren Gütern zumindest für die Sicherung der Subsistenz<sup>2</sup> - oder, in Form einer Negativliste: die Abwehr bzw. Verhinderung von Genozid, Brutalität, Tyrannei, Hunger, Diskriminierung, Entwurzelung und Vertreibung<sup>3</sup>. Zwar lassen sich aus diesen abgelehnten bzw. erwünschten Tatbeständen noch nicht ohne weiteres Kategorien herleiten, die jener Verrechtlichung zugänglich sind, wie sie unter dem Aspekt der Durchsetzbarkeit im Menschenrechtsmodell letztlich notwendig erscheint. Ebenso ist zwischen einem möglichen Konsens in der Substanz einer auch menschenrechtlich artikulierbaren Forderung und den "Auslegungsregeln" zu unterscheiden, die letztlich darüber entscheiden, worauf genau sich diese Forderung erstrecken und wie weit sie reichen soll. Doch dieses Problem mutet eher konventionell an - jeder Versuch einer Normfortschreibung im Völkerrecht ist von derartigen Auseinandersetzungen gekennzeichnet. Insoweit bleibt der positive Befund festzuhalten, daß die Welt keineswegs in ein Ensemble unverbundener Moralkontexte zerfällt, sondern Verständigung über wichtige sozialetische Zielsetzungen, jenseits aller kulturellen Spezifität, jedenfalls im Prinzip möglich ist. In diesem Sinn ist die Frage nach der Existenz eines kulturübergreifenden Ethos zu bejahen.

## II.

Die negative Kehrseite dieses Befundes liegt freilich in substanziellen Differenzen, die nicht minder menschenrechtlich relevant sind. In dieser Feststellung spiegelt sich wiederum die Kontextgebundenheit des Sprechers: Daß etwas unter menschenrechtlicher Perspektive Problematisches tatsächlich negativ sei, wird nur dem einleuchten, der von den Vorzügen dieses Menschenrechtskonzepts überzeugt ist. Und um es noch weiter zuzuspitzen: Die Orientierung an den Menschenrechten, über die hier das Argument entfaltet wird, soll der vorschnellen Antwort begegnen, in interkulturellen Dialogen könne es ohnehin nur um Fragen der Gerechtigkeit, nicht um solche des "guten Lebens" gehen. Wenn bestimmte soziale bzw. kulturelle Praktiken aus menschenrechtlichen Erwägungen kritikbedürftig erscheinen, sind sie nämlich bereits im Kontext der Frage nach Gerechtigkeit relevant - ganz unabhängig davon, wie überzeugend einem ansonsten die Behauptung erscheinen mag, Fragen des guten Lebens könnten weitgehend losgelöst von Vorstellungen über das Gerechte diskutiert werden. *Karl-Otto Apel* hat vor bereits geraumer Zeit selbst gefragt, ob "tatsächlich nur die pluralistische Ethik des guten Lebens hinsichtlich ihrer notwendigen Einschränkung von der universalistischen Prinzipienethik der Gerechtigkeit ... abhängig" sei, "oder ... auch umgekehrt die letztere von den verschiedenen Formen und Ethiktraditionen des guten Lebens"<sup>4</sup>. *John Rawls* folgt in seiner Abhandlung zum politischen Liberalismus<sup>5</sup> einer ähnlichen Vermutung und hält konsequenterweise die Suche nach einem *overlapping consensus* unterschiedlicher partikularer Konzepte eines guten Lebens in Fragen politischer Gerechtigkeit für das Gebot der Stunde. Und für *Michael Walzer* ist "ein moralisches Äquivalent für Esperanto ... wahrscheinlich unmöglich - oder besser, ebenso wie Esperanto den westeuropäischen Sprachen viel näher steht als irgendwelchen anderen, so wird der Minimalismus, wenn er als Minimalmoral ... ausgedrückt wird, in die Sprache und Orientierung einer der Maximalmoralen hineingezwungen werden ... das moralische Minimum ... bezeichnet schlichtweg einige stets wiederkehrende Züge partikulärer dicker oder Maximalmoralen"<sup>6</sup>.

Doch zurück zur eben gestellten Frage: Wie soll man mit normativen Dissensen in menschenrechtsrelevanten Zusammenhängen umgehen? Hat man hier womöglich schlichtweg das Anderssein des Anderen anzuerkennen? Aber was ist, wenn dieser Andere sich aufgrund seines Andersseins dazu berechtigt glaubt, in existenzielle Interessen von Menschen so weit einzugreifen, daß dies jene als ungerechtfertigte Beeinträchtigung erfahren und sich die Frage stellen, wie sie sich dagegen mit Aussicht auf Erfolg zur Wehr setzen können?

Zunächst wäre herauszufinden, ob es sich bei den strittigen Auffassungen überhaupt um einen genuinen Ethikdiskurs handelt oder um das, was Apel als "strategische Praktiken" bezeichnet, in denen der angebliche Menschenrechtsdialog in Wirklichkeit der politischen Machtkonkurrenz und Herrschaftssicherung, ggf. sogar unter Einschluß von Gewalt, dient<sup>7</sup>. Liegt letztere Situation vor, dürfte der Dialog vergeblich sein. Handelt es sich jedoch tatsächlich um einen originären Konflikt von Normvorstellungen auf dem Feld der Ethik, so sollten alsbald beide Parteien mit ihren Plädoyers beginnen. Für den Vertreter des Menschenrechtsanliegens wäre es angezeigt, die grundlegende Hermeneutik des Menschenrechtskonzepts zu erläutern.

### III.

Menschenrechtspostulate und ihre juristische Kodifizierung lassen sich als politisch-institutionelle Antwortversuche auf systemisch verursachte Erfahrungen schwerwiegenden Unrechts und Leids deuten. Die Negativität solcher Erfahrungen hat den Charakter einer ursprünglichen ethischen Erkenntnis, aus der dann sozialetische Konsequenzen gezogen werden<sup>8</sup>. Nur deswegen läßt sich auch sinnvoll von einem "Ethos der Menschenrechte" sprechen oder, mit *Avishai Margalit*, von der Notwendigkeit einer "Politik der Würde", deren erster Imperativ lauten müßte, daß Menschen nicht gedemütigt werden dürfen<sup>9</sup>. Dabei liegt die Modernität des Menschenrechtskonzepts zu einem wesentlichen Teil darin begründet, daß es nicht primär auf einen moralischen Appell an bestimmte *Akteure* rekurriert, vermeidbares Leiden und Unrecht zu beseiti-

gen. Vielmehr lautet die entscheidende Frage, in welchen politischen und rechtlichen *Strukturen* die Aufrechterhaltung und das immer neue Entstehen solcher Leidenssituationen und Unrechtsverhältnisse verhindert, wenigstens aber minimiert werden können. Menschenrechtsverletzungen sollen vor allem durch die Eigenart der politisch-rechtlichen Institutionen und Mechanismen erheblich erschwert werden, die auf die Wahrung solcher elementarer Rechte verpflichtet sind. Wenn außerdem in jedem Fall gegen ihre Verletzung vorgegangen werden kann, gibt das individuelle Ethos derer, die Menschenrechte verletzen könnten, nicht mehr den alleinigen Ausschlag für die sittliche Qualität der öffentlichen Ordnung.

Der Deutungshorizont der Leiderfahrung macht dabei verständlich, daß und warum das Menschenrechtsethos einen universalen Anspruch erhebt. Denn vermeidbares Unrecht und Leid lassen sich nicht nur in Europa und Nordamerika, sondern auch an allen anderen Orten aufspüren. Das Ergebnis eines interkulturellen Menschenrechtsdiskurses, der von solchen Negativitätserfahrungen seinen Ausgang nimmt, kann in einer fundamentalen Anfrage an die verschiedenen Formen eines traditionellen Ethos bestehen, ob und inwieweit sie derartige Wahrnehmungen verursachen. Immerhin werden aus den Ländern der nichtwestlichen Kulturkreise politische Forderungen zunehmend im Rückgriff auf die Menschenrechtstradition formuliert. Diejenigen Vertreter der herrschenden Eliten, die sich stark mit einem kulturspezifischen Ethos identifizieren und nicht nur im Sinne einer rhetorischen Formel darauf zurückgreifen, sind vermutlich auf sozial schädliche und individuell zerstörerische Auswirkungen ihrer Regierungspraxis ansprechbar. An sie wäre die Frage zu richten, wie anders als unter Rückgriff auf Vorkehrungen zu einem effektiven Menschenrechtsschutz sie solchen Mißständen abhelfen könnten.

Dabei erweist sich die Tatsache, daß Menschenrechte Minimalstandards formulieren statt ein Hochethos zu implizieren, als entscheidender Vorteil. Denn dadurch lassen sich die Menschenrechte im Bemühen um komplementäre Strukturen zu einer bereits bestehenden Ordnung in den Dialog einführen, ohne notwendigerweise eine Umgestaltung dieser kulturell determinierten Ordnung zu verlangen, die faktisch einer

Revolution gleichkäme. Diese Position eines "relativen Universalismus" (*Jack Donnelly*) kann eine Pluralität von weiterreichenden sozialen Entwürfen jenseits eines grundlegenden Konsenses über die Menschenrechte anerkennen und sie unter bestimmten Voraussetzungen sogar als Bereicherung der Menschenrechtstradition verstehen. Damit läßt sich der Verdacht entkräften, daß mit der Akzeptanz und Übernahme von Menschenrechtsstandards nur einem neuerlichen, diesmal kulturell eingefärbten westlichen Imperialismus der Weg geebnet würde.

Gleichzeitig bleiben freilich Rückfragen seitens der Vertreter traditionaler Ethosformen legitim, wie weit es gelinge, in modernen Gesellschaften westlichen Typs menschenrechtliche Standards zu verwirklichen, oder ob auch dort der Menschenrechtsschutz aus präzise angebbaren Gründen defizitär zu nennen ist. Offenheit für solche grundsätzlichen Anfragen gegenüber jedwedem konkret realisierten politischen und sozialen System ist kein Zeichen von Schwäche, sondern vielmehr ein Kriterium für die Glaubwürdigkeit des Eintretens für Menschenrechte und damit für seine ethische Dignität.

Für die Vertreter des westlichen Menschenrechtskonzepts macht ein solcher Diskurs anspruchsvolle hermeneutische Bemühungen notwendig. Es kommt ja darauf an, in einem interkulturellen Dialog Ähnlichkeiten unbeschadet der bleibenden Verschiedenheiten aufzuspüren, das bedeutet auch: gerade dort, wo bestimmte Menschenrechte als etwas von außen Herangetragenenes, potentiell Bedrohliches wahrgenommen werden, nach funktionalen Äquivalenten für derartige Rechtsvorstellungen in den Quellentexten der betreffenden Traditionen bewußt zu suchen. Es ist nach dem eingangs Gesagten durchaus damit zu rechnen, daß sich ein Schutzinteresse, das modern als Menschenrecht konzipiert wird, in solchen Referenztexten spiegelt; daß der entscheidende ethische Gesichtspunkt damit bejaht wird und sich durch neue Wege der Textinterpretation freilegen läßt<sup>10</sup>.

Schließlich hängen die Erfolgsaussichten eines interkulturellen Dialogs ganz entscheidend davon ab, welcher Herkunft die Partner sind, die ihn miteinander führen

sollen. Jedwedes Ethos, auch dasjenige der Menschenrechte, kann nur dann und nur so lange die Lebenswirklichkeit von Menschen in ihren sozialen Kontexten prägen, wie es Erfahrungs- und Erzählgemeinschaften gibt, die die Elemente eines solchen Ethos authentisch tradieren. Eine abstrakte Lehre bleibt demgegenüber zu schwach. Ihr geht zwangsläufig die Perspektive derjenigen ab, die auf die eine oder andere Weise erleiden mußten, was fehlender Menschenrechtsschutz konkret bedeutet.

Dialog zu führen gilt es also unter Einbeziehung der Opfer, d.h. oft auch mit solchen sozialen Bewegungen, die als Katalysatoren für eine am Schluß universale Zustimmung zum Universalitätsanspruch der Menschenrechte fungieren können. Der Dialog muß darüber hinaus allen gelten, die sich im Bemühen um Treue zu den Wurzeln, denen sie entstammen, um eine menschenrechtskonforme Reform bzw. Reinterpretation etablierter Vorstellungen von Recht und gesellschaftlich-politischer Ordnung bemühen. Gerade auf islamischer Seite fehlt es an entsprechenden Ansprechpartnern nicht<sup>11</sup>. Ihre Position zu stärken, bietet am meisten Perspektiven. Hoffnungslos dagegen ist die ge-läufige, aber irreführende Identifizierung des Islam mit verschiedenen Fundamentalismen, die ihn für sich zu vereinnahmen versuchen.

Um zu vermeiden, daß interkulturelle Dialoge in die politische Instrumentalisierungs-falle geraten, sollte von den Verfechtern des menschenrechtlichen Anliegens immer dann, wenn ihnen das Argument der kulturellen Differenz entgegengehalten wird, auf eine Präzisierung dieser Argumentation gedrungen werden. Hier wären Fragen zu stellen wie die folgenden:

- Warum und in welcher Weise wird in einem bestimmten Fall eine Spannung zwischen Menschenrechten und kulturspezifischen Werten gesehen?
- Worauf beruhen traditionale Werte, die den Bezugspunkt der Argumentation darstellen, und wie lassen sie sich z.B. von durch sozio-ökonomische, ideologische oder andere Faktoren bestimmten Sichtweisen unterscheiden?



- Enthalten die angeführten traditionellen Wertsysteme möglicherweise zu bestimmten Fragen selbst mehrere, sich unterscheidende Möglichkeiten der Stellungnahme?<sup>12</sup>

Fragen solcher und ähnlicher Art helfen zu bestimmen, ob es sich im konkreten Fall um einen genuinen Menschenrechtsdiskurs handelt oder vielmehr um eine Veranstaltung, der ein Alibi-Charakter für die Beibehaltung menschenrechtsverletzender Praktiken zuzusprechen ist.

#### IV.

Fazit: Einerseits gilt es die Kontextgebundenheit jeder Position, die für ein zumindest in Teilen partikulares Ethos eintritt, offen zuzugeben - das gilt auch für eine Orientierung an den Menschenrechten. Andererseits birgt der Versuch, über interkulturelle Dialoge zu wachsenden Gemeinsamkeiten nicht nur in Formulierungen, sondern in der Sache zu gelangen, erhebliche Erfolgsaussichten. Dabei gilt es sowohl, eigene Anliegen - so gut es geht - in der kulturspezifischen Sprache des Gegenübers zu verdolmetschen, wie damit zu rechnen ist, daß etliches an vorfindlichen Ethosformen sich nicht nur als partikular herausstellt, sondern dies möglicherweise auch bleiben sollte. Ein kulturübergreifendes Ethos müßte schließlich nicht mehr erreichen als die Sicherstellung jener Minima, die sich im Interesse der Überwindung ungerechten, vermeidbaren Leids als unverzichtbar erweisen.

## Anmerkungen

1. *Hillary Wiesner*, Zehn Probleme einer universalen Ethik, in: *Karl-Josef Kuschel* u.a. (Hg.), Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung, Frankfurt/M. 1999, 141-158, hier 144.
2. Vgl. *Jack Donnelly*, Universal Human Rights in Theory and Practice, Ithaca, N.Y. 1989, 112f.
3. Vgl. *Alison Dundes Renteln*, International Human Rights. Universalism versus Relativism, Newbury Park, Cal. 1990, 88f.; *Sumner B. Twiss / Bruce Grelle*, Human Rights and Comparative Religious Ethics, Ms. 1995, 15f.
4. *Karl-Otto Apel*, Anderssein, ein Menschenrecht? Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 39 (1994) 1062-1067, hier 1065f. Vgl. auch *Jürgen Habermas*, Begründete Enthaltbarkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem "richtigen Leben"?, in: Neue Rundschau 112 (2001) H.2, 93-103, hier bes. 102f.
5. Vgl. *John Rawls*, Politischer Liberalismus, Frankfurt/M. 1998.
6. *Michael Walzer*, Moralischer Minimalismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1994) 3-13, hier 8f.
7. Vgl. *Karl-Otto Apel*, Globalisierung und das Problem der Begründung einer universalen Ethik, in: *Karl-Josef Kuschel* u.a. (Hg.), Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung, Frankfurt/M. 1999, 48-75, hier 70f.; *Thomas M. Franck*, Are Human Rights Universal?, in: Foreign Affairs 80 (2001) No.1, 191-204, bes. 196ff.
8. *Johann Baptist Metz* zeigt darüber hinaus, daß die Konfrontation mit fremden Leid zugleich eine fundamentaltheologische Schlüsselsituation bedeutet; vgl. *ders.*, Mit der Autorität der Leidenden. Compassion - Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christentums, in: Süddeutsche Zeitung 24. 12. 1997 (wiederabgedruckt in: *Johann Baptist Metz* u.a. [Hg.], Compassion - Weltprogramm des Christentums, Freiburg i.Br. 2000, 9-18).
9. Vgl. *Avishai Margalit*, Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Berlin 1997.
10. Vgl. das eindrucksvolle Beispiel, das *Zwi Werblowsky*, Menschenrechte und/oder Menschenpflichten? Eine jüdische Perspektive, in: *Walter Odersky* (Hg.), Die Menschenrechte. Herkunft - Geltung - Gefährdung, Düsseldorf 1994, 38-48, hier 43f.,

präsentiert: "Man kann ... die heiligen Schriften nicht umschreiben. Selbst ökumenisch gesinnte Christen können das Neue Testament nicht revidieren, und fortschrittliche Juden können die hebräische Bibel ebenso wenig umschreiben wie muslimische Modernisten den Koran. Sie können nur neue Kommentare produzieren. Da ist z.B. die im Talmud ungeheuer wichtige juristische Regel, daß das Geständnis eines Beschuldigten vor Gericht keine Gültigkeit besitzt, d.h ein Angeklagter sich nicht selbst inkriminieren kann. Ein Urteil kann nur auf der Basis von Aussagen unabhängiger Zeugen gefällt werden. Dies macht natürlich Todesurteile viel schwieriger. Noch interessanter ist, daß diese Regel im Gerichtsverfahren auch Folter unmöglich macht. Ich nehme an, daß israelitische Könige und Behörden im Altertum genauso fröhlich gefoltert haben wie alle anderen. Nach rabbinischem Gesetz ist Folter nicht verboten, aber zwecklos. Was ist denn der Zweck einer Folterung: die Erpressung eines Geständnisses. Es ist den Rabbinen überhaupt nicht eingefallen, ideologische Erklärungen zu machen, Folter zu verbieten oder die Erklärung der Menschenrechte vom Dezember 1948 vorwegzunehmen. Sie begnügten sich damit, Geständnisse als gerichtlich ungültig zu erklären. Und damit wurde der Anlaß zur Folter einfach hinweggefegt. Das Exemplarische an diesen `Neuerungen` ist, daß ihre Autoren sie nicht als Neuerungen betrachten, sondern als göttlich autorisierte Interpretationen." Vgl. für den islamischen Bereich besonders *Nasr Hamid Abu Zaid's* grundlegende "Kritik des religiösen Diskurses" (dt.: Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt/M. 1996), sowie soeben *Hodjatoleslam Hassan Yusefi Eshkevari*, Werte des Glaubens, Rechte der Gesellschaft, in: Die Zeit Nr. 19 / 4. 5. 2000, 56, und *Cherif Bassiouni*, "Die Scharia ist eine flexible Rechtsordnung", in: *Oliver Tolmein*, Welt Macht Recht. Konflikte im internationalen System nach dem Kosovo-Krieg, Hamburg 2000, 149-159.

11. Vgl. z.B. *Gabriele Kuhn-Zuber*, Die Universalität der Menschenrechte und der Islam, in: Sicherheit + Frieden 19 (2001) H.1, 11-17; *Silvia Tellenbach*, Islamisches Strafrecht in der modernen Welt, in: FAZ 23. 3. 1998, 10; *Peter Heine*, Schreckenswort Scharia. Der Islam und sein Rechtssystem, in: Herder-Korrespondenz 52 (1998) H.12, 636-640.
12. Vgl. *Sumner B. Twiss / Bruce Grelle*, Human Rights and Comparative Religious Ethics (Anm. 3), 10f.