

---

# Menschen sind anders und gleich!

## Menschenrechte zwischen Partikularität und Universalität

Anette Rein

### *1. Plurale Identitäten – Kultur als Prozess*

Mit dem Sprichwort „*lain désa – lain adat*“ (lit. „Andere Dörfer – andere Sitten“) werden in Indonesien üblicherweise Unterschiede zwischen einzelnen Dörfern begründet<sup>1</sup>. Auf Bali ist jedes Dorf stolz auf die eigenen Traditionen und Rituale<sup>2</sup>. Frauen, die in andere Dörfer einheiraten, müssen jahrelang üben, bis sie die für ihren neuen Wohnort und ihre neue Familie richtigen Opfer zusammenstellen können. Denn nicht nur ein Dorf als Ritualgemeinschaft, sondern auch jede Familie bzw. jedes Individuum kann für sich beschließen, eine Opferfolge zu ändern sowie neue Opferstellen im Gehöft oder in der Landschaft zu schaffen und zu pflegen, um damit die Geschicke der Welt positiv zu beeinflussen. Darüber hinaus gibt es auch eine Tradition der heiligen Mädchen, welche im Alter zwischen sechs (nach Beginn des Zahnwechsels) und zehn (vor der Menstruation) ausgewählt werden, um von nun an für spezielle rituelle Handlungen zuständig zu sein. Diese Mädchen gelten den Gottheiten als besonders nahe stehend. Sie haben einen Status, der sie in vielen Aspekten des Alltags der Dorfgemeinschaft isoliert und sie deswegen heraushebt. Neben einfachen Vorschriften wie das Schlafen in einem eigenen Zimmer<sup>3</sup>, das Benutzen von eigenem Geschirr oder das Nichtbetreten von Geschäften durften die Mäd-

chen darüber hinaus keine Schule besuchen, die Dorfgrenzen nicht verlassen und bei Erkrankung keinen Arzt aufsuchen. Letztendlich waren sie bis vor wenigen Jahren ganz unter das Gottesurteil gestellt.

In diesem Maße der religiösen Betrachtung wird diesen Mädchen mit besonderem Respekt begegnet. Sie dürfen nur in Hochbalinesisch angesprochen werden und niemand darf höher sitzen oder auf einer höheren Ebene an ihnen vorbei laufen. Durch diese besonderen Verhaltensvorschriften wird das Göttliche in ihnen für die Dorfgemeinde personifiziert und qualifiziert die heiligen Mädchen in ihrer Reinheit besondere Rituale durchzuführen. Sobald die Menstruation einsetzt, wird eine jüngere Nachfolgerin gesucht. Der besondere Status ist beendet.<sup>4</sup>

In den 1990er Jahren veränderte der neue, studierte Dorfchef die Regeln und „modernisierte“ das Dorf, indem er die strengen Dorfgregeln für den Handlungsraum der heiligen Mädchen im Einklang mit den Dorfältesten veränderte, um damit deren Chancen für eine moderne Arbeitswelt durch den Besuch einer Schule zu vergrößern.

Für die Familien wie auch für die Mädchen selbst war und ist es eine Auszeichnung von der Dorfgemeinschaft für dieses Amt ausgewählt zu werden. Diese für westliche Augen spezielle Lebenssituation, die mit einer großen zusätzlichen Belastung für die ganze Familie einher geht, wird als eine selbstverständliche Pflicht gegenüber der Gemeinschaft angesehen.

Es ist zu fragen, ob es sich bei diesem Beispiel bereits um eine Menschenrechtsverletzung handelt und die indonesische Regierung hätte tätig werden müssen. Einerseits stellt diese Tradition für die Familien einen wichtigen Teil ihrer Identität als Mitglied einer balinesischen Dorf- und Ritualgemeinschaft dar, die nicht ohne weiteres in Frage gestellt oder gar aufgegeben werden würde. Andererseits wurden bei der Auswahl der Mädchen Entscheidungen ge-

troffen, die das Leben einzelner nachhaltig beeinflussen, in der Entwicklung beeinträchtigen oder behindern – und sogar einen tödlichen Ausgang haben können. Aus dieser Perspektive beurteilt scheinen gleich mehrere Artikel des „Übereinkommens über die Rechte des Kindes (CRC) vom 20. November 1989 (BGBl. 1992 II 121)“<sup>5</sup> verletzt zu werden. Dabei beziehe ich mich auf die Artikel: Nr. 6 über das angeborene Recht eines Kindes auf(s) (Über)Leben<sup>6</sup>, Nr. 16<sup>7</sup>, zum Schutz des Kindes in seiner Familie vor Eingriffen von außen; Nr. 24, zur Sicherung der gesundheitlichen Versorgung<sup>8</sup>; Nr. 28 über das Recht auf Bildung<sup>9</sup> und Nr. 36 zum Schutz vor Ausbeutung in jeglicher Form<sup>10</sup>.

Prüft man jedoch die Artikel 14<sup>11</sup> und 30<sup>12</sup>, die Angehörige einer religiösen Minderheit im Interesse der Entwicklung des Kindes schützen, erscheint der Sachverhalt einer Menschenrechtsverletzung in einem anderen Licht. In dem überwiegend moslemischen Staat Indonesien (88 % der EinwohnerInnen<sup>13</sup>), müssten demnach die BalinesInnen in ihrer Religionsausübung des Bali-Hinduismus (2 %) einem besonderen Schutz unterliegen. Insbesondere auch deshalb, weil die Praxis der „heiligen Mädchen“ meiner Kenntnis nach in dieser Ausprägung nur in einem Dorf vorkommt.

Jedes Individuum versteht sich als Mitglied einer Vielzahl von Gruppen, denen es allen gleichzeitig oder im Laufe des Lebens angehört nach: Alter, Abstammung, Geschlecht, Wohnort, geographischer Herkunft, Staatsangehörigkeit, Klassen-, Milieu- oder Kastenzugehörigkeit, Beruf, Arbeit, politischen Ansichten, religiösen Überzeugungen, familiärer Stand aber auch Essgewohnheiten. „Jede dieser Gruppen, denen ein Mensch angehört, verleiht ihm eine bestimmte Identität. Keine seiner Identitäten darf als seine einzige Identität oder Zugehörigkeitskategorie verstanden werden.“<sup>14</sup> Ständig werden Entscheidungen darüber getroffen, welche Prioritäten man hinsichtlich der jeweils angesagten Identität und Gruppenzugehörigkeit setzt. „Die Freiheit,

über unsere Loyalitäten und die Rangfolge der Gruppen, denen wir angehören, selbst zu entscheiden, ist eine wichtige Freiheit, die anzuerkennen, zu schätzen und zu verteidigen wir allen Grund haben.“<sup>15</sup> Diese Identitäten sind entschieden plural, und die Wichtigkeit einer Identität muss nicht die Wichtigkeit einer anderen zunichte machen. Gruppen von Menschen aufgrund spezifischer Einzelidentitätsmerkmale zu Kulturen oder Kulturregionen zusammen zu fassen und zu klassifizieren bezeichnet Amartya Sen als „Reduktionismus“, der sich durch eine „singuläre Zugehörigkeit“ auszeichnet. Nach Sen schafft man in vielen Diskussionen von Gesellschaftstheoretikern scheinbar die „kniffligen Fragen der pluralen Gruppen und der multiplen Loyalitäten dadurch aus der Welt, dass man jeden Menschen in genau eine Zugehörigkeit presst und seine ganze Fülle eines reichen menschlichen Lebens schematisch auf die Behauptung reduziert, der Mensch sei von Natur aus in nur einem Rudel ‚situiert‘“.<sup>16</sup>

Am obigen Beispiel aus Bali wird die Pluralität von Identität sehr deutlich. Indem sich eine Familie dafür entscheidet, das Amt anzunehmen, d. h. die religiösen Pflichten der Tochter jahrelang aktiv mit zu begleiten, ist dies eine Entscheidung im Sinne ihrer Identitäten u. a. als Eltern, als Nachfahren einer Familie der Dorfgründerahnen und als Mitglieder einer Dorf- und Glaubensgemeinschaft.

Die Erweiterung der Regeln in den 1990er Jahren führte dazu, dass das damalige ältere heilige Mädchen nicht nur zur Schule gehen durfte, sondern auch wegen eines Geschwürs im Mund von ihrem Vater zum Arzt gebracht wurde.

Diese möglich gewordenen Handlungen sind zum einen Ausdruck dafür, dass scheinbar „uralte“ Traditionen und Bewertungen von „richtigem“ oder „falschem“ Handeln in kurzer Zeit verändert werden können, entsprechend den sich verändernden gesellschaftlichen Verhältnissen

und Bedürfnissen. Sie werden dann situationsspezifisch individuell angepasst. Darüber hinaus zeigt das Beispiel die vielfältigen Loyalitäten und Identitäten einer Familie, die als rituelle Amtsträgerin gleichzeitig als Mitglied der modernen indonesischen Gesellschaft handeln kann. Im Interesse ihrer Tochter nutzt die Familie die sich ihr bietenden Möglichkeiten, um – entgegen der früheren traditionellen Auffassung – dem Mädchen auch eine Zukunft unter modernen Bedingungen zu ermöglichen.

Für die Töchter der Dörfer im Osten Balis galt es noch in den 1980er Jahren als verboten, sich Touristenzentren auch nur zu nähern. Seit den 1990ern jedoch ist eine immer stärker werdende Landflucht zu beobachten und jede Familie träumt davon, mindestens ein Mitglied in der Tourismusbranche, verbunden mit dem hohen Status einer „white collar“ Tätigkeit, unterzubringen. Voraussetzungen dafür sind eine Schulbildung und Sprachkenntnisse, die in wenigen Dörfern vermittelt werden.

Dies führte in wenigen Jahren dazu, dass der Widerstand gegen das Neue aufgegeben und es in die eigene Weltsicht integriert wurde. Sogar die Tempeltanzzeiten richten sich seither nach dem Beginn der Büroarbeitszeiten, damit die Töchter nach Erfüllung ihrer rituellen Pflicht, wieder rechtzeitig zurück an ihrem Arbeitsplatz sind.<sup>17</sup>

Die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden vermischten sich und es entwickelten sich neue Kultur- und Identitätsformen. Diese Vermengung von Tradition und Moderne am Beispiel einer Dorfentwicklung zeigt deutlich, dass *Kultur* nicht ist, „was man verlieren oder gewinnen kann, sondern vielmehr ein [dynamischer] Prozess, durch den Menschen der Welt, in der sie leben, einen Sinn geben.“<sup>18</sup>

## *2. Tibeth und/oder China in Bayern im Jahre 2008*

Ein Beispiel aus Bayern zeigt weitere Dimensionen der Prioritätensetzung innerhalb von Wahlmöglichkeiten aus dem individuellen Pool möglicher pluraler Identitäten. Dieses Mal erfolgte die jeweilige Wahl einer Identität und der damit verbundenen Haltungen aufgrund ethnischer, politischer und wirtschaftlich gesetzter Prioritäten. Gleichzeitig wird die Komplexität der Problematik einer universellen Anerkennung und Anwendung von Menschenrechten, der Differenz von offiziellen Verlautbarungen und individuellem Handeln deutlich.

Am Ostermontag, den 24.3.2008, starteten 15 TibeterInnen zu einem Friedensmarsch von Regensburg nach München.<sup>19</sup> Durch dieses gemeinsame Gehen, das auch einer traditionellen Form tibetischer Meditation entspricht – und im heutigen Tibet/China als Verbrechen geahndet und mit Folter und Gefängnis bestraft werden kann – wollten sie auf die Umstände, wie TibeterInnen im Exil Bayern behandelt werden, aufmerksam machen. Dabei stehen laut ihrem Begleiter Joe Hamilton vor allem zwei Probleme im Vordergrund:

1. Alle TibeterInnen werden in Bayern als ChinesInnen und nicht als TibeterInnen angesprochen. „Die Richter fragen sie zum Beispiel, warum sie nicht nach China zurückgehen wollen, wo doch das Land so boome.“<sup>20</sup>

2. Exil-TibeterInnen müssen teilweise ihre Unterkünfte in Asylheimen mit Exil-ChinesInnen teilen, von denen sie annehmen, dass auch offiziell eingesetzte SpionInnen darunter sind, die sie als TibeterInnen ausfragen, was möglicherweise Folgen für ihre Familien im Heimatland hat.

Die Haltung der PolitikerInnen dazu ist gespalten: während die Opposition Geschäftsbeziehungen an das Einhalten der Menschenrechte knüpfen will und deshalb auch den offiziellen Empfang des Dalai Lama am 18.5.2008 in Bayern befürwortet, sieht die bayerische Landesregierung

die Beziehungen zu China vor allem unter dem wirtschaftlichen Aspekt der gegenseitigen Gewinnmaximierung. „Bayerische Unternehmen arbeiten in China auf den Gebieten Umwelt, Verkehr, Messe- und Bauwesen zusammen. Auch das im Reich der Mitte sehr bekannte Quingdao-Bier hat bayerische Wurzeln“<sup>21</sup>.

Das konsequente Ignorieren einer tibetischen Identität und damit einer ethnischen Zugehörigkeit seitens offizieller Stellen Bayerns steht im Gegensatz zur Unterstützung der Tibeter durch die bayerische Bevölkerung. Diese kennt die tibetische Fahne und versorgte die Wandernden mit Tee und Keksen als Gesten der Solidarität.

Interessant wird es sein weiter zu verfolgen, welche Haltung die bayerische Bevölkerung in dieser Frage in Zukunft einnehmen und welchen Einfluss sie auf die PolitikerInnen haben wird.<sup>22</sup>

Fragen nach Einhaltung der Menschenrechte eröffnen eine andere Perspektive auf die Beziehung zwischen zwei Staaten und treten meist erst dann in den Vordergrund von Verhandlungen, wenn akute Störungen auftreten oder betroffene Gruppen im In- und Ausland auf Menschenrechtsverletzungen aufmerksam machen. Festzuhalten bleibt in jedem Fall, dass es wenig überzeugend scheint, die Einhaltung von Menschenrechten von anderen Nationen zu verlangen und gleichzeitig im eigenen Land keine eindeutigen Haltungen dazu zu beziehen bzw. je nach Bedarf anderen Interessen eine höhere Priorität einzuräumen. Zunächst müsste anerkannt werden, dass die Frage nach dem Umgang mit Menschenrechten immer von Anfang an auch Teil einer Aufnahme von offiziellen Verhandlungen ist. Erst nach einer erfolgreichen gegenseitigen Verständigung über Werte und Normen und nach der Überprüfung im Alltag ob die Einhaltung der Menschenrechte auch unter den Aspekten pluraler Identitäten standhält, könnte von einer globalen Anerkennung der universellen Gültig-

keit von Menschenrechten gesprochen werden – jenseits eines reinen Lippenbekenntnisses.

*3. Menschen sind anders – aber alle kennen Werte,  
Normen, Traditionen*

Den Begriff „Menschenrechte“, verstanden als universale Freiheits- und Gleichheitsrechte mit dem Anspruch auf politisch-rechtliche Durchsetzung, kann es per Definition nur „kulturübergreifend“ geben – sonst wären es keine universale sondern nur partikulare Rechte.<sup>23</sup> Menschenrechte sollen für alle Menschen gleichermaßen gültig sein und den normativen Rahmen einer internationalen Friedensordnung bilden. Theoretisch stellt damit der menschenrechtliche Universalismus die denkbar schärfste Negation des Ethnozentrismus dar.<sup>24</sup> Dies wiederum wird immer wieder von allen Seiten nicht nur angezweifelt, sondern es wird sogar vermutet, dass es sich bei den Menschenrechten um eine Form des Neokolonialismus mit westlichen Werten und damit verknüpften ideologischen Modellen handle, dass es ein „europäischer Ethnozentrismus“ sei, mit der damit scheinbar verbundenen Relativität aller anderen Wertvorstellungen und sozialen Praktiken.<sup>25</sup>

Es wird oft vergessen, dass die Anerkennung von Menschenrechten, obgleich im „Westen“, im Kontext der großen demokratischen Revolutionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts formuliert, auch in Nordamerika und Westeuropa bis heute immer wieder erkämpft werden muss. Widerstände gegen Menschenrechtsdeklarationen gab es bis ins 20. Jahrhundert von mindestens vier Seiten: staatlicherseits, von Seiten der christlichen Kirchen, von feministischer Seite und von bekannten Geistesgrößen.<sup>26</sup> Das Projekt hat auch im „Westen“ bis in die heutige Zeit in einigen Bereichen noch keine eindeutigen Vorstellungen



dazu entwickeln können, ob z. B. Pornographie zum unveräußerlichen Recht der freien Meinungsäußerung gehört oder ob die Würde des Menschen dadurch verletzt wird; gleiches gilt für die freie Religionsausübung von Sekten – Beispiele dafür, dass das menschenrechtliche Ideal nicht bruchlos in das Gesamt eines „westlichen Kulturerbes“ eingeordnet werden kann.<sup>27</sup>

Auch der „Westen“ ringt um Werte und Regelwerke, die gesellschaftliche Richtlinien festlegen. In Abgrenzung zum „Nicht-Westen“ wird dies jedoch in immer noch weit verbreiteten evolutionistischen Vorstellungen gerne ignoriert oder diskriminierend umgedeutet. Dagegen wandte sich der nigerianische Literaturnobelpreisträger Wole Soyinka in einem Interview zu „westlichen Werten“ mit folgenden Worten: „Das stimmt so nicht: Für mich sind Menschenrechte keine westlichen Werte, Humanität ist kein Privileg des Westens. Vielleicht wurden diese Gedanken dort ausführlicher artikuliert und in vielen Büchern niedergeschrieben. Aber jede alte Kultur Afrikas kennt Strukturen, die den Missbrauch von Gewalt kontrollieren sollen. Manchmal wird das mit traditionellen Ritualen zu regeln versucht, anderswo stoßen sie auf feinste politische Regelwerke – es ist alles da! Deshalb akzeptiere ich nicht die Behauptung, wir hätten „westliche Werte“ angenommen. Wir halten an unseren Werten fest.“<sup>28</sup>

Es ist davon auszugehen, dass es keine gemeinsame übergreifende ontologische Begründung hinsichtlich von Glaubens- und Wertinhalten, die a priori von allen Religionen und Kulturen geteilt würde, gibt.<sup>29</sup> Dennoch finden sich viele Merkmale oder Phänomene, die im Sinne von Universalien in allen Gesellschaften vertreten sind. Dies heißt nicht, dass ein Phänomen, welches in allen Kulturen vorkommt, auch bei allen Individuen präsent sein muss. Universalien sind nicht mit Speziescharakteristika gleichzusetzen, sondern werden hier im Sinne von „Kulturuniversalien“ ver-

standen, die in einzelnen Eigenschaften von Kollektiven oder Gesellschaften und nicht in der Summe ihrer Merkmale bestehen. Die Gleichheit in Bezug auf ein Merkmal schließt nicht Unterschiede in anderen Merkmalen aus.<sup>30</sup> Universalien stellen allgemeine systemische Zusammenhänge her und sind deshalb für das Verstehen von Kulturen als soziale Systeme notwendig. Universalien bestehen nicht nur aus Zuständen, sondern auch aus Prozessen bzw. Dynamiken.<sup>31</sup>

Christoph Antweiler plädiert für eine Kombination der beiden komplementären Sichtweisen – der Perspektive, die die Vielfalt menschlicher Gesellschaften in den Mittelpunkt rückt, mit dem Interesse an Universalien.<sup>32</sup> „Der neue Universalismus bestreitet nicht die Vielfalt von Sprachen und Kulturen [...] Was er bestreitet ist die Beliebigkeit der Variation. Sein Hauptinteresse gilt den Schranken der (inter- wie intrakulturellen) Variation.“<sup>33</sup> Dies bedeutet jedoch nicht, dass Universalität mit Uniformität gleichzusetzen wäre. Es besteht ein Unterschied zwischen dem reinen Feststellen von kulturellen Unterschieden (Differenzen) und der Erklärung von Vielfalt (Diversität). Für letztere braucht man ein Verständnis von Universalien. Als Beispiel dafür mag der Bereich der Musik dienen mit seinen weltweit unterschiedlichsten Ausdrucksformen.<sup>34</sup> Alle machen Musik – aber alle anders. Oder wie Antweiler es ausdrückt: „Jeder Mensch ist wie alle Menschen, wie einige andere Menschen, wie kein einziger Mensch.“<sup>35</sup>

Die wiederholte Feststellung, dass alle Menschen sich in Systemen von kulturellen Werten, Normen und Traditionen bewegen, erscheint banal. Vor dem Hintergrund der Frage nach der Umsetzbarkeit des Universalitätsanspruchs von Menschenrechten ist es jedoch notwendig hinzuschauen, auf welche Systeme man zur Verständigung innerhalb der Vielfalt kultureller Äußerungen und Prägungen zurückgreifen kann.

Wie die neuere Forschung zur sprachlichen Konstruk-

tion sozialer Identität zeigt, werden Kinder – trotz großer kultureller wie sprachlicher Unterschiede – überall auf der Erde dazu sozialisiert, die Welt sprachlich in ähnlicher Form zu strukturieren.<sup>36</sup> Dieses gemeinsame Repertoire bildet einen Korpus grundlegender kultureller Ressourcen zur Bildung sozialer Identität und erlaubt es, dass Menschen bei inter-kulturellen Begegnungen dem Handeln anderer Menschen in der Regel einen Sinn abgewinnen können.<sup>37</sup>

Darauf aufbauend sollte auch der interkulturelle Reichtum als Ressource für einen gemeinsamen Fundus zum Wissen über die Welt als Grundlage zur inter-kulturellen Verständigung kreativ genutzt werden. Erst die aktive Einbeziehung der „Anderen“, als Mit-Menschen mit einer anerkannten „intellektuellen Zeitgenossenschaft“<sup>38</sup> würde das Bestreben des „Westens“ um die Menschenrechte in einem anderen Licht erscheinen lassen. Wie Heiner Bielefeldt es in seiner vierten Einsicht für das interkulturelle Menschenrechtsgespräch formulierte: „Die in Menschenrechten vorausgesetzte Aufklärung bezeichnet kein exklusives europäisches Projekt, sondern einen Anspruch kritischen „Selbstdenkens“, das vielleicht in keiner Kultur schlechthin selbstverständlich, wohl aber in unterschiedlichen kulturellen Kontexten möglich ist.“<sup>39</sup> Erst die reflexive Distanz gegenüber eigenen Traditionen ermöglicht eine Verständigung mit Menschen anderer Herkunft und Orientierung über die normativen Grundlagen gemeinsamer Existenz.<sup>40</sup> Durch einen solchen Selbstreflexionsprozess ist auch die anfangs beschriebene balinesische Familie gegangen, die sich im Interesse ihrer Tochter den Optionen eines modernen Lebenswegs nicht verschlossen hat.

Deshalb ist es unumgänglich, gemeinsam durch Prozesse der Selbstreflexion zu gehen und Regeln, die universell gelten sollen, gemeinsam zu prüfen und bei Bedarf zu (üb)erarbeiten.

*Literatur*

- Antweiler, Christoph 2007: Was ist Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.*
- Berg-Schlosser, Dieter 1997: Menschenrechte und Demokratie – universelle Kategorien oder eurozentrische Betrachtungsweise?, in: von Brockner, Manfred / Nau, Heino Heinrich (Hg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 288–306.*
- Bielefeldt, Heiner 1997: Menschenrechte – universaler Normkonsens oder eurozentrischer Kulturimperialismus?, in: von Brockner, Manfred / Nau, Heino Heinrich (Hg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 256–268.*
- Breidenbach, Joana / Ina Zukrigl 2002: Widersprüche der kulturellen Globalisierung: Strategien und Praktiken. Aus Politik und Zeitgeschichte B12/2002:19–25.*
- Brockner, Manfred / Heino Heinrich Nau 1997: Vorwort, in: von Brockner, Manfred / Nau, Heino Heinrich (Hg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. VII–X.*
- Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.) 2004: Menschenrechte. Dokumente und Deklaration. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.*
- Cronk, Lee 1999: That Complex Whole. Culture and the Evolution of Human Behaviour. Boulder, Col.: Westview Press.*
- Hauschild, Thomas 1999: Neue Weltordnung, globale Zivilgesellschaft und die ewige Wiederkehr der rituellen Vernunft, in: Kuschel, Karl-Josef / Alessandro Pinzani / Martin Zillinger (Hg.): Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung. Frankfurt am Main [u. a.]: Campus, S. 94–117.*
- Holenstein, Elmar 1998: „Europa und die Menschheit“. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen, in: *Ders.: Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz. Europäische Identität auf dem Prüfstand, Globale Veränderungsmöglichkeiten.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 230–253.*
- Hummel, Manfred 2008: Beckstein lässt Treffen mit Dalai Lama offen. Geistliches Oberhaupt der Tibeter kommt im Mai nach*

- Franken – Opposition mahnt Menschenrechte an. In: Süddeutsche Zeitung 70, 25.3.2008:49.
- Hornacher, Annette (Hg.) 2006: Globale Ethik für eine globale Welt? Bielefeld: Transkript-Verlag (Kultur und soziale Praxis).
- Neumaier, Rudolf 2008: „Beten ist ein Verbrechen“ Exil-Tibeter auf einem Friedensmarsch durch Bayern – ein Begleiter berichtet über ihre Probleme. In: Süddeutsche Zeitung 70, 25.3.2008:49.
- Ochs, Elinor 2004: Contructing Social Identity: A Language Socialization Perspective, in: Kiesling, Scott F. / Christina Bratt Paulston (ed.): Intercultural Discourse and Communication. The Essential Readings. Oxford and Malden, Mass: Blackwell Publishing (Linguistics: The Essential Readings, 5), S. 78–91.
- Rein, Anette 1998: Dancing Rejang and Being Maju? Aspects of a female temple dance in East Bali and concepts of national culture in Indonesia. In: Canberra Anthropology 21:1:63–83.
- Rein, Anette 2007: Lob des Palavers. In: Kursbuch 166:134–139.
- Sen, Amartya 2007: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg zwischen den Kulturen gibt. München: C.H. Beck.
- Weber-Schäfer, Peter 1997: „Eurozentrismus“ versus „Universalismus“, in: von Brockner, Manfred / Nau, Heino Heinrich (Hg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 241–255.
- Wernicke, Christian 1997: Schluß mit der doppelten Moral. Ein ZEIT-Gespräch mit Sole Woyinka, In: Die ZEIT, 21. März 1997, S. 14.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Von 1985–1987 und bis 2005 mit regelmäßigen, längeren Aufenthalten untersuchte ich die Ritualisierung von Dorfstrukturen am Beispiel balinesischer Tanztraditionen in Ostbali. Ich danke Dr. Maraike Bückling (Frankfurt am Main) und Brigitte Scholz (Krumbach/Schwab) für ihre Kommentare zum Text.

<sup>2</sup> Dabei handelt es sich in Ostbali z. B. in der religiösen Lebenspraxis oft nur um Varianten, mit denen sich die Dörfer von einander unterscheiden. Diese können ihren Ausdruck finden u. a. in der Dauer eines Tempelfestes, in der Anzahl der spielenden Orchester,

der Zusammensetzung von Tempeltanzgruppen, der Gestaltung von Blüten- Früchten- und Fleischopfern und der rituellen Zeitorganisation. Dennoch besteht kein Zweifel daran, dass alle diese rituellen Variationen Ausübungen der religiösen und gesellschaftlichen Praxis des Bali-Hinduismus (*Agama Hindu Dharma*) sind.

<sup>3</sup> In vielen Gesellschaften ist es unüblich, dass man alleine in einem Bett schläft oder ein Zimmer sein eigen nennt. Ohne nach einer funktionalistischen Begründung hinsichtlich des mangelnden Platzes in einem Haus zu suchen, bringt diese Lebensform eine andere Vorstellung und einen anderen Umgang mit der Privatsphäre eines Individuums zum Ausdruck. Als eine Form der Bestrafung gilt die soziale Isolation, die u. a. auch darin seinen Ausdruck finden kann, dass jemand alleine in einem Bett schlafen muss. Das Zusammenschlafen unterliegt genauen Regeln, auf die an dieser Stelle nicht weiter eingegangen wird.

<sup>4</sup> Die Mädchen sind dadurch zwar prädestiniert eine weitere Karriere als „heilige Jungfrau“ (Leiterin eines rituellen Mädchenvereins) und später als jungfräuliche Priesterin zu verfolgen. Diese in der dörflichen Tradition hoch respektierten Ämter verhindern jedoch aufgrund fehlender Schulbildung und dem Verbot, das Dorfgebiet über Nacht zu verlassen, nicht nur jede moderne Aus- und Weiterbildung sondern auch Arbeitsmöglichkeiten außerhalb der Dorfgemeinschaft. Gründe, warum sich ein Mädchen, das 1985 als heiliges Mädchen ausgewählt wurde, ganz klar dagegen entschied in der Folge das Amt als Leiterin zu übernehmen. Aus Nepal kennen wir auch die Wahl eines „heiligen Mädchen“, welches mit einer Göttin gleichgesetzt und bis zum Eintreten ihrer Menstruation als solche verehrt wird. Im Unterschied zu Bali gelten diese Mädchen nach dem Ende ihrer religiösen Pflicht weiterhin als spirituell aufgeladen, dadurch für Männer als Ehefrauen zu gefährlich, so dass sie oft als Prostituierte ihren Lebensunterhalt verdienen müssen.

<sup>5</sup> Bundeszentrale für politische Bildung 2004:167–186.

<sup>6</sup> Bundeszentrale für politische Bildung 2004:169.

<sup>7</sup> Artikel 16.1 „Kein Kind darf willkürlichen oder rechtswidrigen Eingriffen in sein Privatleben, seine Familie, seine Wohnung oder seinem Schriftverkehr oder rechtswidrigen Beeinträchtigungen seiner Ehre und seines Rufes ausgesetzt werden“ und Artikel 16.2 „Das Kind hat Anspruch auf rechtlichen Schutz gegen solche Ein-

griffe oder Beeinträchtigungen.“ Bundeszentrale für politische Bildung 2004:172.

<sup>8</sup> Bundeszentrale für politische Bildung 2004:175.

<sup>9</sup> Bundeszentrale für politische Bildung 2004:177.

<sup>10</sup> Bundeszentrale für politische Bildung 2004:179.

<sup>11</sup> Bundeszentrale für politische Bildung 2004:171.

<sup>12</sup> Bundeszentrale für politische Bildung 2004:178.

<sup>13</sup> <http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/Laenderinformationen/01-Laender/Indonesien.html> (9.4.2008). Es gibt offiziell fünf anerkannte Religionen in Indonesien: Islam (88 %), Bali-Hinduismus, *Hindu Dharma* (2 %), Christentum (katholisch und evangelisch 8 %), Buddhismus und Taoismus (1 %) und „Naturreligionen“ (1 %). Konfuzianismus ist de facto anerkannt.

<sup>14</sup> Sen 2006:20.

<sup>15</sup> Sen 2006:21. Mit „wir“ bezeichnet Sen allgemein Menschen ohne eine bestimmte Zielgruppe von vornherein festgelegt zu haben. Diese ergibt sich aus dem jeweiligen Kontext des Textes.

<sup>16</sup> Sen 2006:35.

<sup>17</sup> Rein 1987.

<sup>18</sup> Breidenbach & Zukrigl 2002:24.

<sup>19</sup> Das folgende Beispiel stammt aus den beiden Artikeln aus der Süddeutschen Zeitung von Neumaier und Hummel 2008:49.

<sup>20</sup> Neumaier 2008:49.

<sup>21</sup> Hummel 2008:49.

<sup>22</sup> Ein gutes Beispiel dafür, wie stark die Haltung einer Bevölkerung einen politischen Prozess aktiv mit beeinflussen kann, war die Situation in Albanien im Jahre 1997. Die Albaner plünderten die Kasernen des bankrotten sozialistischen Staates und bewaffneten sich. Trotzdem gab es kaum Opfer – im Vergleich zum früheren Jugoslawien – obwohl der scheinbare Gegensatz zwischen Muslimen und Christen im Land einen vergleichbaren Anlass für gewalttätige Argumentationen geboten hätte. Populäre Friedensboten und Gelehrte reisten durch das Land um in endlosen Debatten und Gelagen Familienverbände, die bisher Blutrache gegeneinander geschworen hatten, zum Frieden zu überreden. Hausschild 1999:99; leider liegen keine neueren Daten zur aktuellen Situation vor (Hausschild, mündliche Mitteilung 30.3.2008).

<sup>23</sup> Weber-Schäfer 1997:242.

<sup>24</sup> Bielefeldt 1997:256.

<sup>25</sup> Brockner & Nau 197:VII.

<sup>26</sup> Bielefeldt 1997:259.

<sup>27</sup> Brockner & Nau 197:VIII; Bielefeldt 1997:259.

<sup>28</sup> Wernicke 1997, zitiert nach Hauschild 1999:99.

<sup>29</sup> Berg-Schlosser 1997:291. Das Ausmaß der tatsächlichen kulturellen Vielfalt ist nach Cronk 1999 deutlich kleiner als der „ethnographische Hyperspace“, da die maximal denkbare Variation kultureller Merkmale, die man kombinatorisch erzeugen kann, viel breiter ist als die realisierte kulturelle Vielfalt.“ Cronk zitiert nach Antweiler 2007:111.

<sup>30</sup> Antweiler 2007:33ff. Als Beispiel für die wohl einzige echte Universalie führt Antweiler das Verbot der Fortpflanzung zwischen Mutter und Sohn an.

<sup>31</sup> Antweiler 2007:280.

<sup>32</sup> Antweiler 2007:31.

<sup>33</sup> Holenstein 1998:245 zitiert nach Antweiler 2007:31.

<sup>34</sup> Antweiler 207:110f.

<sup>35</sup> Antweiler 2007:35.

<sup>36</sup> Ochs 2004:86; zitiert nach Antweiler 2007:112.

<sup>37</sup> Antweiler 2007:112.

<sup>38</sup> Hornbacher 2006:18.

<sup>39</sup> Bielefeldt 1997:261.

<sup>40</sup> Bielefeldt 1997:260.