zeitschrift für
menschenrechte
journal for
human rights

Menschenrechte und Religion

Mit Beiträgen von

Peter Baehr (†)
Mahmoud Bassiouni
Micha Brumlik
Natalie Ferber
Elisabeth Holzleithner
Anne Jenichen
Susanne Zwingel

herausgegeben von
Tessa Debus, Regina Kreide,
Michael Krennerich, Karsten Malowitz,
Arnd Pollmann und Susanne Zwingel

WOCHENSCHAU VERLAG

IMPRESSUM

zeitschrift für menschenrechte
journal for human rights

Herausgeber: Tessa Debus *(Wochenschau Verlag)*
Regina Kreide *(Justus-Liebig-Universität Gießen)*
Michael Krennerich *(Nürnberger Menschenrechtszentrum sowie Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg)*
Karsten Malowitz *(Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg)*
Arnd Pollmann *(Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg)*
Susanne Zwingel *(State University of New York, Potsdam)*

Wissenschaftlicher Beirat: Zehra Arat *(Purchase College, New York)*
Heiner Bielefeldt *(Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg)*
Marianne Braig *(Freie Universität Berlin)*
Horst Fischer *(Ruhr-Universität Bochum)*
Rainer Forst *(Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M.)*
Karl-Peter Fritzsche *(Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg)*
Brigitte Hamm *(Institut für Entwicklung und Frieden, Duisburg)*
Rainer Huhle *(Nürnberger Menschenrechtszentrum)*
Paul Martin *(Human Rights Center, Columbia University)*
Anja Mihr *(Utrecht University)*
Uta Ruppert *(Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M.)*
Rainer Schmalz-Bruns *(Leibniz Universität Hannover)*
Beate Wagner *(Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Berlin)*
Annette Zimmer *(Westfälische Wilhelms-Universität Münster)*

Redaktionsanschrift: Redaktion zeitschrift für menschenrechte, c/o Nürnberger Menschenrechtszentrum, Hans-Sachs-Platz 2, 90403 Nürnberg, zfmr@menschenrechte.org

Reviewverfahren: Die eingereichten Beiträge durchlaufen ein Reviewverfahren.

Bezugsbedingungen: Es erscheinen zwei Hefte pro Jahr. Preise: Einzelheft € 18; Jahresabopreis € 28,80; Sonderpreis für Referendare/Studierende (gegen Vorlage einer entsprechenden Bescheinigung): Jahresabo: € 14,40; alle Preise zzgl. Versandkosten. Kündigung: Acht Wochen (bis 31.10.) vor Jahresschluss. Bankverbindung: Postbank Frankfurt, Konto-Nr. 0003770608, BLZ: 500 100 60. Zahlungsweise: Lieferung gegen Rechung oder Lastschrift; gewünschte Zahlungsweise angeben.

Erscheint im Wochenschau Verlag, Dr. Kurt Debus GmbH,
Verleger: Bernward Debus, Ursula Buch.
Anzeigenleitung: Brigitte Bell, Tel. 06201/340279, Fax: 06201/182599, brigitte.bell@wochenschau-verlag.de
ISSN 1864-6492 ISBN 978-3-89974741-6
www.zeitschriftfuermenschenrechte.de
The journal is available at EBSCO.

WOCHEN SCHAU VERLAG

Wochenschau Verlag • Adolf-Damaschke-Straße 10 • 65824 Schwalbach/Ts.
Tel: 06196/86065 • Fax: 06196/86060
info@wochenschau-verlag.de
www.wochenschau-verlag.de

INHALT

Editorial 4

Menschenrechte und Religion

Anne Jenichen: Ist Religion schlecht für Frauen?
Empirische Erkenntnisse zum Zusammenhang zwischen öffentlichen Religionen und den Menschenrechten der Frau..... 6

Elisabeth Holzleithner: Intersektionen von Gender und Religion im Menschenrechtsdiskurs: Der Fall sexueller Orientierung 22

Micha Brumlik: Religion, Würde und Menschenrecht –
Eine kantianische Perspektive 42

Mahmoud Bassiouni: Bilanz und Perspektive des islamischen Menschenrechtsdiskurses 76

Hintergrund

Natalie Ferber: Überzeugen statt anprangern! Advocacy-Arbeit für das Fakultativprotokoll zum UN-Sozialpakt..... 118

Peter Baehr (†): Der niederländische Ausschuss für Menschenrechte..... 134

Forum

Religionsfreiheit als weltweites Mandat. Ein Gespräch mit Heiner Bielefeldt .. 144

Tour d'Horizon

Susanne Zwingel: Menschenrechte made in USA..... 156

Buchbesprechungen

Amos N. Guiora: Freedom from Religion. Rights and National Security (von Thiago Alves Pinto).... 164

Rainer Huhle (Hrsg.): Human Rights and History. A Challenge for Education (von Jörg Lange) 166

Bettina Vollmer: Die Geltung der Menschenrechte im Staatsnotstand – Eine völkerrechtliche Analyse der Rechtslage in Deutschland, Spanien und dem Vereinigten Königreich (von Andreas Peilert) ... 175

Abstracts 182

Autorinnen und Autoren 186

EDITORIAL

Die Entwicklung der modernen Menschenrechte ist nicht erst seit ihren Anfängen in den neuzeitlichen Revolutionen Amerikas und Frankreichs aufs engste mit Fragen des Glaubens und der Religion verbunden. Die aufklärerischen Forderungen nach Toleranz, Glaubens- und Religionsfreiheit, die im 18. Jahrhundert schließlich in der Verankerung der Religions- und Gewissensfreiheit in den Verfassungsurkunden Amerikas und Frankreichs mündeten, waren nicht zuletzt von den Erfahrungen blutiger Konflikte in der Geschichte Europas geprägt. Im Zentrum dieser Konflikte, von denen der Dreißigjährige Krieg (1618-1648) nur den größten und in seinen Folgen verheerendsten darstellte, standen dabei von Anfang an zwei Probleme: Zum einen das Problem der Koexistenz unterschiedlicher Religionen in einem politischen Gemeinwesen und zum anderen das unmittelbar damit zusammenhängende spannungsreiche Verhältnis von Kirche und Staat. Beide Probleme haben bis heute nichts von ihrer beklemmenden Aktualität verloren.

Zwar fanden die Freiheit des Glaubens und der Religion und das Verbot staatlicher Diskriminierung aus religiösen Gründen Eingang in die 1948 verabschiedete Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Auch traten sie durch Aufnahme in den UN-Zivilpakt 1976 in Kraft und wurden seither von 161 Staaten ratifiziert. Dennoch ist es um die Gewährleistung dieser Rechte in weiten Teilen der Welt nach wie vor schlecht bestellt. Die blutige Verfolgung von Christen in Pakistan und im Irak oder die anhaltende Unterdrückung religiöser Gemeinschaften wie der Buddhisten oder der Falung Gong durch die chinesische Regierung zeugen ebenso von Mängeln in der Durchsetzung dieser Rechte wie die fortgesetzten Spannungen zwischen Protestanten und Katholiken in Nordirland oder die anhaltenden Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Sikhs in Indien. Und auch das Problem des angemessenen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, das mit dem liberalen Postulat der religiösen Neutralität staatlicher Institutionen keineswegs seine endgültige Lösung gefunden hat, ist nach wie virulent. Das belegen nicht nur extreme Fälle wie das theokratische Regime im Iran, sondern auch die Schwierigkeiten, vor die sich laizistische Staaten wie Frankreich oder die Türkei im alltäglichen Umgang mit den Ansprüchen von Religionsgemeinschaften gestellt sehen.

Neben den genannten Problemen haben in den vergangenen Jahren jedoch zunehmend auch Konflikte Eingang ins öffentliche Bewusstsein und in den Menschen-

rechtsdiskurs gefunden, die nicht aus dem Problem der Koexistenz unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften und Religionen resultieren, sondern die in die Binnenstruktur bestimmter Religionsgemeinschaften eingelassen sind und von den maßgeblichen religiösen Autoritäten für gewöhnlich unter Rekurs auf bestimmte Dogmen und Gebote gerechtfertigt werden. Im Zentrum dieser Konflikte steht das Problem der Ungleichbehandlung verschiedener Personengruppen durch ihre eigene Religion, von dem vor allem Frauen, aber auch Homo-, Bi- und Transsexuelle betroffen sind. Die Liste der Beispiele, an denen es in allen großen Religionen nicht mangelt, reicht von strengen Kleidervorschriften für Frauen oder der unterschiedlich schweren Bestrafung von Männern und Frauen für das Vergehen des Ehebruchs, wie sie sich etwa im orthodoxen Islam finden, bis hin zum Ausschluss von Frauen oder Angehörigen sexueller Minderheiten von bestimmten religiösen Ämtern, wie er nicht nur im Islam, sondern auch im Judentum und in der katholischen Kirche praktiziert wird. Diese und andere Formen der Ungleichbehandlung aus religiösen Motiven stellen eine große menschenrechtspolitische Herausforderung dar, manifestiert sich doch in ihnen unmittelbar die Spannung, die zwischen der unbedingten Achtung vor der Würde und Integrität jedes einzelnen Menschen und dem Recht auf Glaubens- und Religionsfreiheit existiert.

Die Frage des Umgangs mit diesen Spannungen, die immer öfter als Formen der Diskriminierung zum Gegenstand moralischer Anklage und immer häufiger auch juristischer Untersuchungen werden, fordern auch und gerade den säkularen Staat als Garanten des Menschenrechtsschutzes in neuer Weise heraus. Sie zwingen ihn zur Abwägung zwischen Rechtsgütern von besonderer Schutzwürdigkeit. Um nur einige Fragen aufzuwerfen: Wo hört Ungleichbehandlung auf und wo fängt Diskriminierung an? Wie weit reicht das Recht religiöser Gemeinschaften, ihren Mitgliedern bestimmte Vorschriften der Lebensführung aufzuerlegen? Und wie weit reicht demgegenüber die Verantwortung des Staates für den Schutz seiner Bürgerinnen und Bürger, wenn diese Verantwortung mit den Vorschriften, Ansprüchen und Überzeugungen religiöser Gemeinschaften in Konflikt gerät?

Diese und andere, ähnlich gelagerte Fragen, die derzeit nicht nur in Deutschland, sondern in vielen europäischen Staaten diskutiert werden, zeigen, wie schwierig das Verhältnis von Menschenrechten und Religion wird, sobald es darum geht, abstrakten Prinzipien durch positivrechtliche Normierung eine konkrete Form und Bedeutung zu geben. Zugleich geben Sie Anlass, über das Erbe der Aufklärung und seine aktuelle Bedeutung, insbesondere in den westlichen Staaten, erneut nachzudenken und überkommene Sichtweisen und Auffassungen in Frage zu stellen.

Anne Jenichen

Ist Religion schlecht für Frauen? Empirische Erkenntnisse zum Zusammenhang zwischen öffentlichen Religionen und den Menschenrechten der Frau

1. Einführung

Entgegen der Vorhersagen von Säkularisierungs- und Modernisierungstheorien nehmen Religionen nach wie vor, seit einigen Jahrzehnten vielleicht sogar wieder verstärkt, öffentliche Rollen sowohl im Staat als auch in Politik und Zivilgesellschaft ein. Mit dieser „De-Privatisierung" von Religion (Casanova 1994) ist auch das politische und wissenschaftliche Interesse an Religion und deren Beziehung zu Staat und Politik wieder erstarkt. Wird über die sozialen und politischen Auswirkungen öffentlicher Religionen diskutiert, stehen häufig Frauenrechtsfragen im Zentrum. In der Regel geht es dann um religiöse Interpretationen und Praktiken, die Frauen in ihrer Autonomie einschränken und die Ungleichbehandlung von Frauen gegenüber Männern legitimieren: Darunter fallen beispielsweise diskriminierende Praktiken im Erbschafts- und im Strafrecht sowie erzwungene Kleidervorschriften in muslimisch geprägten Staaten wie Pakistan, Iran oder dem Norden Nigerias (Hoodfar/Sadr 2010, Pereira/Ibrahim 2010, Shaheed 2010); die Benachteiligung von Frauen in der Familiengesetzgebung (insbesondere in den Bereichen Ehe und Scheidung) nicht nur in vielen vorwiegend muslimisch geprägten Staaten, sondern auch in multiethnischen wie Israel und Indien, wo die rechtliche Regulierung von Familienangelegenheiten ausschließlich religiösen Gerichten vorbehalten ist und zudem nicht selten in den Fokus konfligierender ethnonationalistischer Interessen gerät – in der Regel auf Kosten der Rechte von Frauen auf individuelle Selbstbestimmung und ein Leben ohne Gewalt (Halperin-Kaddari/Yadgar 2010, Hasan 2010); oder die massive Einschränkung der reproduktiven Rechte von Frauen (Zugang zu Abtreibung, Verhütung und Sexualerziehung) vor allem in christlich geprägten Staaten wie beispielsweise Chile oder Polen (Guzmán/Seibert/Staab 2010, Heinen/Portet 2010). So ist es wenig verwunderlich, dass sich Frauenrechtsaktivist/-innen häufig als Gegner/-innen religiöser Obrigkeiten sehen und dass Feminist/-innen lange eher die Verbreitung säkularer Prinzipien befürworteten. Allerdings sind abwer-

tende Repräsentationen von Frauen und diskriminierende Praktiken kein Monopol religiöser Akteure. Ebenso wenig ist der Kampf für die Menschenrechte von Frauen ein Monopol säkularer Feminist/-innen. Dies zeigt die große Zahl an Aktivist/-innen, Wissenschaftlern/-innen und religiöser Funktionsträgern/-innen weltweit, die ihre feministischen Forderungen religiös begründen und versuchen, ihre Religionen von innen heraus zu reformieren (Badran 2009, Heller 2010, Joy 1996, Katzenstein 1995, Marx 2010, Moghadam 2002, Salah 2010, Winkel 2010, Winter 2006b).

Die gleichzeitige Existenz religiöser Akteure und Argumente, die die Menschenrechte von Frauen einzuschränken versuchen, und derjenigen, die sich für deren Respektierung einsetzen, macht deutlich, dass Religion ein dynamisches Konzept ist: Religion kann sowohl Mittel der Stützung männlich dominierter Machtstrukturen sein als auch ein Mittel, um Macht und überkommene Geschlechterhierarchien herauszufordern. Religionen sind keine starren, von äußeren Einflüssen abgeschotteten Einheiten, sondern passen sich an soziohistorische und geopolitische Kontexte an, genauso wie sie diese beeinflussen (Winter 2006b: 93). Vor diesem Hintergrund sowie vor dem Hintergrund einer wachsenden Hinwendung zu Religion in weiten Teilen der Welt (Norris/Inglehart 2004) wird zunehmend gefordert, Religion zu entdämonisieren, die öffentliche Rolle von Religion anzuerkennen und auch ihr Potential für die Stärkung des Zusammenhalts von Gesellschaften, der Demokratie und des Abbaus von Diskriminierung zu berücksichtigen (Casanova 2009, Tomalin 2007). Es ist notwendig, eine Perspektive zu finden, die Religion, bzw. ihre Rolle in der Öffentlichkeit, nicht grundsätzlich als Gegensatz zu den Rechten der Frau sieht (Phillips 2009). Aus einer empirischen Perspektive kann die Frage deshalb nicht sein, ob öffentliche Religion oder gar Religion grundsätzlich gut oder schlecht für die Gleichstellung der Geschlechter ist, sondern welche Art der öffentlichen Religion, in welchen konkreten Kontexten und zu welchen besonderen Zwecken die Rechte von Frauen auf Geschlechtergleichstellung gefährdet oder fördert (Casanova 2009: 8). Aus einer politisch-praktischen Perspektive heißt das zu fragen, wie die Rechte von Frauen auf individuelle Selbstbestimmung, physische und psychische Integrität sowie gleichberechtigten Zugang zu politischen, ökonomischen und anderen Ressourcen auch in religiösen Kontexten gefördert werden können, ohne Religion als solche zu dämonisieren.

Dieser Artikel vertritt deshalb die These, dass nicht Religion an sich ein Problem für die Menschenrechte von Frauen darstellt, sondern die Privilegierung patriarchaler Interpretationen von Religion bzw. die Marginalisierung progressiver Interpretationen in vielen Kontexten. Die konkreten Bedingungen, die diese Privilegierung befördern, sind bisher jedoch noch kaum systematisch erforscht. Neben Einzelfallstudien, die

nur Aussagen zu dem jeweils behandelten Land zulassen, wurde das Spannungsverhältnis zwischen dem Recht auf Religionsfreiheit und den individuellen Rechten von Frauen bisher vor allem aus normativer Perspektive diskutiert (vgl. Baer 2008, Cohen/Howard/Nussbaum 1999, Phillips 2001, 2009, Stopler 2005, Stuart 2010, Winter 2006a). Bislang gibt es nur wenige Studien, die eine empirisch vergleichende Perspektive einnehmen. Genau diese sollen in den nächsten beiden Abschnitten daraufhin befragt werden, welche Antworten sie auf die Frage nach den konkreten Bedingungen bereithalten, die die Durchsetzung progressiver religiöser Haltungen behindern und so zu einer Privilegierung konservativer Interpretationen und Praktiken beitragen. Auf diese Weise liefert der Artikel nicht nur einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand zu dieser Frage, sondern soll auch zukünftige Forschung zum Thema anregen und helfen, Strategien für die Förderung von Frauenrechten in religiösen Kontexten zu entwickeln.

Die meisten dieser vergleichenden Studien konzentrieren sich auf mehrheitlich christliche, westliche Demokratien oder muslimische Staaten. Sie wählen also ein „most-similar"-Forschungsdesign, um in religiös ähnlichen Kontexten zu untersuchen, welche institutionellen, politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Unterschiede dafür verantwortlich sind, dass in einigen Ländern der Einfluss konservativer religiöser Interpretationen wirkmächtiger ist als in anderen. Ein Vergleich zwischen Religionen, z.B. zwischen Christentum und Islam, würde in diesem Zusammenhang wenig Sinn machen, da die identifizierten Unterschiede immer auch auf den konfessionellen Unterschied zurückgeführt würden. Da zu anderen als den genannten Weltreligionen und -regionen noch keine vergleichenden Studien vorliegen, konzentriert sich der folgende Aufsatz hauptsächlich auf den christlich-demokratischen bzw. den muslimischen Kontext.

2. Formen öffentlicher Religion und ihr Einfluss auf die Rechte von Frauen

Welche institutionellen, politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Faktoren der Integration von Religion in das öffentliche Leben eines Landes tragen dazu bei, dass es vor allem patriarchale religiöse Ideen sind, die politisch und gesellschaftlich wirkmächtig werden? In bestehenden vergleichenden Studien werden vor allem vier Variablen herangezogen, um den Einfluss von Religion auf Politik und Gesellschaft zu analysieren: die Beziehungen zwischen Religion und Staat, zwischen Religion und politischen Parteien und die konfessionelle Zusammensetzung sowie Religiosität der

Gesellschaft. Der Einfluss auf Frauenrechte wird in den hier diskutierten Studien sehr unterschiedlich operationalisiert: (1) als Frauenrechtspolitik, vor allem in den Bereichen reproduktive Rechte (Abtreibungspolitik) und gleichberechtigter Zugang zu ökonomischen Ressourcen (Familien- und Arbeitsmarktpolitik, v.a. Förderung der Erwerbstätigkeit von Frauen und Bereitstellung öffentlicher Kinderbetreuung), (2) als individuelle Einstellungen gegenüber den Rechten von Frauen sowohl in der öffentlichen als auch in der privaten Sphäre sowie, aber seltener, (3) als soziale Lage von Frauen, vor allem im Sinne ihres Zugangs zu eigenen ökonomischen Ressourcen durch Erwerbstätigkeit. Hier wird bereits deutlich, dass eine umfassende Analyse des Einflusses von Religion auf andere frauenrechtsrelevante Politik- und Gesellschaftsbereiche noch aussteht.

2.1 RELIGION, STAAT UND POLITIK

Der Zusammenhang zwischen der institutionellen Beziehung zwischen Staat und Religion auf der einen Seite und der Ausgestaltung von Frauenrechtspolitik ist nicht eindeutig. Häufig reicht die institutionelle Verbindung zwischen Staat und Religion allein nicht aus, um zuverlässige Vorhersagen über die Ausgestaltung von Frauenrechtspolitik treffen zu können (Stopler 2005). Beispielsweise gibt es sowohl Staaten mit Staatskirchen (z.B. Norwegen) als auch Staaten mit strikter Trennung zwischen Staat und Religion (z.B. Kanada), die über eine eher liberale Abtreibungspolitik verfügen (Minkenberg 2002: 233). Auch gibt es sowohl Staaten mit strikter Trennung (z.B. Frankreich) als auch Staaten mit etablierter Religion (z.B. Schweden bis 1999), die die Erwerbstätigkeit von Müttern politisch besonders aktiv fördern (Morgan 2006). Andererseits kommt Minkenberg (2003) in seiner Studie zu Familienpolitiken (Dauer der Elternzeit, Verfügbarkeit und Förderung öffentlicher Kinderbetreuung, Flexibilität von Rentensystemen) in Westeuropa während der 1980er und 1990er Jahre zu dem Ergebnis, dass, mit Ausnahme Frankreichs, Länder mit strikter Trennung von Staat und Religion – zumindest damals – vor allem zu einer konservativen Familienpolitik tendierten und Länder mit vollständig etablierter Religion (Ausnahme: Dänemark) zu einer eher frauenfreundlichen Familienpolitik (Minkenberg 2003: 207). Eine entsprechende Tendenz, wenn auch wesentlich weniger ausgeprägt, ließ sich auch im Fall der Abtreibungspolitik in westlichen Demokratien beobachten (Minkenberg 2002: 233). Minkenberg (2003: 209) schließt daraus, dass die strikte Trennung zwischen Staat und Religion Kirchen mehr Spielräume bietet, ihre Anliegen in den politischen Prozess einzubringen, als es die privilegierte Stellung der Kirchen in Ländern mit enger Verbindung zulässt.

Ganz anders sieht die Situation in muslimischen Staaten aus. Dort scheint die engere Verbindung zwischen Religion und Staat eher zu einer problematischen Situation für die Rechte von Frauen zu führen. Vor allem in Staaten, in denen der Staat sich selbst als islamisch definiert, wie beispielsweise in Pakistan und im Iran, ist religiöses Recht Staatsrecht. Kritik und die Herausforderung staatlicher Normen stehen als Häresie und Apostasie unter Strafe. In solchen Systemen besteht damit, mit Ausnahme für religiöse Feministinnen/Feministen, kaum Spielraum für den Kampf für Frauenrechte (Hajjar 2004). Etwas besser sieht die Situation in Staaten aus, die den Islam als Staatsreligion bestimmt haben und sich auf religiöse Gesetze und Rechtsprechung beziehen, um die nationale Gesetzgebung und Politik auszugestalten, die aber nicht die eigene Autorität aus der Scharia ableiten. Darunter fallen viele Staaten in der arabischen Welt und einige in Afrika und Asien mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit. In diesem Modell stärkt die Vermischung von Staat und Religion zwar die Wichtigkeit religiösen Rechts, eröffnet aber auch Raum für die Debatte über die Beziehung zwischen Scharia und anderen Gesetzeswerken. Das bedeutet, dass auch im Kontext der Frauenrechte Spielräume bestehen, staatliche Intervention und Reformen unter Bezugnahme auf säkulares Recht zu fordern (ebd.). Wie sich diese unterschiedlichen Verbindungen von Staat und Religion in muslimischen Staaten konkret auf frauenrechtsrelevante Politik- und Gesellschaftsbereiche auswirken, ist bisher noch nicht hinreichend untersucht. Nur eine vergleichende Studie zur Arbeitsmarktpartizipation von Frauen in 45 muslimischen Staaten hat bisher gezeigt, dass sich die Islamisierung des Staates negativ auf die ökonomische Gleichstellung von Frauen mit Männern auswirkt (Spierings/Smits/Verloo 2009).

Für die Messung der Beziehung zwischen Religion und Staat liegen inzwischen unterschiedliche Konzepte vor (vgl. Fox 2008). Diese greifen nicht mehr ausschließlich auf verfassungsmäßig festgeschriebene Grundsätze zurück, sondern erlauben den Blick auch auf weitere relevante Bereiche, wie beispielsweise die staatliche Anerkennung bestimmter Glaubensgemeinschaften, den Einfluss des Staates auf die Berufung von Kirchenführungen, die direkte Bezahlung der Gehälter von Kirchenpersonal durch den Staat, die Existenz eines Systems kirchlicher Steuererhebung und die Subventionierung von Betrieb, Erhalt oder Ausgaben der Kirchen durch den Staat (Chaves/Cann 1992, auch Minkenberg 2002, 2003). Wichtig ist es zu beachten, dass in der empirischen Forschung zu Frauenrechten frauenrechtlich relevante Policy-Aspekte aus dem Familienrecht nicht in die Messung einbezogen werden (wie z.B. bei Fox 2008), da sonst nicht zwischen der institutionellen Staat-Religion-Beziehung und deren politischen Wirkungen unterschieden werden kann (Minkenberg 2003: 199).

Diese elaborierten Modelle wurden bisher überwiegend am christlichen Kontext entwickelt und auf diesen angewandt. Ob sie sich auch auf nichtchristliche Staaten sinnvoll übertragen lassen, wäre erst noch zu überprüfen.

Unabhängig von den institutionellen Beziehungen zwischen Staat und Religion ist der politische Wettbewerb ein zentraler Kanal, durch den religiöse Akteure und Argumente politische Entscheidungen beeinflussen können. Allerdings ist die politische Beteiligung von Religion wesentlich schwieriger zu operationalisieren als die institutionellen Beziehungen zwischen Religion und Staat. In der Regel wird hier auf die Stellung von Religion im Parteiensystem zurückgegriffen. Minkenberg (2002: 241) klassifiziert die 19 westlichen Demokratien in seiner Studie zu Abtreibungspolitiken nach fünf Kriterien: (1) Gibt es explizit religiöse Parteien? (2) Gibt es (andere) Parteien mit Bindung an religiöse Gruppen oder Institutionen? (3) Enthalten die Wahlprogramme dieser Parteien explizit religiöse Inhalte? (4) Ist die religiöse Konfliktlinie hervorstechend (d.h. über einem Wert von 0,25 nach Dalton 1996)? (5) Waren diese Parteien für mindestens 20 Jahre Teil der nationalen Regierung? Erstaunlicherweise existieren die restriktivsten Abtreibungspolitiken in Ländern, in denen der so gemessene politische Einfluss von Religion eher gering ist. Die Länder mit starker christdemokratischer Tradition wenden eine eher moderate Abtreibungspolitik an (zwischen liberal und restriktiv) (Minkenberg 2002: 242 f.). Die Existenz religiös orientierter Parteien scheint sich, zumindest in westlichen Demokratien, nicht negativ auf die reproduktiven Rechte von Frauen auszuwirken.

Anders wird dies im Kontext der Partizipation von Frauen am Arbeitsmarkt und der öffentlichen Kinderbetreuung eingeschätzt. Die meisten Wohlfahrtsstaaten mit christdemokratischer Tradition (z.B. Deutschland, die Niederlande, Österreich) zeichnen sich durch eine geringere Partizipation von Frauen am Arbeitsmarkt und weniger öffentliche Kinderbetreuungseinrichtungen aus (Stopler 2005: 208). Allerdings sind auch die liberalen Wohlfahrtsstaaten wie Großbritannien und die USA durch einen Mangel an öffentlichen Kinderbetreuungseinrichtungen gekennzeichnet, was den Erklärungswert der Christdemokratie in diesem Zusammenhang relativiert.

Wie sich der Einfluss religiös orientierter Parteien in anderen Politikbereichen und vor allem in anderen Weltregionen und -religionen verhält, ist bisher noch nicht hinreichend untersucht. Nur eine bisher noch unveröffentlichte Studie von Shawna Sweeney (2009) hat einen Indikator aus der Institutionalisierung religiöser Interessen im Regierungsapparat (Regierungschef, größte Regierungspartei), der Existenz einer offiziellen Staatsreligion und dem Respekt gegenüber Religionsfreiheit entwickelt und dessen Einfluss auf die Verwirklichung politischer, ökonomischer und sozialer

Rechte von Frauen religionsübergreifend untersucht. Sie kommt zu dem Schluss, dass unabhängig von Religionszugehörigkeit die so gemessene Trennung von Religion und Staat/Politik sich positiv auf die Realisierung der Rechte von Frauen auswirkt. Dieser Index ist im Vergleich zu den oben erwähnten Messkonzepten wenig differenziert. Er ermöglicht zwar klare politische Vorgaben, jedoch ist fraglich, ob er für die detailliertere empirische Forschung geeignet ist.

2.2 KONFESSIONELLE KOMPOSITION UND INDIVIDUELLE RELIGIOSITÄT

Aufgrund ihrer relativ einfachen Messbarkeit integrieren die meisten Studien die konfessionelle Zusammensetzung (bzw. Mehrheit) in einem Staat in ihre Analyse, viele sogar als einzige Variable für Religion. Konfessionelle Traditionen üben einen langanhaltenden Einfluss auf Politik und Gesellschaft aus und spiegeln sich demnach auch in politischen Programmen und sozialen Einstellungen und Situationen wider. Studien haben gezeigt, dass Abtreibungspolitiken in mehrheitlich katholischen Demokratien restriktiver sind als in mehrheitlich protestantischen (Minkenberg 2002) und dass es in mehrheitlich muslimischen Staaten weniger rechtliche Gleichstellung von Frauen in den Bereichen Erbschaft und Übertragung von Staatsbürgerschaft an die Kinder gibt als in Staaten mit geringerer oder gar keiner muslimischen Bevölkerung (Cherif 2010); dass die Benachteiligung von Frauen in den Bereichen bezahlte Beschäftigung, Bildung und parlamentarische Repräsentation sowie beim Zugang zu Verhütung in mehrheitlich muslimischen Staaten am größten ist (Inglehart/Norris 2003: 69 f.) und dass negative Einstellungen gegenüber Frauenrechten, Geschlechtergleichstellung, Homosexualität, Abtreibung, Ehescheidung und Prostitution in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften wesentlich verbreiteter sind als in westlichen, selbst in der jungen Generation (Guiso/Sapienza/Zingales 2002, Inglehart/Norris 2003: 63 ff., Norris/Inglehart 2004: 133 ff.).

Trotzdem ist dieser Zugang nicht besonders weiterführend. Einmal von der Gefahr abgesehen, bestimmte Glaubensrichtungen pauschal als frauenfeindlich abzuurteilen, werden individuelle Unterschiede innerhalb eines Staates nicht berücksichtigt, da diese Variable in der Regel nicht auf Ebene des Individuums, sondern auf Ebene des Staates und dessen konfessioneller Mehrheit gemessen wird. Die Berücksichtigung regionaler sowie länderinterner Unterschiede würde den in einigen Studien konstatierten engen Zusammenhang zwischen dem Islam und der Unterstützung von Geschlechterungleichheit vermutlich relativieren (Rizzo/Abdel-Latif/Meyer 2007).

Außerdem werden pluralistische Staaten meist auf eine Konfession, nämlich die Mehrheitsreligion, reduziert. Gerade religiös pluralistische Gesellschaften sind jedoch

häufig von einer Verlagerung von Familienangelegenheiten weg vom Staat geprägt. Im 19. und frühen 20. Jahrhundert trug der religiöse Pluralismus in Staaten wie den Niederlanden oder den USA dazu bei, dass Familienangelegenheiten auf die kommunale Ebene oder in den ehrenamtlichen Sektor verlagert wurden. Dies schlägt sich bis heute in einem geringeren Angebot an öffentlicher Kinderbetreuung und öffentlicher Unterstützung für arbeitende Mütter in diesen Staaten nieder (Morgan 2006). In religiös pluralistischen Staaten der nichtwestlichen Welt, wie beispielsweise Indien, Israel und Nigeria, wurden die Familienrechtssysteme in den Kompetenzbereich autonomer religiöser Gemeinschaften verlagert. Durch diese Kommunalisierung unterliegen die Mitglieder der verschiedenen religiösen Gemeinschaften separaten Familienrechtssystemen, die sich rechtlich und ideologisch außerhalb der staatlichen Sphäre befinden. Nicht nur, dass die religiös geprägte Familiengesetzgebung häufig Frauen diskriminiert, die Kommunalisierung des Familienrechts verhindert auch, dass Opfer von Frauenrechtsverletzungen im Bereich der Familie Schutz beim Staat suchen, weil die Situation innerhalb der Familie gesetzlich als kommunales Problem konstruiert wird und sich deshalb außerhalb der Zuständigkeit des Staates befindet. Zudem erschwert die Kommunalisierung die Arbeit von Frauenrechtsaktivistinnen/-aktivisten, weil diese sich in die Familie betreffenden Angelegenheiten nicht auf nationale, nichtreligiöse Gesetzgebung berufen können (Hajjar 2004). Die Gründe für diese Verlagerung von Familienangelegenheiten in pluralistischen Gesellschaften weg vom Staat sind ähnlich: Der Staat versucht, Konflikte mit und zwischen religiösen Gemeinschaften zu verhindern, denn religiöse Konflikte fördern die Mobilisierung religiöser Gruppen und Parteien. Deshalb zieht er sich aus so sensiblen Bereichen wie dem der Familie und des Privatlebens zurück, die lange als Domäne religiöser Gemeinschaften galten (Morgan 2006).

Die Kategorie „vorherrschende Konfession" misst häufig die nominale Zugehörigkeit zu einer „offiziellen" Konfession, wie sie sich aus Geburtsurkunden, Taufpraktiken und Bevölkerungsdaten ergibt, aber nicht den Anteil der Menschen, die ihre Religion auch aktiv ausüben. Letzteres wird erst durch das Niveau der individuellen Religiosität der Bevölkerung gemessen (vgl. Inglehart/Norris 2003: 65 f., Minkenberg 2002: 237). Religiosität lässt sich unterschiedlich operationalisieren. In der Regel wird auf die Daten des World Values Survey zurückgegriffen. Eine eher umfassende Operationalisierung nutzen Inglehart und Norris (2003: 53 f.), die die Stärke der Religiosität in einem Staat am Anteil der Bevölkerung messen, (1) für den Religion sehr wichtig ist im Leben, (2) der Trost in Religion findet, (3) an Gott glaubt, (4) sich selbst als religiös bezeichnet, (5) an ein Leben nach dem Tod glaubt und (6) regelmäßig an

Gottesdiensten teilnimmt. Andere messen Religiosität ausschließlich anhand der Häufigkeit des Kirchenbesuchs (Heineck 2004, Minkenberg 2002, Morgan 2006).

Unabhängig davon, wie Religiosität in einer Gesellschaft gemessen wird, sie hat großen Einfluss auf Einstellungen gegenüber Frauenrechten und auf die Ausgestaltung von Frauenrechtspolitik. Geringere Religiosität in einem Land korreliert eindeutig mit egalitäreren Einstellungen gegenüber Geschlechtergleichstellung in der privaten und der öffentlichen Sphäre (Inglehart/Norris 2003: 63 ff., auch Guiso/Sapienza/Zingales 2002), einschließlich gegenüber in Vollzeit arbeitenden Ehefrauen und Müttern (Heineck 2004), sowie mit einem größeren Angebot an öffentlicher Kinderbetreuung (Morgan 2006: 21 f.) und einer liberaleren Abtreibungspolitik (Minkenberg 2002).

Die zitierten Studien führen jedoch eine Reihe von Einschränkungen bezüglich des Zusammenhangs zwischen Religiosität und Frauenrechten an. Zum einen zeigt sich ihr Einfluss häufig erst in Interaktion mit der Mehrheitsreligion in einem Land. So korrespondiert in westlichen Demokratien starke Religiosität nicht automatisch mit restriktiven Abtreibungspolitiken, sondern nur in Verbindung mit katholischer Tradition: In religiösen, katholischen Gesellschaften wie Irland, Portugal und Spanien ist die staatliche Abtreibungspolitik am restriktivsten, während in weniger religiösen, katholischen Gesellschaften wie Frankreich, Österreich und Belgien die Abtreibungspolitik weniger restriktiv ist, allerdings immer noch restriktiver als in protestantischen Staaten, unabhängig vom Niveau der Religiosität (Minkenberg 2002: 238). Zudem ist der Zusammenhang zwischen Gottesdienstbesuchen und konservativen Einstellungen gegenüber den ökonomischen Rechten von Frauen bei Anhängerinnen/Anhängern der dominanten Religion in einer Gesellschaft weniger stark ausgeprägt. Dies könnte dahingehend interpretiert werden, dass der regelmäßige Besuch von Gottesdiensten der dominanten Religion nicht unbedingt etwas über die wahre Religiosität der Besucher/-innen aussagt (Guiso/Sapienza/Zingales 2002: 28). Eine letzte Einschränkung bezieht sich, ähnlich wie bei der konfessionellen Mehrheit, auf die Analyseeinheit, die in vergleichenden Studien meist der Staat ist und nicht das Individuum. Der positive Zusammenhang zwischen Religiosität und konservativen Einstellungen gegenüber den Rechten von Frauen zeigt sich häufig nur im Ländervergleich, weniger in den Daten innerhalb eines Landes. Dort ist nur der allerhöchste Grad an religiöser Partizipation mit weniger liberalen Einstellungen verbunden (Heineck 2004). Während sich dies jedoch hauptsächlich auf christlich geprägte westliche Demokratien bezieht, scheint der Einfluss individueller Religiosität allein auf frauenrechtsrelevante Einstellungen in muslimischen Staaten weniger ausgeprägt zu sein (Inglehart/Norris 2003: 63 ff.).

3. Kontextbedingungen: Demokratie und die „Kernrechte“ von Frauen

Neben den unterschiedlichen Rollen von Religion in Staat, Politik und Gesellschaft haben einige wenige Studien, vor allem zu muslimischen Ländern, weitere Kontextbedingungen hervorgehoben, die der Dominanz patriarchaler religiöser Vorstellungen und Praktiken entgegenwirken bzw. es Frauen ermöglichen, ihre Rechte in diesen Kontexten effektiver einzufordern. Dies sind vor allem demokratische Strukturen und die Realisierung bestimmter Frauenrechte, die die Verwirklichung weiterer Rechte erleichtern.

Spierings et al. (2009) haben in ihrer Studie zur Arbeitsmarktpartizipation von Frauen in muslimischen Staaten eine starke Korrelation zwischen der Existenz real praktizierter Demokratie (im Gegensatz zu bloß formaler Demokratie) und mehr Geschlechtergleichstellung auf dem Arbeitsmarkt festgestellt. Zudem sind es vor allem Demokratien, die über eine gleichberechtigte Familien- und Staatsbürgerschaftsgesetzgebung verfügen (Cherif 2010: 1154). Auch Sweeney (2009) weist darauf hin, dass Demokratie (neben ökonomischer Entwicklung) essentielle Vorbedingung für die Förderung von Frauenrechten ist. Daneben wird auch in vielen Einzelfallstudien die Wichtigkeit von Demokratie betont, um feministischen Widerspruch in konservativ-religiösen Kontexten zu ermöglichen (z.B. Arat 2010, Hoodfar/Sadr 2010, Shaheed 2010).

Warum reicht formale Demokratie im Sinne der Existenz freier und gleicher Wahlen nicht aus? Eine Antwort auf diese Frage bietet das demokratische Paradox im Zusammenhang mit Religion (Arat 2010). Demokratisierungsprozesse ermöglichen es nicht nur Frauen, ihre Interessen öffentlich zu vertreten, sondern auch konservativen religiösen Akteuren, sich politisch für die Einschränkung der Rechte von Frauen einzusetzen. Da diese häufig auch zu einer Repression von Frauenrechtsaktivistinnen/-aktivisten beitragen, reicht eine rein prozedural definierte Demokratie nicht aus. Damit Demokratie real praktiziert werden kann und unterschiedliche Stimmen im demokratischen Prozess Gehör finden, muss die Existenz von Wahlen durch Aspekte wie den Schutz ziviler Rechte, gleicher Partizipationsmöglichkeiten und Rechtssicherheit ergänzt werden (Rizzo/Abdel-Latif/Meyer 2007: 1166, Spierings/Smits/Verloo 2009).

Daneben erleichtert die Realisierung bestimmter sozialer und ökonomischer Rechte für Frauen, wie insbesondere das Recht auf Bildung, auf Gleichstellung innerhalb der Ehe und auf Zugang zu bezahlter Arbeit, die Verwirklichung weiterer Frauenrechte, da sie die Entwicklung eines feministischen Bewusstseins und die Organisation von

Frauen für ihre Rechte unterstützen (Cherif 2010: 1147, Sweeney 2009: 39). Feryal Cherif (2010) bezeichnet die Rechte von Frauen auf Bildung und auf bezahlte Arbeit als „Kernrechte" von Frauen, da ihre Realisierung das Erreichen weiterer Rechte, insbesondere im Privatbereich (z.B. reproduktive Rechte, Erbschaftsrechte), erleichtert. Die Förderung dieser Kernrechte hat einen größeren Einfluss auf die Realisierung von Frauenrechten in anderen Bereichen als die Anerkennung und Institutionalisierung internationaler Frauenrechtsnormen (CEDAW) und stellt damit, zumindest für weniger entwickelte Staaten, eine erfolgversprechende Strategie dar, um die Rechte von Frauen in allen Bereichen langfristig zu stärken (Cherif 2010). Gleichzeitig hängt die Realisierung dieser Kernrechte von Frauen eng mit der Existenz real praktizierter Demokratie zusammen (Cherif 2010, auch Spierings/Smits/Verloo 2009).

4. Fazit

Die dargestellten Erkenntnisse zu den institutionellen, politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Wirkungen von Religion auf die Menschenrechte von Frauen sowie zum Einfluss von Demokratie und den Kernrechten von Frauen machen deutlich, dass wir noch relativ wenig über die konkreten Bedingungen wissen, die zu einer Privilegierung patriarchaler religiöser Akteure und Argumente in vielen Teilen der Welt führen. Ein Teil der Literatur nimmt an, dass die institutionelle Beziehung zwischen Staat und Religion kein guter Indikator für die Vorhersage der Ausgestaltung von Frauenrechtspolitik ist. Andererseits gibt es Hinweise darauf, dass in westlichen Demokratien Regime strikter Trennung von Religion und Staat religiösen Akteuren mehr Räume geben, konservative Politikansätze durchzusetzen, während in muslimischen Staaten das Gegenteil der Fall zu sein scheint. Zum Einfluss religiös orientierter Parteien in nichtwestlichen Staaten gibt es bisher noch keine systematischen Erkenntnisse. In westlichen Demokratien ist er unterschiedlich stark ausgeprägt. Während die Existenz religiös orientierter Parteien kaum Einfluss auf die Ausgestaltung von Abtreibungspolitiken genommen hat, sieht dies im Fall der Familienpolitik, insbesondere des Angebots öffentlicher Kinderbetreuung, und daraus folgend auch der Partizipation von Frauen am Arbeitsmarkt anders aus. Am eindeutigsten sind die Erkenntnisse zum Einfluss der konfessionellen Mehrheit und der Stärke der Religiosität in einer Gesellschaft auf Einstellungen gegenüber Frauenrechten und die Ausgestaltung frauenrechtlich relevanter Politikbereiche: Katholizismus und Islam sowie hohe Religiosität haben den negativsten Einfluss auf die Rechte von Frauen. Religiöser Pluralismus scheint zudem einen für Frauen problematischen Einfluss auf die Ausgestaltung von Familienpolitiken

zu haben. Allerdings sind die Ergebnisse zu Religionszugehörigkeit und Religiosität mit Vorsicht zu interpretieren, da sie auf nationaler Ebene gemessen werden und damit nicht unbedingt etwas über die Einstellungen religiöser Individuen gegenüber Frauenrechten aussagen.

Um der Frage nach den konkreten Bedingungen nachzugehen, die der Privilegierung patriarchaler Interpretationen von Religion bzw. der Marginalisierung progressiver Interpretationen Vorschub leisten, ist mehr empirische Forschung notwendig. Dazu zählt zum einen die umfassende vergleichende Analyse des Einflusses von Religion auf frauenrechtsrelevante Politikbereiche über die Bereiche Abtreibungs-, Familien- und Arbeitsmarktpolitik hinaus sowie auf die soziale Lage von Frauen in unterschiedlichen Gesellschaftsbereichen. Letzteres ist jedoch eine komplizierte Aufgabe, da die Realisierung der Rechte von Frauen von vielen unterschiedlichen Faktoren abhängt, unter denen Religion möglicherweise nur schwer zu isolieren ist. Der Fokus auf Frauenrechtspolitik als Ausdruck staatlichen Respekts sowie auf Einstellungen gegenüber Frauenrechten als Ausdruck gesellschaftlichen Respekts gegenüber den Rechten von Frauen, die beide wiederum die reale Situation von Frauen beeinflussen, erscheint hier deshalb erst einmal die sinnvollere Variante für zukünftige empirische Forschung zu sein.

Zudem fehlt bislang ein systematisch vergleichender Blick auf andere Weltregionen, wie insbesondere Lateinamerika, die postkommunistischen Staaten Osteuropas und der ehemaligen Sowjetunion sowie Teile Asiens und Afrikas. Das Gleiche gilt für andere Weltreligionen wie Buddhismus, Hinduismus und Judentum, wobei eine systematisch vergleichende Perspektive aufgrund ihrer geringeren geographischen Verbreitung auch schwieriger zu realisieren ist. Doch auch im muslimischen Kontext ist noch mehr Forschung zu dem konkreten institutionellen, politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Einfluss von Religion auf die Rechte von Frauen notwendig. Die vergleichende Forschung zu westlichen Demokratien, insbesondere die in diesem Kontext entwickelten Operationalisierungen, könnten hier einen wichtigen Beitrag leisten.

Ein weiterer Aspekt, der in der bisherigen Forschung zu wenig Beachtung gefunden hat, ist das Potential von Religion für die Stärkung des Zusammenhalts von Gesellschaften, der Demokratie und des Abbaus von Diskriminierung. Hier wäre insbesondere mehr vergleichende Forschung zu Einflussmöglichkeiten und Beitrag religiöser Feministinnen/Feministen von Interesse, um die Bedingungen herauszuarbeiten, die es diesen ermöglichen, ihre Anliegen effektiv in öffentliche Debatten einzubringen und politisch durchzusetzen.

Aufgrund des bisher noch mangelhaften Forschungsstandes lassen sich aus

politisch-praktischer Perspektive bisher nur wenige Handlungsempfehlungen für die Förderung der Rechte von Frauen im Kontext öffentlicher Religionen ableiten. Tendenziell scheint die Trennung der Religion von Staat und Politik der Realisierung der Menschenrechte von Frauen eher förderlich zu sein. Allerdings sind die Ergebnisse im Kontext westlicher Demokratien hier nicht ganz eindeutig. Ebenso mangelt es noch an zuverlässigen Ergebnissen zur Rolle religiös orientierter Parteien bzw. religiöser Interessen im politischen Prozess, um entsprechende Empfehlungen abzuleiten. Grundsätzlich erscheint die Intervention in religiöse Angelegenheiten eines Staates jedoch schwierig und angesichts der weltweiten Gegenbewegungen gegen eine angebliche „Westernisierung" in vielen nichtwestlichen sowie einer vermeintlichen „Islamisierung" in vielen westlichen Staaten möglicherweise auch kontraproduktiv. Stattdessen weist der bisherige Forschungsstand darauf hin, dass vor allem die Förderung real praktizierter Demokratie, die den Schutz ziviler Rechte sowie der Kernrechte von Frauen (Bildung, Arbeitsmarktpartizipation, Gleichstellung in der Ehe) einschließt, ein erfolgversprechender Weg zu sein scheint, die Menschenrechte der Frau auch in religiösen Kontexten effektiv zu fördern.

Literatur

Arat, Yeşim 2010: Religion, Politics and Gender Equality in Turkey: implications of a democratic paradox? In: Third World Quarterly, Vol. 31, No. 6, S. 869-884.

Badran, Margot 2009: Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences, Oxford.

Baer, Susanne 2008: Religionsfreiheit und Gleichberechtigung. In: Bielefeldt, Heiner u.a. (Hrsg.): Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009. Wien u.a., S. 105-115.

Casanova, José 1994: Public Religions in the Modern World. Chicago.

Casanova, José 2009: Religion, Politics and Gender Equality: Public Religions Revisited. In: A Debate on the Public Role of Religion and Its Social and Gender Implications, Gender and Development Programme Paper No. 5, Geneva. United Nations Research Institute for Social Development, S. 1-33.

Chaves, Mark/Cann, David E. 1992: Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality. In: Rationality and Society, Vol. 4, No. 3, S. 272-290.

Cherif, Feryal M. 2010: Culture, Rights, and Norms: Women's Rights Reform in Muslim Countries. In: The Journal of Politics, Vol. 72, No. 4, S. 1144-1160.

Cohen, Joshua/Howard, Matthew/Nussbaum, Martha (Hrsg.) 1999: Is multiculturalism bad for women? Susan Moller Okin with respondents. Princeton.

Dalton, Russell J. 1996: Citizen politics. Chatham.

Fox, Jonathan 2008: A World Survey of Religion and the State. Cambridge.

Guiso, Luigi/Sapienza, Paola/Zingales, Luigi 2002: People's Opium? Religion and Economic Attitudes. In: NBER Working Paper Series, No. 9237, Cambridge: National Bureau of Economic Research.

Guzmán, Virginia/Seibert, Ute/Staab, Silke 2010: Democracy in the Country but not in the Home? Religion, politics and women's rights in Chile. In: Third World Quarterly, Vol. 31, No. 6, S. 971-988.

Hajjar, Lisa 2004: Religion, State Power, and Domestic Violence in Muslim Societies: A Framework for Comparative Analysis. In: Law & Social Inquiry, Vol. 29, No. 1, S. 1-38.

Halperin-Kaddari, Ruth/Yadgar, Yaacov 2010: Between Universal Feminism and Particular Nationalism: politics, religion and gender (in)equality in Israel. In: Third World Quarterly, Vol. 31, No. 6, S. 905-920.

Hasan, Zoya 2010: Gender, Religion and Democratic Politics in India. In: Third World Quarterly, Vol. 31, No. 6, S. 939-954.

Heineck, Guido 2004: Religion, Attitudes towards Working Mothers and Wives' Full-time Employment. Evidence for Austria, Germany, Italy, the UK, and the USA. In: Papers, No. 39, Wien: Österreichisches Institut für Familienforschung.

Heinen, Jacqueline/Portet Stéphane 2010: Reproductive Rights in Poland: when politicians fear the wrath of the Church. In: Third World Quarterly, Vol. 31, No. 6, S. 1007-1021.

Heller, Birgit 2010: Hindu-Traditionen und Frauenemanzipation. In: GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, Jg. 2, Nr. 1, S. 28-46.

Hoodfar, Homa/Sadr, Shadi 2010: Islamic Politics and Women's Quest for Gender Equality in Iran. In: Third World Quarterly, Vol. 31, No. 6, S. 885-903.

Inglehart, Ronald/Norris, Pippa 2003: Rising Tide. Gender Equality and Cultural Change around the World. Cambridge.

Joy, Morny 1996: No Longer Docile Daughters or Handmaidens of the Lord: Women in Religion Contest Their Divine and Human Condition(ing)s. In: Women's Studies International Forum, Vol. 19, No. 6, S. 601-619.

Katzenstein, Mary Fainsod 1995: Discursive Politics and Feminist Activism in the Catholic Church. In: Ferree, Myra Marx/Martin, Patricia Yancey (Hrsg.): Feminist Organizations. Harvest of the New Women's Movement. Philadelphia, S. 35-52.

Marx, Dalia 2010: Frauen in der jüdischen Reformliturgie: das israelische Beispiel. In: GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, Jg. 2, Nr. 1, S. 65-80.

Minkenberg, Michael 2002: Religion and Public Policy. Institutional, Cultural, and Political Impact on the Shaping of Abortion Policies in Western Democracies. In: Comparative Political Studies, Vol. 35, No. 2, S. 221-247.

Minkenberg, Michael 2003: The Policy Impact of Church-State Relations: Family Policy and Abortion in Britain, France, and Germany. In: West European Politics, Vol. 26, No. 1, S. 195-217.

Moghadam, Valentine M. 2002: Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate. In: Signs, Vol. 27, No. 4, S. 1135-1171.

Morgan, Kimberly J. 2006: Working Mothers and the Welfare State. Religion and the Politics of Work-Family Policies in Western Europe and the United States, Stanford.

Norris, Pippa/Inglehart, Ronald 2004: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge.

Pereira, Charmaine/Ibrahim, Jibrin 2010: On the Bodies of Women: the common ground between Islam and Christianity in Nigeria. In: Third World Quarterly, Vol. 31, No. 6, S. 921-937.

Phillips, Anne 2001: Multiculturalism, Universalism and the Claims of Democracy, Democracy, Governance and Human Rights Programme Paper No. 7, Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.

Phillips, Anne 2009: Religion: Ally, Threat or Just Religion? In: A Debate on the Public Role of Religion and Its Social and Gender Implications, Gender and Development Programme Paper No. 5, Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, S. 35-58.

Rizzo, Helen/Abdel-Latif, Abdel-Hamid/Meyer, Katherine 2007: The Relationship Between Gender Equality and Democracy: A Comparison of Arab Versus Non-Arab Muslim Societies. In: Sociology, Vol. 41, No. 6, S. 1151-1170.

Salah, Hoda 2010: Diskurse des islamischen Feminismus. In: GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, Jg. 2, Nr. 1, S. 47-64.

Shaheed, Farida 2010: Contested Identities: gendered politics, gendered religion in Pakistan. In: Third World Quarterly, Vol. 31, No. 6, S. 851-867.

Spierings, Niels/Smits, Jeroen/Verloo, Mieke 2009: On the Compatibility of Islam and Gender Equality. Effects of Modernization, State Islamization, and Democracy on Women's Labor Market Participation in 45 Muslim Countries. In: Social Indicators Research, Vol. 90, No. 3, S. 503-522.

Stopler, Gila 2005: The Liberal Bind: The Conflict between Women's Rights and Patriarchal Religion in the Liberal State. In: Social Theory and Practice, Vol. 31, No. 2, S. 191-231.

Stuart, Alison 2010: Freedom of Religion and Gender Equality: Inclusive or Exclusive? In: Human Rights Law Review, Vol. 10, No. 3, S. 429-459.

Sweeney, Shawna E. (2009): Institutional Secularism, Religiosity, and Women's Rights Attainment, Beitrag zur 50. Jahrestagung der International Studies Association, „Exploring the past, anticipating the future". 15.-18.2.2009. New York City.

Tomalin, Emma 2007: Gender Studies Approaches to the Relationships between Religion and Development, Religions and Development Working Paper 8, International Development Department, University of Birmingham, http://www.religionsanddevelopment.org/files/resourcesmodule/@random454f80f60b3f4/1202734475_WP8.pdf, (zuletzt abgerufen am 16.1.2011).

Winkel, Heidemarie 2010: Geschlechtergerechtigkeit als theologische Wissensfigur: die Ausdifferenzierung feministischer Theologien im Wissenssystem der Religion. In: GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, Jg. 2, Nr. 1, S. 100-117.

Winter, Bronwyn 2006a: Religion, culture and women's human rights: Some general political and theoretical considerations. In: Women's Studies International Forum, Vol. 29, No. 4, S. 381-393.

Winter, Bronwyn 2006b: The Social Foundations of the Sacred. Feminists and the Politics of Religion. In: Davis, Kathy/Evans, Mary/Lorber, Judith (eds.): Handbook of Gender and Women's Studies, London et al., S. 92-108.

Morgen ist ja auch noch ein Tag …

Sicher? polar 10 verhandelt die Endlichkeit und unseren gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod – theoretisch, politisch und künstlerisch. Es geht um Apparatemedizin und Hospize, Soldatentode und Kriegsberichterstattung, Jugendwahn und Rentnerparadiese. Und nicht zu vergessen: Verlust, Abschied und Trennungen. Ein Heft über den Tod als Skandal und Politikum, über das Leben in der Immanenz, über Zombies, Black Metal und die unendliche Beschleunigung.

2011. 192 Seiten. Einzelpreis: € 14,– · Abopreis: € 12,–
Erhältlich im Buchhandel oder unter **www.campus.de**

campus
Frankfurt · New York

Elisabeth Holzleithner

Intersektionen von Gender und Religion im Menschenrechtsdiskurs: Der Fall sexueller Orientierung

Es dürfte nicht überraschen, wenn der vorliegende Text folgende Diagnose zum Ausgangspunkt nimmt: Es gibt ein Spannungsverhältnis zwischen einem traditionellen religiösen Geschlechterverständnis, das von einer klaren Aufgabenverteilung von Männern und Frauen ausgeht und dessen Idealbild die konventionelle Ehe und Familie darstellt, und einem queer-feministischen Geschlechterverständnis, das Geschlecht als vielfältigen, immer auch instabilen Prozess der Identifikation und Zuschreibung wahrnimmt. Solche Positionen lehnen traditionelle Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit, Ehe und Familie ab und plädieren für die soziale – gegebenenfalls auch rechtliche – Anerkennung von Verantwortungsgemeinschaften, in denen das Geschlecht keine Rolle spielt und die auch nicht auf intime Paarbeziehungen beschränkt sein sollen. Es geht ihnen um die Anerkennung der Person in ihrem Identifikationsgeschlecht wie in ihrer sexuellen Orientierung – und auch die Einsicht, dass solche Identifikationen uneindeutig und wandelbar sein können.

Ein diesem Ansatz verpflichtetes Verständnis von sexueller Autonomie verwirft dementsprechend den Zwang zur Heterosexualität und die traditionelle Familie als einziges Ideal. Es tritt vielmehr für die freie Entfaltung der eigenen Geschlechtsidentität und Sexualität ein, solange dadurch niemand anderer in der eigenen freien Entfaltung verletzt wird (Holzleithner 2002; Warner 1999: 1). Auf menschenrechtlicher Ebene geht damit die Forderung nach der Gleichberechtigung der Angehörigen sexueller Minderheiten[1] mit Heterosexuellen und gleichgeschlechtlicher Paare mit verschiedengeschlechtlichen Paaren einher. Daraus resultiert etwa die Forderung nach der Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare. Radikalere feministische und queere Positionen wollen sich damit freilich nicht zufriedengeben: Sie plädieren weniger für eine Öffnung als für die Abschaffung der Ehe, um die damit einhergehende Macht- und Privilegienordnung aufzulösen (Sharpe 2010) und den Lebensrealitäten der

1 So die Diktion des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte; siehe z.B. Kozak gegen Polen, AZ 13102/02, 2.3.2010, RN 99.

Menschen gerecht zu werden.[2] Das Spektrum dessen, was inspiriert vom Konzept sexueller Autonomie gefordert werden kann, ist dementsprechend breit.

Dass ein Konzept sexueller Autonomie vom Ansatz her auch das Menschenrechtsverständnis zumindest weiter Teile Europas und Nordamerikas informiert, ist eine relativ rezente Entwicklung. Im Zuge derer wurde die Rolle, die traditionelle, religiös gespeiste Sittlichkeit im Recht spielen dürfen soll, erheblich eingeschränkt. Man kann hier ganz allgemein von einer Entmoralisierung des Rechts im Zeichen einer postkonventionellen Moral sprechen, die das Prinzip der gleichen Freiheit auch im Bereich des Sexuellen umzusetzen bestrebt ist (Bamforth/Richards 2007: 211-227, sprechen von einem Kampf gegen „moral slavery"). Diese Entwicklung wird im Folgenden skizziert. Zuvor ist aber kurz darzulegen, was ganz allgemein unter (sexueller) Autonomie verstanden werden kann und welche Anforderungen sich aus dieser Perspektive an einen menschenrechtskonformen rechtlichen Rahmen ergeben.

Geschlecht und sexuelle Autonomie im Menschenrechtsdiskurs

SEXUELLE AUTONOMIE: DAS KONZEPT

Ganz allgemein bedarf menschliche Autonomie des Vorhandenseins dreier Bedingungen (Friedman 2003: 3-29): Es muss erstens ein adäquater Bereich von (Lebens-)Möglichkeiten existieren, die ergriffen werden können, um sich zu entfalten. Die zweite Voraussetzung sind intellektuelle und emotionale Kapazitäten, um vorhandene oder zu schaffende Möglichkeiten wahrzunehmen, sie zu bewerten und sich dafür oder dagegen entscheiden zu können. Damit diese entsprechend entfaltet werden können, bedarf es ebenfalls Rahmenbedingungen. Schließlich müssen, drittens, die jeweiligen Situationen dadurch charakterisiert sein, dass Zwang und Manipulation relativ abwesend sind. Nur so kann verbürgt werden, dass die Handlungen, die eine Person vollzieht, oder der Lebensweg, den sie einschlägt, auch der „ihre" ist (Rössler 2003: 332-343).

Was bedeutet dies für sexuelle Autonomie? Grundvoraussetzung für eine Entfaltung der eigenen geschlechtlichen Identität und sexuellen Orientierung im Sinne der Existenz eines adäquaten Bereichs von Lebensmöglichkeiten, die zwanglos ergriffen werden können, ist, dass konsensuelle sexuelle Handlungen nicht strafrechtlich verboten sind. Von dieser Grundvoraussetzung ausgehend beinhaltet der adäquate Bereich von

2 So eine Vielzahl von Unterzeichnerinnen/-zeichnern des Statements „Beyond Same-Sex Marriage: A New Strategic Vision For All Our Families & Relationships: http://www.beyondmarriage.org/(Stand: 31.3.2011).

Lebensmöglichkeiten darüber hinaus – im Rahmen der geltenden Menschenrechte – den gleichen Zugang zu rechtlichen Institutionalisierungen von Partner/-innenschaften unabhängig vom Geschlecht der beteiligten Personen (vgl. Levy 2005: 183-184). Dies ist freilich eine prinzipielle, vom hier gebrauchten Verständnis sexueller Autonomie gespeiste Bemerkung; der europäische und internationale Menschenrechtsdiskurs sind hier noch einigermaßen zurückhaltend.

ENTKRIMINALISIERUNG VON GLEICHGESCHLECHTLICHEN SEXUELLEN HANDLUNGEN

In der Folge sollen jene Stellen festgemacht werden, an denen sexuelle Autonomie sich über die Eröffnung von Lebensmöglichkeiten zunächst durch Nichtuntersagung als Menschenrecht materialisiert hat. Anfang der 1980er Jahre hatte der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) erstmals Gelegenheit, sich mit der Frage der Kriminalisierung von gleichgeschlechtlichen sexuellen Handlungen zu befassen. Im Fall Dudgeon gegen Vereinigtes Königreich (1982, 4 EHRR 149) judizierte das Gericht, dass deren Totalverbot gegen das durch Artikel 8 Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) verbürgte Recht auf Privatleben verstößt. Mit Blick auf Sonderregelungen für den Jugendschutz, wie sie zu dieser Zeit etwa in Deutschland (bis 1994[3]) und Österreich (bis 2002[4]) existierten, gestand der EGMR einen gewissen Beurteilungsspielraum zu. Erst mehr als ein Jahrzehnt später urteilte die damals dem EGMR noch vorgelagerte Europäische Kommission für Menschenrechte (EKMR) im Fall Euan Sutherland gegen Vereinigtes Königreich (Beschwerde-Nr. 25186/94, 1.7.1997), dass ein unterschiedliches Mindestalter für gleichgeschlechtliche und verschiedengeschlechtliche sexuelle Handlungen dem Recht auf Privatleben in Verbindung mit dem Recht auf Gleichbehandlung widerspricht.

Betrachtet man die Angelegenheit auf globaler Ebene, so ist festzustellen, dass nicht einmal eine Einigkeit dahingehend existiert, Menschen aufgrund ihrer Homosexualität nicht strafrechtlich zu verfolgen. Zwar hat das UNO-Menschenrechtskomitee bereits im Jahr 1992 entschieden, dass Gesetze, die einvernehmliche sexuelle Handlungen unter

3 Die Rechtslage für gleichgeschlechtliche und verschiedengeschlechtliche sexuelle Handlungen wurde durch das 29. Strafrechtsänderungsgesetz vom 31.5.1994, BGBl. I S. 1346 vereinheitlicht.

4 Die letzte strafrechtliche Bestimmung (§ 209 StGB), die „gleichgeschlechtliche Unzucht" zwischen einem Mann nach Vollendung des neunzehnten Lebensjahres und einem jungen Mann zwischen vierzehn und achtzehn Jahren mit einer Strafandrohung von sechs Monaten bis fünf Jahren belegte, wurde durch den österreichischen Verfassungsgerichtshof als verfassungswidrig aufgehoben (VfGH, 21.6.2002, G 6/02), und sie trat am 14.8.2002 außer Kraft (Artikel I Ziffer 19b, IX Strafrechtsänderungsgesetz 2002, Bundesgesetzblatt I Nummer 134/2002).

Menschen des gleichen Geschlechts unter Strafe stellen, gegen das Menschenrecht auf Schutz der Privatsphäre verstoßen (Toonen gegen Australien, Communication No. 488/1992, U.N. Doc CCPR/C/50/D/488/1992, 4.4.1994). Allerdings wurde eine UN-Resolution zum Schutz vor Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung (UN General Assembly 2008), die auch eine Ächtung der Kriminalisierung von Homosexualität beinhaltet, zur Deklaration umfunktioniert, weil sie keine Mehrheit fand. Bislang wurde die Deklaration von 68 der insgesamt 192 UNO-Mitgliedstaaten unterzeichnet. Sie wurde von der Generalversammlung aber nicht offiziell angenommen.

Vielmehr wurde anlässlich ihrer Einbringung in die Generalversammlung eine Gegenerklärung vorgetragen (Syria 2008), die vom Vertreter der syrischen Regierung verlesen und von 57 vorwiegend arabischen und afrikanischen Staaten unterstützt wurde – unter Berufung unter anderem auf ihren islamischen Glauben. Argumentiert wurde damit, dass der Schutz vor Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung keine Grundlage im Menschenrechtsrahmen der Vereinten Nationen habe, sich vielmehr einer Fehlinterpretation vorhandener Menschenrechtsdokumente verdanke und zu einem Eingriff in die Souveränitätsrechte von Staaten in Angelegenheiten führe, die in deren nationale Regelungskompetenz fallen.[5] Die Begriffe sexuelle Orientierung und geschlechtliche Identität würden weit über das hinausgehen, was als das legitime sexuelle Interesse einzelner Personen „in copulatory behavior with normal consenting human beings" angesehen werden könne, „thereby ushering in the social normalization and possibly the legitimization of many deporable acts including pedophilia." Wo Homosexualität verworfen wird, ist das Gespenst der Pädophilie nie weit, um zu begründen, warum ein Schutz vor Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung uferlos sein müsse.

Der Heilige Stuhl schloss sich dieser Erklärung zwar nicht an, er trug aber eine eigene Erklärung vor, um zu begründen, warum die Antidiskriminierungsdeklaration nicht unterstützt werden könne: Zwar sei jede Form der Gewalt gegen homosexuelle Personen zu verurteilen, jegliche ungerechte Diskriminierung zu vermeiden und insbesondere seien Staaten dazu zu drängen, strafrechtliche Normen gegen Homosexualität aufzuheben. Die Deklaration gehe aber weit über diese Ziele hinaus. Etwas wolkig wird formuliert: „In particular, the categories ‚sexual orientation' and ‚gender identity', used in the text, find no recognition or clear and agreed definition in international law. If they had to be taken into consideration in the proclaiming and implementing of fundamental rights, these would create serious uncertainty in the law as well as

5 Eine Zusammenstellung von Wortmeldungen zur „socalled notion of sexual orientation" vor dem UN Human Rights Council am 22.3.2011 findet sich unter http://www.youtube.com/watch?v=Cu8-jMdQkTI (Stand: 28.3.2011).

undermine the ability of States to enter into and enforce new and existing human rights conventions and standards“ (Vatican 2008).

Zu beachten ist die subtile Formulierung, der Heilige Stuhl wende sich gegen jede ungerechte Diskriminierung von Homosexuellen. Aus Sicht der römisch-katholischen Kirche und anderer traditionalistisch-christlicher Gemeinschaften sind viele Unterscheidungen, die zwischen Homosexualität und Heterosexualität gezogen werden, nicht als Diskriminierung, sondern bloß als legitime, das heißt gerechte Ungleichbehandlung anzusehen. Aus diesem Grund ist ein effektives Antidiskriminierungsrecht für diverse christliche Kirchen, aber auch für andere von ihrer Sexual- und Familienmoral her traditionalistisch eingestellte Religionsgemeinschaften ein Grund zur Sorge, da diese aus religiösen Gründen Benachteiligungen und Ausschlüsse von Homosexuellen vornehmen wollen. Diese Sorge wurde im März 2011 vom Diplomatischen Vertreter des Heiligen Stuhls bei den Vereinten Nationen in Genf auf den Punkt gebracht – anlässlich einer von Kolumbien im UN-Menschenrechtsrat verlesenen und von 85 Staaten unterstützten Erklärung mit dem Titel „Gewaltakte und Menschenrechtsverletzungen wegen der sexuellen Orientierung oder Geschlechtsidentität verhindern“ (Klein 2011): Erzbischof Silvano Tomasi beklagte, wie aus einer Presseaussendung hervorgeht, Personen mit homosexualitätskritischer Haltung seien

> zunehmend Anfeindungen ausgesetzt. Es gebe einen „beunruhigenden Trend“ zu Angriffen auf Menschen, die gleichgeschlechtliche Beziehungen nicht befürworten […]. Wer bestimmte moralische Ansichten äußere, werde „stigmatisiert, und schlimmer: verunglimpft und verfolgt […]. Diese Angriffe sind Verletzungen eines fundamentalen Menschenrechts, die unter keinen Umständen gerechtfertigt werden können“, sagte Tomasi. Der Vatikan achte die Würde jedes Menschen und verurteile jede Form von Gewalt gegen Menschen wegen ihrer sexuellen Orientierung oder Verhaltensweisen. Es müsse aber möglich sein, menschliches Verhalten moralisch zu bewerten und auch Regeln für den Bereich Sexualität aufzustellen. So gebe es etwa weltweit Konsens, dass manche Formen sexueller Beziehungen von Gesetzes wegen nicht erlaubt sind, etwa Inzest. (Katholische Presseagentur Österreich 2011)

Kritik an Homosexualität wird mit der Unzulässigkeit von Inzest begründet; Kritik an der Homophobie der Kirche wird als Einschränkung eines „fundamentalen Menschenrechts“ stigmatisiert – dabei handelt es sich wohl um die Meinungsfreiheit. Das Recht, die Kirche für ihre Haltung zu kritisieren, muss aber genauso geschützt werden wie das Recht der Kirche, homosexualitätskritische Bemerkungen zu machen – insofern ist die Wehleidigkeit Tomasis unangebracht. Nicht zuletzt ist darauf hinzuweisen, dass

die homosexuellenfeindliche Haltung von Kirchen und Religionsgemeinschaften für Lesben, Schwule, Bisexuelle und Transgender-Personen wesentlich gefährlicher ist als umgekehrt – davon zeugen regelmäßige Übergriffe gegen diese Personengruppe in einem generellen, auch religiös gespeisten Klima der Feindseligkeit gegenüber LGBT-Personen.

ANERKENNUNG GLEICHGESCHLECHTLICHER PAARBEZIEHUNGEN

Der zweite bedeutende Themenbereich ist die rechtliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Beziehungen – sei es durch eigene rechtliche Regelwerke oder gar durch die Öffnung der Ehe. Gegen beide Vorgangsweisen machen Kirchen und Religionsgemeinschaften regelmäßig mobil.[6] Wie ist der menschenrechtliche Stand? Hier wird zunächst der Blick auf die Verbürgungen durch die Europäische Menschenrechtskonvention und daher auf die Judikatur des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte gerichtet. Der EGMR hatte bereits einige Male die Gelegenheit, Standards zu setzen. Allesamt waren dies Fälle, in denen Homosexuelle und/oder gleichgeschlechtliche Paare ihr Recht auf Privat- und Familienleben gemäß Artikel 8 EMRK geltend machen wollten.[7] Folgende Meilensteine haben zu einer mittlerweile gefestigten Judikatur geführt: In Salgueiro da Silva Mouta gegen Portugal (2001, 31 EHRR 47) wurde eine Verletzung von Artikel 8 dadurch festgestellt, dass einem geschiedenen Mann allein wegen seiner homosexuellen Orientierung und seines damit einhergehenden Wunsches, mit einem anderen Mann zu leben, das Sorgerecht für sein Kind entzogen wurde. Bei der Adoption wurde allerdings eine Grenze gezogen: Im Fall Fretté gegen Frankreich (2004, 38 EHRR 21) wollte der EGMR nicht aussprechen, dass es jedenfalls eine Diskriminierung ist, einer Person (in diesem Fall einem Mann) aufgrund ihrer homosexuellen Orientierung die Adoption eines Kindes zu versagen. Wissenschaftlich sei nicht hinreichend erwiesen, dass einem Kind durch das Aufwachsen bei homosexuellen Menschen kein Schaden erwächst. Hier komme den Mitgliedstaaten der EMRK ein verhältnismäßig großer Beurteilungsspielraum zu (Fretté: RN 42).

Zu dieser Zeit interpretierte der EGMR Artikel 8 noch in eingeschränkter Weise: Er gestand Homosexuellen – wie auch gleichgeschlechtlichen Paaren – bloß den EMRK-Schutz ihres Privatlebens zu, nicht aber ihres Familienlebens. Die Berufung darauf war für verschiedengeschlechtliche Paare und da vorzugsweise für Eheleute reserviert. Der EGMR hält auch konstant fest, dass rechtliche Regelungen zum Schutz

6 Siehe etwa Kongregation für die Glaubenslehre. Siehe auch die Ausführungen zum Diskriminierungsschutz für Homosexuelle weiter unten im Text.

7 Zur Problematik, die sich daraus für Konstruktionen der Homosexualität im Menschenrechtsdiskurs ergibt, siehe Johnson 2010.

der traditionellen Ehe und Familie legitim sind (so etwa in Karner gegen Österreich, 2004, 38 EHRR 24) – allerdings liegt die Latte für deren Begründung mittlerweile sehr hoch: Nur dann, wenn eine Benachteiligung gleichgeschlechtlicher Paare für den Schutz von Ehe und Familie notwendig und das gelindeste Mittel ist, wird sie als erlaubt angesehen. Schließlich wurde im Urteil Schalk und Kopf gegen Österreich (Application No. 30141/04) zwar ausgesprochen, dass das durch Artikel 12 EMRK verbürgte Recht auf Eheschließung der EMRK weiterhin grundsätzlich nur für zwei Personen verschiedenen Geschlechts gilt. Dies wurde aber wesentlich damit begründet, dass es für eine andere, auch gleichgeschlechtliche Paare umfassende Deutung der Ehe bislang keine Mehrheit unter den Mitgliedstaaten der EGMR gibt (Schalk und Kopf: RN 58). Damit wird bedeutet, dass eine Interpretation von Artikel 12 im Sinne der Notwendigkeit einer Öffnung der Ehe in weiterer Zukunft durchaus denkbar ist (Benke 2010: 246-248). Und es gab einen kleinen Schritt in Richtung eines größeren Schutzes: Artikel 8 wird nun extensiv so interpretiert, dass gleichgeschlechtliche Paare auch den Schutz des Familienlebens genießen (Schalk und Kopf: RN 93-94). Im Licht der „rasanten Entwicklung" zugunsten der Anerkennung gleichgeschlechtlicher Paare erachtet der EGMR nunmehr „die Auffassung, wonach homosexuelle Partnerschaften kein Familienleben iSd Art 8 EMRK haben können, als künstlich".[8]

Wichtige Schritte mit Blick auf die grundrechtliche Situation von Homosexuellen wurden in den letzten Jahren auf der Ebene der Europäischen Union gesetzt. Im Jahr 2000 wurde der Schutz vor Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung in die Beschäftigungsrahmenrichtlinie (RL 2000/78/EG) aufgenommen – damit soll die Benachteiligung von Lesben, Schwulen und Bisexuellen im Berufsleben hintan gehalten werden. Für das Ehe- und Familienleben hat die EU zwar keine Kompetenz – darauf wird im Bestimmungsgrund 22 der Präambel eigens hingewiesen. Allerdings hat der Europäische Gerichtshof (EuGH) durch eine extensive Interpretation dessen, was alles Gegenstand des Arbeitslebens ist, auch die Gleichbehandlung von gleichgeschlechtlichen Paaren vorangetrieben. Im aufsehenerregenden Urteil Maruko gegen Versorgungsanstalt der deutschen Bühnen (EuGH, 1.4.2008, Rs C-267/06; dazu Möschel 2009-2010) kam der EuGH über die Frage, ob einem hinterbliebenen eingetragenen Partner wie einem Witwer eine Hinterbliebenenpension zusteht, zu dem Ergebnis, dass nationale Gesetzgeber bei Angelegenheiten, die das Arbeitsleben betreffen, nicht völlig frei sind, für Eingetragene Partnerschaften von gleichgeschlechtlichen Paaren andere Regelungen

8 Zitiert nach dem Abdruck wesentlicher Passagen des Urteils in: Interdisziplinäre Zeitschrift für Familienrecht, Vol. 5, Nr. 5, S. 260.

als für Ehepaare vorzusehen, wenn die Institute Ehe und Eingetragene Partnerschaft im Wesentlichen die gleiche Qualität aufweisen. Wenn also weitgehend ähnliche Regelungen vorgesehen sind, dann kann nicht einfach ein Feld mit der bloßen Begründung ausgenommen werden, es handle sich eben um unterschiedliche Institute und es stehe dem Gesetzgeber zu, diese nach seinem Gutdünken zu gestalten. Anknüpfungspunkt für die Überlegungen war die Tatsache, dass eine Hinterbliebenenpension als Gehaltsbestandteil anzusehen ist und eine Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung hier nicht erlaubt ist. Man kann daran sehen, wie eine isolierte Betrachtung von Berufsleben auf der einen und Ehe- und Familienleben auf der anderen Seite aufgrund der Verflechtung dieser beiden Sphären nicht mehr möglich ist.

Religionsfreiheit und Antidiskriminierungsrecht in der Europäischen Union

FOKUS ARBEITSLEBEN[9]

Gewöhnlichen Arbeitgebern ist mittlerweile die Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung untersagt. Wie sieht es nun mit Kirchen und Religionsgemeinschaften aus? Im europäischen Recht kommt ihnen traditionell ein Sonderstatus zu. Dieser wird auch in der Beschäftigungsrahmenrichtlinie berücksichtigt, indem Kirchen und Religionsgemeinschaften sowie generell auf einem Ethos beruhenden weltanschaulichen Institutionen erlaubt wird, von ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern zu verlangen, dass sie sich diesem Ethos gegenüber loyal verhalten, wenn die Bestimmungen der Richtlinie „im Übrigen" eingehalten werden (Art. 4 Abs 2 2. Satz RL 2000/78/EG). Gleichzeitig verbietet die Richtlinie Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung. Nun stellt aber Homosexualität bzw. jedenfalls homosexuelles Verhalten für diverse Kirchen und Religionsgemeinschaften einen Verstoß gegen ihr religiöses Ethos dar. Dürfen daher religiöse Arbeitgeber benachteiligend an eine homosexuelle Orientierung anknüpfen? Dass einige Kirchen dazu entschlossen sind, lässt sich belegen. So hat der Ständige Rat der deutschen Bischofskonferenz der römisch-katholischen Kirche in einer Erklärung vom 24.6.2002 festgehalten, dass es mit den Loyalitätsobliegenheiten gemäß der „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse"[10] vom 22.9.1993 unvereinbar ist, eine gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaft einzugehen. Ist eine solche Vorgehensweise zulässig?

9 Siehe dazu bereits Holzleithner 2008. Die dort vorfindlichen Ausführungen wurden für diesen Text erheblich gekürzt und modifiziert.

10 Abgedruckt in Neue Juristische Wochenschrift 1994, S. 1394.

Die Antworten auf diese Frage fallen kontrovers aus. Sie hängen unter anderem davon ab, wie der Wortlaut der Richtlinienbestimmung interpretiert wird: dass Loyalität von (prospektiven) Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern verlangt werden kann, „sofern die Bestimmungen dieser Richtlinie im Übrigen eingehalten werden". Manche Interpretatorinnen/Interpretatoren lesen die Passage so, dass eben die Bestimmungen der Richtlinie einzuhalten sind: Auch Loyalitätsanforderungen können daher den Diskriminierungsschutz nicht aushebeln. Das bedeutet einen Vorrang des Verbots der Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung gegenüber der kirchlichen Autonomie (z.B. Stein 2007: RN 39; Windisch-Graetz 2005: RN 22). Vertreter/-innen dieser Interpretation bringen zusätzlich das prinzipielle Argument vor, dass dem Gleichbehandlungsgrundsatz im EU-Recht ein zentraler Stellenwert zukommt und dass Ausnahmen davon nach konstanter Judikatur des EuGH eng auszulegen sind.

Eine sich daraus ergebende Eigenart erschließt sich aus der Analyse von Schiek (2007: RN 16). Sie konstatiert eine Einengung der kirchlichen Kompetenzen zur Nichteinstellung und zur Entlassung „illoyalen" Personals. Für jene Organisationen, die (weiterhin) unter die Ausnahmeregelungen für kirchliche Organisationen fallen, blieben aber einige Besonderheiten des kirchlichen Arbeitsrechts gewährleistet. Dazu zählt sie „die Zulässigkeit der Kündigung eines Arbeitnehmers wegen dessen Kirchenaustritt oder wegen einer kirchenrechtlich verbotenen Eheschließung." Die Kündigung einer Caritas-Mitarbeiterin, die als Geschiedene wieder heiratet, wäre daher – nach wie vor – als zulässig anzusehen. (Zu beachten sind dabei freilich die Grenzen, die neuerdings – im Jahr 2010 – der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte setzt: Die individuellen Rechte einer Person, sich in ihrem Privat- und Familienleben frei zu entfalten, sind in der Abwägung gegen das Recht der Kirche oder Religionsgemeinschaft auf selbständige Ordnung ihrer inneren Angelegenheiten angemessen zu berücksichtigen.[11]) Gleichzeitig will Schiek aber von den Kirchen fordern, künftig „die Eingehung einer Lebenspartnerschaft durch ihre Mitarbeiter sowie auf andere Weise praktizierte Homosexualität" (2007: RN 19) zu tolerieren. Der entscheidende Unterschied liegt für sie darin, dass die Kirche im einen Fall die bloße Illoyalität sanktioniert, im anderen Fall aber aufgrund der sexuellen Orientierung diskriminierend vorgehen würde; das eine wird als erlaubt, das andere als im Lichte der Richtlinie als verboten angesehen. Aus Sicht der betroffenen Kirchen wird hier ein Wertungswiderspruch erzeugt. Die geschiedene Wiederverheiratete verstößt

11 Siehe die Urteile des EGMR in den Fällen Obst gegen Deutschland (Beschwerde-Nr. 425/03), Schüth gegen Deutschland (Beschwerde-Nr. 1620/03) vom 23.9.2010 sowie Siebenhaar gegen Deutschland (Beschwerde-Nr. 18136/02) vom 3.2.2011.

gegen kirchenrechtliche Normen, dies aber mit einem Verhalten, das unter anderen Vorzeichen – einer kirchenrechtlich rechtmäßigen Ehe – nicht zu beanstanden wäre. Gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen und Beziehungen werden demgegenüber als an sich verwerflich angesehen; solche Handlungen bzw. die rechtliche Absicherung von Beziehungen, die gleichsam den Rahmen für solche Handlungen bilden, müssten die Kirchen nun aber dulden. Damit ergäbe sich das erstaunliche Ergebnis, dass jene, die sich in gewöhnlichen heteronormalen Bahnen bewegen, in ihrer sexuellen Autonomie weniger geschützt sind als sexuelle Minderheiten.

Es ist nicht nur dieser Wertungswiderspruch, der diverse Autoren dazu bewegt, den Standpunkt der Kirchen zu unterstützen, die bestimmte Arten homosexuellen Verhaltens in ihrem Bereich nicht dulden wollen. Sie verweisen zunächst darauf, dass in der Richtlinie das Anliegen zum Ausdruck kommt, jenen Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, nicht zu beeinträchtigen (Bestimmungsgrund 24 der Präambel zur Beschäftigungsrahmenrichtlinie unter Bezugnahme auf Erklärung Nr. 11 zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften zum Vertrag von Amsterdam). In Artikel 4 der Beschäftigungsrahmenrichtlinie ist zweimal von in den Mitgliedstaaten bestehenden „Gepflogenheiten" die Rede, wie sie sich in ihren Rechtsordnungen finden und die zu achten seien. Im für unser Problem einschlägigen Artikel 4 Absatz 2, letzter Satz wird zudem nicht eigens darauf hingewiesen, dass keine Diskriminierung aus einem anderen Grund zulässig ist. Vielmehr heißt es eben bloß, die Bestimmungen der Richtlinie seien „im Übrigen" einzuhalten.

Vor diesem Hintergrund sieht Joussen (2003: 38) geradezu einen „Freibrief für die Kirchen". Dieser resultiere aus der Sonderstellung, die diesem aufgrund von Artikel 137 Absatz 3 Weimarer Reichsverfassung in Verbindung mit Artikel 140 Bonner Grundgesetz zukommt. Zudem liege es gemäß ständiger Rechtsprechung des Bundes-Verfassungsgerichts (beginnend mit BVerfGE 70, 138 (168) aus 1985) an den Kirchen selbst festzulegen, was in den Bereich der von ihnen geforderten Loyalität fällt – und auch, für welche Positionen das gilt. Die Beschäftigungsrahmenrichtlinie achte diese Sonderstellung vollumfänglich – es liege nicht in ihrer Intention, die damit angesprochenen Fragen überhaupt zu regeln: „[S]ie verbietet zwar eine Diskriminierung aus Gründen der sexuellen Orientierung, erlaubt diese aber zugleich den Kirchen" (Joussen 2003: 38). Auch Thüsing (2002: 312) betont, die Rechtfertigung einer Ungleichbehandlung mit Blick auf die Frage der Loyalität zu einer religiösen Lehre liege ganz im Bereich der durch die Kirche als Arbeitgeberin selbst gesetzten Kriterien. Insofern bleibe es auch nach der Beschäftigungsrahmenrichtlinie „weitgehend beim Alten".

Diese Entsorgung der Problematik geht freilich selbst für die kirchenfreundliche deutsche Rechtslage zu weit. Deutlich ist aber geworden, dass die Formulierungen der Richtlinie ein Spannungsverhältnis erzeugen, das sich nicht so einfach auflösen lässt. Es bleibt die Aufgabe, die Regelung innerhalb dieses Spannungsfeldes einer solchen Interpretation zuzuführen, die versucht, beiden Anliegen angemessen Rechnung zu tragen: der kirchlichen Autonomie ebenso wie den Grundrechtspositionen einzelner Arbeitnehmer/-innen. Letztlich muss es, unter Rücksicht auf die bisherige Judikatur des EuGH in Angelegenheiten der Antidiskriminierung, auf eine Gewichtung der verschiedenen im Spiel befindlichen Interessen hinauslaufen. Genau diese individuellen Grundrechtspositionen zu schützen, ist erklärtes Ziel der RL und der daran anknüpfenden nationalen Regelungswerke. Ausnahmen wie jene, die sich aus Loyalitätspflichten ergeben, sind eng auszulegen. Schon aus diesem Grund kann es Kirchen, Religionsgemeinschaften und weltanschaulichen Organisationen nicht völlig freigestellt werden, wie sie sich (prospektiven) Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern gegenüber verhalten, die diskriminierungsgefährdet sind. Ein kontextunabhängiger, absoluter Vorrang des Schutzes vor Diskriminierung etwa aufgrund der sexuellen Orientierung erschiene aber ebenfalls als überschießend.

In diesem Spannungsfeld bedarf es einer Abwägung, im Zuge derer der Kontext der zu beurteilenden Problematik eine zentrale Rolle spielt: wer also in welcher kirchlichen oder weltanschaulichen Organisation welche Rolle einnimmt, welcher Art die Tätigkeit ist und in welcher Nähe sie sich zu den jeweiligen religiös-weltanschaulichen Kernbereichen befindet. Bei der Lösung solcher Rechtsfragen ist jeweils das Prinzip der Verhältnismäßigkeit zu beachten. Derart kommt unter Anknüpfung an den Richtlinienverweis auf die innerstaatlichen Gepflogenheiten allenfalls eine vorsichtige teleologische Reduktion der Reichweite des Diskriminierungsverbots aufgrund der sexuellen Orientierung in Frage. So wird etwa die römisch-katholische Kirche von einem ständigen Diakon verlangen können, dass er im Einklang mit den Vorgaben der kirchlichen Sexualmoral steht; Nämliches gilt wohl für Pastoralassistentinnen/-assistenten (vgl. Mahlmann 2007). In beiden Fällen würde dies bedeuten, dass von den Betroffenen verlangt werden kann, eine homosexuelle Neigung nicht (offen) auszuleben.

Kniffliger wird es mit Blick auf die Anforderungen an Religionslehrer/-innen, Lehrkräfte an religiösen Privatschulen oder auch bei Arbeitskräften in kirchennahen sozialen Organisationen wie der Caritas oder dem Kolpingwerk, wenn sie im Bereich der Erziehung tätig sind. Kirchliche und kirchennahe Institutionen tendieren dazu, ihre Anforderungen an die Loyalität an einen möglichst weiten Personenkreis zu richten. Allerdings ist in all diesen Fällen unter Heranziehung des Standards in Art.

4 Abs. 2 Satz 1 Beschäftigungsrahmenrichtlinie jeweils die Frage zu stellen, inwieweit der Einklang mit Loyalitätsvorgaben tatsächlich „eine wesentliche, rechtmäßige und gerechtfertigte Anforderung" mit Blick auf die spezifische Position und die damit verbundene Tätigkeit darstellt. Angesichts der notwendigerweise restriktiven Interpretation der Ausnahmebestimmung dürfte dies außer für die Tätigkeit als Religionslehrer/-in eher zu verneinen sein. Und auch im Fall der Religionslehrer/-innen sollte, wie im Bereich von geschiedenen wiederverheirateten Personen üblich, auf den Einzelfall abgestellt werden.

Grundsätzlich gilt: Für Ungleichbehandlungen aufgrund der sexuellen Orientierung lässt die Beschäftigungsrahmenrichtlinie wenig Raum. Damit wird die Handlungsfreiheit von Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften, deren konventionelle Sexualmoral gleichgeschlechtliche Beziehungen ablehnt, eingeschränkt. Nur in Bereichen, in denen unmittelbare Verkündigungsarbeit betrieben wird, kann überhaupt daran gedacht werden, aufgrund der sexuellen Orientierung zu differenzieren, respektive Personen, die offen homosexuell leben, von bestimmten beruflichen Tätigkeiten auszuschließen.

ZUGANG ZU GÜTERN UND DIENSTLEISTUNGEN

Wie erwähnt erstreckt sich das EU-Antidiskriminierungsrecht im Bereich der Diskriminierungsgründe Religion und sexuelle Orientierung bislang nicht auf den Zugang zu Gütern und Dienstleistungen. Eine einschlägige EU-Richtlinie ist (im April 2011 noch) in Bearbeitung.[12] Einige EU-Mitgliedstaaten gehen aber über die vorgegebenen Minimalstandards hinaus, darunter das Vereinigte Königreich. Beginnend mit der Erlassung der Equality Act (Sexual Orientation) Regulations 2007 und der Equality Act (Sexual Orientation) Regulations (Northern Ireland) 2006 auf Grundlage des Equality Act 2006 hatten Gerichte des Vereinigten Königreichs bereits einige Fälle zu entscheiden, die sie vor schwierige Abwägungsfragen im Spannungsverhältnis zwischen dem Recht auf freie Religionsausübung und dem Recht auf Schutz vor Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung stellten.

Das begann mit einer Anfechtung der einschlägigen Bestimmungen für Nordirland durch eine Koalition von christlichen Kirchen im Fall Christian Institute & Ors, Re Judicial Review [2007] NIQB 66 (12 September 2007). Den Klägern ging das rechtliche Regelwerk zu weit und sie brachten vor, in dessen Erstellung nicht hinreichend eingebunden worden zu sein. Es sei keine angemessene Balance zwischen

12 Vorschlag für eine Richtlinie des Rates zur Anwendung des Grundsatzes der Gleichbehandlung ungeachtet der Religion oder der Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung, KOM(2008). 426; siehe dazu Bell 2009.

der Antidiskriminierung aufgrund sexueller Orientierung und orthodoxer religiöser Überzeugungen gefunden worden. Im Urteil fasst der Richter die Position der Kläger als „the orthodox belief of Christians and of the other major world religions" zusammen „that homosexual practice is sinful and that the Regulations impose on those who hold such orthodox beliefs certain duties that are inconsistent with the practice of their religious beliefs" (Re Judicial Review: RN 8). In dieser Allgemeinheit ließ das Gericht die Anfechtung nicht gelten; allerdings wurden die Bestimmungen zur Belästigung aufgrund sexueller Orientierung aufgehoben – primär aus dem Grund, dass sie sich grundlegend von jener Version unterschieden, die im Konsultationspapier vorgelegt und die diskutiert worden war, und weil sie überschießend formuliert waren. Von den Kirchen war befürchtet worden, dass die bloße Rede von der Verwerflichkeit gleichgeschlechtlicher sexueller Handlungen und Beziehungen bereits als Belästigung aufgefasst und vor Gericht als Diskriminierung geltend gemacht werden könnte (Re Judicial Review: RN 9). Der neue, umfassende Equality Bill aus 2010 enthält denn auch keine Bestimmungen zum Schutz vor Belästigung aus Gründen der sexuellen Orientierung oder der Religion im Bereich von Gütern und Dienstleistungen. Wenn mit einer auf diesen Gründen beruhenden Belästigung allerdings eine Benachteiligung beim Zugang zu einem Gut oder einer Dienstleistung verbunden ist, dann wäre diese als direkte Diskriminierung zu verfolgen.

Einschlägige Fälle gibt es bereits. So wurde einem schwulen Paar, das in einer zivilen Partnerschaft lebt, von einem Hotel in Cornwall das gebuchte Doppelzimmer mit dem Hinweis verweigert, Doppelzimmer würden nur an Ehepaare vergeben. Die Eigentümer des Hotels verstehen sich als fromme Christen und waren der Ansicht, dass dies weder eine direkte noch eine indirekte Diskriminierung aufgrund sexueller Diskriminierung darstelle: Zum einen würden sie auch nicht verheiratete heterosexuelle Paare vom Zugang zu einem Doppelzimmer ausschließen; würde man ihnen gleichwohl indirekte Diskriminierung vorwerfen, so sähen sie sich dadurch gerechtfertigt, dass ihnen zustehe, ihre religiösen Überzeugungen zu leben und zum Ausdruck zu bringen (Hall & Anor v Bull & Anor [2011] EW Misc 2 (CC), 4.1.2011: RN 21). In seinem differenzierten Urteil betont der Richter die Bedeutung, die der Fall für beide Seiten habe: Den Klägern gehe es darum, in ihrem Privat- und Familienleben anerkannt zu werden; den Beklagten sei es ein genuines Anliegen, ihren religiösen Überzeugungen nachzukommen: „each side hold perfectly honourable and respectable, albeit wholly contrary, views" (RN 28). Da aber die religiöse Überzeugung zu einer Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung geführt hat und eine Rechtfertigung dieser Diskriminierung durch die religiösen Ansichten zu einer nicht

legitimierbaren Ausnahmeregelung vom Verbot der Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung führen würde (RN 53), wurden Herr und Frau Bull zur Zahlung von Schadenersatz verurteilt.

Zwei weitere Themen betreffen den Zugang zu Gütern und Dienstleistungen, diesmal im Zusammenhang mit Leistungen, die dem staatlichen Bereich zuzurechnen sind: Einerseits die Frage, ob Standesbeamte das Recht haben, aus religiösen Gründen ihre Mitwirkung an der Begründung von zivilen Partnerschaften (oder, wo es sie – wie etwa in Kanada[13] – gibt, von Ehen gleichgeschlechtlicher Paare) zu verweigern; andererseits das Problem, ob Adoptionsagenturen das Recht haben, gleichgeschlechtliche Paare aus religiösen Gründen von ihren Leistungen auszuschließen – ihnen also keine Kinder zur Adoption zu vermitteln. Nach geltendem Recht im Vereinigten Königreich dürfen sie dies nicht (English 2011). In einem anderen Fall wurde festgehalten, dass die Einstellung eines konservativ-christlichen Ehepaars, das nicht zusagen konnte und wollte, ein Kind im Fall einer sich entwickelnden homosexuellen Orientierung positiv zu unterstützen, bei der Entscheidung des Zuspruchs eines Pflegekindes berücksichtigt werden darf (Johns v Derby City Council and Equality and Human Rights Commission (intervening) [2011] EWHC 375 (Admin), 28.2.2011). Im Folgenden kann ich aus Platzgründen nur auf die erste Problematik eingehen.

Soll man es Standesbeamtinnen/-beamten ermöglichen, aus religiösen Gründen ihre Mitwirkung an der Begründung der zivilen Partnerschaft eines gleichgeschlechtlichen Paares zu verweigern? Diese Frage war Gegenstand eines Verfahrens im Vereinigten Königreich, das von Lillian Ladele gegen das Standesamt Islington angestrengt wurde. Seit 2004 mit dem Civil Partnership Act die Möglichkeit zum Eingehen ziviler Partnerschaften eröffnet wurde, hatte Frau Ladele versucht, ihre Mitwirkung daran zu vermeiden, indem sie mit Kolleginnen/Kollegen tauschte. Sie tat dies aus ihrer religiösen Überzeugung heraus, die sie wie folgt in Worte fasste:

> I hold the orthodox Christian view that marriage is the union of one man and one woman for life to the exclusion of all others and that this is the God-ordained place for sexual relations. It creates a problem for any Christian if they are expected to do or condone something that they see as sinful. I feel unable to facilitate directly the formation of a union that I sincerely believe is contrary to God's law. (Hamilton 2008)

Das Standesamt Islington war nach einer Beschwerde von einem schwulen Mitarbeiter und einer lesbischen Mitarbeiterin, die sich durch Frau Ladeles Haltung verletzt fühl-

13 Zur kanadischen Debatte siehe MacDougall 2006 und Trotter 2007.

ten, nicht mehr bereit, Frau Ladele entgegenzukommen. Eine wichtige Rolle spielte dabei das Inkrafttreten der Equality Act (Sexual Orientation) Regulations 2007 sowie die „Dignity for All" equality and diversity policy des Standesamts. Diese Würde, so Frau Ladele, müsse ihr aber genauso zugestanden werden, denn ihre religiösen Überzeugungen müssten denselben Stellenwert haben wie das Recht von Lesben und Schwulen, nicht diskriminiert zu werden. Da das Standesamt Islington auch ohne ihre Mitwirkung im Stande war, zivile Partnerschaften zu registrieren und die einschlägige Norm nur verlangt, dass jedes Standesamt sicherstellen muss, „that there is a sufficient number of civil partnership registrars for its area to carry out the functions of civil partnership registrars" (Section 29(2) Civil Partnership Act) – nicht aber dass jede/r einzelne Standesbeamte solche Funktionen erfüllt –, müsse es möglich sein, für sie eine Ausnahme zu machen. Das Standesamt war dazu nicht mehr bereit, begann ein Disziplinarverfahren gegen Frau Ladele und verpflichtete sie dazu, in Hinkunft bei der Begründung ziviler Partnerschaften mitzuwirken.

Das Equality Tribunal entschied in erster Instanz zugunsten Frau Ladeles. Zwar sei das Ziel, Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung zu bekämpfen, legitim; die Behandlung von Frau Ladele sei aber kein verhältnismäßiges Mittel zu dessen Beförderung gewesen. Man habe ihren religiösen Überzeugungen und den daraus resultierenden Bedürfnissen weniger Gewicht beigemessen als jenen ihrer homosexuellen Kolleginnen/Kollegen (Ladele v London Borough of Islington [2009] EWCA Civ 1357, 15.12.2009: RN 39) – darin liege eine direkte Diskriminierung aufgrund der Religion. Das Equality Appeal Tribunal ebenso wie das Court of Appeal schlossen sich dieser Rechtsansicht allerdings nicht an. Sie erachteten die Tatsache, dass Frau Ladele für ihre Weigerung religiöse Gründe vortrug, als nicht von Belang: Als relevante Vergleichsperson wurde herangezogen, wer aufgrund schlichter, nicht auf religiösen Überzeugungen basierender Antipathie nicht am Eingehen von zivilen Partnerschaften mitwirken will (RN 39). Die religiöse Komponente der Weigerung von Frau Ladele wurde demnach einfach abgezogen – und übrig blieb das nicht zu rechtfertigende homophobe Ressentiment. Dass man sich darauf nicht stützen kann, ist der ganze Witz des Antidiskriminierungsrechts. Ob diese Vorgangsweise allerdings der speziellen Qualität religiöser Gründe gerecht wird, ist eine andere Frage.

Was die Frage der Verhältnismäßigkeit anging, so zog das Equality Appeal Tribunal und mit ihm das Court of Appeal die „Dignity for All" policy heran: Sobald man das Ziel als legitim erachte, eine Leistung auf Basis von Nichtdiskriminierung zur Verfügung zu stellen, müsse damit auch die Berechtigung verbunden sein, alle im Amt tätigen Personen zu verpflichten, den vollen Leistungsumfang zu erbringen

(RN 49). Wenn nun vor dem Berufungsgericht gefordert wurde, dass gleichwohl eine Verhältnismäßigkeitsprüfung vorgenommen werden sollte, so bedeute dies, wie das Gericht meinte, „invoking the tail to wag the dog: the aim of the Dignity for All policy was of general, indeed overarching, policy significance to Islington, and it also had fundamental human rights, equality and diversity implications" (RN 51). Demgegenüber seien die Auswirkungen der Implementierung der Policy auf Frau Ladele vernachlässigbar, weil sie ihre religiösen Überzeugungen gar nicht beeinträchtigen: „she remained free to hold those beliefs, and free to worship as she wished" (RN 51).

Dass durch die Entscheidung von Islington die Möglichkeit von Frau Ladele „to worship as she wished" nicht eingeschränkt werde, gehört zu den zentralen Aussagen dieses Urteils, das den öffentlichen Ausdruck religiöser Überzeugungen auf eine Art religiösen Kern reduziert, zu dem Frau Ladeles Überzeugungen mit Blick auf die Ehe nach Ansicht des Berufungsgerichts gar nicht gehören (RN 52). Es sieht sich hier auch im Einklang mit der Judikatur des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte. Dieser hat im Fall Pichon und Sajous gegen Frankreich judiziert, dass die durch Artikel 9 EMRK geschützte Religionsfreiheit nicht das Verhalten von Pharmazeuten rechtfertigt, die sich aus religiösen Gründen weigerten, Kontrazeptiva zu verkaufen. Apotheken seien der einzige Ort, an denen Kontrazeptiva gekauft werden können, und die Pharmazeuten hätten die Möglichkeit, ihre religiösen Überzeugungen auf unterschiedliche Weise in diversen Zusammenhängen außerhalb ihrer beruflichen Sphäre zum Ausdruck zu bringen. Artikel 9 schütze primär, wie unter Bezug auf eine Entscheidung der Europäischen Kommission für Menschenrechte festgehalten wird, das Forum Internum und garantiere nicht immer „the right to behave in the public sphere in a way which is dictated by such a belief" (Ladele: RN 57).

In dem Moment also, da Frau Ladele vom Standesamt Islington damit beauftragt wurde, auch bei der Begründung ziviler Partnerschaften mitzuwirken, gab es keinen durchsetzbaren Grund für sie, sich dieser Aufgabe zu verweigern. Das bedeutet aber nicht, dass keine pragmatische Entscheidung möglich gewesen wäre. Das Berufungsgericht hält in einem bemerkenswerten Absatz gegen Ende seiner Überlegungen fest, dass das Standesamt Islington es in der Hand gehabt hätte, den Konflikt gar nicht erst entstehen zu lassen – indem es eben darauf verzichtet hätte, Frau Ladele dazu zu verpflichten. Eine solche Handhabung wäre wohl, wie das Berufungsgericht meint, im Einklang mit dem Antidiskriminierungsrecht – das bedeutet im Gegenzug: Die homosexuellen Kolleginnen/Kollegen von Frau Ladele hätten keinen Erfolg mit einer Klage gegen das Standesamt gehabt, wenn dieses Frau Ladele von der Mitwirkungspflicht an der Eingehung ziviler Partnerschaften entbunden hätte. Im Ergebnis sieht

das Berufungsgericht es daher nicht so, dass mit dem neuen Gleichbehandlungsrecht, das Schutz vor Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung vorsieht, eine „Winner takes all"-Lösung einhergehen muss, nach der dieses Anliegen immer obsiegen muss. Wenn aber eine Institution nicht bereit ist, pragmatische Kompromisse einzugehen, wenn sie von ihren religiösen Mitarbeiterinnen/Mitarbeitern verlangt, gegen ihre religiösen Überzeugungen zu handeln, um die vollumfängliche Anerkennung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften im Recht zum Ausdruck zu bringen, dann ist dies vom Antidiskriminierungsrecht gedeckt.

Das Berufungsgericht bringt hier zum Ausdruck, dass es möglich ist, Personen wie Frau Ladele gegenüber Toleranz zu üben. Sie haben kein subjektives Recht darauf, als Staatsorgane nicht im Widerspruch zu ihren religiösen Überzeugungen handeln zu müssen – aber man kann es ihnen aus Gründen der Klugheit erlauben. Es kann nur (noch) eine Erlaubnis sein, weil jene, die Homosexuelle und gleichgeschlechtliche Paare benachteiligen wollen, sich aus der Recht gewordenen postkonventionellen Perspektive eines Schutzes gleicher Freiheit ins Unrecht setzen. Darauf haben sie kein Recht, aber gegebenenfalls mag der Staat es ertragen. Die Problematik ist dilemmatisch, und das Ergebnis ist schmerzhaft für jene, die sich noch vor kurzem nicht nur in der Mehrheit, sondern auch im Recht sehen durften. Dass ihnen nur noch von oben herab bedeutet wird – denn das ist das Wesen der Toleranz – es sei bestenfalls zu ertragen, wie sie sich verhalten, erzeugt ein Unbehagen, das in Stellungnahmen der davon betroffenen Kirchen beredt zum Ausdruck gebracht wird – einige davon wurden in diesem Text vorgestellt. Es steht zu befürchten, dass sich die hier angelegten Konflikte weiter aufschaukeln werden. Bisweilen mag daher ein kluges Nachgeben tatsächlich von Vorteil sein; so manche Eskalation im Kleinen mag dadurch vermieden werden können. Generell allerdings werden Kirchen, Religionsgemeinschaften und ihre Mitglieder damit leben müssen, dass etwaige diskriminierenden Haltungen und vor allem Handlungen gegenüber sexuellen Minderheiten in der Öffentlichkeit zunehmend weniger Raum zugemessen wird.

Literatur

Bamforth, Nicholas/Richards, David A. J. 2007: Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender. A Critique of New Natural Law. Cambridge.

Bell, Mark 2009: Advancing EU Anti-Discrimination Law: the European Commission's 2008 Proposal for a New Directive. In: The Equal Rights Review, Vol. 3, No. 1, p. 7-18.

Benke, Nikolaus 2010: Keine Ehe, aber ein Stück Familie – Bemerkungen zu EGMR 24.6.2010, Appl Nr 30141/04, Schalk und Kopf gg Österreich. In: Interdisziplinäre Zeitschrift für Familienrecht Jg. 5, Nr. 5, S. 244-255.

English, Rosalind 2011: Adoption, same-sex couples and religion – again. http://ukhumanrightsblog.com/2011/05/03/adoption-same-sex-couples-and-religion-again (Stand: 16.5.2011).

Friedman, Marilyn 2003: Autonomy, Gender, Politics. Oxford.

Hamilton, Fiona 2008: Registrar Lillian Ladele faced sack for obeying Christian doctrine on gay unions. In: The Times, 21.5.2008. http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article3972735.ece (Stand: 31.3.2011).

Holzleithner, Elisabeth 2002: Das Sexuelle im Recht: Zwischen Autonomie und Verdinglichung. In: Olympe. Feministische Arbeitshefte zur Politik. Kreativ – skeptisch – innovativ. Frauen formen Recht, Jg. 9, Nr. 17, S. 48-59.

Holzleithner, Elisabeth 2008: Das Diskriminierungsverbot aufgrund der sexuellen Orientierung: Reichweite und Grenzen. In: Österreichisches Archiv für Recht und Religion, Jg. 55, Nr. 2, 251-265.

Johnson, Paul 2010: „An Essentially Private Manifestation of Human Personality": Constructions of Homosexuality in the European Court of Human Rights. In: Human Rights Law Review, Vol. 10, No. 1, S. 67-97.

Joussen, Jacob 2003: Die Folgen der europäischen Diskriminierungsverbote für das kirchliche Arbeitsrecht. In: Recht der Arbeit, Jg. 56, Nr. 1, S. 32-39.

Katholische Presseagentur Österreich 2011: Vatikan beklagt Angriffe auf homosexualitätskritische Personen. kathpress.vivolum.net/site/nachrichten/database/38243.html (Stand: 13.5.2011).

Klein, Dennis 2011: Vatikan fürchtet homofreundliche UN. http://www.queer.de/detail.php?article_id=13915 (Stand: 13.5.2011).

Kongregation für die Glaubenslehre 2003: Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen. 31.7.2003. Nr. 8. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_ge.html (Stand: 11.3.2011).

Levy, Jacob T. 2005: Sexual orientation, exit and refuge. In: Eisenberg, Avigail/Spinner-Halev, Jeff (Hrsg.): Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity. Cambridge, 172-188.

MacDougall, Bruce 2006: Refusing to Officiate at Same-Sex Civil Marriages. In: Saskatchewan Law Review Vol. 69, No. 2, p. 351-373.

Mahlmann, Matthias 2007: § 3. In: Rudolf, Beate/Mahlmann, Matthias (Hrsg.): Gleichbehandlungsrecht. Handbuch. Baden-Baden, S. 87-134 .

Möschel, Mathias 2009-2010: Germany's Life Partnerships: Separate and Unequal? In: Columbia Journal of European Law, Vol. 16, No. 1, p. 37-65.

Rössler, Beate 2003: Bedingungen und Grenzen von Autonomie. In: Pauer-Studer, Herlinde/Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.): Freiheit, Gleichheit und Autonomie. Wien, S. 327-357.

Schiek, Dagmar 2007: § 19. In: Schick, Dagmar (Hrsg.): Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz (AGG). Ein Kommentar aus europäischer Perspektive. München, S. 312-336.

Sharpe, Andrew 2010: Gleichheit und Differenz: Ehe und Zivile Partnerschaft in Großbritannien. In: Strasser, Sabine/Holzleithner, Elisabeth (Hrsg.): Multikulturalismus queer gelesen. Zwangsheirat und gleichgeschlechtliche Ehe in pluralen Gesellschaften, Frankfurt/M., S. 261-275.

Ständiger Rat der deutschen Bischofskonferenz 2002: Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz zur Unvereinbarkeit von Lebenspartnerschaften nach dem Lebenspartnerschaftsgesetz mit den Loyalitätsobliegenheiten nach der Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse vom 24.6.2002. Abgedruckt z.B. in: Oberhirtliches Verordnungsblatt für das Bistum Speier, Jg. 95, Nr. 10, 21.8.2002, S. 178.

Stein, Peter 2007: § 9. In: Rust, Ursula/Falke, Josef (Hrsg.): AGG. Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz mit weiterführenden Vorschriften. Kommentar. Berlin, S. 495-546.

Syria 2008: Response to sexual orientation and gender identity human rights statement, http://www.ishr.ch/document-stuff/browse-documents/doc_download/307-response-to-sexual-orientation-and-gender-identity-human-rights-statement-read-by-syria-18-dec-2008. (Stand: 2.3.2011).

Thüsing, Gregor 2002: Das Arbeitsrecht in der Kirche – Ein Nachtrag der aktuellen Entwicklungen. In: Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht, Jg. 19, Nr. 6, S. 306-313.

Trotter, Geoffrey 2007: The Right to Decline Performance of Same-Sex Civil Marriages: The Duty to Accommodate Public Servants – A Response to Professor Bruce MacDougall. In: Saskatchewan Law Review, Vol. 70, No. 2, p. 365-392.

Wagner, Adam 2010: Catholic Care gay adoption rejection boosts equality protection. http://ukhumanrightsblog.com/2010/08/19/catholic-care-gay-adoption-rejection-boosts-human-rights-equality-protection. (Stand: 2.4.2011).

Warner, Michael 1999: The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life. Cambridge, Massachusetts.

Windisch-Graetz, Michaela 2005: § 20. In: Rebhahn, Robert (Hrsg.): Kommentar zum Gleichbehandlungsgesetz. Wien/New York, S. 464-486.

United Nations General Assembly 2008: General Assembly adopts 52 Resolutions, 6 Decisions recommended by Third Committee on Wide Range of Human Rights, Social, Humanitarian Issues. http://www.un.org/News/Press/docs/2008/ga10801.doc.htm. (Stand: 11.3.2011).

Vatican 2008: Statement of the Holy See Delegation at the 63rd Session of the General Assembly of the United Nations on the Declaration on Human Rights, Sexual Orientation and Gender Identity (18 December 2008). http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2008/documents/rc_seg-st_20081218_statement-sexual-orientation_en.html. (Stand: 2.3.2011).

WOCHEN SCHAU VERLAG

... ein Begriff für politische Bildung

Analyse politischer Systeme

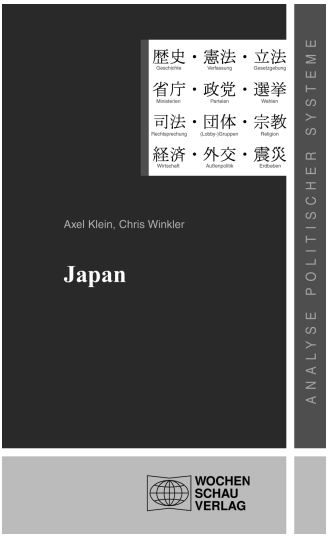
Axel Klein, Chris Winkler

Japan

Japan ist nicht nur eine der größten Industrienationen der Erde, sondern auch die älteste Demokratie Asiens. Die Nachkriegsverfassung sieht ein parlamentarisches System ähnlich dem Deutschlands vor, doch hat sich darin eine in vielerlei Hinsicht unterschiedliche politische Kultur (weiter-) entwickelt. Die vielfältigen Zusammenhänge zwischen institutionellen Rahmenbedingungen und den darin ablaufenden Prozessen macht dieses Buch verständlich.

Die Autoren legen die zentralen Aspekte des politischen Systems dar und bieten zusätzlich einen Überblick über die Grundzüge der Geschichte, Gesellschaft und Wirtschaft des Landes.

Dr. Axel Klein und Dr. Chris Winkler befassen sich seit vielen Jahren mit dem politischen System Japans. Sie sind sowohl japanologisch als auch politikwissenschaftlich ausgebildet und arbeiten am Deutschen Institut für Japanstudien in Tokyo.



ISBN 978-3-89974638-9, 208 Seiten,
€ 12,80

Aus dem Inhalt:
Kleine Geschichte | Verfassung | Gesetzgebung | Regierung und Verwaltung | Parteiensystem | Wahlen | Die regionale Dimension der Politik | Justizsystem | Verbände und Interessengruppen | Kirchen und Religionsgemeinschaften | Sozialstruktur | Wirtschaft | Japan in der Welt | Das große Tōhoku-Erdbeben von 2011

INFOSERVICE: Neuheiten für Ihr Fachgebiet unter **www.wochenschau-verlag.de** | Jetzt anmelden!

Adolf-Damaschke-Str. 10, 65824 Schwalbach/Ts., Tel.: 06196/86065, Fax: 06196/86060, info@wochenschau-verlag.de

Micha Brumlik

Religion, Würde und Menschenrecht – Eine kantianische Perspektive

1. Vorbemerkung: Genesis und Geltung, historische Ursprungsfragen und systematische Beziehungen

„Jeder Mensch" – so Art. 18 der am 10. Dezember 1948 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verkündeten „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" – hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden."

Diese Menschenrechtsgarantie reagiert auf eine Problemlage, die zuerst in den konfessionellen Bürgerkriegen Europas als solche notorisch wurde (tatsächlich bestand sie schon lange vorher) und Ende des 18. Jahrhunderts zum Beispiel von Immanuel Kant prägnant charakterisiert wurde:

> „Auch sind die sogenannten Religionsstreitigkeiten, welche die Welt so oft erschüttert und mit Blut besprützt haben, nie etwas anderes, als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen, und der Unterdrückte klagte nicht eigentlich darüber, daß man ihn hinderte, seiner Religion anzuhängen (denn das kann keine äußere Gewalt), sondern daß man ihm seinen Kirchenglauben öffentlich zu befolgen nicht erlaubte." (RGV: B 155)

Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Menschenrechten ist vielschichtig und wird aktuell vor allem in zwei Perspektiven, einer historischen und einer systematischen erörtert: Ob es erst Renaissance und Aufklärung bzw. der schmerzhafte Lernprozess nach den konfessionellen Bürgerkriegen des frühneuzeitlichen Europas waren, die zur aktuellen, beinahe universellen Verpflichtung auf die Menschenrechte und damit zum Gedanken der Religions- und Bekenntnisfreiheit geführt haben, ist nach wie vor strittig. Zumal Vertreter der christlichen Kirchen als auch dem christlichen Glauben verpflichtete Philosophen und Juristen behaupten, dass ohne den Grundgedanken der Gottesebenbildlichkeit des Menschen bzw. der Menschwerdung Gottes in Jesus eine Menschenrechtsidee nicht hätte artikuliert werden können (vgl. Blöckenförde/

Spaemann 1987; Bielefeldt 2007: 177-186; Stein 2007). Richtig ist daran mindestens so viel, dass den biblischen, vor allem den prophetischen Schriften ein starker Universalismus zu entnehmen ist (vgl. Brumlik 1999: 11-19),[1] damit trifft aber auch zu, dass das rabbinische Judentum – in Abgrenzung und Differenz zum Christentum – eine eigene Lehre von der Würde des Menschen entwickelt hat. Infrage steht also, ob es tatsächlich der christliche Glaube mit seiner Inkarnationsidee oder nicht doch eher der alttestamentliche, der prophetische Universalismus (Hermann 2008) war, der der modernen Idee einer allen Menschen zukommenden Würde vorhergegangen ist. In diesem Teil der aktuellen Diskussion geht es also darum, ob sich die Menschenrechte sowohl bezüglich ihrer historischen Herkunft als auch hinsichtlich ihres Geltungsgrundes im Wesentlichen dem Christentum verdanken – eine Behauptung, die die Frage aufwirft, ob auch andere Religionen und Kulturkreise als das westliche Christentum wenn auch über Umwege diesen Gedanken hätten hervorbringen können. Hinter all dem verbirgt sich als systematisches Hauptproblem die Frage nach dem angeblich konstitutiven Verschränktsein von Christentum und Menschenrechten und zwar so, dass nur und ausschließlich eine christliche Kultur den über die Aufklärung vermittelten Begriff der „Würde des Menschen" hervorbringen konnte und dass umgekehrt jede Anerkennung einer uneingeschränkten „Würde des Menschen", wie sie die internationale Rechtsentwicklung mit sich bringt, letztlich darauf hinausläuft, eine bestimmte – nämlich die christliche – religiöse Tradition normativ auszuzeichnen.

Zum anderen – das ist der systematische Aspekt – wird unter dem Stichwort „Fundamentalismus" das Problem erörtert, ob tatsächlich jede als religiös behauptete Äußerung oder Praxis unter die Schutzgarantie der Menschenrechte, der Gewissens- und Bekenntnisfreiheit fällt. Als aktuelle Beispiele mögen die in Deutschland als solche nicht anerkannte „Scientology Church" ebenso gelten wie manche, gewaltsames Handeln implizierende Spielarten des Islamismus, einer modernen Weltanschauung, die mit dem Islam auf keinen Fall gleichzusetzen ist, sich aber einzelner seiner Traditionen ideologisch bedient. Schließlich wird unter globalpolitischen Perspektiven die Frage debattiert, wie stark staatliche Verfassungen Religionen befördern oder auch einschränken bzw., ob religiös-politische Übereinkünfte zur Religionsfreiheit auch weniger garantieren dürfen, als das, was die UN-Menschenrechtscharta postuliert. Als Beispiel dafür möge die heftig umstrittene Kairoer Menschenrechtserklärung islamischer Staaten dienen (Fischer/Diab 2007: 2972 ff.). Zu beantworten sind also drei Fragen:

1 Vgl. auch die gut begründete Annahme, dass bereits die antike Philosophie entsprechende Motive generiert hat: Gerhardt, Volker 1999: Menschenrecht und Rhetorik. In: Brunkhorst, Hauke u.a.: Recht auf Menschenrechte, Frankfurt/M., S. 20-40.

Was genau heißt in diesem Kontext „Religionsfreiheit“ bzw. was genau bedeutet hier: „Religion“? Ist „Religionsfreiheit“ dasselbe wie Gewissens- und Meinungsfreiheit?

Trifft es zu, dass alleine oder doch mindestens vor allem das Christentum einen zureichenden Begriff von der „Würde des Menschen“ entwickeln konnte?

Lassen sich trennscharfe Kriterien und Prinzipien entfalten, die es erlauben, zwischen den Menschenrechten entsprechender Ausübung der Religionsfreiheit und ihnen widersprechenden und daher einzuschränkenden Formen zu unterscheiden?

Diese Fragen werden im Folgenden aus einer bestimmten Perspektive, unter Bezug auf Immanuel Kants Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ aus dem Jahre 1794 sowie der 1798 erschienenen „Rechtslehre der Metaphysik der Sitten.“ beantwortet. Bezüglich des historischen Anspruchs scheint Kant eindeutig zu sein: Kant privilegiert in seiner Religionsschrift das Christentum als „gelehrte Religion“ (RGV: B 247 f.) und war auch systematisch davon überzeugt, dass unter allen ihm bekannten historischen Religionen allein das Christentum seiner Idee einer reinen Religion der Vernunft am ehesten entgegenkäme (Böttigheimer 2009: 180-198).[2]

Allerdings: Durch seine jüdischen Freunde und insbesondere seine Bekanntschaft mit Moses Mendelssohn war Kant bestens über die Reformbestrebungen innerhalb des deutschsprachigen Judentums informiert, eines Judentums, das insbesondere in Gestalt von Moses Mendelsohn die Position vertrat, dass die Religion der Vernunft im Judentum enthalten sei. Kant setzt sich in der Religionsschrift ausführlich mit dem Judentum auseinander, das er als „Judaismus“ bezeichnet und für den Inbegriff einer statutarischen Religion hält (RGV: B 186 f., B 253). Die Frage nach dem Judentum als Idealtypus einer zu überwindenden statutarischen Religion ist in diesem Zusammenhang deshalb von Bedeutung, weil sich an ihr überprüfen lässt, ob es historisch-genetisch gesehen wirklich nur das Christentum gewesen ist, das, obwohl es, wie auch Kant einräumen muss, historisch auf dem Judentum beruht (RGV: B 290), einen Vorbegriff reiner ethischer Religion ausbildete. Systematisch allerdings sah Kant auch in diesem Christentum bestenfalls die noch über sich selbst unaufgeklärte Form einer Vernunft- und Tugendreligion, gelegentlich überlegte er auch, ob das Judentum diesen Weg gehen könne.

2 Vgl. aber auch die biographischen Kontexte: Vorländer, Karl 2004: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, Wiesbaden, S. 153-209; Dietzsch, Steffen 2003: Immanuel Kant. Eine Biographie, Leipzig, S. 171-201; Kühn, Manfred 2003: Kant. Eine Biographie, München, S. 380-477.

2. Gang der Untersuchung

Um diese Fragen zu klären, soll zunächst der kantische Religionsbegriff entfaltet werden, (3) um dann, in einem historischen Exkurs zu zeigen, dass mindestens eine andere Religion neben dem Christentum, nämlich das rabbinische Judentum einen ebenfalls stark normativen Begriff von der „Würde des Menschen" entwickelt hat. (4) Einer Skizze der kantischen Begründung republikanischer Freiheit (5) folgt dann eine Erörterung der Frage, welchen menschenrechtlichen Schutz demnach die Ausübung der Religionsfreiheit genießt. (6) Darauf aufbauend soll anhand von Kants Unterscheidung von „reiner" und „statutarischer" Religion auf den Widerspruch von menschenrechtlich garantierter Religionsfreiheit hier und empirisch vorfindlichen, fundamentalistischen Religionen dort hingewiesen und die Frage gestellt werden, in welchem Maß und welchem Rahmen beide politisch in der stark von den Menschenrechten geprägten Welt der internationalen (Staaten-)Gemeinschaft koexistieren können. So ergibt sich, dass eine politische und rechtliche Kultur der Menschenrechte – jedenfalls nach Kant – allenfalls mit privaten und kultischen Formen religiöser Observanz vereinbar ist; dass aber jedes Ausgreifen von Observanz auf Bereiche jenseits dessen, also in den Bereich des öffentlichen, gemeinsamen Zusammenlebens von Bürgerinnen und Bürgern jedenfalls durch die Menschenrechte nicht, durch nationales, demokratisch zustande gekommenes Recht womöglich vereinbar ist. Damit ist zugleich eine Antwort auf die Frage nach dem Spannungsverhältnis von Laizismus und eben auch religiös fundierten Grundlagen demokratischer Gemeinwesen skizziert. (7) Tatsächlich hat Kant Grundzüge eines Staatskirchenrechts entworfen, dessen Grundzüge im Anschluss dargestellt werden. (8) Dieses Staatskirchenrecht legitimiert sich durch die negativen Züge institutionalisierten Glaubens, die Kant nicht scharf genug kritisieren konnte und ein politisches Programm staatlich gelenkter und kontrollierter Religionen erfordert. (9) Freilich ist die damit gegebene im weitesten Sinne funktionalistische Deutung von Kants Religionsphilosophie nicht das letzte Wort. Am Ende soll erörtert werden, ob Kants Haltung zur Religion eher als „kemalistisch" einzustufen ist, also als eine Haltung, die die Religion für das Funktionieren einer Republik instrumentalisiert, in den Dienst nimmt, oder ob Kant nicht doch dem gläubigen Gewissen und seinem Eigensinn denselben Rang für die Würde des Menschen einräumt wie der „Autonomie". Dabei wird sich zeigen, dass Kant entgegen allen deistischen und politischen Lesarten mindestens über den Begriff des Gewissens einen engeren Bezug zur Gottesfrage (Fischer/Forschner 2010) gehabt hat, als in der bisherigen Rezeption (Stangneth 2000; Habermas 2005a: 216-257) gesehen. (10) Bei alledem sind mir Einwände aus

einer sich realistisch gebenden Denkschule zur Philosophie der internationalen Politik durchaus geläufig (Kratochwil 1998), indes: es geht ja um nichts weniger als darum, ob derlei Einwände überhaupt den Rang eines ernsthaften Arguments erreichen. Warum also ist es überhaupt nötig, bei der Frage nach einer Moral- und Rechtsbegründung überhaupt religionsphilosophische Reflexionen anzustellen.

3. Kantianische Exposition

Für Immanuel Kant stellt die Annahme eines gerechten und gütigen Weltenherrschers, also Gottes, die Lösung eines Problems dar, dem sich eine auch von seiner Aufklärung getroffene Vernunft unweigerlich stellen muss. Kants bereits in der „Kritik der praktischen Vernunft" erörterte Thematik des „höchsten Guts" (KPV[3]: A 225) erweist sich auf den ersten Blick als eine nachmetaphysische Antwort auf die Theodizeefrage, nämlich auf die Frage, warum in der erfahrenen Wirklichkeit sittliches, pflichtgemäßes, kurz tugendhaftes Handeln in aller Regel nicht mit dem Erreichen von Glückseligkeit zusammenfällt. Diese der Vernunft spottende Erfahrung führt zur notwendigen Annahme Gottes. Obzwar, wie die Vorrede zur ersten Auflage der Religionsschrift gleich anfangs feststellt, die Moral freier, vernünftiger Menschen auf die Idee eines über ihnen stehenden Wesens nicht angewiesen ist, müssen Menschen, die eben auch an den Ergebnissen ihres Handelns interessiert sind, ein göttliches Wesen postulieren:

> „Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was dann aus unserm Rechthandeln herauskomme, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Tun und Lassen richten könnten, um damit wenigstens zusammenzustimmen. So ist es zwar nur eine Idee von einem Objekte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen (die Pflicht), und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben (die jener ihrer Beobachtung angmeßene Glückseligkeit), zusammen vereinigt in sich enthält, das ist, die Idee eines höchsten Guts in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müsse (...). Aber, was hier das Vornehmste ist, diese Idee geht aus der Moral hervor, und ist nicht die Grundlage derselben." (RGV: BA VII)

Damit behauptet Kant nichts weniger als die Denknotwendigkeit Gottes genau dann, wenn sich die Vernunft ihrer Freiheit und damit moralischen Verpflichtetheit

3 KPV bezeichnet das Werk „Kritik der praktischen Vernunft" von Kant.

versichert. Freilich ist mit der Annahme dieser Notwendigkeit kein erkennender Beweis der Existenz Gottes erbracht, genauer: die Notwendigkeit der Annahme Gottes ergibt sich nur durch eine Reflexion auf die menschliche Moralität; nach Kant wäre ein Reden von Gott jenseits der moralischen Selbstaufklärung des Menschen sinnlos.[4] Dieser metatheologischen Einsicht folgt die Rekonstruktion einer vernunftgemäßen Theologie, die bestimmen kann, was „Religion" im Allgemeinen ist:

> „Da alle Religion darin besteht: daß wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen, so kommt es bei der Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemäßes Verhalten darauf an, zu wissen: wie Gott verehrt (und gehorcht) sein wolle. Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich bloß statutarische, oder durch rein moralische Gesetze." (RGV: B 147)

Diese von Kant hier vorgenommene Bestimmung scheint – jedenfalls nach protestantischem Verständnis – auf den ersten Blick zu eingeschränkt zu sein, auch die neuere Religionsphilosophie, etwa bei Jürgen Habermas, behauptet ja, dass die religiöse Semantik Potentiale (Habermas 2005b: 119-154; 2010: 315-336) enthalte, die über moralische Postulate bei weitem hinausgehen: Wünsche nach Trost, Befriedung und Erlösung (Arens 1989; Düringer 1999). Indes: die Denknotwendigkeit eines gütigen und gerechten Weltenherrschers impliziert nichts anderes als eben dies: dass Menschen in letzter Hinsicht Gerechtigkeit widerfährt – ein Zustand, der es eben immer auch das zur Folge hat, was Kant als „Glückseligkeit" bezeichnet. Mit Annahmen einer radikalisierten Rechtfertigungslehre, wie sie sich in manchen Werken Luthers findet, eines Glaubens an Gnade und Rechtfertigung auch dann, wenn massives Unrecht begangen und nicht bereut wurde, setzt sich Kant in der Religionssschrift ebenfalls kritisch auseinander. Kant hat die protestantische Rechtfertigungslehre auf der Linie Paulus, Augustinus und Luther systematisch ihrer moraltheoretischen Mängel wegen zurückgewiesen (RGV: B 170; Fischer 2010: 132), was aber an dieser Stelle nicht zu vertiefen ist. Auf jeden Fall scheint ein moralisches Handeln aus Vernunft, sofern von überzeugten Atheisten vollzogen, durchaus auf die theistische Annahme eines gütigen und gerechten Weltenherrschers verzichten zu können – in Frage steht jedoch, ob nicht auch radikale Atheisten aus Vernunftgründen wenn schon keinen theistisch verstandenen Gott, so doch einen letzten Sinn ihres Handelns und Leidens annehmen müssen. Kant hat in seiner Religionsschrift freilich genau gesehen, dass eine so im Sinne der denknotwendigen Annahme eines „höchsten Guts" verstandene

4 Zu diesem „moralischen Gottesbeweis" vgl. auch Weischedel (1983); zuletzt: Kreis (2011).

Religion keine Privatsache im Sinne der Transzendenzannahmen radikal vereinzelter Individuen ist, sondern, dass so verstandene Religionen zu bestimmten Formen der Gemeinschaftsbildung führen, womit sowohl allgemein politische als auch religionspolitische Fragen im engeren Sinne berührt sind. In welchem Verhältnis sollen demnach religiöse Gemeinschaften zu politischen Gemeinschaften bzw. zu anderen religiösen Gemeinschaften stehen?

Alle Religion bestehe darin – so nochmals das bereits erwähnte Zitat Kants aus seiner Religionssschrift – „daß wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen" weshalb es „bei der Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemäßes Verhalten darauf an, zu wissen: wie Gott verehrt (und gehorcht) sein wolle. Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich bloß statutarische, oder durch rein moralische Gesetze" (RGV: B 147). Die Unterscheidung von statutarischen und moralischen Gesetzen zielt darauf, ob der angenommene göttliche Gesetzgeber „nur" eine bestimmte moralische Haltung, die bei jedem Handeln einzunehmen ist, gebietet oder er selbst konkrete, unbedingt zu befolgende kultische oder rechtliche Normen vorschreibt. Um die geschichtlich-historische Konkretisierung dieser Unterscheidung treffsicher einführen zu können, schlägt Kant zunächst einen Wechsel der Terminologie vor: nämlich in diesen Zusammenhängen nicht von „Religion", sondern von „Glauben" zu sprechen, denn:

> „Es ist nur eine wahre Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben … Es ist daher schicklicher … zu sagen: dieser Mensch ist von diesem oder jenem (jüdischen, mohammedanischen, christlichen, katholischen, lutherischen Glauben, als: er ist von dieser oder jener Religion." (RGV: B 154)

Die terminologische Unterscheidung dient der systematischen Abgrenzung eines philosophischen, vernunftkritischen Begriffs der Religion, die Gott als Verbürger des höchsten Guts als Garanten der Annahme, dass ein würdiges Leben letztlich auch ein glückseliges Leben ist, hier und jenen Formationen, die Kant als historische Offenbarungsreligionen dort ansieht. Von der Position einer philosophisch – vernunftkritisch gewonnenen „Religion", die es demnach nur in einer einzigen Form geben kann, lassen sich dann re-konstruktiv unterschiedliche Institutionalisierungsformen historischer Glaubensweisen aufzeigen, von denen nach Kants Überzeugung wiederum nur eine – das Christentum – die höchstmögliche Form, nämlich die einer ethischen Gemeinschaft im Ansatz erreicht hat. Allerdings: Man mag der Auffassung sein, dass die Würde des Menschen ohne die Würde des biblischen Gottes nicht

zu denken ist – muss aber gleichwohl zur Kenntnis nehmen, dass die neuzeitliche Philosophie, beginnend mit Pico della Mirandola (Pico della Mirandola, Giovanni: o.J.) das anders gesehen hat. Zugleich hat man sich dann in der globalisierten Welt zu fragen, ob andere, nicht auf dem biblischen Monotheismus und nicht auf der Philosophie der Aufklärung beruhende Kulturen überhaupt die Möglichkeit haben, aus ihren ganz eigenen Traditionen heraus einen Zugang zur Idee der Würde des Menschen zu finden.

4. Exkurs: Menschenwürde im rabbinischen Judentum

Ein Beispiel dafür, dass die „Würde des Menschen" zwar nicht außerhalb des biblischen Monotheismus, wohl aber jenseits des Christentums postuliert werden konnte, stellt das seit dem zweiten Jahrhundert entstehende rabbinische Judentum dar. Die im rabbinischen Judentum entwickelten Vorstellungen von der Einzigartigkeit und Unantastbarkeit des Menschen widerlegen zwar nicht die Vorstellung eines erhabenen Gottes, wohl aber das Vorurteil, dass dieser ebenso erhabene wie barmherzige Gott den Menschen in größter Distanz gegenübersteht. Das Gegenteil ist der Fall: Gerade weil Gott erhaben ist und weil er in seiner Erhabenheit und Barmherzigkeit den Menschen, die Menschen, geschaffen hat, geht diese Erhabenheit und das heißt Heiligkeit und – moralisch-politisch gesehen – Unantastbarkeit auf sie über. Während sich im christlichen Glauben die Barmherzigkeit Gottes in Tod und Auferstehung des inkarnierten göttlichen Logos, im Tod des Messias Jesus offenbart, erweist sich im Judentum Gottes ganze Gnade bereits im Akt der Schöpfung – einer Gnade, die auch durch die Sünde Einzelner und ganzer Völker nicht verwirkt werden kann.

Kant selbst kannte trotz einer Reihe jüdischer Freunde (Dietzsch 2003: 171-201, Schulte 2000: 80-97) das Judentum nicht gut genug, um gegen Fehlurteile hinsichtlich seiner historischen Gestalt gefeit zu sein – seine Ausführungen in der Religionsschrift jedenfalls lassen darauf schließen, dass er das Judentum vor allem als die Religion des Alten Testaments angesehen hat. Dieses Judentum gilt ihm „seiner ursprünglichen Einrichtung nach" (RGV: B 186, Brumlik 2002: 27-74) als Inbegriff eines statutarischen Glaubens, als Grundsätze einer Staatsverfassung – moralische Zusätze gehörten diesem Judentum schlechterdings nicht an und seien ihm später „angehängt worden" (RGV ebd.). Hermann Cohens 1918 postum erschienenes Hauptwerk (Cohen 2008) diente keinem anderen Zweck, als ganz im Rahmen der kantischen Philosophie diese historische Fehleinschätzung zu korrigieren und unter Hinweis auf die Prophetenbücher nachzuweisen, dass jene moralischen Prinzipien, die Kant Jesus als

Erstem zuschreibt, bereits bei den Propheten der Hebräischen Bibel geäußert wurde.) Immerhin ist einzuräumen, dass Moses Mendelssohn (Mendelssohn 2001, Bourel 2007), auf den Kant sich bei seinem Urteil auf das Judentum bezieht, eben diese These einer partikular politischen Volkssatzung in seinem Werk „Jerusalem" vertreten hatte. Andererseits belegt der historische Blick auf die jüdische Religion die kantische These vom allmählichen Fortschritt vom Tempelglauben zum ethischen Glauben der Sache nach doch – so sehr, dass man bereits in der Religion des rabbinischen Judentums Vorformen des modernen Begriffs der „Würde des Menschen" findet.

Gleichwohl: Ist es zulässig, aus politischen Prinzipien der nahöstlichen Bronze- und Eisenzeit sowie der späten Antike den Rückschluss zu ziehen, dass der Gedanke der Menschenwürde, wie er frühestens in der italienischen Renaissance und spätestens in aller Deutlichkeit von Kant artikuliert wurde, seine Ursprünge und seine Basis in der jüdischen, der christlichen Religion hat? Nimmt man Immanuel Kants Grundlegung ernst, kann davon keine Rede sein; betrachtet man die Angelegenheit philologisch, erst recht nicht. Nirgends in der Bibel, weder im Alten noch im Neuen Testament, finden sich ausdrückliche Formulierungen bezüglich der Menschenwürde. Diejenigen, die von der zureichenden Grundlegung der Menschenwürde in der Bibel überzeugt sind, führen dann schnell die im Buch Genesis behauptete Gottesebenbildlichkeit bzw. die Menschenebenbildlichkeit des Gottessohnes in Jesus von Nazareth an. Indes: eine Ausformulierung dieses Arguments wird man in der frühen Kirche nicht finden, beziehungsweise lange nach ihr suchen.

Anders das rabbinische Judentum, das sich nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes als Erbe des Pharisäismus von der Mitte des zweiten Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung an zu formieren begann. Es war der erstmals bei Amos im achten Jahrhundert entwickelte Gedanke, dass der eine Gott als letzte Rechtsquelle mit ihrem Wesen nach verschiedenen politischen Gemeinschaften in je eigener, aber gleichwohl universaler Verbindlichkeit Bünde schließt, der es erlaubt, die Grenzen der Binnensolidarität zu überwinden. Indem die Propheten den Gedanken eines Völkerindividuen einander verpflichtenden Rechts postulierten, eines Rechts, das kraft der Betonung der Integrität des Gemeinwesens auch die Integrität der einzelnen, in ihm lebenden Menschen garantierte, haben sie eine Idee vorgedacht, die erst dann wieder zum Ausdruck kommen konnte, als die Engführungen des Jus Europaeum Christianum durch die Staatsdenker der Aufklärung überwunden wurden. Die im achten Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung bei den Wortpropheten artikulierten Grundsätze eines gerechten Zusammenlebens von Völkern und ihren Herrschern in Krieg und Frieden weisen weder die Präzision noch die Positivität

der modernen Menschenrechte auf, auch lassen sie jede explizite Erwähnung eines Gedankens wie den der menschlichen Würde vermissen. Freilich deuten sich schon hier Vorstellungen von der grundsätzlichen Heiligkeit und das heißt Unantastbarkeit eines jeden menschlichen Lebens an.

In den Schriften der Weisen Israels, der Tannaim und Amoraim dann, im zweiten und dritten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung dann finden wir Debatten und Erörterungen, die genau jene Themen berühren, die auch heute noch die vor allem bioethischen und politisch-ethischen Fragen einer ebenso globalisierten wie technisch beherrschbar gemachten Welt betreffen: als da sind: die Frage danach, wann überhaupt ein Mensch ein Mensch ist, welches der Wert des einzelnen menschlichen Lebens ist und wie sich dieser Wert aus den biblischen Schriften begründet. Anders als das immer stärker platonisch geprägte Christentum kannte das rabbinische Judentum zwar auch eine dualistische Anthropologie von Leib und Seele und wich damit von der biblischen Ganzheitslehre, die sich im Begriff der „Nefesch" kondensierte, ab – ging aber niemals so weit, das Konzept einer vom Leib getrennten, die wahre Essenz des Menschseins ausmachenden Seele zu vertreten. Die leib-seelische Einheit indes, die der Mensch ist, tritt erst in der Welt in Erscheinung – was nach Maßgabe der rabbinischen Lehre genau dann der Fall ist, wenn der Embryo den Mutterleib verlassen hat (Ohalot VII, 6). Bei der Frage nach der Menschlichkeit von Menschen geht es den Rabbinen zunächst nicht um eine moralische, sondern um eine ontologische Frage: da gemäß der rabbinischen, semidualistischen Anthropologie erst der in die Welt gestellte Leib den Menschen zum Menschen macht, kommt erst dem geborenen Menschen der unbeeinträchtigte Status absoluter Unantastbarkeit zu. Umso erstaunlicher ist die Aussage eines anderen Weisen, wonach es gemäß der noachidischen, alle Menschen – vor allem die Nichtjuden – betreffenden Gesetze ein todeswürdiges Verbrechen ist, einen Embryo zu töten (Urbach 1979: 243). Entscheidend aber ist nach Maßgabe der rabbinischen Debatte, dass das Leben geborener Menschen nicht gegeneinander aufgewogen werden darf. Die Begründung hierfür fanden die Rabbanim des zweiten und dritten Jahrhunderts nun in der Tat in der biblischen Gottesebenbildlichkeit. So erklärte Rabbi Akiba im frühen zweiten Jahrhundert, dass der Respekt des Menschen vor dem Menschen in dem Ausmaß wuchs, indem er erkannte, dass er und seinesgleichen von Gott geschaffen wurden (Urbach 1979: 217). Das damit implizierte Prinzip einer universalistisch gefassten Gleichheit aller Menschen findet sich – wenn auch in narrativer Form – schon in der Mischna, der nach jüdischer Überlieferung mündlich überlieferten Tora vom Sinai – die seit dem zweiten Jahrhundert der Zeitrechnung bekannt ist:

> „Also ward der Mensch als einzelnes Individuum geschaffen, und um des Friedens unter den Menschen willen sollte niemand zu seinem Genossen sagen: Mein Vater war größer als deiner und zugleich die Größe Gottes, gesegnet sei er, aufrufen, denn: Wenn ein Mann viele Münzen mit einem Prägestock prägt, so sind doch alle Münzen gleich – aber der König der Könige prägte jeden Menschen mit dem Prägestock des ersten Menschen und (dennoch) ist keiner mit seinem Genossen identisch. Und daher ist es die Pflicht eines jeden Menschen, zu beten (zu sagen): Um meinetwillen wurde die Welt erschaffen." (Mischna Sanhedrin IV, 5)

Das damit schon früh, wenn auch nur narrativ gefasste Prinzip der Heiligkeit eines jeden Individuums hat sich zugleich in einer Reihe moralischer Prinzipien niedergeschlagen. Wiederum war es zu Beginn des zweiten Jahrhunderts Rabbi Akiba, der die wesentlichen Stichworte lieferte: „Der Mensch ist geliebt, denn er war in Gottes Antlitz geschaffen"(Urbach 1979: 253, Anm. 18) sowie, darauf folgend: „Jeder, der (menschliches) Blut vergießt, zerstört das Ebenbild Gottes", eine Aussage, die sein Schüler Ben Azzai in einer Tossefta noch verschärfte: „Jeder, der sich nicht für den Schutz der menschlichen Gattung einsetzt, wird von der Schrift angeklagt, die Gottesebenbildlichkeit zu verkleinern" (Urbach 1979: 227). Damit gehört der von Gott geschaffene Mensch nicht nur der Schöpfung an, sondern über sie hinaus gehoben, wie etwa ein Rabbi Nehemia erklärte: „Ein Mensch gleicht in seinem Wert dem ganzen Werk der Schöpfung" – eine weitere Formulierung, welche die Abwägung von menschlichem Leben, sofern es auf der Welt ist, im Grundsatz verbietet. Moralisch setzten die Weisen Israels auf ein strikt individualisiertes Handeln, das dem einzelnen, menschliches Leben rettenden Individuum zugleich das Verdienst anrechnet, die Schöpfung im Ganzen gerettet zu haben, so jedenfalls die Mischna: „Jedem, der einen einzelnen Menschen rettet, wird es so angerechnet, als ob er die ganze Schöpfung gerettet habe" (Urbach 1979: 254). Folgt daraus umgekehrt, dass, wer ein einzelnes menschliches Leben zerstört, im Grundsatz auch die Schöpfung zerstört? Zu solcher Radikalität waren die stets realistisch und pragmatisch denkenden Rabbanim nicht bereit: Anders als der rigorose Bergprediger befürworteten sie genau aus dem Prinzip der Heiligkeit eines einzelnen Lebens ein Recht auf Notwehr und Selbstverteidigung, ohne indes jenen, die Selbstverteidigung übten, ein übermäßig gutes Gewissen zu verschaffen: dass, wer – aus welchem Grunde auch immer – Blut vergießt, damit zugleich Gottes Ebenbild zerstört, wird durch den verteidigbaren Zweck einer solchen Handlung nicht aufgehoben. Es war Hillel, der auch dieser Erfahrung in einer ausgerechnet auf die hellenistisch-römische Staatsreligion Bezug nehmenden Geschichte Rechnung trug:

> „Dieses Prinzip mag der Geschichte eines Königs gleichgesetzt werden, der ein Land eroberte, Abbilder seiner selbst aufstellen, Statuen seiner selbst errichten und Münzen mit seinem Bild prägen ließ. Als dann seine Abbilder umgestürzt, seine Statuen zerbrochen und der Wert seiner Münzen außer Kraft gesetzt wurden, wurde auch die Ähnlichkeit mit dem König zerstört. Und genau so schreibt es die Schrift einem jeden zu, der (menschliches) Blut vergießt: Er zerstört das Ansehen des Königs (Gottes)." (Urbach 1979: 227)

Die Rabbanim hatten demnach die grundsätzliche, absolute Schutzwürdigkeit des Menschen – von Fragen der Selbstverteidigung und des Strafrechts abgesehen – schon in einer Zeit artikuliert, als das den Vätern der Kirche in dieser Deutlichkeit noch nicht gelungen ist: dem Umstand zum Trotz, dass ihrem Glauben nach der göttliche Logos zum leidenden Menschen geworden war. Gleichwohl ist nicht zu übersehen – und das wird an der zuletzt wiedergegebenen Parabel Hillels unübersehbar deutlich –, dass die Würde des Menschen als Ebenbild Gottes ganz und gar von der Würde Gottes abgeleitet ist. Folgt aus derlei Überlegungen schon eine frühe Einsicht in das Menschenrecht auf freie Religionsausübung? Die rabbinische Lehre von den noachidischen Gesetzen, die Mord, Totschlag, Unzucht, Tierquälerei und Götzendienst verbieten, das Leben unter Recht und Gesetz hingegen gebieten, stellen die frühe Form eines theologischen Pluralismus mit einem minimalen Kanon von Weisungen dar, die für alle Menschen verbindlich sind, ohne dass doch damit ihre konkrete Religionsausübung als Götzendienst abgewertet wird (Encyclopedia Judaica: 1189-1191).

5. Kantische Begründung der Menschenrechte

Nachdem so in einem Fall erstens gezeigt worden ist, dass jene Vorstellungen, die später die Menschenrechte speisen sollten, keineswegs nur auf dem Boden des Christentums entstanden sind (vgl. Fischer-Lescano 2005), und damit Kants genealogische Überlegungen von der zivilisatorischen Bedeutsamkeit von Religionen, von Glaubensüberzeugungen bestätigt werden konnte, muss es nun, zweitens und vor allem, um die Frage gehen, welchen effektiven menschenrechtlichen Schutz Glaubensweisen genießen sollen. Dabei fällt auf, dass sich mindestens die neuere politische Philosophie der Menschenrechte dem Thema der Religions- und Gewissensfreiheit eher stiefmütterlich genähert hat. Wenn überhaupt, so wird die Religionsfreiheit hier als ein Fall unter anderen erörtert; ob und warum der Religionsfreiheit evtl. besonderer Rang eingeräumt werden soll, wird kaum diskutiert. Alles in allem scheint ihr kaum größere Bedeutung als die allgemeine Meinungsfreiheit – etwa von ästhetischen Geschmacksurteilen – zugebilligt zu werden. Auch Überlegungen zum „Weltbürgerrecht"

und zur „Demokratie im Zeitalter der Globalisierung“ (Höffe 1999: 70 f.)[5] nehmen das Thema nur am Rande auf.

Das aus heutiger Perspektive zu betrachtende politische Problem des Verhältnisses von Religion und Menschenrechten stellt sich dann als das Spannungsverhältnis von (demokratischer) Republik (Maus 1992) und dem statutarischen Glauben (religionsgesetzliche Vorschriften und kultische Observanz) hier sowie dem ethisch verantworteten Offenbarungsglauben dort dar. Dieses Spannungsverhältnis resultiert aus dem Charakteristikum historischer Religionen, ihre Ausübung öffentlich (RGV: B 118, B 149, B151, B 155, B 167, Niesen 2005) bekennen, bekunden und vollziehen zu müssen, einem Anspruch, der mit dem Anspruch des politischen Gemeinwesens, den öffentlichen Raum in Maßen und mit Gründen zu kontrollieren, konfligieren kann. Kant war sich dieses Spannungsverhältnisses überaus bewusst, ja er schien – „realpolitisch“ – sogar ein hohes Verständnis für die Einschränkung der Religionsfreiheit gehabt zu haben:

> „Was nur sofern wahrhaftig verehrt werden kann, als die Achtung dafür frei ist, wird genötigt, sich nach solchen Formen zu bequemen, denen man nur durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen kann, und was sich von selbst der öffentlichen Kritik jedes Menschen bloßstellt, das muß sich einer Kritik, die Gewalt hat, d.i. einer Zensur unterwerfen.“ (RGV: BA XII)

Dem kann auch nicht durch das Beharren auf eine unbedingte göttliche Weisung widersprochen und zuwidergehandelt werden, denn:

> „Der Satz ‚man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen‘ bedeutet nur, daß, wenn die letzten etwas gebieten, was an sich böse (dem Sittengesetz unmittelbar zuwider) ist, ihnen nicht gehorcht werden darf und soll. Umgekehrt aber, wenn einem politisch bürgerlichen, an sich nicht unmoralischen Gesetze ein dafür gehaltenes, statutarisches entgegengesetzt wird, so ist Grund da, das letztere für untergeschoben anzusehen, weil es einer klaren Pflicht widerstreitet, selbst aber, daß es wirklich auch göttliches Gebot sei, durch empirische Merkmale niemals hinreichend beglaubigt werden kann, um eine sonst bestehende Pflicht jenem zufolge übertreten zu dürfen.“ (RGV: B 139)

In der Vorrede zur ersten Auflage der Religionsschrift – und es muss an dieser Stelle offen bleiben, ob sich Kant hier aus Überzeugung oder aus Opportunitätsgründen äußerte – votiert Kant eindeutig für das Recht der Obrigkeit, in gewissen Maßen in den Religionsvollzug einzugreifen:

5 So der Titel von Otfried Höffes Abhandlung, München 1999, der das Thema kurz streift: a.a.O. S. 70 f.

> „Indessen, da das Gebot: gehorche der Obrigkeit! doch auch moralisch ist, und die Beobachtung desselben, wie die von allen Pflichten, zur Religion gezogen werden kann, so geziemt einer Abhandlung, welche dem bestimmten Begriffe der letztern gewidmet ist, selbst ein Beispiel dieses Gehorsams abzugeben …“ (RGV: BA XII)

Tatsächlich billigt Kant völlige Denkfreiheit in Sachen Religion allenfalls einer philosophischen Theologie, nicht aber – hier tauchen Motive des „Streits der Fakultäten“ auf – der biblischen Theologie, der es ja um das stets immer auch vom Staat vermittelte Seelenheil geht, zu. Damit sind erste Pflöcke zur Beantwortung der Frage nach der Legitimation der menschenrechtlich verbürgten Religionsfreiheit im kantischen Verstande gesteckt.

Für das weitere Vorgehen ist jetzt Kants Begriff der Menschenrechte zu überprüfen. Die Menschenrechte selbst, wie sie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) verkündet wurden, gelten allgemein als Scharnier zwischen universaler Moral und einzelstaatlich positiviertem bzw. zu positivierendem Recht (vgl. Chwascza 2002: 39-51, Lohmann 2002: 52-62, Bielefeldt 2006, Schwartländer 1978, Kühnhardt 1987).[6] Der Anfang der Präambel der allgemeinen Menschenrechtserklärung jedenfalls proklamiert: „Da die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet“ – eine Präambel, die ähnlich dem deutschen Grundgesetz naturrechtlich begründet ist und ebenso wie das Grundgesetz den Begriff der „Würde“ ins Zentrum stellt. Diese Präambel verweist systematisch auf Überlegungen Kants (vgl. Brandt 2010: 215 f.), wenngleich textgeschichtlich und genealogisch nicht immer eindeutig nachzuweisen ist, dass und wie sich die unterschiedlichen Verfasser tatsächlich auf Kant bezogen haben. Die Menschenrechte in ihrer Scharnierfunktion als moralische Grundlagen positiven Rechts und positivierter Kraft moralischer Ansprüche in universalistischer Hinsicht werden im Rückgang auf Kant in aller Regel doppelt begründet: in moralischer Hinsicht durch Überlegungen der „Metaphysik der Sitten“, in im engeren Sinne rechtlich-politischer Hinsicht durch Überlegungen „Zum ewigen Frieden“. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ unterscheidet Kant zwischen „Preis“ und „Würde“, um bei dieser Gelegenheit zu definieren, dass das, was seinen Zweck

6 Zur systematischen Überordnung von Menschenrechten gegenüber dem Demokratieprinzip kritisch: Maus, Ingeborg 1999: Menschenrechte als Ermächtigungsnormen oder: der zerstörte Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie. In: Brunkhorst, Hauke u.a. (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte, Frankfurt/M., S. 276-292, aber auch Brunkhorst 1999: Menschenrechte und Souveränität – Ein Dilemma. In: a.a.O. S. 157-175.

in sich selbst und nicht nur einen relativen Wert hat, einen „inneren Wert, d.i. Würde“ hat (GMS7: BA 78/79). Grund dieser Würde ist die „Autonomie“ – aus beiden Bestimmungen resultiert ein „praktischer Imperativ“:

> „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (GMS: BA 67)

Grundlage der politisch-rechtlichen Positivierung, d.h. der eben auch zwangsgestützten Ausführung dieses Imperativs finden sich im ersten Definitivartikel zum ewigen Frieden, gemäß dessen die bürgerliche Verfassung in jedem Staat republikanisch sein, also auf Gewaltenteilung zwischen Legislative, Exekutive und Judikative beruhen soll. Ausdrucksform der rechtlichen – nicht der moralischen – Freiheit in einer Republik aber „ist die Befugnis keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können“ (ZeF8: BA 22, Kersting 2004: 87-108). Freilich stellt der wünschbare Ausgang der Menschengeschichte, ihr vernunftgemäß bestimmter Zweck noch keine kategorische Garantie dessen, was ein „Menschenrecht“ sein könnte, dar. Immerhin gebraucht Kant in einer Fußnote – in einer Überlegung zur Tugend eines Landesherren – den Ausdruck „das Recht der Menschen“, als „das Heiligste, was Gott auf Erden hat“ (ZeF: BA 27). Um den gegenwärtigen, kategorischen Anspruch der Menschenrechte mit kantischen Mitteln zu rekonstruieren, bedarf es freilich eines weiteren Arguments. Stellt doch die Schrift zum „Zum ewigen Frieden“ – aus der Teilnehmerperspektive Betroffener und politisch Handelnder gesehen – zunächst nicht mehr dar als eine regulative Idee, die aber – anders als die moderne Menschenrechtsentwicklung im Rahmen des Völkerrechts – noch keinen positivierten, ggf. sogar gewaltsam durchzusetzenden Anspruch auf entsprechende Individualrechte kennt (vgl. Steiger 1999: 41-51, Kokott 1999: 176-198). Um diesen Zug der Menschenrechte, zumal des Rechts auf Religionsfreiheit, im kantischen Sinne rekonstruieren zu können, bedarf es eines weiteren Arguments: eines absoluten, angeborenen Rechts. Tatsächlich hat Kant in der „Einleitung“ und der auf sie folgenden „Einteilung der Rechtslehre“ ein solches „angeborenes Recht“ postuliert:

> „Das angeborne Recht ist nur ein einziges. Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötigenden Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Freiheit zustehende Recht.“ (MS: AB 45)

7 GMS bezeichnete das Werk von Kant a.a.O. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“.
8 ZeF bezeichnete das Werk von Kant a.a.O. „Zum ewigen Frieden“.

Man wird dieses Postulat, allen kontraktualistischen Deutungen Kants zum Trotz (Maus 1999: 148 f.), nicht anders als „naturrechtlich" bezeichnen können, zumal Kant selbst diese Bezeichnung wählt (MS: AB 46). Menschenrechte sind also nach Kant jene Rechte, die Menschen erstens als Angehörigen der Gattung unbedingt zukommen und die zweitens politisch im Gang der Geschichte, in überall zu konstituierenden Republiken positiviert werden sollen. Das heißt: nach Kant sind Menschenrechte universalisierte Freiheitsrechte, also Ansprüche auf Ausübung von Handlungsfreiheit, die – sofern sie anderen nicht schaden – in ihrem Vollzug unbedingt staatlich zu schützen sind. In welchem Ausmaß und in welchen Grenzen sind nun bereits bestehende oder zukünftige Republiken gehalten, eine der Würde des Menschen entsprechende Freiheit der Religionsausübung durch positives Recht zu schützen?

6. Religionsfreiheit als Menschenrecht eigenen Anspruchs?

Nach aktuellem Verständnis, wie es etwa in den USA, nicht aber in Ländern des Islam bzw. im Bereich des orthodoxen Christentums gepflogen wird (vgl. Krämer 2007: 38-54; Buchenau 2007: 161-176), könnte man die Ausübung der Religionsfreiheit als einen Fall, eine Untergruppe allgemeiner Freiheits- und Willkürrechte verstehen, etwa des unbeschränkten Rechts auf freie Meinungsäußerung oder der Äußerung des künstlerischen Ausdrucks. Diesem nur liberalen Verständnis steht mit Blick auf Kant entgegen, dass er der Ausübung eines ethisch reinen Kirchenglaubens, der ja stets auf dem Boden historischer, historisch gewordener Offenbarungsreligionen steht, eine bedeutende, universalgeschichtliche Funktion zuspricht. Analog zum menschheitsgeschichtlichen Zweck, aus dem Naturzustand in einen Rechtszustand überzugehen, postuliert Kant eine Pflicht der Menschen, „aus dem ethischen Naturzustande herauszugehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden" (RGV: B 134). Diese Pflicht bedarf der Voraussetzung einer anderen Idee, nämlich „der eines höheren moralischen Wesens" (RGV: B 137). Diese Idee eines ethisch gemeinen Wesens, die ihrerseits das Zusammenleben der Menschen nach Rechtsgesetzen stützt, konzeptualisiert Kant mit einem traditionalen Begriff als die Idee „eines Volks Gottes", das nach „Tugendgesetzen" lebt (RGV: B 139). Die konkrete Form, die dieses ethische Gemeinwesen unter menschlichen, d.h. kontingenten Bedingungen annehmen muss, kann für Kant keine andere als die einer Kirche sein:

> „eine Kirche aber, als Vereinigung vieler Menschen unter solchen Gesinnungen zu einem moralischen gemeinen Wesen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form, die an sich zufällig und mannigfaltig ist, mithin ohne göttliche statutarische Gesetze nicht als Pflicht erkannt werden kann." (RGV: B 149)

Aber auch Kirchen entstehen nicht aus dem Nichts: Zunächst unterscheidet Kant mit Blick auf die historischen Religionen zwischen Tempel- und Kirchenglauben: Während am Anfang der Entwicklung „Tempel" als dem öffentlichen Gottesdienste geweihte Gebäude standen, die von Priestern, als geweihten Verwaltern frommer Bräuche bedient wurden, folgt darauf der „Kirchenglaube" mit Kirchen als Versammlungsorte zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen, die von Geistlichen als Lehrern der reinen moralischen Religion (RGV: B 152) sowie von Schriftgelehrten (RGV: B 163) als Auslegern der heiligen Texte geleitet werden. Die faktische Institutionalisierung von Tempel-, vor allem aber von Kirchenglauben manifestiert sich in dem, was Kant als „Volksglaube" bezeichnet,

> „weil dem Volke keine Lehre zu einer unveränderlichen Norm tauglich zu sein scheint, die auf bloße Vernunft gegründet ist, und es göttliche Offenbarung, mithin auch eine historische Beglaubigung ihres Ansehens durch die Deduktion ihres Ursprungs fordert." (RGV: B 163)

Die historisch entstandene Form des Kirchenglaubens, also einer spezifischen, historisch kontingenten Verkörperung moralischer Prinzipien in heiligen Schriften, kann sich wiederum in Form eines statutarischen und eines ethischen Glaubens mit den je entsprechenden Gemeinschaftsformen ausdrücken.[9] Statutarische Glaubensweisen können grundsätzlich zwei Formen annehmen: jene Formen, in denen der denknotwendig angenommene göttliche Gesetzgeber auch weltliche (Zwangs-)Gesetze erlässt sowie solche Formen, in denen sich der statutarische Erlass „lediglich" auf Formen individueller Lebensführung oder kultischer Vollzüge beschränkt. Als „Kirche" in diesem Sinne aber soll eine „Vereinigung vieler Menschen unter solchen Gesinnungen zu einem moralischen gemeinen Wesen" (RGV: B 150) gelten, die einer „öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form" (RGV: B 150) bedürfen. Vernachlässigt man die systematische Unterscheidung von reiner, also der einzigen Religion der Vernunft hier und historischen Glaubens-

9 Zum Verhältnis von Politik und ethisch begründeten religiösen Gemeinschaften vgl. auch: Kühnlein (2010).

formen dort, so ergibt sich ein Entwicklungsschema mit folgenden Stufen: Während *erstens* am Anfang ein Tempel- und Priesterglaube steht, folgen auf ihn *zweitens* auf heiligen Texten und Offenbarungsannahmen gegründete statutarische Glaubensweisen erster Ordnung, die sich kirchlich institutionalisieren und deren Gesetzgebung sich sowohl auf die Lebensführung als auch auf die zwangsweise durchgesetzte rechtliche Ordnung beziehen. Ihnen wiederum folgen *drittens* Formen des Kirchenglaubens, deren Statuten sich nur noch auf Lebensführung und Kultus beziehen, auf denen endlich *viertens* Kirchen als reine ethische Gemeinschaften aufbauen können, also als unpolitische Gemeinwesen, in denen – anders als in republikanischen Staatsformen – das Volk nicht gesetzgebend sein kann, denn:

> „Soll das gemeine Wesen aber ein ethisches sein, so kann das Volk als ein solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden. Denn in einem solchen gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die Moralität der Handlungen (welche etwas Innerliches ist, mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann) zu befördern, da im Gegenteil die letzteren … nur auf die Legalität der Handlungen, die in die Augen fällt, gestellt sind, und nicht auf die (innere) Moralität, von der hier allein die Rede ist.“ (RGV ebd.)

Der reine, also nur ethische Kirchenglauben, dessen es noch mehrere geben mag, wird schließlich *fünftens* vom reinen Religionsglauben, der als Annäherung an das „Reich Gottes“ zur Alleinherrschaft kommen soll, übertroffen (RGV: B 167 f.). Stehen nun alle diese Formen der Ausübung des Glaubens unter der Garantie republikanisch verbürgter Willkürfreiheit, sofern die Bürger der Republik diesem Schutz ihre Zustimmung gegeben haben, d.h. handelt es sich dabei um mehrheitlich zu regelnde Materien, denen keineswegs in jedem Fall der hohe Rang eines Menschenrechts als Rechtsgut eignet? Sind also nach kantischen Voraussetzungen sämtliche Formen der Ausübung des Glaubens ein unveräußerliches Menschenrecht, für das unter allen Umständen bedingungslos einzutreten ist? Das scheint, betrachtet man Kants Phänomenologie der Glaubensweisen genauer, keineswegs der Fall zu sein.

Aus methodischen Gründen empfiehlt es sich im Weiteren, von zwei Grenzfällen auszugehen: erstens von einem System politischer Herrschaft, einem Staat, der – sei er nun seinerseits von religiösen Maßgaben oder atheistisch-laizistischen Maßgaben so bestimmt, dass er jede oder auch nur bestimmte öffentliche Observanzen verbietet bzw. zweitens von einer in politischer und religiöser Hinsicht im weitesten Sinne liberalen, republikanischen Ordnung, in deren Rahmen religiöse Observanzen gepflogen werden, die den Menschenrechten widersprechen oder sie Extremfall gar bekämpfen. Beide

Extremfälle sind getrennt zu betrachten, betreffen sie doch den Absolutheitsanspruch der menschenrechtlichen Religionsfreiheit unter zwei einander komplementären Aspekten: geht es hier um das absolute Recht des Individuums gegen den Staat, so dort um das Recht der Republik auf Selbsterhaltung bzw. um das Recht der Republik, Tugenden, die einem republikanischen Zusammenhalt dienen, zu fördern und die Ausbildung anderer Haltungen einzuschränken.

7. Republikanische Religionsfreiheit und äußerer Gewissenszwang

Kant hatte schon in anderem Kontext betont, dass sich die Unterdrückung religiöser Gewissensfreiheit allenfalls auf deren äußerliche, kultische Ausübung beziehen könne, da es ohnehin unmöglich sei, eine innere Glaubensüberzeugung mit äußeren repressiven Maßnahmen zu unterdrücken. Eben dieser Thematik des „Gewissenszwangs" widmete Kant im dritten Stück der Religionsschrift eine ausführliche Fußnote, auf die nun im Näheren einzugehen ist. Hier setzt er sich zunächst mit den traditionellen Ansprüchen geistlicher Macht auseinander, am Ende das zu tun, was selbst eine weltliche Macht nicht könne, „nämlich selbst das Denken zu verbieten, und auch wirklich zu hindern" (RGV: B 201). Derlei Einflussnahme kann nach Kant wegen des menschlichen Hangs „zum gottesdienstlichen Fronglauben" durchaus erfolgreich sein. Diesen im engeren Sinne eigentlichen Gewissenszwang hält Kant zwar für „schlimm genug" (RGV: B 202), er sei aber

> „noch nicht so schlimm, als die Hemmung der äußern Glaubensfreiheit, weil jener durch den Fortschritt der moralischen Einsicht und Bewusstsein seiner Freiheit, aus welcher die wahre Achtung für Pflicht allein entspringen kann, allmählich von selbst schwinden muß, dieser äußere hingegen, alle freiwilligen Fortschritte, in der ethischen Gemeinschaft der Gläubigen, die das Wesen der wahren Kirche ausmacht, verhindert, und die Form derselben ganz politischen Verordnungen unterwirft." (RGV: B 202)

Wir erinnern uns: Sinn der Religion ist es, eine zwar nicht erkennbare, aber doch vernünftige Annahme angesichts des Umstandes zu gewinnen, dass auch ein moralisch vorbildliches Leben nicht automatisch und überhaupt nur in den seltensten Fällen zur Glückseligkeit führt, weshalb die Annahme eines gerechten und gütigen Weltenherrschers, der Glückseligkeit Würdigkeit garantiert, das autonom und moralisch handelnde Subjekt vor Verzweiflung schützt. In Form historischer – Kant spricht nun nicht mehr von „Religion" – Formen des Glaubens mit allen narrativen,

kultischen und observantischen Aspekten ist demnach eine Idee Gottes enthalten, die ihrerseits als Motiv, als Triebfeder zur Herausbildung eines nicht mehr unter juristischen Zwangsgesetzen stehenden, nun rein ethischen Gemeinwesens dient. Existierende ethische Gemeinwesen, Kant bezeichnet sie als Kirchen, bewegen sich in ihrer Verfasstheit auf einer Skala von massiv statutarischen zu rein ethischen, auf jeden Fall öffentlichen Formen gemeinschaftlichen Zusammenlebens. Nach Maßgabe dieser geschichtsphilosophischen Spekulation enthält jede institutionalisierte Glaubensform die Anlage zur Herausbildung ethischer Gemeinwesen und ist daher in einer Republik vor äußerem Gewissenszwang zu schützen. Diese Argumentation stützt eine sehr weite Auslegung der menschenrechtlich verbürgten Religionsfreiheit, ganz unabhängig von ihren je einzelnen Vollzugs- und Ausdrucksformen. Die faktisch historisch existierenden Glaubensformen sind demnach „gegenwärtig noch nicht entbehrliche Hüllen" auf dem Weg zur „anhaltenden Entwicklung der reinen Vernunftreligion" (RGV: B 205).

Die Religionsfreiheit erweist sich somit nicht als Ausdruck beliebiger, das Recht anderer nicht beeinträchtigender Formen der Ausdrucks- und Handlungsfreiheit, sondern als Garantie eigenen Rechts, die der besonderen Funktion von Glaubensweisen und Religion bei der Herausbildung eines ethischen Gemeinwesens jenseits staatlicher Zwangsvergemeinschaftung entspricht. Glaubensweisen und Religionen sind für Kant deshalb schützenswert, da sie die ewige Ankunft des „Reichs Gottes" befördern (vgl. RGV: B 134; 137 f.). Gott mehr zu gehorchen, kann demnach nichts anderes bedeuten, als sich moralwidrigen Aufforderungen jedweder Obrigkeit zu widersetzen.

Indes: „Wenn es auch heißt: ‚man soll Gott mehr gehorchen, als den Menschen', so bedeutet das nichts anders, als: wenn statutarische Gebote, in Ansehung deren Menschen Gesetzgeber und Richter sein können, mit Pflichten, die die Vernunft unbedingt vorschreibt, und über deren Befolgung oder Übertretung Gott allein Richter sein kann, in Streit kommen, so muß jener ihr Ansehn diesen weichen. Wollte man aber unter dem, worin Gott mehr als dem Menschen gehorcht werden muß, die statutarischen von einer Kirche dafür ausgegebenen Gebote Gottes verstehen: so würde jener Grundsatz leichtlich das mehrmalen gehörte Feldgeschrei heuchlerischer und herrschsüchtiger Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können. Denn das Erlaubte, was die letztere gebietet, ist gewiß Pflicht: ob aber etwas zwar an sich Erlaubtes, aber nur durch göttliche Offenbarung für uns Erkennbares wirklich von Gott geboten sei, ist (wenigstens größtenteils) höchst ungewiß." (RGV: B 232)

8. Grundzüge eines kantischen Staatskirchenrechts

Damit scheinen sich nun zwei Positionen (Kants) diametral gegenüberzustehen: einerseits die Garantie jeder, auch kultischen Ausübung des Glaubens; andererseits die Abwertung von Haltungen, die wir heute als fundamentalistisch bezeichnen – eine Abwertung, die möglicherweise die im Blick auf das Entwicklungspotential jeder Glaubensform gegebene Garantie der äußeren Religionsfreiheit einzuschränken erlaubt. Dabei ist keinesfalls nur an die Einschränkung der Religionsfreiheit zu denken, sofern sie die subjektiven Rechte anderer Person verletzen, sondern auch an das Untersagen von Verhaltensweisen, die einen angeblichen „ordre public" beeinträchtigen. Man mag beispielsweise an den gelegentlich gewalttätigen Protest orthodoxer Juden in Jerusalem gegen das Autofahren oder das Fußballspielen am Sabbat denken bzw. an das kemalistische Verbot für muslimische Studentinnen, an türkischen Universitäten mit einem Kopftuch in die Universität zu gehen. Im ersten Fall wird ohne Gesetzesgrundlage das Recht der Freizügigkeit eingeschränkt, im zweiten Fall das Menschenrecht auf Gestaltung des Aussehens der eigenen Person beeinträchtigt. Während der erste Fall schon deshalb von keinem besonderen Interesse ist, da er Kernbereiche persönlicher Freiheiten anderer Personen, nämlich ihre Freizügigkeit massiv verletzt, eignet sich der zweite Fall deshalb als Beispiel, weil das Tragen oder Nichttragen von Kopftüchern in Universitäten die subjektiven Rechte anderer Personen nicht verletzt. Bertolt Brecht brachte dies in einer ironischen Bemerkung zum Ausdruck, als er in der Emigration, in Los Angeles, bemerkte, dass sich Alfred Döblin, „die areligiösen Gefühle seiner Freunde missachtend", zum Katholizismus bekannte. Im Unterschied zu Handlungen im Rahmen der äußeren Religionsfreiheit sind nämlich „religiöse Gefühle" kein eindeutig bestimmbares und daher auch staatlich zu schützendes Rechtsgut. Ist ein laizistischer oder auch agnostischer „ordre public" ein solches – moralisch legitimierbares – Rechtsgut?

In einschlägigen Passagen sowohl der „Rechtslehre" (A 188-190) als auch entsprechenden Anmerkungen (RL[10]: B 179-180) entfaltet Kant in nuce einen Grundriss des Staatskirchenrechts. Zunächst schien ja Kant in einem Atemzug zwei auf den ersten Blick diametral einander entgegenstehende Positionen zu behaupten. Einerseits, so in der Religionsschrift, weist er das Prinzip „Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen" (RGV: B 139) als gültig aus. Hier fordert er ausdrücklich, dass man staatliche Satzungen, die dem Sittengesetz unmittelbar zuwider sind, nicht gehorchen soll. Das aber heißt nichts weniger, als dass Kant zwar kein politisch-juridisches Widerstandsrecht, wohl aber eine vernunftreligiös-moralische Widerstandspflicht gegen bestimmte

10 RL bezeichnete das Werk von Kant a.a.O. „Rechtslehre".

obrigkeitliche Anordnungen begründet hat, und das dem Umstand zum Trotz, dass er in der „Rechtslehre der Metaphysik der Sitten“ ausdrücklich postuliert hatte:

> „Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich.“ (RL 176)

Unterstrichen wird dies u.a. zunächst durch einen zitatorischen Bezug auf ein paulinisches Wort: „Alle Obrigkeit ist von Gott“ (Römerbriefe 13, 1-7), dessen Sinn Kant rekonstruieren will. So stellt er fest, dass es bei diesem Prinzip nicht um die historische Ursache einer bürgerlichen Verfassung geht, sondern um ein praktisches Vernunftprinzip, dass es um nichts anderes geht, denn darum, „der jetzt bestehenden Gewalt gehorchen zu sollen; ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle“ (RL: A 74). An dieses Postulat, verbunden mit Kants entschiedener Ablehnung jeder Revolution (RL: A 178), hat sich eine umfangreiche und tiefgründige Debatte angeschlossen (vgl. Pinkard 1999: 155-172, Ludwig 1999: 173-194, Merle 1999: 195-212). Immerhin ist Kant so konsequent, die Ergebnisse einer einmal vollzogenen Revolution – sogar wenn sie unrechtmäßig verlaufen sein sollte – für ebenso sakrosankt, d.h. allenfalls reformierbar, aber nicht umstürzenswert zu erklären wie die ihr vorhergehenden Formen legitimer Ordnung. Eine stärkere Beachtung dieses Umstandes hätte eine Reihe heftig geführter Debatten schon früh überflüssig gemacht.[11] Bedeutet die systematische Auszeichnung gesetzgebender, obrigkeitlicher Anordnungen, dass einem Staat, der nach Kants Überzeugung auch immer ein Rechtsstaat ist, beliebige Eingriffe in Leben und Institutionen kirchlicher Gemeinschaften vorzunehmen – wonach der moderne, menschenrechtliche Gedanke der Religionsfreiheit sich von Kant her nicht begründen ließe? Das ist nicht der Fall und zwar genau ob des auf den ersten Blick paradoxen Verständnisses, das Kant für ein Staatskirchentum aufbringt:

> „Da auch das Kirchenwesen, welches von der Religion, als innerer Gesinnung, die ganz außer dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht ist, sorgfältig unterschieden werden muß (als Anstalt zum öffentlichen Gottesdienst für das Volk, aus welchem dieser auch seinen Ursprung hat, es sei Meinung oder Überzeugung), ein wahres Staatsbedürfnis wird, sich auch als Untertanen einer höchsten unsichtbare Macht, der sie huldigen müssen, und die mit der bürgerlichen oft in einen sehr ungleichen Streit kommen kann, zu betrachten: ...“ (RL: B 219/220)

11 Etwa die Kritik des hessischen Generalstaatsanwalts Fritz Bauer, der den ersten Frankfurter Auschwitzprozess eingeleitet hat, an Kant wegen dessen Ablehnung eines Widerstandsrechts. Bauer (1998: 188 f.); vgl. Fröhlich 2006.

Freilich legitimiert diese volkspädagogische Funktion des organisierten Glaubens, des Kirchenwesens keineswegs sämtliche Eingriffe: so darf der Staat nicht nach seinem Gutdünken in die „innere Konstitutionalgesetzgebung" der Kirchen eingreifen, ebenso wenig wie es ihm erlaubt, dem Volk Glauben und Riten vorzuschreiben. Im Blick auf Kirchen und Glaubensgemeinschaften steht dem Staat nur ein negatives Recht zu: „den Einfluß der öffentlichen Lehrer auf das sichtbare, politische, gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachteilig sein möchte, abzuhalten, mithin bei dem innern Streit, oder der der verschiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen, welches also ein Recht der Polizei ist" (RL: B 220).

Schließlich sei es unter der „Würde des Staates" und verkenne die Funktion seiner Amtsträger, sich auf „Schulgezänke" einzulassen und Monarchen die Rolle von Priestern annehmen zu lassen. Zwar kann der Staat also wünschen, dass sich die kirchliche Verkündigung, sofern es nicht um eindeutig moralwidrige Anordnungen des Staates geht, affirmativ zur jeweiligen Legislation verhält und darüber hinaus gegen Verletzungen der öffentlichen Ordnung einzuschränken, nicht aber steht es ihm zu, religiösen Wandel innerhalb der Glaubensgemeinschaften anzuordnen bzw. zu verhindern. So kann doch kein Volk beschließen, „in seinen den Glauben betreffenden Einsichten (der Aufklärung) niemals weiter fortzuschreiten, mithin sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformieren; weil dies der Menschheit in seiner eigenen Person, mithin dem höchsten Rechte desselben entgegen sein würde. Also kann es auch keine obrigkeitliche Gewalt über das Volk beschließen" (RL: B 220).

Damit ist ein weiteres Menschenrecht negativ formuliert worden: Da der Staat als Rechtsordnung, ja als kollektive Person eine Idee der Menschheit repräsentiert, es aber moralische Pflicht der Menschheit zum Herstellen des Reiches Gottes gibt, findet die Eingriffsbefugnis des Staates ihre Grenzen am inneren Glaubensdiskurs der kirchlichen Gemeinschaften. Im Anhang setzt sich Kant – im Zeitalter der Säkularisierung angemessen – mit dem Recht kirchlichen Besitzes, mit Stiftungen und endlich – mit Blick auf die revolutionäre französische Republik mit der Frage auseinander, ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche gehöre, um zu dem eher faktisch-realistischen Schluss zu kommen, dass das Erstere nicht nur nicht sein soll, sondern aller Erfahrung nach nicht so sein kann, denn:

„Religion (in der Erscheinung), als Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Priester, als Aristokraten einer solchen Verfassung, oder auch, wenn diese monarchisch (päpstlich) ist, kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke

weder aufgedrungen, noch genommen werden, noch auch …[12] der Staatsbürger wegen einer von des Hofes seiner unterschiedenen Religion, von den Staatsdiensten und den Vorteilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden."[13]

Der zweite Teil dieser Bemerkung belegt, dass es hier nicht um eine Tatsachenfeststellung, sondern um eine Forderung geht, der erste, dass es in beiden Fällen um ein Zurückhaltungsgebot bzw. Diskriminierungsverbot geht. Handelt es sich um den Grundsatz einer politischen Klugheitslehre oder um ein verpflichtendes, moralisches Gebot?

9. Republikanisch verbürgte Religionsfreiheit und „Afterdienst"

Was aber, wenn die konkreten Umgangs- und Vollzugsformen in kirchlichen Glaubensgemeinschaften so verhärtet sind und in ihren Überzeugungen der Entwicklung eines reinen Kirchenglaubens nicht nur widersprechen, sondern seine Ausbildung sogar behindern? In diesem Zusammenhang setzt sich Kant erst gar nicht mehr mit der Formel „Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen" auseinander und zwar deshalb nicht, weil das seiner Meinung nach nichts anderes bedeutet, als dass Gottes Wille ohnehin nur in einer von der Vernunft erkennbaren Aufforderung zu reiner Moralität besteht.

Mit entsprechenden Formen religiöser Vollzüge setzt sich Kant in §1 des vierten Stücks der „Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft" auseinander und zwar unter dem Titel „Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion" (RGV: B 255) Abschnitte, in denen er nicht nur das zu überwindende Prinzip statutarischer Religionen kritisiert, sondern auch das, was er als „Religionswahn" (RGV: B 256), „Pfaffendienst" (RGV: B 270) anprangert. Unter „Afterdienst" versteht Kant eine „vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird" (RGV: B 256). Unter „Religionswahn" versteht er in diesem Zusammenhang vor allem den religiösen Anthropomorphismus; „Wahn" d.i. eine Täuschung, die die bloße Vorstellung einer Sache für die Sache selbst hält. Kant ist davon überzeugt, dass Gottesvorstellungen und die ihnen entsprechende kultische Praxis, sofern sie nur aus der Erfahrung einer Offenbarung und ohne Bezug auf die vernünftige Idee einer Gottesvorstellung „Idolatrie" wäre (RGV: B 258).[14]

12 „… wie es wohl in Großbritannien mit der irländischen Nation gehalten wird …"
13 Anhang, Erläuternde Bemerkungen zur RL B 180/181.
14 An anderer Stelle schreibt Kant vom Dienst Gottes als ein bloßes „Fetischmachen": RGV: B 275.

Idolatrie wird näher als jene Haltung bestimmt, die die Tugend der Verehrung Gottes unterordnet, eine Haltung, die sich Gott als ein Wesen denkt,

> „dem wir nicht durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern durch Anbetung und Einschmeichelung zu gefallen hoffen dürften … Gottseligkeit ist also nicht ein Surrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung derselben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unserer guten Zwecke bekrönt werden zu können." (RGV: B 286)

Dieser Haltung entspricht als organisatorische Struktur das „Pfaffentum": „das ist die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welcher allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen"(RGV: B 276).[15] Im Hinblick auf das Spannungsverhältnis von Bürgerrechten und Religion sind daher zwei Fragen zu stellen: Erstens: Stehen auch all diese Formen von „Afterdienst", „Religionswahn" und „Pfaffentum" unter dem republikanischen Schutz der Religionsfreiheit, sofern sie die öffentliche Ruhe und Ordnung nicht beeinträchtigen und auch nicht gegen die Strafgesetze, die die subjektiven Rechte anderer schützen, verstoßen? Zweitens: welche Wege kennt Kant, um zu einer Überwindung, einer Aufhebung dieser defizitären Formen von Religion zu kommen, die Entwicklung zur Vernunftreligion zu befördern und wessen Aufgabe ist es, diese Schritte einzuleiten?

Das ist nach Kant die Aufgabe zunehmend aufgeklärter Geistlicher, die durch Schriftauslegung und Erbauung an jene Instanz appellieren, „die noch dem einfältigsten Menschen nahe liegt, als ob es ihm buchstäblich ins Herz geschrieben wäre" (RGV: B 281), nämlich die Moralität in ihrer unbedingten Verbindlichkeit. Dieser Appell zielt auf eine Haltung, die den Mut aufbringt, „auf eigenen Füßen zu stehen", eine Haltung, die durch eine „Versöhnungslehre" gestärkt wird, „die" – anstatt unabänderlich Geschehenes ungeschehen machen zu wollen –„den Pfad zu einem neuen Lebenswandel für uns eröffnet" (RGV: B 284). Darin und damit appelliert dann ein fortgeschrittener Kirchenglaube in erster Linie an das Gewissen, das als ein Bewusstsein bestimmt wird, „das für sich selbst Pflicht ist" (RGV: B 287). Die erkenntnistheoretische, transzendentallogische Analyse dieser Struktur ist so komplex, das sie an dieser Stelle nicht weiter untersucht werden kann oder muss – als eines Beweises auf jeden Fall unbedürftiger Grundsatz gilt aber die Regel, nichts auf die Gefahr hin wagen,

15 Vgl. dazu auch Kants Kritik des Klerus: RGV B 278.

dass es unrecht sei. Diese Beurteilungsregel bindet den Handelnden im Vollzug und stellt keine theoretische Analyse von Handlungssituationen dar, sondern postuliert am Ende, dass eine Handlung von der man lediglich annehmen kann, sie sei eventuell, aber nicht gewiss recht, zu unterlassen ist. Statutarische Vorschriften der Religion aber, die auf historischer Überlieferung oder Offenbarung beruhen, können niemals ausschließen, dass sie auf einem Irrtum beruhen; daher sei es gewissenlos, einem solchen Glauben „bei der Möglichkeit, daß vielleicht dasjenige, was er fordert, oder erlaubt, unrecht sei, d.i. auf die Gefahr der Verletzung einer gewissen Menschenpflicht, Folge zu leisten" (RGV: B 290). In diesem Zusammenhang stellt Kant zwar nicht ein direktes Menschenrecht auf uneingeschränkte Religionsfreiheit auf, postuliert aber wohl im Zusammenhang mit der Legitimität von Ketzerprozessen „daß einem Menschen, seines Religionsglaubens wegen, das Leben zu nehmen unrecht sei." Diese Einsicht aber ist eine der unbedingten Moralität: sie ist „gewiß!" (RGV). Sie umschließt daher auch jene Formen der Religion, die als „Afterdienst", „Idolatrie" und „Pfaffentum" zu kritisieren waren. Doch wird auch dies dem Eigensinn des Glaubens nicht gerecht und daher soll in einem letzten Durchgang versucht werden, das Postulat eines bedingungslos anzuerkennenden Rechtes auf Religionsfreiheit nicht negativ, sondern positiv – aus dem inneren Kern religiöser Überzeugungen heraus – zu begründen.

10. Schluss: Religion der Vernunft, Gewissen und Würde des Menschen

Den bisherigen Ausführungen ist zu entnehmen, dass Kant keine unbedingte Religionsfreiheit im Sinne der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) zu kennen scheint. Als moralische, d.h. unbedingt und somit universal geltende Gewissheit gilt Kant immerhin, dass niemand seines Religionsglaubens wegen zu Tode gebracht werden darf, womit aber noch lange keine Freiheit der – sogar noch öffentlichen – Ausübung des Glaubens garantiert ist. Auf jeden Fall hat der Staat, der gesetzgebende, republikanische Staat das Recht, religiöse Äußerungen politischer Art, die in ungebührlichem Widerspruch zu bürgerlichen Gesetzen stehen, zu unterbinden und die Kirchen auf den immerhin öffentlichen Vollzug ihrer statutarischen und kultischen zu beschränken, ohne doch berechtigt zu sein, in deren interne Gestaltung einzugreifen. Diese Vollzüge sind zu garantieren, da ein „äußerer Gewissenszwang" die Chancen einer internen Entwicklung statutarischen Kirchenglaubens zu einer ethischen Religion beeinträchtigen könnte. Anders als es etwa das deutsche Grundgesetz suggeriert, hängt die Entwicklung, der gesellschaftliche Fortgang zu moralischen

Zuständen nach Kant also nicht von der positivierten Anrufung einer transzendenten Macht, sondern von der jedem Menschen mitgegebenen Moralität ab, die durch reine Vernunft zu erkennen ist. Funktion der Religion und ihrer historischen Ausformung als Glaubensweisen ist es dann vor allem, die Heranbildung eines rein ethischen Gemeinwesens zu fördern – und zwar dadurch, dass das Postulieren eines gerechten Weltenherrschers die empfundene Spannung von Glückswürdigkeit und oftmals vorenthaltener Glückseligkeit mindestens mildern kann. „Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" (RGV: B 230). Dass Religion im Dienste der Vernunft steht und stehen soll, verdeutlich Kant immer wieder dadurch, dass er den Anspruch des Staates, die Glaubensgemeinschaften in ihren Gottesdiensten zur staatsbürgerlichen Erbauung anhalten zu dürfen, ausdrücklich bejaht. Für Kant stellt die öffentlich ausgeübte Religion nicht mehr und nicht weniger als eine sinnvolle Funktion dar, die genau dieser Funktionalität wegen im Grundsatz zu schützen wäre – wäre sie nicht aus Vernunftgründen zu dulden, gäbe es keine Pflicht sie zu schützen:

> „Dem Kirchenglauben kann, ohne daß man ihm weder den Dienst aufsagt, noch ihn befehdet, sein nützlicher Einfluß als eines Vehikels erhalten, und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienstlicher Pflicht aller Einfluß auf den Begriff der eigentlichen (nämlich moralischen) Religion abgenommen werden, und so, bei Verschiedenheit statutarischer Glaubensarten, Verträglichkeit der Anhänger derselben unter einander durch die Grundsätze der einigen Vernunftreligion, wohin die Lehrer alle jene Satzungen und Observanzen auszulegen haben, gestiftet werden; bis man mit der Zeit, vermöge der überhandgenommenen Aufklärung (einer Gesetzlichkeit, die aus der moralischen Freiheit hervorgeht) mit jedermanns Einstimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsmittels gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moralischen Religion angemessen ist, nämlich die eines freien Glaubens vertauschen kann." (RGV: B 182)

Bezüglich der anfangs gestellten Fragen, ob sich nach Kant Religionsfreiheit als unbedingtes Menschenrecht begründen lässt und ob sich die Idee der Menschenrechte genetisch aus den monotheistischen Religionen herleiten lässt, kann nur geantwortet werden, dass Religion – nicht als Menschen-, wohl aber als republikanisches Recht – ihre Schutzwürdigkeit nicht aus eigenem Recht bezieht bzw. dass historisch-genetisch der Fortgang zur Vernunftreligion auch keineswegs ausschließlich auf historischen Offenbarungsreligionen beruhen muss. Damit würde Kants Begründung der Religionsfreiheit in etwa dem kemalistisch-republikanischen Ideal der modernen Türkei genügen, wonach die Ausübung einer Religion strikt der weltlichen Gesetzgebung

unterworfen ist – bis hin zu dem Punkt, dass der laizistische Staat ein eigenes Religionsministerium mit Ausbildungsbefugnissen für das religiöse Personal eingesetzt hat. In seiner Antipolemik gegen Thilo Sarrazin hat Patrick Bahners im kemalistischen Republikanismus der deutschen Islamkritikerin Necla Kelek einen gleichsam totalitären Laizismus gewittert, der dem Eigenrecht des Glaubens keinen Raum lässt (Bahners 2011: 131-174). Es fällt in der Tat schwer, sich vorzustellen, dass Kant und seine Überlegungen in der „Rechtslehre" sowie in der „Religionsschrift" letztlich Regierungsformen wie den Kemalismus rechtfertigen sollten. Unter Kemalismus sei hier eine Regierungsform verstanden, der nicht nur ein dogmatischer, weltanschaulicher Laizismus zugrunde liegt, sondern die darüber eine Staatsreligion amtlich steuert und ihren Zielen dienstbar macht (Özbek/Ohm 2008: 554-578). Schließlich lautet der Artikel 2, Satz 1 des Verfassungsgesetzes der Türkei von 1982: „Die Republik Türkei ist ein im Geiste des Friedens der Gemeinschaft, der nationalen Solidarität und der Gerechtigkeit die Menschenrechte achtender, dem Nationalismus Atatürks verbundener und auf den in der Präambel verkündeten Grundprinzipien beruhender demokratischer, laizistischer und sozialer Rechtsstaat."

Freilich ist mit Kants eigenen Überlegungen das kantianische Programm, das kantianische Paradigma keineswegs erschöpft und es ist nun abschließend zu prüfen, ob ein anderer Zugang nicht doch erweisen kann, dass Religion für den Gedanken der Würde des Menschen und damit der Menschenrechte, die mehr sind als die Rechte von Republiken, eine notwendig systematische, nicht lediglich historische Bedingung ist. Tatsächlich hat Kant, wenn auch nur beiläufig, in einer Bemerkung der Religionsschrift bemerkt, dass der von ihm bevorzugte Begriff der Freiheit, der aus dem moralischen Gesetz hervorgeht, unbegreiflich sei, und dass Menschen diesen Begriff der Freiheit „welcher allererst aus diesem Gesetze hervorgeht, innigst fühlen; und selbst die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muss auf das Gemüt bis zur Begeisterung wirken …" (RGV: B 59, vgl. Stein 2007: 252 f.). In dieser Bemerkung immerhin schreibt Kant intentione recta von „göttlich" und eben nicht so, dass „Gott" eine vernunftnotwendige Annahme sei, um Glückswürdigkeit und den Wunsch nach Glückseligkeit miteinander zu vereinbaren.

Die Lösung des Problems, mit den Mitteln der kantischen Philosophie Religionsfreiheit so zu konstruieren, dass sie mehr und anderes darstellt als das republikanisch lizenzierte Recht zur Ausübung eines Kirchenglaubens bzw. als politische Klugheitsregel zur Vermeidung konfessioneller Konflikte, also als funktionalistisch zu verstehende Regelung (Habermas 2005b: 119-154, 2005c: 258-278), liegt in Kants in der Religionsschrift angedachten Theorie des Gewissens:

> „Das Gewissen ist ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist. Wie ist es aber möglich, sich ein solches zu denken, da das Bewusstsein aller unserer Vorstellungen nur in logischer Absicht, mithin bloß bedingter Weise, wenn wir unsere Vorstellungen klar machen wollen, notwendig zu sein scheint, mithin nicht unbedingt Pflicht sein kann?“ (RGV: B 287).

Dass das Bewusstsein – so wendet Kant gegen seine eigene Formulierung ein – als transzendentale, logische Bedingung allen auf Vorstellungen bezogenen Denkens Pflicht – und das heißt Ausdruck einer moralisch begründeten Aufforderung – sein soll, scheint unschlüssig, wenn nicht paradox. Kann es eine Pflicht zur richtigen Erkenntnis, eine Pflicht zum richtigen Bewusstsein geben? Wenn doch erst das Bewusstsein überhaupt der Rahmen dafür sein soll, etwas als richtig oder falsch zu beurteilen? Gemeint ist, so versucht Kant diese Behauptung im Folgenden zu erläutern, die Pflicht, das eigene Handeln als eigenes, also als bewusstes und mit Sicherheit moralisch richtiges Tun anzusehen: von einer Handlung,

> „die ich unternehmen will, muß ich nicht allein urteilen, und meinen, sondern auch gewiß sein, dass sie nicht unrecht sei, und diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens, welchem der Probabilismus entgegengesetzt ist: dass die bloße Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen.“ (RGV: B 288)

In der Tugendlehre der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ hatte Kant eine auch psychologisch einsichtige Theorie des Gewissens als innerer Richter entworfen, einer Instanz, die strafend und drohend wirkt, jedoch – soll man ihrem Phänomen gerecht werden – nicht als vom Individuum selbst ausgehend verstanden werden kann (MS: A 38). Das Gewissen ist demnach eine Instanz, über die jeder Mensch verfügt, weswegen es auch keine Pflicht geben kann, ein Gewissen zu erwerben, vielmehr ist das Gewissen selbst die Voraussetzung jeder denkbaren Pflicht. „Nach Gewissen zu handeln kann also nicht selbst Pflicht sein, weil es sonst ein zweites Gewissen geben müsste, um sich des Akts des ersteren bewusst zu werden“ (RGV: BA 39). Von jemandem zu sagen, er habe kein Gewissen, bedeute daher nicht, dass die Person kein Gewissen hat, sondern gegen dieses Gewissen handelt. Damit ist „Gewissen“ als transzendentale praktische Form eines jeden vernünftigen Bewusstseins ausgewiesen und damit konstitutives Element jedes Vernuftwesens, auf jeden Fall jedes Menschen. Da aber jedes Pflichtbewusstsein, auf jeden Fall jedes pflichtgemäße Handeln gemäß der Vernunft notwendig auf die Idee eines „höchsten Guts“ und damit die Idee eines gerechten und gütigen Schöpfers und Weltherrschers verwiesen ist, ohne dass diese Idee in der Erfahrung beglaubigt werden könnte, gehören Gewissen und Annahme

Gottes untrennbar zusammen; sie sind wechselseitig aufeinander verwiesen, bedingen sich wechselseitig. Mit der formalen Voraussetzung allen praktischen Bewusstseins, dem Gewissen, tritt neben die Autonomie des Willens, wie sie in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" behauptet wurde (GMS: BA 80), ein zweiter Grund der Würde des Menschen, die durch staatliches Zwangsrecht zu schützen ist.

Privatim jedenfalls, unter Ausschluss der Öffentlichkeit, optierte Kant in aller Deutlichkeit für Gewissensfreiheit in Sachen des Glaubens. In einem Brief an Moses Mendelssohn vom 16. August 1783, in dem er sich für die Zusendung des „Jerusalem" bedankte, schrieb er:

> „Sie haben ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreiheit zu vereinigen gewusst, die man ihr gar nicht zugetrauet hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kann. Sie haben zugleich die Notwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreiheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, dass endlich auch die Kirche unsererseits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kann, von der ihrigen absondere, welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religionspunkte vereinigen muß, denn alle das Gewissen belästigende Religionssätze kommen uns von der Geschichte, wenn man den Glauben an deren Wahrheit zur Bedingung der Seligkeit macht." (Kant 1972: 236-237)

Sollte sich diese Argumentation als schlüssig erweisen, wäre – jedenfalls nach Kant – eine Garantie der Religions- und Bekenntnisfreiheit nicht nur instrumentell oder funktional – also geschichtsphilosophisch oder volkspädagogisch zur Herausbildung ethischer Gemeinschaften – begründet, sondern aus genau jener Würde heraus, die in der menschlichen Fähigkeit besteht, als Wesen mit Gewissen Gott zu denken, denken zu müssen – ein Denken, dem sich auch Kant zunehmend stärker verpflichtet sah.[16] Damit wäre eine positive Begründung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit erbracht, die tatsächlich nicht auf klandestine oder private kultische Haltungen beschränkt bleibt, sondern genau auch die öffentliche Verkündigung der je eigenen Glaubensüberzeugungen gestattet, ja garantiert: Als Ausdruck des „einzig angeborenen Rechts" (MS: AB 45) auf Freiheit garantiert es jedem Gläubigen die Befugnis, anderen „bloß seine Gedanken mitzuteilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig, weil es bloß auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben oder nicht" (MS: AB 46). Warum entsprechende Äußerungen hinsichtlich der Staatsgeschäfte denn doch unterbleiben sollen, wie Kant anderweitig in seiner Polemik gegen das Pfaffentum gemeint hat, bleibt demgegenüber unbegründet.

16 Zu Kants eigener, später Haltung zu Gott, vor allem im opus postumum vgl. Winter, Aloysius 2010, „Es ist ein Gott, denn es ist ein categ. Imperativ. In: Fischer, Norbert/Forschner, Maximilian (Hrsg.). S. 105-108.

Es zeigt sich abschließend, dass Kant sich in der Sache selbst nicht ganz schlüssig war: als Aufklärer trat er einerseits so eindeutig wie möglich gegen die Macht und den Einfluss der damals auf jeden Fall reaktionären Kirchen und damit gegen das „Pfaffentum" auf, war er sich dabei durchaus der eigenen, nicht unprekären Lage bewusst und hatte Rücksichten zu nehmen. Tatsächlich erregte die Religionsschrift erhebliches Aufsehen, hatte sie doch – ausweislich einer königlichen Kabinettsorder – (seine) Philosophie „zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums missbraucht" (Vorländer 2004: III, 200-209 sowie Kühn 2003: 425-431, Dietzsch 2003: 246-253). Andererseits – und das war das Interesse dieser Darstellung – war Kant kein simpler Geist wie manch andere Aufklärer, sondern ein Autor, dem es um eine Synthese von recht verstandener (christlicher) Religion mit einer gebieterischen Moral ging. Wiederum in einem Brief – an Stäudlin vom 4. Mai 1793 – berichtet er, dass es ihm in der Religionsschrift darum gegangen sei, darzulegen, „wie ich die mögliche Vereinigung der letzteren mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube" (Kant 1972: 634).

Literatur

Arens, Edmund (Hrsg.) 1989: Habermas und die Theologie. Düsseldorf.

Bahners, Patrick 2011: Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam. Eine Streitschrift. München.

Bauer, Fritz 1998: Widerstandsrecht und Widerstandspflicht des Staatsbürgers. In: Perels, Joachim/Wojak, Irmtrud: Die Humanität der Rechtsordnung. Ausgewählte Schriften. Frankfurt/M.

Bielefeldt, Heiner 2006: Philosophie der Menschenrechte. Darmstadt.

Bielefeldt, Heiner 2007: Ideengeschichte der Menschenrechte. In: Janz, Nicole/Risse, Thomas (Hrsg.): Menschenrechte – Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs. Baden-Baden.

Böckenförde, Ernst-W./Spaemann, Robert (Hrsg.) 1987: Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis. Stuttgart.

Böttigheimer, Christoph 2010: Trinitätstheologische Ansätze in der Philosophie Kants. In: Fischer, Norbert/Forschner, Maximilian (Hrsg.): Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants. Freiburg/Basel/Wien.

Bourel, Dominique 2007: Moses Mendelssohn, Begründer des modernen Judentums. Zürich.

Brandt, Reinhard 2010: Immanuel Kant – Was bleibt? Hamburg.

Brumlik, Micha 1999: Zur Begründung der Menschenrechte im Buch Amos. In: Brunkhorst, Hauke et al. (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Frankfurt/M., S. 11-19.

Brumlik, Micha 2002: Deutscher Geist und Judenhass. München.

Brunkhorst, Hauke 1999: Menschenrechte und Souveränität – Ein Dilemma. In: ders u.a. (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Frankfurt/M., S.157-175.

Buchenau, Klaus 2007: Orthodoxes Christentum und Menschenrechte. In: Janz, Nicole/Risse, Thomas (Hrsg.): Menschenrechte – Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs. Baden-Baden.

Chwascza, Christine 2002: Menschenrechte und globale Rechtsstruktur. In: Gosepath, Stefan/Merle, Jean-Christophe (Hrsg.): Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie. München.

Cohen, Hermann 2008: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Wiesbaden.

Dietzsch, Steffen 2003: Immanuel Kant. Eine Biographie. Leipzig.

Düringer, Hermann 1999: Universale Vernunft und partikularer Glaube. Eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas. Leuven.

Encyclopedia Judaica: Noachide Laws. In: Vol. 12, S. 1189-1191.

Fischer, Mattias G./Diab, Amal 2007: Islam und Menschenrechte. In: Neue Juristische Wochenschrift (NJW), Vol. 41, S. 2972 ff.

Fischer, Norbert 2010: Kants Philosophie und der Gottesglaube der biblischen Offenbarung. In: Fischer, Norbert/Forschner, Maximilian (Hrsg.): Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants. Freiburg/Basel/Wien.

Fischer-Lescano, Andreas 2005: Globalverfassung. Die Geltungsbegründung der Menschenrechte. Weilerswist.

Fröhlich, Claudia 2006: Wider die Tabuisierung des Ungehorsams. Fritz Bauers Widerstandsbegriff und die Aufarbeitung von NS-Verbrechen. Frankfurt/M./New York.

Gerhardt, Volker 1999: Menschenrecht und Rhetorik. In: Brunkhorst, Hauke et al. (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Frankfurt/M., S. 20-40.

Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hrsg.) 1998: Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt/M.

Habermas, Jürgen 1992: Faktizität und Geltung. Frankfurt/M.

Habermas, Jürgen 2005a: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.

Habermas, Jürgen 2005b: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger. In: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.

Habermas, Jürgen 2005c: Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte. In: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.

Habermas, Jürgen 2010: Nachwort zu John Rawls. In: Rawls, John: Über Sünde, Glaube und Religion. Frankfurt/M.

Höffe, Otfried 1999: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München.

Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften: Bd. 1-22, Preußische Akademie der Wissenschaften. Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin.

Kant, Immanuel 1972: Briefwechsel. Hamburg.

Kersting, Wolfgang 2004: Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden. Berlin.

Kokott, Juliane 1999: Der Schutz der Menschenrechte im Völkerrecht. In: Brunkhorst, Hauke et al. (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Frankfurt/M.

Kratochwil, Friedrich V. 1998: Vergeßt Kant. Reflexionen zur Debatte über Ethik und internationale Politik. In: Chwasza, Christine/Kersting, Wolfgang (Hrsg.) 1998: Politische Philosophie der internationalen Beziehungen. Frankfurt/M., S. 96-149.

Krämer, Gudrun 2007: Islam, Menschenrechte und Demokratie: Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis. In: Janz, Nicole/Risse, Thomas (Hrsg.): Menschenrechte – Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs. Baden-Baden.

Kreis, Guido 2011: Alternativen zu den klassischen Gottesbeweisen. In: Bromand, Joachim/Kreis, Guido: Gottesbeweise von Anselm bis Gödel. Frankfurt/M., S. 331-378.
Kühn, Manfred 2003: Kant. Eine Biographie. München.
Kühnhardt, Ludgar 1987: Die Universalität der Menschenrechte. Studien zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs. München.
Kühnlein Michael (Hrsg.) 2010: Kommunitarismus und Religion. Berlin.
Lohmann, Georg 2002: Menschenrechte und globales Recht. In: Gosepath, Stefan/Merle, Jean-Christophe (Hrsg.): Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie. München.
Ludwig, Bernd 1999: Kommentar zum Staatsrecht (II) §§ 51-52. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): Klassiker auslegen: Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Berlin.
Maus, Ingeborg 1992: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant. Frankfurt/M.
Maus, Ingeborg 1999: Menschenrechte als Ermächtigungsnormen oder: der zerstörte Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie. In: Brunkhorst, Hauke u.a. (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Frankfurt/M.
Mendelssohn, Moses 2001 (1783): Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Bielefeld.
Merle, Jean Christophe 1999: Funktionen, Befugnisse und Zwecke der Staatsverwaltung. Zur Allgemeinen Anmerkung zu §52, B-D. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): Klassiker auslegen: Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Berlin.
Mischna Sanhedrin IV, 5.
Niesen, Peter 2005: Kants Theorie der Redefreiheit. Baden-Baden.
Ohalot VII, 6.
Özbek, Sinan/Ohm, Christof 2008: „Kemalismus“. In: Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 7/1. Kaderpartei bis Klonen. Hamburg.
Pico della Mirandola, Giovanni o.J.: Über die Würde des Menschen. Zürich.
Pinkard, Terry 1999: Kant, Citizenship and Freedom. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): Klassiker auslegen: Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Berlin.
Römerbriefe 13, 1-7.
Schulte, Christoph 2000: Kant und die jüdische Aufklärung in Berlin. In: Edmundts, Dina (Hrsg.): Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung. Wiesbaden.
Schwartländer, Johannes (Hrsg.) 1978: Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung. Tübingen.
Stangneth, Bettina 2000: Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von „Kants Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft“. Würzburg.
Steiger, Heinhard 1999: Brauchen wir eine universale Theorie für eine völkerrechtliche Positivierung der Menschenrechte. In: Brunkhorst, Hauke et al. (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Frankfurt/M., S. 41-51.
Stein, Tine 2007: Himmlische Quellen und irdisches Recht, Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates. Frankfurt/M.
Urbach, Ephraim 1979: The Sages. Princeton.
Vorländer, Karl 2004: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Wiesbaden.
Weischedel, Wilhelm 1983: Die Philosophische Theologie bei Kant. In: ders.: Der Gott der Philosophen. Darmstadt.
Winter, Aloysius 2010: Es ist ein Gott, denn es ist ein categ. Imperativ. In: Fischer, Norbert/Forschner, Maximilian (Hrsg.): Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants. Freiburg/Basel/Wien, S. 105-108.

»Eine Insel der Vernunft«

www.blaetter.de

Politisch

Die »Blätter für deutsche und internationale Politik« versammeln monatlich viele der besten Geister, die derzeit in Deutschland denken und schreiben. (Deutschlandfunk)

Unabhängig

Die politisch-wissenschaftliche Zeitschrift ist redaktionell wie wirtschaftlich eigenständig – und damit unabhängig von Konzernen, Parteien, Verbänden und Kirchen.

Kritisch

Monat für Monat bieten die »Blätter« aktuelle Kommentare und kritische Analysen jenseits vermeintlicher Sachzwänge und neoliberaler Alternativlosigkeit.

Herausgegeben von: Katajun **Amirpur**, Norman **Birnbaum**, Peter **Bofinger**, Micha **Brumlik**, Dan **Diner**, Jürgen **Habermas**, Detlef **Hensche**, Claus **Leggewie**, Ingeborg **Maus**, Klaus **Naumann**, Jens **Reich**, Irene **Runge**, Saskia **Sassen**, Friedrich **Schorlemmer**, Gerhard **Stuby**, Hans-Jürgen **Urban**, Rosemarie **Will u. a.**

Mahmoud Bassiouni

Bilanz und Perspektive des islamischen Menschenrechtsdiskurses

1. Einleitung

Der Islam sieht sich gegenwärtig mit vielen Herausforderungen konfrontiert. Dabei handelt es sich meist nicht um dogmatische oder metaphysische Herausforderungen, wie etwa die Infragestellung der Existenz Gottes, sondern um Kontroversen, die dem gesellschaftspolitischen Kontext entstammen. Eine der relevantesten und gleichzeitig brisantesten Herausforderungen ist dabei zweifelsohne die der Menschenrechte. Die Relevanz dieser Thematik spiegelt sich in der mittlerweile unüberschaubaren Literatur wieder die mit großem Eifer der Frage nachgeht, ob und inwiefern der Islam mit den Menschenrechten zu vereinbaren ist. Die Brisanz dieser Fragestellung ergibt sich dabei offensichtlich aus der Tatsache, dass mit ihr meist der Versuch einhergeht zu zeigen, wie rückständig oder unvernünftig der Islam als Ganzes oder in seinen Teilaspekten ist, während von anderer Seite versucht wird, die Überlegenheit des Islams gegenüber anderen Werteordnungen zu beweisen. Krämer hat die Situation klar erfasst, wenn sie sagt, dass das „Thema der Menschenrechte … zum Inbegriff einer Auseinandersetzung, wenn nicht eines Kulturkampfes geworden [ist], in dem jede Seite ihre kulturelle Überlegenheit, ihre Humanität und ihren Humanismus zu beweisen sucht" (Krämer 1999: 147). Es wäre angesichts dieser Tatsache also kein Zynismus festzustellen, dass sogenannte Menschenrechtsdialoge, oft bestimmt von Vorurteilen, Vorwürfen und Belehrungen, wenig zu einer produktiven Diskussion beigetragen haben. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass solche Dialoge zumeist weniger auf interkultureller Basis als vielmehr mit innerkulturellem Bezug geführt werden und oft darum bemüht sind, eigene Standpunkte zu vertreten, um sie gegenüber „dem Anderen" zu verteidigen. Dies gilt auch und vor allem für den innermuslimischen Diskurs um die Menschenrechte. Obwohl der Begriff „Menschenrecht" seit der frühen Phase des Islams unter der Rubrik der „Rechte des Menschen" (ḥaqq al-ādami) bzw. „Rechte des Normadressaten" (ḥaqq al-mukallaf) bekannt war, hat man sich kaum mit den theoretischen Grundlagen der Menschenrechte beschäftigt, so dass von muslimischer Seite heutzutage keine ausgearbeitete, theoretisch fundierte Konzeption der Menschenrechte vorliegt. Dies hängt maßgeblich damit zusammen, dass sich muslimische

Menschenrechtsverständnisse nicht primär aus einer analytischen Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition herausbilden, sondern vielmehr aus kolonialen und postkolonialen Rechtfertigungsnarrativen entspringen und zumeist darum bemüht sind zu beweisen, dass Muslime zum Menschenrechtsschutz nicht unfähig sind.

Es soll in diesem Beitrag daher analysiert werden, wie muslimische Denker, Ideologen, Wissenschaftler oder Gelehrte an das Thema der Menschenrechte herangehen und gefragt werden, auf welcher Basis Menschenrechte im Rahmen des Islams aus Sicht der verschiedenen Perspektiven verwirklicht werden können. Muslimische Ansichten über die Beziehung von Islam und Menschenrechten sind so divers und komplex, dass es sehr schwer ist, eine gültige Verallgemeinerung über dieses Thema herauszuarbeiten. Tatsächlich ist es unmöglich anhand der religiösen Zugehörigkeit vorauszusagen, welche Position ein Muslim in Bezug auf Menschenrechte einnehmen wird. Die Tatsache, dass hier lediglich muslimische Aussagen zum Thema Menschenrechte untersucht werden sollen, besagt also nichts über die inhaltliche Ausrichtung der jeweiligen Argumentation. Von daher sollte der Leser sich auch nicht dazu verleiten lassen zu glauben, es handele sich um einen Einblick in den Islam. Vielmehr soll ein Panorama der heute anzutreffenden diversen muslimischen Positionen zu Menschenrechten geboten werden.

Es handelt sich bei muslimischen Denkern, Ideologen, Wissenschaftlern und Gelehrten um Personen mit stark divergierenden Bildungsvoraussetzungen und Wirkungsbereichen, die eine Pluralität methodischer Ansätze und dementsprechend unterschiedliche Perspektiven bieten. Idealtypisch wird in der Literatur zwischen Islamisten bzw. Fundamentalisten, Traditionalisten bzw. Konservativen, Modernisten bzw. Reformisten und Säkularisten bzw. Liberalen unterschieden. Wie dies schon verdeutlicht, leidet ein Großteil der Arbeiten zum Thema Islam und Menschenrechte vor allem unter seiner begrifflichen Unbestimmtheit und dem Phänomen, westlich geprägte Begriffe in Bezug auf nichtwestliche Prozesse verwenden zu wollen. Zusammen mit dem Phänomen der sensationsfixierten Medienberichterstattung hat dies zur Folge, dass unter diesen Begriffen zugleich alles und nichts verstanden werden kann. Gleichzeitig bleibt offen, nach welchen Kriterien die verschiedenen Positionen voneinander unterschieden werden, und weiter, was ihren Argumentationsinhalt ausmacht.

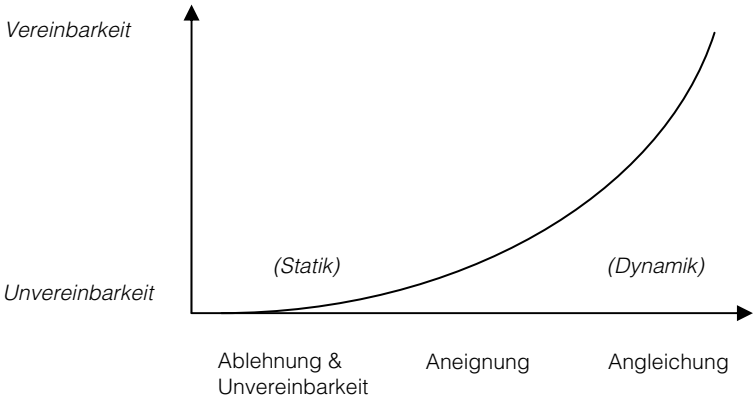
Ohne näher auf diese (durchaus schwerwiegenden) Probleme eingehen zu wollen, möchte ich diesen Problemen aus dem Weg gehen und schließe mich dem Ansatz von Fred Halliday (1995: 154-155) an, der zwischen einzelnen Positionen je nach ihrer Argumentationshaltung unterscheidet. Wir können demzufolge vier Haltungen identifizieren, die sich in folgende Kategorien gliedern lassen:

- Ablehnung: das Argument, dass Menschenrechte nicht mit dem Islam übereinstimmen und somit abgelehnt werden müssen.
- Unvereinbarkeit: die Ansicht, dass der Islam nicht in Übereinstimmung mit den Menschenrechten gebracht werden kann.
- Aneignung: die Auffassung, dass Menschenrechte nur „im Rahmen der Scharia" gültig seien.
- Angleichung: das Argument, dass es keine Probleme in der Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten gebe.

Eine Aussage über die Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten hängt maßgeblich davon ab, welche Auffassung des islamischen Rechts ihr unterliegt. Man kann dabei grundsätzlich zwei Konzeptionen des islamischen Rechts identifizieren, die wir als statisch und dynamisch bezeichnen können. Ohne die Thematik an dieser Stelle vertiefen zu können, besteht der fundamentale Unterschied dieser beiden Konzeptionen darin, dass erstere eine historisch-kritische Betrachtung der islamischen Rechtstradition ablehnt und das islamische Recht in seiner überkommenen Form als gegeben nimmt, während letztere eine kontextbezogene Sichtweise gegenüber der islamischen Rechtstradition einnimmt und von einem entwicklungsfähigen Charakter des islamischen Rechts ausgeht. Die oben genannten Menschenrechtspositionen sollen im Folgenden anhand ihres Umgangs mit dem islamischen Recht systematisiert werden. Die Hypothese lautet dabei wie folgt: je dynamischer die einer Stellungnahme zu Grunde liegenden Auffassung des islamischen Rechts, desto höher die Möglichkeit einer Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten. Mit steigender Dynamik ändert sich also die Bewertung der Vereinbarkeit. Berücksichtigt man diese Aspekte, so ergibt sich für unsere Systematisierung folgende Konstellation: Die Argumente der Ablehnung und der Unvereinbarkeit gehen von einer statischen Konzeption des islamischen Rechts aus. Beide verneinen dementsprechend eine Synthese von Islam und Menschenrechten. Das Argument der Aneignung geht dagegen von einer quasi statischen Konzeption aus. Es sieht für die Synthese zwar eine Chance, jedoch lediglich in den Punkten, die nicht im Widerspruch zum traditionellen islamischen Recht stehen. Lediglich das Argument der Angleichung nimmt eine dynamische Konzeption zum Ausgangspunkt und sieht dementsprechend keinen Widerspruch zwischen Islam und Menschenrechten.

Bis hierhin wurden mit dieser Systematisierung lediglich die verschiedenen Positionen nach ihren Ausgangspunkten eingeordnet, nach denen sie untersucht werden sollen. Damit habe ich noch nicht die Methoden angesprochen, die den Argumenten zu Grunde liegen. Abgesehen von den unterschiedlichen Methoden zwischen den

Abbildung 1: Spektrum der Vereinbarkeit



Positionen wird sich zeigen, dass auch innerhalb der Positionen eine Pluralität methodischer Ansätze anzutreffen ist. Diese sollen in den jeweiligen Abhandlungen der Positionen näher beleuchtet werden. Ich werde dabei zur Veranschaulichung die klassischen Problembereiche der islamischen Rechtstradition thematisieren, die um die Felder „Gleichstellung der Frau", „Bewertung der Körperstrafen (ḥudūd)" und das Problem der Religionsfreiheit, insbesondere der „Apostasie", kreisen. Diese Themen sollen jedoch nicht an sich behandelt werden, sondern nur als Beispiele dienen, um zu illustrieren, wie muslimische Positionen mit diesen Konflikten umgehen. Die vorangenommene Darstellung ist somit nicht themenbezogen in dem Sinne, dass sie die oben genannten Themenbereiche analysieren will, sondern positionsbezogen, d.h. sie hebt die verschiedenen Lösungsversuche und die damit verbundenen Methoden hervor. Der Leser sei schließlich daran erinnert, dass es nicht der Anspruch dieses Beitrages sein kann, alle vertretenen Stellungnahmen vollständig zu erfassen. Die ausgewerteten Stellungnahmen besitzen somit lediglich exemplarischen Charakter.

2. Ablehnung und Unvereinbarkeit

In der Behandlung der Positionen der Ablehnung und der Unvereinbarkeit von einer Diskussion über „Islam und Menschenrechte" zu reden, wäre förmlich falsch. Angebrachter wäre es hier, von einer Debatte über „Islam oder Menschenrechte" zu sprechen. Unternähme man nämlich den Versuch, das Konzept der Menschenrechte aus islamischer Sicht zu legitimieren, so wäre man von beiden Seiten verurteilt: von erster, weil man sich auf den Islam bezöge, und von zweiter, weil man für die Idee der Menschenrechte einträte. So paradox es auch klingen mag: die schärfsten Kritiker des Islams und seine eifrigsten Verteidiger sind sich in den meisten Punkten einig. Von daher sollte es nicht verwundern, dass beide Positionen hier gemeinsam behandelt werden. Beide gehen vom gleichen Islambild aus, beiden unterliegt die gleiche Konzeption des islamischen Rechts, beide verneinen eine Synthese von Islam und Menschenrechten und beide sehen den Islam als Antithese zum Westen. Das Thema Menschenrechte wird von der Position der Ablehnung mit der Feststellung abgetan, dass Muslime keiner Menschenrechte bedürften, da sie allein wegen ihrer Gottesfurcht schon eine gerechte Ordnung einhalten. Entsprechend kommentiert Abdulla Bin Abdul Mohsin al-Turki, Generalsekretär der Islamischen Weltliga (IWL):

> „A Muslim, guided by his true religion, does not need any new man-made laws. Allah the Almighty has perfected the religion for us, and completed his blessings and has chosen Islam as our religion. Therefore, whoever goes beyond this is deemed to have diverted from the right path and committed injustice." (al-Hageel 1999: 13)

Jede Abweichung von diesem Ideal wird als systemfremd verworfen. Mayer kommentiert: „Some Muslims who are opposed to international human rights principles – and, indeed, to any ideas that come from the West – would tend to support the idea that the farther an ‚Islamic' position diverges from modern, Western norms or the more it resembles the views propounded by premodern Islamic jurists, the closer it comes to representing authentic Islamic doctrine" (Mayer 1990: 145). Authentisch islamisch ist demnach alles, was antiwestlich ist. Diese vorgesetzte Authentizitätsvorstellung wird von Kritikern dieser Position jedoch als genauso verbindlich aufgefasst und zum Abbild der islamischen Kultur schlechthin stilisiert und perpetuiert. Es entsteht somit ein Bild des Islam, das durch die notwendige Treue gegenüber der Tradition nicht dazu in der Lage ist, die nicht minder notwendigen Werte anzuerkennen, die Gegenstand eines quasi universalen Konsenses sind. Der Islam, so die Auffassung, sei eine prämoderne Kultur und befinde sich im Konflikt mit der Moderne und ihren

moralischen Werten, darunter auch Demokratie und Menschenrechte. Demgemäß schlussfolgert Fatima Mernissi:

> „Wenn wir von dem Konflikt Islam – Demokratie sprechen, dann reden wir im Grund von einem Gesetzeskonflikt; denn wenn der Bezugstext für den Islam der Koran ist, dann ist es für die Demokratie ganz pragmatisch die Charta der Vereinten Nationen, die vor allem übergeordnetes Recht ist. Die Mehrheit der muslimischen Staaten hat die Charta unterzeichnet und hält damit zwei einander widersprechende Gesetze in Händen, ein Gesetz, das den Bürgern Gedankenfreiheit verspricht, und eine Scharia, die sie verurteilt.“ (Mernissi 1992: 87)

Während Kritiker die Unvereinbarkeit von Menschenrechten und Islam mit dem Argument begründen, dieser baue auf einem vormodernen Wertesystem auf, ist die Position der Ablehnung indessen bemüht, die kulturbedingte Relativität der Menschenrechte zu betonen. Dabei verwundert es nicht, dass das Argument des kulturellen Relativismus meist von Vertretern autoritärer Regime hervorgebracht wird, um externe Kritik an der internen Menschenrechtspraxis zu verwerfen. Damit hat Reza Afshari Recht, wenn er sagt: „Cultural relativists who are active in the politics of their countries are bad human rights advocates“ (Afshari 1994: 273). Das Argument der Konfrontation besitzt dementsprechend einen rein politischen Charakter und betrachtet Menschenrechte als Teil eines imperialistischen und ethnozentrischen Projektes, das als solches verworfen werden muss. Eine Auseinandersetzung mit der proklamierten Konfrontation findet jedoch außerhalb dieses politischen Kontextes selten statt.

Abgesehen davon, dass auch das Argument der Unvereinbarkeit oft im politischen Kontext auftaucht, ist es auch und vor allem Teil eines Diskurses, der durchaus einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt. Inwieweit dieser Anspruch aufrechterhalten werden kann, soll im Folgenden anhand einer näheren Analyse des Arguments untersucht werden. Stellvertretend für diese Position ziehe ich die Stellungnahme von Bassam Tibi heran, der dem Thema aus einer religionssoziologischen Perspektive gerecht zu werden versucht. Dieser methodische Ansatz soll kurz dargestellt werden, bevor ich mich inhaltlich mit der These der Unvereinbarkeit von Islam und Menschenrechten auseinandersetze. Die Tatsache, dass Tibis Argumentation ein bemerkenswert präzises Ziel für Kritik bietet, soll dabei im Laufe der Analyse verdeutlicht werden.

2.1 DAS ARGUMENT DER UNVEREINBARKEIT – EINE KRITISCHE ANALYSE

2.1.1 Religion als Modell für die Realität

Charakteristisch für Tibis Ansatz ist, anlehnend an den Religionssoziologen Clifford Geertz, die These, dass jede Religion, auch der Islam, ein kulturelles System sei. Religion konstituiere sich demnach aus sozio-kulturellen Symbolen, die eine Vorstellung für die Realität vermitteln und einen Plan für sie konstruieren. Dabei gilt es jedoch zwischen einem „Modell von Etwas" und einem „Modell für Etwas" zu unterscheiden (vgl. Geertz 1983: 52). Der erste Typ bezieht sich auf die Darstellung von Gegenständen (z.B. in der Natur), während der zweite für Vorstellungen von Etwas qua einer menschlichen Aktivität gilt. Modelle von Etwas sind konkret, da sie eine strukturelle Übereinstimmung mit dem abgebildeten Gegenstand aufweisen, während Modelle für Etwas abstrakt sind, da sie sich auf menschliche Perzeptionen der Realität und ihrer Beschaffenheit beziehen. Diese können nicht experimentell, sondern nur interpretativ durchdrungen werden. Religion wird demgemäß definiert als

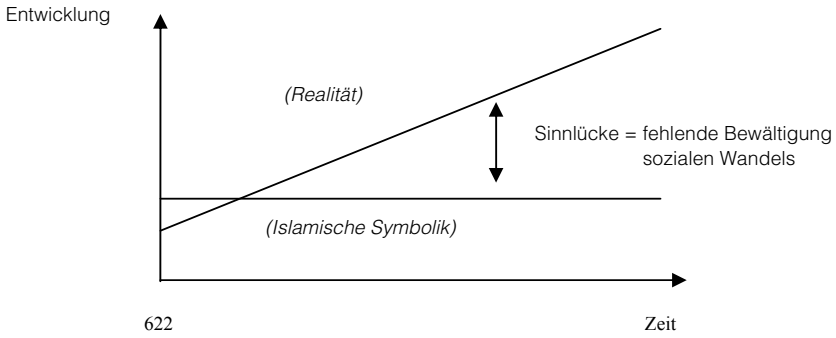
> „(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer allgemeinen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen." (Geertz 1983: 48)

Religion ist demnach ein Modell für Etwas, d.h. ein Modell für die Wirklichkeit und kein Modell von ihr. Dieses Modell erschafft Motivationen, die den Menschen zu Handlungen veranlassen. Erkennt der religiöse Mensch, dass Realität und Vorstellung auseinanderklaffen, empfindet er dies als Unordnung. In ihm strebt es nach der Wiederherstellung der als bedroht empfundenen, von den religiösen Symbolsystemen vermittelten, Seinsordnung. Der stattgefundene Wandel kann letztendlich kulturell nicht verarbeitet werden.

Die islamische Religion ist Tibis Aussagen zufolge „nicht veränderbar, an keine Realität je anzupassen, da sie selbst die ‚abschlusshafte', von dem ‚Siegel aller Propheten'[1]

1 Es sei hier angemerkt, dass Tibi den Ausdruck „Siegel aller Propheten" (ḫatam an-nabiyīn) (Sure 33:40) im falschen Kontext benutzt. Koran Kommentator Abdullah Yusuf Ali merkt an: „When a document is sealed, it is complete, and there can be no further addition. The Holy Prophet Muhammad closed the long line of Messengers. Allah's teaching is and will always be continuous, but there has been and will be no Prophet after Muhammad. The later ages will want thinkers and reformers, not Prophets" (Ali 1989: 1069). Betonung von mir.

Abbildung 2: Das Problem der fehlenden Bewältigung sozialen Wandels nach Tibi



übermittelte Religion sei" (Tibi 1991: 21). Wenn nun die durch den Islam vermittelten Vorstellungen per se unveränderbar sein sollen, obwohl die Realität sich laufend verändert, so muss Tibi sich fragen, ob der Islam nicht „ein Hemmnis für den Wandel darstellt, da er durch die angeführte Bestimmung die kulturelle Bewältigung des Wandels zu unterbinden und nicht zu fördern scheint" (Tibi 1991: 21). Tibi argumentiert weiter, dass die islamische Doktrin zwei konfligierende Vorstellungen von Entwicklung hat: eine vorwärts gerichtete Option auf die Zukunft der Menschheit (Jenseits), und eine rückwärts gerichtete Interpretation der Geschichte, verbunden mit der Bestrebung, die islamische Urgemeinde des Propheten nach seiner Auswanderung im Jahre 622 nach Medina wiederherzustellen.

Für diese Welt erkenne er aber lediglich die Urgemeinde des Propheten als communitas perfecta und als Richtschnur für Entwicklung schlechthin an. Die islamische Zukunftsvorstellung sei somit rückwärts gerichtet und habe die Vergangenheit des siebten Jahrhunderts als Maßstab für jede politische, soziale und ökonomische Entwicklung (vgl. Abbildung 2).[2] In dieser „Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem" (Tibi 2002: 49) sieht

2 Interessant ist an dieser Stelle der Beitrag von Friedemann Büttner, der die Strukturähnlichkeiten von säkularen und religiösen Krisenbewältigungsstrategien hervorhebt: „Strategien zur Krisenbewältigung beziehen sich in ihrem Ordnungsmodell und ihrem darauf gerichteten Handeln, zumindest implizit, stets auf einen in der Zukunft zu realisierenden ‚anderen Zustand'. Entsprechende Modelle sind also handlungsleitende Konstrukte von grundsätzlich ähnlicher Struktur – ganz gleich ob sie, wie die Ideologien der säkularen Moderne, ihren Bezugspunkt in einer hypostasierten Zukunft haben oder,

Tibi das zentrale Problem des Islams. Der Islam an sich sei infolgedessen nicht dazu in der Lage, Werte der kulturellen Moderne, darunter Demokratie und Menschenrechte, in der eigenen Kultur zu verarbeiten. Nach der islamischen Doktrin werde jede stattgefundene, gegenwärtige und zukünftige Entwicklung aus den religiösen Quellen abgeleitet. Auf dem Wege der Koranexegese werden alle Handlungen der Menschen bestimmt, aber auch alle Veränderungen in der Gesellschaft legitimiert. Gott beherrsche die Welt und steuere sie nach seinem Willen, d.h. nach seinem Wort, das im Koran enthalten sei. Auch das islamische Recht sei „von Gott offenbart und darf nicht historisch begriffen werden", da es nach dem islamischen Werteverständnis „unveränderbar" und „ewig gültig" sei (Tibi 1991: 91). Das islamische Recht diene somit nicht den Menschen, um ihren gesellschaftlichen Verkehr zu regulieren, sondern verhelfe nur Gott dazu, „die Welt zu kontrollieren" (Tibi 1991: 85-86). Das islamische Recht verfestige somit die Probleme der Entwicklung, da die Fixierung des islamischen Rechts an das offenbarte Wort Gottes die Möglichkeit der Anpassung an die Entwicklung vorweggenommen habe. Projiziert auf die einleitende Annahme, dass Religion als ein Modell für die Realität verstanden werden kann, kommt Tibi zur Schlussfolgerung, dass der Islam keine innovative Zukunftsperspektive, sondern lediglich eine aus der Vergangenheit der guten alten Vorfahren gewonnene Vision von der Zukunft als einer Wiederherstellung von Vergangenem kennt. Das zentrale Problem sieht Tibi demnach im Islam selbst: Muslime können den Wandel kulturell nicht bewältigen, da sie keine Veränderungen an ihrem kulturellen System, d.h. am Islam, vornehmen können. Muslime sind dieser Auffassung zufolge Gefangene ihrer eigenen Kultur und jede Abweichung davon wäre kulturfremd. Muslime würden demnach unislamisch handeln, wenn sie sich selbst ein Recht auf Widerstand zusprechen, da es „ein solches Recht in der islamischen Lehre nicht gibt. Im Koran (4: 59) steht eindeutig: ‚Ihr Gläubigen, gehorcht Allah und dem Gesandten und denen unter Euch, die zu befehlen haben'" (Tibi 2003: 62).[3] Sogar ein Streik wäre nach dieser Auslegung eine Form des Ungehorsams, die der Islam verbiete. Edward Said merkt zu dieser Art Darstellung kritisch an: „Wenn der Islam von Anbeginn an

wie fundamentalistische Krisenbewältigungsstrategien, in einer idealisierten Vergangenheit. Beide sind Konstrukte im letzen Grunde religiösen Ursprungs, die der politischen Mobilisierung von Menschen für eine gesellschaftliche Alternative in der Zukunft dienen. Modernistische und fundamentalistische Versuche der Krisenbewältigung sind in dieser Hinsicht funktional äquivalent" (Büttner 1996: 487-488). Betonung im Original.

3 Ironischerweise geht Tibi in der Darstellung der islamischen Lehre genauso selektiv vor, wie es die von ihm beschriebenen Fundamentalisten tun. Koran-Verse werden zitiert und aus ihrem Kontext gerissen, um somit eigenen Argumentationen mehr Autorität zu verleihen. Verse, die mit der eigenen Argumentation nicht mehr übereinstimmen, werden schlichtweg übergangen. Vgl. in diesem Zusammenhang z.B. Koran 3:79, 33:67.

mit seiner andauernden Unfähigkeit gezeichnet ist, wird der Orientalist sich als Gegner jeder islamischen Versuche, den Islam zu reformieren, verstehen, da seiner Ansicht nach die Reform ein Verrat an dem Islam ist: … Wie kann ein Orientale aus diesen Fesseln in die moderne Welt schlüpfen, wenn er nicht dem Narren in King Lear nachsprechen will: ‚... sie wollen mich peitschen lassen, wenn ich die Wahrheit sage, du willst mich peitschen lassen, wenn ich lüge, und zuweilen werde ich gepeitscht, weil ich's Maul halte'" (Said 1981: 123-124). Der Islam wird als ein mehr oder weniger einheitliches System beschrieben, das sich hauptsächlich in der Opposition zu den Nicht-Muslimen und in der Ablehnung ihrer grundlegenden Werte zu definieren scheint (vgl. Bölke 1993: 227). So sieht Tibi wie andere „Orientalisten – von Renan über Goldziher und MacDonald bis zu von Grunebaum, Gibb und Bernard Lewis – ... den Islam als eine ‚kulturelle Synthese', die unabhängig von der Ökonomie, Soziologie und Politik der islamischen Völker studiert werden könne. … Der Einfluss des Kolonialismus, der weltlichen Bedingungen, der historischen Entwicklung: all dies war ... nicht weiter zu beachten ... und wurde niemals ernst genug genommen, um das Wesentliche des Islams zu komplizieren" (Said 1981: 122).

2.1.2 Unvereinbarkeit von Islam und Menschenrechten

Jeder, der sich zur Scharia bekennt, so Tibis zentrale Annahme, gerät in einen weltanschaulichen Konflikt mit den Menschenrechten, denn Islam und Menschenrechte verhalten sich zueinander „wie Feuer und Wasser" (vgl. Tibi 1994: 170-172). Nur die europäische Tradition der Menschenrechte, nicht aber die Scharia kann den Muslimen helfen, sich in eine universell ausgerichtete demokratische Wertegemeinschaft aller Zivilisationen zu integrieren (vgl. Tibi 2003: 14). Den Vorschlag, universale Rechtsnormen in die islamische Kultur zu integrieren, verwirft Tibi mit der Feststellung, dass diese im Rahmen des islamischen Rechts nicht zu integrieren seien, da der Islam keinen Subjektbegriff entwickelt habe und die religiöse Einheit der umma (islamische Gemeinschaft) eine so starke Kollektivstruktur bilde, dass ein herausgelöstes Individuum, das Rechte gegenüber dem Staat gelten machen will, undenkbar sei. Dabei beruft sich Tibi auf ein Zitat des 1328 gestorbenen Ibn Taimiyya, den er als „heute immer noch führenden mittelalterlichen islamischen Rechtsgelehrten" (Tibi 2003: 73) bezeichnet: „Der Sultan ist Schatten Allahs (Zhul Allah) auf Erden."[4] Einem Herrscher sei demnach auf jeden Fall zu gehorchen;

4 Tibi gibt keine näheren Angaben dazu, wo dieses Zitat zu finden sei. Er verweist lediglich auf das Werk von Ibn Taimiyya „al-Siyāsa al-Šariʿiyya" (Die an der Scharia orientierte Politik). Das Zitat müsste jedoch nach Tibi anscheinend so bekannt sein, dass er es für notwendig hielt, in seinem Vorwort (Tibi 2003) einen unbenannten Orientalisten dafür zu tadeln, dass ihm bei dem Titel „Im Schatten Allahs"

Widerstand gegen ihn wäre Ausdruck des Unglaubens. Dem Herrscher – und damit auch gleichzeitig dem Staat – gegenüber, stünden dem Einzelnen keine Rechte zu, die er jenem gegenüber geltend machen könnte und bei deren Nichtbeachtung er sich gegen ihn erheben könnte. Alle Gewalten seien in der Macht des Herrschers, der wiederum seine Machtfülle von Gott erhalte (vgl. Steinbach 1975: 48 ff.). Die Allmacht Gottes werde auf seinen Statthalter übertragen und die Anerkennung der Existenz irgendeiner anderen Gewalt würde eine Variante des Polytheismus bedeuten. Angesichts der Tatsache also, dass eine Bestimmung des Menschen als Individuum in der islamischen Tradition fehle, sei eine Entwicklung eines islamischen Konzepts von Menschenrechten unmöglich. Stattdessen plädiert Tibi für ein Verständnis der islamischen Religion, die ihren Einfluss auf die Sphäre der Innerlichkeit reduziert. Erst auf diesem Weg sei seiner Ansicht nach eine Implementierung von Menschenrechten in die islamische Kultur möglich. Er beendet seine Argumentation mit einem Plädoyer für eine Europäisierung des Islams: „[E]ntweder islamisieren die Muslime Europa oder Europa europäisiert den Islam. Ich wiederhole: Einen Zwischenweg gibt es nicht!“ (Tibi 2003: 508).

Mein anfangs geäußerter Zweifel an der Haltbarkeit des hier untersuchten Arguments bestätigt sich spätestens nach kritischer Betrachtung der von Tibi hier aufgezeigten Argumentation. Von der Tatsache, dass Tibi sich exklusiv auf staatsrechtliche Vorstellungen muslimischer Juristen des Mittelalters bezieht, um seine Argumentation zu stützen, sei hier vorerst abgesehen. Denn semiwissenschaftlich ist nicht nur Tibis Auswahl, sondern vor allem sein Umgang mit der von ihm zitierten Literatur. So stellt sich bei einer näheren Prüfung des von ihm als Grundlage seiner Argumentation herangezogenen Zitats „Der Sultan ist Schatten Allahs auf Erden“ heraus, dass das Zitat im Werk von Ibn Taimiyya in der von Tibi verwendeten Form nirgends vorkommt. In seinem Werk al-Siyāsa al-Šarʿiyya (Die an der Scharia orientierte Politik) beschreibt Ibn Taimiyya im achten Unterkapitel des zweiten Kapitels (über die „Grenzen und Rechte des Menschen“) die Pflicht der Muslime, einen Führer zu ernennen. Basierend auf dem Ausspruch des Propheten – „Wenn drei von euch auf einer Reise sind, dann müssen sie einen Verantwortlichen ernennen“ –, begründet er dies damit, dass es erforderlich sei, einen Verantwortlichen zu haben, der sich um die allgemeinen Angelegenheiten einer Gemeinde kümmert. Gleichzeitig soll dieser garantieren, dass die Rechte der Menschen durchgesetzt werden und somit für Gerechtigkeit sorgen. Gerechtigkeit sei deswegen erforderlich, „weil Gott uns verpflichtet hat, das Gute zu gebieten und das Schlechte

nicht das oben genannte Zitat von Ibn Taimiyya eingefallen ist (Dieser behauptete nämlich vorher, dass sich Bücher mit dem Namen „Allah“ im Titel besser verkaufen ließen.).

zu verwerfen. Und dies kann nur geschehen wenn eine Macht besteht, die das Recht durchsetzt und die Gerechtigkeit herstellt. Deswegen ist gesagt worden, der Herrscher (Ṣulṭān) ist Schatten Gottes auf Erden" (Ibn Taimiyya 1966: 139).[5] Ibn Taimiyya benutzt die Metapher des „Schatten Gottes auf Erden" also dazu, um die Aufgabe des Herrschers bzw. des Rechtes[6] zu verdeutlichen, für Gerechtigkeit zu sorgen. Weiterhin ist festzustellen, dass die Metapher nicht von Ibn Taimiyya selbst stammt („Deshalb ist gesagt worden …"). Nach Ibn Kathīr (gest. 1373) (1998 Bd. 10: 125) geht die Aussage auf den zweiten abbasidischen Kalifen al-Mansūr zurück, der von 754-775 regierte.[7] Auch Tibis Unterstellung, die islamische Rechtslehre habe keinen Subjektbegriff entwickelt, entlarvt sich als unhaltbar. So erkennt Ibn Taimiyya sowie auch der Großteil der muslimischen Rechtsliteratur an, dass der Mensch individuelle Rechte besitzt. Diese werden in der Rechtsliteratur generell unter der Rubrik „Rechte des Normadressaten" bzw. „Rechte des Subjektes" (Ḥaqq al-Mukallaf) behandelt. Ibn Taimiyya bezeichnet sie als Ḥaqq Ādami,[8] wörtlich „Rechte des Menschen" (vgl. Ibn Taimiyya 1966: 123-138). Das fehlende Bewusstsein der heterogenen islamischen Rechtskultur, das Tibi an den Tag legt, mag ihm verziehen werden. Ironisch ist nur, dass sich Tibi, aus soziologischer und anthropologischer Sichtweise argumentierend, zur Autorität über die Auslegung und Interpretation des Islam erklärt, während er muslimische Autoritäten (der Vergangenheit als auch der Gegenwart) kategorisch als Fundamentalisten verwirft. Er spricht aus der Position „eines durch und durch der Moderne verpflichteten Menschen, der mit Unsicherheit und Offenheit so selbstgewiss umzugehen weiß, dass er selbst zum Kriterium dessen wird, was rational ist: Wir sind die Vernünftigen – während Fundamentalisten die Weltflüchtigen und Irrationalen sind" (Büttner 1996: 474).

5 Der/die aufmerksame Leserr/-in wird hier eine Parallele zur hobbesschen Staatstheorie erkennen.

6 Das Wort „Ṣulṭān" ist semantisch mehrdeutig: Die Bedeutung beinhaltet sowohl „Herrscher" als auch „Recht". Somit kann der Ausdruck „Ṣulṭān" auch Herrschaft des Rechtes bedeuten.

7 In seiner Biographie über diesen schreibt Ibn Kathīr: „Ismaʿīl al-Bahri berichtete: Ich habe al-Mansūr sagen hören, als er die Pilgerfahrt durchführte und am Tage Arafat auf dem Berge Arafat sagte: Oh ihr Menschen, ich bin Sultan (Macht) Gottes auf Erden (Innamā anā Ṣulṭān u-llāhi fī arḍihī), ich führe euch mit Seinem Segen und Seiner Rechtleitung und ich bin Sein Schatzmeister, ich verteile Sein Geld auf euch in Seinem Willen und gebe euch das Geld nach Seiner Erlaubnis. Gott hat mich als Schloss dafür erschaffen. Wenn Er will, öffnet er dieses Schloss, um euch eure Anteile zu geben, und wenn Er will, dann schließt Er mich. So bittet Gott an diesem Tag, dass er mich zum Richtigen rechtleitet und zum Guten führt, und mich euch gegenüber barmherzig und gütig macht und mich öffnet, um eure Anteile in Gerechtigkeit zu verteilen." Al-Mansūr bietet mit dieser Aussage ein Paradebeispiel, wie Religion dazu benutzt wurde, um politische Macht zu legitimieren. Die Aussage ist nach dem Motto zu verstehen: „Seid zufrieden mit dem, was ihr bekommt, denn Gott hat es so gewollt." Kritik an der herrschenden Politik wäre demnach eine Kritk an Gottes Willen.

8 Adam wird im Arabischen als Synonym für Mensch verwendet. Zum Konzept des ḥaqq vgl. Kamali (1993).

3. Aneignung

Entgegen den Positionen der Ablehnung und der Unvereinbarkeit behandeln wir nun eine Position, die eine Synthese von Islam und Menschenrechten nicht kategorisch verneint. Ganz im Gegenteil lautet die Kernaussage der Position der Aneignung, dass Islam und Menschenrechte nicht nur vereinbar seien, sondern vielmehr, dass Menschenrechte nur im Islam verwirklicht werden können, da sie auf einem religiösen Fundament beruhen und somit einen Pflichtcharakter besitzen. Menschenrechte bilden nach dieser Auffassung kein kulturfremdes Element mehr, sondern repräsentieren einen festen Bestandteil der islamischen Kultur, wenn nicht sogar eine Erfindung des Islams. Diese Argumentation sowie Versuche ihrer Widerlegung von westlicher Seite sind bis heute im islamisch-westlichen Menschenrechtsdiskurs dominant. Das liegt zum einen daran, dass das Argument der Aneignung eine große Resonanz in der westlichen Literatur erfahren hat und üblicherweise als die islamische Position die Menschenrechte betreffend präsentiert wird,[9] nicht zuletzt auch dadurch, dass sie mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam von 1981 und der Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam von 1990 auch auf völkerrechtlicher Ebene vertreten ist. Der reaktive Kontext, in dem diese Argumentation vorgetragen wird, trägt ferner dazu bei, dass nicht die inhaltliche Auseinandersetzung mit der Thematik, sondern der Druck, sich zu den Menschenrechten bekennen zu müssen, die Feder geführt hat. So stellt sich auch bei näherer Betrachtung der Argumentation heraus, dass Menschenrechte zwar nicht grundsätzlich verneint werden, uneingeschränkte Zustimmung finden sie jedoch auch nicht. Angebrachter ist es vielleicht von einer Islamisierung der Menschenrechte zu sprechen: anstatt sie als Ganzes zu verwerfen, werden Menschenrechte in einen islamischen Rahmen, genauer, in die Konzeption des klassischen islamischen Rechts, integriert und somit islamisch „redefiniert". Ohne der Tradition somit untreu zu werden, soll die moderne Theorie der Menschenrechte respektiert werden oder doch zumindest dieser Eindruck erweckt werden (vgl. Charfi 1993: 99-100). Inwieweit dies gelingt, soll im Folgenden anhand einer kritischen Analyse der wesentlichen Merkmale der Argumentation untersucht werden.

3.1 MENSCHENRECHTE UND URHEBERRECHTE

Typisch für die zeitgenössische muslimische Literatur über Menschenrechte ist der Versuch, einzelne Menschenrechtsnormen jeweils mit Belegstellen aus dem Koran

9 Vgl. z.B. das oft zitierte „Standardwerk" über Islam und Menschenrechte von Mayer, Ann E. (1991), deren Analyse auf fünf Beiträgen basiert, die sich alle konservativen Ursprüngen zuordnen lassen.

oder der Sunna zu untermauern.[10] Manche muslimische Gelehrte und Institutionen überstürzen sich bisweilen sogar zu betonen, dass der Islam die Menschenrechte früher und besser unterstützte als der Westen. So heißt es beispielsweise in der 1981 vom Islamrat für Europa herausgegebenen Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam: „Vor 14 Jahrhunderten legte der Islam die ‚Menschenrechte' umfassend und tiefgründend als Gesetz fest." Die dann folgenden Artikel sind durchweg so abgefasst, dass einer Kurzfassung des betreffenden Rechtes eine oder mehrere Koran- oder Ḥadīṯstellen folgen. So wird mit der koranischen Begründung der Menschenrechte versucht nachzuweisen, dass diese, lange vor der westlich inspirierten Menschenrechtsdiskussion, bereits vom Islam niedergelegt worden seien, und somit der Islam auch in historischer Perspektive die Errungenschaft der Menschenrechte für sich reklamieren kann. Ähnlich betrachtet Muḥammad al-Ġazāli Menschenrechte als „unsere Ware, die uns zurückgegeben wurde"[11] und kommentiert: „Die Prinzipien, die wir einst exportiert haben, werden wieder an uns exportiert, als ob sie eine menschliche Entdeckung wären, die wir nie gekannt und gelebt hätten." (al-Ġazāli 1993: 8)

Ohne auf die Stichhaltigkeit dieser Argumentationen weiter eingehen zu wollen, behaupte ich – entgegen den Behauptungen mancher westlicher Kritiker (vgl. Mayer 1991: 54 ff.) –, dass die Problematik nicht etwa im Nicht-Vorhandensein von Menschenrechten im Gedanken- und Rechtsgebäude des Islams besteht, sondern vielmehr in der bestehenden Tendenz einer „einseitigen islamischen Okkupierung der Menschenrechtsbegriffe" (Bielefeldt 1998: 137), die – wie Bielefeldt anmerkt – der westlichen Essentialisierung der Menschenrechte zu „abendländisch-christlichen Werten" in nichts nachsteht (vgl. Bielefeldt 1998: 121-129). Anhaltspunkte im Islam für eine Inkulturation der Menschenrechte zu finden, erweist sich als genauso unproblematisch wie die Suche nach Anhaltspunkten im christlichen oder konfuzianischen Gedankengebäude. Die Problematik ergibt sich erst dann, wenn die Inkulturation der Menschenrechte in „kulturalistische Exklusivitätsansprüche" (Bielefeldt 1998: 127) umschlägt. Typisch für solche Exklusivitätsansprüche ist die „Wurzel"-Metapher, die darauf anspielt, dass Menschenrechte in bestimmten kulturellen Wurzeln gründen und im Laufe der Geschichte organisch herangereift sind, bis man die Früchte in der Neuzeit hat ernten können. Menschenrechte, so heißt es dann beispielsweise, fänden ihren geistesgeschichtlichen Ursprung in den biblischen Erzählungen und wären ohne

10 Für einen Überblick der einzelnen Rechtsbereiche und die dazugehöirgen Equivalente in Koran und Sunna vgl. Abid, Lise J. (2001).

11 Der Ausdruck „unsere Ware, die uns zurückgegeben wurde" (biḍaʿatuna ruddat ilaynā) ist der Sure 12:65 entnommen und bezieht sich auf Ereignisse in der Geschichte des Propheten Yūsuf (Joseph) bezieht.

die Idee der Gottebenbildlichkeit gar nicht denkbar (vgl. Stein 2007: 223 ff.). Solche Argumentationen basieren auf kulturellen Identitätsmotiven und können als Versuch der kulturellen Selbstbehauptung verstanden werden. Denn es kann mit Senghaas ohne Überspitzung behauptet werden, „dass die Durchsetzung des Menschenrechtsgedankens und damit verbunden der Idee des laizistischen Staates trotz des Widerstandes christlicher Religionen gelungen ist und nicht wegen entsprechender Vorgaben dieser Religionen. Letzteres zu behaupten würde den wirklichen Verlauf der Geschichte auf den Kopf stellen" (Senghaas 1994: 116). Es ist in diesem Zusammenhang eindeutig, dass kulturessentialistische Exklusivitätsansprüche erst dadurch entstehen können, indem moderne Einsichten rückwärts in die Geschichte hineininterpretiert werden. Zur Verdeutlichung nehme man gedanklich die abwegige Behauptung, Muslime hätten die deliberative Demokratie erfunden und der Diskursethik ihre theoretischen Grundlagen gegeben, da der Islam das im Koran festgelegte Prinzip der Šūra, was Beratung und Beschlussfassung bedeutet, schon vor 1400 Jahren kannte. Es ist offensichtlich, dass die Suche nach möglichen Anhaltspunkten modernen Denkens in der eigenen Tradition nur von der Moderne aus geschehen kann. Gleiches gilt, wie Bielefeldt herausstellt, für die Allokation der Menschenrechte in die eigene Kultur:

> „Im Rückblick von der Moderne aus lässt sich eine Brücke schlagen vom menschenrechtlichen Universalismus zur biblischen Gottesebenbildlichkeit oder zum stoischen Kosmopolitentum; ähnlich lassen sich retrospektiv auch Analogien zur modernen Rechtsstaatlichkeit in der Magna Charta oder anderen mittelalterlichen Herrschaftsverträgen ausmachen, und im Rückblick mag es auch sinnvoll sein, die menschenrechtliche Freiheit und die von den Reformatoren proklamierte „Freiheit eines Christenmenschen" miteinander zu vergleichen. Es handelt sich bei der Gottesebenbildlichkeit, der stoischen Proklamation allgemeiner Menschenwürde, der Magna Charta oder der reformatorisch geschärften Einsicht in die Glaubensfreiheit also nicht eigentlich um ‚Wurzeln' moderner Menschenrechte, in denen das Potential menschenrechtlicher Emanzipation ein für allemal grundgelegt wäre. Vielmehr schafft umgekehrt das moderne Menschenrechtsbewusstsein überhaupt erst die Voraussetzung dafür, im Rückblick in die Geschichte humanitäre Motive aufzuspüren, auf die hin Aspekte von Kontinuität rekonstruiert werden können." (Bielefeldt 1998: 128)

In der Diskussion über den Ursprung der Menschenrechte scheint es daher angebrachter zu sein, die Entwicklung der modernen Menschenrechte als Antwort auf bestimmte geschichtliche Situationen zur Lösung bestimmter gesellschaftlicher Probleme zu betrachten. Die Idee der modernen Menschenrechte zu verstehen ist unmöglich, wenn man sie nicht ausdrücklich als Antwort auf die Erfahrung einer politisch-moralischen

Katastrophe deutet (vgl. Menke/Pollmann 2007: 11 ff.). Nicht umsonst spricht die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von „Akten der Barbarei …, die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen". Dementsprechend ist es nicht falsch, moderne Menschenrechte als Errungenschaften zu bezeichnen, „die in langwierigen politischen Konflikten während des Modernisierungsprozesses in Europa erkämpft wurden" (Senghaas 1994: 112). Damit gehören sie keineswegs zur „ursprünglichen kulturgenetischen Ausstattung Europas" (Senghaas 1994: 112), sondern sind das Produkt einer Auseinandersetzung mit geschichtlichen Unrechtserfahrungen, aus denen institutionelle Konsequenzen gezogen wurden. Die Behauptung also, der Islam habe die Menschenrechte erfunden, erweist sich aus dieser Perspektive als Fehlurteil. Doch auch aus islamisch-theologischer Perspektive lässt sich die Auffassung, der Islam habe die Menschenrechte eingeführt, als nicht haltbar entlarven. Nach Garaudy enthält solch eine Einstellung einen dreifachen Irrtum: „Sie verschließt vor der Vergangenheit, der früheren Weisheit und Offenbarung, die ja doch auch Botschaften Gottes sind; sie verschließt vor der Zukunft, da sie uns die Mühe erspart, von ewigen Grundsätzen aus immer neue Lösungen für die immer neuen Probleme zu finden, die „Gott unaufhörlich entstehen lässt, Er, der in allem Neuen gegenwärtig ist" (Sure 55:29); sie verschließt vor der Gegenwart, da jene Auffassung den Dialog verhindert in der armseligen Gewissheit, unsere Religion sei die beste, weil wir ja die anderen nicht kennen" (Garaudy 1990: 127).

3.2 SAKRALISIERUNG DER MENSCHENRECHTE

Umstritten ist neben der Herkunft der Menschenrechte auch die Frage, auf welchem philosophischen Fundament diese beruhen.[12] Charakteristisch für die muslimische Menschenrechtsbegründung ist die Auffassung, dass Rechte von Gott als alleinigem Gesetzgeber verliehen werden und nur durch ihn gewährt sind.[13] Quelle jeden Rechts sei demnach der Islam als Kodex ewiger unveränderlicher Wahrheiten mit universellem Geltungsanspruch. Diese Sichtweise wird besonders deutlich in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam vermittelt:

> „Der Islam ist die letzte der Botschaften des Himmels, die der Herr der Welten seinen Gesandten – Heil über sie! – offenbarte…[I]n unserer vorbehaltlosen Anerkennung der Tatsache, dass der menschliche Verstand unfähig ist, ohne die Führung und Offenbarung

12 Vgl. für eine Diskussion verschiedener Ansätze Shestack, Jerome J. (1998), der insgesamt zwölf philosophische „Quellen" für Menschenrechte identifiziert.

13 Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die hier betrachtete Begründung der Menschenrechte für alle behandelten muslimischen Positionen, die eine Synthese von Islam und Menschenrechten bejahen, charakteristisch ist, und nicht nur für das Argument der Aneignung.

> Gottes den bestgeeigneten Weg des Lebens zu beschreiten […] verbinden wir Muslime […] mit Beginn des 15. Jahrhunderts der Hidschra diese Deklaration des Islam über die Menschenrechte, hergeleitet aus dem edlen Koran und der reinen Sunna des Propheten. Sie sind in dieser Niederlegung ewige Rechte, von denen nichts abgestrichen, geändert, aufgehoben oder ausgesetzt werden darf. Sie sind Rechte, die der Schöpfer – gepriesen sei er! – festgelegt hat. Der Mensch, wer immer er auch sei, hat kein Recht, sie auszusetzen oder zu verletzen."

Die Vorstellung, nach der Menschenrechte eine göttliche Quelle haben, die übrigens auch von anderen Religionen geteilt wird, impliziert zunächst, dass Menschenrechte unverfügbar sind und nicht erst aus einem politischen Prozess entstehen. Einher mit diesem Gedanken geht das Argument, dass Rechte, die als von Gott gewährt gelten und ihm gegenüber zu beachten sind, im Prinzip wirksamer verankert sind als vertraglich vereinbarte Rechte. Ghannouchi kommentiert in diesem Zusammenhang: „Human rights must have a sound basis, a good source, and we believe God is this source. God gives man rights that no one can take away. What parliament decides by a majority of 51 percent today is a right; tomorrow it might not be. Human rights is not a toy to be played with, it needs a warranty and we believe that warranty is God. We differ from others, Muslims and others, because we believe man has rights that do not come from the discussions of intellectuals or parliamentarians, but come from God." (Dweyer 1991: 41) Im gleichen Ton äußert sich Mawdudi: „When we speak of human rights in Islam we mean those rights granted by God. Rights granted by kings or legislative assemblies can be withdrawn as easily as they are conferred; but no individual and no institution has the authority to withdraw the rights conferred by God" (Mawdudi 1976: 15). Diese Ausführungen scheinen zunächst nur den vorstaatlichen Charakter der Menschenrechte zu betonen. Die Problematik, die sich aus dieser Menschenrechtsauffassung ergibt, wird jedoch ersichtlich, wenn wir uns die dahinterliegende philosophische Prämisse vergegenwärtigen. Zwar wird mit der theozentrischen Menschenrechtsauffassung nicht bestritten, dass die Aufstellung und Wahrung von Menschenrechten eine zentrale Rolle des Menschen darstellen, jedoch die Tatsache, dass sie dem Menschen als solchem zukommen. Der Stellenwert und die damit verbundene Würde des Menschen wird dadurch bestimmt, dass der Mensch eine göttliche Schöpfung ist, und als solche geachtet werden muss.[14] Diese Argumentation wird von muslimischer Seite meist mit folgenden koranischen Belegstellen untermauert:

14 Eine einblickreiche und interessante Darstellung muslimischer Begründungen der Menschenwürde bietet Wielandt (1993).

„Als dein Herr zu den Engeln sprach: ‚Ich werde einen Menschen aus Ton erschaffen. Und wenn Ich ihn geformt und ihm von Meinem Geist eingehaucht habe, dann fallt in Ehrfurcht vor ihm nieder.“(38:71, 72)

„Und als dein Herr zu den Engeln sprach: ‚Wahrlich, Ich werde auf Erden einen Statthalter einsetzen.‘ Sie sagten: ‚Willst du auf ihr jemanden einsetzen, der dort Unheil stiftet und Blut vergießt, wo wir doch dein Lob singen und Deine Heiligkeit rühmen?‘ Er sagte: ‚Wahrlich, Ich weiß, was ihr nicht wisst.‘“ (2:30)

„Wir haben fürwahr die Kinder Adams geehrt und sie über Land und Meer getragen und sie mit guten Dingen versorgt, und Wir zeichneten sie aus gegenüber den meisten unserer Geschöpfe.“ (17:70)

„Wir haben fürwahr das Vertrauenspfand (amāna[15]) den Himmeln und der Erde und den Bergen angeboten, doch sie weigerten sich, es zu tragen und schreckten davor zurück. Der Mensch aber nahm es auf sich …“ (33:72)

Die Kritik an der Anthropozentrik der Menschenrechte führt indessen nicht dazu, den Menschenrechtsbegriff zu verwerfen, sondern mündet oft in die Forderung, den Menschenrechten ein theologisches Fundament zu geben (Bielefeldt 1998: 175). Auf eine Formel gebracht hieße dies: „Göttliche Rechte für Menschen: ja, Rechte des Menschen: nein“ (Hoffman 2001: 96).

3.3 ISLAMISIERUNG DER MENSCHENRECHTE

Was den Ansatz der Position der Aneignung von anderen muslimischen Ansätzen unterscheidet, ist die Tendenz, Menschenrechte anhand einer Gegenüberstellung mit der traditionellen Konzeption der Scharia entweder zu verwerfen oder zu integrieren. Verworfen werden auf der einen Seite die Menschenrechte, die den Rahmen der Scharia überschreiten, während Menschenrechte, die nicht im Widerspruch zur Scharia stehen, islamisch redefiniert und legitimisiert werden. Menschenrechte können demnach zwar ihren Platz in der Scharia finden, jedoch nur solange sie ihr nicht widersprechen. Die Scharia fungiert sozusagen als exklusiver Maßstab, der den Umfang und Inhalt der Menschenrechte bestimmt. Besonders ersichtlich wird dies in der Kairoer Erklärung der Menschenrechte, in der zunächst umfassend formulierte Freiheits- und Gleichheitsrechte auf „den Rahmen des Scharia“ eingeengt werden. So bestimmt Artikel 24 der Erklärung: „Alle in dieser Erklärung aufgestellten Rechte und Freiheiten unterliegen der islamischen Scharia.“ Auch der abschließende Artikel

15 Muhammad Asad umschreibt den Begriff amāna mit „Vernunft“, „Intellekt“ oder „Wahlfreiheit“, das heißt „die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und sich entsprechend zu verhalten.“ Vgl. Die Bedeutung des Qur’ans. Bd. 3, S. 2047.

25 betont: „Die islamische Scharia ist der einzige Bezugspunkt für die Erklärung oder Erläuterung eines jeden Artikels in dieser Erklärung." Die in der Erklärung enthaltenen Rechte unterliegen demnach einer „Generalklausel", die besagt, dass die letztgültige Entscheidungsgrundlage die Scharia bleibt und im Zweifel unbedingt über jeder von Menschen erdachten Forderung steht (Ludwig 1991: 242-243).

Es bedarf wohl keiner näheren Erwähnung der Tatsache, dass einige Menschenrechte entscheidend eingeschränkt werden, indem sie in den Rahmen der traditionellen Scharia gepresst werden. Durch ihren Geltungsvorrang erhalten demzufolge auch die Regelungen des klassischen islamischen Rechts in Bezug auf Apostasie, die mit dem Tod bestraft wird, und Körperstrafen ihre Gültigkeit. Beispielsweise führt Artikel 2 der Kairoer Erklärung das Recht auf körperliche Unversehrtheit auf und verbietet es „Leben zu nehmen, es sei denn aus einem von der Scharia vorgeschriebenen Grund." Auch der Artikel 22 garantiert das „Recht auf freie Meinungsäußerung", jedoch nur „in einer Weise, die nicht gegen die Prinzipien der Scharia verstößt". Das gleiche Muster findet sich auch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam wieder. Das Recht auf Leben wird als unverletzlich, ja sogar heilig erklärt, mit der darauf folgenden Einschränkung, dass „[d]iese Heiligkeit … nur durch die Macht der Scharia und durch die von ihr zugestandenen Verfahrensweisen angetastet werden [kann]" (Art. 1a). Auch das Recht auf Freiheit darf „[nur] durch die Scharia und die durch sie zugestandenen Verfahrensweisen … eingeengt oder begrenzt werden" (Art. 2a). In Bezug auf Gedanken-, Glaubens- und Redefreiheit besagt Artikel 12: „Jeder kann denken, glauben und zum Ausdruck bringen, was er denkt und glaubt, ohne dass ein anderer einschreitet oder ihn behindert, solange er innerhalb der allgemeinen Grenzen, die die Scharia vorschreibt, bleibt."

Das Argument der Aneignung erweist sich zudem insbesondere als nicht hilfreich für die Frauenrechte, z.B. bei der Zeugenregelung oder im Bereich der Ehe- und Erbvorschriften, sowie im Bereich der politischen Partizipationsrechte. Zwar wird betont, dass der Islam keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen macht[16] und dass beide gleich vor Gott sind. Näher betrachtet stellt sich jedoch heraus, dass die Ebenbürtigkeit der Geschlechter keine Gültigkeit auf rechtlicher Ebene besitzt. Männer und Frauen sind demnach zwar gleich an Würde, aber ungleich an Rechten.

16 Vgl. Artikel 3b (Das Recht auf Gleichheit): „Jedes Denken, jede Gesetzgebung und jeder Zustand, die es erlauben, zwischen den einzelnen einen Unterschied aufgrund des Geschlechts, der Rasse, der Farbe, der Sprache oder der Religion zu machen, sind eine direkte Behinderung dieses allgemein islamischen Prinzips [der Gleichheit]" und Artikel 1 der Kairoer Erklärung: „Alle Menschen sind gleich im Sinne der grundlegenden Menschenwürde sowie der Grundrechte und Grundpflichten, ohne jede Diskriminierung aufgrund von Rasse, Hautfarbe, Sprache, Geschlecht, religiösem Glauben, politischer Zugehörigkeit, sozialem Status oder anderer Erwägungen."

Gleichheit mag zwar vor Gott bestehen, nicht jedoch in der Zuweisung von zwischenmenschlichen Rechten und Pflichten. Anders formuliert sind „Mann und Frau von gleicher Würde, aber unterschiedlichen Aufgaben; von gleichem Wert, aber unterschiedlichen Fähigkeiten; von gleicher Stellung vor Gott, aber unterschiedlichen Rollen im Leben" (Hofmann 1995: 36). Maßgeblich für diese Auffassung ist die Tatsache, dass mit dem Bezug auf die traditionelle Scharia ein Menschenbild vertreten wird, dass von einer Ungleichheit der Geschlechter ausgeht und die Frau als zweitrangiges, psychisch und physisch schwaches und männlichen Schutzes bedürftiges Wesen betrachtet. Vertreter dieser Auffassung gehen davon aus, dass sich die unterschiedlichen Lebensrollen der Geschlechter aus den (von der Natur gegebenen) anatomischen bzw. physiologischen Unterschieden ergeben. Aufgrund der Tatsache, dass das Geschlecht der Frau die Funktion für die Reproduktion der Gattung Mensch besitzt, obliegt es ihr, die Kindergebärung und -erziehung zu übernehmen, was u.a. zur Folge hat, dass sie auch für die Hausarbeiten zuständig ist. Und da der Mann indessen derjenige ist, der physiologisch gesehen in der Lage ist, harte körperliche Arbeit zu leisten, hat er die Aufgabe, für die Versorgung der Familie durch Arbeit aufzukommen. Aus diesen „empirischen Befunden" der natürlichen Verschiedenheit der Geschlechter wird dementsprechend die ungleiche Rechtsstellung der Frau abgeleitet. Tatsächlich wird von einigen Kommentatoren angenommen, dass das wichtigste Menschenrecht der Frau die Bewahrung der Keuschheit und deren Schutz sei (vgl. z.B. Mawdudi 1976: 18); ein Argument, das größtenteils als Rechtfertigung dafür verwendet wird, um Frauen ein breiteres Spektrum von Rechten vorzuenthalten.[17] Riffat Hassan merkt an, dass „[m]any Muslims, when they speak of human rights, either do not speak of women's rights at all or are mainly concerned with the question of how a woman's chastity may be protected." „The husband", so Hassan weiter „in fact, is regarded as his wife's gateway to heaven or hell and the arbiter of her final destiny. That such an idea can exist within the framework of Islam – which totally rejects the idea of redemption, of any intermediary between a believer and the Creator – represents both a profound irony and a great tragedy." (Hassan 1982: 63)

So Recht Ann E. Mayer auch hat, wenn sie feststellt, dass „there is very little in the original Islamic sources that supports these stereotypes" (Mayer 1991: 141), ist nicht zu verkennen, dass dieses Bild der Frau die islamische Rechtsprechung zu infiltrieren vermochte und etliche Interpretationen von koranischen Versen beeinflusste bzw. beeinflusst. Bekanntestes Beispiel ist der Vers 4:34 in seiner klassischen

17 Beispiele hierführ finden sich in Abou el Fadl (2001: 209-263).

Übersetzung: „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott die einen von ihnen (die Männer) vor den anderen bevorzugt hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen gemacht haben."[18] Zineb Miadi kommentiert, dass diese „Verse oft von frauenfeindlich gesinnten Muslimen missbraucht [werden], um die untergeordnete Stellung der muslimischen Frau zu rechtfertigen, und leisten den in gewissen abendländischen Zeitschriften veröffentlichten Vorwürfen Vorschub, wonach der Islam die Frau entwertet" (Miadi 1994: 97). Nun ist dieses Bild der Frau samt seiner theologischen Überhöhung, wie Krämer feststellt, keineswegs spezifisch islamisch, wie ein kurzer Blick in die europäische Sozial-, Geistes- und Rechtsgeschichte zeigen würde (vgl. Krämer 1999: 159). Auch hier wird die Frau durch ihre Körperlichkeit definiert und die Ungleichheit von Mann und Frau, wie Rousseau es tat, als „keine menschliche Einrichtung, oder zumindest nicht das Werk des Vorurteils, sondern das der Vernunft" (Rousseau 1963: 726) bezeichnet.[19] Ohne jedoch weiter darauf eingehen zu wollen, soll an dieser Stelle lediglich auf eine Tatsache aufmerksam gemacht werden, die ein Paradox in der muslimischen Argumentation der Aneignung in Bezug auf Geschlechterbeziehungen verdeutlicht. Rotraud Wieland weist darauf hin, dass sich so gut wie alle muslimischen Autoren darüber einig seien, dass die Sklaverei gegen die Menschenwürde verstößt (vgl. Wieland 1993: 192). Der Koran, so wird argumentiert, setzte die Sklaverei zwar als vorgefundene soziale Gegebenheit voraus, erklärte sie jedoch nicht etwa seinerseits für obligatorisch. Im Gegenteil wird betont, dass wichtige koranische Aussagen auf eine Abschaffung der Sklaverei hinzuzielen scheinen.[20] Diese an sich hermeneutisch fruchtbare Unterscheidung von vorausgesetzten Sozialverhältnissen und dauerhaft gültigen Normen des gesellschaftlichen Lebens, die in Bezug auf die Sklaverei mittlerweile Konsens ist, komme den konservativeren Theologen allerdings auffälligerweise dort, wo es um die Stellung der Frau geht, gar nicht in den Sinn. „Sie erkennen zwar im Koran auch in Bezug auf die Situation der Frau eine Tendenz zur Besserstellung, ziehen aber nicht die Konsequenz, dass heute um der Menschenwürde willen die koranischen Regelungen hinsichtlich der Frau teilweise nicht mehr durchgeführt werden sollten, sondern rechtfertigen diese vielmehr global mit Erwägungen vermeintlich zeitloser höherer Gerechtigkeit" (Wieland 1993: 192).

Die unterschiedliche Handhabung der Themen Sklaverei und Geschlechterbeziehungen kann indessen sicherlich nicht auf die inhaltliche Beständigkeit der Argumentation

18 In der Übersetzung von Max Henning lautet der Vers: „Die Männer sind den Weibern überlegen". Vgl. Henning (1998: 93).

19 Vgl. Gerhard (1994: 75-76) für eine feministische Kritik an Kant und Rousseau.

20 Vgl. Koran 2:177, 4:92, 9:60, 24:33, 58:3, 90:13.

zurückgeführt werden. So kritisiert Baderin zu Recht: „[I]t is hypocritical if men on one hand acquire and enjoy many rights and liberties of today's world, often through constructive and evolutionary interpretations of the Shari'ah, but on the other hand consider the rights and liberties of women to be stagnated upon the juristic views of the classical schools of Islamic law." (Baderin 2003: 65) Die Inkohärenz der Argumentationsmuster ist bei näherem Hinsehen vielmehr auf den reaktiven Kontext und den politischen Opportunismus der Argumentation zurückzuführen, indem eine vermeintliche islamische Authentizität gegenüber dem Westen verteidigt werden soll. Kecia Ali notiert in disem Sinne: „Those who have appointed themselves the guardians of communal orthodoxy are particularly vigilant on matters concerned with women and gender – in part, because it is in these realms that the construction of Muslim identity in self-conscious opposition to a decadent West takes place." (Ali 2006: xiii) Eine ähnliche Schlussfolgerung zieht auch Gudrun Krämer: „Der Abwehrkampf gegen übermächtige westliche Einflüsse wird im Namen der Verteidigung „authentischer Werte" geführt, und diese Werte werden weithin mit überbrachten Moralvorstellungen gleichgesetzt" (Krämer 1999: 158). Wie schon betont, scheint die Suche nach einer modernen Identität, ohne gleichzeitig „Gesicht zu verlieren", das zentrale Motiv der Argumentation zu sein. Man unternimmt den Versuch, die islamische Tradition gegenüber „dem Westen" zu verteidigen, indem man die Vereinbarkeit, ja Höherwertigkeit des Islams propagiert, da laut Argument alle modernen Ideen und Institutionen, die der Westen kennt, schon lange vorher vom Islam etabliert wurden. Diese Behauptungen erfolgen weder aus einer kritischen Auseinandersetzung mit der islamischen Tradition noch aus einem Verständnis der propagierten Ideen und Institutionen. Beides liegt dem Argument der Aneignung fern. Sie erfolgen lediglich, um äußere Kritik abzuwenden und dienen als Mittel der kulturellen Selbstbehauptung. Das Argument der Aneignung ist innerlich zerrissen zwischen dem Willen, der Vergangenheit treu zu bleiben, und dem Wunsch, die moderne Theorie der Menschenrechte zu integrieren. Die aus diesem Spannungsfeld hervorgehenden Menschenrechtsvorstellungen zeichnen sich durch ihre Inkonsistenz aus, die, wie Mayer betont, auf eine fehlende methodologische Grundlage zurückzuführen ist: „[T]he authors lack any clear theory of what rights should mean in an Islamic context or how to derive their context from the Islamic sources in a consistent and principled fashion. Instead, they merely assemble pastiches of ideas and terminology drawn from two very different cultures without determining a rationale for these combinations or a way to reconcile the conflicting premises underlying them. That is, the deficiencies in the substantive human rights principles are the inevitable by-products of methodological confusion and weaknesses." (Mayer

1991: 53-54) „Islamische Menschenrechte" sind folgerichtig kein Produkt, das aus dem Islam heraus definiert wird, da eine philosophische Prämisse, auf der ein islamischer Menschenrechtsansatz basieren muss, nicht existiert und eine angemessene Methode für die Entwicklung kohärenter Interpretationen islamischer Quellen fehlt. Nach dem Argument der Aneignung erhalten Menschenrechte das Attribut „islamisch" vielmehr dadurch, dass sie durch die traditionelle Scharia „gefiltert" werden. Wie gezeigt, bleibt jedoch die Geltung der Menschenrechte angesichts des theoretischen Geltungsvorrangs der Scharia als göttliches und im Kern unveränderliches Recht prekär. Im Gegenteil wird der Eindruck vermittelt, dass die islamischen Menschenrechtserklärungen zur Rechtfertigung autoritärer Rechtsbeschränkungen – vor allem im Bereich der Frauenrechte – herhalten können. Ironischerweise sind diejenigen, die den Anspruch erheben, Menschenrechte seit 1400 Jahren zu respektieren, die gleichen, die sie 1400 Jahre danach beschneiden.

4. Angleichung

Bisher befand sich die muslimische Argumentation bezüglich der Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten, wie die obige Darstellung der Aneignungsposition verdeutlicht hat, anscheinend in einem Dilemma. Entweder lief man Gefahr, der islamischen Tradition Gewalt anzutun, um sie um jeden Preis mit der modernen Menschenrechtskonzeption stimmig zu machen, insbesondere im Hinblick auf den Status der Frau, dem Apostasieverbot und der Körperstrafen; oder aber man gab den formellen Bestimmungen der Schrift den Vorrang und verhalf der Tradition zum Triumph, ohne jedoch der Gefahr zu entlaufen, der modernen Menschenrechtskonzeption Gewalt anzutun. Der Versuch, die Menschenrechte ausschließlich auf die Vorgaben von Offenbarung und Tradition gründen zu wollen, steht also offenbar vor dem Problem, durch Zugeständnisse an den Zeitgeist von der eigenen Tradition abweichen zu müssen. Dass dieses Dilemma auf einem Missverständnis der Tradition basiert, ist nun der Kerngedanke des Arguments der Angleichung. Nicht die Tradition an sich sei das Problem, sondern das, was man traditionell als Tradition bezeichnete. Charakteristisch für das Argument der Angleichung ist, dass die im islamischen Rechts- und Gedankengebäude enthaltenen Normen stets als abhängig von bestimmten Umständen betrachtet werden. Die islamische Offenbarung enthalte demnach nichts, was im Widerspruch zu den Menschenrechten stünde, allenfalls einige Detailbestimmungen, die sich jedoch aus besonderen historischen Umständen erklären ließen (vgl. Charfi 1993: 100). Im Gegensatz zur ahistorischen Betonung einer homogenen Scharia,

erkennen die Vertreter dieser Argumentation die historische Bedingtheit rechtlicher Überlieferungen an und halten es für unerlässlich, das Religiöse und das Geschichtliche mit größter Sorgfalt voneinander zu trennen. Unvereinbar mit den Menschenrechten sei demnach nicht die islamische Religion, sondern das islamische Recht, das in seiner verkommenen Gestalt der frühislamischen Periode bis heute als autoritär erachtet wird. Statt einer anachronistischen Lozierung und essentialistischen Vereinnahmung von Menschenrechten in das islamische Gedankengebäude unternehmen Vertreter der Angleichung den Versuch, alternative Anknüpfungspunkte für ein modernes Menschenrechtsverständnis aufzuzeigen. Ihre Untersuchungen gehen dahin, festzustellen, ob die Menschenrechte als Rechte aller Menschen garantiert werden können bzw. ob die islamischen Rechtsquellen einer solchen Konzeption zumindest nicht im Weg stehen. Dabei lassen sich fünf methodische Ansätze identifizieren, die im Folgenden anhand der oben benannten Problembereiche dargestellt werden sollen. Es handelt sich im Einzelnen um einen textuellen, einen evolutionären, einen intentionellen, einen hermeneutischen und einen pragmatischen Ansatz. Die Aufteilung soll indessen nicht suggerieren, dass es sich dabei um konkurrierende Ansätze handelt oder dass sie sich gegenseitig ausschließen. Aus Gründen der Übersichtlichkeit sollen sie hier jedoch getrennt behandelt werden. Untersucht werden soll, wie die Ansätze methodisch mit den Problembereichen umgehen und welche Schlussfolgerungen jeweils gezogen werden. Abschließend soll gefragt werden, welche Auswirkungen diese methodischen Vorgehensweisen auf das Verhältnis von Islam und Menschenrechten haben.

4.1 TEXTUELLER ANSATZ

Methodisch zeichnet sich der textuelle Ansatz dadurch aus, dass er sein Religionsverständnis lediglich durch Rekurs auf die islamischen Quellen – Koran und Sunna – gründet. Dabei wird u.a. versucht, anhand einer literarischen Kritik eine Reinterpretation der islamischen Quellen durchzuführen. Insbesondere kritische Verse, die den Status der Frau betreffen, wie z.B. der oben zitierte Vers 4:34, werden anhand ihres Wortlautes einer linguistischen Kritik unterzogen.[21] So wird behauptet, dass man den Koran tatsächlich durch eine spezifisch männliche Brille lesen muss, um in Vers 4:34 eine Überlegenheit der Männer gegenüber den Frauen zu finden. Der arabische Wortlaut des Verses – al-riǧāl qawamūna ʿala-n-nisāʾ – wird stattdessen wiedergegeben als „Die Männer stehen für die Frauen ein“ (Hofmann 2001: 140). Molay

21 Vgl. ausführlich Ali (2006: 117-126); Zaidan, Amir M.A.: Tafsir und Übersetzung der Ayah (4:34). http://www.islam-verstehen.de/dateien/artikel/ehe/darb_aya_4.34.doc (Stand: 1.5.2008).

Rachid Abderrezak kommentiert diesbezüglich: „Man weiß sehr wohl, dass das Wort qawamūn in der arabischen Sprache nicht mit dem Begriff „Autorität (Vollmacht) haben“ wiedergegeben werden kann. Die dem Wortlaut „Autorität“ entsprechenden Ausdrücke sind sultan, wufūd, satwa oder sulta. Anders lauten auch die Worte, die mit dem Begriff „Überlegenheit“ gleichgesetzt werden können: aʿla, mutafawik, rāki, arfa maurzila“ (Osman 1993: 98). Es heißt weiter: „Indem wir das patriarchalische Postulat ablehnen, setzen wir uns zugunsten der folgenden Auslegung ein: „Die Männer übernehmen die Verantwortung für die Frauen, dies gemäß den Gaben, mit denen Gott sie vor den anderen (Männern) bevorzugt hat und aufgrund dessen, dass sie (zugunsten der Frauen) ihr Vermögen ausgeben“ (Osman 1993: 98). Männer sind demnach verpflichtet, sich in vollem Umfang um ihre Ehefrauen zu kümmern und die Verantwortung für ihren Unterhalt zu übernehmen.

Auch die übliche Auffassung der Zeugenregelung, die besagt, dass bei einem schuldrechtlichen Beweisverfahren anstelle eines Mannes zwei Zeuginnen benötigt werden (Sure 2:282), wird vom textuellen Ansatz entkräftet. Hofmann weist darauf hin, dass der Koran die Zeugenschaft der Frau nur beim Streit über Kredittransaktionen behandelt, obwohl er sich an insgesamt acht Stellen mit Zeugenschaft und Vereidigung befasst. „Offenbar ging der Koran zu Recht davon aus, dass Frauen zur damaligen Zeit in aller Regel im Kreditwesen inkompetent waren. 2:282 diente daher dem Rechtschutz der Allgemeinheit, ohne ausschließen zu wollen (oder zu können), dass Frauen in der Zukunft dank besserer Ausbildung und Einbeziehung in den Wirtschaftsprozess Kompetenz auf diesem Gebiet erlangen könnten“ (Hofmann 2001: 150). Desgleichen laufe der Vorwurf der Polygamie, „ein Punkt, der seit eh und je die Phantasie und Gedanken Europas beschäftigt hat und als Merkmal des Islams gilt“ (Osman 1993: 57), laut Argument ins Leere. Denn der Koran hatte die Ehe mit bis zu vier Frauen in Sure 4:3 unter anderem an die Bedingung der Gleichbehandlung geknüpft: „Doch wenn ihr fürchtet, ihnen nicht gerecht werden zu können, heiratet nur eine …“ In der gleichen Sure (4:129) versichert der Koran indessen, dass diese Bedingung unerfüllbar ist: „Euch wird es niemals möglich sein, in Gerechtigkeit gegen eure Ehefrauen zu verfahren, wie sehr ihr es euch auch wünschen möchtet.“ Weiterhin heißt es in Sure 33:4: „Gott hat nicht zwei Herzen in die Brust des Mannes gelegt.“

Bezüglich der Apostasie wird schlicht betont, dass es für den bloßen Abfall vom Islam nach Koran und Sunna keinerlei zu vollziehende Strafe gibt.[22] Zwar wird der

22 Das Thema der Apostasie wird ausführlich behandelt in Saeed (2004). Zur Religionsfreiheit im Allgemeinen siehe den hervorragenden Aufsatz von Kadivar (2006), auch Talbi (1993b).

Abfall vom Glauben im Koran verurteilt und auf Folgen im Jenseits verwiesen; eine diesseitige Strafe wird jedoch nicht erwähnt.[23] Auch dem Propheten, der laut Koran „nichts anderes als ein deutlicher Warner" ist (7:184), obliegt es nicht, die Menschen in ihrem Glauben zu halten.[24] So wird der Prophet im Koran mit den Worten adressiert: „Und hätte dein Herr es gewollt, so hätten alle, die insgesamt auf der Erde sind, geglaubt. Willst du die Menschen also dazu zwingen, Gläubige zu werden?" (10:99). Die Auffassung, Apostasie müsse mit dem Tod bestraft werden, hänge laut Argument vielmehr mit der Erinnerung an den Abfall der arabischen Stämme nach dem Tod Mohameds zusammen: „Die zu Lebzeiten des Propheten oder kurz nach seinem Tod getöteten Abtrünnigen waren ausnahmslos Personen, die als Folge ihrer „Apostasie" ihre Waffen gegen die Muslime kehrten, die zu jener Zeit noch eine kleine und verletzliche Gemeinschaft waren. Unter diesen Umständen erscheint daher die Todesstrafe als Akt der Selbstverteidigung im Kriegsfall" (Talbi 1993a: 65-66). Der Abfall vom Islam wurde somit prinzipiell mit einem politischen Akt gleichgesetzt. Eine Bekehrung, die allein aus religiöser Überzeugung und ohne aggressive Absicht gegen die Gemeinschaft der Muslime erfolgt, wurde kaum in Betracht gezogen (Krämer 1999: 154). Zweifellos aus diesem Grund galt die Todesstrafe auch nicht bei weiblichen Abtrünnigen, „da die Frauen im Gegensatz zu den Männern nicht für den Krieg geschaffen sind" (al-Gazari 1993a: 66). Im Hinblick auf den Umgang mit Apostaten wird betont, dass der Koran je nach konkreter Situation argumentiert, warnt oder das rechte Verhalten empfiehlt, nie aber zum Argument des Schwertes greift (al-Gazari 1993a: 70). Im Gegenteil wird auf die Maxime „Kein Zwang in der Religion" (la ikrāha fi-d-dīn, 2:256) verwiesen, und auf die Tatsache, dass es die Sache des Menschen sei, seine Wahl zu treffen.[25] „Mit anderen Worten", kommentiert Khan, „der Abfall vom Glauben ist an sich, wie verwerflich auch immer, ein spirituelles Vergehen und hat keine weltliche Strafe zur Folge. Das ist das Wesen der Freiheit, den eigenen Glauben zu wechseln. Die Aussagen des Qurans hierzu sind eindeutig." (Khan 2004: 133)

Während die Stärke des textuellen Ansatzes darin liegt, dass Koran und Sunna als Maßstab dessen genommen werden, was als sakral bzw. religiös zu gelten hat, muss trotzdem die Einschränkung geäußert werden, dass noch so viel re-interpretative Ambitionen kein umfassendes und schlüssiges Religionsverständnis liefern können. Obwohl der textuelle Ansatz viel Potential für eine moderne und aufgeklärte Koraninterpretation

23 Vgl. Suren 2:217, 3:86-91, 3:106, 4:115, 5:21, 9:74, 16:106-7, 47:25-26, 47:34.

24 Vgl. Suren 3:20, 5:92, 5:99, 6:66, 6:107, 7:184, 11:12, 13:7, 13:40,16:64, 16:125, 17:54, 22:49, 24:54, 25:43, 25:56, 27:92, 29:18, 39:41, 42:48, 50:45, 88:21-22.

25 Vgl. Suren 2:62, 5:48, 6:35, 10:108, 16:93, 18:29, 11:118, 42:8, 74:55, 76:3, 76:29, 80:12, 109:1-6.

aufweist, ist er gezwungen, bei kategorischen Texten, deren Wortlaut klar und präzise ist, zu schweigen. Dementsprechend wenig kann der textuelle Ansatz beispielsweise zum Umgang mit den ḥudūd (Körperstrafen) beitragen. Auch der Vorwurf, dass koranische Anknüpfungspunkte für ein modernes Menschenrechtsverständnis eher eklektizistisch herangezogen werden (vgl. Bielefeldt 1998: 142), trifft zu. So kann zwar, wie gezeigt, die Frage der Zeugenschaft und der Polygamie entschlüsselt werden, die Erbrechtsfrage – da auch sie auf einem kategorischen Text basiert – bleibt dagegen unberührt. Weitergehende, potentielle Lösungsversuche sehen sich also mit dem Dilemma konfrontiert, einerseits auf den Quellen der Religion basieren zu müssen, während sie gleichzeitig versuchen müssen, vermeintliche Inkonsistenzen auszuschließen.

4.2 EVOLUTIONÄRER ANSATZ

Um dieses Dilemma aufzulösen, plädiert Abdullahi an-Naʿīm für einen Ansatz, der auf der Entstehungsgeschichte des Korans basiert (vgl. an-Naʿīm 1990).[26] Grundgedanke dieses Ansatzes ist, die Qualifizierung bestimmter koranischer Verse als rechtsverbindlich zu überdenken. Anlehnend an Mahmoud Muhammad Taha (vgl. Taha 1989) schlägt an-Naʿim dabei eine Koranlektüre vor, die vor allem zwischen mekkanischen und medinesischen Suren innerhalb des Korans unterscheidet. Dabei handele es sich um zwei unterschiedliche Offenbarungen, die inhaltlich unabhängig voneinander seien, wobei die in Mekka geoffenbarten Suren die zeitlose Botschaft des Korans enthielten, während die späteren in Medina offenbarten Suren den spezifischen Verhältnissen der Gemeinde in Medina angepasst waren und deshalb nicht von zeitloser Gültigkeit seien.

> „The basic premise … is that a close examination of the content of the Quran and Sunna reveals two levels or stages of the message of Islam, one of the earlier Mecca period and the other of the subsequent Medina stage … [T]he earlier message of Mecca is in fact the eternal and fundamental message of Islam, emphasizing the inherent dignity of all human beings, regardless of gender, religious belief, race and so forth. That message was characterized by equality between men and women and complete freedom of choice in matters of religion and faith.“ (an-Naʿīm 1990: 52)

Aufgrund der Tatsache aber, dass die Gesellschaft nicht bereit gewesen sei, diese ewige und grundlegende Botschaft, die Gott seinem Gesandten in Mekka geoffenbart hatte, anzunehmen, sei die Anwendung der universalen mekkanischen Botschaft durch die in Anbetracht der Umstände realistischeren, medinesischen Offenbarungen ersetzt worden:

26 Für eine detaillierte Darstellung dieses Ansatzes vgl. Müller (1996: 241-253).

„When that superior level of the message was violently and irrationally rejected and it was practically demonstrated that society at large was not yet ready for its implementation, the more realistic message of the Medina stage was provided and implemented. In this way, aspects of the message of the Mecca period which were inappropriate for practical implementation within the historical context of the seventh century were suspended and replaced by the more practical principles revealed and implemented during the Medina stage." (an-Naʿīm 1990: 52-53)

Die aus menschenrechtlicher Sicht problematischen Regelungen des Korans lassen sich an-Naʿīm zufolge der medinesischen Phase zuordnen. Dies gelte etwa für das Gebot der Polygamie (4:3) und die erbrechtlichen Regelungen (4:7-14) sowie für die Überlegenheit des Mannes über die Frau (4:34) als auch für die ḥudūd (24:2, 24:4, 5:38) oder Verse, die den Abfall vom Islam verurteilen. Die Anwendung der mekkanischen Botschaft sei jedoch in Anbetracht der mangelnden Reife ihrer Adressaten nicht aufgehoben, sondern nur vorübergehend suspendiert worden, um in der Zukunft unter geeigneten Umständen angewendet werden zu können:

„[T]he suspended aspects of the Mecca message were not lost forever as a source of law. Rather, they were postponed for implementation under appropriate circumstances in the future. Otherwise […] the superior and eternal aspects of Islam would have been irredeemably lost." (an-Naʿīm 1990: 53)

Die aus medinesischer Zeit stammenden rechtlichen Normen des Korans müssten demnach im Lichte der ursprünglichen mekkanischen Botschaft verstanden und relativiert werden, da nur sie einen überzeitlichen Charakter besitze. Dabei beruft sich an-Naʿīm auf das Prinzip der Abrogation (nasḫ), das von frühen muslimischen Gelehrten dazu verwendet worden ist, die Inkonsistenzen der religiösen Quellen auszugleichen, indem sie die später offenbarten Verse als Widerrufung oder Abschaffung der früheren Verse ansahen. Dieser frühere Prozess der Abrogation soll nun umgekehrt werden, um die Verse des Korans, die der mekkanischen Offenbarung entstammen, als verbindlich zu erklären. Damit soll eine moderne Fassung der Scharia entwickelt werden, die inhaltlich weitgehend mit internationalen Menschenrechtsnormen zu vereinbaren ist.

Zwar scheint der evolutionäre Ansatz auf den ersten Blick einen plausiblen Lösungsansatz für das Problem der Inkonsistenz zu bieten; auf den zweiten Blick entfalten sich jedoch Probleme, die sowohl theoretischer als auch praktischer Natur sind. Die hermeneutisch ergiebige Feststellung, dass die medinesischen Verse an eine bestimmte historische Gesellschaft gerichtet waren, bietet noch lange keinen Rechtfertigungs-

grund, sie in toto abzulehnen oder zu abrogieren. Fruchtbarer scheint mir auf dieser Grundlage der Versuch, die allgemeine Geltung einzelner Normen in Frage zu stellen, indem ihre gesellschaftliche Bedingtheit und Partikularität aufgezeigt wird. Solch eine Vorgehensweise führt essentiell zum gleichen Ergebnis, ohne jedoch dabei ein Drittel des Korans verwerfen zu müssen. Dies scheint mir angesichts der Tatsache, dass Muslime den Koran als einheitlichen Diskurs betrachten, eher unakzeptabel. Dieser Tatsache ist sich an-Naʿīm selbst bewusst, wenn er sagt: „However coherent and effective this approach may be, it still has to face the question of practical acceptability. … In this regard, it may appear that the prospect of wide acceptance and implementation of [the] evolutionary principle by the majority of Muslims in the near future does not seem to be promising." (an-Naʿīm 1990: 67) Die Abweisung des medinesischen Korans erweist sich letztlich und vor allem auch deswegen als problematisch, weil in den medinesischen Versen fundamentale Religionsangelegenheiten wie das Gebet, die Zakāt, das Fasten und die Pilgerfahrt angesprochen werden. Ungeachtet dessen kann die Unterscheidung zwischen mekkanischen und medinesischen Versen, wie Lorenz Müller bemerkt, ohnehin „nicht ganz bruchlos durchgeführt werden, wenn man nicht das Kind mit dem Bade ausschütteln will" (Müller 1996: 251). So gilt z.B. Vers 2:256 („In der Religion gibt es keinen Zwang"), dem eine islamrechtliche Begründung der Religionsfreiheit entnommen wird, als medinesisch. Der evolutionäre Ansatz setzt sich zum Ziel, menschenrechtlich nonkonforme Normen des islamischen Rechts so weit wie möglich zu abrogieren. Er lässt jedoch die zentrale Frage offen, nach welcher konkreten Methode nun menschenrechtskonforme Normen aus dem islamischen Rechtssystem gewonnen werden können. Letztlich muss auch die Einschränkung geäußert werden, dass viele der Bereiche, die von an-Naʿim als unvereinbar mit den Menschenrechten identifiziert werden, etwa das Apostasieverbot oder die männliche Vorzugsstellung, bereits vom textuellen Ansatz entkräftet werden.

4.3 INTENTIONELLER ANSATZ

Kerngedanke des intentionellen Ansatzes ist, dass man den Geist der koranischen Gebote erkennen müsse. Die eigentliche Grundrichtung der Offenbarung müsse durch die Kontingenz des Geschichtlichen hindurch erkannt werden, um davon ausgehend eine zeitgemäße Geltung der Offenbarung zu interpretieren (vgl. Merad 1993b, Abu Zaid 1996: 182-189). Diese Grundrichtung wird erkannt, indem man die Ist-Zustände der vorislamischen Zeit mit den Soll-Ansprüchen der koranischen Offenbarung vergleicht und die daraus entstehende normative Sinnrichtung – und nicht etwa das buchstäbliche Verständnis der Offenbarung – als relevant anerkennt.

Besaß die Frau in vorislamischer Zeit z.B. noch kein Erbrecht, erhielt sie mit dem Islam das Recht, die Hälfte des Mannes zu erben. Die Aussage, „die Frau erhält die Hälfte" bedeute in ihrer Intention demnach nicht, dass die Frau nur die Hälfte bekommt. Vielmehr liege der Sinn darin, dass sie auch ein Recht auf Erbfolge hat. Der Geist der koranischen Erbregelung ziele darauf hin, eine graduelle und progressive Veränderung der Stellung der Frau einzuleiten. „Die Qualität, nicht die Quantität ist das Entscheidende." (Merad 1993b: 393) Die Absicht Gottes sei es gewesen, die Situation der Frau zu verbessern. Demgemäß fordert Abu Zaid ein gleiches Erbrecht für Mann und Frau, weil er die Dynamik des Textes dahingehend bewertet, dass sie die Gleichstellung der Geschlechter anstrebt (Abu Zaid 1996: 187). Grundlegend für die Argumentation des intentionellen Ansatzes ist die Feststellung, dass der Koran soziale Reformen graduell eingeführt hat, um ihre Akzeptanz im Hinblick auf die damals herrschenden soziokulturellen Umstände zu garantieren. Dieser Gradualismus (tadrīǧ bzw. tadarruǧ) wird beispielsweise am Umgang mit dem Alkohol deutlich, indem der Koran zunächst nur auf seine schädlichen Aspekte hinweist: „Sie befragen dich über Berauschendes und Glücksspiel. Sprich: In beiden liegt großes Übel und Nutzen für die Menschen. Doch ihr Übel ist größer als ihr Nutzen." (2:219) Daraufhin wurde später ein Vers offenbart, der den Alkoholkonsum lediglich zur Gebetszeit untersagte: „O ihr, die ihr glaubt, nahet nicht dem Gebet, wenn ihr betrunken seid, bis ihr versteht, was ihr sprecht." (4:43) Schließlich folgte ein absolutes Verbot jeglichen Konsums: „O ihr, die ihr glaubt! Berauschendes, Glücksspiel, Opfersteine und Lospfeile sind ein Gräuel, das Werk Satans. So meidet sie, auf dass ihr erfolgreich seid." (5:90)

Der graduelle Ansatz, den der Koran im Umgang mit sozialen und kulturellen Praktiken anwendete, deute also auf eine qualitative Sinnrichtung hin, die in der Rechtsinterpretation berücksichtigt werden muss. In Bezug auf die Polygamie deute die qualitative Sinnrichtung der Offenbarung dementsprechend in Richtung Monogamie. War die Polygamie zu vorislamischer Zeit noch unbeschränkt, reduzierte sie die Offenbarung zunächst, um sie letztendlich im Laufe der Zeit abzuschaffen: „Quranic law concerning marriage, rather than intending to ratify the widely prevalent practice of polygamy, sought to reform it as far as was possible at the time. The ultimate intent … was to transform marriage from a polygamous to a monogamous relationship. The ultimate objective of Quranic marriage law, then, was to legitimate monogamy, rather than to endorse polygamy." (Weeramantry 2001: 69) Auch im Hinblick auf die Körperstrafen wird auf einen übergeordneten Sinn verwiesen. Das wirkliche Problem, das der Islam mit der Einführung des Strafgesetztes in den bestehenden geschichtlichen Umständen in Angriff nahm, sei demnach nicht die Bestrafung des

Diebstahls an sich, sondern die „Festlegung des „Strafgesetzes" im Kontext einer derart aufgebauten sozialen Gerechtigkeit", so „dass für den Diebstahl kein Platz und folglich für die Strafe kein Grund mehr besteht" (Garaudy 1990: 123). Garaudy verweist auf das Beispiel eines Sklaven, der auf einem Feld Weizen gestohlen hatte, woraufhin der Eigentümer des Feldes eine Strafe forderte. Daraufhin erklärte der Prophet zum Herrn des Sklaven: „Dieser Mann hatte Hunger, und du hast ihm nichts zu essen gegeben. Du selbst bist es, den ich strafen werde." (Garaudy 1990: 123) Die soziale Gerechtigkeit sei also ein höherer sittlicher Wert als die Verteidigung des Eigentums. Die Anwendung einer Strafe stehe somit dem Geist des Korans entgegen, bevor man nicht die soziale Gerechtigkeit verwirklicht hat.

4.4 HERMENEUTISCHER ANSATZ

Während der intentionelle Ansatz sich vom eigentlichen Text des Korans entfernt und sich auf die geistige Ebene der Schrift konzentriert, beschäftigt sich der hermeneutische Ansatz mit dem Verständnis der Schrift. Die Betonung liegt hierbei auf Verständnis, da auch hier nicht der buchstäbliche Wortlaut der Schrift als ausschlaggebend erachtet wird, sondern das Begreifen religiöser Normen. Dabei versucht der hermeneutische Ansatz zwischen religions- und kulturbestimmten Normen zu unterscheiden, also zwischen dem, was dem Sakralen, und dem, was dem Geschichtlichen zuzuordnen ist. Um das Religiöse vom Geschichtlichen zu entwirren, geht der Ansatz – wie der Name schon sagt – hermeneutisch vor, indem er die gesellschaftliche wie geschichtliche Bedingtheit verschiedener Normen aufzuzeigen versucht, um die damit verbundene Begrenztheit ihrer normativen Geltung zu begründen. Eine grundlegende Feststellung lautet dabei zunächst, dass der Koran im Kontext eines bestimmten soziohistorischen Hintergrunds offenbart worden ist.[27] Der Koran wurde nicht auf einmal oder als ganzer Text offenbart, sondern in einem Zeitraum von dreiundzwanzig Jahren, in dessen Verlauf er sich auf spezifische Ereignisse bezieht und auf konkrete historische Situationen antwortet. Die Interpretation einer koranischen bzw. prophetischen Norm muss nach Fazlur Rahman (Rahman 1984: 5 ff.) daher in drei methodischen Schritten erfolgen: Erstens muss gefragt werden, was eine bestimmte koranische oder prophetische Aussage innerhalb ihrer historischen Situation genau bedeutete oder auf welches spezielle Problem sie damals antwortete. Nicht immer lässt sich nämlich einwandfrei nachvollziehen, ob der Prophet z.B. spontan zu einer ganz speziellen Problematik

27 Entsprechend notiert Mumisa (2002: 38): „Although we believe in the supra-historicity of the Qur'an, we need to understand that the revelation of the Qur'an is an event that took place within human history."

seiner Zeit und seiner Umgebung Stellung nahm oder ob er damit die Muslime für alle Zeiten auf ein besonderes Verhalten festlegen wollte. Zweitens muss der allgemeine religiöse oder ethische Grundsatz „herausgeschält" und formuliert werden, der in dieser speziellen Antwort zum Ausdruck kam. Letztlich muss aufgezeigt werden, wie dieser allgemeine Grundsatz im Hinblick auf die gegenwärtige Situation zu konkretisieren ist, d.h. es muss möglichst genau angegeben werden, was er heute bedeuten oder wie er heute in die Tat umgesetzt werden soll.[28] Das Verständnis religiöser Normen setzt also voraus, hinter jeder Vorschrift des Korans oder der Sunna den Seinsgrund, das Prinzip, das sie inspiriert hat, und die geschichtlichen Umstände, in denen sie zur Anwendung kam, wiederzuentdecken. Betrachte man den Koran so, als wäre er gestern offenbart worden, wäre man gar nicht erst in der Lage, ihn zu verstehen. Der Verweis also, dieses oder jenes stünde doch so und so im Koran, ist daher nicht allzu aussagekräftig, da die Koranlektüre ohne Kenntnisse der kontextuellen Hintergründe (asbāb al-nuzūl) wenig Sinn macht.

So muss beispielsweise auch die koranische Erbrechtsregelung vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Bedingungen verstanden werden, die zum Zeitpunkt der Offenbarung herrschten. Die Tatsache, dass der Koran dem männlichen Erben doppelt so viel zuspricht wie der weiblichen Erbin, ist laut Argument darauf zurückzuführen, dass es die Pflicht des Mannes sei, für die Bedürfnisse der Familie zu sorgen, während die Frau das Recht auf eine unabhängige Führung ihres Vermögens hat. Die Frau kann einem Beruf nachgehen, ist aber nicht wie der Mann zum Erwerb des Familienunterhalts verpflichtet. Mehr noch, ihre eigenen Einkünfte oder ihr Besitz bleiben in ihrer Hand und sie braucht nichts zum Haushaltsbudget beizusteuern (Abid 2003: 154). Nehme man eine fiktive Situation an, in der Mann und Frau arbeiten und beide einen Verdienst von 100 Geldeinheiten haben, so wäre lediglich der Mann dazu verpflichtet, von seinem Verdienst den Haushalt zu unterhalten und für den Unterhalt seiner Familie aufzukommen, während die Frau ihren Verdienst entweder für sich selbst oder gar nicht ausgeben muss. Die Erbregelung wäre demnach keine Diskriminierung der Frau, sondern ein logischer Ausgleich für den Nachteil des Mannes. Zieht man diesen Gedanken konsequent durch, so würde dies bedeuten, dass die weibliche Erbin nur dann die Hälfte des männlichen Erben bekommt, wenn die Umstände, welche diese Regelung bedingten, vorhanden sind. Herrschen demnach andere Bedingungen – z.B. wenn Mann und Frau arbeiten, jedoch beide für den Unterhalt des Haushalts aufkommen müssen – so folgt, dass

28 Vgl. Wielandt (1993: 205-206), auch für andere hermeneutische Ansätze.

die Regelung keine Gültigkeit mehr besitzt. Die Gültigkeit einer Norm hängt somit vom Vorliegen bestimmter Umstände ab. Ändern sich diese, so muss die Gültigkeit der Norm überdacht werden. In diesem Zusammenhang fragt Mumisa: „[W]hat was the cause and reason for deciding to grant women less the share of men in the inheritance laws of Islam mentioned in the Qur'an? Does the cause and reason (illah) still exist? If it does, we will have to continue giving them less, and if it has ceased to exist, we will have to re-interpret the verses of inheritance laws" (Mumisa 2002: 104-105). In Beantwortung dieser Fragen kommentiert Kalisch: „Die Vorstellung über die Rolle der Frau und die gesellschaftliche Situation haben sich in dieser Hinsicht stark gewandelt und unter diesen veränderten Bedingungen ist eine Benachteiligung der Frau beim Erbe nicht mehr gerecht." (Kalisch 2005: 57)

Im Hinblick auf das koranische Strafrecht hält das hermeneutische Argument zunächst die Tatsache fest, dass die darin enthaltenen Körperstrafen keine koranischen Erfindungen darstellen, sondern zum größten Teil aus dem präislamischen Stammesrecht der Araber übernommen wurden (Hallaq 2005: 24). Trotz der kritischen Einstellung, die der Koran in Bezug auf die soziale und moralische Umwelt der Araber einnahm, wurden die lokalen Gewohnheiten und Eigenheiten der arabischen Stammesgesellschaft, an die sich die Offenbarung unmittelbar richtete, berücksichtigt. Kamali hält am Beispiel der Handamputation bei Diebstahl fest, dass dies im Lichte der damaligen gesellschaftlichen Umstände verständlich ist:

> „[B]edouin Arab society consisted largely of nomads who travelled with their camels and tents in search of pastures, and it was not feasible under the circumstances to penalize the thief with imprisonment. Imprisonment necessitates durable structures and guards, feeding and care of inmates and so forth, hence the physical punishment was the only reasonable option. Since there were no protective barriers to safeguard the property of people, society could not afford to tolerate proliferation of theft. Mutilation of the hand of the thief also provided the kind of punishment that disabled the thief from persisting in his wrongdoing, just as it also left a visible mark on the offender to warn people against his menace. Mutilation was thus an eminently rational punishment for theft." (Kamali 2008: 130-131)

Die zweite Feststellung lautet somit, dass die im Koran enthaltenen strafrechtlichen Regelungen vor ihrem gesellschaftlichen Hintergrund verstanden werden müssen. Das Prinzip der Bestrafung wird im Koran lediglich im Lichte der gesellschaftlichen Gegebenheiten kontextualisiert bzw. ‚akzentuiert', ohne damit jedoch eine spezifische Form der Bestrafung überzeitlich festlegen zu wollen. Diese Feststellung sieht sich

allerdings mit dem literalistischen Einwand konfrontiert, sowohl das Prinzip als auch die Form der Bestrafung als den Willen Gottes zu betrachten: „In sum, it is impossible to isolate the divine intent from the methods laid out in the revealed text. Moreover, the intents are embodied in the methods in the sense that they are actualized only by those stated methods. As some methods are definitely prescribed, any manipulation of the text's meaning leads to an avoidance of the intents." (al-Najjar 2000: 62) Diesem Einwand entgegnet das hermeneutische Argument mit dem Hinweis, dass soziale Praktiken nicht allein wegen ihrer Erwähnung im Koran einen normativ-religiösen Charakter erhalten. Dies impliziere einen religiösen Imperativ, die historischen Zustände der arabischen Gesellschaft des siebten Jahrhunderts wieder herzustellen, und käme somit einer Sakralisierung der Geschichte gleich. In den Worten von Rahman: „To insist on a literal implementation of the rules of the Qur'ān, shutting one's eyes to the social change that has occurred and that is so palpably occurring before our eyes, is tantamount to deliberately defeating its moral-social purposes and objectives. It is just as though, in view of the Qur'ānic emphasis on freeing slaves, one were to insist on preserving the institution of slavery so that one could „earn merit in the sight of God" by freeing slaves. Surely the whole tenor of the teaching of the Qur'ān is that there should be no slavery at all." (Rahman 1984: 19)

4.5 PRAGMATISCHER ANSATZ

Speziell im Hinblick auf die Körperstrafen lässt sich ein letzter Ansatz identifizieren, dessen Anliegen darin besteht, die Anwendung der Körperstrafen prozedural zu beschränken (vgl. Baderin 2003: 84-85). Der Ansatz bezieht sich dabei auf das Kausalitätsprinzip, das im Rahmen der islamischen Jurisprudenz eine eine (1) notwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung, (2) unter bestimmten Bedingungen, (3) in der Abwesenheit von Hindernissen bezeichnet. So gilt beispielsweise bei Diebstahl: (1) Wenn Diebstahl (Ursache), dann Strafe (Wirkung). (2) Dies gilt jedoch nur dann, wenn der Gegenstand ein bestimmtes Mindestmaß an Wert überschreitet (Bedingung a), wenn der Gegenstand an einem gesicherten und geschlossenen Platz aufgehoben war (Bedingung b), wenn eine ausreichende Beweisführung vorhanden ist (Bedingung c), (3) unter Anbetracht der Absicht und der sozialen Umstände des Angeklagten (Hindernis a) und der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen (Hindernis b). Wenn Diebstahl also unter all diesen Bedingungen erfolgt und der persönliche und soziale Rahmen des Angeklagten berücksichtigt wurde, dann erst erfolgt der Strafvollzug. Dem ungeachtet muss definiert werden, ab wann z.B. ein Gegenstand ein bestimmtes Mindestmaß überschreitet und welche soziale Rahmenbedingungen

herrschen müssen, damit eine Strafe vollzogen werden kann. Krämer hält fest, dass eine weithin akzeptierte Position davon ausgeht, dass Diebstahl erst in einer wahrhaft vom Islam durchdrungenen Gesellschaft mit der kanonischen Strafe der Handamputation bestraft werden kann (Krämer 1999: 63). Gleiches Prinzip gilt für die Regelung des Strafvollzugs bei Ehebruch, der erst dann angewendet werden kann, „wenn alle grundlegenden Erfordernisse und Bedingungen für ein solches Verdikt erfüllt sind" (el-Assad 1993: 214). Zwar bleibt auch hier die grundsätzliche Wenn-dann-Geltung dieser Strafen unangetastet, ihre praktische Anwendbarkeit wird jedoch vielfach bezweifelt oder bestritten, da es fast unmöglich ist, die erforderlichen Bedingungen zu erfüllen. Bielefeld kommentiert dazu: „According to the classical sharia, stoning for adultery (which is not based on the Quran) cannot be imposed unless four male Muslim eyewitnesses with a good reputation give a detailed account of the act of penetration. The question that naturally arises in that case is whether it is conceivable that people could observe such an act of sexual intercourse without thereby jeopardizing their requisite good reputation … The only conceivable possibility is that the act of adultery is committed publicly, leading to the presumption that the people involved are insane and, consequently, cannot be punished." (Bielefeldt 1995: 613). Hofmann bemerkt in diesem Zusammenhang sarkastisch, dass es Präsident Clinton nach den Regeln des speziellen islamischen Beweisrechts für Ehebruch besser ergangen wäre als nach dem amerikanischen (Hofmann 2001: 102).

Ein Einwand, der sich hier jedoch aufdrängt, lautet, dass der pragmatische Ansatz zwar die praktische Anwendbarkeit einer strittigen Norm begrenzen kann, ihren theoretischen Geltungsanspruch jedoch nicht. Das Problem werde damit eigentlich nicht aufgehoben, sondern aufgeschoben. Entsprechend kritisch äußert sich Ramadan: „Anyone who reads the books of the ulamā', listens to their lectures and sermons, travels inside the Islamic world or interacts with the Muslim communitities of the West will inevitably and invariable hear the following pronouncement from religious authorities: „almost never applicable". Such pronouncements give the majority of the ulamā' and Muslim masses a way out of dealing with the fundamental issues and questions without risking appearing to have betrayed the Islamic scriptural sources." (Ramadan 2005) Ramadan, der die zunehmende Politisierung der Scharia und ihre Einengung auf den punitiven Aspekt der ḥudūd kritisiert, fordert stattdessen eine sofortige Aufhebung der Körperstrafen: „[I]t is our moral obligation and religious responsibility to demand for the immediate suspension of the application of the hudūd which is inaccurately accepted as an application of Islamic sharī'a." (Ramadan 2005)

5. Bilanz und Ausblick

Die kurze Rekonstruktion des muslimischen Menschenrechtsdiskurses, wie sie hier unternommen wurde, hat gezeigt, dass sich mit den islamischen Rechtsquellen durchaus unterschiedliche Rechtsvorstellungen begründen lassen. Von einer oft suggerierten einheitlichen, homogenen islamischen Menschenrechtskonzeption kann keine Rede sein. Die Frage, ob der Islam mit den Menschenrechten vereinbar ist, muss daher differenziert beantwortet werden: Die größten Hindernisse für die Adaption der Menschenrechte stellen die Positionen dar, die Bielefeldt als „defensive and embracive attitudes towards human rights" (Bielefeldt 1995: 602) charakterisiert. „Defensive attitudes", in der hier verwendeten Terminologie als Position der Ablehnung bezeichnet, lehnen die Menschenrechte als kulturfremdes Konzept ab, während „embracive attitudes", hier als Position der Aneignung benannt, einen unkritischen Exklusivitätsanspruch auf das Konzept der Menschenrechte erheben und sie kulturell vereinnahmen. Zwar werden Menschenrechte hier nicht kategorisch verneint – man könnte vielleicht von einem Mittelweg sprechen –, uneingeschränkte Zustimmung finden sie jedoch auch nicht, wodurch sie teilweise stark beschnitten werden. Zweifellos am nächsten kommt der Menschenrechtsidee die Position der Angleichung mit dem Versuch, die Unstimmigkeiten zwischen Islam und Menschenrechten zu überwinden. Unterscheidendes Merkmal der hier untersuchten Positionen ist ihr Umgang mit dem islamischen Recht, dessen Konzeption den Ausgangspunkt der jeweiligen Argumentation darstellt. Gegensätze in der Beurteilung der Menschenrechte ergeben sich aus einem unterschiedlichen Verständnis der islamischen Tradition und der unterschiedlichen Beurteilung der Rechtsfindung. Dementsprechend kann geschlussfolgert werden, dass es keineswegs „der Islam" ist, der die Schwierigkeiten bei der Rezeption der Menschenrechte bedingt, sondern allenfalls ein bestimmtes Islamverständnis, das sich aus der jeweiligen Konzeption des islamischen Rechts ergibt. Entscheidend also ist, wie mit dem islamischen Recht umgegangen wird. Dieses kann in dem Sinne menschenrechtsfreundlich interpretiert werden – wie die Position der Angleichung es zu tun versucht hat –, dass die Quellen des islamischen Rechts nicht notwendigerweise eine Barriere für die Adaption der Menschenrechte darstellen.

Die Formulierung des letzten Satzes verdeutlicht jedoch schon die Problematik, in der sich der derzeitige muslimische Menschenrechtsdiskurs und die damit verbundene wissenschaftliche Auseinandersetzung über die Beziehung von Islam und Menschenrechten befinden. Die auf die „Eliminierung von Inkompatibilitäten" ausgerichtete Argumentation trägt notwendigerweise einen apologetischen Charakter. Der Versuch besteht nämlich darin, nachzuweisen, dass Muslime zum Menschenrechtsschutz nicht

unfähig sind. Versucht wird zu beweisen, dass nicht stimmt, was Muslimen vorgeworfen wird. Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, ob das Kriterium der Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit überhaupt sinnvoll ist, als Grundlage für eine Auseinandersetzung mit der hier vorliegenden Thematik zu dienen. Impliziert wird dadurch nämlich ein Wertungsschema, das lediglich der Frage nachgeht, ob und inwieweit es „den Muslimen" gelungen ist, „westliche Werte" auf dem Wege der Nachahmung zu rezipieren. Der Ansatz des Negativbeweises ist deswegen zum Scheitern verurteilt, weil er den Argumentationsverlauf von Anfang an in eine bestimmte Struktur einbindet, in der die abhängige Variable (Islam) bemüht ist, sich der unabhängigen Variable (Menschenrechte) anzugleichen, und somit in ein Herr-Knecht-Verhältnis tritt, in der die Apologetik der Anschuldigung folgt und die Legitimationserteilung die Rechenschaftspflicht mit sich bringt. Muslime verkennen oft, dass sie auf diese Art und Weise keine selbstständige Menschenrechtskonzeption hervorbringen, sondern lediglich Flickschusterei betreiben. So lange keine eigenständige philosophische Prämisse existiert, auf der ein islamischer Menschenrechtsansatz basiert und aus der eine angemessene Methode für die Entwicklung kohärenter Interpretationen islamischer Quellen folgt, verbleiben muslimische Menschenrechtsansätze auf einem vorgegebenen Spektrum, auf dem sich Antworten zwischen Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit von Islam und Menschenrechten finden können. Wo auf diesem Spektrum eine Antwort fällt, ist letztlich von der ideologischen Ausrichtung des Beobachters abhängig.

Aber auch wenn man die Mängel der Argumentationsstruktur außer Acht lässt, weist die muslimische Menschenrechtsbegründung im aktuellen Diskurs einige Schwierigkeiten auf. Krämer macht darauf aufmerksam, dass die Grundannahme, „Menschenrechte seien nicht aus menschlicher Überlegung und menschlichem Rechtsempfinden erwachsen, und schon gar nicht aus einem „Naturrecht", sondern von Gott als alleinigem Souverän und Gesetzgeber verliehen" (Bielefeldt 1995: 148), folgerichtig wichtige Probleme mit sich führt. Demnach betone die Argumentation „zwar den vorstaatlichen Charakter der Menschenrechte, den auch der Bezug auf das Naturrecht zum Ausdruck bringt, bindet sie aber unauflöslich an die Erfüllung der Pflichten gegenüber Gott, entkleidet sie also ihres nach modernem westlichem Verständnis absoluten Charakters" (Bielefeldt 1995: 148). Die Erfüllung der Menschenrechte wird somit also zu einer rituellen Handlung gegenüber Gott erhoben,[29] während die sich aus ihr ergebende zwischenmenschliche Pflicht nur sekundär bleibt. Hierdurch entsteht jedoch eine Wertbasis, welche die

29 Vgl. die Präambel der Kairoer Erklärung der Menschenrechte, in der es heißt, dass die Beachtung grundlegender Rechte „zu einem Akt der Anbetung und deren Vernachlässigung oder Verletzung zu einer verwerflichen Sünde" wird.

Frage der Verbindlichkeit für diejenigen aufwirft, die ihre Pflichten gegenüber Gott nicht erfüllen: Wie wären z.B. Atheisten oder Agnostiker an die Menschenrechte gebunden? Das scheinbare Paradox der muslimischen Menschenrechtsbegründung findet sich darin, dass sie auf einer nichtuniversalen Wertebasis beruht und gleichzeitig den Anspruch erhebt, universelle Menschenrechte begründen zu wollen. „Islamische Menschenrechte" sind jedoch so lange keine „universellen Menschenrechte", bis sie nicht auf einer Wertebasis basieren, die allen Menschen gemeinsam ist. Falaturi ist deshalb zuzustimmend wenn er sagt, dass eine Grundlage geschaffen werden muss, „die für alle Menschen in der Welt, in der Geschichte und Gegenwart, gilt und die Verbindlichkeit dieser Rechte überzeugend nachweist" (Falaturi 2002: 8).

Welche Konsequenzen folgen aus diesen Überlegungen für das Verhältnis von Islam und Menschenrechten? Kann eine islamische Begründung der Menschenrechte einen legitimen Geltungsanspruch erheben? Oder muss letztendlich der religiöse Anspruch auf die Menschenrechte ganz aufgegeben werden? Halliday äußert sich in diesem Zusammenhang dahingehend, dass lediglich eine säkulare Begründung der Menschenrechte einen legitimen Geltungsanspruch erheben kann: „[T]he long-term issue is not that of finding some more liberal, or compatible, interpretation of Islamic thinking, so much as that of removing the discussion of rights, as of other issues, from the claims of religion itself. As long as this fails to be the case, the multiple levels of limitation identified here – text, culture, instrumentality and religious hegemony – will prevail." (Halliday 1995: 165-166) Gegen diese These betont an-Naʿim jedoch, dass eine säkulare Menschenrechtsdoktrin keine ansprechende Lösung darstelle, da sie aus muslimischer Sicht erstens nicht ausreichend legitimiert sei, und zweitens zu negativen Folgen führe: „To seek secular answers is simply to abandon the field to the fundamentalists, who will succeed in carrying the vast majority of the population with them by citing religious authority for their policies and theories. Intelligent and enlightened Muslims are therefore best advised to remain within the religious framework and endeavour to achieve the reforms that would make Islam a viable modern ideology" (an-Na'im 1990: xii). Soll eine Menschenrechtsbegründung also auch unter Muslimen akzeptiert werden, so wird eine islamisch legitimierte Menschenrechtsdoktrin benötigt, „because secularism is not an Islamic response to the challenges facing Muslim societes." (an-Na'im 1990: 42) Das Dilemma, das sich aus den oben genannten Positionen ergibt, formuliert Ali Merad in Form von zwei Fragen: „Gibt es die islamische Menschenrechtsdoktrin, die in sich homogen genug und zugleich mit anderen ethischen Positionen zu Menschenrechten kompatibel wäre? Oder besser: Ist es möglich, ein islamisches Konzept der Menschenrechte zu erstellen, das authentisch islamisch ist, d.h. sich streng an die vorgegebenen

Quellen des Islam (wie Glaube, Gesetz, Morallehre) hält, und das gleichzeitig einen modernen Geist zufrieden stellen kann, der nicht bereit ist, irgendwelche Abstriche an den heute nahezu universal anerkannten Menschen- und Bürgerrechten zu machen?" (Merad 1993a: 347-348) Es ist diese Frage, die der islamische Menschenrechtsdiskurs in Zukunft zu beantworten hat.

Literatur

Abid, Lise J. 2001: Menschenrechte im Islam. Bonn.

Abid, Lise J. 2003: Die Debatte um Gender und Menschenrechte im Islam. In: Rumpf et al., S. 143-162.

Abou el Fadl, Khaled 2001: Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women. Oxford.

Abu Zaid, Nasr Hamid 1996: Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt/M.

Afshari, Reza 1994: An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights. In: Human Rights Quaterly Vol. 16, S. 235-276.

Ali, Kecia 2006: Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence, Oxford.

Ali, Yusuf 1989: The Meaning oft he Holy Qur'an, Beltsville.

el-Assad, Nassir el-Din 1993: Politik auf der Grundlage göttlicher Autorität. In: Batzli et al., S. 206-216.

An-Na'im, Abdullahi A./Deng, Francis (Hrsg.) 1990: Human Rights in Africa. Cross-Cultural Perspectives, Washington.

Baderin, Mashood A. 2003: International Human Rights and Islamic Law. Oxford.

Batzli Stefan/Kissling, Fridolin/Zihlmann, Rudolf (Hrsg.) 1994: Menschenbilder Menschenrechte. Islam und Okzident. Kulturen im Konflikt. Zürich.

Bielefeldt, Heiner 1995: Muslim Voices in the Human Rights Debate. In: Human Rights Quarterly Vol. 17, S. 587-617.

Bielefeldt, Heiner 1998: Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt.

Bölke, Dorothee 1993: Der islamische Fundamentalismus bei Peter Scholl-Latour, Gerhard Konzelmann und Bassam Tibi. In: Klemm, Verena/Hörner, Karin (Hrsg.): Das Schwert des „Experten". Heidelberg. S. 200-228.

Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.) 2004: Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen. Bonn.

Büttner, Friedemann 1996: Der fundamentalistische Impuls und die Herausforderung der Moderne. In: Leviathan, S. 469-492.

Charfi, Mohamed 1993: Die Menschenrechte im Bezugsfeld von Religion, Recht und Staat in den islamischen Ländern. In: Schwartländer, Johannes (Hrsg.): Freiheit der Religion. Islam und Christentum unter dem Anspruch der Menschenrechte. Frankfurt/M., S. 93-118.

Grimm, Fatima et al. (Übers.) 1998: Die Bedeutung des Qur'ans. 5 Bde. München.

Dwyer, Kevin 1991: Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East. London.

Falaturi, Abdoldjavad 2002: Westliche Menschenrechtsvorstellungen und Koran. Köln.

Garaudy, Roger 1990: Die Menschenrechte und der Islam: Begründung, Überlieferung, Verletzung. In: Concilium Vol. 26, S. 119-128.

al-Ġazʼāli, Muḥammad 1993: Ḥuqūq al-Insān bayna Taʿlīm al-Islām wa-Iʿlān al-Umam al-Muttaḥida (Die Menschenrechte zwischen den Lehren des Islam und der UN-Deklaration). Alexandria.

Geertz, Clifford 1983: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M.

Gerhard, Ute 1994: Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. In: Batzli Stefan/Kissling, Fridolin/Zihlmann, Rudolf (Hrsg.): Menschenbilder Menschenrechte. Islam und Okzident. Kulturen im Konflikt. Zürich, S. 69-88.

al-Hageel, Sulieman Abdul Rahman 1999: Human Rights in Islam and Refutation of the Misconceived Allegations Associated with these Rights. Riad.

Hallaq, Wael B. 2005: The Origins and Evolution of Islamic Law. Cambridge.

Halliday, Fred 1995: Relativism and Universalism in Human Rights. The Case of the Islamic Middle East. In: Political Studies, Vol. 43, p. 152-167.

Hassan, Riffat 1982: On Human Rights and the Qur'anic Perspective. In: Journal of Ecumenical Studies, Vol. 19, p. 51-65.

Henning, Max 1998: Der Koran. Stuttgart.

Hoffmann, Johannes (Hrsg.) 1991: Begründung von Menschenrechten aus Sicht unterschiedlicher Kulturen, Frankfurt/M.

Hofmann, Murad 1995: Der Islam als Alternative. München.

Hofmann, Murad 2001: Der Islam im 3. Jahrtausend. Eine Religion im Aufbruch. München.

Ibn Kathīr 1988: Al-Bidāya w'al-Nihāya (Der Anfang und das Ende). Kairo: Dār al Rayyām.

Ibn Taimiyya, Taqī al-Dīn 1966: al-Siyāsa al-Šariʿiyya fī Iṣlāḥ al-Rāʿi wa'l-Raʿiyya. Beirut.

Kadivar, Mohsen 2006: Freedom of Religion and Belief in Islam. In: Kamrava, p. 65-97.

Kalisch, Muhammad 2005: Muslime als religiöse Minderheit. Ein Beitrag zur Notwendigkeit eines neuen iǧtihād. In: Schneiders, Thorsten Gerald/Kaddor, Lamya (Hrsg.): Muslime im Rechtsstaat, Münster, S. 47-67.

Kamali, Muhammad Hashim 2008: Shari'ah Law, Oxford.

Kamali, Muhammed Hashim 1993: Fundamental Rights of the Individual: An Analysis of Haqq (Rights) in Islamic Law. In: American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 10, Nr. 3, p. 273-295.

Kamrava, Mehran (Hrsg.) 2006: The New Voices of Islam. Berkeley.

Khan, Muhammad Zafrullah 2004: Islam und Menschenrechte. Frankfurt/M.

Klemm, Verena/Hörner, Karin (Hrsg.) 1993: Das Schwert des „Experten". Heidelberg.

Krämer, Gudrun 1999: Gottes Staat als Republik: Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie. Baden-Baden.

Ludwig, Gunther 1991: Rapport: Menschenrechte und Islam, in: Hoffmann, Johannes (Hrsg.): Begründung von Menschenrechten aus Sicht unterschiedlicher Kulturen. Frankfurt/M., 241-248.

Mawdudi, Abul Aʿla 1976: Human Rights in Islam. Leicester.

Mayer, Ann E. 1990: Current Muslim Thinking on Human Rights. In: An-Na'im, Abdullahi A./Deng, Francis (Hrsg.): Human Rights in Africa. Cross-Cultural Perspectives, Washington, p. 133-156.

Mayer, Ann E. 1991: Islam and Human Rights, Tradition and Politics. London.

Menke, Christoph/Pollmann, Arnd 2007: Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Hamburg.

Merad, Ali 1993a: Das islamische Bewusstsein vor dem Anruf der Menschenrechte. In: Schwartländer, Johannes (Hrsg.): Freiheit der Religion. Islam und Christentum unter dem Anspruch der Menschenrechte. Mainz, S. 347-352.

Merad, Ali 1993b: Die šarīʿa – Weg zur Quelle des Lebens, in: Schwartländer, Johannes (Hrsg.): Freiheit der Religion. Islam und Christentum unter dem Anspruch der Menschenrechte. Mainz., S. 392-393.

Mernissi, Fatima 1992: Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie. München.

Miadi, Zineb 1994: Gleiche Rechte für Mann und Frau im Koran. In: Batzli Stefan/Kissling, Fridolin/Zihlmann, Rudolf (Hrsg.): Menschenbilder Menschenrechte. Islam und Okzident. Kulturen im Konflikt. Zürich, S. 89-103.

Müller, Lorenz 1996: Islam und Menschenrechte: Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus. Hamburg.

Mumisa, Michael 2002: Islamic Law. Theory and Practice. Beltsville.

al-Najjar, Abd al Majid 2000: The Vicegerency of Man Between Revelation and Reason. A Critique of the Dialectic of the Text, Reason, and Reality, Herndon: International Institute of Islamic Thought.

Osman, Samia 1994: Die Stellung der Frau im Islam und im Okzident. In: Batzli Stefan/Kissling, Fridolin/Zihlmann, Rudolf (Hrsg.): Menschenbilder Menschenrechte. Islam und Okzident. Kulturen im Konflikt. Zürich, 50-68.

Rahman, Fazlur 1984: Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago.

Ramadan, Tariq 2005: An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World. http://www.tariqramadan.com/spip.php?article=264?lang=en (Stand: 5.4.2005).

Rousseau, Jean-Jacques 1977: Emile oder über die Erziehung. Stuttgart.

Rumpf, Mechthild/Gerhard, Ute/Jansen, Mechtild M. (Hrsg.) 2003: Facetten islamischer Welten: Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion. Bielefeld.

Saeed, Abdullah/Saeed, Hassan 2004: Freedom of Religion, Apostasy and Islam. Burlington.

Said, Edward 1981: Orientalismus, Frankfurt/M.

Schneiders, Thorsten Gerald/Kaddor, Lamya (Hrsg.): Muslime im Rechtsstaat. Münster.

Schwartländer, Johannes (Hrsg.) 1993: Freiheit der Religion. Islam und Christentum unter dem Anspruch der Menschenrechte. Mainz.

Senghaas, Dieter 1994: Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz. Frankfurt/M.

Shestack, Jerome J. 1998: The Philosophic Foundations of Human Rights. In: Human Rights Quarterly, Vol. 20, p. 201-234.

Stein, Tine 2007: Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates. Frankfurt/M.

Steinbach, Udo 1975: Die Menschenrechte im Verständnis des Islam. In: Verfassung und Recht in Übersee, Vol. 8, S. 47-59.

Taha, Mahmoud M. 1989: The Second Message of Islam. Syracuse.

Talbi, Mohamed 1993a: Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive. In: Schwartländer, Johannes (Hrsg.): Freiheit der Religion. Islam und Christentum unter dem Anspruch der Menschenrechte. Mainz, S. 53-71.

Talbi, Mohamed 1993b: Religionsfreiheit – Recht des Menschen oder Berufung des Menschen? In: Schwartländer, Johannes (Hrsg.): Freiheit der Religion. Islam und Christentum unter dem Anspruch der Menschenrechte. Mainz. S. 242-260.

Tibi, Bassam 1991: Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels. Frankfurt/M.

Tibi, Bassam 1994: Wie Feuer und Wasser. In: Der Spiegel. Nr. 3, Januar 1994, S. 170-172.

Tibi, Bassam 2002: Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik. München.

Tibi, Bassam 2003: Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. Düsseldorf.

Weeramantry, C.G. 2001: Islamic Jurisprudence. An International Perspective. Kuala Lumpur.

Wielandt, Rotraud 1993: Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker. In: Schwartländer, Johannes (Hrsg.): Freiheit der Religion. Islam und Christentum unter dem Anspruch der Menschenrechte. Mainz, S. 179-209.

WOCHEN SCHAU VERLAG
... ein Begriff für politische Bildung

Religion und Politik

Siegfried Frech, Ingo Juchler (Hrsg.)

Dialoge wagen

Zum Verhältnis von politischer Bildung und Religion

Häufig als Reflex auf die „Krise der Moderne" gedeutet, lässt sich gegenwärtig eine verstärkte Hinwendung der Menschen zur Religion beobachten, verspricht sie doch ein verlässliches Maß an Sicherheit in Zeiten wirtschaftlicher und sozialer Umbrüche. Diese Entwicklung und das Erstarken fundamentalistischer Bewegungen im Islam, aber auch im Protestantismus, machen deutlich, dass die politische Bildung Religion als Politikum wieder stärker in den Blick nehmen sollte. Eine fachlich solide Analyse der skizzierten Phänomene kann ihr aber nur gelingen, wenn sie sich dabei auf Wissensbestände der Religionswissenschaft und -pädagogik bezieht. Auf den traditionsreichen Beutelsbacher Gesprächen des Jahres 2008 wurde dieser fachliche Dialog aufgenommen. Die spannenden Ergebnisse der Tagung sind im Buch nachzulesen.

ISBN 978-3-89974478-1, 352 S.,
€ 19,80

Autorinnen und Autoren:

Jeannette Behringer, Manfred Brocker, Siegfried Frech, Heiner Geißler, Helga Gisbertz, Thomas Goll, Andreas Hasenclever, Iris Häuser, Alfred Holzbrecher, Ingo Juchler, Lothar Kuld, Silvia Kuske, Harald Müller, Wolfgang Sander, Rolf Schieder, Bernhard Sutor, Timo Weber-Blaser, Markus A. Weingardt

INFOSERVICE: Neuheiten für Ihr Fachgebiet unter **www.wochenschau-verlag.de** | Jetzt anmelden!

Adolf-Damaschke-Str. 10, 65824 Schwalbach/Ts., Tel.: 06196/86065, Fax: 06196/86060, info@wochenschau-verlag.de

HINTERGRUND

Natalie Ferber

Überzeugen statt anprangern! Advocacy-Arbeit für das Fakultativprotokoll zum UN-Sozialpakt

1. Einleitung

Am 10. Dezember 2008, dem 60. Geburtstag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, verabschiedete die Generalversammlung der Vereinten Nationen ein Zusatzprotokoll zum UN-Sozialpakt, das erstmals ein Beschwerdeverfahren für Verletzungen der dort verankerten wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte (wsk-Rechte) vorsieht. Menschenrechtsorganisationen (MROs) bejubelten das Zusatzprotokoll als Meilenstein des internationalen Menschenrechtsschutzes. Dem historischen Schritt ging eine zwei Jahrzehnte lang andauernde *Advocacy*-Arbeit voraus – auch in Deutschland, wo MROs mittels intensiver Überzeugungsarbeit die skeptische Haltung der Bundesregierung aufzuweichen versuchten. Dabei entschieden sich MROs bewusst dafür, Deutschland nicht „an den Pranger zu stellen", also kein *Blaming* und *Shaming* zu betreiben, um so über öffentlichen, internationalen Druck die Bundesregierung zu einer Positionsänderung zu zwingen. Stattdessen suchten sie den formellen und informellen Austausch mit den Entscheidungsträgern, um „am Tisch" für das Zusatzprotokoll zu argumentieren und Bedenken auszuräumen. Doch wie argumentierten die MROs, mit welchen Gegenargumenten wurden sie konfrontiert und wie versuchten sie diese Bedenken zu entschärfen? Bevor wir diesen Fragen mithilfe des *Framing*-Ansatzes nachgehen, sei kurz der Entstehungshintergrund des Zusatzprotokolls ausgeleuchtet.[1]

2. Die Entstehung des Fakultativprotokolls

Der Entstehungsprozess des Fakultativprotokolls zum Sozialpakt nahm beinahe zwei Jahrzehnte in Anspruch und kann grob in zwei Zeitabschnitte unterteilt werden. Die erste

1 Der Beitrag stützt sich auf 13 leitfadengestützte Experteninterviews, welche die Autorin im Rahmen ihrer Diplomarbeit mit involvierten Befürwortern und Skeptikern des Zusatzprotokolls führte; vgl. Ferber 2010.

Phase (1990 bis 2003) begann mit der sechsten Sitzung des zuständigen UN-Ausschusses für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, in der die Frage eines potentiellen Individualbeschwerdeverfahrens aufgegriffen wurde. Drei Jahre später sorgte das 18-köpfige Expertengremium dafür, dass das Thema auf der Agenda der Weltmenschenrechtskonferenz in Wien stand. Später legte es einen ersten Entwurf vor, der von internationalen Organisationen, NGOs und einer geringen Zahl an Mitgliedsstaaten kommentiert wurde (Mahon 2008: 622). Von den 14 Staaten, die eine Stellungnahme abgaben, äußerten sich drei negativ verhalten zu einem Zusatzprotokoll (E/CN.4/2000/49). Hierzu gehörte auch die Bundesrepublik Deutschland (E/CN.4/1998/84). 2001 setzte die Menschenrechtskommission mit dem Tunesier Hatem Kotrane einen unabhängigen Experten ein, der die Frage nach einem Zusatzprotokoll vertiefen sollte. Kotrane verfasste zwei Berichte, in denen er sich jeweils unterstützend für ein Fakultativprotokoll aussprach (E/CN.4/2002/57). Auf seinen Vorschlag hin (E/CN.4/2003/53) berief die Menschenrechtskommission eine *Open Ended Working Group* (OEWG) ein, die ab 2004 zusammenkam, um die Möglichkeit eines Zusatzprotokolls auszuloten und ggf. einen abgestimmten Entwurf zu erarbeiten. Sie läutete die zweite Phase (2004-2008) ein.

Die OEWG traf sich bis 2008 zu fünf Sitzungen in Genf. Den Vorsitz hatte die Portugiesin Catarina de Albuquerque inne. Da die Arbeitsgruppe offen und die Teilnahme somit freiwillig war, waren nicht alle Vertragsstaaten des Sozialpaktes bei den Sitzungen anwesend, dafür aber einige Staaten, die diesen nicht ratifiziert hatten, wie etwa die USA oder Saudi-Arabien. Nachdem in der ersten Sitzung noch die grundsätzliche Möglichkeit eines Zusatzprotokolls debattiert wurde, kristallisierte sich bereits in der zweiten Sitzung heraus, dass sich die Mehrheit der anwesenden Staaten für dieses neue Menschenrechtsinstrument aussprach (E/CN.4/2004/44, E/CN.4/2005/52). Obwohl es weiterhin Stimmen gab, die den Beschwerdemechanismus für wsk-Rechte prinzipiell ablehnten oder weiteren Klärungsbedarf sahen, legte Catarina de Albuquerque in der dritten Sitzung einen ersten Entwurf vor. Die weiteren Verhandlungen gestalteten sich infolgedessen sehr textnah (E/CN.4/2006/47, A/HRC/6/8, A/HRC/8/7). Zu den strittigsten Punkten während der Verhandlungen gehörte die Frage, ob das Beschwerdeverfahren auf alle im Sozialpakt verankerten Rechte Anwendung finden sollte *(Comprehensive*-Ansatz) oder nur auf einzelne Rechte *(À-la-carte*-Ansatz) (E/CN.4/2006/WG.23/2).[2]

2 Daneben wurden vor allem zwei weitere Fragen intensiv diskutiert: zum einen etwaige Verfahrens- und Kompetenzüberschneidungen und damit die Gefahr des *„Forum Shopping"* seitens der Beschwerdeführer; zum anderen die Frage, ob die in Art. 2 Abs. 1 festgeschriebene Verpflichtung zur internationalen Unterstützung auch justiziabel sei. Ein großer Teil der Diskussion wurde zudem von spezifischen Fragen zur Einklagbarkeit einzelner Rechte bestimmt.

In der fünften Sitzung beschloss die Arbeitsgruppe den Entwurf dem neuen UN-Menschenrechtsrat zu übersenden, womit sie ihr Mandat erfüllte. Am 18. Juni 2008 befürwortete der Rat den Entwurf, leitete ihn weiter zum Dritten Komitee der Generalversammlung (Mahon 2008: 626), woraufhin er am 10. Dezember 2008 von der Vollversammlung verabschiedet wurde. Das Zusatzprotokoll zum Sozialpakt wurde in einer feierlichen Zeremonie am 24. September 2009 in New York zur Unterzeichnung freigegeben (A/63/PV.66).

3. Die Position der Bundesregierung

Verglichen mit den meisten anderen Staaten nahm die deutsche Regierung eine skeptische, mitunter gar restriktive Haltung zum Zusatzprotokoll ein. Bereits in ihrer Stellungnahme von 1997 brachte sie drei Punkte vor, die aus ihrer Sicht gegen ein Zusatzprotokoll sprachen. Erstens seien einige Paktrechte abhängig von nationalstaatlichen Politiken und von externen Bedingungen, die jenseits des Einflussbereiches eines Staates lägen. Zweitens seien wsk-Rechte nicht justitiabel, weshalb der innerstaatliche Rechtsweg oft nicht voll ausgeschöpft werden könne. Dies könne letztlich dazu führen, dass die Möglichkeit zur Individualbeschwerde selten genützt würde und somit unglaubwürdig erscheinen könnte. Drittens sei der wsk-Ausschuss bei Erhalt einer Beschwerde gezwungen, die Policy eines Landes im Bereich der wsk-Rechte detailliert zu prüfen, unabhängig davon, ob eine Rechtsverletzung vorliegt. Dies sei allerdings mit dem Vertragstext des Sozialpaktes nicht vereinbar (E/CN.4/1998/84, Engels 2000: 32 f.). In einer weiteren Stellungnahme der Nachfolgeregierung aus dem Jahr 1998 lässt sich dagegen eine gewisse Offenheit gegenüber einem Fakultativprotokoll herauslesen, was eine Abkehr der Position von 1997 darstellt. Skepsis war aber noch immer vorhanden: *„In Germany's view there are still deficits or uncertainties in this area which should be cleared up."* (E/CN.4/2000/49)

Während der zweiten Phase machte sich die Bundesrepublik innerhalb der OEWG rasch bemerkbar als Unterstützerin eines *À-la-carte*-Ansatzes. Bereits in der ersten Sitzung, als die Diskussion in erster Linie über die im Sozialpakt enthaltenen Rechte und weniger über ein mögliches Fakultativprotokoll lief, soll die deutsche Delegation in informellen Gesprächen die Option eines *À-la-carte*-Ansatzes angeschnitten haben, um vorzufühlen, wie andere anwesende Staaten dazu stehen würden. In der zweiten und vierten Sitzung ist Deutschlands favorisierende Haltung bezüglich eines *À-la-carte*-Ansatzes auch in den offiziellen UN-Berichten nachzuvollziehen. In der fünften Sitzung verkündete die Delegation in einer offiziellen Stellungnahme den Umschwung hin zu

einem *Comprehensive*-Ansatz und spielte fortan im restlichen „Verhandlungsverlauf insgesamt durch ihr offenes und konstruktives Wirken eine positive Rolle" (Aichele 2009: 77). Diese Positionsänderung schien zumindest für einen Teil der anderen Teilnehmer unerwartet gekommen zu sein, da Deutschland den Vorschlag eines *À-la-carte*-Ansatzes nicht nur lange mitgetragen, sondern ihn offenbar auch als einer der ersten auf den Verhandlungstisch gebracht hatte. Daneben hätte es Deutschland bevorzugt, dass die Arbeitsgruppe weiterhin unverbindliche Diskussionen geführt hätte, anstatt konkret an einem Entwurf zu arbeiten. In diesem Zusammenhang wiederholte die Delegation in Genf das Argument der Stellungnahme von 1998, dass aus deutscher Sicht noch Klärungsbedarf bestehe. Vergleicht man die UN-Berichte zu den Sitzungen, so fällt auf, dass sich die Delegation in den offiziellen Verhandlungen unter dem erweiterten Mandat durchaus auch sachorientiert beteiligte. Nachdem der Text stand, erklärte die deutsche Verhandlungsführung allerdings, dass eine Unterzeichnung und Ratifikation noch völlig offen sei. Dementsprechend hat die Bundesregierung bei der feierlichen Zeremonie am 24. September 2009 in New York das Protokoll nicht unterzeichnet und dies seither auch nicht nachgeholt (Stand: April 2011).

4. Skeptiker und Befürworter eines Zusatzprotokolls

Akteure, die bei der *Advocacy*-Arbeit für ein Zusatzprotokoll eine zentrale Rolle einnahmen, umfassen das *Deutsche Institut für Menschenrechte* sowie etliche Mitgliedsorganisationen, die im Forum *Menschenrechte,* einem bundesweiten Netzwerk von über 50 zivilgesellschaftlichen Organisationen, zusammengeschlossen sind. Bereits seit seiner Gründung im Jahr 1994 strebte das Forum an, die individuelle Einklagbarkeit sozialer Menschenrechte zu fördern. Später nahm sich des Themas die forumsinterne „AG Entwicklung und Menschenrechte" an, der u.a. *amnesty international, Brot für die Welt, Justitia et Pax, Misereor,* die *Friedrich-Ebert-Stiftung, FIAN Deutschland* und das *Nürnberger Menschenrechtszentrum* angehörten und die später zur AG Entwicklung und Wirtschaft fusionierte (www.forum-menschenrechte.de).

Hingegen gab es keine kohärente offizielle deutsche Regierungsposition in der OEWG. Auf der einen Seite befürwortete das Auswärtige Amt, das die deutsche Position auf dem internationalen Parkett vertritt, das Zusatzprotokoll und hätte gerne eine progressivere Rolle in der Arbeitsgruppe eingenommen. Zu den Befürwortern gehörten auch die Bundesministerien für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) und für Ernährung, Landwirtschaft und Verbraucherschutz (BMELV). Auf der anderen Seite stand das (heutige) Bundesministerium für Arbeit und Soziales (BMAS),

dem die Federführung für den Sozialpakt und dessen innerstaatliche Umsetzung obliegt, einem Zusatzprotokoll skeptisch gegenüber und drängte auf Zurückhaltung. Unterstützung fand es bei den Bundesministerien des Innern (BMI) und für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ). Ebenfalls an den Ressortbesprechungen beteiligt war das Bundesministerium der Justiz (BMJ), das sich trotz gewisser Bedenken bezüglich der individuellen Einklagbarkeit von wsk-Rechten eher neutral verhielt.

Der Bundestagsausschuss für Menschenrechte und Humanitäre Hilfe hatte zwar eine marginale Rolle in dem Prozess, allerdings lassen sich anhand seiner Arbeit zu wsk-Rechten die parteipolitischen Positionen ablesen (BT-Drs. 14/7483, 14/8406, 14/8502, 14/9486): SPD, Bündnis 90/Die Grünen und Die Linke bejahten ein Individualbeschwerdeverfahren für die Rechte des Sozialpakts; die Unionsparteien und FDP zeigten sich skeptisch. Auch wenn der Bundestagsausschuss lediglich am Rand in Erscheinung trat, war die Vorsitzende des Ausschusses in der 16. Legislaturperiode, Herta Däubler-Gmelin, in ihrer Funktion als SPD-Politikerin eine starke Befürworterin des Zusatzprotokolls, nicht zuletzt auf Betreiben von und in Kontakt mit MROs.

Der Deutsche Gewerkschaftsbund (DGB) war als Mitglied der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) gegenüber einem Individualbeschwerdeverfahren für den Sozialpakt misstrauisch. Artikel 26 der ILO-Verfassung erlaubt Verbandsklagen. Die Sicherung der Arbeits- und Sozialstandards ist hierbei strukturell nicht auf den Einzelnen fokussiert, sondern auf gewerkschaftlich organisierte Arbeiter. Die ILO scheint deshalb das Menschenrechtssystem der UN generell – und im Besonderen die Möglichkeit der Individualbeschwerde – als Konkurrenz für eigene Beschwerdeverfahren wahrzunehmen. Da der DGB allerdings kaum als Akteur in Erscheinung trat, war er erst gegen Ende ein Ziel der *Advocacy*-Arbeit der MROs.

Schließlich traten noch Wissenschaftler in Erscheinung. Zum einen nutzten die involvierten Akteure deren Expertise, um ihre Argumentation zu erweitern beziehungsweise zu vertiefen und sich mit den jeweiligen Gegenargumenten vertraut zu machen. Zum anderen waren Wissenschaftler auch selbst aktiv eingebunden – und zwar sowohl solche, die eine eher konservativ-zurückhaltende Sicht auf die individuelle Einklagbarkeit sozialer Menschenrechte haben, als auch solche, die eben diese Einklagbarkeit in ihren Veröffentlichungen einfordern und voranzutreiben versuchen.

Letztlich standen sich eine Koalition der Befürworter (Koalition B), bestehend aus MROs, Auswärtigem Amt, BMZ, BMELV, Däubler-Gmelin und einzelnen Wissenschaftlern, und eine Koalition der Skeptiker (Koalition S), die das BMAS, BMI, BMFSFJ, den DGB und andere Wissenschaftler umfassten, gegenüber. Die argumentative Auseinandersetzung wird im Folgenden anhand des *Framing*-Ansatzes analysiert. Der

Vorgang des *Framing* wird als zentrales Element des Überzeugens gesehen. Er ist auf der Ebene sozialer Konstruktionsprozesse, genauer gesagt im Bereich der Perzeption und Bewusstseinsbildung, anzusiedeln.[3]

5. Argumentation der Befürworter – Argumentation der Skeptiker

5.1 DIAGNOSE

Das so genannte diagnostische *Framing* interpretiert ähnlich einer medizinischen Diagnose die Problemlage. Sie bezieht sich in dem vorliegenden Fall darauf, wie deutsche MROs, aber auch andere befürwortende Akteure (Koalition B) das Fehlen eines Zusatzprotokolls zum UN-Sozialpakt beurteilten, und zwar gegenüber den skeptischen Kräften innerhalb Deutschlands (Koalition S). Dabei verwendeten sie einen Ungleichheits-*Frame*. Als problematisch diagnostizierten sie demnach, dass es für den Sozialpakt im Unterschied zum Zivilpakt und etlichen anderen Menschenrechtsabkommen noch kein Beschwerdeverfahren gab. Dies komme einer Ungleichbehandlung der Opfer von Menschenrechtsverletzungen gleich (Hausmann 2002). Hinter dieser Strategie der *Frame Extension*[4] – also dem argumentativen Einbeziehen von Elementen, die mit der eigentlichen Thematik nicht unmittelbar zusammenhängen – steht der Versuch, die Diagnose für die Adressaten möglichst resonant darzustellen. Deutschland hatte sich immerhin anderen Beschwerdeverfahren des UN-Menschenrechtsregimes unterworfen. Vor diesem Hintergrund, so das Argument, wirke die skeptische Haltung inkohärent und entspreche nicht der Rolle der Bundesrepublik auf dem internationalen Parkett.

Den Ungleichheits-*Frame* unterfütterten die MROs mit zwei Argumentationssträngen. Zum einen bezogenen sie sich auf die Unteilbarkeit und Interdependenz aller Menschenrechte, die gerade die Wiener Weltmenschenrechtskonferenz 1993 betont hatte (A/CONF.157/23). Zum anderen versuchten sie althergebrachte Einwände aufzuweichen, denen zufolge die wsk-Rechte der Sache nach nicht justiziabel seien (Tomuschat 2005: 819), indem sie beispielsweise auf Präzendenzfälle verwiesen (International NGO Coalition 2006). Dass sie ihre Argumentation auf möglichst plakative Beispiele herunterbrachen, stellt den strategischen Versuch dar, die Justitiabilität der sozialen Menschenrechte gegenüber den Skeptikern illustrativ zu belegen. Dabei bezo-

3 Zum Ansatz des Framing siehe beispielhaft: Benford/Snow 1988, 2000; Johnston/Noakes 2005.

4 Um Frames gezielt möglichst resonant zu konstruieren, stehen vier Strategien zur Verfügung: *Frame Bridging, Frame Amplification, Frame Transformation* und *Frame Extension* (Johnston/Noakes 2005: 624 f.).

gen sie sich mit den Allgemeinen Kommentaren und Abschließenden Beobachtungen des wsk-Ausschusses zudem explizit auf autoritative Auslegungen zu den Rechten des Sozialpaktes. Unter den Verfechtern eines Zusatzprotokolls herrschte dabei schon früh „Einvernehmen darüber, dass sich die sozialen Menschenrechte rechtlich hinreichend bestimmen lassen, um sie vor Gerichten oder in Beschwerdeverfahren geltend zu machen" (Krennerich 2006: 7). Sahen sie also die materielle Justitiabilität als gegeben an, wollten sie nunmehr auch die prozessuale de-facto-Justitiabilität durch entsprechende Instrumentarien verwirklichen (ebd.).

5.2 PROGNOSE

Mittels prognostischen *Framings* interpretieren Befürworter wie Skeptiker die mit einer Veränderung – hier der Verabschiedung eines Zusatzprotokolls – einhergehenden Folgen. Die Verfechter eines Fakultativprotokolls hoben im Sinne einer „Rhetorik des Wandels" (Gamson/Meyer 1996: 285 ff.) die positive Bedeutung eines Beschwerdeverfahrens für die wsk-Rechte hervor. Abgeleitet aus der Diagnose, dass die bislang fehlende Möglichkeit einer Einzelbeschwerde für die Rechte des Sozialpaktes eine Ungleichheit darstelle, *framten* sie ein potentielles Zusatzprotokoll als ein wichtiges Signal, um die Gleichwertigkeit der Menschenrechte zu bestärken (Aichele 2009: 78, International NGO Coalition 2006). Dass den wsk-Rechten die gleichen Überwachungsinstrumente wie den bürgerlich-politischen Rechten zustehen, gehöre „zum grundsätzlichen Bekenntnis zu den unteilbaren Menschenrechten als Individualrechten" (Forum Menschenrechte 2004: 5). Dieser Darstellung liegt, vereinfacht ausgedrückt, die Gleichung zugrunde, dass die Gleichwertigkeit der Menschenrechte auch eine Gleichwertigkeit der Überprüfungsmechanismen erfordere. Hand in Hand geht mit diesem *Frame* der prozessualen Gleichberechtigung der beiden Pakte der *Frame* der Gleichbehandlung der Opfer von Rechtsverletzungen.

Weiterhin hoben die Befürworter die rechtsdogmatische Bedeutung eines Zusatzprotokolls hervor. Diagnostizierten sie, dass die materielle Justitiabilität der wsk-Rechte grundsätzlich vorhanden sei, so prognostizierten sie dementsprechend, dass sich als Folge individueller Beschwerden die einklagbaren Bestandteile der wsk-Rechte weiter konkretisieren lassen (Heinz 2004, Weiß 2002: 153) – analog zur Konkretisierung bürgerlich-politischer Rechte in entsprechenden Gerichts- und Beschwerdeverfahren; denn immerhin „hängt die Konkretisierungsdichte einzelner Menschenrechte maßgeblich davon ab, wie stark sich Gerichte und Juristen damit beschäftigen" (Krennerich 2006: 7).

Die skeptischen Akteure in Deutschland verpackten ihre Prognosen ebenfalls in zweierlei *Frames*. Einerseits formulierten sie, dass es keinerlei Veränderung zum

Ist-Zustand geben werde und andererseits gebrauchten sie durchaus eine Rhetorik des Wandels, die besagte, dass ein Zusatzprotokoll negative Folgen hätte. Koalition S merkte auf Grundlage der Diagnose, dass die wsk-Rechte – zumindest teilweise – immer noch zu ungenau und daher nicht justitiabel seien, an, dass sich dies auch mit einem Instrument, das Einzelbeschwerden zulasse, nicht ändern werde. Im Gegensatz zu den Befürwortern prognostizierten die Kritiker, dass dies an der Natur der sozialen Menschenrechte als politische Zielformulierungen läge. Diese seien auch in Zukunft nicht konkretisierbarer und somit in einem Beschwerdeverfahren schwerlich durchsetzbar (Tomuschat 2007: 139).

Daneben *framten* sie verschiedene, von ihnen erwartete Auswirkungen in Form von Befürchtungen. So rechneten sie mit einer Vielzahl an Beschwerden gegen die Bundesrepublik, die kostenintensive und nicht zu bewältigende Effekte nach sich ziehen würden. Diese Argumentation basiert auf der Vorstellung, dass wsk-Rechte in erster Linie kostenintensive Leistungsrechte, die bürgerlichen und politischen Rechte hingegen Abwehr- und Schutzrechte seien, die eine relativ geringe Aufwendung an Ressourcen benötigen würden. Hervorgehoben sei an dieser Stelle, dass diese Aussage der Stellungnahme der Bundesregierung aus dem Jahr 1997 widerspricht, in der die geringe Relevanz eines Individualbeschwerdeverfahrens angeführt wurde. Die Uneinigkeit (und eventuell auch Unsicherheit) innerhalb der Regierung über die potentiellen Folgen eines Zusatzprotokolls wird auch hier erkennbar.

Ihre Bedenken formulierten die Akteure der skeptischen *Advocacy*-Koalition meistens nicht anhand konkreter Beispiele. Stattdessen verwiesen sie wiederholt – ähnlich der Stellungnahme 1998 – darauf, dass generell noch Fragen offen seien, die aufgearbeitet werden müssten. In seltenen Fällen konkretisierten sie, dass es zu Beschwerden zur Einführung von Studiengebühren, zum nicht vorhandenen Streikrecht für Beamte oder auch – vor dem Hintergrund des demographischen Wandels – zur Frage der Höhe der Beitragszahlungen zur gesetzlichen Rentenversicherung kommen könne. Daneben sahen sie die Gefahr eines Kompetenzverlustes der ILO, da ein Individualbeschwerdeverfahren zum Sozialpakt die Rechte auf und bei der Arbeit einschließe. Durch die sich überschneidenden Kompetenzen des wsk-Ausschusses und der ILO könne es zum so genannten *Forum Shopping* kommen. Sich gegenseitig widersprechende Beurteilungen seien infolgedessen wahrscheinlich, da Beschwerdeführer mehrere Gremien aufsuchen könnten.

Diesen Einwänden begegnete Koalition B zum einen mit der (bereits oben dargestellten) positiven Rhetorik des Wandels, zum anderen argumentierten sie *beschwichtigend.* So betonten die Akteure der Koalition B, eingereichte Einzelbeschwerden könnten

zur Klärung beitragen, ob überhaupt eine Rechtsverletzung vorliege. Somit könne der wsk-Ausschuss einen Staat auch von einem Verdacht einer Menschenrechtsverletzung befreien. Um die Wichtigkeit dieses Arguments zu unterstreichen, zogen die Befürworter im Sinne der *Frame Extension* vergleichend Individualbeschwerden gegen die Bundesrepublik heran, die es bis dato zu anderen Menschenrechtskonventionen gegeben hatte. Denn auffällig war hier, dass von der verhältnismäßig geringen Anzahl an Beschwerden gegen Deutschland der Großteil von dem jeweiligen Überwachungsgremium als unzulässig angesehen wurde. Dass die Befürworter auch für den Sozialpakt nur sehr wenige zulässige Beschwerden prognostizierten, begründeten sie damit, dass Deutschland über einen gut funktionierenden Rechts- und einen ausgebauten Sozialstaat verfüge. Zudem werde der Ausschuss in seinen Auffassungen keine überzogenen, realitätsfernen Forderungen stellen, da mit dem Zusatzprotokoll ein vertrauenswürdiges Instrumentarium geschaffen werden solle.

Dem Vorwurf der hohen Kosten als Folge etwaiger Individualbeschwerdeverfahren gegen die Bundesrepublik konnten die Befürworter nur teilweise entgegentreten. Sie hielten zwar das Modell der drei Verpflichtungsebenen hoch, wonach den sozialen Menschenrechten nicht nur eine Leistungs-, sondern auch wenig kostenintensive Abwehr- und Schutzdimensionen inhärent seien. Gleichwohl wurde eingeräumt, dass die Realisierung der wsk-Rechte nicht umsonst sei – was sie allerdings von den bürgerlichen und politischen Rechten nicht grundsätzlich unterscheide (Krennerich 2006: 8). Deren Umsetzung erfordere nämlich ebenfalls sowohl indirekte als auch direkte staatliche finanzielle Leistungen. Das Drei-Ebenen-Modell stellte demnach eine *Frame Extention* dar, welche die Gleichgeartetheit der Menschenrechte veranschaulichen sollte.

Ein Thema, das Koalition B schon zu Beginn der Verhandlungen der OEWG vermied in Deutschland anzusprechen, war das Konzept der so genannten extraterritorialen Staatenpflichten (Paasch 2006: 47, Hausmann/Künnemann 2007: 12). War es zwar die Position der MROs, dass die Jurisdiktion des Fakultativprotokolls nicht auf das jeweilige staatliche Territorium der Vertragsparteien eingeschränkt werden solle, so blendeten sie diesen Punkt dennoch bewusst aus. Die MROs betrieben eine solche *Frame Exclusion,* um einerseits die von ihnen wahrgenommene Unsicherheit der Skeptiker in Deutschland nicht noch weiter zu verstärken. Da sich andererseits in den Verhandlungen der OEWG zudem herauskristallisierte, dass der Punkt der internationalen Zusammenarbeit durch Artikel 14 in Form eines Fonds aufgefangen werden sollte, schien der Vorschlag der extraterritorialen Staatenpflichten – zumindest für das Zusatzprotokoll – auch auf internationaler Ebene obsolet geworden zu sein.

Gegen die Befürchtung, dass ein Individualbeschwerdeverfahren für den Sozialpakt die Rolle der ILO in diesem Bereich verdränge und darüber hinaus zu *Forum Shopping* führe, argumentierten die Befürworter zum einen, dass das Zusatzprotokoll auf jeden Fall eine Klausel – Artikel 3 – enthalten werde, die Beschwerdeführern *Forum Shopping* nicht ermöglichen werde. Zum anderen betonten sie, dass ein Individualbeschwerdeverfahren für die wsk-Rechte nicht konkurrierend, sondern komplementär zur ILO zu verstehen sei.

Des Weiteren betonten die *Advocates,* dass die Vertragsstaaten ein *Fakultativprotokoll freiwillig* unterzeichnen und ratifizieren, die Entscheidungen des wsk-Ausschusses lediglich quasi-gerichtlicher Natur sind und das Protokoll selbst keinerlei neue Rechte enthält.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass beide Koalitionen in ihren Prognosen eine Rhetorik des Wandels verwendeten. Auf der einen Seite thematisierten die Verfechter eines Zusatzprotokolls erstens die positiven Signalwirkungen für die Unteilbarkeit der Menschenrechte und für die Gleichbehandlung der Opfer von Menschenrechtsverletzungen und zweitens die positiven Effekte für die Weiterentwicklung der prozessualen De-facto-Justitiabilität. Auf der anderen Seite sahen die Kritiker diese Weiterentwicklung nicht und befürchteten darüber hinaus negative Auswirkungen für die Bundesrepublik Deutschland. Die Befürworter interpretierten den Wandel also als einen Weg, auf dem sich in Zukunft weitere, für den Menschenrechtsschutz positive Möglichkeiten ergeben werden, während die Skeptiker eine Verschlechterung des Status Quo prognostizierten. Auffallend ist hierbei die unterschiedliche Perspektive. Erstere hatten vor allem den globalen Menschenrechtsschutz im Blick und Letztere konzentrierten sich auf den bundesdeutschen Rahmen. Um den Befürchtungen der Koalition S entgegenzutreten, *framten* die Befürworter die Folgen für Deutschland im Falle einer Ratifikation in Form von Beschwichtigungen, wobei sie auch vertragstechnische Details dafür heranzogen.

5.3 MOTIVATION

Haben die Befürworter in ihrer Diagnose den Zustand ohne Zusatzprotokoll und in ihrer Prognose den potentiellen Zustand mit Zusatzprotokoll thematisiert, so fokussierten sie sich beim motivierenden *Framing*– dies ist der konkrete Versuch, Adressaten eines *Frames* zu einer Verhaltensänderung zu bewegen – nicht länger auf den eigentlichen Gegenstand ihrer *Advocacy*-Arbeit. Stattdessen gingen sie auf die Reputation Deutschlands im internationalen Menschenrechtssystem ein. Die Befürworter hoben hervor, dass Deutschland nicht nur in der internationalen Menschenrechtspolitik,

sondern auch speziell im Bereich der wsk-Rechte verdienterweise einen guten Ruf genieße und diesen auch bewusst pflege. So initiierte Deutschland beispielsweise die Mandate der UN-Sonderberichterstatter zum Recht auf angemessenes Wohnen sowie zum Recht auf Wasser und Sanitätsversorgung mit und beteiligte sich sehr aktiv an der Ausarbeitung der Freiwilligen Leitlinien zum Recht auf Nahrung der Ernährungs- und Landwirtschaftorganisation der UN. Weiterhin ratifizierte es nicht nur die UN-Menschenrechtskernabkommen, sondern auch – soweit vorhanden – die dazugehörigen Individualbeschwerdeverfahren. Die Beschwerdemechanismen beziehen sich dabei nicht nur auf bürgerliche und politische Rechte, sondern – wie im Falle der Frauenrechts- und der Behindertenrechtskonvention – auch auf wsk-Rechte. Des Weiteren bekennt sich die Bundesrepublik seit der Wiener Weltmenschenrechtskonferenz im Jahr 1993 öffentlich zur Unteilbarkeit und Gleichrangigkeit der Menschenrechte. Ihr guter Ruf habe dazu beigetragen, dass sie 2006 in den neu gestalteten Menschenrechtsrat gewählt wurde. Auf dieser Basis einer progressiven Menschenrechtspolitik arbeite sie auch darauf hin, einen ständigen Sitz im Sicherheitsrat zu bekommen (Hausmann 2002).

Vor diesem Hintergrund versuchten die Verfechter eines Zusatzprotokolls gegenüber den Skeptikern deutlich zu machen, dass das in Genf präsentierte Bild untypisch sei. Es stelle eine Inkohärenz zur bislang vertretenen menschenrechtspolitischen Linie in der deutschen Außenpolitik dar. In dieser Argumentationslinie blieb allerdings im Sinne der *Frame Exclusion* unerwähnt, dass die Bundesregierung bislang nicht die 1996 entstandene revidierte Europäische Sozialcharta, welche die Anzahl der in ihr enthaltenen sozialen Menschenrechte deutlich erweitert, ratifiziert hat. Zudem habe sie den in der Charta enthaltenen *À-la-carte*-Ansatz mit vorangetrieben. Indem die Befürworter diesen Umstand ausklammerten, schienen sie sicherstellen zu wollen, dass der Inkohärenz-*Frame* in sich konsistent blieb.

Die Akteure von Koalition B kommunizierten weiterhin, dass Deutschland „beträchtliche Irritationen" (Aichele 2009: 77) in der OEWG auslösen und sich zunehmend isolieren würde, da die deutliche Mehrheit für den *Comprehensive*-Ansatz war. Um diese beiden *Frames* der Inkohärenz und Isolation zu unterstreichen, benutzten die Advocates einen *Frame* der Korrektheit (Benford/Snow 2000: 615 ff., Johnston/Noakes 2005: 5 f.). Sie vermittelten ein Gefühl der Dringlichkeit, indem sie verdeutlichten, dass das Festhalten am *À-la-carte*-Ansatz in Anbetracht der internationalen Reputation der Bundesrepublik nicht länger angemessen sei, da Unklarheiten zunehmend beseitigt worden wären und die materielle Justitiabilität nicht länger hinterfragbar sei (Hausmann 2002). Sollte die deutsche Delegation an ihrem Standpunkt festhalten, drohe eine Blamage. Daneben verwiesen die MROs auf eine andere, minimalistischere

Option. Angesichts der deutlichen Mehrheit für ein den *Comprehensive*-Ansatz, gebiete es der Anstand, dass die deutsche Delegation sich in Zurückhaltung übe, anstatt negative Signale zu senden. Dieses Argument passt ebenfalls in den Korrektheits-*Frame,* enthält dabei allerdings keine Motivierung zum aktiven Handeln, sondern viel eher zur unauffälligen Zurückhaltung.

Nun stellt sich die Frage, welchen Einfluss die Argumente der befürwortenden Koalition auf die Positionsänderung der Bundesregierung in der Arbeitsgruppe hatten. Wurde der Schritt von einer während der ersten vier Sitzungen ablehnenden hin zu einer in der letzten Sitzung befürwortenden Haltung vom *Framing* der Koalition B beeinflusst? Für die Beantwortung muss zum einen die Resonanz der *Frames* bei den Skeptikern ermittelt und zum anderen müssen weitere mögliche Einflussfaktoren berücksichtigt werden. Generell gilt es dabei zu beachten, dass der Einfluss nur tendenziell angegeben werden kann. Im Folgenden wird exemplarisch die Resonanz einzelner Frames analysiert.

5.4 MÖGLICHE RESONANZ

Die Resonanz von *Frames* lässt sich anhand der wahrgenommenen Glaubwürdigkeit der *Frame*-Konstrukteure sowie der empirischen Nachprüfbarkeit und der erfahrungsgemäßen Vergleichbarkeit der *Frames* ermessen (Benford/Snow 2000: 620 f.). Die MROs wurden von den Skeptikern durchweg als glaubwürdige Akteure wahrgenommen, deren Handeln während der Entstehung eines neuen Menschenrechtsinstrumentariums als selbstverständlich angesehen wurde. Als genauso selbstverständlich empfanden die beteiligten Akteure die divergierenden Positionen der einzelnen Bundesministerien.

Empirisch nachprüfbar waren im Bereich der Diagnose der Ungleichheits-*Frame* wie auch die *Frame Extension* zu Präzedenzfällen im Bereich der sozialen Menschenrechte. Auch wenn diese gerichtlichen Entscheidungen faktische Gegebenheiten sind, so dürften sie dennoch aus drei Gründen nicht mit der Lebenswirklichkeit der Adressaten, also der erfahrungsgemäßen Vergleichbarkeit, resoniert haben. Erstens ergeben sich aus dem Sozialstaatsprinzip des Grundgesetzes, so Schneider (2004: 36), keine subjektiv einklagbaren Ansprüche. Sowohl Schneider als auch Simma et al. (2007) kommen, zweitens, zu dem Ergebnis, dass deutsche Gerichte gegenüber international kodifizierten Menschenrechtsnormen nur begrenzt aufgeschlossen sind, obwohl sich das Grundgesetz selbst generell durch eine völkerrechtsfreundliche Ausrichtung auszeichnet (Herdegen 2007: 153 ff.). Die bisherige Spruchpraxis deutscher Gerichte lehnt dennoch größtenteils die unmittelbare Anwendbarkeit völkerrechtlicher Verträge wie beispielsweise des Sozialpaktes oder auch der Europäischen Sozialcharta

pauschal ab (Schneider 2004: 42). Richter ziehen für ihre Urteilsbegründungen selten internationale Menschenrechte heran, sondern basieren diese allein auf der nationalen Gesetzeslage. Infolge dieser Zurückhaltung sind internationale Menschenrechte auch selten fester Bestandteil der juristischen Ausbildung (Simma et al. 1997: 73, 107 f.). Drittens machten die Bundesregierungen bisher negative Erfahrungen mit den Empfehlungen des Europäischen Ausschusses für soziale Rechte, der für die Überwachung der Europäischen Sozialcharta verantwortlich ist. So mahnte der Ausschuss etwa das nicht vorhandene Streikrecht für Beamte an oder bezieht das absolute Arbeitsverbot für Kinder auch auf das Austragen von Werbeinformationen, wie dies in Deutschland durchaus erlaubt ist (Hausmann 2002). Vor diesem Hintergrund ist es unwahrscheinlich, dass die mithilfe von *Frame Extension* auf Präzedenzfälle diagnostizierte Justitiabilität mit der erfahrungsgemäßen Vergleichbarkeit der Skeptiker resonierte.

Dennoch scheint sich die fortschreitende Klärung der Paktrechte, die angesichts der steigenden Anzahl der inzwischen 21 Allgemeinen Kommentaren des wsk-Ausschusses empirisch nicht zu widerlegen ist, darauf ausgewirkt zu haben, dass die Skeptiker zumindest einen Teil der wsk-Rechte als prinzipiell justitiabel anerkannten. Dies könnte dazu beigetragen haben, dass die deutsche Delegation nach der Erweiterung des Mandats der OEWG am *À-la-carte*-Ansatz als Option festhielt. Doch inwiefern diese empirische Nachprüfbarkeit einen *Spill-over*-Effekt auf die erfahrungsgemäße Vergleichbarkeit hatte, bleibt an dieser Stelle fraglich. So empfinden die Skeptiker teilweise die Allgemeinen Kommentare immer noch als zu abstrakt und sprechen ihnen lediglich eine begrenzte praktische Relevanz zu.

Prognostizierend *framten* die Befürworter insbesondere die fortschreitende Entwicklung der praktischen Gerichtsbarkeit des Sozialpaktes, indem sie dies mit der Entwicklung der bürgerlichen und politischen Rechte verglichen. Daneben verwendeten sie Beschwichtigungs-*Frames:* Die Tatsache, dass die Bundesrepublik bislang nur selten von Individualbeschwerden betroffen war, ist einerseits objektiv nachprüfbar und dürfte andererseits auch mit der Wahrnehmung der Adressaten resoniert haben. Das Argument, das die zukünftige Rolle des wsk-Ausschusses aufgriff, dürfte andererseits nur eine geringe bis gar keine erfahrungsgemäße Resonanz gehabt haben. So beurteilen die Skeptiker mitunter den Spielraum des Expertengremiums in Genf als zu freizügig, was sich ihres Erachtens auch in den Allgemeinen Kommentaren widerspiegelt.

Den Ausgangspunkt für das motivierende *Framing* bildete der Verweis auf den guten Ruf der Bundesrepublik in der internationalen Menschenrechtspolitik. Deutschland erkennt nicht nur die Kernabkommen des UN-Menschenrechtsschutzes inklusive der Fakultativprotokolle an, sondern engagiert sich auch, wie bereits erwähnt, im Bereich

der wsk-Rechte. Dies ist empirisch nachprüfbar und war wahrscheinlich auch mit der Wahrnehmung der Adressaten, die schließlich zu menschen- beziehungsweise völkerrechtlichen Themen arbeiten, kongruent. Der Aspekt der Gefährdung des guten Rufes scheint durchaus bewirkt zu haben, dass sich die Entscheidungsträger im Vorfeld zur fünften Sitzung der Arbeitsgruppe darauf einigen konnten, dass die deutsche Delegation den *Comprehensive*-Ansatz unterstützt. Eben diese Mehrheitsentwicklung auf internationaler Ebene stellt einen Faktor dar, dessen Einfluss auf die Positionsänderung in Relation zur *Advocacy*-Arbeit der MROs zu erörtern ist.

6. Der Einfluss der MROs auf die veränderte Position der Bundesrepublik in der Arbeitsgruppe – eine Einschätzung

Wie bereits erwähnt, lässt sich der Einfluss von NGOs auf politische Entscheidungsfindungsprozesse nicht genau bestimmen, sondern nur versuchsweise einschätzen. Die deutsche Delegation hat zwar den Entwurf des Zusatzprotokolls in der letzten Sitzung der OEWG offiziell unterstützt, verkündete aber auch, dass eine Unterzeichnung noch vollkommen offen sei. So hat sie das Protokoll weder bei der feierlichen Zeremonie am 24. September 2009 noch in der Zwischenzeit gezeichnet (Stand: April 2011). Hinzu kommt, dass einzelne Entscheidungsträger teilweise noch immer Zweifel an der individuellen Einklagbarkeit der wsk-Rechte hegen. Der Grad des Wandels ist demnach relativ gering und beschränkt sich darauf, dass die Bundesregierung das Fakultativprotokoll lediglich im internationalen, aber (noch) nicht im nationalen Rahmen befürwortet. Die zum Teil noch vorhandene Skepsis der Koalition S wirft die Frage auf, weshalb die Bundesregierung das Fakultativprotokoll dennoch unterstützte. Um dies zu diskutieren, müssen an dieser Stelle die Mehrheitsverhältnisse auf internationaler Ebene betrachtet werden.

Die deutliche Mehrheit der in der Arbeitsgruppe vertretenen Staaten war für ein Zusatzprotokoll mit *Comprehensive*-Ansatz. Die unterstützende und proaktive Haltung der Vorsitzenden, Catarina de Albuquerque, dürfte diesen Effekt noch verstärkt haben. Die Mehrheitsentwicklung in der Arbeitsgruppe ist m.E. als ausschlaggebend für die Positionsänderung Deutschlands einzuschätzen und war gewichtiger als die *Advocacy*-Arbeit der deutschen MROs. Die Frage, ob die Bundesregierung das Zusatzprotokoll auch bejaht hätte, wenn es keine innerdeutsche Lobbyarbeit gegeben hätte, kann in Anbetracht der begünstigenden Mehrheitsverhältnisse in der Genfer Arbeitsgruppe mit großer Wahrscheinlichkeit bejaht werden. Hinzu kommt, dass einige der Entscheidungs-

träger selbst Verfechter des Protokolls waren und dies mit den gleichen Argumenten wie die MROs begründeten. Die Lobbyarbeit wirkte sich sicherlich positiv für die befürwortenden Ressorts aus, war aber keinesfalls ausschlaggebend für die letztendliche Unterstützung des *Comprehensive*-Ansatzes. Dass der Großteil der Staatengemeinschaft ein Individualbeschwerdeverfahren für den Sozialpakt wollte, scheint wiederum ein Anzeichen für die fortschreitende Entwicklung der wsk-Rechte zu sein. Als der wsk-Ausschuss Mitte der 1990er einen Entwurf vorlegte, stieß dieser unter den Staaten noch kaum auf Resonanz. Dass das Interesse ein Jahrzehnt später deutlich größer war, könnte mit dem veränderten Kontext durchaus in Verbindung stehen. Dem Kontext – der letztlich vorgelagert die Position der einzelnen Staaten beeinflusste – schien sich die Bundesrepublik nicht länger entziehen zu können. Die Entscheidung war dementsprechend wohl mehr eine politische und weniger eine inhaltliche.

Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass die Arbeit der MROs nicht die entscheidende Variable für die veränderte Position Deutschlands war. Obsolet war sie allerdings nicht, da sie zum einen die befürwortenden Ressorts unterstützte und zum anderen die Geschehnisse auf internationaler Ebene argumentativ betonte. Zudem dürften ihre *Frames* bei den Adressaten zumindest teilweise, wie oben erwähnt, auf Resonanz gestoßen sein. Gemessen am eigenen Anspruch – eine Bewusstseinsbildung zu initiieren und voranzutreiben – sind die MROs keineswegs gescheitert. Dieser Prozess ist jedoch noch nicht abgeschlossen. Die Advocacy-Arbeit während der Entstehung des Zusatzprotokolls war sicherlich ein wichtiger Schritt, dem allerdings noch mindestens ein weiterer folgen muss – nämlich in Form des Engagements für eine Unterzeichnung und Ratifizierung, was bereits nach der Verabschiedung des Protokolls durch die Generalversammlung begann. Die individuelle Einklagbarkeit der wsk-Rechte war und bleibt folglich in der Diskussion. Der Bewusstseinsbildungsprozess dürfte erst dann als abgeschlossen gelten, wenn die Justitiabilität nicht länger per se hinterfragt, sondern in der rechtlichen und politischen Praxis der Bundesrepublik als selbstverständlich erachtet wird. Dies könnte dann eben auch eine Folge des institutionalisierten Individualbeschwerdeverfahrens sein.

Literatur

Aichele, Valentin 2009: Ein Meilenstein für die Unteilbarkeit: Das neue Fakultativprotokoll zum UN-Sozialpakt. In: Vereinte Nationen, Jg. 57, Nr. 2, S. 72-78.

Benford, Robert D./Snow, David A. 1988: Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization. In: International Social Movement Research, Vol. 1, p. 197-218.

Benford, Robert D./Snow, David A. 2000: Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment. In: Annual Review of Sociology, Vol. 26, p. 611-639.

Engels, Markus 2000: Verbesserter Menschenrechtsschutz durch Individualbeschwerdeverfahren? Zur Frage der Einführung eines Fakultativprotokolls für den Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte. München.

Ferber, Natalie 2010: Argumentation und Persuasion statt Blaming und Shaming – Die Advocacy-Arbeit bundesdeutscher Menschenrechtsorganisationen während des Entstehungsprozesses des Zusatzprotokolls zum UN-Sozialpakt, Diplomarbeit. Erlangen.

Forum Menschenrechte 2004: Für eine Kultur der Menschenrechte und der internationalen Rechtsstaatlichkeit in Deutschland – Die Forderungen des Forums Menschenrechte an Bundestag und Bundesregierung zur Halbzeit der Wahlperiode 2002-2006. Berlin.

Gamson, William A./Meyer, David S. 1996: Framing Political Opportunity. In: McAdam, Doug et al. (eds.): Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings. Cambridge, p. 275-290.

Hausmann, Ute 2002: Kein Grund sich zu beschweren? Die Einrichtung internationaler Beschwerdeinstanzen zum Schutz sozialer Menschenrechte kommt nur langsam voran. In: Ansprüche, Nr. 1.

Hausmann, Ute/Künnemann, Rolf 2007: Deutschlands extraterritoriale Staatenpflichten – Einführung in sechs Fallstudien. Stuttgart.

Heinz, Wolfgang S. 2004: Sinn und Nutzen eines Individualbeschwerdeverfahrens zum Sozialpakt. Allgemeine Erfahrungen mit den VN-Vertragsorganen. www.menschenrechte.org. (Stand: 30. April 2011).

Herdegen, Matthias 2007: Völkerrecht. München.

International NGO Coalition for an Optional Protocol to the International Covenant Economic Social Cultural Rights 2006: Advocacy Kit – Activities targeting The Open-Ended Working Group to consider options for an Optional Protocol to ICESCR. Geneva.

Johnston, Hank/Noakes, John A. 2005: Frames of Protest: A Road Map to a Perspective. In: diess. (Hrsg.): Frames of Protest: Social Movements and the Framing Perspective. Lanham, p. 1-29.

Krennerich, Michael 2006: Der UN-Sozialpakt und die Entwicklung der sozialen Menschenrechte. In: FIAN-Deutschland e.V. (Hrsg.): Menschenrechte zweiter Klasse? Nahrung, Gesundheit, Bildung, faire Arbeitsbedingungen. Köln, S. 6-9.

Mahon, Claire 2008: Progress at the Front: The Draft Optional Protocol to the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights. In: Human Rights Law Review, Vol. 8, No. 4, p. 617-646.

Paasch, Armin 2006: Der Handel mit dem Hunger – Agrarhandel und das Menschenrecht auf Nahrung. Bonn.

Schneider, Jakob 2004: Die Justitiabilität wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte. Berlin.

Simma, Bruno et al. 1997: The Role of German Courts in the Enforcement of International Human Rights. In: Conforti, Benedetto/Francioni, Francesco (eds.): Enforcing International Human Rights in Domestic Courts. The Hague, p. 71-109.

Tomuschat, Christian 2005: An Optional Protocol for the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights? In: Dicke, Klaus et al. (Hrsg.): Weltinnenrecht – Liber amicorum Jost Delbrück. Berlin, S. 815-834.

Weiß, Norman 2002: Für eine bessere Durchsetzung wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Menschenrechte – braucht der Sozialpakt ein Fakultativprotokoll? In: MenschenRechtsMagazin, Themenheft 25 Jahre Sozial- und Zivilpakt, S. 151-160.

Nachruf

Der folgende Beitrag von Peter Baehr ist kurz vor seinem plötzlichen Tod im November 2010 geschrieben und bei der Zeitschrift für Menschenrechte eingereicht worden. Peter Baehr war es ein Anliegen, dass die Erfahrungen in den Niederlanden über die Landesgrenzen hinaus bekannt werden würden.

Aus den Beileidsbekundungen und Zuschriften aus aller Welt ist sichtbar geworden, wie bekannt Peter Baehr in der Menschenrechtsgemeinschaft war. Er wurde als Menschenrechtsexperte sowohl in der Politik, bei Juristen als auch bei internationalen Organisationen angefragt. Als Professor der Politikwissenschaft interessierten ihn vor allem die Rolle von NGOs und das internationale Menschenrechtsregime, dessen Entwicklung er eher skeptisch sah. Er bildete Studenten aller Fachrichtungen aus, Sozialwissenschaftler, Juristen sowie Diplomaten. Das Niederländische Institut für Menschenrechte (SIM) an der Universität Utrecht, wo er einige Jahre als Direktor tätig war und nach seiner Emeritierung weiterhin unterrichtete, wird in seinem Namen ab 2011 eine Peter-Baehr-Lesung halten.

Mir war Peter Baehr schon als Studentin der Politikwissenschaften in den 1990er Jahren durch seine Artikel bekannt. Er war einer der ersten Politikwissenschaftler, die das Thema Menschenrechte in dem Fachgebiet platzierten und es dadurch erweiterten. Später als seine Kollegin am SIM habe ich seinen Rat und sein Wissen über globale Zusammenhänge, gegenwärtige Trends und Entwicklungen im Menschenrechtssystem zu schätzen gelernt. Auch aus dem hier abgedruckten Beitrag geht hervor, wie sehr ihm die Weiterentwicklung und die tatsächliche Umsetzung der Menschenrechte in der Politik und der Gesellschaft am Herzen lagen.

Anja Mihr,
Associate Professor, Niederländisches Institut für Menschenrechte (SIM), Universität Utrecht.

Peter R. Baehr (†)

Der niederländische Ausschuss für Menschenrechte

1. Einleitung

Der ehemalige niederländische Außenminister, Maxime Verhagen, erwähnte in seinen öffentlichen Ansprachen stets mit Nachdruck die Bedeutung der Menschenrechte in der niederländischen Außenpolitik. Vor drei Jahren unterbreitete er dem Parlament einen Bericht über seine Menschenrechtestrategie.[1] Zusammen mit seinem Kollegen

1 *Naar een Menswaardig Bestaan: Een Mensenrechtenstrategie voor het Buitenlands Beleid* [„Zu einer menschenwürdigen Existenz: Eine Menschenrechtestrategie für die Aussenpolitik"], Den Haag: Außenministerium, 2007.

für Entwicklungszusammenarbeit und dem Verteidigungsminister nahm er – erbetene und unerebetene – Berichte des Beirats für Internationale Fragen *(Adviesraad Internationale Vraagstukken,* AIV) in Empfang. Der AIV besteht bis heute aus privaten Sachverständigen, deren Berichte öffentlich einsehbar sind. Es ist wohl einzigartig in der Welt der internationalen Diplomatie, dass eine Regierung sich öffentlich von einem unabhängigen Sachverständigenrat über Aspekte der Außenpolitik beraten lässt.

Der Sachverständigenrat wird unterstützt von einem ständigen Stab, der aus öffentlichen Mitteln bezahlt wird. Die Berichte über Menschenrechte werden vorbereitet von einem ständigen Beratungsausschuss für Menschenrechte *(Commissie Menshenrechten,* CMR), der 15 Mitglieder umfasst. Dieser Beratungsausschuss hat während seines 14-jährigen Bestehens 20 Gutachten und fünf Kurzberichte veröffentlicht. Alle Gutachten des AIVs sind nicht nur in der niederländischen Sprache verfügbar, sondern werden auch ins Englische und machmal in andere Sprachen übersetzt.[2] Die Minister und damit die Regierung sind genötigt, öffentlich und schriftlich auf diese Gutachten zu reagieren. Die Gutachten und Reaktionen sind im Internet einsehbar (www.aiv-advies.nl).

Bevor der AIV gegründet wurde, hatte zwischen 1983 und 1996 ein Beirat für die Menschenrechte und Auswärtige Politik (Adviescommissie Mensenrechten Buitenlands Beleid, ACM) den Außenminister beraten.[3] Am 1. Januar 1997 wurde der ACM durch den AIV/CMR ersetzt, der sich mit allen Aspekte der Außenpolitik, einschließlich der Menschenrechte, befassen sollte. Während der ACM noch selbständig den Minster beriet, verfügt der CMR über kein eigenständiges – sondern über den AIV nur mittelbares – beratendes Mandat. Die Errichtung des AIVs sollte die große Anzahl offizieller beratender Ausschüsse in den Niederlanden verringern. Ihm sind nunmehr die Ausschüsse für Entwicklungszusammenarbeit, Frieden und Sicherheit, Europa und Menschenrechte unterstellt. Die Vorsitzenden und stellvertretenden Vorsitzenden der Ausschüsse sind indes alle Mitglieder des AIVs.

Die Ausschüsse bereiten etwaige Gutachten in speziell dafür eingerichteten Arbeitsgruppen vor. Darüber hinaus kann der AIV einen *ad hoc*-Ausschuss gründen, der wiederum aus Mitgliedern der ständigen Ausschüsse besteht. So waren Mitglieder des CMR an der Vorbereitung der Berichte zu einer Vielzahl an Themen beteiligt.[4] Die Entwürfe werden in den ständigen Ausschüssen besprochen und,

2 Bisher ist noch nie ein AIV-Gutachten in die deutsche Sprache übersetzt worden.

3 Siehe Flinterman, C./Klerk Y.S. 1993: The Advisory Commission on Human Rights and Foreign Policy in the Netherlands. In: *Netherlands Quarterly of Human Rights,* Vol. 11, No. 3, p. 283-292.

4 Türkei; humanitäre Intervention; Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE);

mit Kommentaren versehen, an den AIV weitergeleitet. Normalerweise nimmt der AIV den Entwurf an, mit oder ohne kommentierende Ergänzungen. Ursprünglich befürchteten einige Mitglieder des CMR, dass der AIV die Entwürfe mit dem CMR absprechen oder sie sogar völlig ändern würde. Diese Befürchtung hat sich jedoch bisher nicht bewahrheitet.

2. Beziehungen zu den Ministerien

Die CMR bereitet für den AIV jene Berichte vor, die dem Außenminister und seinen Kollegen unterbreitet werden. Der Vorsitzende des CMR hat, im Gegensatz zu seinem Vorgänger bei der ACM, keine regelmäßige Besprechungen mit dem Außenminister.[5] Mit den Mitgliedern des CMR findet einmal pro Jahr ein Ministertreffen statt. Offiziell legen die Minister viel Wert auf die Berichte des AIVs. Innerhalb des CMR wird jedoch angezweifelt, dass den Berichten eine große Bedeutung für die Politik zukommt. So sind die offiziellen Reaktionen des Außenministeriums oft ziemlich kurz und ohne bedeutende Substanz.[6] Der damalige Minister, Maxime Verhagen, führte beispielsweise ganze fünf Tage vor der Veröffentlichung seines Memorandums über die Menschenrechtestrategie der Niederlande ein Gespräch mit dem Aussschuss.[7]

Das Verfahren sieht nach wie vor so aus, dass Beamte des Außenministeriums an den Sitzungen des Ausschusses teilnehmen. Diese Beamte waren ursprünglich als „Verwaltungsberater" vorgesehen und mit der Aufgabe betraut, dem Ausschuss über Verwaltungsfragen Auskunft zu geben, sofern dieser es wünschte. Später wurden diese Beamte in „Verwaltungskontaktpersonen" umbenannt, um den Eindruck zu vermeiden, dass der unabhängiger AIV von seinem wichtigsten Adressat, dem Außenministerium, beraten wird. Die Verwaltungskontaktpersonen waren zunächst nicht bei allen Sitzungen des Ausschusses anwesend oder sandten häufig ihre Stellvertreter. Die Mitglieder des Ausschusses bewerteten diese Abwesenheit als Desinteresse.[8] Das Sekretariat des AIVs merkt jedoch an, dass die Beamten immer, wenn

Europarat; scheiternde Staaten; Parlamentarische Versammlung des Europarates; Reform der Vereinten Nationen; Migration und Entwicklungszusammenarbeit; die Rolle nichtstaatlicher Organisationen; OECD; China; private militärische Unternehmen; Zusammenarbeit zwischen der EU und Russland.

5 Wenn er, mit Genehmigung des Vorsitzenden des AIVs, ausdrücklich darum bittet, kann ihm ein Treffen mit dem Minister nicht verweigert werden. Aber das ist doch etwas andere als der regelmäßige Kontakt des ACM-Vorsitzenden mit dem Minister.

6 25. Sitzung der CMR, 28. August 2000.

7 Siehe Fussnote 1. Die Zeitplanung war der Schwierigkeit geschuldet, einen Tag zu finden, der sowohl dem Minister als auch dem Ausschuss passte.

8 46. Sitzung der CMR, 4. November 2003.

nötig, zu erreichen seien. Um den Mitgliedern des CMR die Möglichkeit zu geben, die Verwaltungskontaktpersonen persönlich kennenzulernen und zu befragen, wäre es jedoch wünschenswert, dass diese allen Ausschusssitzungen beiwohnen, wie dies übrigens beim AIV stets der Fall ist.

Im Jahr 2000 ernannte der damalige Außenminister, Josias van Aartsen, eine Botschafterin für die Menschenrechte. Die Botschafterin und ihre Nachfolger führten bislang regelmäßig Gespräche mit dem CMR.

Trotz intensiver Kontakte und eines ständigen Ausschusses ist bei der Vorbereitung des nationalen Berichts der Niederlande für den „*Universal Periodic Review*" (UPR) des UN-Menschenrechtsrates in 2008 der CMR nicht konsultiert worden. Verschiedene Mitglieder der CMR fanden dies „enttäuschend".[9] Der Vorsitzende des CMR hatte indes erläutert, dass so eine Beratung nicht angemessen gewesen sei. Es sei vielmehr Sache der Regierung, dem Menschenrechterat Bericht zu erstatten, den Andere dann kommentieren könnten.

Trotz einiger Kritik haben die Regierungen stets auf alle Berichte des AIVs reagiert. Im Allgemeinen waren ihre Reaktionen positiv. Die einzige Ausnahme waren die Reaktionen auf die Berichte über die Universalität der Menschenrechte (Bericht Nr. 4) und den Kommentar zum Memorandum 2001 über die Menschenrechtspolitik (Nr. 23). Ein damals eingetzter externe Evaluierungsausschuss zeigte sich über die kritischen Reaktionen der Regierung überrascht, da die Minister doch ausdrücklich erklärt hatten, kritische Berichte positiv zu bewerten.[10] In diesem Zusammenhang seien die Worte des damaligen Außenministers Hans van den Broek zitiert, als er 1983 die ACM, den Vorgänger des CMR, ins Leben rief:

> Der Ausschuss soll allen Teilen der Gesellschaft, die sich mit den Menschenrechten befassen, einen direkten Zugang gewähren, die Politik zu beeinflussen. Von der Regierung aus gesehen, ist das ein etwas verwegenes Unternehmen. Kein Minister wird wirklichen Bedarf haben, dass Andere seine Politik durchschauen, insbesondere wenn es um ein Thema wie das vorliegende geht.[11]

Die letzte Bemerkung zeigte sich als zutreffend, als Minister Van den Broek 1984 erklärte, dass er „keinen Bedarf" an einem Bericht über die frühere niederländische Kolonie Surinam hätte. Dennoch erstellte der ACM den Bericht.

Der AIV weiß, wie empfindlich die Beziehungen zu den Ministern und den

9 74. Sitzung der CMR, 14. Februar 2008.
10 Evaluierungsbericht AIV 1998-2002, S. 26.
11 Die abgedruckten Zitate wurden aus dem Holländischen von dem Autor (sinngemäß) übersetzt.

anhängigen Behörden sind, wie die folgende Textstelle aus dem zweiten (internen) Evaluierungsbericht zeigt:

> Schärfe in der Beratung ist wichtig, um zu verhindern, dass der AIV zu sehr mit den beratenden Gremien gleichgesetzt wird. Auch trägt die Schärfe der Beratung zur Sichtbarkeit des AIV bei. Schärfe soll aber kein Ziel an sich sein, sondern die Qualität der Berichte fördern. Dabei gilt, dass die Berichte auch wieder nicht zu scharf und zu abweichend sein sollten, da dann die Gefahr besteht, dass die Empfehlungen nicht durchführbar sind und infolgedessen nicht übernommen werden.[12]

3. Erbetene und unerbetene Berichte

Der AIV hat das Recht, sowohl von der Regierung erbetene wie auch unerbetene Berichte zu verfassen. Er bevorzugt deutlich die erste Variante, da dies die Möglichkeit vergrößert, dass die Regierung darauf mit Taten reagiert. Vergleichsweise häufig wird Beamten des Außenministeriums mitgeteilt, dass eine Bitte der Regierung um einen Bericht über ein bestimmtes Thema dem AIV willkommen sei. Umgekehrt reagiert der CMR nicht immer mit großer Begeisterung auf einen von der Regierung geäußerten Wunsch um Berichterstellung. Zum Beispiel wurde 1997 innerhalb des CMR die Notwendigkeit bezweifelt, einen Bericht über die Todesstrafe zu verfassen.

Der CMR ist der Meinung, dass das Ministerium in der Vergangenheit gezeigt hat, dass er in der Lage ist, seine Meinung über diesen Punkt zu formulieren, und fragt sich, was der AIV dazu beizutragen hätte.[13]

Trotzdem bereitete der CMR den Bericht vor, der von dem AIV akzeptiert wurde. Wahrscheinlich ließe sich so eine Bitte auch nicht ausschlagen, zumal in diesem Fall der Bericht von der Zweiten Kammer des Parlaments erbeten worden war. Offenbar hat es eine derartige Verweigerung bislang nicht gegeben. Bekannt ist lediglich, dass intern eine Regierungsbitte einmal als unangemessen bezeichnet wurde.[14]

Mitglieder des CMR beklagen sich des Öfteren darüber, dass sie Berichtsanfragen zu spät erhalten – und dann von ihnen erwartet wird, den Bericht innerhalb kurzer Frist zu erstellen. Der Grund dafür liegt in den langwierigen intra- und interministeriellen Abstimmungen und Verhandlungen, die einer Bitte der Regierung vorausgehen. Zugleich sind die Behörden nicht hinreichend der Probleme gewahr, die eine verspätete

12 Evaluierungsbericht AIV, 2002-2005, S. 32.
13 4. Sitzung der CMR, 18. Dezember 1997.
14 22. Sitzung der CMR, 9. März 2000.

Anfrage für einen Ausschuss bedeutet, dessen Sachverständige im Hauptberuf einer anderen Tätigkeit nachgehen.

2003 stellte der (externe) Evaluierungsausschuss fest, dass der AIV noch keine Berichte aus eigener Initiative verfasst habe. Das wurde „von vielen beteiligten Personen bedauert", da damit deutlich wurde, dass der AIV bis dato nicht imstande gewesen war, selbst Menschenrechtsthemen auf die Tagesordnung zu setzen.[15] In dem Zeitraum von 2002 bis 2008 verfasste der AIV jedoch sieben Gutachten und vier Kurzberichte aus eigener Initiative. Einige davon waren vom CMR vorbereitet worden.

Innerhalb des CMR bestand dabei schon länger der Wunsch, einen Bericht über die Beziehungen der Weltbank und des Internationalen Währungsfonds zu den Menschenrechten zu verfassen. Das Wirtschafts- und das Finanzministerium sahen aber keinen Grund zur Mitarbeit an solch einem Bericht. Der CRM unterließ es, selbst die Berichtsinitiative zu ergreifen, und verdeutlichte damit, dass ihr zu dem heiklen Thema an der Zusammenarbeit mit den genannten Ministerien – als Voraussetzung für einen aussagekräftigen Bericht – gelegen ist.

Der AIV war, besonders im Anfang, in seinen eigenen Worten, „eher zurückhaltend" in der Erstellung von Berichten aus eigener Initiative.[16] Es ist anzunehmen, dass dies auch bei der Vorbereitung der Berichte der ständigen Ausschüsse, wie des CMR, der Fall war. Der AIV sieht es als seine zentrale Aufgabe an, auf Ersuchen der Regierung und des Parlaments aktiv zu werden. Das kann so gedeutet werden, dass er die Rolle seiner Berichte in der öffentlichen Diskussion möglicherweise unterschätzt. Meines Erachtens sollte der AIV öfter die Berichtsinitiative ergreifen, um wichtige Menschenrechtsthemen auf die Tagesordnung zu setzen, auch wenn diese für die Regierung als (noch) nicht „dringend" eingeschätzt werden. Ein Beispiel wäre eben ein Bericht über die menschenrechtlichen Zusammenhänge der Arbeit internationaler Finanzinstitutionen.

4. Menschenrechtsorganisationen

Etwa einmal pro Jahr empfängt der CMR Vertreter des „Allgemeinen Menschenrechtsforums" *(Breed Mensenrechten Overleg,* BMO), eine Koalition der niederländischen Organisationen, die sich mit Menschenrechten befassen. Diese Besprechungen finden immer in „einer guten Atmosphäre" statt, zumal viele Mitglieder des CMR und des BMOs sich persönlich kennen. Die Vertreter des BMOs legen oft Themenvorschläge für Berichte vor, die das Sekretariat des CMR an das Außenministerium weiterleitet.

15 Evaluierungsbericht AIV 1998-2002, S. 12.
16 AIV Interim Evaluierungsbericht 2002-2004, S. 10.

Die Organisationen geben so wichtige Anregungen für spezifische Berichte. Man kann die Mitglieder des BMOs als die „speziellen Berater des CMR" betrachten. In ihren Veröffentlichungen verweisen sie oft auf die von dem CMR vorbereiteten Berichten.

Nur einmal hat ein Mitglied des BMOs sich kritisch über einen Bericht des AIVs geäußert. Es handelte sich um einen Vertreter von *Amnesty International* (ai), der den Bericht über die Menschenrechte in China kritisierte. Er beanstandete, dass der AIV, obwohl er die Menschenrechtslage in China keineswegs als makellos ausgewiesen hatte, auch einen gewissen Fortschritt bemerkte und darum „einen leicht positiven Ton" in seinem Bericht gewählt hatte. In der Folge stimmte der ai-Vertreter nicht mit der Schlussfolgerung des AIV überein, dass das Waffenembargo gegen China beendet werden solle.[17] Hingegen zeigte sich der CMR darüber zufrieden, dass die Menschenrechte in China erwähnt worden seien, obgleich dies in der Anfrage der Regierung weder erwähnt noch erwünscht war.[18]

5. Beziehungen zum Parlament

Anders als dem ACM, ist es dem AIV ausdrücklich erlaubt, Anfragen des Parlaments entgegenzunehmen. Dies geschah zum ersten Mal in Bezug auf das Memorandum über die Menschenrechtspolitik der Minister Van Aartsen (Außenminister) und Herfkens (Minister für Entwicklungszusammenarbeit). Der entsprechende Bericht wurde von dem CMR während des Sommers von 2001 intensiv vorbereitet und von dem AIV am 7. September des Jahres gutgeheißen. Am 16. Oktober 2001 fand eine Besprechung zwischen den Mitgliedern des parlamentarischen Ausschusses für Außenbeziehungen und den Mitgliedern des CMR statt. Für Letztere war das Treffen enttäuschend: Die Parlamentarier sprachen kaum über den Inhalt des Berichts, sondern führten eine politische Debatte über die Köpfe der CMR-Mitglieder hinweg. Trotzdem erklärte der CMR, dass solche Gespräche keine einmalige Angelegenheit bleiben sollten, sondern dass es wichtig sei, die Entwicklungen im Auge zu behalten und, sofern nötig, die Ansichten des AIV näher zu erklären.[19]

In den nächsten Jahren fanden viele Gespräche zwischen Vertretern des CMR und Mitgliedern der Ersten und Zweiten Kammer des Parlaments statt. Hin und wieder wurden Vorschläge für mögliche Berichterstattungen unterbreitet, aber nur

17 69. Sitzung des CMR, 14. Juni 2007.
18 68. Sitzung des CMR, 30. März 2007.
19 35. Sitzung des CMR, 7. Februar 2002.

einmal erreichte eine formelle Bitte der Ersten Kammer den AIV. Sie bezog sich auf den Beziehungen zwischen der Europäischen Union und Russland. Dazu wurde ein Ausschuss zusammengesetzt, an dem der CMR teilnahm.

In Prinzip ist es eine gute Idee, die Beziehungen zwischen dem Parlament und dem AIV zu intensivieren. Die Frage stellt sich jedoch, warum diese guten Beziehungen nicht zu einer Zunahme von offiziellen Anfragen und damit zur Berichterstattung geführt haben. Eine mögliche Antwort ist, dass die exakte Formulierung solch einer Anfrage viel Zeit und Energie kostet. Es mangelt dem Parlament an dem dazu nötigen Personal und nötiger Expertise. Auch benötigt das Parlament häufig kurzfristig und schnell Berichte – und dazu ist der Beirat wiederum ungenügend ausgerüstet. So musste auch das oben erwähnte Ersuchen der Zweiten Kammer (um einen Kommentar zu dem Regierungsmemorandum zu den Menschenrechten) im Sommer 2001 unter großem Zeitdruck vorbereitet werden, denn die Kammer wollte den Bericht am Ende der Sommerferien entgegennehmen. AIV/CMR gelang dies nur unter großen Anstrengungen. Da der AIV auf externe Zusammenarbeit angewiesen ist, ist auch in Zukunft nicht zu erwarten, dass viele parlamentarische Anfragen den AIV/CMR erreichen werden.

6. Einfluss

Es ist nicht leicht, mit Sicherheit den Einfluss der Berichte festzustellen. In dem Evaluierungsbericht 2002-2005 wurde dazu ein erster Versuch angestellt. Die Analyse bezog sich auf Gespräche mit 15 Mitgliedern und Beamten und schriftliche Kommentare von 21 anderen Beamten, Vertretern nichtstaatlicher Organisationen und Parlamentariern. Die Übersicht beschränkte sich auf einen Bericht über die Regierungsreaktionen zu den Ausschuss-Berichten und, sofern möglich, auf Pressekommentare und andere schriftliche Kommentare. Die befragten Personen hatten unterschiedliche Meinungen darüber, ob die Berichte des AIV einigen Einfluss hätten.[20]

Der (externe) Evaluierungsausschuss reagierte einigermaßen zurückhaltend auf die Frage nach dem Einfluss der Berichte. Er stellte indes fest, dass nach der Meinung der Minister, Beamten und Experten dieser Einfluss beschränkt sei.[21] Allerdings spielen die Berichte in den ministeriellen Beratungen insofern eine gewisse Rolle, als sie im Parlament diskutiert werden. Insgesamt ist anzunehmen, dass die Berichte des AIV intern eine größere Bedeutung zukommt als extern, obwohl das Sekretariat sich viel

20 Evaluierungsbericht AIV 2002-2005, S. 46.
21 Evaluierungsbericht AIV 1998, S. 12.

Mühe gibt, die Berichte sowohl in den Niederlanden als im Ausland zu verbreiten. Doch letztlich ist es schwierig, ihren Einfluss zu messen.

7. Schlussfolgerung

Bedauerlich ist, dass der Vorsitzender des CMR keinen direkten, regelmäßigen Zugang zu den Ministern hat, denn es wäre wichtig, die Minister auf gewisse Aspekte der Menschenrechte aufmerksam zu machen. Außerdem half der Vorgänger des CMR, der ACM, die Bedeutung der Menschenrechte in der Außenpolitik hervorzuheben.

Die Möglichkeit, kombinierte Vorbereitungsausschüsse zu bilden, ist ein großer Fortschritt, der allgemein geschätzt wird. Einerseits gibt es denjenigen Personen, die keine Menschenrechtssachverständige sind, die Möglichkeit, etwas über die Menschenrechte zu lernen; andererseits können die Sachverständigen auch andere Themen kommentieren und so dafür sorgen, dass die Menschenrechte in anderen Politikbereichen beachtet werden.

Insgesamt ist festzustellen, dass sich die Beziehungen zwischen dem AIV und dem CMR positiv entwickelt haben. Dies ist zum Teil den Vorsitzenden des AIV zu verdanken, die dafür gesorgt haben, dass eventuelle Probleme bezüglich des CMR vermieden wurden. Die AIV-Struktur kann jetzt, im 14. Jahr ihres Bestehens, als eine Verbesserung im Vergleich mit ihren Vorgängern auf dem Gebiet des Friedens und der Sicherheit, Entwicklungszusammenarbeit und Menschenrechte angesehen werden.

Der (externe) Evaluierungsausschuss nahm damals an, dass es eine zu starke Verbindung zwischen den Mitarbeitern des AIV und den Beamten des Außenministeriums gab. Dies ist aber, jedenfalls bei dem CMR, nicht der Fall. Vielmehr ist dem CMR gelungen, gegenüber der Regierung ihre Unabhängigkeit zu behaupten. Dies wurde auch von den nichtstaatlichen Organisationen bestätigt.

Es scheint, dass der AIV auch in der Zukunft seine Stellung in der niederländischen Politik behaupten kann. Die Qualität und Quantität der von dem CMR vorbereiteten Berichte hat die Position des AIV gestärkt. Der Außenminister lässt keine Gelegenheit aus, die Bedeutung der Menschenrechte in der niederländischen Politik zu betonen. Der CMR hat dazu einen großen Beitrag geleistet.

Appendix

Liste der Gutachten und Kurzberichte, die durch den CMR ganz oder teilweise vorbereitet wurden (alle abrufbar unter: www.aiv-advies.nl).[22]

GUTACHTEN

Nr. 3: Todesstrafe und Menschenrechte: neue Entwicklungen, April 1998.
Nr. 4: Universalität der Menschenrechte und kulturelle Vielfalt, Juni 1998.
Nr. 8: Asylpolitik und Europäische Union, Juli 1999.
Nr. 11: Die Arbeitsweise der UN-Kommission für Menschenrechte, September 1999.
Nr. 15: Eine Europäische Charta für die Grundrechte? Mai 2000.
Nr. 18: Gewalt gegen Frauen, Februar 2001.
Nr. 21: Registrierung von Religions- und Glaubensgemeinschaften, Juni 2001.
Nr. 22: Die Weltkonferenz gegen Rassismus, Juni 2001.
Nr. 23: Memorandum 2001 zur Menschenrechtspolitik, September 2001.
Nr. 25: Gleichberechtigung der Geschlechter, Januar 2002.
Nr. 30: Ein Menschenrechtsansatz für die Entwicklungszusammenarbeit, April 2003.
Nr. 33: Der Europarat: Weniger kann mehr sein, Oktober 2003.
Nr. 3823[1,2,3]: Das UN-Vertragssystem für Menschenrechte, September 2004.
Nr. 40: Die Parlamentarische Versammlung des Europarates, Februar 2005.
Nr. 41: Die Vereinten Nationen reformieren: der Kofi Annan-Bericht, Mai 2005.
Nr. 49: Terrorismusbekämpfung aus einer internationalen und einer europäischen Perspektive, September 2006.
Nr. 57: Das UN-Vertragssystem für Menschenrechte: schrittweise Stärkung im politischen Kontext, Juli 2007.
Nr. 63: Universalität der Menschenrechte, November 2008.
Nr. 70: Die Niederlande und die *Responsibility to Protect,* Juni 2010.

KURZBERICHTE

Nr. 2: Der UN-Antifolterausschuss, Juli 1999.
Nr. 3: Die Grundrechtecharta, November 2000.
Nr. 8: Der Entwurf einer Deklaration zu den Rechten indigener Völker, September 2004.
Nr. 11: Terrorismusbekämpfung in europäischer und internationaler Perspektive, Interim-Gutachten über das Folterverbot, Dezember 2005.
Nr. 12: Antwort auf die Menschenrechtsstrategie 2007, Dezember 2007.

22 Die Titel der Berichte sind von dem Autor ins Deutsche (sinngemäß) übersetzt worden.

FORUM

Religionsfreiheit als weltweites Mandat

Ein Gespräch mit Heiner Bielefeldt, UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit

Seit dem 1. August 2010 bekleidet Heiner Bielefeldt, Professor für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Universität Erlangen-Nürnberg, das Ehrenamt des UN-Sonderberichterstatters für Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Das mit einem weltweiten Mandat ausgestattete Amt wurde 1986 ursprünglich als „*Special Rapporteur on religion intolerance*" von der damaligen UN-Menschenrechtskommission eingerichtet und im Jahr 2000 in „*Special Rapporteur on freedom of religion or belief*" umbenannt. Die bisherigen Sonderberichterstatter/-innen waren: Angelo d'Almeida Ribero aus Portugal (1986-1993), Abdelfattah Amor aus Tunesien (1993-2004) sowie Asma Jahangir aus Pakistan (2004-2010).

Für die *zeitschrift für menschenrechte* befragte Michael Krennerich im April 2011 Heiner Bielefeldt über dessen bisherige Erfahrungen im Amt des UN-Sonderberichterstatters, über aktuelle Debatten und weltweite Verletzungen der Religionsfreiheit sowie die erste Ländermission nach Paraguay.

zfmr: Fangen wir mit einer einfachen Frage an: Was macht eigentlich ein UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit? Was sind seine Aufgaben und seine Arbeitsschwerpunkte?

Heiner Bielefeldt: Um gleich den wichtigsten strukturellen Punkt anzusprechen: Als UN-Sonderberichterstatter bin ich unabhängig und setze die inhaltlichen Akzente in eigener Verantwortung. Dies betrifft sowohl die Ländermissionen, deren Durchführung, Vor- und Nachbereitung sehr aufwendig sind, als auch die thematische Seite der Berichterstattung. Für meinen ersten Jahresbericht an den UN-Menschenrechtsrat im März 2011 habe ich den Themenschwerpunkt „Religions- oder Weltanschauungsfreiheit und Schulerziehung" gewählt. Meine Vorgängerin Asma Jahangir hatte sich schwerpunktmäßig unter anderem beispielsweise mit religiösen Symbolen, Religionsfreiheit in Gefängnissen oder mit bürokratischen Registrierverpflichtungen für Religionsgemeinschaften beschäftigt. Wichtig ist jedenfalls, dass die Jahresberichte an den Menschenrechtsrat bzw. an die Generalversammlung – neben der rückblickenden

Darstellung der eigenen Aktivitäten – jeweils einen klar erkennbaren thematischen Schwerpunkt haben.

Neben Länderberichten und thematischen Berichten besteht die Arbeit aus diplomatischer Kommunikation zu konkreten Fällen oder Ereignissen, die mit den betroffenen Staaten zunächst bilateral und vertraulich behandelt, nach Ablauf einer bestimmten Frist dann aber in UNO-Dokumenten öffentlich gemacht werden. Anlässe für solche diplomatischen Vorstöße aus der jüngsten Zeit waren beispielsweise die drastischen Strafurteile gegen einige führende Angehörige der Baha'i in der Islamischen Republik Iran, staatliche und gesellschaftliche Verfolgungen der Ahmadis in Pakistan oder Indonesien, gewaltsame Übergriffe gegen koptische Christen in Ägypten, Folter an Angehörigen der Falun Gong in China oder Abschiebungen von Religionsflüchtlingen aus Europa in Länder, in denen ihnen Gefahr für Leib, Leben, Gesundheit oder Freiheit droht. Meine Vorgängerin hatte sich beispielsweise auch kritisch mit dem Minarettreferendum in der Schweiz beschäftigt.

zfmr: Welches Potenzial birgt das Amt, und welche strukturellen Beschränkungen weist es auf?

Heiner Bielefeldt: Das Fantastische ist die Verbindung von persönlicher Unabhängigkeit und struktureller Einbindung in die menschenrechtliche Infrastruktur der UNO. Zu den Voraussetzungen der Unabhängigkeit gehört die Ehrenamtlichkeit. Angesichts der Fülle der Aufgaben wirkt das auf den ersten Blick vielleicht verrückt, ist aber nur konsequent. Gleichzeitig erlebt man eine intensive Einbeziehung in Arbeitsprozesse insbesondere des UN-Hochkommissariats für Menschenrechte, ohne dessen professionelle Unterstützung die Arbeit überhaupt nicht zu leisten wäre. Beschränkungen ergeben sich daraus, dass man als Sonderberichterstatter wesentlich diplomatische Funktionen wahrnimmt: Man spricht einerseits als Sachverständiger im eigenen Namen, andererseits aber verschicke ich meine Briefe mit dem Logo der UNO. Deshalb muss man sich die Konsequenzen konkreter Stellungnahmen im Vorfeld genau überlegen. Der Schaden, den man durch falsche oder verunglückte Äußerungen anrichten kann, wirkt sich ggf. eben nicht nur – wie in der Wissenschaft – auf die eigene Reputation aus, sondern kann die UN-Menschenrechtsarbeit insgesamt in Mitleidenschaft ziehen oder auch für bestimmte Individuen oder Gruppen konkrete Nachteile bringen.

zfmr: Wie gestaltet sich denn die Zusammenarbeit mit den UN-Gremien und anderen UN-Sonderberichterstatterinnen/-erstattern? Lässt sich dadurch der Wirkungsgrad des Amts erhöhen?

Heiner Bielefeldt: Die Kommunikation mit dem UN-Hochkommissariat, insbesondere mit dem dort angesiedelten Arbeitsstab zur Unterstützung der Sonderberichterstatter/

-innen, erlebe ich nicht nur als hilfreich, sondern als persönlich und sachlich sehr bereichernd. Vielleicht habe ich ja besonderes Glück mit den Personen, die aktuell zum Thema Religionsfreiheit arbeiten – das ist sogar ganz sicher der Fall. Aber auch generell gewinnt man den Eindruck, dass im Genfer Palais Wilson[1] viele engagierte Menschen tätig sind, die an einem Strang ziehen und die Menschenrechte voranbringen wollen. Auf diese Weise entstehen immer wieder echte Synergien. Eine enge konzeptionelle Abstimmung findet beispielsweise mit den Sonderberichterstattern zu Meinungsfreiheit, Frank La Rue, und zu Rassismus, Githu Muigai, statt. So haben wir zu dritt kürzlich öffentliche Stellungnahmen zur Bekämpfung von rassistischen und religiösen Hassreden (bezogen auf Europa bzw. auf Afrika) abgegeben. Als Frank La Rue sich zu dem – unter Gesichtspunkten der Meinungsfreiheit – höchst problematischen neuen ungarischen Mediengesetz äußerte, habe ich mich angeschlossen, weil davon auch Gesichtspunkte der Religionsfreiheit betroffen sind.

Generell lässt sich beobachten, dass bei der Kommunikation mit den Regierungen zu konkreten Vorfällen oft mehrere Personen zusammenwirken. Viele der entsprechenden Schreiben tragen nicht nur meine Unterschrift, sondern gleichzeitig auch die Unterschrift der Sonderberichterstatterin für Minderheitenfragen, des Sonderberichterstatters zu Folter oder von Inhabern anderer Themenmandate; das hängt jeweils von der Einschätzung der Sachverhalte ab. Auch mit den Fachausschüssen, die das Monitoring zu den verschiedenen UN-Menschenrechtskonventionen betreiben, gibt es intensive Kontakte und gelegentlich gemeinsame Abstimmungsprozesse. Das muss auch so sein, denn ohne das ständige Bemühen um Koordination und Synergien bliebe die Arbeit vermutlich wirkungslos.

zfmr: Den UN-Sonderberichterstattern kommt eine wichtige Bedeutung bei der Interpretation von Menschenrechten zu. Inwiefern sind Klarstellungen bei der Interpretation des Menschenrechts auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit nötig?

Heiner Bielefeldt: Gerade bei den Fragen der Religionsfreiheit, die – wie man immer wieder in Erinnerung bringen muss – genauso die Freiheit zu nichtreligiösen Weltanschauungen umfasst, gibt es in Politik und Öffentlichkeit eine Menge Verwirrung. Klarstellungen sind daher erforderlich, und sie lassen sich gut leisten mit Blick auf die einschlägigen, im Grunde sehr klar formulierten Vorgaben etwa des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte.

Nicht selten ist etwa zu hören, dass die Religionsfreiheit primär eine Sache der Privatsphäre sei, obwohl sie ganz eindeutig auch die Möglichkeit öffentlichen Wirkens

1 Im Palais Wilson in Genf ist das UN-Hochkommissariat für Menschenrechte untergebracht.

umfasst. Gelegentlich kommen sogar Vorstellungen hoch, wonach Menschen das Recht haben sollten, von der Konfrontation mit religiösen Vorstellungen überhaupt verschont zu werden – was natürlich absurd ist, weil dies eine extrem restriktive staatliche Religionspolitik voraussetzen würde. Wieder andere verschieben die Religionsfreiheit in Richtung einer Art von „Ehrschutz" für Religionen, wodurch der individualrechtliche und freiheitsrechtliche Kern dieses Menschenrechts mehr oder weniger aus dem Blick zu geraten droht. Manchmal rutschen auch Vorstellungen von Leitkultur in die Debatte, die auf Kosten der diskriminierungsfreien Verwirklichung der Religionsfreiheit für alle gehen würde – das kennen wir bekanntlich auch aus Deutschland. Außerdem werden Anliegen der Religionsfreiheit ab und zu mit Vorstellungen interreligiöser Harmonie vermengt oder verwechselt, die wenig Raum für Kritiker und gewaltfreie „Störenfriede" lassen, deren Rechte aber auch gewahrt werden müssen. Und schließlich gibt es Vorschläge, neue Grenzen der Religionsfreiheit zu bestimmen, obwohl die Kriterien möglicher Grenzziehung, wie sie etwa im Internationalen Pakt für bürgerliche und politische Rechte niedergelegt sind, meiner Meinung nach völlig ausreichen. Kurz: Verwechslungen, Verschiebungen und Verwirrungen gibt es in großer Zahl und in den verschiedensten Varianten. Dabei sind die normativen Grundlagen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit eigentlich recht klar formuliert.

zfmr: Unterscheiden sich hier die Debatten auf nationaler, europäischer und globaler Ebene?

Heiner Bielefeldt: Dass es hier Differenzen gibt, lässt sich nicht übersehen. Schon innerhalb Europas verlaufen die nationalen Debatten zum Verständnis und der Umsetzung der Religionsfreiheit höchst unterschiedlich: Das laizistische Frankreich, in dem aktuell eine symbolisch hoch aufgeladene öffentliche Diskussion über Islam und „laïcité" inszeniert wird, geht von ganz anderen Voraussetzungen aus als Griechenland, in dem die Orthodoxie nach wie vor einen privilegierten Rechtsstatus als Religion des Volkes genießt. Wieder ganz anders sieht es in Norwegen aus, wo derzeit Projekte zur Abschaffung der lutherischen Staatskirche öffentlich debattiert werden. Die deutsche Rechtsstruktur des kooperativ angelegten konfessionellen schulischen Religionsunterrichts etwa in den Niederlanden oder in Polen zu erklären, bietet echte Herausforderungen interkultureller Kommunikation. Wenn man dann über Europa hinausschaut, zeigen sich noch größere Differenzen. Den meisten US-Amerikanern ist das deutsche System der Kirchensteuer völlig fremd, vielleicht sogar suspekt.

Aus großenteils nachvollziehbaren Gründen finden heute bekanntlich vor allem die Unterschiede zu islamisch geprägten Staaten starke Aufmerksamkeit. Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass innerhalb dieser Staatengruppe wiederum mas-

sive Unterschiede bestehen: Zwischen Tunesien und Saudi-Arabien liegen, was die Religionspolitik angeht, regelrecht Welten. In der Türkei wird das religiöse Leben weitgehend von einer staatlichen Religionsbehörde (der DIYANET) kontrolliert, die aus den Zeiten des Kemalismus stammt, mittlerweile aber paradoxerweise eine Art gemäßigt-sunnitischen Staatsislam fördert. Völlig anders sind die Verhältnisse im schiitischen Nachbarland Iran, das sich bei allen theokratischen Zügen in der Verfassung, aktuell anscheinend immer mehr in Richtung einer Militärdiktatur entwickelt. Und dann gibt es natürlich noch Staaten wie die Volksrepublik China oder Vietnam, die von kommunistischen Parteien regiert werden. Auch wenn die Vitalität eines staatlich propagierten Atheismus dort inzwischen zugunsten einer recht pragmatischen Religionspolitik deutlich nachgelassen hat, ist das Bedürfnis nach staatlicher Kontrolle religiöser Organisationen nach wie vor stark ausgeprägt. Ich breche mit dieser eher zufälligen, exemplarischen Aufzählung hier ab. Es dürfte jedenfalls deutlich geworden sein, wie komplex die Ausgangslage ist und welche Herausforderungen sich darauf für eine weltweite Konsensbildung ergeben.

zfmr: Ist die seit Jahren geführte Kontroverse um die „Diffamierung von Religionen" noch aktuell? Und worum geht es eigentlich im Kern?

Heiner Bielefeldt: Das Thema „Bekämpfung der Diffamierung von Religionen" hat über zehn Jahre hinweg die Debattenlage im UN-Menschenrechtsrat (bzw. dessen Vorgänger-Organisation, der Menschenrechtskommission) geprägt und kam in den letzten Jahren auch in der UN-Generalversammlung regelmäßig auf den Tisch. Die entsprechenden Resolutionen gingen von der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) aus und stießen auf Widerstand vor allem der westlichen Staatengruppe. Im Hintergrund stehen Ereignisse wie die dänischen Mohammed-Karikaturen, die manche zum Anlass für Forderungen nach schärferen Verbotsregelungen genommen haben. Wichtig ist deshalb klarzustellen, dass die Religionsfreiheit nicht religiöse Gefühle, religiöse Identitäten oder gar Religionen als solche unter Schutz stellt. Sie ist nicht eine Art Ehrschutz der Religionen, sondern vielmehr ein Freiheitsrecht der Menschen, und dies in einem umfassenden Sinne, so dass sie unter anderem auch die Freiheit zur Religionskritik beinhaltet. In der letzten Sitzung des Menschenrechtsrats, im März 2011, haben wir möglicherweise einen *„turning point"* erlebt. Jedenfalls hat die OIC erstmals seit Jahren darauf verzichtet, eine Resolution zur Bekämpfung von Diffamierung der Religionen einzubringen. Sie hat stattdessen einen Text vorgelegt, der zur Überwindung von Stereotypen und zur Bekämpfung von Religionshass auffordert. Dieser Text konnte dann im Konsens verabschiedet werden. Das ist neu. Ob wir damit einen dauerhaften Durchbruch erreicht haben, kann man jetzt aber noch nicht sagen.

zfmr: Inwiefern ist die Verwirklichung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit auf einen säkularen Rechtsstaat angewiesen?

Heiner Bielefeldt: Im internationalen Kontext besteht diesbezüglich kein Konsens. Die Religionsfreiheit wird international nicht dahingehend ausgelegt, dass alle Formen von Staatsreligion oder Staatskirche *per se* menschenrechtswidrig seien. Immerhin werfen sie aber kritische Fragen auf, insbesondere die Frage, ob nicht Angehörige anderer Religionen oder Weltanschauungen faktisch oder sogar *de jure* benachteiligt werden.

Meiner Meinung nach gibt es in der Tat einen Sinnzusammenhang zwischen Religionsfreiheit und staatlicher Säkularität, den ich wie folgt skizzieren möchte: Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit verlangt wie jedes Menschenrecht eine diskriminierungsfreie Umsetzung. Aus diesem menschenrechtlichen Prinzip der *Nicht-Diskriminierung* ergibt sich im Kontext von Religion und Weltanschauung der Anspruch auf staatliche *Nicht-Identifikation:* Der Staat soll sich nicht selbst eine religiöse oder weltanschauliche Grundlage geben, er soll sich nicht mit einer Religion auf Kosten der anderen identifizieren. Um deutlich zu machen, dass dies (trotz der negativen Formulierung) etwas Positives ist, füge ich gern ein qualifizierendes Adjektiv hinzu und spreche von *„respektvoller Nicht-Identifikation"*. Dieser Begriff, der sich ganz ähnlich auch in der einschlägigen Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts findet, beschreibt gleichsam die Tiefengrammatik des säkularen Rechtsstaats.

Damit wird im Übrigen zugleich deutlich, dass die Säkularität des Rechtsstaats etwas ganz anderes ist als die Bindung des Staates an einen weltanschaulichen Säkularismus, für den es ja eine Reihe historischer Beispiele gibt – man denke etwa an August Comtes Wissenschafts- und Fortschrittsreligion, die er Mitte des 19. Jahrhunderts unter dem Namen *„religion de l'humanité"* entwickelt hatte. Der säkulare Rechtsstaat meint, entgegen einem immer wieder anzutreffenden Missverständnis, gerade nicht einen Staat, der sich einem doktrinären Säkularismus verpflichtet fühlt (wie dies etwa in der revolutionären Frühphase des türkischen Kemalismus der Fall war). Vielmehr steht er für den Auftrag des Staates, mit religiösem und weltanschaulichem Pluralismus fair und nichtdiskriminierend umzugehen.

zfmr: Dies gilt sicherlich auch für Schulen. Welche Forderungen ergeben sich aus Religions- und Weltanschauungsfreiheit für den Schulunterricht?

Heiner Bielefeldt: In meinem ersten Jahresbericht an den UN-Menschenrechtsrat habe ich, wie gesagt, diesem Thema besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Der Bericht beschäftigt sich mit drei Aspekten: Der erste Punkt betrifft die wichtige Aufgabe, innerhalb des schulischen Unterrichts zur Überwindung von Stereotypen beizutragen, nämlich durch faire und präzise Information über Religionen und Weltanschauungen.

Dabei habe ich mich auf Prinzipien bezogen, die vor einigen Jahren auf globaler bzw. regionaler Ebene entwickelt wurden. Des Weiteren geht es um die Präsenz religiöser Symbole in der staatlichen Schule – ein Thema, zu dem mittlerweile ja eine Menge Rechtsprechung existiert. Ich plädiere dafür, bei den Regelungen dieser im Einzelnen komplizierten Frage die positive und die negative Religionsfreiheit gleichermaßen im Blick zu behalten. Der dritte Aspekt betrifft den Religionsunterricht im engeren Sinne, der – im Unterschied zur bloßen Information „über" Religionen und Weltanschauungen – aus einer „Innensicht" der jeweiligen Bekenntnisse erteilt wird. Die Religionsfreiheit gebietet, in solchen Fällen Dispensmöglichkeiten für Angehörige von Minderheiten zu gewährleisten. Ohne solche Dispensoptionen, die in vielen Ländern entweder gar nicht vorgesehen sind oder mit bürokratischen Schikanen einhergehen, kann schulischer Religionsunterricht auf staatliche Indoktrination hinauslaufen, die unter menschenrechtlichen Gesichtspunkten natürlich völlig unannehmbar ist.

zfmr: Weltweit werden die Religions- und Weltanschauungsfreiheit verletzt. Lassen sich typische Muster für solche Verletzungen erkennen?

Heiner Bielefeldt: Die Phänomene erweisen sich als sehr unterschiedlich. Sie reichen von überflüssigen bürokratischen Registrierauflagen für Religionsgemeinschaften über staatliche Zensur religiöser Literatur und Missionsverbote bis hin zu Freiheitsentzug und Bedrohungen an Leib und Leben. Manche Verletzungen gehen direkt vom Staat aus, in anderen Fällen werden gesellschaftliche Gruppen – selbsternannte Vigilanten oder aufgehetzte Menschenmengen – tätig, nicht selten mit stillschweigender Billigung von staatlichen Stellen. Auch dort, wo keine staatliche Verfolgung im engeren Sinne existiert, bestehen vielfach Formen struktureller Diskriminierung gegenüber Minderheiten, etwa beim Arbeits- und Wohnungsmarkt oder im Bildungsbereich. Der Minderheitenstatus kann sich auch negativ auswirken bei der gerichtlichen Zuerkennung des Sorgerechts für Kinder im Scheidungsfall. Religionswechsel ist mancherorts, vor allem in einigen islamischen Staaten, förmlich verboten, in anderen Staaten wird er von den Behörden schlichtweg ignoriert. Eine Typologie der verschiedenen Arten von Verletzung aufzustellen, wäre eine wichtig Arbeit, die bislang, so weit ich dies übersehen kann, noch nicht geleistet worden ist.

Klar ist übrigens, dass Verletzungen der Religionsfreiheit unter ganz unterschiedlichen Vorzeichen stattfinden, etwa im Namen der Durchsetzung einer religiösen oder ideologischen *„Wahrheit",* im Interesse der Wahrung kultureller *Identität* oder des nationalen Zusammenhalts, nicht selten auch aus puren *Kontrollinteressen* der Staaten. Gesellschaftliche *Vorurteile und Ressentiments* gegenüber Minderheiten lassen sich politisch anheizen, um von internen Problemen abzulenken oder um Wählerpotenzial

zu mobilisieren. Auch die Motive, die hinter Verletzungen der Religionsfreiheit stehen, sind also sehr heterogener Natur. Ein Motiv, auf das ich allerdings immer wieder stoße, verweist auf die Ursache der meisten Übel: nämlich den Hass. Bei der Beschäftigung mit konkreten Fällen begegnet man immer wieder unglaublichen Manifestationen öffentlich zu Schau getragenen Hasses, genährt oftmals durch eine Verbindung von Paranoia, Verachtung und nicht selten auch Neid.

zfmr: Wer ist von Verletzungen betroffen? Gibt es Gruppen, die wir – im wahrsten Sinne des Wortes – nicht „auf dem Bildschirm haben", die wir also übersehen?

Heiner Bielefeldt: Eine Gruppe, die oft übersehen wird, tatsächlich aber in vielen Ländern unter massiver Verfolgung leidet, sind die Zeugen Jehovas. Aufgrund ihrer Distanz gegenüber staatlichen Institutionen sind sie auch im Kontext der UNO kaum präsent. Das dürfte ein Grund dafür sein, dass über sie wenig gesprochen wird. Mehr Aufmerksamkeit findet die Situation der Baha'i, die zumal in Iran seit Jahren wahrhaft dramatisch ist. Als eine postislamische Religionsgemeinschaft gelten sie in Iran als „Abtrünnige", die deshalb keinen Anspruch auf Respekt oder auch nur Tolerierung erheben könnten. Anders als die Baha'i verstehen die Ahmadis sich selbst als Muslime. Sie werden aber in ihrem Ursprungsland Pakistan und anderswo nicht als solche anerkannt und sehen sich der Bedrohung sowohl durch staatliche Blasphemiegesetze als auch durch Übergriffe aufgehetzter Bevölkerungsgruppen ausgesetzt. Atheisten und Agnostiker, die in islamisch geprägten Ländern leben, haben übrigens auch oft einen schwierigen Stand. Erstaunlicherweise wird darüber international wenig gesprochen.

Ansonsten erlebt man immer wieder, dass religiöse oder weltanschauliche Gruppen, die in einem Land – etwas klischeehaft gesprochen – zu den „Tätern" gehören, in anderem Kontext „Opfer" sein können. Verfolgte werden zu Verfolgern und umgekehrt. Ich glaube in der Tat, dass dies weitaus mehr von äußeren Faktoren wie den gesellschaftlichen oder politischen Machtverhältnissen abhängt als beispielsweise von der inneren Dogmatik einer Religionsgemeinschaft. Das Christentum, das in den ersten Jahrhunderten seiner Existenz immer wieder Wellen der Verfolgung durch den römischen Staat erlebt hatte, fungierte nach der „Konstantinischen Wende" bekanntlich oft genug als Legitimationsfaktor staatlicher Repression. Umgekehrt steht der Islam im Rufe, aufgrund seines Ursprungs eine genuin politische, machtorientierte Religion zu sein – was aber nicht ausschließt, dass Muslime gleichwohl gegenüber der Staatsmacht ausgesprochen skeptisch und zurückhaltend sein können. Der Buddhismus wiederum wird von vielen als eine von Haus aus friedliche Religion angesehen, die anders als die monotheistischen Offenbarungsreligionen keinen emphatischen Wahrheitsanspruch vertrete. Gleichwohl gibt es Beispiele dafür, dass Staaten in Südostasien eine Art

buddhistische Leitkultur propagieren und dabei Unterstützung von buddhistischen Klöstern erfahren. Was schließen wir daraus? Wie sich religiösen Gruppen in Sachen Religionsfreiheit positionieren, lässt sich offensichtlich nicht einfach aus der jeweiligen Theologie oder Dogmatik erschließen, sondern hängt von vielen sozialen, politischen, kulturellen und sonstigen Faktoren ab. Auf keinen Fall sollte aus dem Blick geraten, dass es letzten Endes immer die Menschen sind, die handeln (oder nicht handeln) und ihr Handeln verantworten müssen.

zfmr: Was ist von öffentlichen Aussagen zu halten, dass weltweit 100 Millionen[2] *oder gar 200 Millionen Christen*[3] *verfolgt seien. Sind solche Zahlen seriös? Und verstecken sich hinter der pauschalen Etikettierung „Christenverfolgung" nicht sehr unterschiedliche, differenziert und kontextbezogen zu behandelnde Probleme?*

Heiner Bielefeldt: Den genannten Zahlen stehe ich mit großer Skepsis gegenüber. Sie beruhen auf groben Schätzungen und setzen einen sehr, sehr weit gefassten Verfolgungsbegriff voraus. Alternative Schätzungen habe ich jedoch nicht zu bieten. Die verstärkte Aufmerksamkeit, die seit einigen Monaten bedrängten, diskriminierten und verfolgten Christen zuteil wird, begrüße ich aber ausdrücklich. Seit dem Mordanschlag auf koptische Christen in der Neujahrsnacht ist dieses Thema ja verstärkt diskutiert worden. Dabei hat eine breitere Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen, dass über diesen konkreten Anschlag hinaus, Christen in Ägypten, aber auch in vielen anderen Ländern der Region, Diskriminierung ausgesetzt sind: Sie sind in staatlichen Ämtern unterrepräsentiert, erleben vielerorts große Schwierigkeiten beim Neubau oder auch nur bei der Renovierung von Kirchen und anderen religiösen Einrichtungen und werden weitgehend daran gehindert, für ihre Glaubensüberzeugung aktiv werbend einzutreten.

Statt von „Christenverfolgung" würde ich aber lieber von Verletzung der Religionsfreiheit gegenüber Christen reden. Denn der Begriff der Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist im internationalen Menschenrechtsschutz anerkannt und präzise definiert. Außerdem steht er für den menschenrechtlichen Universalismus, d.h. er ist von vornherein offen für die Thematisierung von Verletzungen von Angehörigen auch anderer Gruppen. Das universalistische Konzept der Religionsfreiheit zu verwenden, heißt keineswegs, die Flucht in die Abstraktion anzutreten. Im Gegenteil: Man kann und soll gleichzeitig sehr konkret über betroffene Gruppen sprechen: über Baha'i in Iran oder Ägypten, Ahmadis in Indonesien oder Pakistan, Aramäer in der Türkei, Mandäer in Irak, Zeugen Jehovas in Eritrea, muslimische Minderheiten in Griechenland oder

2 Jan Ross: Märtyrer. In: Die Zeit, 13. Januar 2011.

3 Klingberg, Max/Schirrmacher, Thomas/Kubsch, Ron (Hrsg.) 2010: Märtyrer 2010. Das Jahrbuch zur Christenverfolgung heute, Wetzlar.

Italien, Hindus in Bangladesh und Kopten in Ägypten oder Sudan. Entscheidend ist, dass der Begriff der Religions- und Weltanschauungsfreiheit einerseits klar definiert ist und andererseits für ganz unterschiedliche Betroffenengruppen offen steht.

Die Rede von der Christenverfolgung verdeckt übrigens womöglich den Blick dafür, dass es im Einzelnen sehr unterschiedliche christliche Gruppen sind, die primär bedrängt werden. So gelten in vielen nahöstlichen Ländern insbesondere die protestantischen Kirchen als suspekt: Sie werden in die Nähe des gelegentlich mit Misstrauen beäugten „Westens" gebracht und stehen im Rufe, aktive Missionstätigkeit zu betreiben.

zfmr: Die erste Ländermissionen als UN-Sonderbeauftragter ging im März 2011 nach Paraguay. Wie steht es dort um die Religions- und Weltanschauungsfreiheit? Was ist besonders erwähnenswert?

Heiner Bielefeldt: Generell habe ich aus Paraguay viele positive Eindrücke mitgenommen. Es gibt einen gelassenen Umgang der Öffentlichkeit mit religiöser Vielfalt – wobei nach wie vor die katholische Kirche mit ca. 90 Prozent Anhängerschaft im Lande dominant ist. Staatliche Verfolgung von religiösen Minderheiten konnte ich nicht erkennen, wohl aber strukturelle Diskriminierungen, die vor allem aus den extremen Machtungleichgewichten (ökonomischer, sozialer, kultureller, politischer Art) in der Gesellschaft resultieren.

Dramatisch ist vielerorts die Lage der indigenen Bevölkerung, die großenteils in extremer Arbeit und Abhängigkeit lebt. Daraus ergeben sich auch Probleme für die Wahrung der Religionsfreiheit – etwa im Hinblick auf Missionstätigkeit mancher christlicher Gruppierungen. Obwohl Missionstätigkeit einerseits einen Bestandteil der Religions- und Weltanschauungsfreiheit bildet, ist andererseits zu gewährleisten, dass niemand einem Zwang ausgesetzt wird, der seine Freiheit beeinträchtigt, eine Religion oder eine Weltanschauung seiner Wahl zu haben oder anzunehmen. Berichte deuten darauf hin, dass einige protestantische Missionsgruppen tatsächlich Druck auf Indigene ausüben und materielle Vorteile bieten, um die Indigenen zu einem völligen Bruch mit ihren traditionellen kulturellen und religiösen Praktiken zu drängen. Die katholische Kirche bietet demgegenüber mittlerweile eher Unterstützung bei den Versuchen, das kulturelle, linguistische und auch spirituelle Erbe indigener Völker zu pflegen bzw. wiederzugewinnen. Insgesamt habe ich ein sehr facettenreiches Bild gewonnen. Der endgültige Bericht liegt aber noch nicht vor, und die Sammlung und Verarbeitung von Informationen geht auch nach dem Länderbesuch noch weiter.

zfmr: Wohin wird die nächste Ländermission gehen?

Heiner Bielefeldt: Leider kann ich dazu derzeit noch keine öffentliche Auskunft geben, da sich einige Anträge im Stadium diplomatischer Verhandlungen befinden. Sobald

die Entscheidung feststeht, wird man sie auf meiner Website nachlesen können. Ich hoffe und gehe davon aus, dass im Laufe des Jahres eine nächste Mission – vermutlich in ein islamisch geprägtes Land – stattfinden kann.

zfmr: Die „einfachste" Frage zum Schluss: Welche Perspektiven ergeben sich für die Religions- oder Weltanschauungsfreiheit? Lassen sich Entwicklungen absehen? Gibt es Grund zu Optimismus?

Heiner Bielefeldt: Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist als Antwort auf historische Verwüstungen entstanden: Konfessionskriege, religiös motivierte Vertreibungen, gewaltsame Homogenisierungsversuche, bizarre Verschwörungsphantasien und daraus resultierende Gewaltbereitschaft usw. Die Religionsfreiheit ermöglicht die Gestaltung des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus auf der Grundlage einer verbindlichen Anerkennung der Würde, Freiheit und Gleichheit aller. Das ist die Grundidee. Mit wachsendem Pluralismus gewinnt die Religionsfreiheit an Dringlichkeit und, wie ich finde, an Plausibilität. In diesem Sinne bin ich langfristig optimistisch. Was soll denn sonst die Grundlage des Zusammenlebens sein? Plausible Alternativen sind meiner Meinung nicht in Sicht und auch kaum vorstellbar.

Dieser grundlegende Optimismus ermöglicht aber keine halbwegs verbindlichen Prognosen darüber, wie sich die Dinge in den nächsten Jahren entwickeln werden. Da wäre ich immer vorsichtig. Niemand kann verlässlich voraussagen, wie die religionspolitische Lage in Ägypten in zwei Jahren aussehen wird, ob Pakistan nach den spektakulären politischen Mordfällen eine Wende erleben wird (was manche Beobachter glauben und natürlich zu hoffen wäre), ob China seine Verfolgung verschiedener religiöser Bewegungen noch intensivieren wird, ob weitere öffentliche Koranverbrennungen die interreligiösen Beziehungen vergiften werden, ob in 20 Jahren Atheisten in Iran öffentlich auftreten können, ob antimuslimische Ressentiments in Deutschland und Europa weiter anschwellen werden. Sicher ist nur: All diese Themen und viele andere Fragen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit werden uns noch lange intensiv beschäftigen. Die Arbeit wird uns nicht ausgehen.

iz3w ▶ Zeitschrift zwischen Nord und Süd

iz3w

325

Vorsicht Baustelle! – Chinas roter Kapitalismus

Außerdem: ▶ Misere in Uganda ▶ Repression in Ägypten ▶ Eskalation in Syrien ▶ Debatte um Sklavenhandel ▶ Atomklo im Pazifik ...

56 Seiten, € 5,30 + Porto

iz3w-Backlist

- **# 324:** Revolte in der arabischen Welt
- **# 323:** Islamdebatte
- **# 322:** Verteilungskämpfe
- **# 321:** FrauenKörper
- **# 320:** Was bewegt Zentralamerika?

...

iz3w ▶ informationszentrum 3. welt

Telefon 0761 – 740 03 · info@iz3w.org · **www.iz3w.org**

TOUR D'HORIZON

Susanne Zwingel

Menschenrechte made in USA

Man wundert sich in Europa oft über das Menschenrechtsverständnis in den USA, das sich trotz gemeinsamer kultureller Wurzeln eines Großteils der US-amerikanischen Bevölkerung sehr vom europäischen zu unterscheiden scheint. Einerseits sind die Vereinigten Staaten als Wiege der Basisdemokratie in die Geschichte eingegangen, sie gelten als Lehrbuchbeispiel der Erkämpfung individueller Rechte gegen einen illegitimen Kolonialstaat und der Errichtung eines Rechtsstaates, und sie verstehen sich nach wie vor als Zufluchtsort für religiös Verfolgte. Andererseits stellt sich die Frage, wie dieses Ethos vereinbar ist mit der Todesstrafe – der Verweigerung des grundlegendsten aller Menschenrechte, dem Recht auf Leben –, der Bereitschaft, im Namen nationaler Sicherheit zu foltern (wenn auch unter dem neuen Label der *„enhanced interrogation techniques")* und rechtsstaatliche Prinzipien außer Kraft zu setzen. Warum scheint der Mehrheit der US-Amerikaner als Antwort auf die Kritik, dass Minderheiten wie Afroamerikaner und *Native Americans* nach wie vor unter struktureller Diskriminierung leiden, der Verweis auf gesetzliche Chancengleichheit vollkommen ausreichend? Warum wird flächendeckende Krankenversicherung gerade von den *working poor* – also den potentiellen Hauptnutznießern – als *Beschneidung* ihrer Rechte verstanden?

Das europäischstämmige Amerika hat sich, gleichzeitig in Anlehnung an und in Abgrenzung von der „alten Welt", selbst stolz als „exzeptionell" bezeichnet. Von der selbstverständlichen Unterordnung nichteuropäischer Einflüsse in dieser Selbstkonstruktion einmal abgesehen, wird der Begriff *„American Exceptionalism"* heute im Bezug auf die Menschenrechte aber als Kritik formuliert: Michael Ignatieff (2005: 2) beispielsweise sieht die USA als „leader and outlier", denn sie lässt sich einerseits grobe Menschenrechtsverletzungen zu Schulden kommen und ist andererseits doch immer *„a driving force behind the promotion and enforcement of global human rights"* gewesen. Diese Position findet ihren Ausdruck in der sich selbst zugeschriebenen moralischen Vormachtstellung in der Welt und den als überlegen eingeschätzten Institutionen – die US-amerikanische Verfassung ist hier an erster Stelle zu nennen. Weiterhin

impliziert diese Position, dass andere, die zur Nachahmung bereit sind, von diesem moralisch-institutionellen „Vorsprung" profitieren können, dass aber umgekehrt die Vereinigten Staaten in den Institutionen des Völkerrechts nichts finden können, was für das eigene Land nachahmenswert wäre: Entweder geht das Völkerrecht konform mit der Verfassung und es findet ein Prozess der wechselseitigen Legitimation statt. Oder das Völkerrecht ist nicht mit der Verfassung vereinbar, dann darf (und soll) es nicht beachtet werden.

Diese trotz Kritik weitgehend ungebrochene Selbstkonstruktion moralischer Höherwertigkeit nimmt oft bizarre Formen an, etwa im Zusammenhang mit der Veröffentlichung diplomatischer Korrespondenzen durch die Internetplattform *wikileaks:* Prominente Politiker und Journalisten befürworteten öffentlich die Tötung von *wikileaks*-Chef Julian Assange (The Guardian 2010) – schließlich hatte er die nationale Sicherheit des Landes gefährdet. Solche Äußerungen sind vom Recht auf Meinungsfreiheit gedeckt, denn ein klarer und konkreter Aufruf zum Mord war vermieden worden. Die Internetzensur, die sowohl *wikileaks* selbst als auch Sympathisanten der Organisation anschließend auferlegt wurde (Tippett.org 2010), ist ein grober Eingriff der Regierung in eben diese in den USA so heilige Meinungsfreiheit gewesen. Aber hier hat die moralische Instanz abgewogen und den Schutz des eigenen Rufes, bemäntelt mit dem Argument des Vorranges nationaler Sicherheit, für wichtiger erachtet.

Vielleicht ist es vor diesem Hintergrund weniger überraschend, dass die USA den Großteil der zentralen UN-Menschenrechtsverträge nicht ratifiziert haben, sondern vielmehr, dass sie dennoch an (ausgewählten) internationalen Überprüfungsverfahren teilnehmen. Im November 2010 durchlief das Land zum ersten Mal das *Universal Periodic Review* (UPR) des UN-Menschenrechtsrates. Die Selbstdarstellung des Regierungsberichtes scheint auf den ersten Blick ein Friedensangebot an multilaterale Mechanismen zu sein: Nicht nur wird eine Abgrenzung von der Vorgängerregierung deutlich – etwa in der wiederholten Absage an die Anwendung von Folter unter allen Umständen und der Beteuerung, sich um die Schließung von geheimen CIA-Gefängnissen und insbesondere Guantánamo Bay zu bemühen. Auch scheint der Grundton nicht überheblich, sondern an konstruktiver Kritik interessiert: Sich selbst als nationales „Menschenrechtsexperiment" beschreibend, hofft die Regierung darauf, die eigenen Standards durch das periodische Überprüfungsverfahren zu verbessern (United States of America 2010: 3). Sie weist ausdrücklich auf den kontinuierlichen Dialog mit Nichtregierungsorganisationen in unterschiedlichen Menschenrechtsbereichen hin. Der Bericht konzentriert sich auf Errungenschaften, was für Selbstdarstellungen

im internationalen Kontext nicht untypisch ist. Außergewöhnlich ist allerdings die Ansicht, dass die eigenen Traditionen dem internationalen Menschenrechtsdiskurs quasi vorgelagert sind (United States of America 2010: 5). Die im anschließenden Dialog im Menschenrechtsrat am häufigsten gestellte Frage, warum die USA nicht den Sozialpakt, die Frauenrechts-, Kinderrechts-, Migrantenrechts- und Behindertenrechtskonvention ratifizieren und insbesondere die gegen den Zivilpakt vorgebrachten Vorbehalte zurücknehmen, wird elegant entweder mit dem Föderalismusargument (Bundesstaaten im Senat müssen zustimmen, Regierung kann nur bedingt Einfluss nehmen) oder der Notwendigkeit der genauen Prüfung vor einer Ratifizierung abgebügelt. Ehrlicher wäre hier das Eingeständnis, dass ein genügend großer Teil der Bevölkerung bzw. ihrer gewählten Repräsentanten die Inhalte der Konventionen für nicht verfassungskonform erachten und deren Ratifizierung gezielt verhindern. Einige Punkte aus dem Bericht der USA scheinen besonders gut geeignet, die Spannung zwischen dem Standpunkt der Regierung einerseits und externen sowie internen Kritikern an der staatlichen Menschenrechtspolitik andererseits zu beleuchten. Im Folgenden wird – eklektisch – auf die Bereiche Religionsfreiheit, Todesstrafe, Behandlung von Häftlingen und Militarisierung der Gesellschaft eingegangen.

Die USA sind laut UPR-Bericht ein plurireligiöses Land. Zweifelsohne gibt es Religionen, die mehr Gewicht haben als andere, auch im öffentlichen Diskurs (v.a. der christliche Protestantismus in vielfältigen Ausprägungen). Basisgedanke des Gemeinwesens ist aber, dass Religion und die aktive Ausübung derselben für jeden Menschen fundamental wichtig sind. Der Staat hat daher *alle* Religionen zu respektieren. Der umgekehrte Gedanke, der in vielen europäischen Staaten in der Debatte um das Verschleierungsverbot zum Tragen kommt, nämlich dass die (christlich geprägte) europäische Zivilisation vor einer „fremden" Religion geschützt werden müsse, ist in den USA nicht vorstellbar. Der Bericht betont sogar, dass die Regierung Maßnahmen ergriffen hat, einem muslimischen Mädchen das Tragen des Kopftuches in der Schule zu *ermöglichen* – denn antiislamische Ressentiments in der Bevölkerung gibt es natürlich zur Genüge.

Aus europäischer Sicht mutet die US-amerikanische Variante von Religionsfreiheit bisweilen seltsam oder gar schädlich an. Beispielsweise hat das Verfassungsgericht der Wiedertäufergemeinde der *Amish* Anfang der 1970er Jahre das Recht bestätigt, den Schulbesuch ihrer Kinder auf acht Jahre zu beschränken (die Regel sind zwölf Jahre). Die Begründung lautete, dass ein längerer Einfluss schulischer Bildung den landwirtschaftlichen Lebensstil unterlaufen würde, den die *Amish* für die angemessene Lebensweise aufgrund ihrer religiösen Überzeugungen halten. Basierend auf demselben

Prinzip haben alle US-amerikanischen Eltern das Recht, ihre Kinder (nach gewissen Richtlinien) zu Hause zu erziehen – den Eltern wird also das Recht zugestanden, ihre Kinder bestimmten Einflüssen öffentlicher Schulbildung *nicht* auszusetzen, wenn diese mit ihren religiösen (oder anderweitigen) Überzeugungen nicht vereinbar sind. Im Jahr 2010 wurde sogar einer deutschen Familie in den USA Asyl gewährt, weil die Eltern sich aus religiösen Gründen geweigert hatten, die Kinder in die Schule zu schicken und damit gegen die deutsche Schulpflicht verstoßen hatten (The New York Times 2010).

Natürlich kann man diese Grundhaltung kritisieren – schützt sie nicht auch extreme religiöse Praktiken, die in sich selbst Menschenrechtsverletzungen darstellen können, wie zum Beispiel die Zwangsverheiratung minderjähriger Mädchen in erzkonservativen Religionsgemeinschaften? Der wichtige menschenrechtliche Wert liegt jedoch darin, dass Religion unter keinen Umständen ein Verfolgungs- oder Diskriminierungsgrund sein darf. Atheisten empfinden diesen stark positiven Bezug zu jedweder Religion zuweilen als eine Diskriminierung gegenüber Nicht-Gläubigen – dies kommt zum Beispiel in den wiederholten Verfassungsklagen gegen den *Pledge of Allegiance* zum Ausdruck: Diese Loyalitätsbekundung gegenüber der US-amerikanischen Flagge, die Schulkinder in den USA jeden Morgen mit der Hand auf dem Herzen aufsagen und die in erster Linie eine patriotische bzw. nationalistische Konnotation hat, beinhaltet auch die Phrase *„under god",* eingefügt in den 1950er Jahren, als das Land sich vom sowjetischen Atheismus besonders bedroht fühlte. Sie ist bisher nicht wieder entfernt worden, allerdings wird inzwischen allen Kindern das Recht zugestanden, den *Pledge* nicht mitzusprechen.

Nach der Frage der Ratifizierung der Menschenrechtsverträge werden die USA in internationalen Foren am meisten hinsichtlich der Abschaffung der Todesstrafe bedrängt. Der Bericht beteuert, dass US-Gerichte „sorgfältig", also nur in extremen Fällen, die Todesstrafe verhängen; dass aus eben diesem Grund ihre Anwendung zurückgegangen ist, und dass sie in 15 von 50 Staaten sogar ganz verboten ist. Hinzu kommt, dass laut Verfassungsgericht seit 2002 keine geistig behinderten und seit 2005 keine minderjährigen Täter mehr zum Tode verurteilt werden dürfen – dies entspreche nicht mehr den *„evolving standards of decency"* (etwa: den sich beständig entwickelnden Regeln des Anstandes). Das Gericht kam zu dieser Einschätzung unter anderem durch die Prüfung internationaler Menschenrechtsstandards. Dass der *„standard of decency"* sich allerdings dahin entwickelt, die Todesstrafe insgesamt abzuschaffen, scheint auf absehbare Zeit unwahrscheinlich, trotz vielfältiger Lobbyarbeit in diese Richtung. Besonders bedenklich aus menschenrechtlicher Sicht ist, neben der Verweigerung

des Rechtes auf Leben an sich, dass überproportional viele Afroamerikaner zum Tod verurteilt werden und dass die Verhängung der Todesstrafe sehr viel wahrscheinlicher ist, wenn das Opfer weiß war (Death Penalty Information Center 2011).

Kritisch kommentiert wurde im UPR auch die Behandlung von Häftlingen in US-amerikanischen Gefängnissen. Die Regierung bemüht sich laut Bericht, die Situation von Gefangenen zu verbessern – z.B. werden angeblich Häftlingsvergewaltigungen wirksamer verhindert, nichtheterosexuelle Häftlinge werden besser vor Diskriminierung geschützt und jugendliche Insassen werden altersgerecht (u.a. von Erwachsenen getrennt) untergebracht. Diese Bemühungen können allerdings nicht über weitreichende Menschenrechtsverletzungen in US-amerikanischen Gefängnissen hinwegtäuschen. Diese beginnen mit der hohen Zahl von zwei Millionen Inhaftierten – die *American Civil Liberties Union* (ACLU) spricht von *„over-incarceration"* –, eine Zahl, die mit der Privatisierungswelle im Strafvollzug eng zusammenhängt, und in der nicht weiße Minderheiten, ähnlich wie bei den zum Tode Verurteilten, überproportional vertreten sind. Im Dialog kritisierten einige Staaten die Aberkennung des aktiven Wahlrechtes während und oft auch nach Ende des Gefängnisaufenthaltes, die mangelhafte Gesundheitsversorgung und die generelle Willkür, der Häftlinge ausgesetzt sind. Ein Beispiel dafür ist die Anwendung von Isolationshaft. Während diese international als Form von Folter gilt, wird sie in den USA vergleichsweise routinemäßig an Häftlingen angewendet, die aus Sicht der Wärter eine Gefahr darstellen. Die ACLU hat dokumentiert, dass ein hoher Prozentsatz von Häftlingen in Isolationshaft geistig behindert ist.

Ein weiterer als menschenrechtlich ungenügend kritisierter Bereich ist die Situation in Abschiebegefängnissen: Viele illegale Einwanderer werden über lange Zeiträume ohne Gerichtsverfahren interniert, auch wenn kein Fluchtrisiko besteht und sie keine Gefahr für die Gesellschaft darstellen (ACLU 2011). Manche Häftlinge sterben dort – oft unter völlig ungeklärten Verhältnissen, da viele von ihnen nicht registriert werden und bürokratisch gesehen gar nicht existieren. Diese Missstände wurden auch vom Anti-Rassendiskriminierungsausschuss und vom UN-Sonderberichterstatter zu extralegalen und willkürlichen Hinrichtungen kritisiert (United Nations Human Rights Council 2010a: 7). Eine Verbesserung dieser Situation ist trotz Versprechungen seitens der Obama-Administration nicht in Sicht (Midwest Coalition for Human Rights et al. 2010).

Ein wenig bekannter Teilaspekt der Mobilisierung der US-amerikanischen Gesellschaft für den „Krieg gegen Terror" sind die Rekrutierungsstrategien der Armee. Die Armee der USA ist eine Freiwilligenarmee – Rekruten müssen sich freiwillig verpflichten, und sie dürfen nicht minderjährig sein, zumindest wenn die USA sich

an das von ihr ratifizierte Fakultativprotokoll zur Kinderrechtskonvention zur Beteiligung von Kindern an bewaffneten Konflikte halten wollen. Mit der Selbstfestlegung auf ein Mindestrekrutierungsalter von 17 Jahren haben die USA die Bestimmung des Fakultativprotokolls zwar schon leicht unterschritten; Tatsache ist aber, dass an *Middle* und *High Schools* Kinder schon ab einem Alter von elf Jahren durch vielfältige und sehr raffinierte Werbemethoden (u.a. Videospiele, Wettbewerbe, Verteilung von kleinen Geschenken) an die Armee herangeführt werden. Das Militär ist an Schulen selbstverständlich präsent; außer mit dem Anreiz eines aufregenden und anspruchsvollen Berufsbildes wird auch mit der Finanzierung des Collegebesuches, den im ganzen Land beispiellosen Sozialleistungen für Armeeangehörige und der guten Bezahlung geworben. Dass es bei diesem „Job" ganz zentral um Töten und Getötetwerden geht, tritt für viele Teenager völlig in den Hintergrund. Hauptzielgruppe der Rekrutierer sind Kinder aus armen Familien, die kaum eine Perspektive auf dem Arbeitsmarkt haben. Nach einer Studie der ACLU werden Jugendliche darüber hinaus mit verschiedenen Methoden zur Einschreibung gedrängt (ACLU o.J.). Man stellt sich den typischen Kindersoldaten sicherlich anders vor, aber er oder sie kommt auch aus den sozialen Brennpunkten der US-amerikanischen Gesellschaft, hat sich bedingt durch finanzielle Zwänge und mangels anderer Alternativen nicht „frei" für den Militärdienst entschieden, und wird gerade in Kriegszeiten auch schon vor dem 18. Lebensjahr in Kampfhandlungen eingesetzt.

Jeder der vorgestellten Problembereiche, von der Anwendung der Todesstrafe bis zur Rekrutierung von Kindersoldaten, ist außer der Verletzung spezifischer Rechte auch ein Ausdruck struktureller Diskriminierung, insbesondere gegenüber Minderheiten und Armen. Die USA sind eine Klassengesellschaft, die sich nicht so nennen will. Trotz des „Vom Tellerwäscher zum Millionär"-Mythos der sozialen Mobilität, hat sich diese Kluft seit den 1980er Jahren vertieft. Allerdings stehen die politischen Eliten des Landes auf dem Standpunkt, dass Staatshandeln zur Wohlfahrt der Bevölkerung nicht dem Geist der Verfassung entspricht – jedenfalls nicht im Sinne einer menschenrechtlichen Verpflichtung. Daher hat der UN-Sozialpakt die geringsten Chancen, jemals ratifiziert zu werden. Ähnlich steht es mit der Frauenrechtskonvention, in der der US-Senat zu viele Vorschriften für staatliche Intervention in private oder Marktangelegenheiten ausfindig macht. Die Kinderrechtskonvention wiederum wird als unzulässiger Eingriff in die elterliche Erziehungsgewalt interpretiert. Da sich die USA also keine menschenrechtlichen Verpflichtungen in diesen Bereichen auferlegt haben, können sie im *Universal Periodic Review* auch nur bedingt zu sozialen und ökonomischen, Frauen- und Kinderrechten befragt und kritisiert werden, nämlich nur dann, wenn diese von Verträgen gedeckt werden, die ratifiziert sind.

Im Bereich Frauenrechte glaubt sich die USA allerdings trotz der hartnäckigen Weigerung, die Frauenrechtskonvention zu ratifizieren, in einer derartig weitentwickelten globalen Führungsposition, dass sogar ein Gesetz zur Eindämmung international stattfindender Gewalt gegen Frauen verabschiedet wurde. Das Signal nach außen ist eindeutig: US-Amerikanerinnen genießen ihre Rechte bereits – wir helfen den unterdrückten Frauen in anderen Ländern. Ganz so weitentwickelt, wie die USA glauben, ist das Land allerdings nicht; noch immer fehlt z.B. eine gesetzliche Regelung zu bezahltem Mutterschutz und Elternurlaub. Hoffnung besteht hinsichtlich der baldigen Ratifizierung der UN-Behindertenrechtskonvention, da die USA hier bereits seit Anfang der 1990er Jahre weitreichende Anti-Diskriminierungsgesetze erlassen haben.

Im Sinne extraterritorialer Verpflichtungen sollte schließlich die von Bolivien an die USA gerichtete Empfehlung zu denken geben, Treibhausgasemissionen zu verringern, um klimawandelinduzierte Menschenrechtsverletzungen zu verhindern (United Nations Human Rights Council 2010b: 28). Zweifelsohne sind die USA als Hauptverursacher von Treibhausgasen für eine solche Empfehlung der richtige Adressat. Auch ist die globale Dringlichkeit eindeutig, wie unter anderem die letzte Nummer der *zfmr* zu Menschenrechten in der Klimakrise veranschaulicht hat. Allerdings ist es unwahrscheinlich, dass eine derartig tief in die ökonomische Selbstbestimmung der US-amerikanschen Bevölkerung eingreifende Maßnahme mit der Verfassung zu vereinbaren ist.

Literatur

American Civil Liberties Union 2011: Prisoners' Rights. http://www.aclu.org/prisoners-rights. (Abgerufen am 7. März 2011).

American Civil Liberties Union o.J.: Soldiers of Misfortune. Abusive U.S. Military Recruitment and Failure to Protect Child Soldiers. http://www.aclu.org/pdfs/humanrights/crc_report_20080513.pdf. (Abgerufen am 9. März 2011).

Death Penalty Information Center 2011: Fact Sheet. www.deathpenaltyinfo.org. (Abgerufen am 6. März 2011).

Ignatieff, Michael 2005: Introduction: American Exceptionalism and Human Rights. In: Ignatieff, Michael (Hrsg.): American Exceptionalism and Human Rights. Princeton, p. 1-26.

Midwest Coalition for Human Rights et al. 2010: Year One Report Card. Human Rights and the Obama Administration's Immigration Detention Reforms. http://www.midwesthumanrights.org/year-one-report-card. (Abgerufen am 7. März 2011).

Tippett.org 2010: US Gov shows true control over Internet with WikiLeaks containment. December 3. http://www.tippett.org/2010/12/us-gov-shows-true-control-over-internet-with-wikileaks-containment/. (Abgerufen am 9. März 2011).

The Guardian 2010: US embassy cables culprit should be executed, says Mike Huckabee. December 1. http://www.guardian.co.uk/world/2010/dec/01/us-embassy-cables-executed-mike-huckabee. (Abgerufen am 9. März 2011).

The New York Times 2010: Judge Grants Asylum to German Home Schoolers. February 2010. http://www.nytimes.com/2010/03/01/us/01homeschool.html. (Abgerufen am 9. März 2011).

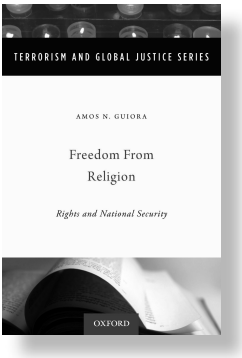
United Nations Human Rights Council 2010a: Compilation prepared by the Office of the High Commissioner for Human Rights in accordance with paragraph 15 (b) of the annex to Human Rights Council resolution 5/1, United States of America, UN Doc. A/HRC/WG.6/9/USA/2. http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/UPR/PAGES/USSession9.aspx. (Abgerufen am 9. März 2011).

United Nations Human Rights Council 2010b: Draft report of the Working Group on the Universal Periodic Review, United States of America, UN Doc. A/HRC/WG.6/9/L.9. http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/UPR/PAGES/USSession9.aspx. (Abgerufen am 9. März 2011).

United States of America 2010: Report of the United States of America, Submitted to the U.N. High Commissioner for Human Rights in Conjunction with the Universal Periodic Review. http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/UPR/PAGES/USSession9.aspx. (Abgerufen am 8. März 2011).

BUCHBESPRECHUNGEN

Amos N. Guiora: Freedom from Religion. Rights and National Security. Oxford 2009 (Oxford University Press), 174 Seiten, € 68,-



Amos Guiora has a vast experience in counter terrorism action. He has served in the Judge Advocate General's Corps of the Israel Defense Forces as a Lieutenant Colonel, as well as a Legal Advisor to the Gaza Strip operations. He currently works as a professor of Law at the S. J. Quinney College of Law, University of Utah.

Professor Guiora's main argument in the book „Freedom from religion" is that the right to freedom of religion affects national security. According to the author, many countries invoke tolerance to protect religious extremism and this is the main cause of the current security crisis in the world. Those ideas are not new; they have been explored recently by best-selling authors, such as Richard Dawkins and Sam Harris, who influenced professor Guiora. Yet, what is new in Freedom from religion is the legal approach given to the subject.

The title of the book is somewhat misleading. What the author means with freedom from religion is in fact freedom from religious extremism, which in his opinion is „an excessive form of religious adherence." (11) Even though religious extremists are a minority within religions, the author broadens his criticism to religions and religious people in general.

The book starts by pointing out an ambivalence of attitudes. The author asserts that while in some European countries the population is not afraid of affirming that Muslims are terrorists, governments and the media are (2). He believes that the Islamic nature of terrorism should be emphasized in Europe, no matter what consequences this affirmation may bring (3). According to Professor Guiora governments and the media know about it and they do not denounce Islam because of political correctness and fear of offending (121). In his opinion governments tend to ignore the fact that religion is the primary motivator of terrorism, as he stresses: „Given that religious violence constitutes such a grave threat to democracies, governments must

begin to examine these institutions more critically than in the past." (9)

Religious extremism can be a threat to society but should it be an excuse for States to impose more limitations on all religions? Professor Guiora's answer is a prompt yes and he sets out to establish when and how the right to freedom of religion, expression and assembly should be limited. The starting point for professor Guiora is the belief that religious violence is more harmful than secular violence. The author strongly believes that since religious violence is caused in the name of a god, it is more dangerous than Nazism, Fascism and Stalinism. Following this argument the author infers that „To protect civil democratic society, religious rights need to be curtailed"(16).

The author sustains that what hinder countries in countering terrorism properly is the protection that religions receive in international laws, such as the International Covenant on Civil and Political Rights (the „CCPR") and the European Convention on Human Rights. As he states: „perhaps it is appropriate in discussing this issue to ask whether states can afford the ideal"(21). Professor Guiora intends to stretch the limitations that already exist in the Article 18, paragraph 3 of the CCPR and other regional human rights systems in order to combat terrorism.

To illustrate the problem the author uses examples such as the Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, which practices polygamy in the United States, the Jewish settlements in the West Bank and harmful traditional practices. The author writes, with the purpose of emphasizing the threat of religious extremists, that whether those facts are cultural, historic or religious is irrelevant (109). As a response to such heinous actions professor Guiora proclaims: „there can be no more immunity granted to pastors, imams and rabbis"(120). The fact is that the right freedom of religion is not absolute; there are clear limitations on international and domestic law for such acts. Therefore, the right of freedom of religion does not protect or condone crimes.

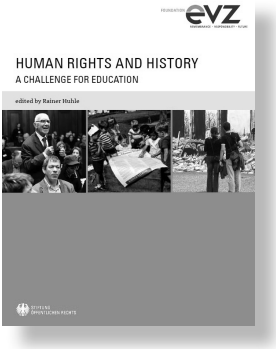
According to professor Guiora, freedom of expression and freedom of assembly should also be limited. The author proposes that States should lower the threshold to limit freedom of speech because it is through extremist religious speech that terrorists are formed. Freedom of assembly should also be curtailed because „words of incitement take place within a closed community, beyond the sight of a watchful police force, courts or legislature" (60). A practical example of a limitation praised by the author is the one taken by Turkey, requiring that religious leaders be allowed to preach only if they have a government-issued licence. As a result of limitations of freedom of expression in Turkey many religious leaders and journalists are in prisons, an

action deemed necessary by the author to protect the country (53).

In conclusion, the book is a great tool for those governments that are willing to find legal justification for limiting guaranteed rights while countering terrorism. In the opinion of this author, however, states should not create more limitations (See Statement by Heiner Bielefeldt, Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief. 65th Session of the General Assembly, October 21, 2010.) because of a few isolated attacks; on the contrary, they should reinforce the right to freedom of religion which protects „theistic, non-theistic and atheistic beliefs, as well as the right not to profess any religion or belief." (United Nations Human Rights Committee General Comment No. 22: The right to freedom of thought, conscience and religion (Art. 18). 30/07/1993. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4.) Freedom from guaranteed rights is not real freedom. What is to be emphasized nowadays is freedom from fear, as the Universal Declaration of Human Rights announces in its preamble and not freedom from religion.

Thiago Felipe Alves Pinto, master student at the Institute for Human Rights of Åbo Akademi, Finnland

Rainer Huhle (Hrsg.): Human Rights and History. A Challenge for Education. Berlin 2010 (Stiftung Erinnerung, Verantwortung und Zukunft), 196 Seiten, (kostenfrei unter: www.stiftung-evz.de)



„Das Recht, das uns zu Menschen macht. Menschenrechte als Antwort auf historisches und aktuelles Unrecht", so lautete der Titel einer gemeinsamen Tagung der Stiftung „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft" (EVZ) mit dem Nürnberger Menschenrechtszentrum (NMRZ) im November 2008 (Vgl. die umfassende Darstellung der Tagung auf www.konferenz-nuernberg08.de). Aus ihr ist nun der von Rainer Huhle, Mitglied des NMRZ, herausgegebene Sammelband hervorgegangen. Mindestens drei thematische Grundanliegen lassen sich ausmachen: Erstens wird eine Auseinandersetzung mit der Geschichte der Menschenrechte in ihrer Entstehung und Geltung angestrebt. Über die rein historische Betrachtung hinausreichend geht es zweitens darum, Menschenrechte als integrierende Perspektive auf Unrechtserfahrungen in Geschichte und Gegenwart zu erfassen. Dritte und

übergeordnete Zielperspektive ist indes die pädagogische Umsetzung der zwei vorgenannten Anliegen in Gestalt einer sowohl historisch fundierten wie gegenwartsrelevanten Menschenrechtsbildung.

Die Beiträge des Sammelbandes sind vier thematischen Kapiteln zugeordnet. Diesen vorangestellt sind ein Interview mit dem KZ-Überlebenden und langjährigem französischen UN-Diplomaten Stéphane Hessel sowie ein Beitrag des Direktors der EU-Grundrechte-Agentur, Morten Kjaerum. In dem Interview reflektiert Stéphane Hessel die Bedeutung persönlicher KZ-Erfahrungen für seine Tätigkeit in der UNO sowie die Mitarbeit am Text der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR). Vor dem Hintergrund seines persönliches Engagements gibt er u.a. Einblicke in das ambivalente Verhältnis der Menschenrechtskommission zu den Ergebnissen der Nürnberger Prozesse und der gleichfalls im Entstehen begriffenen UN-Genozid-Konvention und spricht über die menschenrechtliche Herausforderung der damaligen Kolonialpolitik Frankreichs. In seiner Biographie bildet sich gleichsam ein menschenrechtlicher Lernprozess ab, der seinen historischen Ausgangspunkt in der existentiellen Erfahrung der NS-Verbrechen nimmt und zu einem bis in die Gegenwart andauernden Eintreten gegen weltweite Menschenrechtsverletzungen geführt hat. Morten Kjaerum schildert in europäischer Perspektive die Geschichte der Menschenrechte ebenfalls als Lernprozess. Als drängende aktuelle Aufgabe sieht er eine weiterreichende Rechtsetzung sowie die Notwendigkeit einer Implementierung, der es gerade auch um die Beseitigung von menschenrechtlichen Wissensdefiziten geht.

Auf diesen Eröffnungsteil folgt das erste thematische Kapitel, in dem die Formulierung internationaler menschenrechtlicher Standards nach den Erfahrungen der NS-Verbrechen im Mittelpunkt steht. Johannes Morsink nimmt aus historisch-philosophischer Perspektive die AEMR als eine „Doktrin innewohnender Rechte“ in den Blick, der zufolge jeder Person Menschenrechte nicht nur unveräußerlich angeboren sind, sondern es jedem Menschen auch möglich ist, diesen Zustand angeborener Rechte kraft Vernunft und Gewissen zu erkennen. Die sich daraus ergebende ‚metaphysische‘ Qualität der Menschenrechte und Morsinks optimistische Einschätzung universeller Lernfähigkeit provozieren gewiss Widerspruch. Er rückt damit aber zugleich Grundannahmen der AEMR ins Bewusstsein, die häufig auch Eingang in pädagogische Prozesse finden, ohne weiter reflektiert zu werden.

Rainer Huhle beschäftigt sich mit jüdischen Beiträgen zur Formulierung der AEMR und weiterer Menschenrechtsstandards nach 1945. Er zeigt, dass es verschiedene, zum Teil sehr span-

nungsreiche jüdische Positionen gab, die sich nicht wesentlich von den sonstigen menschenrechtlichen Kontroversen und Übereinkünften unterschieden, so dass – und hier liegt gewissermaßen die Pointe des Beitrags – zu fragen ist, inwieweit sich überhaupt sinnvoll von „jüdischen Positionen" sprechen lässt. Die Entstehung und Entwicklung der UN-Genozid-Konvention ist Gegenstand eines Aufsatzes des Völkerrechtlers William Schabas. Dieser erste internationale Menschenrechtsvertrag der modernen Geschichte sei, so Schabas, nicht zuletzt eine Reaktion auf die unzureichende Erfassung des neuartigen Verbrechens „Genozid" während des Nürnberger Hauptkriegsverbrecher-Prozesses gewesen. Sie habe eine bleibende historische Bedeutung, die neben der völkerrechtlichen Fixierung des Genozids in der Festschreibung individueller Verantwortlichkeit für eine solche Menschenrechtsverletzung bestehe. Das von Schabas im Zusammenhang mit der Genozid-Konvention ebenfalls thematisierte „Crime against humanity" ist zentraler Gegenstand eines weiteren Beitrags von Rainer Huhle. Die durch den Nürnberger Hauptkriegsverbrecher-Prozess in das Völkerrecht neu eingeführte Verbrechenskategorie war von größter Bedeutung für den internationalen Menschenrechtsschutz, weil damit erstmals auch Staatsverbrechen gegen die eigene Bevölkerung sanktioniert wurden. Allerdings war diese Kategorie nicht nur von Beginn an umstritten und verschiedenen Rechtsinterpretationen ausgesetzt; sie war überdies lange Zeit an den Kontext von Kriegshandlungen gebunden, und es dauerte bis in die 1990er Jahre, ehe eine weiter reichende Definition völkerrechtlich durchgesetzt wurde.

Im zweiten Kapitel werden exemplarisch einzelne Menschenrechte und deren historischer Kontext besprochen. Den Auftakt macht Heiner Bielefeldt, der aus historisch-philosophischer Sicht den besonderen Stellenwert des Menschenrechts auf Schutz vor Diskriminierung erörtert. Gestützt auf die unveräußerliche Würde aller Menschen sei dieser Anspruch aufgrund seiner Entsprechung zum Recht auf Gleichheit eines der grundlegenden Prinzipien der Menschenrechte. Allerdings habe sich im Laufe der Geschichte gezeigt, dass rechtliche Gleichheit allein nicht ausreiche; so gelte es etwa auch, indirekte und strukturelle Formen von Diskriminierung, wie sie beispielsweise mit Blick auf die Bildungschancen von Kindern aus Einwandererfamilien auftreten, zu verhindern. In den beiden nachfolgenden Aufsätzen setzen sich Otto Böhm und Agnès Callamard jeweils mit dem Recht auf Meinungsfreiheit auseinander. Otto Böhm richtet seinen Fokus auf die Bedeutung von öffentlicher „hate speech", die er, inhaltlich an Heiner Bielefeldt anknüpfend, im Kontext eines Anspruchs auf Schutz vor Diskriminierung beleuchtet. Böhm macht deutlich, dass aus

VERLAG WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

„Es gibt so wenig menschliche Würde ohne Ende der Not, wie menschengemäßes Glück ohne Ende alter und neuer Untertänigkeit“ Ernst Bloch

2011 - 228 Seiten - € 30,00
ISBN: 978-3-89691-980-9

Das Jahr 2010 war von der Europäischen Union zum Europäischen Jahr zur Bekämpfung der Armut ausgerufen worden. Im Februar desselben Jahres erkärte das Bundesverfassungsgericht die bisherige Bemessung der Regelsätze für Erwachsene und Kinder nach dem ALG II für verfassungswidrig und zugleich ein Grundrecht auf ein soziokulturelles Existenzminimum. Vor diesem Hintergrund betrachten die *„Widersprüche“* die verschiedenen Armutspolitiken.

WWW.DAMPFBOOT-VERLAG.DE

menschenrechtlicher Perspektive Diskriminierungsschutz und Meinungsfreiheit kein Widerspruch sind, dass aber historische Erfahrungen und kollektives Gedächtnis je nach Gruppe, Land oder Region zu einem rechtlich und politisch bisweilen sehr unterschiedlichen Umgang mit der Einschränkung von Meinungsfreiheit führen. Agnès Callamard, Geschäftsführerin der Menschenrechtsorganisation ARTICLE 19, markiert eingangs die grundlegende Bedeutung der Meinungsfreiheit als Schutz für die Ausübung aller anderen Rechte. Mit Blick auf die Notwendigkeit einer Aufarbeitung und Erinnerung von Menschenrechtsverletzungen zieht sie eine inhaltliche Verbindung zum Recht auf Wahrheit. Einschränkungen dieses Rechts bzw. des Rechts auf Meinungsfreiheit seien zwar bisweilen nötig, die Last zum Nachweis der Legitimität liege dann aber beim Staat. Dem Verbot der Holocaust-Leugnung wie überhaupt allen „Erinnerungsgesetzen" steht sie kritisch gegenüber.

Der Historiker Patrice G. Poutrus beschäftigt sich unter dem Aspekt des Asylrechts mit der Flüchtlingspolitik der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1949 und 1975. Das im Kontext der NS-Erfahrung entstandene Asylrecht sei in der deutschen Geschichte präzedenzlos, die praktische Auslegung in den ersten Nachkriegsjahren aber zugleich restriktiv und willkürlich gewesen. Erst im Zuge einer Mischung aus politischem Pragmatismus und einer sich wandelnden politisch-gesellschaftlichen Kultur habe sich dann bis in die 1970er Jahre eine liberalisierte Asylpraxis durchgesetzt. Vor diesem Hintergrund erscheint es allerdings als nicht unmittelbar einsichtig, warum der im Schlussteil behandelte Kompromiss zur Asylgesetzänderung 1993 die, wie Poutrus meint, grundlegende Bedeutung von Menschenrechten für die politische Kultur in Deutschland belegt. Im Mittelpunkt des Beitrags von Aidan McQuade, Direktor von Anti-Slavery International, steht die Sklaverei im 21. Jahrhundert. Entgegen der Vorstellung, seit ihrer rechtlichen Sanktionierung gehöre Sklaverei der Vergangenheit an, sei ihre fortdauernde Existenz in der Gegenwart das offene Geheimnis der sich globalisierenden politischen Wirtschaft. McQuade analysiert Formen und Phänomene der Sklaverei, beschreibt das Zusammenspiel von Armut, Vorurteilen und staatlicher Untätigkeit als Ursachen und weist schließlich der Beseitigung von sozialer Exklusion und gesicherte Schulbildung Schlüsselbedeutung bei ihrer Bekämpfung zu. Die von McQuade ebenfalls geleistete Verhältnisbestimmung von Sklaverei und Zwangsarbeit schafft nicht nur einen gegenwartsrelevanten Bezug zum historisch zentralen Gegenstand der Stiftung EVZ, sondern schlägt auch einen inhaltlichen Bogen zum nachfolgenden Beitrag von Günter Saathoff, in dem es um die Entschädigung von NS-Zwangsarbeit

als menschenrechtliche Herausforderung geht. Saathoff, seit 2003 Vorstandsmitglied der Stiftung, erörtert die historischen Grundlagen, vor allem aber auch Probleme und Mängel nationaler Rechtsprechung sowie verschiedener internationaler und zwischenstaatlicher Abkommen nach 1945 im Umgang mit den Tätern sowie den Opfern in ihrem individuellen Anspruch auf Entschädigung. Erst die veränderte politische Konstellation nach der deutschen Einheit, der politische Wille der rot-grünen Regierung und Sammelklagen vor US-Gerichten gegen deutsche Firmen hätten eine Neuregelung befördert. Dies habe aber nichts daran geändert, dass es bis heute keine internationalen Rechtsansprüche von Einzelpersonen auf Entschädigung für Zwangsarbeit gebe.

Das dritte Kapitel, das sich der Menschenrechtsbildung als Ergebnis von Menschenrechtsbewegungen widmet, enthält Beispiele aus der früheren Sowjetunion sowie aus Lateinamerika. Allerdings sind in dieser thematischen Zuordnung unterschiedliche Verständnisse von „Menschenrechtsbildung" zugrunde gelegt. So geht es in den beiden ersten Beiträgen, welche die sowjetische Situation in den Bick nehmen, weniger um eine pädagogisch planvolle Organisation von Bildungsprozessen, sondern vor allem um die öffentlichkeitswirksame Bewusstmachung menschenrechtlicher Ansprüche unter den Bedingungen einer Diktatur. Ute Gerlant gibt in diesem Zusammenhang einen Überblick über Entstehung und Entwicklung der sowjetischen Menschenrechtsbewegung. Sie zeigt, dass es bei der Vielzahl von Dissidenten-Gruppen trotz unterschiedlicher Ziele, Haltungen und Formen von Opposition vor allem in zwei Punkten Einigkeit gab: in der Gewaltlosigkeit und der Berufung auf offiziell geltende Rechtsnormen. Das Festhalten an geltendem Recht erwies sich, so Gerlant, trotz extremer Repressionen auf Dauer nicht nur als einzig geeignetes Kommunikationsmittel im Umgang mit der Staatsmacht, sondern untergrub letztlich auch dessen Autorität. Ein besonderer Stellenwert kam dabei der Schlussakte von Helsinki 1975 zu, deren Bedeutung für die sowjetische Menschenrechtsbewegung der Historiker Ernst Wawra in den Mittelpunkt seines Beitrags stellt. Ihre Unterzeichnung bedeutete zugleich den Beginn einer neuen Ära der sowjetischen Menschenrechtsbewegung, der „Helsinki-Periode". Die Schlussakte stellte, so Wawra, ein neues Vokabular für die Menschenrechtsarbeit bereit und eröffnete in verschiedenen Formen eine internationale Perspektive. Die im Jahr 2000 mit dem UNESCO-Preis für Menschenrechtsbildung ausgezeichnete Politologin Flor Alba Romero erörtert in ihrem Aufsatz Menschenrechtsarbeit in Kolumbien vor dem Hintergrund eines Jahrzehnte währenden Bürgerkriegs und weitet von dort aus den Blick auf Lateinamerika. Insbesondere die Tätigkeit kolumbianischer und weiterer lateiname-

rikanischer Universitäten wird dargestellt. Romero betont die Notwendigkeit einer Verbindung von Forschung und Lehre mit praktischer Arbeit, um drängende politische und wirtschaftlich-soziale Probleme anzugehen. Dazu bedürfe es einer umfassenden Thematisierung des jeweilig historischen und sozialen Kontextes sowie eines integrierten, d.h. interdisziplinären sowie kritisch-reflexiven Verständnisses der Menschenrechte.

Im vierten und letzten Kapitel geht es um die Bedeutung von Geschichte für pädagogische Menschenrechtsarbeit. Die Soziologin Monique Eckmann fragt in ihrem Aufsatz nach dem Stellenwert von Geschichte für eine Bildung gegen Diskriminierung, die sie als Teilgebiet von Menschenrechtsbildung bestimmt. Dabei geht sie unter anderem von der kritischen Feststellung aus, dass es wenige Belege für den direkten Zusammenhang von Wissen über historische Verbrechen und ein entsprechend humanes Handeln in der Gegenwart gebe. Nach Skizzierung der Problembereiche von ahistorischen und bewusst historischen Ansätzen einer Bildung gegen Diskriminierung regt Eckmann einerseits dazu an, auf dem Wege einer Thematisierung persönlicher Erfahrung und der Zugehörigkeit zu Gedächtnisgemeinschaften eine Brücke zwischen historischem Lernen und Antidiskriminierungs-Bildung zu schlagen. Andererseits sieht sie in der Beschäftigung mit der Geschichte von historischen Orten und der Frage territorialer Zugehörigkeit eine Möglichkeit, die Ausübung von „citoyenneté“ an eben jenen Orten zum Gegenstand und Ziel pädagogischer Arbeit zu machen. Der Soziologe Albert Scherr arbeitet in seinem Beitrag heraus, dass in der historisch-politischen Bildung der Menschenrechtsbezug nur einer von verschiedenen denkbaren Aspekten sei. Andersherum sei es jedoch zwingend notwendig, Menschenrechte nicht als aus der menschlichen Natur abgeleitete, überzeitlich geltende Werte zu verstehen, sondern allein als historisches Ergebnis sozialer Konflikte und Debatten; entsprechend erfordere Menschenrechtsbildung immer auch eine historische Dimension. Eine solche umkämpfte, nichtlineare Geschichte der Menschenrechte zeige als Geschichte der sozialen Bewegungen dann ebenso Möglichkeiten für gegenwärtiges Engagement auf. Die sowohl von Eckmann als auch Scherr thematisierte Bedeutung historisch reflektierter Menschenrechtsbildung für eine Einwanderungsgesellschaft stellt der Erziehungswissenschaftler Hasko Zimmer in das Zentrum seines Aufsatzes. Zunächst, so Zimmer, müsse mit den verschiedenen kulturellen Identitäten einer solchen Gesellschaft zugleich auch den ihnen jeweils zugrunde liegenden Gruppengedächtnissen öffentliche Anerkennung verschafft werden. Entsprechend sei auch das historische Lernen als ein interkulturelles Geschichtslernen zu modifizieren, in dem es nicht nur „die“ eine

NLMR

Newsletter Menschenrechte

Herausgeber:
Österreichisches
Institut für
Menschenrechte

ISSN 1815-1604

Juli 2011
20. Jahrgang

Mit Heft 1/2010 erscheint der vom Österreichischen Institut für Menschenrechte herausgegebene »Newsletter Menschenrechte« in neuer Aufmachung im Jan Sramek Verlag.

PROBEHEFT

Gratis-Download: jan-sramek-verlag.at

Inhaltlich bietet Ihnen der Newsletter Menschenrechte weiterhin zeitnahe:

- Umfassende Aufbereitung aller relvanten Urteile und Entscheidungen des EGMR zu Österreich, Deutschland und der Schweiz sowie der wichtigsten Erkenntnisse zu anderen Staaten.
- Eine »Kurzübersicht« über weitere für die Praxis relavante Erkenntnisse.
- Die wichtigsten Entscheidungen der österreichischen Höchstgerichte zu den Grundrechten in gekürzter, gut lesbarer Fassung.
- Verlässliche und voll zitierbare deutsche Übersetzungen von ansonsten nur in englisch und/oder französisch vorliegenden Urteilen aus der Hand von ausgewiesenen Grundrechtsexperten.
- Jedes Heft bringt die Entscheidungen der vergangenen zwei Monate und bietet somit ein Höchstmaß an Aktualität.
- Besprechungen wichtiger Buchneuerscheinungen auf dem Gebiet der Menschenrechte.

3/2011

NLMR

Newsletter Menschenrechte

Herausgeber: Österreichisches Institut für Menschenrechte

ISSN 1815-1604

Juli 2011
20. Jahrgang

Rechtsprechung

► **Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte**
Redaktionsleitung der Prasnje Dels und Shedul gg. die Ukraine (5.5.2011) 133
Mosley gg. das Vereinigte Königreich (10.5.2011) 136
Wloch gg. Polen (Nr. 2) (10.5.2011) 140
Eisner gg. Österreich (24.5.2011) 142
Vereln v21. Dezember 1989» u.a. gg. Rumänien (24.5.2011) 145
R. R. gg. Polen (26.5.2011) 149
Khodorkovsky gg. Russland (31.5.2011) 154
Osman gg. Dänemark (14.6.2011) 159
Anatoliy und Vitaliy Pononaryov gg. Bulgarien (21.6.2011) 162
Sufi und Elmi gg. das Vereinigte Königreich (28.6.2011) 164
Nunez gg. Norwegen (28.6.2011) 169
Sabeh El Leil gg. Frankreich (29.6.2011) 172
Weitere Urteile und Entscheidungen des EGMR 175

► **Gerichtshof der Europäischen Union**
C-61/11 PPU v. 28.4.2011
Hassen El Dridi, alias Soufi Karim 181
C-147/08 v. 10.5.2011
Jürgen Römer gg. Freie und Hansestadt Hamburg 183
C-540/8 v. 24.5.2011
Europäische Kommission gg. Republik Österreich 185

► **Österreichische Judikatur**
OGH 1 Ob 147/10d v. 22.2.2011
Keine medizinisch unterstützte Fortpflanzung für in gleichgeschlechtlicher Partnerschaft lebende Frauen 189
OGH 4 Ob 174/10g v. 10.5.2011
Überschreitung der Grenzen reißerischer Berichterstattung durch Vergleich mit Hitlers »Mein Kampf« 191

Literatur 193

Jan Sramek Verlag

Nähere Informationen:

- www.jan-sramek-verlag.at
- www.menschenrechte.ac.at

Erscheinungsweise:
6 Ausgaben jährlich
Jahresabonnement 2011:
€ 51,– (inkl. Versand)

Jan Sramek Verlag

nationale Meistererzählung, sondern stets verschiedene Narrative gebe. Ein solches Verständnis von Geschichtslernen erweise sich allerdings als Herausforderung für eine bisher auf Nationalsozialismus und Holocaust fokussierte Menschenrechtsbildung. Den Abschluss dieses Kapitels bildet ein Beitrag von Karl Peter Fritzsche, Inhaber des UNESCO-Lehrstuhls für Menschenrechtsbildung an der Universität Magdeburg. In zehn Thesen skizziert er Menschenrechtsbildung als historisch-politische Bildung und erfasst dabei pointiert verschiedene Aspekte der vorangegangenen Aufsätze.

Die einzelnen Aufsätze enthalten viele sich ergänzende, manchmal auch in produktiver Spannung zueinander stehende Aspekte. Der geschichtliche Fokus beschränkt sich dabei nicht auf den Nationalsozialismus; vielmehr werden die Notwendigkeit einer Einordnung von Menschenrechten in den jeweils historischen Kontext sowie ihr Verständnis als Reaktion auf Unrechtserfahrungen deutlich gemacht. Eine integrierende Perspektive von Geschichte und Gegenwart findet sich in unterschiedlicher Weise: als bis heute feststellbare Nachwirkungen von Geschichte in Form kollektiv geteilter Narrative bzw. Gedächtnisse; als Fortdauern historischer Phänomene und Strukturen von Unrecht; aber ebenso im bleibenden Geltungsanspruch von einmal formulierten Menschenrechtsnormen sowie deren prinzipiell unabgeschlossener Gestaltung. Wie mit der Spannung zwischen partikularer Entstehung und universeller Geltung umzugehen ist, wäre indes einen eigenen Beitrag wert gewesen. Positiv fällt auf, dass Menschenrechte vorrangig nicht als lineare Fortschritts- und Triumphgeschichte akzentuiert werden, sondern als historisch kontingent. Allerdings hätte bisweilen ein stärkerer Akzent auf die Ambivalenz einer immer auch von Machtinteressen geleiteten Menschenrechtspolitik gesetzt werden können (vgl. dazu jüngst: Stefan-Ludwig Hoffmann (Hrsg.): Moralpolitik. Menschenrechte im 20. Jahrhundert. Göttingen: Wallstein 2010), zumal diese sich seit einigen Jahren verstärkt mit einer internationalen, staatlich gesteuerten Geschichts- und Bildungspolitik verbindet, wie etwa das Beispiel der „International Task Force for Cooperation on Holocaust Remembrance, Education, and Research“ zeigt. Mit Blick auf das übergeordnete Anliegen des Sammelbandes, das Verhältnis von Menschenrechten und Geschichte als Herausforderung von Bildung zu beleuchten, lassen sich mindestens zwei Arten von Lernprozessen unterscheiden, mit denen sich die Beiträge jeweils schwerpunktmäßig befassen: Zum einen werden Menschenrechte als Ergebnis eines historischen, aus pädagogischer Perspektive gleichwohl informellen Lernprozesses dargestellt; zum anderen geht es um Menschenrechte als bewusst ausgewählter Gegenstand bzw. definiertes Ziel pädagogisch organisierten Lehrens und Lernens. Wünschenswert wäre

darüber hinaus aber eine entsprechend systematische Erörterung des Zusammenhangs solch „natürlicher" und geplanter Menschenrechtsbildung, denn gerade die Frage pädagogischer Übersetzbarkeit eines aus Unrechtserfahrungen erlernten Menschenrechtsbewusstseins erscheint im Hinblick auf die Zielsetzung des Bandes von besonderem Interesse. Ausgehend von der historischen Beobachtung, dass es neben Menschenrechten immer auch Indifferenz, Verdrängung, Rache oder andere Wertbezüge als Reaktion auf die Erfahrung von Unrecht gibt, ließen sich hier beispielsweise nicht nur überzogene, in einigen Beiträgen auch explizit kritisierte Erwartungshaltungen gegenüber einem „Lernen aus der Geschichte" korrigieren, sondern ebenso neue Zugangsweisen einer geschichtssensiblen Menschenrechtsbildung gewinnen. Doch sollte man den Untertitel „A Challenge for Education" hier vor allem als Fazit eines Buches verstehen, das eine Vielzahl pädagogisch nutzbarer Ansätze und Perspektiven bereithält, um in dieser Richtung weiterzuarbeiten.

Jörg Lange, Max-Weber-Kolleg, Universität Erfurt

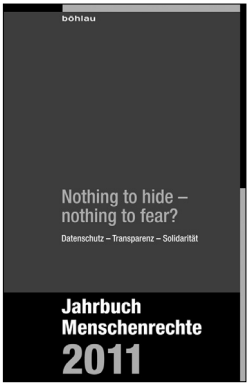
Bettina Vollmer: Die Geltung der Menschenrechte im Staatsnotstand – Eine völkerrechtliche Analyse der Rechtslage in Deutschland, Spanien und dem Vereinigten Königreich. Baden-Baden 2010 (Nomos Verlagsgesellschaft), 381 Seiten, € 74,-

Die Regelungen über den Staatsnotstand sind ein Gradmesser für die Rechtsstaatlichkeit einer Verfassung und bilden den Härtetest für eine Rechtsordnung. Gerade um den Bestand der Rechtsordnung zu schützen, erlauben die Notstandsregelungen ein kurzfristiges Abweichen von eben dieser Ordnung. Unbestritten ist, dass zur Vorbeugung von Missbräuchen die entsprechenden Normen gesetzestechnisch eng zu fassen und darüber hinaus restriktiv auszulegen sind. Unbestritten ist aber auch, dass der Staat in außergewöhnlichen Konfliktsituationen nur mit außergewöhnlichen, im Regelfall unzulässigen Maßnahmen einer existenziellen Bedrohung effektiv und flexibel entgegenwirken kann. Diesem Zielkonflikt, der sich in den Notstandsregelungen widerspiegelt, widmet sich die Dissertation „Die Geltung der Menschenrechte im Staatsnotstand – Eine völkerrechtliche Analyse der Rechtslage

in Deutschland, Spanien und dem Vereinigten Königreich" von Bettina Vollmer. Ziel der Untersuchung ist es, „durch die vergleichende Analyse der Regelungen auf internationaler wie auch nationaler Ebene einen systematischen Überblick über die bestehenden Regelungen zum Staatsnotstand zu geben und deren Schwachstellen im Hinblick auf den Grund- und Menschenrechtsschutz sowie Möglichkeiten der Fortentwicklung aufzuzeigen" (23). In Umsetzung dieser Zielsetzung entwickelt die Verfasserin Guidelines für die Optimierung menschenrechtlicher Standards in den Notstandsregelungen nationaler Verfassungen.

Die Untersuchung ist in die drei Abschnitte „Völkerrechtliche Regelungen zur Geltung der Menschenrechte im Staatsnotstand", „Nationale Notstandsverfassungen" und „Evaluation" unterteilt. Im ersten Abschnitt werden die Notstandsklauseln im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte, in der Europäischen Menschenrechtskonvention und in der Amerikanischen Menschenrechtserklärung behandelt. Aus Gründen der Vergleichbarkeit wird die Afrikanische Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker (Banjul-Charta) ausgeklammert, weil sie keine Notstandsregelungen enthält. In gewinnbringender Art und Weise zeigt die Autorin zunächst allgemeine Grundsätze über die innerstaatliche Geltung menschenrechtlicher Konventionen auf und arbeitet anschließend gemeinsame Elemente der Notstandsklauseln in den untersuchten Konventionen heraus. Dabei stellt Vollmer bei ihrer Definition eines „öffentlichen Notstandes" hohe Anforderungen an die Bedrohlichkeit der Situation für den Staat. Voraussetzung für diese außergewöhnliche Situation sei eine faktische Bedrohung für das organisierte Gemeinschaftsleben, die den demokratischen Staat und seine Institutionen betrifft, unmittelbar bevorsteht oder bereits eingetreten ist und die ganze Nation bedroht; wobei die Bedrohung nur einer Region ausreicht. Zutreffend ist ihre Auffassung, dass eine bloße Destabilisierung des Staates für die Annahme eines öffentlichen Notstandes nicht ausreicht, da anderenfalls ein ineffektives oder diktatorisches Regime den Ausnahmezustand als Rechtfertigung repressiver Maßnahmen primär zu Gunsten des eigenen Machterhalts einsetzen könne. Die in der Staatenpraxis bislang angeführten Notstandsgründe unterteilt Vollmer in die Kategorien: Krieg oder andere militärische Bedrohungen von internationalem Charakter, innere Unruhen oder Bedrohungen für die öffentliche Sicherheit oder Ordnung und Naturkatastrophen. Umfassend untersucht Vollmer die Voraussetzungen für die im öffentlichen Notstand mögliche Derogation (Außerkraftsetzung) von Konventionsrechten. Hohe Bedeutung im Rahmen der Derogation von Konventionsrechten misst sie dem Verhältnismäßigkeitsprinzip bei, das als Korrektiv zum Ausgleich der Interessen

böhlau



HEINER BIELEFELDT, VOLKMAR DEILE,
BRIGITTE HAMM, FRANZ-JOSEF HUTTER,
SABINE KURTENBACH UND
HANNES TRETTER (HG.)

NOTHING TO HIDE –
NOTHING TO FEAR?

DATENSCHUTZ – TRANSPARENZ –
SOLIDARITÄT

JAHRBUCH MENSCHENRECHTE 2011

Unter dem Titel „Datenschutz – Transparenz – Solidarität“ greift das Jahrbuch Menschenrechte 2011 ein zuletzt von weitreichenden Kontroversen und grundlegenden Richtungsentscheidungen in der Politik geprägtes Thema auf. Dabei liegt der Schwerpunkt auf gesellschaftlichen Implikationen der Sammlung und Verwendung von Daten, insbesondere des solidarischen Umgangs damit. Unter dem Motto „Nothing to hide – nothing to fear?“ befassen sich die Autoren mit Ansätzen für ein neues Verständnis hinsichtlich Zweck und Bedeutung des Datenschutzes, akuten Gefährdungslagen und gezielten Gegenmaßnahmen. Im Anschluss an Darstellungen ausgewählter Ländersituationen gibt der letzte Teil des Jahrbuchs wie gewohnt Überblick über aktuelle institutionelle Entwicklungen auf europäischer und internationaler Ebene.

2011. 428 S. BR. 135 X 210 MM.
ISBN 978-3-205-78668-9

BÖHLAU VERLAG, WIESINGERSTRASSE 1, 1010 WIEN. T: +43(0)1 330 24 27-0
BOEHLAU@BOEHLAU.AT, WWW.BOEHLAU-VERLAG.COM | WIEN KÖLN WEIMAR

des Staates an einer schnellstmöglichen, effektiven und endgültigen Behebung des Staatsnotstands einerseits und dem Ziel des weitest möglichen Schutzes der garantierten Menschenrechte andererseits diene. Zuzustimmen ist der Autorin in ihrer Forderung nach einer doppelten Verhältnismäßigkeitsprüfung, die zum einen die Frage der Notwendigkeit der Ausrufung des Notstands in seiner konkreten Form betrifft und zum anderen bei jeder getroffenen Einzelmaßnahme erforderlich ist.

Ebenfalls ausführlich widmet sich die Autorin der Anwendbarkeit des Humanitären Völkerrechts und seines Verhältnisses zu den Menschenrechtskonventionen. Die Normen des Humanitären Völkerrechts kämen bei internationalen bewaffneten Konflikten, internen bewaffneten Konflikten von hoher Intensität und internen bewaffneten Konflikten unterhalb der von Art. 3 der Genfer Konvention und dessen Zweitem Zusatzprotokoll vorgesehener Intensitätsschwelle zur Anwendung. Diese Konfliktstufen deckten sich mit den Anforderungen an den öffentlichen Notstand in den untersuchten Menschenrechtskonventionen. Das in der Literatur deshalb diskutierte Konzept einer Verschmelzung beider Rechtsgebiete kritisiert Vollmer, da es im Ergebnis auf ein niedrigeres Schutzniveau für die Menschenrechte hinauslaufe.

Im Rahmen der Evaluation der Notstandsregelungen in den drei untersuchten Menschenrechtskonventionen stellt die Autorin fest, dass jeweils zumindest die fundamentalen Justizgarantien im Falle eines Staatsnotstandes vor einer Derogation geschützt sind. Diese Justizgarantien entwickelt Vollmer aus einer Analyse des Humanitären Völkerrechts, verschiedener UN-Konventionen und der Rechtsprechung von Konventionsorganen. Sie, räumt aber ein, dass über ein einheitliches Verständnis derartiger Justizgarantien in der Praxis keine Einigkeit bestehe. Zur Erlangung einer höheren Rechtssicherheit mahnt sie deshalb eine eindeutigere Rechtsprechung durch die Konventionsorgane an, die wiederum zur Entwicklung von Völkergewohnheitsrecht beitragen könne. Insgesamt plädiert Vollmer für eine Intensivierung des Rechtsschutzes sowie eine stärkere Überwachung und Kontrolle im Notstandsfall. Dies sei gegenüber einer legislativen Erweiterung der notstandsfesten Rechte vorzugswürdig. Nachteilig wirke sich aber insofern die vielfach feststellbare Skepsis der Staaten aus, sich einer internationalen Kontrolle zu unterwerfen. Ebenso sei das Fehlen effektiver Sanktionsmöglichkeiten gegen Staaten, die ihre Konventionsverpflichtungen verletzen, zu kritisieren.

Im zweiten Teil der Arbeit werden die nationalen Regelungen des Notstandsrechts in Deutschland, Spanien sowie im Vereinigten Königreich und Nordirland untersucht. Die vorgenommene rechtsvergleichende Betrachtung

ist auf Grund der menschenrechtlichen Dimension des Notstandsrechts besonders sinnvoll. Die Notstandsregelungen im Grundgesetz seien – nicht zuletzt aufgrund historischer Erfahrungen – durch eine Beschränkung der Exekutive geprägt, die keine Spezialermächtigung zum Erlass von Notstandsgesetzen ohne parlamentarische Beteiligung habe. „Das System der ‚checks and balances' der Verfassungsorgane und die damit verbundene Kompetenzstreuung" könnten allerdings „in einer Situation extremer Gefährdung des Staates deren Bekämpfung verhindern, wenn nicht sogar vereiteln" (217). Auch der sehr weitgehende Grundrechtsschutz im Notstand könne sich in schweren Krisen nachteilig auswirken.

Die spanische Verfassung zieht die Autorin zum Vergleich heran, weil bei ihrem Entstehungsprozess auf verschiedene historische Erfahrungen mit Situationen des öffentlichen Notstands, wie beispielsweise den Auseinandersetzungen mit der Separatistenbewegung ETA, zurückgegriffen werden konnte. Den Notstandsregelungen in der spanischen Verfassung stellt Vollmer ein gutes Zeugnis aus: Die lediglich punktuellen Modifikationen des verfassungsrechtlichen Normalzustands und die trennscharfe Abgrenzung von Not- und Normalzustand böten „einen sehr guten Ausgleich zwischen weitestmöglichem Grundrechtsschutz und schnellstmöglicher Beseitigung der Gefahr für den Staat" (257).

Die ebenfalls analysierten Notstandsregelungen in der Verfassung des Vereinigten Königreichs von Großbritannien und Nordirlands bieten auf Grund des gegenüber Kontinentaleuropa gänzlich anders aufgebauten Rechtssystems einen interessanten Vergleichsgegenstand. Durch den langjährigen Nordirlandkonflikt hat das Vereinigte Königreich zudem eine lange Gesetzestradition im Umgang mit Notstandssituationen. Kritisch sieht die Verfasserin, dass durch das Nebeneinander von gesetzlichen Regelungen und Common Law-Ermächtigungen Anwendungsunsicherheiten entstehen könnten, die wiederum eine Missbrauchsgefahr begünstigten.

Im dritten und abschließenden Teil ihrer Dissertation evaluiert Vollmer die analysierten Notstandskonzepte aus den Menschenrechtskonventionen und den drei nationalen Verfassungen. Hieraus entwickelt sie gewinnbringend Guidelines, die als Orientierungshilfe für die Schaffung nationaler Notstandskonzepte dienen sollen. Solche Guidelines mit jeweils instruktiven Kurzkommentierungen finden sich zu der Frage des Regelungsstandorts der Notstandsregelungen innerhalb der Normenhierarchie, dem Notstandsbegriff selbst, den nicht derogierbaren, notstandsfesten Rechten, zu Proklamations- und Notifikationspflichten, zur zeitlichen Befristung, zum Verhältnismäßigkeitsprinzip, zur sofortigen Beendigung bei Wegfall der Notstandsvoraussetzungen, zum Diskriminierungsverbot sowie zu den

Aufgaben von Legislative und Judikative im Notstandsfall. Als Ausgangspunkt für die Einstufung von Rechten als nicht derogierbar schlägt die Autorin die Kriterien „fundamentale Bedeutung eines Rechts hinsichtlich des Schutzes der Menschenwürde des Einzelnen sowie Missbrauchsanfälligkeit eines Rechtes im Falle eines öffentlichen Notstands" (343) vor. Zum Kreis dieser besonders zu schützenden, notstandsfesten Rechten zählt die Verfasserin aber nicht nur besondere Ausprägungen der Menschenwürde, sondern auch die fundamentalen Justizgrundrechte, wie dies auch in den drei untersuchten Menschenrechtskonventionen erfolgt sei. Besonders hohe Bedeutung misst sie der Proklamation des Notstandes bei. Diese soll die Gründe für die Verkündung des öffentlichen Notstands, die vorgesehenen Maßnahmen, die davon betroffenen Grundrechte, den territorialen Geltungsbereich und die zeitliche Dauer des Notstands enthalten. Als begrüßenswert sieht Vollmer die Schaffung einer Notifikationsregelung im nationalen Recht an, um eine internationale Kontrolle der Derogation von Konventionsrechten zu ermöglichen. Umfangreiche Beteiligungsrechte in Notstandsfragen weist sie dabei der Legislative zu. Hierzu zählen die Mitwirkung an der Feststellung des Staatsnotstandes und dem Erlass von Notstandsmaßnahmen sowie das Recht zur Beendigung des Notstands. Die Befugnis für Verfassungsänderungen während des andauernden Notstandes soll der Legislative aber nicht zustehen. Ferner dürfe die Legislative während des Notstandes nicht aufgelöst werden, und parlamentarische Immunitäten und Privilegien müssten unangetastet bleiben. Ausführlich widmet sich die Verfasserin schließlich der Rolle der Exekutive im öffentlichen Notstand. Als wichtige Eckpunkte benennt sie die Gewährleistung der Unabhängigkeit der Gerichte, das Verbot von Ausnahmegerichten und die Möglichkeit der Gerichte, rechtswidrige Notstandsmaßnahmen für unwirksam zu erklären.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Vollmer mit ihrer Dissertation die menschenrechtliche und verfassungsrechtliche Diskussion zu diesem Thema um einen überaus wertvollen Beitrag bereichert hat. Sowohl mit Innovationsfreude als auch mit Augenmaß gelangt sie zu überzeugenden, praxistauglichen Vorschlägen. Die von ihr gewonnenen Erkenntnisse können deshalb insbesondere für den Prozess der Rechtsstaatsentwicklung in Transformationsstaaten gewinnbringend eingesetzt werden. Die Autorin überschaut das Zusammenspiel der verschiedenen völkerrechtlichen Regelungen. Die auch sprachlich ausgezeichnete Arbeit wird schließlich durch eine sorgfältige Literaturauswertung der einschlägigen deutschen, spanischen und britischen Literatur abgerundet. Die Arbeit kann zur Lektüre nur nachdrücklich empfohlen werden.

Andreas Peilert, Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung

Aktuelle Neuerscheinungen

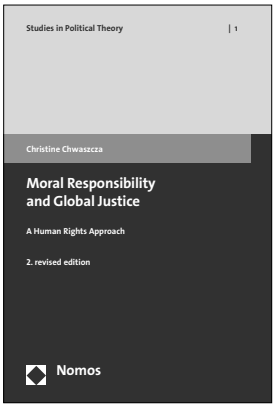
Geschlechtsbezogene Gewalt und Menschenrechte

Eine geschlechtertheoretische Untersuchung der Konzepte Geschlecht, Gleichheit und Diskriminierung im Menschenrechtssystem der Vereinten Nationen

Von Sarah Elsuni

2011, 344 S., brosch., 74,– €
ISBN 978-3-8329-3790-4
(Schriften zur Gleichstellung der Frau, Bd. 33)

Geschlechtsbezogene Gewalt, insbesondere jenseits heteronormativer Grenzen, findet auch heute noch wenig Thematisierung im Menschenrechtsdiskurs. Die Autorin analysiert die UN-menschenvertragsrechtlichen Konzepte von Geschlecht, Gleichheit und Diskriminierung und untersucht geschlechtsbezogene Gewalt als rechtliche Gleichheits- bzw. Diskriminierungsfrage.



Moral Responsibility and Global Justice

A Human Rights Approach

Von Christine Chwaszcza

2. überarbeitete Auflage 2011, 209 S., brosch., 39,– € ISBN 978-3-8329-5945-6
(Studies in Political Theory, Bd. 1)

Wie lassen sich Forderungen und Grenzen zwischenstaatlicher Gerechtigkeit bestimmen? Ausgehend von der Idee der Menschenrechte als substantiell ethischer Kriterien politischer Praxis und des Rechts untersucht Christine Chwaszcza ethische Aspekte von zwischenstaatlicher Friedenssicherung humanitärer Intervention, Armutshilfe und Migration.

Bitte bestellen Sie im Buchhandel oder versandkostenfrei unter ► www.nomos-shop.de

Nomos

ABSTRACTS

Anne Jenichen: Ist Religion schlecht für Frauen? Empirische Erkenntnisse zum Zusammenhang zwischen öffentlichen Religionen und den Menschenrechten der Frau

Religion ist ein dynamisches Konzept. Sie kann sowohl Mittel der Unterstützung männlich dominierter Machtstrukturen sein als auch Mittel der Herausforderung überkommener Geschlechterhierarchien. Dieser Artikel vertritt deshalb die These, dass nicht Religion an sich ein Problem für die Menschenrechte von Frauen darstellt, sondern die Privilegierung patriarchaler Interpretationen von Religion bzw. die Marginalisierung progressiver Interpretationen in vielen Kontexten. Aus empirischer Perspektive stellt sich demnach die Frage nach den konkreten Bedingungen, die dazu beitragen, dass es konservativen religiösen Akteuren gelingt, ihre patriarchalen Ansichten in Politik und Gesellschaft durchzusetzen. Dieser Artikel befragt bestehende empirische Studien über mehrheitlich christliche Demokratien und muslimische Gesellschaften nach Antworten auf diese Frage. Er diskutiert den Einfluss, den die institutionellen Beziehungen zwischen Staat und Religion, die Bedeutung von Religion im politischen Parteiensystem sowie die konfessionelle Zusammensetzung und die Stärke der Religiosität in einer Gesellschaft auf die Menschenrechte von Frauen ausüben. Des Weiteren befasst sich der Artikel mit dem Einfluss von Demokratie und bestimmten Rechten auf die Förderung von Frauenrechten in religiösen Kontexten. Er zeigt, dass es noch großen Forschungsbedarf in diesem Feld gibt und gibt Anregungen für zukünftige empirische Forschung.

Is Religion Bad for Women? Empirical Insights on the Relationship Between Public Religion and the Human Rights of Women

Religion is a dynamic concept. It can be a means of supporting masculinist power structures as well as a means for challenging established gender hierarchies. This article therefore suggests the proposition that it is not religion as such constituting a problem for the human rights of women but the privileging of patriarchal interpretations of religion and the marginalization of progressive interpretations in many contexts, respectively. From an empirical perspective, thus, the question of the concrete conditions contributing to the ability of conservative religious actors to enforce their patriarchal views in politics and society arises. This article consults existing empirical studies on predominantly Christian democracies and Muslim societies to find answers to this question. It discusses the impact that the institutional relations between the state and religion, the significance of religion in the political party system as well as the confessional composition and the strength of religiosity in a society have on the human rights of women. The article, moreover, deals with the effect of democracy and certain rights on the promotion of women's rights in religious contexts. It demonstrates the requirement of and provides suggestions for further empirical research in this area.

Elisabeth Holzleithner: Intersektionen von Gender und Religion im Menschenrechtsdiskurs: Der Fall sexueller Orientierung

Dieser Beitrat umreißt das Spannungsverhältnis zwischen traditionellen religiösen Vorstellungen von Sexualität, Geschlecht und sexueller Orientierung einerseits und der Forderung nach Schutz vor Diskriminierung auf Grund sexueller Orientierung und Identität als Menschenrecht andererseits.

Intersection of Gender and Religion in the Human Rights Discourse: The Case of Sexual Orientation

This paper deals with tensions arising when traditional religious notions of sex, gender and sexual

orientation collide with demands to protection against discrimination on the ground of sexual orientation and identity as a human rights issue.

Mahmoud Bassiouni: Bilanz und Perspektive des islamischen Menschenrechtsdiskurses

Der vorliegende Aufsatz möchte die Herangehensweise untersuchen, mit der muslimische Denker, Ideologen, Akademiker und Gelehrte das Thema Menschenrechte behandeln. Dabei werden vier Positionen sowie deren jeweilige Argumentationslinien des gegenwärtigen islamischen Diskurses herausgestellt, die sich mit der Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten befassen. Der Aufsatz schließt mit der Beobachtung, dass eine islamische Menschenrechtsvorstellung notwendigerweise auf einer Konzeption beruhen muss, die einerseits mit dem Islam vereinbar ist und andererseits universelle Gültigkeit beanspruchen kann.

Results and Perspectives of the Islamic Human Rights Discourse

This paper seeks to analyze how Muslim thinkers, ideologues, academics and scholars approach the issue of human rights. It identifies four positions present in contemporary Islamic discourse dealing with the question of compatibility between Islam and human rights and analyzes their respective structure of argumentation. The paper concludes with the observation that Islamic human rights thinking is stuck between the need to come up with a conception of human rights that is both islamically legitimate and universally consentable.

Micha Brumlik: Religion, Würde und Menschenrecht – Eine kantianische Perspektive

Immanuel Kant geht es in seiner Religionsschrift nicht nur darum, die Gültigkeit theologischer Aussagen zu bestimmen, sondern zugleich darum, den politischen Rahmen zu bestimmen, innerhalb dessen religiöse, theologische Argumente eingebracht werden können und dürfen. Schließlich gilt Kant der aktuellen politischen Philosophie als einer der Begründer der Idee der Menschenrechte. Ich erörtere sowohl die Frage, ob sich mit kantischen Mitteln ein absolutes, unbedingtes Recht auf Religionsausübung begründen lässt, als auch das Problem, ob Kant in bestimmten Formen der Religion eine Quelle der Moral gesehen hat. Ich versuche – gegen andere Auslegungen – zu zeigen, dass Kants Theorie des Gewissens und der Moral nur von seinen eigenen, wohl begründeten deistischen Überzeugungen her zu verstehen ist.

Religion, Dignity, and Human Rights – A Kantian Perspective

In his religious writings, Immanuel Kant does not only define the validity of theological statements but determines the political framework within which the religious and theological arguments can be addressed. After all, Kant is one of the founders of the human rights idea and is still very influential in contemporary political philosophy on human rights.

In the article, I first discuss the question whether a Kantian notion of a comprehensive and unconditional right to freedom of religion can be justified. Secondly, I ask whether Kant has already identified a source of morality in some particular forms of religion.

Discussing different interpretations, I finally argue that Kant´s theory of conscience and morality is only comprehensible by considering his own well founded deistical beliefs.

Natalie Ferber: Überzeugen statt anprangern! Advocacy-Arbeit für das Fakultativprotokoll zum UN-Sozialpakt

Die Verabschiedung des Fakultativprotokolls zum UN-Sozialpakt am 10. Dezember 2008 gilt als Meilenstein des internationalen Menschenrechtsschutzes, dem ein langwieriger Entstehungsprozess vorausging. Als sich eine Mehrheit unter den Mitgliedsstaaten für das Zusatzprotokoll herauskristallisierte und die deutsche Bundesregierung diesem Trend nicht folgte, verstärkten Menschenrechtsorganisationen ihre Advocacy-Arbeit gegenüber den Entscheidungsträgern innerhalb Deutschlands. Sie nutzten dabei nicht

solche Strategien, die die Bundesrepublik „an den Pranger stellten", sondern argumentierten „am Tisch" für das Zusatzprotokoll. Wie sie argumentierten und zu überzeugen versuchten, wird in dem Beitrag, der sich auf 13 leitfadengestützte Experteninterviews stützt, mit Hilfe des Framing-Ansatzes analysiert.

Convincing Instead of Denounciating! Advocacy-work for the Optional Protocol to the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights.

The adoption of the Optional Protocol to the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights on December 10, 2008 is regarded as a milestone in the development of the international human rights regime. This step was the result of a progress that took almost two decades. When a majority among member states for the protocol evolved and the German federal government remained sceptical, human rights organizations intensified their advocacy towards policy-makers in Germany. Thereby they did not apply blaming and shaming-strategies, but preferred argumentation and persuasion. The question of how they argued and tried to convince, is analyzed in this paper by adopting the approach of framing. The paper is based on 13 guideline-based expert interviews.

Peter Baehr: Der niederländische Ausschuss für Menschenrechte

Der Beitrag behandelt den bemerkenswerten Umstand, dass sich die niederländische Regierung öffentlich von einem unabhängigen Sachverständigenrat, dem Adviesrad Internationale Vvraagstukken (AIV), über Aspekte der Außenpolitik beraten lässt. Im Bereich der Menschrechte wird dieser von einem ständigen Beratungsausschuss für Menschenrechte, der Commissie Menshenrechten (CMR), unterstützt. Aufgezeigt wird, wie der Ausschuss im Zusammenspiel mit anderen politischen Akteuren arbeitet und welchen großen Beitrag er zur menschenrechtlichen Orientierung der niederländischen Politik leistet.

The Dutch Committee for Human Rights

This contribution discusses a remarkable arrangement established by the government of the Netherlands, that is, to receive public advice from an independent Advisory Council for International Problems. In the field of human rights, the Council is supported by a permanent commission of experts, the Commissie Menshenrechten (CMR). The author shows how the CMR works in collaboration with other political actors and elucidates the Commission's significant contribution to grounding Dutch policies within the human rights framework.

Menschenrechtsorganisation FIAN

Hunger ist kein Schicksal -
Hunger wird gemacht

25 Jahre

FIAN

Food First
Informations- und
Aktions-Netzwerk

www.fian.de

AUTORINNEN UND AUTOREN

Peter Baehr arbeitete an der Universität Utrecht, wo er einige Jahre als Direktor tätig war und nach seiner Emeritierung weiterhin unterrichtete. Er verstarb noch vor Veröffentlichung des Aufsatzes.

Mahmoud Bassiouni ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Exzellenzcluster „Normative Orders" der Goethe-Universität Frankfurt.

Micha Brumlik ist Professor für Allgemeine Erziehungswissenschaften an der Goethe-Universität Frankfurt/M.

Natalie Ferber ist Diplom-Politologin. Sie ist Projektassistentin im Programmbereich „Völkerverständigung Westeuropa, Amerika, Türkei, Japan, Indien" der Robert Bosch Stiftung.

Elisabeth Holzleithner ist Assistenzprofessorin der Universität Wien. Sie ist tätig am Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht der Rechtswissenschaftlichen Fakultät.

Anne Jenichen ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Jean Monnet Centre for European Studies der Universität Bremen. Sie hat von 2007-2010 gemeinsam mit dem United Nations Research Institute for Social Development das internationale Forschungsprojekt „Religion, Politics and Gender Equality" koordiniert (gefördert von der Heinrich Böll Stiftung).

Susanne Zwingel ist Professorin für Politikwissenschaft an der State University of New York, Potsdam. Sie ist Mitherausgeberin der „zeitschrift für menschenrechte".