

GEWISSEN

UND

FREIHEIT

2012

Die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte



INHALTSÜBERSICHT

40. Jahrgang	2012	Nr. 68
<i>J. Graz</i>	Zum Gedenken an Professor Abdelfattah Amor	5
<i>B. Vertallier</i>	Neuer Generalsekretär bei der IVVFR	7
Leitartikel		
<i>L. Olteanu</i>	Die Menschenrechte und ihre Universalität: eine notwendige und fortwährende Beziehung	8
Studien		
<i>N. Georges</i>	Der Übertritt von Christen zum Islam in den verschiedenen rechtlichen und gesetzlichen Systemen der arabischen Länder des Nahen Ostens	14
Dossier Die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte		
<i>V. Zuber</i>	Die Menschenrechte haben eine Geschichte	25
<i>D. Little</i>	Religionsfreiheit: Westliche Grundlagen, internationale Dimensionen	38
<i>S. Ferrari</i>	Religion, Nationalismus, Menschenrechte und Globalisierung	62
<i>R.M. Martínez de Codes</i>	Die Menschenrechte und die arabische Welt: eine doppelte Herausforderung	74
<i>F. Desplan</i>	Die Rolle der Religion bei der Neugestaltung von Nationen: eine implizite Anerkennung der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte	93
<i>R. Kiska</i>	Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit: Grundrecht gegen Rechtspositivismus	103
Dokumente		124

GEWISSEN UND FREIHEIT

Offizielles Organ der Vereinigung

© Gewissen und Freiheit

Schosshaldenstrasse 17, CH-3006 Bern.

Telefon +41 (0)31 359 15 28/32, Fax +41 (0)31 359 15 66

E-Mail: gewissen-und-freiheit@aidlr.org

Website: www.aidlr.org

Chefredaktion: Liviu Olteanu

Redaktion: Sigrid Büsch

Redaktionsausschuss

Liviu OLTEANU, Anwalt, cand. jur.

Roberto BADENAS, Dr. phil., Sagunto, Spanien

Jean-Paul BARQUON, Dipl. in Menschenrecht, Paris, Frankreich

Reinder BRUINSMA, Dr. theol., Huis ter Heide, Niederlande

John GRAZ, Dr. hist. rel., Silver Spring (Md), USA

Pierre HESS, Dr. phil., Wädenswil, Schweiz

Paolo Sergio MACEDO, Dipl. intl. Beziehungen, Lissabon, Portugal

Harald MÜLLER, Dr. jur., Hannover, Deutschland

Tiziano RIMOLDI, Dr. jur., Florenz, Italien

Maurice VERFAILLIE, Dr. sc.rel., Gland, Schweiz

Abonnement Schweiz	(1 Ausgabe pro Jahr) CHF 27.-*	Gewissen und Freiheit Wolfswinkel 36 CH-3046 Zürich
Europäische Länder	€ 18.- (CHF 28.-)*	Gewissen und Freiheit Hildesheimer Strasse 426 D-30519 Hannover
Aussereuropäische Länder	€ 19.- (CHF 30.-)*	Gewissen und Freiheit Prager Strasse 287 A - 1210 Wien

* Alle Preise inkl. Porto + Verpackung

Fördernde Mitglieder (Passivmitglieder) erhalten „Gewissen und Freiheit“ kostenlos.

Ausgaben in anderen Sprachen

Conscience et liberté Schosshaldenstrasse 17, CH-3006 Bern

Conscience and Liberty

Coscienza e libertà

Lungotevere Michelangelo 7, IT-00192 Roma

Consciencia y libertad

Cuevas 23, ES-28039 Madrid

Consciência e liberdade

Rua Ponta Delgada, I, PT-1000-239 Lisboa

Savjest i sloboda

Krajjska 14, HR-41000 Zagreb (Kroatisch und Serbisch)

Druck: Steinmeier GmbH & Co.KG, Deiningen (D)

Die in den Essays, Artikeln, Kommentaren, Buchbesprechungen und Informationen geäusserten Auffassung entsprechen ausschliesslich den Ansichten ihrer jeweiligen Verfasser und geben nicht unbedingt die Meinung der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit wieder, deren offizielles Organ diese Zeitschrift ist.

INTERNATIONALE VEREINIGUNG ZUR VERTEIDIGUNG UND FÖRDERUNG DER RELIGIONSFREIHEIT

Von den Vereinten Nationen und dem Europarat mit beratendem Status anerkannt.

Schosshaldenstrasse 17. CH-3006 Bern
Generalsekretär: Liviu Olteanu, Anwalt, cand. jur.

Ehrenkomitee

Präsidentin: Mary ROBINSON, frühere Präsidentin der Republik Irland und ehemalige UN-Hochkommissarin für Menschenrechte. U.S.A.

Mitglieder

Jean BAUBEROT, Universitätsprofessor, Leiter der Gruppe für Religionssoziologie und Laizität, IRESCO, Frankreich
Bert B. BEACH, ehemaliger Generalsekretär der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung der Religionsfreiheit., U.S.A.
François BELLANGER, Universitätsprofessor, Italien
Alberto de la HERA, Generaldirektor für religiöse Angelegenheiten im spanischen Justizministerium. Spanien
Silvio FERRARI, Universitätsprofessor, Italien
Alain GARAY, Anwalt am Pariser Berufungsgericht sowie Forscher an der Universität von Aix-Marseille, Frankreich
Humberto LAGOS, Universitätsprofessor, Schiftsteller, Chile
Francesco MARGIOTTA BROGLIO, Universitätsprofessor, Italien
Rosa Maria MARTINEZ DE CODES, Universitätsprofessorin, Spanien
Jorge MIRANDA, Universitätsprofessor, Portugal
Raghunandan Swarup PATHAK, ehemaliger Vorsitzender des Obersten Indischen Gerichtshofs, ehemaliger Richter am Internationalen Gerichtshof
Emile POULAT, Professor, Leiter der Forschungsabteilung des CNRS. Frankreich
Jacques ROBERT, Universitätsprofessor, ehemaliges Mitglied des Verfassungsrats, Frankreich
Jean ROCHE, Mitglied des Institut de France, Frankreich
Antoinette SPAAK, Vorsitzende des Rats der französischen Gemeinschaft Belgiens, Abgeordnete und Staatsministerin
Mohamed TALBI, Universitätsprofessor, Tunesien
Rik TORFS, Universitätsprofessor, Belgien

EHEMALIGE PRÄSIDENTEN DES EHRENKOMITEES:

Mrs. Franklin ROOSEVELT, 1946 bis 1962
Albert SCHWEITZER, 1962 bis 1965
Paul Henri SPAAK, 1966 bis 1972
René CASSIN, 1972 bis 1976
Edgar FAURE, 1976 bis 1988
Léopold Sédar SENGHOR, 1988 bis 2001

GRUNDSATZERKLÄRUNG

der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit

Wir sind überzeugt, dass Religionsfreiheit, dieses von Gott gegebene Recht, besser gewahrt bleibt, wenn Kirche und Staat voneinander getrennt sind.

Wir sind überzeugt, dass die Regierungen den göttlichen Auftrag haben, die Menschen in der Ausübung ihrer natürlichen Rechte zu schützen und die staatlichen Angelegenheiten zu regeln.

Wir sind überzeugt vom natürlichen und unveräußerlichen Recht eines jeden Menschen auf Gewissensfreiheit: vom Recht auf Glauben oder Nicht-Glauben, seine religiöse Überzeugung zu lehren, auszuüben und zu verbreiten, wobei diese Punkte nach unserer Auffassung das Kernstück der Religionsfreiheit sind. Wir sind weiter überzeugt, dass in der Ausübung dieses Rechts jeder dem anderen das gleiche Recht einräumen muss.

Wir sind überzeugt, dass jede Gesetzgebung oder jeder andere Akt der Regierung, der Kirche und Staat vereinigt, in sich den Keim für Verfolgung trägt, den Interessen von Kirche und Staat entgegensteht und Einschränkungen der Menschenrechte und Gewissensfreiheit mit sich bringt.

Wir sind überzeugt, dass unsere Aufgabe darin besteht, alles einzusetzen, um gegen diese Grundsätze gerichtete Angriffe abzuwehren, damit alle Menschen das Recht der religiösen Freiheit in Anspruch nehmen können.

Wir sind überzeugt, dass diese Freiheit dem Grundsatz entspricht:
„Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute tun, das tut ihnen auch!“



Links im Bild: Professor Abdelfattah Amor, Menschenrechtsverteidiger und Anwalt, mit Dr. John Graz, Generalsekretär der IRLA, anlässlich des 5. Internationalen Kongresses über Religionsfreiheit, Manila, Juni 2002.

Foto: IRLA

Zum Gedenken an Professor Abdelfattah Amor

Sein Werk bleibt bestehen

Wenn sich die Teilnehmer des 7. Weltkongresses der *International Religious Liberty Association (IRLA)* vom 24.-26. April 2012 in Punta Cana einfinden werden, wird ein Platz leer bleiben. Mein Freund, Professor Abdelfattah Amor, wird nicht unter uns sein. Seine Abwesenheit wird von all jenen schmerzlich empfunden werden, die ihn kannten und bewunderten.

Als Professor Amor Anfang Januar dieses Jahres im Alter von 68 Jahren verstarb, trafen bei uns Kondolenzschreiben aus aller Welt ein. Er wurde als ein „entschiedener Verfechter der Menschenrechte“ und als ein “herausragender Diplomat und Jurist“ geehrt, der auf den Plan trat, wenn es irgendwo auf der Welt um das Aufdecken von religiöser Unterdrückung ging. In den Nachrichtenspalten verschiedener Publikationen wurde seine Tätigkeit als UNO-Sonderberichterstatter für Religions- und Glaubensfreiheit gewürdigt; ebenso wurde seine letzte Aufgabe als Präsident der Kommission zur Aufklärung von Korruption in seiner Heimat Tunesien lobenswert erwähnt.

Ich habe Professor Amor als einen Mann von großer Integrität, Verstandesschärfe und Mut erlebt, und ich fühlte mich geehrt, ihn als meinen Freund bezeichnen zu dürfen.

Die Nachricht von seinem unerwarteten Tod erreichte mich wenige Wochen, nachdem ich mit ihm einige Stunden in Genf verbracht hatte. Er hatte vernommen, dass ich in der Schweiz weilte und nahm sich trotz vollem Terminkalender die Zeit für ein Treffen. Bei dieser Gelegenheit konnte ich ihn mit Dr. Ganoune Diop, dem neuen Vertreter der IRLA bei den Vereinten Nationen, bekannt machen, und ich erinnere mich mit Freude und Dankbarkeit an jenen äußerst interessanten und angenehmen Gedankenaustausch.

Ich begegnete Professor Amor zum ersten Mal, als ich im Jahre 1995 mit meinen Kollegen Dr. Bert Beach und Dr. Gianfranco Rossi an einem Symposium über religiöse Freiheit in London teilnahm. Das Symposium wurde von den Universitäten Exeter und Emory organisiert, und Professor Amor war der Hauptredner. Da wir beide Französisch sprachen, lag es auf der Hand, dass wir mehr Zeit miteinander verbringen würden. Bald vertiefte sich unsere Freundschaft, und so konnte ich ihn als Hauptredner für den 4. und 5. Weltkongress der IRLA in Rio und Manila gewinnen.

In Manila stellte ich ihm die Frage, was seiner Meinung nach die wichtigsten Eigenschaften eines Verfechters der religiösen Freiheit seien. Er schaute mich an, überlegte und antwortete: „Respekt, Integrität, Aufrichtigkeit und Ausdauer.“

Ich habe seine Antwort nie vergessen. Genau diese Qualitäten waren es, die Professor Amor auszeichneten. Sie verliehen ihm Stärke und Einfluss als Verteidiger für die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Er wurde respektiert, weil er seine Mitmenschen respektierte. Er war glaubwürdig, weil Aufrichtigkeit und Integrität seine Lebensführung bestimmten. In seiner elfjährigen Aufgabe als UNO-Sonderberichterstatter über Religionsfreiheit (1993-2004) war er erfolgreich, weil er Ausdauer besass.

Professor Amor setzte sich über viele Jahre für die Verfolgten dieser Welt ein und verteidigte ihre Rechte in den Gerichtshöfen der Mächtigen. Sein Wirken hat die Vereinten Nationen nachhaltig beeinflusst. Er hinterlässt ein Vermächtnis, an das man sich noch lange erinnern wird: Kompetenz und Aufrichtigkeit. Man hat mich gefragt, ob man als überzeugter Moslem gleichzeitig auch ein engagierter Verfechter der Religionsfreiheit sein könne. Meine Antwort lautet: Ja, denn Professor Amor war beides.

Bei meiner letzten Begegnung mit Professor Amor Ende letzten Jahres sprachen wir über seine Pläne für das Jahr 2012. Er wolle künftig seine Zeit mit seiner Frau und seiner Familie verbringen, sagte er. Nach einem Leben im Dienst für andere freute er sich auf die kostbare gemeinsame Zeit mit seinen Liebsten. Ich bedaure zutiefst, dass ihm dies nicht mehr vergönnt war.

Nie werde ich vergessen, wie sein Gesicht strahlte, als er sich nach unseren gemeinsamen Freunden aus der Zeit der Zusammenarbeit mit IRLA erkundigte. „Und was macht Bert Beach?“ Dann folgte eine lange Liste von Namen, die er aufzählte: „De la Hera, Rosa Maria Martinez de Codes, Jeremy Gunn, Cole Durham, Rossi, Seiple“ usw. Dann sagte er: „Ihr fehlt mir alle sehr!“ Er betrachtete uns alle als ein Team, das sich verpflichtet hatte, die Glaubens- und Gewissensfreiheit zu verteidigen.

Der Beginn des 7. Weltkongresses der IRLA rückt näher. Ich bin gewiss, dass Professor Amor in unseren Gedanken und Herzen sein wird. Und für die zahlreichen Menschen rund um den Globus, für deren Rechte er mit so viel Herzblut eingetreten ist, wird sein Werk weiterhin bestehen bleiben.

John Graz

Generalsekretär, IRLA



Neuer Generalsekretär für die IVVFR

Foto: AIDLR

Seit Januar 2012 hat die IVVFR einen neuen Generalsekretär: Liviu Olteanu. Dank seiner persönlichen Integrität sowie seines akademischen Hintergrunds und seiner Kompetenz auf dem Gebiet Öffentliche Angelegenheiten und Menschenrechte ist Liviu Olteanu bestens geeignet, wertvolle Arbeit im Bereich internationale Beziehungen, insbesondere bei den Vereinten Nationen, zu leisten.

Liviu Olteanu hat einen Bachelor-Abschluss in Recht, einen Bachelor- sowie einen Master-Abschluss in Theologie, einen Master-Abschluss in Erziehung, den Titel eines Experten für Menschenrechte, ein Diplom im Fachbereich diplomatische und internationale Studien, ein Diplom für Advanced Studies in Law und schreibt gegenwärtig seine Doktorarbeit im Bereich Recht.

Liviu Olteanu wurde 1956 in Brasov (Rumänien) geboren, ist verheiratet und hat drei erwachsene Kinder.

Tief verankert in seiner Persönlichkeit finden sich moralische Werte wie etwa die Achtung vor den Menschen, gleich welchen Glaubens oder welcher Überzeugung. Sein starker Wille zum Dialog und sein Bemühen um Ausgeglichenheit und Aufrichtigkeit im Streben nach der Anerkennung der Menschenwürde zeichnen ihn als Mensch aus.

Ich wünsche Liviu Olteanu, dass sein Einsatz für die Gewissensfreiheit dazu beitragen möge, dem hohen Ideal der Würde allen menschlichen Lebens ein Stück näher zu kommen.

Bruno Vertallier
Präsident der IVVFR

Die Menschenrechte und ihre Universalität: Eine notwendige und stets aktuelle Frage¹

Die Menschenrechte gelten weltweit

Ist von den *Menschenrechten* die Rede, geht es entweder um alle den Menschen innewohnenden Rechte insgesamt oder aber um einige spezielle Rechte, wie etwa die Religionsfreiheit. Religionsfreiheit ist ein Grundrecht, das im Laufe der Zeit als etwas *Positives* verstanden wurde, als ein integraler Bestandteil der Menschenwürde. Nach den Ereignissen vom 11. September 2001 allerdings sah man in ihr auch eine *Gefahr*. Wie sollen wir mit einem so kontrovers diskutierten Thema umgehen?

Die Religionsausübung gehört zum Alltag der Menschen, und deshalb findet sie notwendigerweise im öffentlichen Raum statt, doch der Staat muss sich gegenüber den verschiedenen Religionen, Glaubensrichtungen und Überzeugungen neutral und unparteiisch verhalten.²

Die Universalität der Menschenrechte öffnet uns den Blick für die gesamte Menschheit über alle zeitlichen, räumlichen oder ideologischen Grenzen hinaus. Dieser Blick, dieses Bewusstsein und diese Hoffnung lassen sich nicht einschränken. Es steht außer Zweifel, dass es Werte, Güter, Rechte und Freiheiten gibt, die zu unserem Menschsein gehören und auf die jeder Mensch dauerhaft ein Anrecht hat, ungeachtet dessen, wo er lebt und welche Ideologie dort vorherrscht, und auch unabhängig von seiner Rasse, Hautfarbe, seinem Geschlecht oder seinem sozialen Status.

Die Universalität ist der Grundgedanke, auf dem die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte aus dem Jahr 1948 beruht. Allerdings wird diese Allgemeingültigkeit von den verschiedenen politischen Systemen, Kulturen, Religionen und Staaten ganz unterschiedlich ausgelegt. Wir könnten uns deshalb die Frage stellen, ob es nicht utopisch ist, einen gewissen Grad an Universalität herstellen zu wollen, da doch diese Allgemeingültigkeit nicht so sehr eine Frage des Umfangs ist, als vielmehr der Anerkennung.³ Welche Rolle und welche Bedeutung kommen in dem Streben nach Uni-

1 Die vorliegende Nummer von *Gewissen und Freiheit* wurde noch von dem früheren Generalsekretär der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit, Karel Nowak, konzipiert. Auf Grund seines unerwarteten Todes am 19. August 2011 war er leider nicht mehr in der Lage, die Arbeit an dieser Ausgabe persönlich zu vollenden. Wir danken deshalb seinem Nachfolger, Liviu Olteanu, für diesen Leitartikel.

2 White Paper on Intercultural Dialogue, 3,5 in:

<http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/Livre%20final%20FR%20020508.pdf>

3 Forum über die Universalität der Menschenrechte, Oslo, 21.-22. Oktober 2010, Workshop 1a: Universalität und Religionen.

versalität den Religionen und verschiedenen Denkrichtungen zu? Hans Küng schlägt ein minimales *Weltethos* vor, das über die Religionen hinausgeht.⁴ Für uns bedeutet eine *globale Ethik* einen *grundsätzlichen Konsens* über die Werte und Kriterien, die unantastbar sein müssen, sowie über die Haltung, die jeder dazu beziehen sollte. Ohne einen Grundkonsens droht jeder Gemeinschaft früher oder später das Chaos oder Diktatur, und einzelne Menschen werden verzweifeln.⁵ Ganz ohne Zweifel müssen wir uns auch darin einig sein, die Menschen so zu erziehen, dass sie ihre Mitmenschen achten und begreifen, dass jeder einzigartig ist und eine Bereicherung darstellt. Die Menschen müssen lernen, die Würde jedes Einzelnen zu achten und überall auf der Welt das Recht eines jeden auf Freiheit und Sicherheit, auf Gleichheit und Nichtdiskriminierung zu respektieren, zu fördern und zu schützen.

Wenn wir über die Menschenrechte sprechen, fördern wir den Dialog und verbreiten auf diplomatischem Weg die Botschaft von der Einheit in der Vielfalt. Wir glauben an die Wahrheit, an Achtung und Toleranz. Auf Konferenzen und in internationalen Gremien verabschieden wir Friedensresolutionen, mit denen wir uns für den Schutz jedes Einzelnen und aller Menschenrechte einsetzen, doch wir sind auch davon überzeugt, dass all unsere Maßnahmen unzureichend bleiben werden, solange sie nicht mit praktischen Veränderungen einhergehen. Was wir brauchen, sind Aufrichtigkeit, Zugang zu Informationen und Fakten.

Mehr Autorität für die Vereinten Nationen

Der Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen (HRC) hat vor kurzem in Genf eine Resolution über die „Förderung des Rechts auf Frieden“ verabschiedet.⁶ Ich stimme in allen Punkten mit dem überein, was die Botschafterin der amerikanischen Delegation, **Eileen Chamberlain Donahoe**, gesagt hat: „Wie alle friedliebenden Nationen sind auch die Vereinigten Staaten zutiefst beunruhigt, wenn es in der Welt zu Konflikten kommt und Menschenrechte verletzt werden. Wir wissen auch, dass der Friede in Ländern gefährdet ist, in denen den Bürgern das Recht auf Meinungsäußerung und die freie Wahl der Religion verwehrt wird, und in denen sie ihre Führer nicht frei wählen und sich auch nicht ohne Angst frei versammeln dürfen.“⁷ Die Botschafterin stellte ebenfalls fest: „Der Menschenrechtsrat kann den größten Beitrag zur Friedensförderung leisten, wenn er sein Augenmerk auf die Einhaltung der mit den Menschenrechten einhergehenden Pflichten und Verpflichtungen richtet. Die Menschenrechte gelten

4 http://www.weltethos.org/de/1-pdf/10-stiftung/declaration/declaration_german.pdf

5 *ibid.*

6 5. Juli 2012, Palais der Vereinten Nationen, Genf.

7 Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen, Genf, 20. Sitzungsperiode, Juli 2012. Diskussion und Abstimmung über die Förderung des Rechts auf Frieden. Stellungnahme der Delegation der Vereinigten Staaten von Amerika.

weltweit. Jeder Mensch hat ein Recht auf sie und kann sie in Anspruch nehmen ...“⁸ Selbstverständlich sind alle Resolutionen wichtig, doch wir müssen unsere Aufmerksamkeit verstärkt der Einhaltung der mit den Menschenrechten verbundenen Pflichten und Verpflichtungen zuwenden. Das ist gerade in der heutigen schwierigen Zeit eine wichtige und bedeutungsvolle Aussage vonseiten der Vereinten Staaten!

Wir müssen den Vereinten Nationen die Rolle und den Stellenwert zuerkennen, die ihnen in unserer Gesellschaft gebühren. Die Vereinten Nationen sind die wichtigste und am dringendsten benötigte Institution weltweit, die sich den kritischen Situationen und der Unsicherheit in der heutigen Welt stellt und zu mehr Stabilität beitragen kann.

Außer Zweifel steht, dass die Vereinten Nationen dynamischer und einflussreicher werden müssen. Die Vereinten Nationen müssen eine größere Autorität, mehr Macht und Achtung erhalten, damit sie die Einhaltung oder Wiederherstellung der Menschenrechte gewährleisten und überall auf der Welt Leben, Stabilität, Frieden, Freiheit und Sicherheit schützen können. Die Resolutionen der Vereinten Nationen und des Menschenrechtsrates zu den Grundfreiheiten müssten mehr Achtung erfahren und in die Gesetzgebung jedes einzelnen Landes Eingang finden. Käme es dazu, wäre das eine beträchtliche Stärkung der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte. Doch wie dem auch sei, mit ihrer Besonnenheit und ihrem guten Willen tragen alle Vertreter und Diplomaten der Vereinten Nationen, des Europäischen Parlaments, des Europarates, der OSZE und anderer Institutionen durch ihre Bemühungen dazu bei, das Leben überall auf der Welt sicherer und normaler zu machen.

Es sei darauf hingewiesen, dass wir all die Anstrengungen und die positive Arbeit wertschätzen sollten, die von den Vereinten Nationen in vielen langen Jahren geleistet wurde.

Angesichts der verschiedenen Krisen und der Unsicherheit, mit denen wir heute konfrontiert sind, versucht der Generalsekretär der Vereinten Nationen, **Ban Ki-moon**, mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln, das fehlende Teil in dem internationalen Puzzle zu finden.

Er kämpft dafür, notwendige und sichere Lösungen zu finden, um Armut, Ungleichheit und Verletzungen der Menschenrechte und -freiheiten überall auf der Welt entgegenzuwirken. Für seine Arbeit gebührt Ban Ki-moon die Anerkennung der gesamten internationalen Gemeinschaft. Auch sein Amtsvorgänger, **Kofi Annan**, von dem der Anstoß für eine Reform der Vereinten Nationen ausging, ist an diesem Friedensprozess beteiligt und verdient Anerkennung für seine Anstrengungen, seine Tätigkeit als Vermittler und seine alltäglichen Opfer. Auch die wichtige Arbeit des Menschenrechtsrates in Genf und des Hohen Kommissariats für Menschenrechte der Vereinten

⁸ Ibid.

Nationen sollte unbedingt hervorgehoben werden. Besondere Hochachtung verdienen **Laura Dupuy Lasserre**, die Vorsitzende des Menschenrechtsrats, und **Navy Pillay**, die Hohe Kommissarin für Menschenrechte, für ihre Dialog- und Koordinationsfähigkeiten, für ihr Vertrauen und den positiven Einfluss, den sie beide ausüben: Frau Dupuy Lasserre im Palais in Genf und Frau Pillay in der ganzen Welt, wo sie sich mit ihrer Tätigkeit dafür einsetzt, die Einhaltung der Menschenrechte für jeden Einzelnen durchzusetzen. Die Sonderberichterstatter über Religions- und Überzeugungsfreiheit **Abdelfattah Amor** (der leider inzwischen verstorben ist), **Asma Jahangir** und der seit 2010 amtierende **Prof. Heiner Bielefeldt** haben mit ihren Besuchen und Berichten ebenfalls viel für das Ansehen der Vereinten Nationen getan und dazu beigetragen, das Grundrecht auf Religionsfreiheit als wichtigen Bestandteil der Menschenrechte zu fördern und zu verteidigen.

Ich bin der festen Überzeugung, dass die Vereinten Nationen durch die Unterstützung der internationalen Gemeinschaft mehr Macht erhalten müssten, damit ihre Resolutionen und Erklärungen Zustimmung finden, geachtet und eingehalten werden.

Weitere Verfechter der Universalität der Menschenrechte

Außerdem darf nicht vergessen oder übersehen werden, welcher Impuls und welche regionale Bedeutung vom Europarat in Straßburg, dem Europäischen Parlament in Brüssel, der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa und der UNESCO ausgehen; vielmehr gilt es, die Vereinten Nationen überall und auf allen Ebenen zu unterstützen. Wachsamkeit ist angesagt und auch der ununterbrochene Einsatz für den Schutz der Würde und des Wertes eines jeden Menschen sowie für die universal gültigen Werte und Menschenrechte. Besondere Aufmerksamkeit kommt dabei der Religions- und Gewissensfreiheit zu, die seit dem 11. September 2001 als eine Bedrohung empfunden wird, die den Frieden und die Dynamik der internationalen Beziehungen beeinflusst.

Gleichzeitig bin ich überzeugt, dass die Universitäten der geeignete Ort für die „Ausbildung der Erzieher“ sind, eine Stätte des Gedankenaustausches und der wissenschaftlichen Forschung, an der ganz neue Aspekte der Menschenrechte und Werte erschlossen werden. Auch die nationalen Parlamente, religiösen Gemeinschaften und Organisationen wie beispielsweise die Internationale Vereinigung zur Verteidigung der Religionsgemeinschaft, können und müssen ihren starken Einfluss geltend machen und die Schaffung angemessener gesellschaftlicher, rechtlicher und spiritueller Bedingungen voranzutreiben. Sie sollten sich dafür einsetzen, dass Unterschiedlichkeit geachtet, der Friede gewahrt und Diskriminierung verhindert werden, und sie sollten sich auf die Seite der Verfechter der Menschenwürde, der Menschenrechte und der universalen Grundfreiheiten stellen.

Geht die Achtung der Menschenrechte und der Religionsfreiheit im 21. Jahrhundert zurück? Gregory W. Hamilton zitiert Prof. W. Cole Durham von der Brigham Young Universität: „Zwischen 70 und 76 Prozent der Menschen auf der Welt erleben Verfolgung. Die Religionsfreiheit und die Menschenrechte verzeichnen keinerlei Fortschritte. Wir erleben zwar, dass die Religionsfreiheit und die Menschenrechte in Schlüsseländern und -regionen mehr oder weniger an Bedeutung gewinnen, und dass dieser Prozess häufig mit demokratischen Reformen einhergeht, doch im Allgemeinen verlieren diese Werte sehr rasch an Gewicht.“⁹ Was ist dagegen zu tun?

- 1. Vor allem darf nicht vergessen werden, dass wir alle Mitwirkende sind: die Vereinten Nationen, der Europarat, das Europäische Parlament, die OSZE und die internationalen Organisationen, die Universitäten, Religionen, Kirchen und Nationen, die Bürger, Familien und jeder Einzelne.
- 2. Wir müssen Ungerechtigkeit und die Verletzung von Menschenrechten und Grundfreiheiten aufmerksam beobachten und darüber berichten, um mit Hilfe gut begründeter Korrekturmaßnahmen schließlich eine internationale Kultur der Achtung zu schaffen.
- 3. Alle Nationen und Menschen müssen sich aktiv für eine Veränderung einsetzen und dabei sowohl das Ganze im Auge behalten als auch die einzelnen Komponenten, ohne dabei das Entscheidende und den unantastbaren Grundgedanken aus dem Blick zu verlieren, nämlich die Würde eines jeden Menschen.
- 4. Und schließlich brauchen wir eine Kultur, in der Werte gelebt und die Menschen zur Achtung der Menschenrechte erzogen werden. Diese Erziehung muss bei den Führern und den Verantwortungsträgern jeder Nation beginnen.

Ein minimales Weltethos als mögliche Basis für einen Konsens. Alle, die sich mit den Menschenrechten befassen, sind darum bemüht, die Konflikte zu verstehen, die im Zusammenhang mit der Hierarchie der Rechte, der Achtung der souveränen Rechte der Völker, dem göttlichen Recht und dem Einfluss des Westens auf die übrige Welt entstehen. Es wird immer wichtiger, die Bedeutung der Universalität der Menschenrechte hervorzuheben. Allerdings dürfen wir „diese Universalität nicht als

⁹ Discrimination and the Persecutory Impulse, Überlegungen auf dem 7. Weltkongress der IRLA (Internationale Vereinigung zur Verteidigung der Religionsfreiheit); siehe: <http://www.irla.org/world-congress-reflection-discrimination-and-the-persecutory-impulse.htm>

eine Herrschaftsstrategie der westlichen Welt verstehen. Wir brauchen jedoch diesen gemeinsamen rechtlichen Rahmen (die Menschenrechte), der bereits vor der Ausbildung der modernen Nationen bestand, um die Welt für die kommenden Generationen zu gestalten“. ¹⁰

In manchen Ländern herrschen intolerante Ideologien und Führer. In totalitären Systemen lässt sich nur schwer ein minimales *Weltethos* oder eine Definition von *Normalität* finden. Das „Prinzip der Normalität“ findet sich eher in demokratischen Systemen, denn dort, wo die Menschen den Interessen ihrer Führer/ihres Führers folgen und nicht moralischen oder ethischen Grundsätzen, kennt und achtet man diesen Grundsatz nicht. Unter solchen Bedingungen kommt es zu einer Verzerrung der Werte und zu einer Verkennung der Realität.

Wir brauchen einen Grundkonsens über die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte. Dieser Grundkonsens ließe sich mithilfe der weltweit geltenden Beschlüsse und Resolutionen der Vereinten Nationen erzielen. Ohne die Verwirklichung dieser universalen Werte besteht die Gefahr, dass es an vielen Orten der Welt zu Chaos und Diktatur kommt, dass Menschen leiden und gefoltert werden, dass Unsicherheit herrscht und Menschen in ihrer persönlichen Freiheit eingeschränkt oder dieser Freiheit ganz beraubt werden und dass sie möglicherweise sogar umkommen.

Auch in den Artikeln der vorliegenden Ausgabe von *Gewissen und Freiheit* geht es unter anderem um die Universalität der Menschenrechte, um ihre Rolle und ihre Bedeutung für die gesamte Welt, um ihre Unteilbarkeit und ihre Übereinstimmung mit einer Kultur des Friedens.

Liviu Olteanu

¹⁰ Forum für die Universalität der Menschenrechte, 21.-22. Oktober 2010, Oslo.

Der Übertritt von Christen zum Islam in den verschiedenen rechtlichen und gesetzlichen Systemen der arabischen Länder des Nahen Ostens

Nael Georges

Jurist und Autor des Buches „Le droit des minorités. Le cas des chrétiens en Orient arabe“ sowie mehrerer in wissenschaftlichen Zeitschriften erschienenen Artikel zum Thema Religion und Menschenrechte. Sein Forschungsinteresse gilt dem arabischen und islamischen Recht sowie dem Schutz der Menschenrechte und dem interreligiösen Dialog in der arabischen Welt. Zur Zeit ist er als post-doc an der Universität Genf tätig.

In den heutigen arabischen Staaten des Nahen Ostens, etwa in Syrien, Libanon, Ägypten und Jordanien, gilt seit ihrer Islamisierung im 6. Jahrhundert das islamische Recht, die Scharia. Moderne Rechtsvorstellungen hielten erst in der Zeit des osmanischen Reichs Einzug, und später wurden die Rechtssysteme dieser Staaten durch einige weltliche Kodizes unter der europäischen Mandatsherrschaft erweitert. Ein Hindernis stellt jedoch der religiöse Widerstand dar, der sich insbesondere gegen die Modernisierung der Personenstandsgesetze richtet¹, und deshalb finden auch heute noch Gesetze Anwendung, die auf der Religion basieren. In Personenstandsfragen greift also das Zivilrecht nur in äußerst seltenen Fällen in die rechtlichen und gesetzlichen Zuständigkeiten der verschiedenen christlichen und muslimischen Religionsgemeinschaften ein².

Dieser rechtlichen Autonomie zufolge unterliegen die Christen zwar in Familienangelegenheiten unter bestimmten Bedingungen nicht der Scharia, doch genau diese Gesetze haben auf Grund einiger ihrer Bestimmungen mit dazu geführt, dass sich sehr viele Christen gezwungen sehen, zum Islam zu konvertieren. Der Übertritt zum Islam stellt nämlich für viele Christen im Nahen Osten eine Möglichkeit dar, in den Genuss aller bürgerlichen Rechte zu gelangen, den Nachteilen der religiösen Gesetzgebung zu entgehen und von manchen Vorteilen des islamischen Rechts zu profitieren.

In diesem Artikel wollen wir uns damit auseinandersetzen, wie sich ein Religionswechsel in den arabischen Staaten des Nahen Ostens auf Personenstandsfragen

1 Diese betreffen Fragen zur Eheschließung, Scheidung, zu Testamenten, zur Erbfolge usw.

2 In Ägypten allerdings sind unabhängige religiöse Gerichte nicht mehr zulässig. Mit dem Gesetz 642/1955 wurden sie abgeschafft, der Staat hat aber die Gesetze über die nichtmuslimischen Gemeinschaften beibehalten, als die Christen 1955 zwar die gesetzliche, nicht aber die gerichtliche Autonomie erhielten.

auswirkt. Wir werden aufzeigen, welche Vorteile der Übertritt zum Islam für Christen mit sich bringt. Gründe für eine Konversion sind in erster Linie der Wunsch, eine Ehescheidung zu erwirken (I), das Sorgerecht für ein Kind zu erhalten (II) oder die Ehe mit einer Muslima einzugehen (III).

I. Die Ehescheidung

Das in manchen christlichen Gemeinschaften bestehende Scheidungsverbot ist einer der Hauptgründe für den Übertritt zum Islam. Selbst noch während des laufenden Verfahrens kann ein zum Islam konvertierter Christ sofort die allgemeinen Bestimmungen des islamischen Rechts für sein Anliegen in Anspruch nehmen, die ihm eine Scheidung, die so genannte Verstoßung, problemlos gestatten. Konvertiert die Frau, wird die Ehe automatisch aufgelöst, weil die Ehe zwischen einem Nichtmuslim und einer Muslima verboten ist.³ In einem solchen Fall kann der christliche Ehemann ebenfalls zum Islam übertreten, um seine Frau zu zwingen, weiterhin mit ihm zusammenzuleben und die Ehe fortzuführen.⁴

Die Personenstandsbestimmungen der verschiedenen christlichen Gemeinschaften im Nahen Osten sind in Scheidungsfragen mehr oder weniger streng. Die Katholiken legen das christliche Gesetz am extremsten aus und lassen eine Scheidung selbst dann nicht zu, wenn beide Ehepartner mit der Auflösung der Ehe einverstanden sind. Eine Ausnahme wird allenfalls bei Ehebruch gewährt. In den Augen der katholischen Kirche ist die Ehe ein vor Gott geschlossener Bund, den der Mensch nicht auflösen darf, da Gottes Wille über dem des Menschen steht.⁵ In manchen Fällen kann eine Trennung von Tisch und Bett ausgesprochen werden, doch den Katholiken im Nahen Osten wird diese Erlaubnis nur sehr selten erteilt. Zudem gibt die Trennung von Tisch und Bett nicht das Recht, sich erneut zu verheiraten, weil ja die erste Ehe nicht aufgehoben wurde.

Die Führer der koptisch-orthodoxen Kirche in Ägypten halten sich in der Regel strikt an diese katholische Auslegung, um die Zahl der Ehescheidungen möglichst gering zu halten. Deshalb erkennt die koptische Kirche in Ägypten die von einem staatlichen Gericht ausgesprochene Ehescheidung außer im Fall des Ehebruchs nicht

3 Siehe oben.

4 Sami ALDEEB : « La définition internationale des droits de l'homme et l'islam », in : Revue générale de droit international public, Band 89, 1985, Nr. 3, A. Pedone, Paris, 1985, S. 656.

5 Über den göttlichen Ursprung der Ehe und das Scheidungsverbot siehe: Ghada HAMAJ : *أمهراثو قلاطلاو جاوز لالدى الإسلام والمسحبة واليهودية* (Ehe und Scheidung und ihre Folgen im Islam, Christentum und Judentum), Al-maktaba Al-kanouniwa. Damaskus. 2001, S. 69. Siehe ebenfalls : Abdou Abdulrahman AL -SABOUNI , *أشرحقانون الأحوال الشخصية السوري* (Beschreibung des syrischen Personenstandsgesetzes), Teil II, Universität Damaskus, 1985, S. 171. Nach diesem Werk wird an der Universität Damaskus gelehrt.

an und verweigert folglich die Genehmigung zu einer erneuten Eheschließung⁶. Nach Aussagen mancher ägyptischer Autoren geht die Zahl der Christen, die jedes Jahr zum Islam übertreten, um eine Scheidung zu erwirken, in die Tausende,⁷. Wollen sie jedoch später wieder in die christliche Gemeinschaft zurückkehren, treffen sie auf große Schwierigkeiten und werden gelegentlich der Apostasie beschuldigt⁸. Im April 2007 lehnte ein ägyptisches Verwaltungsgericht den Antrag eines konvertierten Christen auf Rückkehr zur christlichen Religion mit der Begründung ab, „wer zum Islam übertritt und ihn später wieder aufgibt, begeht Verrat am Islam und den Muslimen“⁹.

Doch die Schwierigkeiten, nach den konfessionellen Gesetzen eine Scheidung zu erwirken, sind nicht die einzigen Gründe, die Christen dazu bewegen, zum Islam zu konvertieren.

II. Das Sorgerecht für ein Kind und die Religion des Kindes

Kinder, die aus einer Ehe zwischen einem Muslim und einer Christin hervorgehen, werden automatisch als Muslime amtlich registriert¹⁰. Nach Ansicht der muslimischen Rechtsgelehrten müssen die Kinder in der besten Religion erzogen werden¹¹. Wir wollen versuchen zu erklären, wie das Recht und das Gesetz dazu stehen, einer christlichen Mutter im Fall eines Rechtsstreits das Sorgerecht für ihr Kind zuzusprechen.

Prinzipiell wird in den Staaten des Nahen Ostens nicht verlangt, dass derjenige, der das Sorgerecht für ein Kind hat, der gleichen Religion und Konfession angehört wie das Kind¹². Demnach darf eine christliche Mutter ihr Kind aus einer Ehe mit ei-

6 Der koptische Papst Shenouda III. stimmte der Entscheidung Nr.7 aus dem Jahr 1971 zu. Nur wenn eine Ehe wegen Ehebruchs von einem nichtchristlichen Gericht geschieden wurde, darf die Erlaubnis zu einer Wiederverheiratung erteilt werden. Siehe: Nabil Loka BEBAWI:

عدم استورية قانون الأحوال الشخصية المطبق على المسيحيين

(Die Verfassungswidrigkeit der für Christen geltenden Personenstandsgesetze), Dar Al-shurouk litiba' a wa al -nasher, Égypte, 1. Ausgabe, 2004, S. 26.

7 Aus diesem Grund haben Christen verschiedentlich gedroht, aus der orthodoxen Kirche auszutreten, damit sie ihre Probleme regeln können. Siehe: Sabri HASSANIEN:

« ألف مسيحيي يهددون بالتحول عن الأرثوذكسية في مصر 051 » („150 000 Christen in Ägypten drohen der orthodoxen Kirche mit ihrem Austritt“), Elaph , 13. August 2011.

8 Siehe auch : Nael GEORGES : Les chrétiens dans le monde arabe et la question de l'apostasie en islam, Maghreb-Machrek , Nr. 209, Herbst 2011, S. 109-119.

9 In französischer Sprache zitiert von : Sami ALDEEB : « Avis sur les lieux de culte et les pratiques religieuses dans plusieurs pays musulmans et non-musulmans, Avis 07-072 », Institut suisse de droit comparé, 14 September 2007, S. 42.

10 Im Libanon gehören die Kinder aus einer Mischehe immer der Religion oder Konfession des Vaters an, dürfen aber einen Religionswechsel beantragen, sobald sie die Volljährigkeit erreicht haben. Siehe: Bachir AL -BILANNI : Lois sur le statut personnel au Liban, Dar Al'ilem Lil -malayeen, Beirut, 1979, S. 28-29.

11 Siehe oben.

12 Weder der hanafitische noch der malekitische Ritus verlangen, dass der Sorgeberechtigte und das Kind derselben Religion angehören.

nem Muslim bis zu einem gewissen Alter bei sich behalten¹³. Dieses Sorgerecht steht allerdings in Frage, sobald die Religion des Kindes durch den religiösen Einfluss der Mutter gefährdet wird. In diesem Fall wird das Kind der Mutter genommen, es sei denn, diese konvertiert zum Islam. Dieser Konfliktfall tritt häufig dann ein, wenn das Kind alt genug für eine religiöse Unterweisung ist. In den Staaten des Nahen Ostens liegt dieses Alter zwischen fünf und elf Jahren.

In einigen arabischen Staaten sagen die Personenstandsgesetze nichts darüber aus, ob die Religion des Sorgeberechtigten mit der des Kindes übereinstimmen muss. In solchen Fällen findet jedoch die Quadri-Pasha-Kodifizierung Anwendung¹⁴; dort heißt es in Artikel 381: „Übt der christliche Sorgeberechtigte einen schlechten Einfluss auf die Religion des Kindes aus, wird ihm das Sorgerecht für das Kind entzogen“¹⁵. In einem Urteil vom 6. April 1981 bezog sich das syrische Kassationsgericht auf eben diesen Artikel 381 und gestattete dem zuständigen Richter, einer Klage nachzugehen, um zu prüfen, ob auf die Religion des Kindes Einfluss genommen wurde¹⁶.

Tritt ein christlicher Ehemann zum Islam über, erhält er damit automatisch das Recht, das Sorgerecht für das gemeinsame Kind zu beantragen. Dieses muss, da es nun nicht mehr bei der Mutter lebt, die neue Religion seines Vaters annehmen¹⁷. Dazu ist es nicht erforderlich, dass der Übertritt bereits im Personenstandsregister eingetragen wurde, denn die Bescheinigung des „Scharia“- Richters ist als Beweis für die Konversion ausreichend¹⁸. In einer Entscheidung vom 12. Februar 1970 räumte das

13 So hat beispielsweise das oberste ägyptische Verfassungsgericht im Fall eines koptisch-orthodoxen Ehepaars das Sorgerecht für das Kind der Mutter zugesprochen. Diese hatte geltend gemacht, die Personenstandsgesetze ihrer Kirche seien verfassungswidrig, weil sie das Sorgerecht nur für ein Kind unter sieben Jahren vorsehen. Das widerspreche der Scharia, die das Alter auf zehn Jahre festsetze. Die Mutter berief sich auch auf eine Verletzung von Artikel 10 der Verfassung über das Interesse des Kindes sowie auf Artikel 40 über die Gleichheit. In seinem Urteil kam das Verfassungsgericht zu der Entscheidung, dass „Artikel 139 der koptisch-orthodoxen Bestimmungen tatsächlich eine willkürliche Diskriminierung von Bürgern desselben Landes darstellt, weil ihm zufolge muslimische Kinder besser behandelt werden als christliche“. Angelegenheit Nr. 74, Jahr 17, Sitzung vom 1. März 1997, veröffentlicht im Amtsanzeiger Nr. 1 vom 27. März 1997. Siehe: Ahmad KHALIL : Manuel concernant les législations des tribunaux familiaux des musulmans et des non-musulmans , Al-maktab Al-jami'i al -hadeeth, Alexandria, 2008, S. 505 ff.

14 So steht es in den Personenstandsgesetzen.

15 Artikel 383 der Quadri-Pasha-Kodifikation besagt auch, dass die Mutter das Sorgerecht verliert, sobald sie die Ehe mit einem Mann eingeht, der mit dem Kind nicht verwandt ist.

16 Syrisches Kassationsgericht, Entscheidung Nr. 301 vom 6. April 1981, zitiert in: Dina Charif FELLER: La garde Hadanah en droit musulman et dans les droits égyptien, syrien et tunisien, Librairie Droz, Genf, 1996, S. 188.

17 Ahmad KHALIL : Manuel concernant les législations des tribunaux familiaux des musulmans et des non-musulmans, Al-maktab Al-jami'i al -hadeeth, Alexandria, 2008, S. 376. Siehe auch Artikel 129 der Quadri-Pasha-Kodifikation.

18 Mohamed Zuhir ABDOLHAK : الدليل الشرعي للقاضي والمحامى (Scharia-Handbuch für Richter und Anwälte), Al-Majed, Damaskus, 1994, S. 80-81.

syrische Kassationsgericht allerdings ein, dass dem Kind die Möglichkeit offen steht, zur christlichen Religion zurückzukehren, sobald es volljährig geworden ist. Dazu muss sich der Richter aber vergewissern, dass das Kind nach Erreichen der Volljährigkeit nicht bereits den Islam als seine Religion anerkannt hat¹⁹.

Die ägyptische Gesetzgebung geht in die gleiche Richtung wie die syrische; beide beruhen auf dem hanafitischen Ritus, d.h. auf der oben bereits erwähnten Kodifizierung von Quadri-Pasha. Deshalb sprach das Gericht von Alexandria in erster Instanz einem zum Islam konvertierten Vater das Sorgerecht für sein Kind zu. Dieser Fall des griechisch-katholischen Ehepaars Zogabi-Hallaq und seiner achtjährigen Tochter ist in Ägypten sehr bekannt geworden, denn die koptische Gemeinschaft legte gegen die Entscheidung Widerspruch ein. Der Ehemann war nach einem Prozess gegen seine Frau zum Islam konvertiert. Folglich brauchte er zum einen keine Unterhaltszahlungen mehr zu leisten und zum anderen wurde ihm das Sorgerecht für sein Kind zurückgegeben. Gegen dieses Urteil legte die griechisch-koptische Kirche Widerspruch ein, weil sie der Auffassung war, „das als Christin auf die Welt gekommene und getaufte Mädchen müsse weiterhin in der Obhut seiner dem christlichen Glauben treu gebliebenen Mutter verbleiben“²⁰. Das nach Scharia-Maßstäben urteilende Gericht rechtfertigte seine Entscheidung damit, dass das Kind bereits das Alter von acht Jahren erreicht habe und deshalb die Gefahr bestehe, dass es durch die Religion seiner Mutter beeinflusst und im Unglauben (kofr) erzogen werde²¹. Dasselbe Gericht hatte bereits am 16. März 1958 schon einmal ein diskriminierendes Urteil gefällt²²:

19 Charif FELLER : op. cit., S. 216. Bei einem Religionswechsel stützt sich das Kassationsgericht auf die Entscheidung Nr. 60 L.R. Damit ist laut Artikel 60, Absatz 1 des Personenstandsgesetzes, das durch den Präsidialerlass Nr. 376 aus dem Jahr 1957 in Kraft trat, ein Wechsel oder eine Korrektur der Religionszugehörigkeit im Standesregister nur mit Zustimmung des Versöhnungsrichters möglich. Letzterer ist in Syrien als einziger zuständig in einer solchen Angelegenheit. Siehe: Ghada HAMAJ: *الزواج والطلاق وأثارهما لدى الإسلام والمسحية واليهودية* (Ehe und Scheidung und ihre Folgen im Islam, Christentum und Judentum), Al-maktaba Al-kanouniya, Damaskus, 2001, S. 205 ff..Siehe ebenfalls das Urteil des Kassationsgerichts, Basis 61, Nr. 25 vom 12. Oktober 1970, veröffentlicht in der Zeitschrift Al-Kanoun, Nr. 5-8 von 1980.

20 Siehe: Charif FELLER: op. cit., S. 213.

21 Sami ALDEEB: *Non-Musulmans en Pays d'islam, cas de l'Égypte*, TheBookEdition, Lille, 2009, S. 319.

22 Gericht von Alexandria in erster Instanz.

„Wenn die nichtmuslimische Frau zum Islam übertritt, nachdem sie zwei Kinder geboren hat, ihr Mann aber in seiner Religion verbleibt, gehören die Kinder der Religion des Elternteils an, der sich zur besseren Religion bekennt. Deshalb nehmen sie die Religion der Mutter an, denn der Islam ist die beste aller Religionen. Und da der Vater kein Muslim ist, verliert er das Sorgerecht für seine Kinder. Ein Nichtmuslim darf nicht über einen Muslim bestimmen, auch dann nicht, wenn sich die Kinder selbst für ihren Vater als Sorgeberechtigten entschieden haben. Für das Sorgerecht ist nicht der Wille der Kinder ausschlaggebend, sondern die gesetzlichen Bestimmungen“²³.

In einem Verfahren zwischen einer Christin und einem Muslim in Jordanien war das Kassationsgericht bereit, der christlichen Mutter das Sorgerecht zuzusprechen. Es bestätigte damit die Entscheidung aus erster Instanz, wonach im Interesse des Kindes die Mutter das Sorgerecht erhalten sollte. Gemäß Artikel 123 des Familienrechts²⁴ darf die Mutter einen Sohn bis zum Alter von neun Jahren und eine Tochter bis zum Alter von elf Jahren bei sich behalten. Dieses Urteil bedeutet aber nicht, dass die Mutter einen absoluten Anspruch auf das Sorgerecht besitzt, denn es kann ihr jederzeit wieder entzogen werden. Allerdings wurde die Entscheidung in diesem Fall trotz des seit 2010 geltenden neuen jordanischen Personenstandsgesetzes getroffen, denn darin heißt es in Artikel 172, Absatz b ausdrücklich, dass eine nichtmuslimische Frau das Sorgerecht für ihr Kind verliert, sobald dieses sieben Jahre alt geworden ist²⁵.

Tritt ein Elternteil zum Islam über, bedeutet das also, dass er das Sorgerecht für sein Kind erhält. Die größte Gefahr bei einem solchen Religionswechsel, der nur dem Zweck dient, das Gesetz zu manipulieren, besteht aber darin, dass in einem Streitfall das Interesse des Kindes auf der Strecke bleibt. Ausschlaggebend für die Erteilung des Sorgerechts sollte jedoch das Interesse des Kindes sein und nicht die Frage der Religionszugehörigkeit.

23 Siehe: Sami ALDEEB : «La définition internationale des droits de l’homme et l’islam», op. cit., S. 668. In Artikel 178 des syrischen Personenstandsgesetzes heißt es deshalb, dass der Sorgeberechtigte derselben Religion angehören muss wie das minderjährige Kind. Dieselbe Vorschrift findet sich in Artikel 27 des ägyptischen Gesetzes 119/1952.

24 Urteil Nr. 65/493, 1966 veröffentlicht in der jordanischen Zeitschrift der Anwaltskammer. Zitiert von: Yacoub AL –FAR: *مجالس الطوائف الدينية غير المسلمة* رقم 2 لسنة 20391 وقانون الأحوال الشخصية الغير المسلمين الطوائف شرح قانون الطوائف المسيحية والاجتهادات القضائية الأردنية في موضوع الطوائف Beschreibung : Gesetz der nichtmuslimischen konfessionellen Räte Nr. 2 von 1938; Personenstandsgesetz für Nichtmuslime/christliche Gemeinschaften und jordanische Rechtsprechung über die Gemeinschaften), Al-Shorok, Amman, 2001, S. 30-31.

25 Siehe auch Artikel 171 und Artikel 224, b desselben Gesetzes.

III. Die Ehe mit einer Muslima

In allen islamischen Staaten des Nahen Ostens bleibt eine zwischen christlichen Partnern geschlossene Ehe auch weiterhin bestehen, wenn der Mann zum Islam übertritt, denn die Ehe zwischen einem Muslim und einer andersgläubigen Frau ist nach dem islamischen Gesetz erlaubt²⁶. Konvertiert dagegen die Frau zum Islam, wird dadurch die Ehe ungültig, weil das islamische Gesetz die Ehe zwischen einer Muslima und einem Christen verbietet²⁷. Die rechtlich-gesetzliche Lage im Fall eines Übertritts zum Islam ist aber von Staat zu Staat unterschiedlich.

Die Gesetzgebung orientiert sich an der Quadri-Pasha-Kodifizierung²⁸. Gemäß Artikel 33, Absatz 1 des alten jordanischen Personenstandsgesetzes Nr. 61 aus dem Jahr 1976 ist jede Ehe zwischen einer Muslima und einem Andersgläubigen „ungültig“. Artikel 28, Absatz b des neuen Personenstandsgesetzes von 2010 bestätigt diese Bestimmung. Im ägyptischen Personenstandsgesetz wird die Ehe zwischen einer Muslima und einem Christen nicht ausdrücklich verboten. Die Gerichte berufen sich deshalb auf die Kodifizierung von Quadri-Pasha, die eine solche Ehe untersagt. In Artikel 48 des syrischen Personenstandsgesetzes von 1953 heißt es, dass „die Ehe zwischen einer Muslima und einem Nichtmuslim ungültig ist und die aus dieser Verbindung hervorgegangenen Kinder als unehelich gelten“. In den islamischen Staaten des Nahen Ostens ist demnach das Verbot einer Ehe zwischen einer Muslima und einem Nichtmuslim die Regel. Folglich steht jedem die Möglichkeit frei, das „Scharia-Gericht“ anzurufen, um das Paar²⁹ in einem so genannten Al-Husba-Verfahren³⁰ auseinander zu bringen. Und gegen die richterliche Aufhebung der Ehe kann keiner der Partner Einspruch erheben. Die Rechtsprechung in den islamischen Staaten des

26 Siehe Urteil Nr. 601/85 des jordanischen Kassationsgerichts. Zitiert in: Yacoub AL-FAR : op. cit. , S. 30. Es sei darauf hingewiesen, dass die sunnitischen Rechtsschulen im Gegensatz zu den schiitischen diese Ehen akzeptieren. Doch sowohl die sunnitische als auch die schiitische Rechtsauffassung verbieten die Ehe eines muslimischen Partners mit einem Ungläubigen. In Artikel 120 der Quadri-Pasha-Kodifikation heißt es: „Die Heirat eines Muslims mit Christinnen oder Jüdinnen seines eigenen oder eines ausländischen Staates ist erlaubt.“ Und schließlich sei noch erwähnt, dass in den islamischen Ländern des Nahen Ostens die Eheschließung zwischen einem Muslim und einer Christin vor dem Scharia-Gericht stattfindet, das auch in Streitfällen zuständig ist.

27 Siehe folgende Koranverse : 2:221 , 60:10 und 4:141

28 Siehe Artikel 120 bis 125.

29 Siehe Entscheidung des syrischen Scharia-Gerichts Nr. 257 vom 19. Juni 1969, Basis 250. Außerdem das Urteil Nr. 860, Basis 591 vom 30. September 1992, veröffentlicht in der Zeitschrift Al-Mohammoun , Nr. 11-12, 1993. Zitiert in : Ghada HAMAJ , op. cit. , S. 401 .

30 Jeder Bürger kann ein solches Verfahren anstrengen, um ein legitimes Recht zu schützen. Grundlage für ein solches Verfahren sind die Sure 3:104 sowie einige Hadith, die das Rechte gebieten und das Verwerfliche verbieten. In Ägypten werden Personenstandsverfahren durch das Gesetz Nr. 3 aus dem Jahr 1996 und durch Artikel 6 des Gesetzes Nr. 1 aus dem Jahr 2000 geregelt. Auch in dem Entwurf zum syrischen Personenstandsgesetz (Entwurf 1) von 2009 ist in Artikel 21 die Möglichkeit vorgesehen, derartige Prozesse einzuleiten.

Nahen Ostens beruft sich in solch einem Fall auf die Bestimmungen der hanafitischen Schule, d.h. auf Artikel 126 der Quadri-Pasha-Kodifizierung. Darin ist vorgesehen, dass dem Ehemann der Übertritt zum Islam vorgeschlagen wird; ist er dazu bereit, bleibt die Ehe bestehen, weigert er sich, wird die Scheidung ausgesprochen³¹. Eine Muslima darf also nicht mit ihrem Ehemann zusammenleben; will dieser seine Ehe retten, bleibt ihm nur eine Möglichkeit, nämlich der Übertritt zum Islam.

Diese Bestimmung hat gravierende Auswirkungen auf die rechtliche und gesellschaftliche Stabilität in den arabischen Ländern. In Syrien gab es einen berühmt gewordenen Fall, in dem die Ehe zwischen einer Muslima und einem Christen zwangsweise geschieden wurde. Die beiden hatten geheiratet, ein Familie gegründet und zwei Kinder bekommen, konnten jedoch weder ihre Ehe noch die Geburt der Kinder amtlich registrieren lassen. Auf Anraten eines Richters klagte die Frau vor einem Scharia-Gericht und gab vor, ihr Mann habe sie über seine wahre Religionszugehörigkeit belogen. Das Gericht erklärte die Ehe für ungültig und ordnete die unverzügliche Trennung der Ehepartner an. Die Kinder sollten als Muslime eingetragen werden, denn sie gehörten selbstverständlich der „Religion des ehrlicheren Elternteils“ an³².

In den gleichen Kontext gehört der Fall von Rezekallah Hanush, eines syrischen Christen, der gegen seinen Willen als Muslim registriert wurde. Herr Hanush wurde Opfer jener Bestimmung, die seine Heirat mit einer syrischen Muslima verbot. Um einen Religionswechsel zu vermeiden, hatte das Paar unter Umgehung der Gerichte spirituell geheiratet. Kurze Zeit danach wandte sich die Frau an das Scharia-Gericht und beantragte die amtliche Eintragung ihrer Ehe. Dabei behauptete sie, ihr Gatte habe in Gegenwart ihrer Brüder das islamische Glaubensbekenntnis al-shahada gesprochen. Diese sagten vor dem betreffenden Gericht aus, woraufhin der Richter am 15. Februar 1998 seine Entscheidung Nr. 72/498 traf und dem Antrag der Frau stattgab. Das Gericht erklärte, mit dem Sprechen der al-shahada sei der Ehemann zum Islam konvertiert und gelte deshalb vor dem Gesetz als Muslim, obwohl er nicht den administrativen Weg eingeschlagen habe. Rezekallah Hanush legte vor dem Kassationsgericht Widerspruch gegen diese Entscheidung ein, weil er ein überzeugter Christ sei und das Gericht die Aussage der Zeugen auf Grund derer familiärer Bindung nicht akzeptieren dürfe³³. Das Kassationsgericht lehnte den Widerspruch jedoch ab und bestätigte die

31 Urteil des syrischen Kassationsgerichts Nr. 1101 vom 12. Mai 1965. Dabei ging es um die zum Islam konvertierte Frau Marine und ihren Mann, Herrn Georges. Siehe auch das Urteil in erster Instanz des Kairoer Gerichts vom 3. September 1956. Außerdem: Mohamed Zuhir ABDOULHAK : op. cit. , S. 181.

32 Urteil Nr. 997, Basis 8741/96. Es sei darauf hingewiesen, dass ein Religionswechsel in Syrien vom Staatssicherheitsdienst genehmigt werden muss. Eine solche Erlaubnis wird allerdings nur sehr selten erteilt.

33 Die Zeugenaussage eines Christen wird von den Scharia-Gerichten nicht akzeptiert, und die Aussage von zwei Frauen gilt soviel wie die eines Mannes.

Entscheidung des „Scharia-Gerichts“, der zufolge er als Muslim anzusehen war³⁴.

Das Verbot einer solchen Mischehe verstößt gegen zwei grundlegende Menschenrechte: erstens gegen die Freiheit zur Eheschließung³⁵ und zweitens gegen das Recht auf Gleichheit. Muslimische Frauen werden nicht nur gegenüber den Männern diskriminiert, sondern sie dürfen auch keine Ehe mit einem Christen eingehen. Auch der Christ besitzt keine uneingeschränkte Freiheit bei der Eheschließung und wird gegenüber den Muslimen diskriminiert, die ihrerseits Christinnen heiraten dürfen. In diesem Zusammenhang sei noch erwähnt, dass die christliche Gesetzgebung ebenfalls Verbotsbestimmungen für Mischehen enthält, die allerdings nicht zur Anwendung kommen, weil das islamische Gesetz stets Vorrang genießt. Da es die Möglichkeit der Zivilehe nicht gibt, bleibt einem christlichen Mann angesichts dieser unmenschlichen Situation nur der Ausweg des Religionswechsels, wenn er eine Muslima heiraten möchte³⁶.

Es bleiben noch einige weniger schwerwiegende Gründe anzuführen, die einen Christen veranlassen können, zum Islam zu konvertieren. Da wäre vor allem die Tatsache, dass ein christlicher Ehemann nach seinem Übertritt zum Islam keine Unterhaltszahlungen mehr zu leisten hat³⁷. Außerdem kann eine christliche Ehefrau ihren muslimischen Mann nicht beerben, denn das Erbe eines Muslims darf nicht einer

34 Siehe die beiden Urteile des syrischen Kassationsgerichts zu den Entscheidungen der ersten Kammer des Scharia-Gerichts Nr. 515, Basis 905 vom 5. Mai 1999 und zu der des allgemeinen Verwaltungsgerichts Nr. 197, Basis 352, vom 14. Juni 1999.

35 Siehe Artikel 23, Absatz 2 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte.

36 Der Libanon ist der einzige Staat im Nahen Osten der auf Grund von Artikel 25 der Verordnung 146 L.R. vom 18. November 1938 eine im Ausland geschlossene Mischehe seiner Staatsbürger anerkennt. Siehe dazu das Urteil des libanesischen Kassationsgerichts Nr. 36 vom 19. September 1964 und die Entscheidung des Gerichts erster Instanz Nr. 17 vom 5. April 1968.

37 Nach Artikel 160 des syrischen Personenstandsgesetzes dürfen bei unterschiedlicher Religionszugehörigkeit Unterhaltszahlungen nur für die Eltern des Ehemannes und für seine Kinder geleistet werden. Deshalb hat die christliche Ehefrau eines Muslims keine Unterhaltsansprüche. Artikel 60 des jordanischen Personenstandsgesetzes von 2010 sieht dagegen Unterhaltszahlungen auch bei unterschiedlicher Religionszugehörigkeit der Ehepartner vor.

nichtmuslimischen Frau zufallen³⁸. Folglich lässt sich die Frage der Erbberechtigung nur lösen, wenn einer der beiden Ehepartner zum Islam konvertiert, wenn also in diesem Fall beispielsweise die christliche Frau den Islam annimmt³⁹. Der Übertritt des Ehemannes zum Islam erlaubt ihm, eine zweite Ehe einzugehen. Die christliche Ehefrau kann sich von ihrem Mann trennen und ebenfalls erneut heiraten, vorausgesetzt, sie konvertiert. Außerdem wird mit dem Übertritt für den Konvertiten jede Entscheidung des konfessionellen Rates hinfällig, etwa das Verbot, das Land zu verlassen⁴⁰. Es gibt auch noch andere Gründe für den Religionswechsel, die mit den verschiedenen rechtlich-gesetzlichen Systemen nichts zu tun haben, etwa der Wunsch, bestimmte Schlüsselpositionen zu bekleiden oder der Verfolgung zu entgehen. Letzteres spielt vor allem in Ägypten eine Rolle⁴¹. Und schließlich konvertiert manch einer auch, weil er wirklich an den Islam glaubt und die christliche Religion aufgeben möchte.

Die Personenstandsgesetze der unterschiedlichen rechtlichen und gesetzlichen

38 In den Personenstandsgesetzen der meisten muslimischen Länder wird ausdrücklich verboten, dass ein Muslim sein Vermögen einem Nichtmuslim vermacht, etwa in Artikel 264, Absatz b des syrischen Gesetzes. Auch eine testamentarische Verfügung zugunsten der christlichen Ehefrau löst das Problem nicht. Denn nach dem islamischen Recht darf einem anderen, auch der christlichen Ehefrau, maximal ein Drittel des Vermögens überschrieben werden. Begründet wird das Erbverbot zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen mit dem Koranvers 4:11 und noch eindeutiger mit der Sunna, wo es heißt: « Ein Ungläubiger darf von einem Muslim nicht erben ». Außerdem hat der Prophet Mohammed gesagt: „Es erbt weder der Muslim vom Ungläubigen, noch der Ungläubige vom Muslim.“ Darüber, dass ein Nichtmuslim das Erbe eines Muslims nicht antreten darf, sind sich die islamischen Rechtsgelehrten einig. Über den gegenteiligen Fall sind die Meinungen jedoch geteilt. Die Gesetze im Nahen Osten halten sich an die sunnitischen Rechtsschulen, die die Erbfolge in beiden Richtungen untersagen. So ist nach Artikel 264 des syrischen Personenstandsgesetzes die Erbfolge zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in beiden Richtungen verboten. Es gab einen Fall, in dem eine christliche Frau vor dem Scharia-Gericht behauptete, sie sei noch vor dem Tod ihres muslimischen Ehemannes zum Islam konvertiert. Die Frau wollte die Religion ihres Mannes annehmen, um in den Genuss des Erbes zu gelangen. Das Scharia-Gericht gab ihrem Antrag statt und akzeptierte die amtliche Eintragung ihres Übertritts, da dieser noch vor dem Ableben ihres Mannes erfolgt war. Siehe: Urteil Nr. 79, Basis 14 vom 28. Februar 1971 und das Urteil Nr. 411, Basis 432, vom 27. April 1976. Zitiert in: Mahmoud SHAMESS: *Anthologies des normes des statuts personnels dans les législations libanaises et syriennes*, Al-Halabi al-hukoukia, Beirut, 1999, S. 265-266.

39 Manchmal konvertiert ein Christ auch zum Islam, um seine Erben um einen Teil des ihnen rechtmäßig zustehenden Erbes zu bringen. Dann bleibt den Erben keine andere Möglichkeit, als ebenfalls zu konvertieren, wenn sie ihr Erbteil zurückerhalten wollen.

40 Mohamed Zuhir ABDOULHAK: *op. cit.*, S. 51. Und Mahmoud SHAMESS: *op. cit.*, S. 69.

41 In der Geschichte war die Befreiung von der von den Ungläubigen erhobenen Kopfsteuer „jizya“ einer der Hauptgründe für den Übertritt von Christen zum Islam. Davon zeugt „der massive Übertritt der Malikiten in Gaza im Jahr 1651, die sich aus steuerlichen Gründen zum Islam bekehrten.“ Siehe: Bernard HEYBERGER: *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, Französische Schule Rom, Palast Farnese, Rom, 1994, S. 77.

Systeme im Nahen Osten begünstigen also den Übertritt zum Islam⁴². Die Vorrangstellung des islamischen Rechts und die Privilegierung der Muslime stellen eine Verletzung der Religionsfreiheit und der Gleichheit der Bürger dar. Die unterschiedliche Stellung von Christen und Muslimen, aber ebenso die Unterschiede innerhalb jeder Gemeinschaft, verhindern auch ein gutes Funktionieren der Gerichte. Es liegt auf der Hand, dass diese inkohärente, gesetzwidrige und ungerechte Situation niemals zu rechtlicher und sozialer Stabilität und zu demokratischen Verhältnissen führen kann. Reformen und Modernisierung sind deshalb unabdingbar. Die Länder müssen ein einheitliches Zivilrecht für alle Bürger ohne Ansehen des Geschlechts oder der Religion einführen, und die Kirche sollte den ersten Schritt tun, um eine Trennung von Religion und Staat herbeizuführen. Bis ein für alle Bürger geltendes Zivilrecht in Kraft tritt, sollten die christlichen Religionsgemeinschaften ihre Personenstandsbestimmungen vereinheitlichen und alles daraus streichen, was mit den Menschenrechten unvereinbar ist.

Ein solches weltliches System entspricht einer modernen Gesellschaft und vor allem den Menschenrechten im Allgemeinen und dem Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz im Besonderen. Auf Grund des religiösen Widerstandes besteht allerdings angesichts der augenblicklichen politischen Verhältnissen wenig Aussicht auf eine totale Säkularisierung des Familienrechts. Die beste Lösung wäre deshalb, nach dem Beispiel einiger schwarzafrikanischer Staaten parallel zu dem bestehenden religiösen System ein weltliches einzuführen. Dann stünde es den Paaren frei zu entscheiden, ob sie standesamtlich heiraten oder eine religiös geschlossene Ehe eingehen wollen.

Die kommenden Jahre werden mit Sicherheit das politische und rechtliche Gesicht der arabischen Staaten verändern und auch ihre Spuren in den verschiedenen rechtlichen und gesetzlichen Systemen hinterlassen. Die Menschen in dieser Region erleben zur Zeit einen tiefen Umbruch. Wird sich der säkulare Rechtsstaat im Kampf gegen die islamistischen Bestrebungen durchsetzen, deren Ziel die ausschließliche und strikte Anwendung der Scharia ist?

42 Der Libanon bildet eine Ausnahme, denn hier stellt die Gleichheit der verschiedenen religiösen Gruppen die Grundlage des Systems dar. Diese Gleichheit bedeutet allerdings nicht, dass die Religionsfreiheit auch tatsächlich geschützt wird.

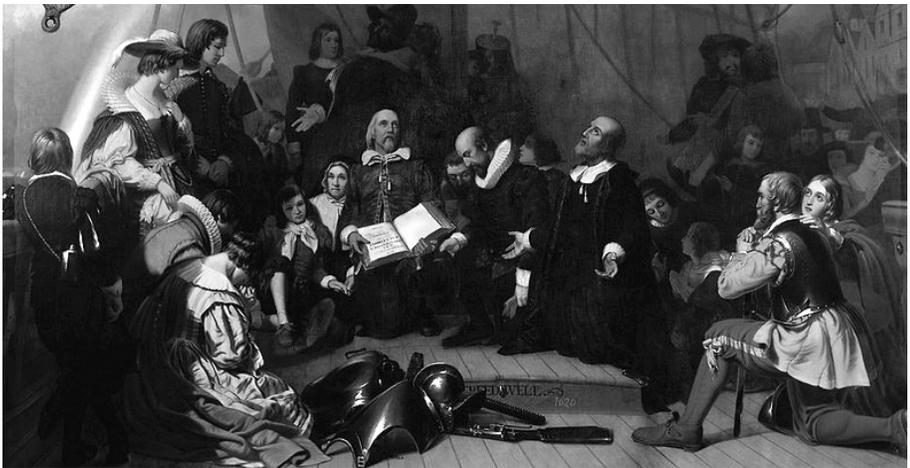
Die Menschenrechte haben eine Geschichte

Valentine Zuber

Historikerin und Dozentin an der Abteilung für Religionswissenschaften der Ecole Pratique des Hautes Etudes sowie Mitglied der Forschungsgruppe „Sociétés, Religions, Laïcités“ am CNRS, Paris.

Die Menschenrechte: Ein politisches Programm für die ganze Welt

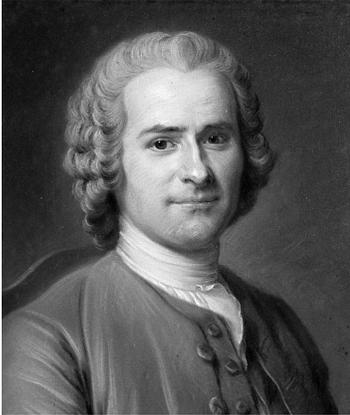
Ende des 18. Jahrhunderts wurden gleich in mehreren Ländern Erklärungen verfasst, in denen die natürlichen Rechte des Menschen verkündet wurden. Ihre Urheber priesen ausnahmslos die universale Geltung dieser Rechte und meinten, auf diese Weise zum Fortschritt der gesamten Menschheit beizutragen. Diese Texte sind unter dem Einfluss der revolutionären Umwälzungen entstanden, die viele Länder auf dem amerikanischen Kontinent aber auch in Europa ab den 1770er Jahren erschütterten. Die politischen Unruhen erfassten zunächst Amerika, das sich nach einem jahrelangen Krieg, der in Europa aufmerksam verfolgt und kommentiert wurde, vom Joch der englischen Kolonialherrschaft befreit hatte. Ermutigt durch dieses Beispiel,



Die "Pilgerväter" an Deck des Schiffes "Speedwell" vor ihrer Abreise in die Neue Welt; Delft, Holland, 22. Juli 1620.

Ölgemälde von Robert W. Weir (1803-1890).

Foto: Wikimedia Commons / Architect of the Capitol



Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Genfer Schriftsteller und Philosoph der Aufklärung sowie geistiger Wegbereiter der Französischen Revolution. Portrait von Maurice Quentin de Latour, 1753.

Foto: Wikimedia Commons

strebten nun auch europäische Länder ihre eigene Revolution an: Irland, Holland, die Schweiz und schließlich Frankreich stellten infolge der Entwicklungen in der Neuen Welt nacheinander oder gleichzeitig ihre bis dahin herrschende traditionelle politische Ordnung in Frage. Einige dieser Bewegungen scheiterten, andere waren erfolgreich und dienten später all den Völkern als Vorbild und Quelle der Hoffnung, die nach größerer politischer Freiheit und nach mehr gesellschaftlicher Gleichheit verlangten. Die unterschiedlichen feierlichen Erklärungen, die im Zuge dieser Bestrebungen verfasst wurden, zeitigten zwar nicht immer auch politische Auswirkungen in den betreffenden Ländern, doch stießen sie weltweit auf Resonanz. Übersetzungen fanden in den westlichen Ländern weite Verbreitung, und die darin knapp und abstrakt formulierten Vorstellungen trugen die revolutionäre Botschaft bis in die hintersten Winkel des europäischen Kontinents.

Die Auswirkungen dieser Rechtserklärungen auf die Politik veranlassen uns, uns mit dieser ganz neuen politischen Form zu befassen und uns zu fragen, welches ideologische Schicksal ihr beschieden war. Da die Menschenrechtserklärungen über die Grenzen hinausgingen, bildeten sie die ideologische Basis für die meisten Emanzipationsbewegungen der Völker, zu denen es im Laufe des 19. Jahrhunderts immer wieder kam. Lange Zeit jedoch blieben sie nichts weiter als theoretische Grundsätze, und es dauerte manchmal Jahrzehnte, bis sie auch in der Praxis umgesetzt wurden. Ein Jahrhundert später dienten sie dann den außereuropäischen Ländern ebenfalls als politisches Programm für ihre nationalen Emanzipationsbestrebungen. Die Ansteckung war hier sozusagen verzögert erfolgt. Die kolonisierten Länder machten sich nämlich die laut verkündete Allgemeingültigkeit dieser Prinzipien zunutze, um das Joch der europäischen Herrscher abzuschütteln, die so unvorsichtig gewesen waren, diese Grundsätze zu formulieren. Infolge der Schrecken des Zweiten Weltkrieges fand der Gedanke der Menschenrechte weltweit erneut Zustimmung. Mit der ganz eindeutig

von den ersten Texten aus dem 18. Jahrhundert inspirierten Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 wurde eine voluntaristische Politik in Gang gesetzt, die die Menschenrechte überall auf der Welt fördern sollte. In dieser Erklärung wurden die politischen und bürgerlichen Dimensionen der Menschenrechte auch auf die wirtschaftlichen und sozialen Probleme der verschiedenen Völker der Welt ausgeweitet. Damit hat sie die Definition der Menschenrechte erheblich weiter gefasst und in allen Ländern die Schaffung eines spezifischen öffentlichen Rechts unterstützt, mit dessen Hilfe die formal verkündeten Grundsätze endlich auch angewandt werden.

Das Bestreben, den Menschenrechten ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts weltweite Geltung zu verschaffen, traf und trifft auch heute noch auf zahlreiche Hindernisse. Dass die Menschenrechte ihren Ursprung in Europa und seinen westlichen Dependancen haben, ist der Grund dafür, dass sie von anderen Zivilisationen zunehmend in Frage gestellt werden, weil diese in ihnen immer noch das Zeichen für die kulturelle und religiöse Einflussnahme und die politische Vorherrschaft der ehemaligen Kolonialmächte sehen. Ihre Anerkennung durch alle Nationen ohne Ausnahme ist nur zu erreichen, wenn ihre Grundsätze auf globaler Ebene effektiv Geltung erhalten, und dazu müssen sie vor allem in ausschließlich rechtliche Begriffe umgewandelt und ganz allmählich an eine entschieden pluralistische und offene Welt angepasst werden.

Drei wegweisende Dokumente: 1776, 1789 und 1948

1. Die Erfindung der Menschenrechte

Im ausgehenden 18. Jahrhundert erschien in Nordamerika und in Europa eine wahre Flut an Texten, in denen die Menschenrechte in Form von Erklärungen aufgelistet wurden. Diese im Hinblick auf die Verabschiedung einer Verfassung und eines Rechtssystems verfassten Dokumente entstanden zuerst in den verschiedenen amerikanischen Kolonien, die sich auf dem Weg in die Unabhängigkeit befanden, und sie stießen in den Folgejahren sofort auf große Resonanz in der westlichen Welt. Auf die Texte der einzelnen Kolonien – der bekannteste ist die Bill of Rights von Virginia aus dem Jahr 1776 – folgten im selben Jahr die gemeinsame Erklärung der Unabhängigkeit der amerikanischen Staaten sowie anschließend die Verabschiedung der Bill of Rights (die Zusatzartikel 1 bis 10) der amerikanischen Verfassung von 1791. In Frankreich hatte inzwischen die Verfassungsgebende Versammlung in dem ganz besonders turbulenten Sommer 1789 ihre eigene Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte verkündet. Auf Grund der politischen Wirren wurde dieser Vorgang gleich noch zweimal wiederholt, nämlich 1793 und 1795. Andere Völker folgten dem Beispiel; wie etwa die Belgier mit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der Bürger von Franchimont im September desselben Jahres, die Genfer mit ihrer Erklärung der Rechte und Pflichten des Menschen in der Gesellschaft von 1793, oder die verschie-

denen Erklärungen der Rechte und republikanischen Verfassungen in Italien, Holland oder der Schweiz, die infolge der napoleonischen Feldzüge entstanden (1797 – 1798).

Im 19. Jahrhundert setzte sich diese Entwicklung in Frankreich mit der Präambel zur französischen Verfassung von 1848 fort. Es folgte nun eine lange Latenzphase, in der die sich neu konstituierenden Staaten es nicht mehr für so wichtig erachten, Erklärungen zu verfassen. Die nationalistische Ideologie hatte die Forderung nach allgemein geltenden Menschenrechten verdrängt. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg, nach dem Feuersturm mit seinen mörderischen Folgen, den der auf die Spitze getriebene Nationalismus entfacht hatte, sahen es die Siegermächte wieder als notwendig an, eine weltweite Menschenrechtspolitik zu definieren. Diese Politik führte 1948 im Pariser Trocadéro zur feierlichen Verkündung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die zur neuen moralischen Charta der kurz zuvor gegründeten Organisation der Vereinten Nationen wurde.

2. Allgemeine Rechte

Im Gegensatz zur englischen Bill of Rights von 1689, die sich einzig und allein auf die alten Rechte und Freiheiten der freien Engländer bezog, verkündeten die Texte von 1776, 1789 und 1948 ausnahmslos die Gleichheit aller Menschen und deren allgemeinen Anspruch auf die natürlichen Rechte, und das unabhängig von ihrer nationalen Zugehörigkeit.

Bereits im zweiten Absatz der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776 heißt es deshalb: „Wir halten diese Wahrheiten für ausgemacht, dass alle Menschen gleich erschaffen worden, dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt worden, worunter sind Leben, Freiheit und das Streben nach Glückseligkeit.“

Im ersten Artikel der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789 lesen wir: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es.“ Und in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 wird verkündet, dass „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 bildet“ und dass „diese Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal (proklamiert wird)“.

Die Frage nach den Ursprüngen

1. Die Vorreiterrolle der Amerikaner

Die Historiker sind sich heute allgemein darin einig, dass die Angelsachsen bei der Entwicklung und praktischen Umsetzung der Theorie von den Menschenrechten im 17. und 18. Jahrhundert die führende Rolle gespielt haben. Die Amerikaner stützten sich auf die Gedanken zeitgenössischer Philosophen. Sie waren über den Atlantik geflohen, um den Religionsstreitigkeiten auf dem alten Kontinent zu entgehen, und zogen die Konsequenzen aus ihren Erfahrungen. Damit wurden sie zu Pionieren und Vorbildern, die man in der übrigen Welt bewunderte und nachgeahmte. Sie waren tatsächlich die ersten, die völlig andere politische Lösungen propagierten und anwandten, als sie in der Alten Welt üblich waren, um so einerseits ihrer Isolierung zu begegnen und andererseits das Zusammenleben von Menschen zu regeln, die vielen verschiedenen Religionen und Gesellschaftsschichten angehörten. Diese Vorreiterrolle der Amerikaner befreit die Forscher auf dem Gebiet der Ideengeschichte jedoch nicht von der Aufgabe, sich nach den Ursprüngen dieser neuen politischen Grundsätze zu fragen, die dort in der Praxis verwirklicht wurden. Diese Prinzipien haben ihren Ursprung in Europa, doch erst durch einen intensiven Austausch und durch das Aufeinandertreffen der intellektuellen Einflüsse aus der alten und der neuen Welt war es möglich, sie so genau zu präzisieren, in Gesetze zu fassen und sie zunächst in Amerika und später auch in Europa in der politischen Praxis weiterzuentwickeln.

2. Ein religiöser Ursprung?

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts streiten sich die politischen Denker regelmäßig darüber, wo die intellektuellen Wurzeln der Menschenrechte zu suchen sind. Manch einer vertritt die Ansicht, ihr Ursprung sei rein religiöser Natur und gehe auf die durch die Reformationen im 16. Jahrhundert ausgelösten starken Veränderungen in der Kirche und der Theologie zurück. Andere wiederum heben hervor, dass die Säkularisierung und Individualisierung des philosophischen Denkens von der cartesianischen Revolution bis hin zur Aufklärung die wichtigste Rolle gespielt haben. Diese unterschiedlichen Interpretationen sollten gewiss alle der Erklärung dienen, doch manchmal lagen ihnen auch ideologische Motive zugrunde, die ihre laut verkündete Allgemeingültigkeit beeinträchtigten. Deshalb haben die unterschwellig vorhandenen ideologischen Absichten jener Länder, die die Menschenrechte ganz offen förderten und nach außen trugen, auf jeden Fall stark dazu beigetragen, dass die Verbreitung dieser Grundsätze in der übrigen Welt auf Probleme stieß.



Eleanor Roosevelt mit einer Ausgabe der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, an deren Entwurf sie wesentlich beteiligt war. Das Bild zeigt sie mit dem Text in spanischer Sprache (November 1949).

Foto: Wikimedia Commons / Franklin Roosevelt Library

3. Die Reformation, Ursprung der individuellen Rechte

Sowohl die Verfechter liberaler als auch reaktionärer Gedanken im 19. Jahrhundert wollten die Ursprünge für die aktuellen oder bereits abgeschlossenen politischen Umwälzungen in der Religion finden, und für sie kamen deshalb die in diesem Zusammenhang verkündeten Menschenrechtserklärungen neuen, an die moderne Welt angepassten Gesetzestafeln gleich.

In Frankreich war es im 19. Jahrhundert geradezu zu einem Topos geworden, das Werk der Reformation mit dem der Französischen Revolution in Verbindung zu bringen, und nicht nur die reaktionäre, sondern auch die liberale und republikanische Geschichtsschreibung sah in der Reformation und der Revolution parallele Entwicklungen. Jeder suchte nach den religiösen oder theologischen Erklärungen, um die Probleme zu verstehen, die mit der Moderne und ihren Begleiterscheinungen Demokratie, Pluralismus und fortschreitender Säkularisierung der Gesellschaft entstanden waren. Die Gleichsetzung von Reformation und Moderne konnte also auf zwei entgegengesetzte Weisen interpretiert werden, je nachdem, wie die jeweiligen Denker die Entwicklung der Gesellschaft ihrer Zeit beurteilten. Jene, die sich auf das Erbe von 1789 beriefen, sahen in der Reformation im Allgemeinen den Ausgangspunkt für den langen und beschwerlichen Weg hin zur Erreichung der modernen Freiheiten. Zu ihnen zählten im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts liberale, manchmal protestantische oder protestantenfreundliche Denker (angefangen bei Benjamin Constant über François Guizot, Jules Michelet und Alexis de Toqueville bis hin zu Edgar Quinet),

aber auch französische protestantische Historiker und Theologen sowie ihre politischen Verbündeten, die Republikaner.

Jene dagegen, die sich gegen die Einführung und gegen die allgemeine Übernahme der Ideale der Aufklärung in die moderne Politik wehrten, sahen in der Reformation die erste revolutionäre Tat, durch die eine Kettenreaktion ausgelöst worden war und das Land mit all dem, was bisher seine Stärke, seine Einheit und seine Identität ausgemacht hatte, ins Verderben gestürzt wurde. Diese Ansicht vertraten reaktionäre und protestantenfeindliche Denker von Joseph de Maistre bis zu Charles Maurras.

Die Gleichsetzung von Reformation und Revolution wurde allerdings immer häufiger von gewissen besonders patriotischen (man könnte auch sagen jakobinischen) republikanischen Historikern erschüttert, denn sie betonten, dass die Ideale und Prinzipien der Revolution rein französischen Ursprungs seien und auf die Philosophie zurückgingen. Dass sich die Forschung in Deutschland (Georg Jellinek und auch Max Weber) unter anderem erneut mit einer Neubewertung des protestantischen Beitrags (in Form des Calvinismus oder des Paracalvinismus) zur politischen und ökonomischen Moderne der westlichen Welt befasste, hat zwar die Protestanten in Frankreich mit Befriedigung erfüllt, wurde aber von den anderen, den französischen Verfechtern einer heroischen und strikt nationalen Sichtweise, mit Unbehagen aufgenommen.

4. Ein philosophischer und weltlicher Ursprung?

Eine andere Denkrichtung bestritt nämlich ganz entschieden jeden religiösen Einfluss auf die Entstehung der Theorie von den Naturrechten. Ihren Anhängern zufolge wurde die Entwicklung einer weltlichen und eigenständigen Vorstellung von den natürlichen Rechten des Menschen überhaupt erst möglich, weil man sich vom rein religiösen Denken losgesagt hatte; dadurch seien die natürlichen Rechte zum Allgemeinut aller Menschen geworden, unabhängig von deren jeweiliger Kultur oder Religion. Diese Autoren sind fest davon überzeugt, dass im 18. Jahrhundert eine geistige und kulturelle Revolution in der Wahrnehmung des Individuums stattgefunden hat. Diese neue Geisteshaltung habe sich dann über verschiedene Kanäle in der Bevölkerung verbreitet: über Romane, in denen das Schicksal Einzelner im Mittelpunkt stand (Jean-Jacques Rousseau und Richardson), über den Kampf der Philosophen für die Abschaffung der Folter (Voltaire), sowie über ihren Einsatz für Religionsfreiheit und die Anerkennung individueller Freiheiten (Condorcet). In diesem intellektuellen Klima sei es möglich geworden, dass sich neue gesellschaftliche und politische Vorstellungen wie die von den natürlichen Rechten des Menschen in der Gesellschaft Bahn brachen. Angefangen bei Hugo Grotius und John Locke, über Jean-Jacques Burlamaqui bis hin zu Rousseau haben die verschiedenen Theorien vom Gesellschaftsvertrag das Individuum ins Zentrum der Betrachtung gestellt und dazu beigetragen, dass die

wesentliche Rolle der menschlichen Person allgemein anerkannt wurde.

Doch ganz gleich, ob die Menschenrechte nun ihren Ursprung in der Religion oder in der Philosophie haben, über eines sind sich die Wissenschaftler alle einig: Die Menschenrechte sind ihrem Wesen und ihrer Herkunft nach ein westliches Phänomen, und sie verdanken ihre Entstehung der allmählichen Säkularisierung der christlich geprägten Gesellschaften.

Die Erklärungen und ihre Anwendungen: ein noch nicht abgeschlossener Prozess

1. Bis zur Anwendung vergeht viel Zeit

Obwohl sowohl die amerikanische Erklärung von 1776 als auch die französische aus dem Jahr 1789 die Allgemeingültigkeit ihrer Grundsätze verkündeten, führten sie nicht dazu, dass die gesamte Bevölkerung in den Genuss dieser Rechte gelangte. Gewiss, mithilfe dieser Rechte konnten die Grenzen der individuellen Freiheiten weiter gesteckt werden. So bedeuteten die allerersten Zivilmaßnahmen der Französischen Revolution, wie etwa die Abschaffung der *lettres de cachet* (der königlichen Haftbefehle), die Aufhebung religiöser Diskriminierung, die Einführung der Zivilehe und des Rechts auf Ehescheidung, die beträchtliche Herabsetzung des Volljährigkeitsalters und die Abschaffung des Erstgeburtsrechts, das gleiche Erbrecht für Jungen und Mädchen sowie die Abschaffung der väterlichen Gewalt, dass die Grenzen der persönlichen Autonomie der Bürger sehr stark erweitert wurden. Allerdings gewährten die neuen Rechte immer noch keinen Schutz für Kinder, Geisteskranke, Gefangene, Ausländer und Besitzlose, ebenso wenig für Sklaven und freie Farbige, manchmal auch nicht für religiöse Minderheiten und vor allem nicht für die Frauen.

Die Rechtserklärungen aus dem 18. Jahrhundert beinhalteten im Wesentlichen die so genannten bürgerlichen und politischen Rechte, die aber zunächst nur politisch und wirtschaftlich freien Menschen männlichen Geschlechts zustanden. Später, nachdem die Rechte auf alle Menschen ausgeweitet worden waren, sprach man von ihnen als von der ersten Generation der Menschenrechte. Gewiss, in den französischen Erklärungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts und in denen aus der Mitte des 19. Jahrhunderts wurden auch wirtschaftliche und soziale Rechte explizit erwähnt (etwa das Recht auf Arbeit und das auf öffentliche Unterstützung, 1793 und 1848), doch nur selten wurden sie auch umgesetzt. Erst durch den Fortschritt in der Gesetzgebung der verschiedenen Nationen zum wirtschaftlichen und sozialen Schutz für die Schwächsten fanden diese ökonomischen Rechte auch Eingang in den Bereich der eigentlichen Menschenrechte.

2. Die internationale Gemeinschaft handelt

Diese neuen Rechte (das Recht auf Arbeit, das Streikrecht, das Recht auf Bildung und soziale Absicherung) wurden im Wesentlichen nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs in großer Zahl in die verschiedenen nationalen Rechtssysteme aufgenommen. Man sprach nun von den Rechten der zweiten Generation. Seitdem sind wieder neue Rechte definiert worden. Über sie wurden sowohl in als auch zwischen den Staaten umfangreiche Auseinandersetzungen geführt, und noch sind sie nicht alle von den nationalen oder internationalen Instanzen abgesegnet worden. Darunter finden sich ziemlich durcheinander alle möglichen Forderungen nach Anerkennung beispielsweise des Rechts auf Umweltschutz, auf Entwicklung, auf Selbstbestimmung, auf Unterschiedlichkeit, auf Schutz von Minderheiten, auf Frieden usw.

Seit der Verkündung der Charta der Vereinten Nationen (1945) und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) sind diese Menschenrechte noch erweitert und kodifiziert worden, und man hat internationale Einrichtungen geschaffen, die über ihre Anwendung wachen.

1966 haben die Vereinten Nationen den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte sowie den Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte verabschiedet. Im darauf folgenden Jahr richtete die Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen Mechanismen zur Untersuchung von Menschenrechtsverletzungen in den Mitgliedstaaten ein.

Eine erste internationale Begegnung aller nationalen Institutionen zur Förderung und zum Schutz der Menschenrechte wurde 1991 unter der Schirmherrschaft der Vereinten Nationen von der Nationalen Konsultativkommission für Menschenrechte (CNCDH) in Paris veranstaltet. Zwei Jahre später verabschiedete die Generalversammlung das so genannte „Wiener“ Aktionsprogramm. Darin wird der Demokratie und der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung als integraler Bestandteile der Menschenrechte große Bedeutung zugemessen. Auf Grund dieser Erklärung wurde das Hohe Kommissariat der Vereinten Nationen für Menschenrechte ins Leben gerufen, und außerdem wurden alle Unterzeichnerstaaten aufgefordert, Einrichtungen zu schaffen, die die Einhaltung der Menschenrechte auf nationaler Ebene garantieren. Im Jahr 2006 wurde die Menschenrechtskommission durch den Menschenrechtsrat abgelöst.

Infolge der Unterzeichnung der internationalen Verträge zum Schutz der Menschenrechte entstanden auf regionaler Ebene ebenfalls ähnliche Instanzen. Sie stützen sich im Allgemeinen auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948. So ist etwa die Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten, allgemein bekannt unter der Bezeichnung Europäische Menschenrechtskonvention, ein internationaler Vertrag, dem die Mitgliedstaaten des Europarates (1950-53) beigetreten sind. Ziel dieses Vertrages ist es, die Menschenrechte und Grundfreiheiten



Saal der UNO-Generalversammlung in New York.

Foto: Wikimedia Commons / Patrick Gruban

durch eine gemeinsame gerichtliche Kontrolle zu schützen. Deshalb wurden nach der Annahme der Konvention das Ministerkomitee des Europarates und vor allem der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte gegründet. Letzterer hat seit 1959 seinen Sitz in Straßburg und ist dafür zuständig, über die Einhaltung der Konvention durch die Unterzeichnerstaaten zu wachen. Die Konvention wurde inzwischen erweitert und durch mehrere Protokolle ergänzt und präzisiert.

3. Eine gelegentlich umstrittene Allgemeingültigkeit

Abgesehen davon, dass die Menschenrechte in allen Gesellschaften weltweit üblicherweise nur sehr langsam effektiv umgesetzt wurden, ist auch die Definition dieser Rechte auf Vorbehalte gestoßen und hat Kontroversen ausgelöst, die bis heute nicht beigelegt sind. Auf regionaler Ebene wurden deshalb zahlreiche ergänzende Dokumente verfasst. Manche Länder aber auch Gruppen von Ländern hielten es gelegentlich für notwendig, die Erklärung von 1948 zu präzisieren oder zu ergänzen. Es gab auch schärfere Proteste, die die „universale“ Geltung des Menschenrechtsmodells an sich in Frage stellten. Zu dieser Infragestellung kam es, je mehr die Vorherrschaft des Westens im Schwinden begriffen war und die übrige Welt sich gleichzeitig immer

weiter entwickelte. Im Widerstand gegen die Menschenrechte offenbarte sich der Wille, sich von dem zu befreien, was als Diktat der westlichen Kultur empfunden wurde.

Manche Länder, deren politische Ordnung sich radikal von dem liberalen westlichen Modell unterscheidet, bestanden darauf, bestimmte Rechte zu Lasten anderer zu fördern. Während der Zeit des so genannten Kalten Krieges wurde in den Vereinten Nationen erbittert darüber debattiert, wie das Ausmaß der Grundrechte zu definieren sei. Dabei stand der westlichen Auffassung, der zufolge die Menschenrechte auf den bürgerlichen und politischen Freiheiten beruhen, die Sichtweise der sozialistischen Blockstaaten entgegen, die den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten und der Befriedigung der Grundbedürfnisse mehr Gewicht beimäßen. Dieser Einwand gegen die Menschenrechte wird auch heute noch sehr häufig von China oder Nordkorea vorgebracht. Diese Länder geben theoretisch der Entwicklung der ökonomischen Rechte den Vorzug vor der Garantie der individuellen und politischen Rechte, zu der sie aber regelmäßig aufgefordert werden. Die Menschenrechte wurden manchmal als eine moderne Erfindung des Westens dargestellt.

Einige Länder erheben nämlich den Vorwurf, die so genannten „westlichen“ Länder würden die Menschenrechte auf Kosten der übrigen Nationen der Welt allein zu ihrem Vorteil instrumentalisieren. Manche sehen in diesen Rechten sogar eine Ideologie, die den kulturellen und religiösen Besonderheiten schadet. Ihrer Ansicht nach sind sie ein neokolonialistisches und globales Modell, das den anderen Nationen aufgezwungen wird, indem diese in (wirtschaftlicher und kultureller) Abhängigkeit gehalten werden. Einige Kulturräume haben deshalb versucht, sich von den internationalen Regeln zu befreien, weil sie sich durch diese eingeengt fühlen und weil sie angeblich ihrer eigenen Kultur widersprechen, und haben Formulierungen der Menschenrechte vorgeschlagen, die den jeweiligen Umständen und Kulturen gerecht werden. Dieser Widerstand gegen die globale Ausweitung allgemeiner Vorschriften wurde im Nachhinein manchmal durch historisch-politische Vorstellungen gerechtfertigt, denen zufolge der Zusammenprall der Zivilisationen ein unvermeidliches Kapitel in der Menschheitsgeschichte darstellt.

Einige regionale Organisationen wollten der Allgemeinen Erklärung ihre eigenen Menschenrechtserklärungen entgegenstellen. Die Organisation für afrikanische Einheit (OAU) verkündete 1981 eine Afrikanische Charta der Menschen- und Völkerrechte. Dabei stützte sie sich auf die Allgemeine Erklärung von 1948 und ergänzte diese durch Rechte, die ihrer Ansicht nach bisher ausgelassen worden waren, wie beispielsweise das Selbstbestimmungsrecht der Völker oder die Pflicht der Staaten, alle „Formen ausländischer wirtschaftlicher Ausbeutung“ zu bekämpfen.

Auch die Organisation der islamischen Konferenz (seit 2011 Organisation für islamischen Zusammenarbeit) hat ihre eigene Menschenrechtserklärung verfasst (1990), in der es heißt, dass der Islam die „natürliche Religion des Menschen“ ist (Artikel 10).

Ihren Höhepunkt erlebten diese verschiedenen Proteste nach den dramatischen Ereignissen vom 11. September 2001. Angesichts der massiven politischen Veränderungen, die sich seit zwei Jahrzehnten in mehreren Teilen der Welt vollziehen (der Zusammenbruch der sozialistischen Welt Ende der 1980er Jahre und in den vergangenen Monaten die Volksaufstände in den arabischen Ländern) sieht es jedoch ganz so aus, als träfe die These von den weltweit geltenden Menschenrechten sogar in den Gesellschaften wieder auf mehr Zustimmung, die am heftigsten dagegen zu sein schienen. Damit die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte tatsächlich von allen akzeptiert wird, müssen ihre Voraussetzungen und ihre Geschichte aber ständig hinterfragt werden, um den guten Ruf dieser Prinzipien nicht mehr durch den Verdacht des Imperialismus zu beflecken, dem sie in letzter Zeit wiederholt ausgesetzt waren und der ihrer allgemeinen Akzeptanz geschadet hat.

Schlussfolgerung: die neue Lage

Wie wir gesehen haben, ist in der Zeit vom 18. bis zum 21. Jahrhundert die Zahl der anerkannten Menschenrechte enorm angestiegen. Von den Rechten der ersten bis zu denen der dritten Generation (manche Autoren sprechen sogar von Rechten der vierten Generation) hat sich der Katalog ungeheuer erweitert. Dieses fast exponentielle Wachstum beweist aber auch, dass der Umfang der Menschenrechte je nach Zeit und Ort immer noch sehr stark schwankt, und dass eine genaue Definition dessen, was sie beinhalten, auch weiterhin zu heftigen Debatten führen wird. Dadurch wird die selbst verkündete Allgemeingültigkeit dieser Rechte immer wieder gefährdet und erscheint deshalb eher wie ein Dogma und nicht so sehr wie ein wirklich rationales Faktum.

Angesichts dieser Inflation besteht die Gefahr, dass manche Rechte im Vergleich zu anderen relativiert werden. Sie kann auch dazu führen, dass immer häufiger unterschiedliche Rechte mit einander in Konflikt geraten. Das macht es den Staaten (insbesondere den ärmeren) sehr viel schwerer, über die Einhaltung dieser Rechte zu wachen und sie zu schützen.

Die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte wird häufig auch von Menschen in Frage gestellt, die sich für die Gleichberechtigung aller Kulturen aussprechen, auch jener, die den westlichen Ansprüchen an die Achtung der menschlichen Person nicht genügen. Manch einer bezichtigt sie sogar, eine Art fremder Zivilreligion zu sein, die dem Rest der Welt von einem viel zu weltlichen und materialistischen Westen aufgezwungen wird. Es muss allerdings eingeräumt werden, dass die Verwendung von starken und religiös gefärbten Formulierungen wie „universal“ oder „heilige Rechte“ all jene zu Recht stören kann, die den Begriff des Heiligen nicht mit dem Menschen an sich in Verbindung bringen, sondern allein mit dem Gott (den Gottheiten) oder den übernatürlichen Kräften, zu denen sie sich bekennen.

Meiner Ansicht nach besteht die einzige Möglichkeit, aus dieser Debatte wieder herauszukommen, darin, den Begriff der Menschenrechte strikt weltlich zu definieren. Dazu muss man sich mit ihrer Geschichte und immer wieder mit ihren philosophischen Grundlagen auseinandersetzen. Es ist höchste Zeit, dass wir die großen Menschenrechtsdokumente in ihren historischen Rahmen stellen: Sie spiegeln eine ganz besondere historische Lage wieder, sie sind unter ganz bestimmten Bedingungen entstanden. Gewiss, sie sind großartig, aber wir dürfen in ihnen nichts anderes sehen als ein kulturelles Zeugnis der Vergangenheit. Wenn die Menschenrechte allgemein gültig sein sollen, müssen sie deshalb drei Bedingungen erfüllen: Sie müssen natürliche Rechte sein, die jedem Einzelnen gleichermaßen zustehen und die auf alle Menschen anwendbar sind. Außerdem sind sie keine Rechte für den Menschen im Naturzustand, sondern für den in der Gesellschaft lebenden Menschen. Es handelt sich nicht um Rechte des Menschen im Gegensatz zu den Rechten Gottes oder denen der Tiere. Sie müssen sich in einer politisch säkularen Welt weiterentwickeln können und bedürfen zu ihrer Umsetzung der Mitwirkung aller.

Die Säkularisierung der Menschenrechte hat bereits begonnen: Ihr parareligiöser Anstrich und ihr Anspruch, eine allgemeinen Moral für alle sein zu wollen, müssen aufgegeben werden. So etwas mag vielleicht in der Geschichte der westlichen Welt notwendig gewesen sein, doch heute stellt es eher eine Bremse für ihre weltweite Verbreitung dar. Die Menschenrechte sollten zu einem schlichten Katalog von Rechtsvorschriften werden, die auf Grund internationaler Verträge oder Konventionen ausnahmslos jedem vorgehalten werden können. In zahlreichen Ländern gibt es diese Rechts- und/oder Verfassungstradition bereits, für andere ist sie die Vorbedingung für ihre Aufnahme als neuer Staat in regionale Gemeinschaften, beispielsweise für die Länder, die Mitglieder der Europäischen Union werden wollen. Die Achtung der Menschenrechte ist also ein Prozess, der kontinuierlich weitergeführt werden muss, und keine ausschließliche „Wahrheit“, zu der sich alle bekennen und die allein von den entwickelten Ländern dem Rest der Welt präsentiert wird.

Quellenangabe:

Antoine de Baecque (Hrsg.): *L'An 1 des droits de l'homme*, Paris 1988.

Marcel Gauchet : *La Révolution des droits de l'homme*, Paris 1989.

Christine Faure : *Les Déclarations des droits de l'homme de 1789*, Paris 1988

Dies. : *Ce que déclarer des droits veut dire*, Paris 2011.

Lynn Hunt : *Inventing Human Rights : A History*, New York 2007.

Wikipedia (französisch): *Droits de l'homme* (die Seite wurde am 24. Juli 2011 aufgerufen).

http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Droits_de_1%27homme&oldid=67474450

Religionsfreiheit: Westliche Grundlagen, internationale Dimensionen¹

David Little

T. J. Dermot Dunphy Professor of the Practice in Religion, Ethnicity and International Conflict; Emeritus der Harvard Divinity School, USA

Unter Religionsfreiheit verstehen wir üblicherweise die Bedingungen, unter denen es Einzelpersonen und Gruppen möglich ist, sich ohne Zwang, Einmischung oder Strafe von außen, auch vonseiten des Staates, zu ihren religiösen Überzeugungen und Identitäten zu bekennen, diese im Rahmen gewisser Einschränkungen auszuüben und nach ihren Vorschriften zu handeln. So gesehen birgt dieses Thema Sprengstoff. Das war in der Vergangenheit der Fall und ist es auch heute noch. Über dieses Thema werden seit langem immer wieder heftige theoretische Auseinandersetzungen geführt. Warum müssen religiöse Überzeugungen und Identitäten besonders geschützt werden? Wo genau verläuft die Trennlinie zwischen religiösen und anderen Überzeugungen und Identitäten? Wo stoßen Religionsbekundung und -ausübung an ihre Grenzen, und was gilt als „Zwang oder Einmischung“ oder als Bestrafung durch den Staat oder andere?

Außerdem haben, so heißt es in der *Erklärung der Vereinten Nationen über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung* von 1981, Missachtung und Beeinträchtigung der Religionsfreiheit „der Menschheit direkt oder indirekt Kriege und großes Leid gebracht“. Zwar sind nicht alle Beispiele für Unterdrückung nur religiöser Art, doch die Inquisition und die Religionskriege zu Beginn der Neuzeit in Europa, das Vorgehen der westlichen Kolonisten und das der Osmanen, vor allem gegenüber den Armeniern, und auch die Praktiken der Faschisten, der sozialistischen Staaten sowie der Ultrationalisten im 20. Jahrhundert und danach, veranschaulichen die schrecklichen Auswirkungen von Bestrafung und Erniedrigung von Einzelpersonen und Gruppen auf Grund ihrer religiösen Überzeugung und Identität.

Wegen solch verhängnisvoller Umstände enthält das Menschenrechtssystem, das Mitte des vergangenen Jahrhunderts infolge der faschistischen Gräueltaten angenom-

1 Eine frühere Fassung dieses Artikels ist erschienen in: John Witte, Jr. & Frank S. Alexander (Hrsg.): *Christianity and Law: An Introduction*, Cambridge 2008. Wir danken dem Autor und dem Herausgeber für die freundliche Genehmigung zur Wiedergabe.

men wurde, ausführliche Bestimmungen zum Schutz der Religionsfreiheit.

Da diese Bestimmungen, wie sie in den einschlägigen Dokumenten verankert sind, insbesondere in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte und in der Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung*, von gut Dreiviertel der Nationen der Welt als verpflichtend angesehen werden, sind sie der angemessene Ausgangspunkt für eine heutige Betrachtung der Religionsfreiheit.

Deshalb beginnen wir diese Ausführungen mit einer Vorstellung der geltenden Menschenrechtsbestimmungen und ihrer maßgeblichen Rechtsauslegung vor allem durch die „allgemeinen Kommentare“ des Menschenrechtsausschusses, der autorisiert ist, die Bestimmungen des *Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte* zu interpretieren. Zu diesem Zweck werden wir beispielsweise hervorstechende Merkmale herausgreifen und auf wichtige kontroverse Themen hinweisen. Als zweites wollen wir dann den historischen Hintergrund vor allem in der westlichen Welt beleuchten, vor dem sich das Verständnis von den Menschenrechten entwickelt hat. In beiden Fällen werden wir weitgehend deskriptiv vorgehen. Bei den Ausführungen zu den bestehenden Normen und der Erklärung ihrer Entstehung bleibt die Frage, wie diese Normen beschaffen sein und umgesetzt werden sollten zumeist offen, doch nicht immer ist es möglich, sich gänzlich einer eigenen Meinung zu enthalten.

Die Religionsfreiheit als Menschenrecht²

Kontext und Exposition. Das gesamte Gebäude der Menschenrechtsnormen beruht auf dem dringenden Gebot, den einzelnen Menschen vor kollektiver Herrschaft und der sich daraus ergebenden Möglichkeit zum Missbrauch zu schützen. Das war die wesentliche Lehre, die man nach dem Zweiten Weltkrieg aus den abartigen Auswirkungen des Faschismus gezogen hatte, dessen grundlegender Gedanke die absolute Unterwerfung des Individuums unter den Willen des Staates war. Hitlers Worten zufolge war der Nationalsozialismus weder am einzelnen Menschen noch an der Menschheit insgesamt interessiert; was für ihn zählte, war allein der Schutz des *Volkes*, „selbst, wenn dies auf Kosten des Individuums“ ging³.

2 Dieses Kapitel basiert auf meinen Beiträgen „Culture, Religion, and National Identity in a Post-Modern World“, in: *Anuario del Derecho Eclesiástico del Estado* 22 (2006), S. 19-35 und „Religion, Human Rights, and Secularism: Preliminary Clarifications and Some Islamic, Jewish and Christian Responses“, in: William Schweiker, Michael A. Johnson & Kevin Jung (Hrsg.): *Humanity Before God: Contemporary Faces of Jewish, Christian and Islamic Ethics*, Minneapolis 2006, S. 256-285.

3 Zitiert nach Alan Bullock: *Hitler*, New York 1962, S. 401.



Aufstand im Warschauer Ghetto (1943): Nach offiziellem Bericht wurden mindestens 56'065 Juden sofort getötet oder in die Vernichtungslager der Nazis abtransportiert.

Foto: Creative Commons/Deutsches Bundesarchiv

Der Abscheu vor derartigen Auffassungen gab den Anstoß zu der Menschenrechtsrevolution und zu dem, was Mary Ann Glendon in ihrem Buch zu dem Thema „A World Made New“ nennt.⁴

Im Kern der faschistischen Ideologie stand das Bestreben, jede Abweichung oder Unabhängigkeit in Fragen der religiösen Überzeugung oder der Identität mit allen notwendigen Mitteln zu verhindern. Die Nazis brachten nicht nur, wie hinlänglich bekannt, Millionen von Juden und Angehörigen „unerwünschter“ religiöser Minderheiten um, wie beispielsweise die Zeugen Jehovas; sie schikanierten auch die Katholiken, indem sie die meisten ihrer Praktiken einschränkten und unterdrückten, und dominier-

4 Mary Ann Glendon: *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York 2001.

ten schließlich sogar die protestantische Kirche mit „terroristischen Methoden“.⁵ Der Faschismus – insbesondere in seiner deutschen und japanischen Ausprägung – war ein direkter, umfassender und systematischer Angriff auf die vier Bestandteile des Rechts auf Religionsfreiheit, die später in den Menschenrechtsdokumenten garantiert wurden und die ausdrücklich aus der Erfahrung der faschistischen Rechtsverletzungen heraus formuliert worden waren.

*1. Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung seiner Wahl zu haben oder anzunehmen ... Niemand darf einem Zwang ausgesetzt werden, der seine Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung seiner Wahl zu haben oder anzunehmen, beeinträchtigen würde.*⁶ Das ist ein Freiheitsrecht. Es verbietet „jedwede Einschränkung“ der Gedankenfreiheit oder der Freiheit, eine religiöse oder andere Überzeugung anzunehmen und sich zu ihr zu bekennen, die als ebenso grundlegend oder „vom Gewissen diktiert“ gelten kann wie die Religion für einen gläubigen Menschen. Zu diesem Schluss gelangt man, weil die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit „theistische, nichttheistische und atheistische“ Überzeugungen ebenso schützt wie „das Recht, sich zu keiner Religion oder Überzeugung“ zu bekennen. Außerdem werden fundamentale oder vom Gewissen diktierte Überzeugungen im Unterschied zu anderen Gedanken und Überzeugungen offenbar auf besondere Weise geschützt. Sie können eine Ausnahmegenehmigung von gesetzlichen Bestimmungen rechtfertigen, wie beispielsweise bei der Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen. Deshalb darf man sagen, dass in der Menschenrechtsgesetzgebung ganz besondere Rücksicht auf Gewissensüberzeugungen genommen wird.⁷

Außerdem wird die Freiheit geschützt, „seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Beachtung religiöser Bräuche, Ausübung und Unterricht zu bekunden“. Zur Beachtung religiöser Bräuche zählen nicht nur zeremonielle Handlungen, sondern darunter fallen auch die Einhaltung von Ernährungsvorschriften sowie das Tragen bestimmter Kleidung und Kopfbedeckungen. Die Regierungen dürfen die Bekundung oder das Be-

-
- 5 Arcot Krishnaswami: „Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices“, in: Ted Stahnke & J.Paul Martin (Hrsg.): *Religion and Human Rights: Basic Documents*, New York 1998, S. 10.
- 6 *Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte*, Artikel 18, Absatz 1 und 2. Artikel 1, Absatz 1 der *Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung* stimmt in der Formulierung genau überein.
- 7 *Ibid.*, und Allgemeiner Kommentar des Menschenrechtsausschusses Nr. 22 (48) Artikel 18, Absatz 2, 11 in: *Religion and Human Rights: Basic Documents*, S. 92, 94 [im Folgenden: Allgemeiner Kommentar, 22]. Siehe auch David Little: „Studying ‘Religious Human Rights’: Methodological Considerations“, in: Johan Van der Vyver & John Witte, Jr. (Hrsg.): *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*, Den Haag 1996, S. 50-52.

kenntnis zu einer Religion oder Überzeugung in der Öffentlichkeit nur einschränken, wenn dies zum Schutz „der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit und der Grundrechte und -freiheiten anderer erforderlich ist“.⁸

Die Beweislast bei derartigen Beschränkungen liegt zudem ganz eindeutig bei der Regierung. Darüber, was die „Bekundung“ einer Religion oder einer Überzeugung ausmacht, sollten in erster Linie die Gläubigen entscheiden und nicht der Staat. Der Staat hingegen muss aufzeigen, dass eine Einschränkung der Bekundung von Gewissensüberzeugungen nicht nur „erforderlich“, sondern auch „verhältnismäßig“ ist, d.h., die einschränkenden Maßnahmen müssen so beschaffen sein und umgesetzt werden, dass sie zwar dem Schutz eines wirklich zwingenden Staatsinteresses dienen, aber gleichzeitig eine möglichst geringe Belastung darstellen. Es sei darauf hingewiesen, dass Einschränkungen der Religions- oder Überzeugungsfreiheit aus unspezifischen Gründen – wie der nationalen Sicherheit – nicht zulässig sind.⁹ Da die Faschisten die Beschneidung so ziemlich aller Rechte mit der nationalen Sicherheit begründet hatten, ist dies eine sehr wichtige Ausschlussbestimmung.

2. „Niemand darf durch einen Staat, eine Institution, eine Gruppe von Personen oder eine Einzelperson auf Grund seiner Religion oder Überzeugung diskriminiert werden.“¹⁰ Das ist ein Gleichheitsrecht, das auch Bestimmungen gegen „Intoleranz auf Grund der Religion oder der Überzeugung“ beinhaltet. Die juristische Bedeutung von Diskriminierung wird in den Dokumenten klar definiert, nämlich als „jegliche Unterscheidung, Ausschließung, Beschränkung oder Bevorzugung auf Grund der Religion oder der Überzeugung, deren Zweck oder Wirkung darin besteht, die Anerkennung, Inanspruchnahme oder Ausübung der Menschenrechte und Grundfreiheiten auf der Grundlage der Gleichberechtigung zunichte zu machen oder zu beeinträchtigen“. In manchen Teilen der Dokumente wird Intoleranz mit Diskriminierung gleichgesetzt, in anderen dagegen nicht, und der Begriff bleibt für die Interpretation offen.

Es entspricht dem Recht auf Schutz gegen Intoleranz und Diskriminierung, dass eine offizielle oder Staatsreligion per se nicht ausgeschlossen ist; sie darf jedoch nicht als Grundlage für die „Diskriminierung von Angehörigen anderer Religionen oder von Nichtgläubigen“ dienen. Deshalb sind beispielsweise alle Maßnahmen untersagt, wonach „allein Angehörige der vorherrschenden Religion in Regierungsämter gewählt werden können, sowie Maßnahmen, durch die diese Personen wirtschaftliche

8 *Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte*, Artikel 18, Absatz 1 und 3; siehe auch Artikel 1, Absatz 3 der *Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung* und Allgemeiner Kommentar, 22, Absatz 4, S. 92.

9 Asma Jahangir: *Bericht der Sonderberichterstatterin über Religions- und Überzeugungsfreiheit*, E/CN.4/2006/5, 9. Januar 2006, Absatz 41, S. 13; Allgemeiner Kommentar 22, Absatz 8, S. 93.

10 *Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung*, Artikel 2, Absatz 1.

Vorteile genießen oder die Ausübung anderer Glaubensrichtungen bestimmten Einschränkungen unterliegt“. Außerdem ist dieses Recht sehr umfassend und beschränkt sich nicht auf den Schutz „traditioneller“ oder Mehrheitsreligionen. Es verbietet die Diskriminierung „jeglicher Religion oder Überzeugung aus welchem Grund auch immer. Religionen dürfen auch nicht diskriminiert werden, nur weil sie neu etabliert sind oder religiöse Minderheiten repräsentieren, denen die vorherrschende Religionsgemeinschaft feindselig begegnet“.

3. „Angehörigen von [ethnischen, religiösen oder sprachlichen] Minderheiten darf nicht das Recht vorenthalten werden, gemeinsam mit anderen Angehörigen ihrer Gruppe ihr eigenes kulturelles Leben zu pflegen, ihre eigene Religion zu bekennen und auszuüben oder sich ihrer eigenen Sprache zu bedienen.“¹¹ Der Menschenrechtsausschuss hat sich mit seiner maßgeblichen Auslegung dieses Rechts in gewisser Weise den Bestrebungen insbesondere der Vereinigten Staaten, Kanadas und Australiens entgegengestellt, die während der Vorbereitungsphase zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte darauf bedacht waren, das Ausmaß der Autonomie von Minderheiten zugunsten einer Politik der Assimilierung einzuschränken. In seinen jüngsten Stellungnahmen legt der Ausschuss nahe, dass die Staaten im Interesse „einer Korrektur von Bedingungen, die den Genuss von Minderheitenrechten verhindern oder beeinträchtigen, ... positive Maßnahmen treffen sollten, um die Identität einer Minderheit und die Rechte ihrer Angehörigen auf die Pflege ihres eigenen kulturellen Lebens und ihrer Sprache sowie die Ausübung ihrer Religion zu schützen“, und fordert erneut entschiedene Formulierungen des Rechts auf Minderheitenschutz, die zum Zeitpunkt der Abfassung der Menschenrechtserklärung abgelehnt wurden.¹² Es sollte auch noch darauf hingewiesen werden, dass die Vereinigten Staaten in den 1990er Jahren eine Reihe von Dokumenten verabschiedet haben, durch die der Schutz von Minderheiten wesentlich erweitert werden sollte, vor allem die *Erklärung über die Rechte von Angehörigen nationaler oder ethnischer und sprachlicher Minderheiten* (1993) und den Entwurf zu einer *Erklärung über die Rechte der indigenen Völker* (1994).

11 *Internationaler Pakt*, Artikel 27;

siehe auch *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, Artikel 27, Absatz 1.

12 Siehe Johannes Morsink: *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting and Intent*, Philadelphia 1999, S. 269-280; Stahnke & Martin: op. cit., Absatz 6.2, S. 99; Morsink: op. cit., besonders S. 272-274.



„Janusc Korczak und die Ghettokinder“, eine Skulptur von Boris Saksier in der Gedenkstätte Yad Vas-hem (Jerusalem).

Foto: [Wikimedia Commons / proesi](#)

4. „Jedes Eintreten für religiösen Hass, durch das zu Diskriminierung, Feindseligkeit oder Gewalt aufgestachelt wird, wird durch Gesetz verboten.“¹³ Diese Bestimmung ist ziemlich heikel. Vor dem Hintergrund des Faschismus ist es aber durchaus sinnvoll, Handlungen „durch Gesetz zu verbieten“, die darauf abzielen und geeignet sind, Diskriminierung und Gewalt gegen religiöse und andere Gruppen und Einzelpersonen hervorzurufen. An eindrucksvollen Beispielen für unzulässiges Handeln aus der Zeit des Nationalsozialismus fehlt es ja nicht. Die Aufhetzung zu Diskriminierung (siehe Abschnitt 2) gilt außerdem heute unbestreitbar als eine Menschenrechtsverletzung, und das Gleiche gilt für die Aufstachelung zu Gewalt (es sei denn, es handelt sich um eine Form des „souveränen Rechts auf Selbstverteidigung oder um das Recht der Völker auf Selbstbestimmung“).¹⁴

Allerdings ist es aber auch außerordentlich schwer, rechtlich genau zu definieren, was unter dem in der Bestimmung genannten „religiösen Hass“ oder der „Feindseligkeit“ genau zu verstehen ist. Hass und Feindseligkeit gehören weitestgehend in den Bereich der Einstellungen und Emotionen, und die sind bekanntlich schwer zu überprüfen. Deshalb sind Konflikte mit dem Recht auf freie Meinungsäußerung vorprogrammiert. Das hat sich in den Auseinandersetzungen über den Wortlaut dieser Bestimmung bereits deutlich gezeigt.

13 *Internationaler Pakt*, Artikel 20, Absatz 1; *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, Artikel 7.

14 Stahnke & Martin: op. cit., Absatz 2, S. 96.

Dieses unbedingt notwendige Recht wird deshalb mit Sicherheit auch in Zukunft immer wieder Anlass zu heftigen Kontroversen geben.¹⁵

Kontroverse Auslegungen. Unter den Vertragsstaaten des *Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte* von 1968 herrscht gegenwärtig bei der Auslegung der religiösen Rechte in zwei heiklen Punkten Uneinigkeit. Zum einen geht es dabei um den Schutz von Minderheiten, der mit den ersten drei der oben angesprochenen Rechte zusammenhängt, und der andere strittige Punkt betrifft die Hassrede, d.h. das vierte Recht, aber ebenso die beiden erstgenannten.

Das französische Parlament hat im März 2004 ein Gesetz verabschiedet, wonach es an staatlichen Schulen verboten ist, das muslimische Kopftuch oder sonstige sichtbare religiöse Symbole zu tragen. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hat im Juni dieses Gesetz als eine aus mehreren Gründen notwendige Maßnahme bestätigt. Der französische Gesetzgeber vertrat die Ansicht, das ostentative Zeigen religiöser Kleidung oder Symbole in öffentlichen Schulen verstoße gegen den Grundsatz der *la_cité*, den Grundgedanken vom säkularen französischen Staat, der verlange, dass das öffentliche Leben im Interesse der Trennung von Kirche und Staat vor „verdächtigen“ Formen von Religionsbekundung geschützt werden müsse. Außerdem führten die Befürworter des Gesetzes an, durch das Gesetz würden die öffentliche Ordnung und die Menschenrechte von Kindern gewahrt, und deshalb sei es eine legitime Einschränkung der freien Religionsausübung. Das Gesetz schütze sowohl den Staat vor der Bedrohung durch den islamischen Fundamentalismus als auch muslimische Mädchen vor unzulässigem Zwang vonseiten ihrer Familie oder Religionsgemeinschaft hinsichtlich ihrer Kleidung.

Menschenrechtsgruppen und andere erheben allerdings den schweren Vorwurf gegen das Gesetz, es verletze das Recht, seine Religion oder seine Überzeugung frei von Zwang zu bekunden. Ihrer Ansicht nach kann die Regierung nicht beweisen, dass ein zwingendes Staatsinteresse vorliegt, das es erlauben würde, sich über die vorrangige Bestimmung hinwegzusetzen, seine Religion oder Überzeugung öffentlich bekunden zu dürfen, wozu auch das „Tragen bestimmter Kleidung oder Kopfbedeckungen“ gehöre. Außerdem habe die Regierung nicht überzeugend nachgewiesen, dass muslimische Mädchen in großer Zahl gegen ihren Willen gezwungen werden, das Kopftuch zu tragen. Die Gegner bezeichnen das Gesetz auch als diskriminierend und somit als einen Verstoß gegen das Recht von Minderheiten, „ihre eigene Religion zu bekunden und auszuüben“, denn obwohl das Gesetz neutral formuliert sei, treffe es doch „unverhältnismäßig stark muslimische Mädchen“, und lasse ihnen keine andere Wahl, als teure Privatschulen zu besuchen, was eine zusätzliche finanzielle Belastung bedeute. Teilweise Unterstützung erhielten die Gegner durch einen kürzlich erstell-

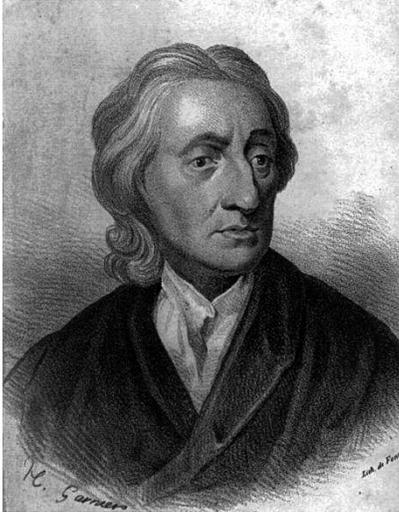
15 Morsink: op. cit., S. 69-72; Natan Lerner: *Religion, Beliefs and International Human Rights*, Maryknoll, NY 2000, Kap. 3; David Little: „Rethinking Religious Tolerance“.

ten Bericht der Sonderberichterstatterin über Religions- und Überzeugungsfreiheit, in dem diese die Besorgnis teilt, das Verbot von religiösen Symbolen in öffentlichen Schulen „könne den Grundsatz vernachlässigen, dass das Interesse des Kindes und sein Recht auf Bildung an erster Stelle zu stehen haben“. Zudem unterstützt der Bericht einen Vorschlag, wonach die französische Regierung „alternative Maßnahmen“ in Erwägung ziehen möge, um das Interesse des Staates mit den Rechten von Kindern auf Religionsfreiheit in ein angemessenes Verhältnis zu setzen, beispielsweise Mediationspraktiken und die Beteiligung von Schülern an der Politikgestaltung.¹⁶

1990 traf der Oberste Gerichtshof der Vereinigten Staaten im Fall *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith* ein ganz entscheidendes Urteil. Diese Entscheidung ist ein weiteres Beispiel dafür, wie unterschiedlich der Schutz von Minderheiten unter dem Aspekt des Menschenrechts auf Religionsfreiheit verstanden und ausgelegt werden kann. Das Gericht lehnte die Forderung von zwei Mitgliedern der Native American Church auf Entschädigungszahlungen ab, die aus ihren Stellungen an einem privaten Drogenrehabilitationszentrum entlassen worden waren, weil sie während einer religiösen Zeremonie zu sakralen Zwecken Rauschmittel (Peyotl) konsumiert hatten. Unter Berufung auf die Free Exercise Klausel des Ersten Zusatzartikels zur Verfassung der Vereinigten Staaten machten die Kläger ihr Recht geltend und forderten, dass in ihrem Fall eine Ausnahmeregelung von dem bundesstaatlichen Gesetz gewährt werde, wonach jeglicher Konsum von Rauschmitteln, auch von Peyotl, verboten ist, es sei denn, es liegt eine ärztliche Verordnung vor.

Die Mehrheit der Verfassungsrichter vertrat den Standpunkt, die Verfassung bedeute auf gar keinen Fall einen Schutz vor den allgemein geltenden Gesetzen. Für religiöse Ausnahmegenehmigungen sei allein der bundesstaatliche Gesetzgeber zuständig, der jede Gewissensüberzeugung von Bürgern ignorieren oder sich über sie hinwegsetzen darf, solange sich die von ihm erlassenen Gesetze nicht gegen eine bestimmte Einzelperson oder Gruppe richten und diese diskriminieren. Es wird zwar eingeräumt, dass „gewisse Minderheiten“ durch diese Nichtgewährung eines Verfassungsschutzes für „nicht stark verbreitete religiöse Bräuche“, wie sie vor allem von religiösen Minderheiten wie der Native American Church gepflegt werden, „relativ benachteiligt werden“. Dies sei jedoch eine „nicht zu vermeidende Konsequenz“; andernfalls würde ein System, in dem „jedes Gewissen ein eigenes Gesetz darstelle und die Richter stets abwägen müssten, ob nun die gesellschaftliche Bedeutung aller

16 Siehe etwa Human Rights Watch: „Frankreich: Das Kopftuchverbot verletzt die Religionsfreiheit. Muslimische Mädchen sind unverhältnismäßig stark davon betroffen. Der Gesetzentwurf ist diskriminierend.“ http://hrw.org/english/docs/2004/02/26/france7666_txt.htm; verwiesen sei auch auf die Seiten 2-4 dieses Artikels und auf Asma Jahangir: *Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief*, E/CN.4/2006/5 (9. Januar 2006), Absatz 46, S. 14.



John Locke (1632-1704), englischer Philosoph und Vordenker der Aufklärung. Seine politische Philosophie beeinflusste die amerikanische Unabhängigkeitserklärung sowie die meisten Verfassungen liberaler Staaten maßgeblich.

Foto: Wikimedia Commons /Library of Congress

Gesetze oder die zentrale Stellung aller religiösen Überzeugungen wichtiger sei“, zu Anarchie führen.¹⁷

Das Urteil im Fall *Smith* hat einen wahren Proteststurm vonseiten religiöser Gruppen aber auch anderer Nichtregierungsorganisationen und liberaler Bürger ausgelöst. Die Widerstandskräfte erhielten Aufschwung und konzentrierten sich schließlich auf den Religious Freedom Restoration Act (RFRA), ein Gesetz, das der Kongress im Jahr 1993 verabschiedet hatte. Darin heißt es, dass „die Regierung einen Bürger in seiner Religionsausübung nur dann wesentlich einschränken darf, wenn diese Einschränkung

1. nachweislich einem zwingenden Staatsinteresse entspricht; und
2. wenn dadurch dieses Interesse auf die am wenigsten belastende Weise geschützt wird“.

Dieses Gesetz war bis 1997 in Kraft, dann wurde es im Fall *City of Boerne v. Flores* teilweise wieder aufgehoben, weil es dem Kongress eine zu große Macht verlieh, indem dieser den Gerichten vorschreiben dürfe, wie sie in Fragen der Religionsfreiheit zu entscheiden hätten. Im Fall *Smith* herrscht immer noch große Uneinigkeit, und es gibt Hinweise darauf, dass sich das Gericht möglicherweise von seiner damaligen Entscheidung wieder distanziert.¹⁸

Die Gegner des Urteils im Fall *Smith* wehrten sich entschieden gegen das Argument von der Mehrheit. Ihrer Meinung nach entsprächen die beiden Kriterien des

¹⁷ 494 U.S. 872, 881, 888-890 (1990), (Revision abgelehnt, 496 U.S. 913 /1990).

¹⁸ *Religious Freedom Restoration Act, U.S. Code* 42 (1993) § 2000bb-1; Garrett Epps: *To An Unknown God: Religious Freedom on Trial*, New York 2001, S. 239-240.

Religious Freedom Restoration Act, dass nämlich die am wenigsten belastenden Maßnahmen zum Schutz eines zwingenden Staatsinteresses anzuwenden seien, dem Grundsatz des „Ersten Zusatzartikels, wonach die Religionsfreiheit eine unabhängige Freiheit ist und eine vorrangige Stellung genießt“; ferner trage das Gericht die Verantwortung dafür, „ein ausgewogenes Verhältnis zwischen der Religionsfreiheit und einem zwingenden staatlichen Interesse herzustellen“. Die Gegner fügten außerdem hinzu, es würde dem eindeutigen Zweck des Ersten Zusatzartikels widersprechen, wenn es dem Gesetzgeber überlassen würde, die Rechte auf Religionsfreiheit zu schützen, denn der Sinn des Ersten Zusatzartikels sei es gerade, die Rechte jener zu verteidigen, deren religiöse Praktiken nicht von der Mehrheit geteilt und von ihr möglicherweise feindselig betrachtet werden“. Sie kamen zu folgendem Schluss: „Die Geschichte unserer Doktrin von der freien Religionsausübung zeigt deutlich, wie bitter sich die Dominanz der Mehrheit auf unpopuläre oder neu in Erscheinung getretene religiöse Gruppen ausgewirkt hat: beispielsweise auf die Zeugen Jehovas, die Amischen und die Native American Church.“¹⁹

Die Gesetze zum Verbot von Hassreden sind ein weiterer heikler Gegenstand der Auseinandersetzung um die Frage, wie das Menschenrecht auf Religionsfreiheit zu verstehen ist. Um die Beschränkung von Hassreden geht es ganz ausdrücklich bei dem vierten Aspekt des Rechts auf Religionsfreiheit. Allerdings gibt das Thema auch Anlass zu gegensätzlichen Meinungen darüber, welcher Stellenwert den Rechten auf Freiheit und Gleichheit der Religionen und Überzeugungen zukommt (siehe Abschnitt 1 und 2). Länder wie Südafrika, Kanada, Ungarn, die Niederlande, Deutschland, Österreich, Frankreich und das Vereinigte Königreich, um nur einige zu nennen, haben allesamt Gesetze gegen Äußerungen und Veröffentlichungen verabschiedet, in denen eine Personengruppe auf Grund ihrer Nationalität, Hautfarbe, Rasse oder Religion verleumdet, beleidigt oder bedroht wird. Auch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte befürwortet solche Gesetze ganz allgemein, sofern sie zum Schutz einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind und in einem angemessenen Verhältnis zur Bedrohung stehen. Die Vereinigten Staaten hingegen haben sich schlussendlich doch gegen solche Gesetze entschieden, obwohl sie in ihrer Geschichte bereits Erfahrungen mit Gesetzen gegen Hassreden, auch im universitären Bereich, gemacht haben. Das hat zu erheblichen Spannungen zwischen den Vereinigten Staaten und den Europäern und anderen in der Frage darüber geführt, welche Bedeutung der Religionsfreiheit in diesem Zusammenhang zukommt.

Ein großes Problem stellt für beide Seiten, wie bereits erwähnt, die Schwierigkeit dar, die Bedeutung von „religiösem Hass“ und „Feindseligkeit“ sowie die Verbindung zwischen beiden, die in Artikel 20 Absatz 2 des *Internationalen Pakts über bürgerli-*

19 494 U.S. 904-913.



Roger Williams, (*1602 in London, †1683 in Providence, Rhode Island (heute USA), Vorkämpfer der Religionsfreiheit und früher Vertreter der Trennung von Kirche und Staat. Er trat für eine gerechte Behandlung der Indianer beim Landerwerb ein. Das Bild zeigt Roger Williams bei einem Treffen mit Angehörigen des Stammes der Narrangassetts.
Gemälde von James. C. Armytage, 1856.

Foto: Wikimedia Commons /New York Public Library

che und politische Rechte impliziert wird, genau zu definieren, um sie in Gesetze zu fassen. Ganz allgemein sind sich beide Seiten darin einig, dass es zulässig ist, die Äußerung von religiösem Hass oder von anderen Formen des Hasses zu verbieten, wenn mit ihnen zu Diskriminierung und Gewalt aufgestachelt wird. Die Befürworter von Gesetzen zum Verbot von Hassreden argumentieren nun, dies sei zwar eine sehr heikle Angelegenheit, aber es würde dazu führen, den gleichen Schutz für alle Religionen zu untergraben, wenn der freie Austausch religiöser Überzeugungen und Einstellungen nicht gesetzlich eingeschränkt würde. Wenn man Einzelpersonen oder Gruppen den mündlichen, schriftlichen oder symbolischen Ausdrucksformen von religiösem Hass aussetze, durch die sie beleidigt werden, weil damit „entweder suggeriert wird, sie seien in gewisser Weise minderwertig oder aber zu verstehen gegeben wird, sie würden aus irgendeinem Grund verachtet und seien nicht willkommen“, dann bedeute dies eine Diskriminierung und sei letztendlich ein Verstoß gegen das Recht auf die

Gleichbehandlung der Religionen.²⁰

Die Gegner halten ihrerseits entgegen, dass eine Ausweitung der Vorschriften zur freien Meinungsäußerung im Namen der Gleichbehandlung eine verhängnisvolle und potentiell unbeschränkte Bedrohung für die Rechte auf freie Meinungsäußerung und Toleranz bewirken würde, eine Bedrohung, die sogar ins Gegenteil umschlagen und die Gleichheit unterminieren könnte. Das geschehe immer wieder dann, wenn gerade solche Minderheiten, die gegen die Aufstachelung zum Hass geschützt werden sollen, selbst gegen diese Gesetze verstoßen und Beleidigungen aussprechen. Die Ursache dieses Problems liegt nach Ansicht der Gegner darin, dass es nahezu unmöglich ist, kohärente, schlüssige und zuverlässige Gesetze zu formulieren, mit denen auf Einstellungen oder Äußerungen reagiert werden kann, die nicht unmittelbar mit einer ausdrücklichen aktiven Aufstachelung zu Diskriminierung oder Gewalt einhergehen.

Die Religionsfreiheit in der westlichen Tradition

Die Aufklärung. Die vorherrschende Auffassung, dass die Sprache der Menschenrechte und insbesondere die Betonung der „Gewissens-, Religions- und Überzeugungsfreiheit“ einfach nur auf die Aufklärung in den westlichen Ländern zurückzuführen seien, ist bestenfalls nur die halbe Wahrheit. Zum einen wird dabei übersehen, in welchem historischen Kontext die Menschenrechtsdokumente verabschiedet wurden. Das faschistische Experiment im vergangenen Jahrhundert, bei dem das in der modernen Welt herrschende verhängnisvolle Ungleichgewicht zwischen der Technologie der Macht und den sie beschränkenden Institutionen auf die Spitze getrieben wurde, war seinem Wesen nach eine globale Bewegung, die nicht nur Europa und die umliegenden Gebiete erfasst hatte, sondern auch den Fernen Osten. Die durch die Doktrin von der kollektiven Herrschaft ausgelöste Katastrophe führte überall zu der drängenden Erkenntnis, dass der einzelne Mensch, angefangen bei seiner persönlichen Überzeugung und seiner Identität, geschützt werden müsse, und zwar unabhängig davon, in welchem Land und in welcher Kultur er lebt.

Diese gemeinsame Erfahrung hilft uns zu verstehen, warum der Gedanke der Menschenrechte trotz seiner so stark kulturspezifischen Sprache weltweit auf Resonanz stieß, weshalb die Menschenrechtsdokumente offen für den wichtigen Einfluss anderer Kulturen waren und man sich fortwährend bemühte, sie in vielen verschiedenen kulturellen Räumen zu verankern.²¹ Außerdem reichen die kulturellen Wurzeln

20 Eric Neisser: „Hate Speech in the New South Africa Constitutional Considerations for a Land Recovering from Decades of Racial Repression and Violence“, in: *South Africa Journal on Human Rights* 10, Nr. 3 (1994), S. 337.

21 Siehe Glendon: „Universality Under Siege“, in: *A World Made New*, Kap. 12.

des westlichen Verständnisses von der Religionsfreiheit als einem Menschenrecht (aber auch von anderen Bestimmungen) weit in die Zeit vor der Aufklärung zurück und können nur angemessen verstanden werden, wenn man sie im Rahmen einer weitergehenden Tradition betrachtet. Auch das ist nur logisch.

Selbstverständlich findet sich in der Literatur der Aufklärung ganz deutlich die entscheidende Verbindung zwischen dem Gedanken von einem „subjektiven Recht“, d.h. der Existenz eines souveränen Bereichs, in dem der Einzelne ganz allein entscheidet und der vor Zwang und Einmischung geschützt sein muss, und der Religionsfreiheit. Die Beiträge englischer und amerikanischer Aufklärer wie John Locke, Thomas Jefferson und James Madison sind in diesem Punkt unmissverständlich, obwohl die Autoren in ihren Schriften über die Religionsfreiheit an mancher Stelle nicht ganz eindeutig sind. Das gilt insbesondere für John Locke.

Vertreter der französischen Aufklärung wie Pierre Bayle und Jean-Jacques Rousseau waren auf ihre eigene Weise ebenfalls Verfechter der Religionsfreiheit, die Sprache der modernen Menschenrechte wurde allerdings doch eher von den Vertretern der anglo-amerikanischen Aufklärungstradition beeinflusst. Bayles Auffassung von Gewissensfreiheit und von der Bedeutung der Toleranz leitete sich beispielsweise aus seiner Erfahrung der Hugenottenverfolgung in Frankreich her. Trotzdem empfand er die „großen Prinzipien von Gesetz, Freiheit und Einschränkung der königlichen Souveränität“,²² die für die Entwicklung des modernen Menschenrechtsgedankens so zentral sind, als zutiefst beunruhigend. Auf ganz ähnliche Weise drohte später Rousseaus Glaube an die Allmacht des Allgemeinen Willens die Vorrangstellung der individuellen Rechte zu untergraben.²³ Zwei Bestimmungen in der *Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, die den Stempel Rousseaus tragen, werfen ernsthaft die Frage auf, ob das französische Verständnis von Religionsfreiheit mit den individualistischen Vorstellungen der Sprache der Menschenrechte vereinbar ist:

„3. Der Ursprung jeder Herrschaft liegt wesensmäßig beim Volk; keine Körperschaft, kein Einzelner kann Herrschaft ausüben, die nicht ausdrücklich von ihm ausgeht.“

„6. Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger haben das Recht, an seiner Gestaltung persönlich oder durch ihre Vertreter mitzuwirken.“²⁴

Wie aus dem Gesetz über Religionsfreiheit von Virginia hervorgeht, das 1786 in Kraft trat, entsprach Jeffersons Verständnis von der Religionsfreiheit in vielen Punkten dem der Menschenrechte. „Kein Mensch darf dazu gezwungen werden, an ei-

22 Walter Rex: *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, Den Haag 1965, S. 252.

23 Georg Jellinek: *The Declaration of the Rights of Man and Citizens: A Contribution to Modern Constitutional History*, Westport, CN 1901, S. 11-12. Jellinek zeigt überzeugend auf, dass vieles im Wortlaut der *Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* aus den *Declarations of Rights* der amerikanischen Kolonien übernommen wurde.

24 *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* vom 26. August 1789, zitiert nach: Günther Haensch & Alain Lory: Frankreich, Bd. 1: Staat und Verwaltung, München 1976, S. 204.

nem Gottesdienst teilzunehmen, ein Gotteshaus zu besuchen oder eine bestimmte religiöse Lehre zu unterstützen; niemand darf auf Grund seiner religiösen Ansichten eingeschränkt oder schikaniert oder Belastungen von Leib und Eigentum ausgesetzt werden oder in einer anderen Weise darunter zu leiden haben.“ Weiter heißt es, dass „jedermann frei ist, sich zu seinen religiösen Ansichten zu bekennen und diese zu bekunden, und dass dadurch seine staatsbürgerlichen Rechte in keiner Weise beeinträchtigt, vermehrt oder irgendwie betroffen werden“. Außerdem wird verkündet, dass die „gewährten Rechte die natürlichen Rechte der Menschheit“ seien. „Erst wenn Grundsätze zu offenen Handlungen gegen den Frieden und die rechte Ordnung Anlass geben, ist es an der Zeit, dass die Obrigkeit einschreitet, um die rechtmäßigen Interessen des Staates zu schützen.“ Wenn die Obrigkeit sich in die Angelegenheiten der Religion einmischt, korrumpiert sie sowohl die Religion, „weil sie jene mit weltlichen Ehren und Bezahlung besticht, die sich nur äußerlich zu ihr bekennen und sich ihr anpassen“, als auch den Staat, weil sie Vertretern des Staates erlaubt, ihr Amt zu missbrauchen, indem sie ihre eigenen Ansichten zum „Maßstab erheben und die Gefühle anderer nur billigen oder verurteilen, wenn diese entweder den ihren entsprechen oder davon abweichen“.²⁵

Diesen Aussagen liegt der Gedanke von der Souveränität des Gewissens zugrunde. „Unsere Obrigkeit hat nur dann Autorität über solch natürliche Rechte, wenn wir ihr diese Rechte überantwortet haben. Die Rechte des Gewissens haben wir ihr nie unterstellt und könnten es auch gar nicht.“ Deshalb „erstreckt sich die legitime Macht der Regierung nur auf solche Handlungen, die anderen schaden. Es [sollte] mich allerdings nicht beeinträchtigen, wenn mein Nachbar behauptet, es gebe zwanzig Götter oder überhaupt keinen Gott. Dadurch erleide ich keinen finanziellen Schaden und auch keinen Beinbruch.“²⁶ Eine aufgezwungene Einheitsreligion ist weder notwendig noch wünschenswert, denn alle Menschen verfügen unabhängig von ihrer religiösen Überzeugung oder Identität über eine Moral. „Manch einer hat die Liebe zu Gott zur Grundlage seiner Moral gemacht ...[Doch] wenn wir gute Taten nur auf Grund der Liebe zu Gott begehen und weil wir glauben, ihm damit wohlgefällig zu sein, woher stammt dann die Moral des Atheisten? ... Es muss eine andere Grundlage für unsere Tugend geben.“ Diese Gedanken sind es wert, hervorgehoben zu werden, auch wenn Jefferson in diesen und anderen Dingen nicht immer konsequent in seinen Ansichten war.²⁷

Die Doktrin von der Souveränität des Gewissens, die in Jeffersons Denken eine

25 “An Act for Establishing Religious Freedom”, in: Adrienne Koch & William Peden (Hrsg.): *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, New York 1944, S. 312-313.

26 Thomas Jefferson: „Notes on Virginia“, in: Adrienne Koch & William Peden (Hrsg.): op cit., S. 275.

27 „Jefferson to Thomas Law, June 13, 1814“, in: Adrienne Koch & William Peden (Hrsg.): S. 637; ebenso David Little: “Religion and Civil Virtue in America”, in: Merrill D. Peterson & Robert C. Vaughan: *The Virginia Statute for Religious Freedom: Its Evolution and Consequences in American History*, New York 1988, S. 238-241.

so zentrale Stellung einnimmt, wird in den Schriften James Madisons noch entschieden erweitert. In seiner berühmten Schrift *Memorial and Remonstrance*, die 1785 zur Unterstützung des von Jefferson eingebrachten Gesetzes über die Religionsfreiheit erschien, formuliert Madison diese Lehre in unvergesslich klaren Worten: „Die Pflicht des Menschen gegenüber seinem Schöpfer steht höher und wiegt stärker als seine Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft.“ In den sich anschließenden Debatten von 1789 über die geplante *Bill of Rights* enthielt Madisons Entwurf für den Ersten Zusatzartikel außerdem folgende Formulierung: „... ebenso dürfen die uneingeschränkten und gleichen Rechte des Gewissens in keiner Weise und unter keinem Vorwand beschränkt werden ...“ Er ging sogar noch weiter, und seine Vorschläge führten letztendlich zur Abfassung des Zweiten Zusatzartikels, in dem eine Befreiung vom Militärdienst aus „religiösen Gewissensgründen“ vorgesehen ist.²⁸

In vielerlei Hinsicht ist John Locke die wichtigste Inspirationsquelle für Jeffersons und Madisons Ansichten zur Religionsfreiheit. Die wichtigste Übereinstimmung besteht natürlich in der Überzeugung, dass, wie Locke es ausdrückt, „Gewissensfreiheit jedermanns natürliches Recht sei, das den Andersgläubigen ebenso zusteht wie ihnen selbst; und dass niemand in Religionssachen gezwungen werden darf, weder durchs Gesetz noch durch Gewalt“.²⁹ Gemeinsam betonen sie auch die Unterscheidung zwischen „dem äußeren und inneren Gerichtshof“, wie Locke es nennt, bzw. der „Obrigkeit und dem Gewissen“, wobei sich die Obrigkeit in ihrer Rechtsprechung auf die „bürgerlichen Interessen“ oder „Körper und Güter“ beschränkt – nämlich auf „Leben, Freiheit, Gesundheit, Schmerzlosigkeit des Körpers“ ... [darunter verstand Locke die Freiheit von willkürlich zugefügtem Schmerz]; und auf „den Besitz äußerer Dinge wie Geld, Ländereien, Häuser, Einrichtungsgegenstände und dergleichen“.³⁰

Lockes Doktrin von dem, was man „Souveränität des Gewissens“ nennen könnte, der zufolge „jedermann ... die oberste und absolute Autorität besitzt, für sich selbst zu urteilen“,³¹ erklärt die Haltung von Jefferson und Madison. „Und solcherart ist die Natur des Urteilsvermögens, dass es nicht mit Gewalt zum Glauben an etwas gezwungen werden kann. Konfiskation der Güter, Kerker, Folter, nichts von der Art kann irgendwelche Wirksamkeit für die Änderung des Urteils haben, das Menschen sich über die Dinge gebildet haben...“³² „Die Macht der Obrigkeit [erstreckt] sich nicht auf die Festsetzung irgendwelcher Glaubensartikel oder gottesdienstlicher Formen durch den Zwang ihrer Gesetze; denn Gesetze haben keinerlei Kraft ohne Strafen, und Strafen

28 Zitiert nach: Lillian Schlissel (Hrsg.): *Conscience in America: A Documentary History of Conscientious Objection in America, 1757-1967*, New York 1968, S. 47.

29 John Locke: *Ein Brief über Toleranz*, englisch-deutsche Ausgabe, Übersetzung von Julius Ebbinghaus, Hamburg 1996, S. 96/97.

30 Ibid. S. 12/13.

31 Ibid. S. 82/83.

32 Ibid. S. 14/15.

sind in dieser Frage absolut ungehörig, weil sie nicht geeignet sind, im Innern Überzeugung hervorzubringen.³³

Der entscheidende Punkt für Locke ebenso wie für Jefferson und Madison ist, dass es nicht von unserem Willen abhängt, dieses oder jenes zu glauben. Deshalb „ist es nicht die Aufgabe der Gesetze, für die Wahrheit von Meinungen, sondern für das Wohl und die Sicherheit des Gemeinwesens und der Güter und der Person jedes Einzelnen Sorge zu tragen“.³⁴ Daraus folgt, dass die Obrigkeit zu Recht ein Verhalten bestrafen darf, das gegen das „öffentliche Wohl“ und die Rechte anderer verstößt, etwa wenn aus Gewissensgründen Kinderopfer vollzogen werden. Aber die Bürger sind nicht verpflichtet, „gegen ihr Gewissen“ Gesetze zu befolgen, die Dinge betreffen, die nicht in den Zuständigkeitsbereich der Obrigkeit gehören (wenn beispielsweise das gesamte Volk oder ein Teil dazu gezwungen werden sollte, eine fremde Religion anzunehmen und am Gottesdienst und den Zeremonien einer anderen Kirche teilzunehmen). Die Belange des Gewissens stehen über denen des Staates, solange sie nicht gegen ein zwingendes öffentliches Interesse verstoßen. Und dazu gehört auch das Recht aller auf die gleiche Freiheit.

Gewiss, Locke war in diesen Fragen nicht immer konsequent. Am erstaunlichsten in seinen Schriften über die Religionsfreiheit ist seine Weigerung, Atheisten zu tolerieren. „Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind, können keine Geltung für einen Atheisten haben. Gott auch nur in Gedanken wegnehmen, heißt alles dieses auflösen.“³⁵ Hier gab Locke seine kritische Unterscheidung zwischen den inneren Überzeugungen und dem äußeren Handeln auf und griff Atheisten auf Grund ihrer Überzeugungen an, ohne Rücksicht darauf, wie sie sich verhalten. Diese Schlussfolgerung, die in einem so krassen Widerspruch zu den anderen Aussagen Lockes steht, beruht offensichtlich auf einem Ethikverständnis, das sich aus dem göttlichen Gesetz herleitet und demzufolge Moral zwangsläufig den Glauben an einen göttlichen Gesetzgeber voraussetzt.

Lockes Standpunkt gegenüber anderen Gruppen, wie den Muslimen und den römischen Katholiken, denen er die Toleranz ebenfalls verwehrt, sind in gewisser Weise eher verständlich. Diesen Personen darf man nicht entgegenkommen, weil sie einer fremden Macht die Treue halten, sei es dem Mufti von Konstantinopel oder dem Papst in Rom, und weil sie deshalb die Absicht hegen, zu Gewalt und Diskriminierung gegen andere aufzurufen, sollten sie selbst einmal an die Macht gelangen. In diesen Fällen liegt der Grund für die Intoleranz in der Gefahr der Aufwiegelung und nicht in der religiösen Überzeugung an sich. Doch auch hier mag man sich natürlich fragen, ob Locke nicht seinem Bedürfnis nach Schutz vor unbewiesenen Verdächtigungen

33 Ibid. S. 16/17.

34 Ibid. S. 80/81.

35 Ibid. S. 94/95.

erlegen ist. Zumindest in der Theorie jedoch sollen das Gewissen, die Religion oder die Überzeugung eines jeden Menschen, mit Ausnahme des Atheisten, vor ungerechtfertigtem Zwang oder Strafe geschützt werden.³⁶

Das 17. Jahrhundert und seine Bedeutung. Der Gedanke von einem allgemeinen Recht auf Religionsfreiheit im Sinne eines Menschenrechts ist allerdings nicht erst in der Aufklärung entstanden, sondern er spielte bereits Mitte des 17. Jahrhunderts in England und Amerika eine wichtige Rolle.³⁷ Etwa zur Zeit des englischen Civil War (1642-1648) wurden überall Forderungen nach mehr Religionsfreiheit laut. Doch es waren vor allen Dingen die radikaleren Stimmen, und darunter in erster Linie die von Roger Williams, der sich damals bereits in der Neuen Welt aufhielt, die diesen modernen Ansichten Gestalt verliehen. Lockes Gedanken – und in seiner Nachfolge die Jeffersons und Madisons – leiten sich von Williams und den ihn unterstützenden Persönlichkeiten jener Zeit her.³⁸

Roger Williams war 1635 einer der Gründungsväter der Kolonie Rhode Island, eines Experiments, das zu Recht als „das erste Gemeinwesen in der modernen Geschichte“ bezeichnet wurde, „in dem die Religionsfreiheit zu einem Hauptgrundsatz für das gemeinschaftliche Leben erhoben wurde, um auf dem Territorium der Kolonie die Trennung von Kirche und Staat zu verwirklichen“. Williams ging vor allem deshalb in Rhode Island an Land, weil ihm hier indianische Freunde zur Flucht verhalfen, nachdem er offiziell aus der Bucht von Massachusetts verbannt und in England zu einer Strafe verurteilt worden war.

Er trat für eine ganze Reihe von Anstoß erregenden Überzeugungen ein, die schließlich dazu führten, dass er des Landes verwiesen wurde. So bestritt er unter anderem, dass der englische König berechtigt sei, Land in den Kolonien zu vergeben. Zu diesem Schluss war er offensichtlich auf Grund seiner Überzeugung gelangt, dass allen Menschen „natürliche und bürgerliche Rechte und Freiheiten“ zustehen. Da nun aber gemäß dem vorausgesetzten „natürlichen Recht“ die wahren Eigentümer der Ländereien in der Neuen Welt die Ureinwohner Amerikas sind und nicht der König, muss das Land von ihnen und von keinem anderen erworben werden. Außerdem forderte er, das hervorstechende rote Kreuz aus der englischen Flagge herauszunehmen, denn es sei ein religiöses Symbol und seine Zurschaustellung führe zu einer Verquickung von weltlichen und geistlichen Bereichen. Im Zusammenhang

36 Zu Locke siehe auch David Little: „A Christian Perspective on Human Rights“, in: Abdullahi Ahmed An-Na'im & Francis M. Deng: *Human Rights in Africa*, Washington DC 1990, besonders S. 51-56, 71.

37 Brian Tierney: „Religious Rights In Historical Perspective“, in: Witte & Van der Vyver (Hrsg.): op. cit., S. 35 ff.

38 Siehe Edwin S. Gaustad: *Sworn on the Altar of God: A Religious Biography of Thomas Jefferson*, Grand Rapids, MI 1996, S. 72; David Little: „Roger Williams and the Separation of Church and State“, in: James E. Wood Jr. (Hrsg.): *Religion and the State*, Waco, TX 1985, S. 7 ff.

damit stand seine Ablehnung öffentlich abgelegter Eide, vor allem dann, wenn sie nichtgläubigen Menschen abverlangt wurden. Außerdem trat er dafür ein, die staatliche Rechtsprechung strikt auf „Körper und Güter“ der Menschen zu beschränken, das heißt, sie sollte nur auf ihren „äußeren Stand“ angewendet werden und *nicht* auf ihre spirituellen Angelegenheiten.

Diese und andere äußerst kontroverse Ansichten hingen alle mit Williams radikalem Eintreten für das Recht auf „Freiheit der Seele“ zusammen, wie er es nannte. Sein Standpunkt war lediglich eine Weiterführung und Neuinterpretation einer in der christlichen Tradition bekannten Unterscheidung zwischen dem inneren und dem äußeren Forum, bzw. dem Gewissen und der Obrigkeit. In manchen Dingen stimmen beide überein, werden aber unterschiedlich gelenkt und ausgeübt. Das eine steht unter dem „Gesetz des Geistes“, die andere dagegen beruft sich auf das „Gesetz des Schwertes“.

Für Williams gab es mehrere Gründe für diese Unterscheidung. Der eine ist rein religiöser Natur. Williams beschäftigte sich sehr intensiv mit der Auslegung der christlichen Schriften und insbesondere mit dem Bild und dem Wirken Jesu, um zu beweisen, dass das wahre Christentum eine Trennung zwischen Geist und Schwert verlangt. Er verließ sich aber auch auf seinen Verstand und seine Erfahrung. Wer versucht, einen anderen von der Wahrheit einer Sache zu überzeugen, indem er ihm mit Verletzung seiner körperlichen Unversehrtheit oder mit Gefängnis droht, begeht einen Fehler, weil er nicht versteht, wie die Seele und der Geist funktionieren. Es ist müßig zu versuchen, schrieb Williams, „Götzendienst, falsche Verehrung und Ketzerei“ mit „Stöcken, Peitschen, Gefängnis und Schwert“ niederzuschlagen, weil „die Waffen der Obrigkeit für diesen Bereich ungeeignet und nie in der Lage sind, die Seele zu erreichen“. Die Bemühungen der Obrigkeit, Zwang auf das Gewissen auszuüben, führen entweder zu Widerstand und somit wahrscheinlich zu massivem Blutvergießen und großem Leid, oder aber zu Heuchelei. Beides indes nützt dem Gewissen nicht.

Es gibt verschiedene zwingende Gründe, an die Existenz eines inneren Forums und dessen Recht auf Freiheit zu glauben: „Lasst nur ihrer Seele die Wahl, verzichtet auf den Zwang des Schwertes, überlasst das Geistliche dem geistlichen Bereich ... Ich bitte [die Obrigkeit] um Unparteilichkeit und um gleiche Freiheit, Frieden und Sicherheit für das Gewissen [eines jeden] und auch für die Versammlungen, an denen jeder frei und nach seinem Gewissen teilnehmen möge“, selbstverständlich unter Einhaltung der Erfordernisse der öffentlichen Ordnung.

Williams berief sich auf ein allgemeines Moralgesetz für alle, ungeachtet ihrer religiösen Zugehörigkeit. Das sei die geeignete Basis, um „die allgemeinen Rechte, den Frieden und die Sicherheit aller Bürger zu schützen“, und das sei, so sagte er, „Arbeit und Mühe, Verantwortung und Last genug“ für die Vertreter des Staates. Diese sollten sich nicht anmaßen, „eine Religion zu verbieten oder einzusetzen und in geistlichen

Auseinandersetzungen zu urteilen, zu entscheiden und zu bestrafen“. Es gibt gemeinsame moralische Normen, zu denen sich auch alle Minderheiten bekennen, und deshalb „dürfen staatliche Ämter nicht ausschließlich mit Kirchenmitgliedern besetzt werden (die manchmal gar nicht dafür geeignet sind), und nicht alle anderen [Menschen] ihrer natürlichen und bürgerlichen Rechte und Freiheiten beraubt werden“. Williams Theorie von der Regierung ist wirklich erstaunlich modern. Seiner Ansicht nach haben die einzelnen Regierungen „grundsätzlich nicht mehr Macht als die, welche [die Menschen ihnen verliehen haben, von denen sie eingesetzt wurden], und diese Befugnis, Macht oder Autorität ist nicht religiös, christlich oder dergleichen, sondern natürlich und bürgerlich“. Außerdem bereitete ihm die Korruption Sorge, die durch die Verquickung von weltlichen und geistlichen Angelegenheiten im Staat und auch in den religiösen Gemeinschaften hervorgerufen wurde. Es „widerspricht der bürgerlichen Gerechtigkeit, wenn der Staat oder seine Bediensteten sich so parteiisch mit den Angelegenheiten Gottes beschäftigen ...“

Diese allgemeinen und von Natur aus vorhandenen moralischen Normen setzen den zu tolerierenden religiösen Bräuchen strenge Grenzen. Williams vertrat die Auffassung, dass die Obrigkeit das Recht besitzt, Handlungen zu bestrafen, die zwar im Namen der Religion geschehen, aber gegen das verstoßen, was er als die wesentlichen Voraussetzungen für die öffentliche Sicherheit und Ordnung erachtete. So sprach er sich beispielsweise dafür aus, Menschenopfer zu verbieten, auch wenn sie aus Gewissensgründen vollzogen würden. Doch abgesehen vom Schutz der „allgemeinen Rechte, des Friedens und der Sicherheit“ für alle Bürger bewies er eine erstaunlich weitgehende religiöse und kulturelle Toleranz. Solange Juden, römische Katholiken oder „Mohammedaner“ bereit waren, die Staatsbürgerschaft anzunehmen und damit Williams Vorstellung von gleicher Freiheit zu achten, waren sie alle willkommen. „Aus Erfahrung wissen wir“, sagte er, „dass viele tausend Muslime, römische Katholiken und Heiden ihrem Wesen nach ebenso zuvorkommend, höflich und friedlich sind wie alle anderen Bürger des Staates, in dem sie leben.“

Obwohl er selber ein überzeugter Christ war, lehnte er es ganz entschieden ab, die Ureinwohner Amerikas zu missionieren. Er begründete dies unter anderem damit, dass sie zumeist unter kolonialen Rechtssystemen lebten, die ihnen in Religions- und Gewissensfreiheit keine echte Freiheit gewährten. Auf Grund seines Eintretens für „Unparteilichkeit und gleiche Freiheit“ sowie für „Frieden und Sicherheit“ für „das Gewissen aller und für alle Versammlungen“, versuchte er ehrlich und auf gleichberechtigter Basis, mit den amerikanischen Ureinwohnern zu verhandeln. Es gelang ihm allerdings nicht, das zu erreichen, was ein Historiker einmal eine „bikulturelle“ Lösung für das Verhältnis von Kolonialherren und indigener Bevölkerung genannt hat.

Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist außerdem Williams ungewöhnliche Bereitschaft, nicht nur die Freiheit der Religion zu fördern, sondern auch die Freiheit von der Religion. Sogar Atheisten und Menschen, die der Religion gleichgültig oder feindselig gegenüber standen, sollten gleichermaßen geachtet werden. Er berücksichtigte auch den damals zweifellos weit verbreiteten Einwand, wonach sich die Menschen möglicherweise von der Religion abwendeten und, wie er sagte, „zu Atheisten oder Religionslosen“ würden, wenn der Staat die Religion nicht verordnete. Das sei, so räumte er ein, ein Risiko, müsse aber eingegangen werden. „Es ist jedoch unendlich viel besser, wenn der Gottlose oder Freigeist sich offen zu erkennen gibt und sich nicht wie bisher unter dem Schleier und der Maske der Heuchelei verstecken muss, denn so ist ganz klar, ob sich sein Gewissen Gott oder dem Menschen zuwendet“.³⁹

Frühere christliche Grundlagen. Für das spätere Geschehen war Williams Theorie von der Religionsfreiheit, d.h. das, was sie ausmachte und wie er zu seiner Überzeugung gelangte, ganz gewiss wegweisend. Doch Williams war nicht der Urheber dieser Gedanken, und er hat die einzelnen Teile auch nicht zu einer Theorie verwoben, ohne zu berücksichtigen, aus welcher Quelle sie stammten. Die gesamte Geschichte der Christenheit war geprägt von manchmal sogar gewalttätigen Auseinandersetzungen über die Bedeutung und die Umsetzung der Religionsfreiheit. Das wusste Williams nur allzu gut. Allerdings konnte er nicht verstehen, warum es den Christen so schwer fiel, sich für die richtige Seite zu entscheiden.

Der Gedanke vom Gewissen und der Freiheit des Gewissens war bereits der frühen christlichen Kirche wichtig, wie besonders deutlich aus den Schriften des Paulus hervorgeht. Im Brief an die Römer Kapitel 2:14-15 verweist er auf den bedeutsamen Begriff des Gewissens als eines individuellen inneren Gesetzes, das über die Rechtmäßigkeit der religiösen und moralischen Überzeugungen eines Menschen befindet. In dem Abschnitt geht es um Nichtjuden, die „von Natur aus“ ein moralisches Gesetz in „ihrem Herzen geschrieben“ haben, da ja „ihr Gewissen“ (syneidesis) es ihnen „bezeugt“, „dazu auch die Gedanken, die sich untereinander verklagen oder auch entschuldigen“, und das alles unter der Autorität Gottes, der „das Verborgene der Menschen richten wird“. Die Vorstellung, dass dieses moralische Gesetz für alle gilt, wird im Römerbrief 3:19-20 noch einmal bekräftigt, wo es heißt, dass „alle Welt vor Gott schuldig sei“. In einem anderen Zusammenhang wird im ersten Brief an die Korinther

³⁹ Roger Williams: *Complete Writings of Roger Williams*, 7 Bde., New York 1963, Bd. 3: S. 148, 363, 398, Bd. 4: S. 251, Bd. 7: S. 154-155, 181; Roger Williams: *A Key Into the Language of America*, Bedford, MA 1936 (Erstausgabe 1643), S. 95. Zitate außerdem aus: Edward S. Gaustad: *Liberty of Conscience: Roger Williams in America*, Grand Rapids, MI 1991, S. 31-44; James C. Davis: *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics*, Louisville 2004, S. 94; Russell Borne: *The King's Rebellion: Racial Politics in New England, 1675-1678*, New York 1990; Sydney E., Ahlstrom: *A Religious History of the American People*, New Haven, CT 1972, S. 182.

über die Toleranz gegenüber unterschiedlichen Gewissensüberzeugungen diskutiert und hinzugefügt, dass das Gewissen grundsätzlich frei sei, da niemand über das Gewissen eines anderen urteilen könne.⁴⁰

Da aber Gott die letzte Instanz ist, die über das Gewissen urteilt, gelangen die frühen Christen außerdem zu der Überzeugung, dass zur Freiheit des Gewissens immer auch die Unabhängigkeit vom menschlichen Urteil – auch von dem der Obrigkeit – gehören muss und dass diese Freiheit übergeordnet ist. Manch einer hat sogar die Stelle im Römerbrief 13:5, in der Paulus „um des Gewissens willen“ zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit ermahnt, dahingehend interpretiert, dass er hier implizit meine, es gebe auch ein Recht, über das Handeln der Obrigkeit zu urteilen, zumal Paulus zuvor sagt, dass diejenigen, „die Gewalt haben, nicht bei den guten Werken [zu fürchten] sind, sondern bei den bösen“.⁴¹

Klassische Textstellen, mit denen untermauert wird, was später als Lehre von der „Souveränität“ des Gewissens bezeichnet wurde, sind Apostelgeschichte 5:29: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ und Markus 12:17: „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist“. Auch später sollte es im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder unterschiedliche Auffassungen darüber geben, wie diese Gedanken auszulegen und in der Praxis umzusetzen sind.

Wichtige Wegbereiter für den Standpunkt, den im 17. Jahrhundert schließlich Roger Williams bezog, waren der katholische Theologe Thomas von Aquin aus dem 13. Jahrhundert und der protestantische Reformator Johannes Calvin aus dem 16. Jahrhundert und ihre Auslegungen dieser grundlegenden Gedanken. Zwar hat Thomas von Aquin das Recht auf Gewissensfreiheit nicht ausdrücklich formuliert, es aber zumindest in einigen wichtigen Grundzügen vorbereitet. Es sei unmöglich, so sagte er, eine Überzeugung gegen seinen Willen zu vertreten, und deshalb sei der Gedanke unzulässig, eine Überzeugung mit Gewalt aufzwingen zu wollen. Wenn aber Gewalt auf diesem Gebiet ausgeschlossen ist, dann „mache sich der Staat der Ungerechtigkeit schuldig, wenn er sich in die Entscheidung eines Menschen einmischt, in Fragen der Religionswahl, des Bekenntnisses und des Gottesdienstes seinem Gewissen zu folgen“.⁴² Umgekehrt aber handle der Staat gerecht, wenn er die Ausübung der Gewissensfreiheit durchsetzt. Damit spricht sich Thomas von Aquin in der Tat für ein subjektives Recht auf Gewissensfreiheit aus, d.h. für die Freiheit als ein Recht, das durchsetzbar ist und individuell eingefordert werden kann, und das vor Zwang und Einmischung in Gewissensfragen schützt.

40 1. Kor, 10:29: „Denn warum sollte ich über meine Freiheit lassen urteilen von eines anderen Gewissen?“, zitiert nach der deutschen Übersetzung durch Martin Luther.

41 Röm. 13:3.

42 Eric d'Arcy: *Conscience and Its Right to Freedom*, London 1961, S. 153-154.

Thomas von Aquin verfasste eine ausführliche und sehr einflussreiche Theorie über das Gewissen, die später in den Auseinandersetzungen über die Religionsfreiheit in der westlichen Tradition immer wieder zitiert wurde. Verglichen mit Williams und dessen Nachfolgern wandte er seine Theorie allerdings in einem sehr eng begrenzten Rahmen an, denn er hielt sich an die in der römisch-katholischen Kirche des Mittelalters geltenden Einstellungen. Thomas von Aquin unterschied ganz deutlich zwischen unwissenden Ungläubigen, Apostaten und Häretikern. Da die Letzteren einmal durch den Akt der Taufe den christlichen Glauben angenommen haben, unterliegen sie auf Grund ihres Abfalls vom Glauben der Bestrafung durch die Obrigkeit. Seiner Ansicht nach besitzt der Staat die Macht, Verträge durchzusetzen und ist deshalb berechtigt einzuschreiten, wenn ein religiöses Glaubensversprechen gebrochen wird.

Calvin lag die Lehre von der Souveränität des Gewissens sehr am Herzen, auch wenn er genau wie Thomas von Aquin den Rahmen dafür sehr eng setzte. Einerseits sprach er sich für eine scharfe Trennung zwischen der „geistlichen Macht“ und der „Macht des Schwertes“ aus, zwei Begriffe, die mit der Vorstellung von den zwei Gerichtsforen verbunden sind, die für Williams und die anglo-amerikanische Tradition einen so hohen Stellenwert besaßen. Und ebenso wie ihnen bedeutete das Gewissen auch Calvin sehr viel.

Das Gewissen, so sagte er, „steht über allem menschlichen Urteil“, und „die menschlichen Gesetze sind für das Gewissen an sich nicht bindend, ganz gleich, ob es sich um Gesetze der Obrigkeit oder der Kirche handelt, obwohl sie eingehalten werden müssen (ich spreche von guten und gerechten Gesetzen)“.

Andererseits steuerte er aber auch in die entgegengesetzte Richtung. Calvin sprach nicht nur als Theologe, sondern auch als Gründer und Leiter einer Gemeinschaft, die mit weitverbreitetem Ungehorsam und abweichenden religiösen Meinungen konfrontiert war. Deshalb billigte er der Genfer Obrigkeit das Recht zu, den aufmüpfigen Massen „die äußere Verehrung Gottes“ und „die gesunde Lehre der Frömmigkeit sowie die Position der Kirche“ aufzuzwingen. Und nachdem er erklärt hatte, dass „die Kirche nicht das Recht des Schwertes besitzt zu strafen oder zu zwingen, dass sie nicht befugt ist, Gefängnis oder andere Strafen auszusprechen, wie sie normalerweise von der Obrigkeit verhängt werden“, traf er ein Abkommen mit der Genfer Regierung, wonach diese nichts anderes als „Schwert, Macht und Gefängnis“ einsetzen sollte, um seine Lehren in der ganzen Stadt durchzusetzen.⁴³

43 John Calvin: *Institutes of the Christian Religion*, hrsg. von John T. McNeill (ins Englische übersetzt von Lewis Battle), 2 Bde., Philadelphia 1960, 3. Buch, Kap. 19, Abschnitt 15, S. 847-848; 4. Buch, Kap. 10, S. 1183-1184; 4. Buch, Kap. 20, Abschnitt 2, S. 1487, Abschnitt 3, S. 1215. Außerdem John Witte Jr.: *The Reformation of Rights: Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge 2007.

Schlussfolgerungen

Ein ganz wesentlicher Teil der gesellschaftlichen und politischen Verwüstungen, zu denen es infolge der schrecklichen kollektivistischen Ideologien gekommen war, die einander in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts ablösten, bestand in dem systematischen und weltweiten Angriff auf religiöse Überzeugungen und Identitäten. Deshalb erhielt der Schutz des universalen und grundlegenden Menschenrechts der Religionsfreiheit eine ganz neue Dringlichkeit. In etlichen internationalen Dokumenten, die von den meisten Staaten ratifiziert wurden, hat man bindend festgeschrieben, dass jeder Mensch das Recht besitzt, seine religiösen oder sonstigen Überzeugungen zu haben und zu bekunden. Diese Dokumente bereiten heute den Weg dafür, wie dieses Recht zu verstehen und anzuwenden ist.

Ein Großteil der Terminologie der Menschenrechte sowie einige kritische Punkte zu deren Begründung, unter anderem des Rechts auf Religionsfreiheit, sind der Tradition des Naturrechts entlehnt, was häufig auf heftigen Widerstand stieß. Obwohl es einige Strömungen in der westlichen Christenheit waren, die diese Tradition unterstützten und verbreiteten, lautet eine auch für die Formulierung der Menschenrechte wesentliche Grundvoraussetzung, dass die Rechte des individuellen Gewissens nicht in erster Linie an eine religiöse oder ähnlich umfassende Verpflichtung gebunden sind und diese auch nicht erfordern. Ebenso wenig spielt es eine Rolle, wo jemand geboren wurde oder welchem Geschlecht, welcher Kultur oder ethnischen Gruppe er angehört. Da diese Rechte von solchen Erwägungen unabhängig sein sollen, spricht man von „natürlichen“ oder wie es in der Menschenrechtssprache heißt, „inhärenten“ oder „unveräußerlichen“ Rechten.

Entscheidend für den christlichen Beitrag war die Bereitschaft von Persönlichkeiten wie Roger Williams, auf jede Forderung vonseiten der Christen oder anderer zu verzichten, religiöse Überzeugungen oder Handlungen mithilfe der staatlichen Macht durchzusetzen. Die christlichen Verfechter des Naturrechts vertraten stattdessen die Auffassung, dass alle Menschen, auch ihre Glaubensbrüder, sich in der politischen Ordnung an gemeinsame menschliche Normen zu halten hätten. Ihrer Meinung nach stimmte dieser Vorschlag absolut mit ihrem Glauben überein.

Dieses Prinzip des Verzichts auf die religiöse Kontrolle des bürgerlichen und politischen Lebens – wir könnten es auch Selbstverleugnung nennen – beruht zum Teil auf theologischen Überzeugungen und stellt die wesentliche Voraussetzung für die praktische Umsetzung der Religionsfreiheit dar. Dieser Grundsatz ist zwar sowohl im Christentum als auch in anderen Religionen heftig umstritten, trifft aber offensichtlich in den Religionen überall auf der Welt zunehmend auf Widerhall, so wie er in der Geschichte auch zumindest bei einem Teil der westlichen Christen – häufig einer unterdrückten Minderheit – Zustimmung gefunden hat.

Religion, Nationalismus, Menschenrechte und Globalisierung

Silvio Ferrari

Professor für kanonisches Recht an der Universität Mailand, Italien

In den vergangenen Jahren hat sich die Stellung der Religionen in zweifacher Hinsicht stark verändert. Zum einen haben sie eine Bedeutung in der Öffentlichkeit wiedererlangt, die sie seit langem verloren hatten; und zum anderen haben sie ihr Identitätsprofil gestärkt. Seit Jahrzehnten ist den Religionen nicht mehr soviel Aufmerksamkeit vonseiten der Politik, der Kultur und der Diplomatie zuteil geworden wie heute. Der Grund dafür liegt unter anderem (oder vor allem?) darin, dass sie inzwischen gelernt haben, die „öffentliche Sprache der Identitätspolitik“ zu sprechen.¹

Sie liefern den Menschen einen Schlüssel zur Interpretation der Realität und vermitteln all jenen ein Gefühl der Zugehörigkeit,

- 1.) die sich durch einen Markt erdrückt fühlen, auf dem das Recht des Stärkeren herrscht (wie Guido Rossi es vor kurzem in einem Aufsatz ausgedrückt hat²);
- 2.) die von einem Rechtssystem enttäuscht sind, das den Versuch aufgegeben hat, Gerechtigkeit zu garantieren (zu diesem Schluss gelangt Natalino Irti, wenn er über den Nihilismus des Rechts schreibt³); oder 3.) die der Fortschritt in Wissenschaft und Technik, der nur noch seinen eigenen Regeln folgt, erschreckt.⁴

Diese Veränderungen werden aufmerksam analysiert, lösen sie doch Spannungen aus, mit denen wir lernen müssen umzugehen. Mit diesem Thema werden wir uns auf den folgenden Seiten ansatzweise befassen, und dabei werden wir kurz auf die historischen Prozesse eingehen, die zu der augenblicklichen Situation geführt haben, und aufzeigen, welche Konflikte sich daraus ergeben. Und schließlich wollen wir versuchen, einen Weg zu aufzuzeigen, wie diese Konflikte beigelegt werden könnten.

1 Enzo Pace: *Perché le religioni scendono in guerra?*, Rom-Bari 2004, S. X.

2 Guido Rossi: *Homo homini lupus?* In: *Micro mega*, 2006, 2, S. 76-86.

3 Natalino Irti: *Nichilismo giuridico*, Bari 2004.

4 Siehe die Position von Emanuele Severino in: Natalino Irti/Emanuele Severino: *Dialogo su diritto e tecnica*, Bari 2001.



Kirill I. (bürgerlicher Name Wladimir Michailowitsch Gundjajew) ist seit dem 1. Februar 2009 Patriarch von Moskau und ganz Russland und somit Oberhaupt der Russisch-Orthodoxen Kirche.

Foto: Wikimedia Commons / www.kremlin.ru

1. Religionen und Nationen

Der historische Zeitraum von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Ersten Weltkrieges wird gemeinhin als das Zeitalter der Nationalstaaten bezeichnet. Der Gedanke der Nation beinhaltet die kulturelle und politische Identität eines Volkes, und der Staat als institutionalisierter Ausdruck dieser Identität findet seine Rechtfertigung darin, dass er einer Nation entspricht. Der Staat verkörpert, so Pasquale Stanislao Mancini, die Rechtsordnung der Nation.

Natürlich gibt es nicht nur Ausnahmen von dieser Regel, sondern auch erhebliche Unterschiede. In den alten Nationalstaaten, wie Frankreich oder Spanien, stellen sich die Probleme auf andere Weise als in den neuen Nationen, wie beispielsweise Deutschland und Italien. Es gibt jedoch eine ganz wesentliche Gemeinsamkeit. Mit dem Prozess des Aufbaus oder der Konsolidierung einer nationalen Identität geht einher, dass alle Einzelidentitäten an Bedeutung verlieren. Kulturen, Sprachen und lokale Märkte spielen eine weniger wichtige Rolle; an ihre Stelle treten früher oder später ihre nationalen Pendanten. Der Nationalstaat verlangt das Monopol auf den Patriotismus und ist nicht bereit, dieses Vorrecht mit anderen zu teilen. Einzig und allein die Religion vom Vaterland darf legitimerweise – wie sich im Ersten Weltkrieg ganz deutlich gezeigt hat – von ihren Gläubigen, den Bürgern, verlangen, sich für das Vaterland zu opfern.

Die Religionen und Religionsgemeinschaften bekommen die Auswirkungen dieses Prozesses zu spüren, denn sie stellen zumindest potentiell alternative Zentren der Identifizierung und des Patriotismus dar und werden deshalb wieder der Kontrolle des Staates unterstellt. Je nach den Besonderheiten der einzelnen Religionen kann

das auf unterschiedliche Weise geschehen. Einige Religionen bieten sich nämlich geradezu dazu an, auf ganz natürliche Weise in der Nation aufzugehen. Das deutlichste Beispiel hierfür sind die orthodoxen Kirchen. Sie verfügen nicht über ein übernationales Führungszentrum (die Autorität des Patriarchen von Konstantinopel ist allenfalls nominal); die reale Macht liegt in der Hand der autokephalen Kirchen, deren Einflussbereich häufig mit den Grenzen des Staates übereinstimmt, in dem sie existieren. Außerdem stellten die orthodoxen Kirchen in vielen Fällen (man denke nur an die Balkanstaaten unter osmanischer Herrschaft) das Zentrum der nationalen Einheit dar, das es Völkern, die einer ausländischen politischen und militärischen Macht unterworfen waren, ermöglichte, ihre eigene Identität zu wahren. Diese historischen Ereignisse und die theologisch-rechtlichen Besonderheiten machten es der Kirche möglich, sich mit einer Nation und folglich auch mit dem sie repräsentierenden Staat zu identifizieren. In den typisch orthodoxen Vorstellungen von der Übereinstimmung von Staat und Kirche und vor allem vom Kirchenterritorium kommt diese Dynamik sehr deutlich zum Ausdruck. Das Territorium, in dem der Staat seine Autorität ausübt, ist identisch mit dem, in welchem die Kirche ihr Monopol gegenüber allen anderen Religionen geltend macht. Selbstverständlich schließt diese Gemeinsamkeit nicht aus, dass es zwischen dem Staat und der Kirche auch zu – mitunter schweren – Konflikten kommen kann. Sie bietet allerdings einen Rahmen, in dem die Interessen übereinstimmen, und der dazu beiträgt, Gegensätze zu überwinden und zu schlichten.

Die Religionen, deren Reichweite weit über die eigene Nation hinausgeht – und das gilt insbesondere für den römischen Katholizismus – befinden sich in einer schwierigeren Lage. Noch im 19. Jahrhundert sehnte sich die römisch-katholische Kirche nach einer politischen Ordnung, die auf zwei übernationalen Autoritäten fußte: auf dem Papst und auf dem Kaiser. Dieses Modell hatte allerdings bereits im ausgehenden Mittelalter angefangen zu bröckeln, als sich die Nationalstaaten herausbildeten, die das Recht einforderten, innerhalb ihres Staatsgebietes die Kirche zu kontrollieren und auch die Bischöfe einzusetzen. Die Entstehung von Nationalstaaten (und damit auch die Möglichkeit der Ausbildung nationaler Kirchen) wurde also vom Heiligen Stuhl von Anfang an als eine Bedrohung der Einheit der Kirche und der Souveränität des Papstes empfunden. Dieser historische Hintergrund erklärt, warum einige europäische Staaten noch im 19. Jahrhundert ihren eigenen Bürgern katholischer Religion mit Misstrauen begegneten und deren Patriotismus und Loyalität gegenüber der Nation in Zweifel zogen. Die englischen Katholiken wurden als „Papisten“ beschimpft, und in Frankreich galt ein Teil der katholischen Bevölkerung als „ultramontan“, weil sie ihren Blick angeblich über die Alpen hinweg auf die andere Seite richtete und den Papst, Vertreter einer ausländischen Macht, als ihre oberste Autorität anerkannte.

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ging dieses Misstrauen allmählich zurück. Während des Ersten Weltkrieges bewahrte der Heilige Stuhl strikte Neutrali-



Traurige Bilanz des Bosnienkrieges (1992-95), der mit ‚ethnischen Säuberungen‘ einherging: Allein im Massaker von Srebrenica fanden rund 8'000 Männer und Jungen im Alter von 12- 77 Jahren den Tod. Bis zum Juni 2011 wurden 6'594 Opfer des Völkermords aus den Massengräbern identifiziert und 5'138 Opfer im Gedenkfriedhof von Poto ari beigesetzt.

Foto: Wikipedia / Emir Kotromani

tät und vermied es, irgendeine der Krieg führenden Parteien zu unterstützen. In der unmittelbaren Nachkriegszeit trat er einen Teil seiner Macht an die Episkopate der verschiedenen Länder ab (durch die Bekräftigung der nationalen Bischofskonferenzen) und förderte die Bildung katholischer Parteien, mit deren Hilfe die Gläubigen der römisch-katholischen Kirche am politischen Leben ihrer jeweiligen Staaten mitwirken konnten. Doch der Konflikt zwischen der nationalen und der religiösen Identität, der glücklicherweise niemals die Ausmaße eines Krieges annahm, endete nicht unentschieden. Die Nation ging als Siegerin daraus hervor und sie war es, welche die Bedingungen diktierte, auf denen das Übereinkommen stillschweigend beruhte. In vielen europäischen Staaten bedeutete der Untergang des Konfessionsstaates, dass die Religion nicht mehr die Rolle eines Symbols für die nationale Identität spielte, die sie zumindest formal seit dem Ende der liberalen Revolutionen des 19. Jahrhunderts inne gehabt hatte. Die Religionen – im Plural – sind von nun an eigene kollektive Identitäten innerhalb eines Systems, über dem der Gedanke der Nation steht, die aber die Unterstützung durch die Religion nicht mehr benötigt, um ihre Oberhoheit über das Leben der Bürger zu bekräftigen. Und selbst dort, wo der Konfessionsstaat überlebt hat, verkommt diese Konfessionalität immer mehr zu einer inhaltsleeren Floskel (wie in den südeuropäischen Ländern) oder verweist lediglich noch auf einen wichtigen – wenn auch nur für bestimmte Sektoren und nicht allgemein gültigen – Bestandteil der nationalen Identität.

2. Religionen, Ideologien und Menschenrechte

Das Ende des Ersten Weltkrieges eröffnete neue Horizonte. Die politischen und kulturellen Kräfte, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts das Feld beherrschten, nämlich die Nationen, sahen sich nun mit einem neuen Gegner konfrontiert: mit den großen weltweiten Ideologien und politischen Bewegungen, wie dem Kommunismus oder dem Faschismus. Diese zeichneten sich durch übernationale Botschaften und Programme aus und waren in der Lage, eine Solidarität und einen Patriotismus zu wecken, die über die Grenzen der Staaten hinausgingen. Die Nationalstaaten, die den Kampf gegen die innerstaatlichen Zentren kollektiver Identitäten gewonnen hatten, mussten sich nun einem neuen und gefährlicheren (weil Nationen übergreifenden) Gegner stellen.

Die Antwort auf diese neue Herausforderung ließ sich nicht allein auf nationaler Ebene finden. Hier ging es um eine Auseinandersetzung auf höherer Ebene, und hier musste sie auch ausgetragen werden. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges zeichnete sich eine Lösung ab; sie bestand darin, die Frage rechtlich auf die Ebene der internationalen Menschenrechte zu verlagern. Die großen Menschenrechtserklärungen und –konventionen waren nicht nur eine Reaktion auf die Schrecken der Nazi-herrschaft und des Faschismus; sie waren auch eine Antwort auf den Kommunismus, diese letzte der universalen Ideologien, die den Zweiten Weltkrieg überlebt hatte. Außerdem eröffneten sie eine globale Perspektive und sollten zum Gegenstand eines neuen, auf die Verteidigung der „freien Welt“ ausgerichteten Patriotismus werden. Diese „freie Welt“, die sich durch politische Freiheiten, durch Presse- und Religionsfreiheit usw. auszeichnete, wurde als internationale Alternative zum Kommunismus propagiert, in dem derartige Freiheiten weitgehend fehlten.

Auch die Religionen wurden in diesen Perspektivwandel mit einbezogen. Im Hinblick auf die Universalität konnten sie mit den Grundrechten des Menschen nicht konkurrieren. Selbst die großen internationalen Religionen wie das Christentum, der Islam oder der Buddhismus waren nicht so universal wie es die Menschenrechte sein wollten. Innerhalb eines Rahmens, der durch Rechte definiert wurde, die überall und für jeden Menschen gültig sind, mussten sich die Religionen mit einer besonderen und eingeschränkten Stellung begnügen. Das geht ganz deutlich aus der Formulierung der Menschenrechte hervor. Wenn es in Artikel 2 der Allgemeinen Erklärung von 1948 heißt, dass jedermann Anspruch auf die in dieser Erklärung proklamieren Rechte und Freiheiten ohne irgendeine Unterscheidung wie etwa Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion usw. hat, so bedeutet das, dass die allgemeinen Menschenrechte ohne Ansehen der individuellen Besonderheiten der Menschen und ungeachtet ihrer Religion respektiert werden müssen. Man denke nur einmal an das Recht auf Religionsfreiheit, und schon wird klar, dass sich von nun an sowohl die Staaten als auch die Religionen mit dieser neuen, weltweit gültigen Rechtslage auseinandersetzen müssen. Die internationalen Konventionen schützen den Einzelnen vor Verletzungen seiner

Religionsfreiheit, und zwar nicht nur vonseiten der Staaten, sondern auch vonseiten der Religionsgemeinschaften. Wenn eine religiöse Gruppierung den eigenen Gläubigen verbietet, die Religion zu wechseln, wird sie unter dem Gesichtspunkt der Einhaltung der Menschenrechte zu einem Problem.

Die religiösen und nationalen Identitäten, die sich noch Jahrzehnte zuvor als Kontrahenten gegenüber standen, sehen sich nun beide mit den Grundrechten des Menschen konfrontiert, durch die nicht nur die Souveränität der Staaten, sondern – in geringerem Maß – auch die Autonomie der Religionen eingeschränkt werden. Der Bereich, in dem letztere sich bewegen, wird nun nicht mehr allein durch das Verfassungsrecht der Staaten bestimmt, in denen sie wirken, sondern auch durch die Menschenrechte, die das individuelle Gewissen über die Rechte der Religionsgemeinschaften stellen.

3. Religionen und Globalisierung

Aber damit ist die Geschichte noch nicht zu Ende. Mit dem Zusammenbruch des Kommunismus im Jahr 1989 ist das letzte Hindernis für die Globalisierung gefallen. Die neue Welt, die in den vergangenen zwanzig Jahren Gestalt angenommen hat, steht ganz unter der Herrschaft dieser neuen Dimension mit all ihren Auswirkungen auf die Wirtschaft, die Technologie, die Kommunikationsmittel, den Arbeitsmarkt usw. Ihr wichtigstes Merkmal ist die Entterritorialisierung: es gibt keine Grenzen, kein Vaterland mehr. Auch das Recht muss sich diesen neuen Gegebenheiten anpassen, denn um global anwendbar zu sein, darf es nicht mehr die Besonderheiten eines Landes oder eines bestimmten Rechtssystems widerspiegeln. Wie Natalino Irti sagt, wird Kelsens *Reine Rechtslehre* zum Symbol für die Befreiung des Rechts von einem Territorium.⁵

Universalismus und Globalisierung scheinen endgültig über Partikularismus und lokale Besonderheiten triumphiert zu haben. Weder die Nationalstaaten noch die Religionen haben offenbar die Kraft, sich diesem Prozess entgegenzustellen.

Doch nun geschieht etwas Seltsames und nicht Vorhergesehenes. Je weiter die Globalisierung voranschreitet, umso stärker macht sich das Bedürfnis nach einer lokalen Dimension bemerkbar, nach einer in einem besonderen Ort verankerten Dimension mit ihren eigenen Traditionen, ihrer Sprache und ihrer Religion. Je mehr das Territorium an Bedeutung verliert, umso deutlicher tritt die Sehnsucht nach Grenzen hervor, die erkennen lassen, wer drinnen und wer draußen steht, denn ohne den „Anderen“, der sich von mir unterscheidet, kann ich meine Identität nicht ausbilden, verstehe ich nicht, wer ich bin. Auch die Juristen spüren, dass sich etwas verändert. Man interessiert sich wieder für das Werk von Carl Schmitt, dessen *Buch Der Nomos der Erde* erneut als die Bestätigung dafür gilt, dass zwischen Recht und Territorium eine Verbindung besteht.

⁵ Natalino Irti: *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Rom-Bari 2001.



Gebet an der Klagemauer in Jerusalem.

Foto: Wikimedia Commons / Berthold Werner

Und wieder einmal sind auch die Religionen von diesem Richtungswechsel, der durch das Bedürfnis nach Wurzeln, Traditionen und Zugehörigkeit diktiert wird, stark betroffen. All das sind Dinge, die die Religionen in großem Maße anbieten können, letztendlich sogar besser als die Nationalstaaten, die häufig zu klein und undifferenziert erscheinen, um sich der Globalisierung widersetzen zu können.

Das erste Ergebnis dieser Situation ist eine neue Version der alten Verschmelzung von Nationalismus und Religion. Was sich in den 1990er Jahren auf dem Balkan zugetragen hat, zeigt, dass der Kommunismus die Probleme nur eingefroren, aber keineswegs gelöst hatte. Nach einem blutigen Krieg sieht heute die Landkarte dieser Region in Europa wieder genau so aus wie nach dem Ende des Zeitalters der Nationalstaaten. Es war äußerst naiv, nicht zu erkennen, dass die Nationen und Religionen unerbittlich ihren alten Status zurückfordern würden, sobald das sie zusammenhaltende Band des Kommunismus zerrissen war. Hätten wir uns mit der Geschichte dieses Teils Europas aufmerksamer befasst, wäre uns klar gewesen, dass dort die Gefahr einer Identifizierung von Religion, Nation und Kultur stets lebendig war und sich jederzeit auf tragische Weise hätte Bahn brechen können – wie es dann ja auch geschehen ist.

Doch gleichzeitig erleben wir etwas anderes und ganz Neues. Im Zeitalter der Globalisierung ist nicht mehr so sehr das räumliche Territorium für die Identitätsbildung ausschlaggebend, sondern immer stärker die Zugehörigkeit. Es geht nicht mehr nur,

ja nicht einmal vorwiegend um die Dialektik zwischen dem räumlichen (oder globalen) Recht des Marktes und dem territorialen (oder lokalen) Recht der Identitäten. Die Identität befreit sich von der Bindung an ein Gebiet und definiert sich über eine grenzüberschreitende Zugehörigkeit. Und diese Möglichkeit bieten gerade die großen Religionen und ihre Rechte. Einerseits beziehen sie sich auf eine sinnstiftende Person oder einen Inhalt, die für uns zum Schlüssel für die Interpretation der Wirklichkeit werden und mit deren Hilfe wir dem menschlichen Handeln einen Wert zuerkennen können; andererseits vermitteln die Regeln der Religion, die der gesamten Gemeinde Wallfahrten, Festtage und Fastenzeiten vorschreiben, im täglichen Leben ein Gefühl der Zugehörigkeit, die uns das Herz erwärmt und eher zum Handeln motiviert als die kalten Gesetze des Marktes, die dem räumlichen Recht zugrunde liegen.

Vor allem aber besitzen die „göttlichen“ Rechte eine Dimension, welche die eigene territoriale Herkunft zu überwinden vermag, ohne sie indes zu verleugnen. Und das ist es, was in den vergangenen Jahren immer stärker in den Vordergrund gerückt ist, nämlich die Fähigkeit der großen Religionen und ihrer Rechte (im Unterschied zu den Staaten und ihren Rechten), die Grenzen zu überschreiten, ohne dadurch die Anziehungskraft zu verlieren, die von einer historisch und geografisch bedingten Identität und Zugehörigkeit ausgeht. Jerusalem, Rom, Mekka und viele andere heilige Orte und Städte bleiben auch weiterhin Bezugspunkte für die großen Religionen, aber sie beschränken sie nicht in ihrer Möglichkeit sich auszubreiten. Der europäische Islam ist ein gutes Beispiel für diese Zugehörigkeit, die sich im Namen eines heiligen Rechts sowohl als Alternative zum territorialen Recht der europäischen Staaten als auch zum räumlichen Recht des Marktes anbietet. Die *Umma*, die muslimische Gemeinschaft, geht über die Grenzen der Staaten und Völker hinaus, weil ihre Identität auf dem gemeinsamen Glauben und der gemeinsamen Religionsausübung basiert. Es handelt sich hier keineswegs um einen Einzelfall. Eine ähnliche Dynamik findet sich auch in der über die ganze Welt verstreuten jüdischen Gemeinschaft oder bei den evangelikalischen „Born Again“-Bewegungen, in denen sich der amerikanische Manager aus New York ebenso aufgehoben fühlt wie der mexikanische *campesino* aus Chiappas. In all diesen Fällen lässt sich der Ort für die Identität und die Zugehörigkeit nicht geografisch definieren. Er liegt jenseits aller territorialen Grenzen, ohne sich jedoch in der für den globalen Markt charakteristischen räumlichen Dimension aufzulösen.

Wollte man diese Beobachtungen in einem einzigen Schlagwort zusammenfassen (mit all den damit verbundenen Gefahren der Vereinfachung und Verzerrung), könnte man sagen, dass die Religionen als die neuen transnationalen Nationen gelten. Sie sind in einer gemeinsamen Tradition und Geschichte verankert; in ihren Aussagen kann man sich wieder erkennen, sie weisen jedem den Weg für sein Leben und schaffen Solidarität unter den Gliedern der Gemeinschaft; sie nähren den Glauben an ein gemeinsames Schicksal und können die Herzen ihrer Anhänger viel besser erwärmen

als die kalte Universalität der Menschenrechte, die möglicherweise die wahren Verlierer in diesem Spiel sind. All das sind Merkmale, die traditionsgemäß auch eine Nation ausmachen. Die Religionen sind jedoch nicht auf ein Territorium fixiert; sie überschreiten Grenzen, können sich frei bewegen und emigrieren, was den Nationen nur schwerlich gelingt.

Weil die Religionen in so starkem Maß das Gefühl der Identität und Zugehörigkeit vermitteln, scheinen sie die Antwort (oder zumindest eine der wichtigsten Antworten) auf das anonyme und unpersönliche räumliche Recht zu sein, das die Globalisierung hervorgebracht hat. Aber diese Antwort ist nicht ganz problemlos. Die neue Identität stiftende Rolle der Religionen und ihre Fähigkeit, mobil zu sein und sich in neuen Gebieten anzusiedeln, löst auch Konflikte aus: Konflikte der Religionen untereinander, denen es schwer fällt, eine überzeugende Theologie des „Anderen“ zu entwickeln und in einen effizienten ökumenischen Dialog einzutreten; Konflikte mit den Nationalstaaten, die sich um die eigene Sicherheit sorgen, und Konflikte mit den Länder übergreifenden Makrostrukturen einer gemeinsamen Geschichte und Kultur (man denke nur daran, zu welchen Spannungen die Präsenz von Muslimen in Europa oder von Protestanten in Lateinamerika führt); und schließlich gibt es Konflikte mit der dem Prozess der Globalisierung zugrunde liegenden Dynamik. Sie ist nämlich auf eine Rationalität der Effizienz ausgerichtet, ein Gedanke, den die Religionen nur in den seltensten Fällen teilen.

4. Religionen, Konflikte und staatliche Laizität

Die erwähnten drei Konflikte sind sehr unterschiedlicher Natur und erforderten eine gründlichere Analyse als wir sie auf diesen Seiten leisten können. Um ihre jeweiligen Eigenheiten zu verstehen, ist es aber dennoch nützlich, zumindest überblicksartig die wichtigsten Komponenten jedes dieser Konflikte aufzuzeigen.

Bei den Konflikten der Religionen untereinander spielt heute die Identität bildende Dimension eine der wichtigsten Rollen. In vielen Teilen der Welt lebten und leben häufig immer noch Menschen nachbarlich zusammen, die sich zwar zu unterschiedlichen Religionen bekennen, aber derselben Kultur angehören. Das gilt beispielsweise für die Christen und Muslime in Ägypten, Syrien und anderen Ländern des Nahen Ostens. Sie gehören verschiedenen Religionen an, sind aber trotzdem Teil derselben arabischen Kultur. Diese Situation warf keine besonders ernsthaften Probleme auf, solange die Identität stiftenden Bestandteile der Religion nicht zu stark hervortraten und solange der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, ihren Symbolen und ihrer Abgrenzung gegenüber den anderen nicht zuviel Gewicht beigemessen wurde. An diesem Punkt wird es dann schwierig, die Unterschiede im Glauben und die gemeinsame Kultur miteinander zu verbinden, denn die Zugehörigkeit zu einer anderen Religion wird nun auch als Zugehörigkeit zu einer anderen Kultur verstanden und erlebt. Die

Unterschiede in den Religionen führen zu einer kulturellen Entfremdung und machen das Zusammenleben auf demselben Territorium schwieriger; sie lösen Spannungen aus, die zu Phänomenen der Ghattobildung und Marginalisierung führen oder sich in offenen Konflikten äußern.

Anders liegt der Fall bei Konflikten zwischen Religionen und Nationalstaaten. Die Betonung des Identität stiftenden Charakters der Religionen würde die Staaten bei weitem nicht so sehr beunruhigen, wenn sie nicht mit einer übernationalen Komponente einherginge, und wenn es den Religionen durch die Einwanderung oder die heutigen Kommunikationsmittel nicht immer leichter gelänge, Grenzen zu überschreiten. Es ist kein Zufall, dass das Thema der nationalen Sicherheit in den vergangenen Jahren immer deutlicher in das Blickfeld der Theologiestudenten (und der Jurastudenten) gerückt ist. Bis vor wenigen Jahren gehörte die nationale Sicherheit noch ausschließlich in den Zuständigkeitsbereich der Politik und des Militärs. Heute aber gelten die größten Befürchtungen den Terroristen, die „im Namen Gottes“ handeln oder den fundamentalistischen Predigern, die zum heiligen Krieg aufrufen.



Gemeinsame Anbetung: Lobpreis-Gottesdienst in einer christlichen Gemeinschaft.

Foto: Wikimedia Commons / David Ball

Wieder anders liegt der Fall bei Konflikten, die auftreten können, wenn die Rechte der Religion und die der Vertreter der Globalisierung aufeinander treffen. Letztere können eigenständig agieren (man denke etwa an ein großes multinationales Unternehmen) oder aber ihren Einfluss auf das Handeln des Staates geltend machen. Die Gesetze der Globalisierung richten sich nämlich an den Kriterien der Rationalität und der Wirtschaftlichkeit aus, werden aber nicht immer von den Religionen geteilt, da sie den Gesetzen, die das Leben eines gläubigen Menschen regeln, der einer bestimmten Religion angehört, widersprechen. Diese Gesetze untersagen möglicherweise Frauen den Zugang zur Arbeitswelt, schreiben vor, tagsüber zu fasten (was die Produktivität der Arbeitnehmer mindert), oder verbieten jegliche Tätigkeit an einem bestimmten Wochentag, um nur einige Beispiele zu nennen. So etwas lässt sich schwer mit der vollen Auslastung der Produktionskapazität der Unternehmen vereinbaren.

Bei all diesen Konflikten geht es um die Frage der Neudefinierung der Grenzen, innerhalb derer die Religionen, die Staaten und die über- und transnationalen Einrichtungen ihre Macht ausüben dürfen. Die Tatsache, dass es den Religionen heute leichter fällt als in der Vergangenheit, die Grenzen zu überschreiten, bedeutet nämlich noch nicht, dass letztere aufgehoben sind. Grenzen sind für die Ausbildung der persönlichen und der kollektiven Identität wesentlich, und deshalb können sie nicht verschwinden, sondern lediglich ersetzt werden. Für jede aufgehobene Grenze entsteht eine neue. Wenn heute die Trennung zwischen dem Staatsbürger eines Landes und dem Ausländer nicht mehr so scharf zu sein scheint, so wird dafür die Kluft zwischen dem Gläubigen und dem Nichtgläubigen immer tiefer. Viel grösser aber ist die Gefahr, dass diese Trennungslinien miteinander vermischt werden und sich überlagern, und dass Europa in eine Art des vom Territorium befreiten „*cuis regio eius religio*“ zurückfällt, in einen Zustand, bei dem es nicht mehr zu Konflikten zwischen Staaten kommt, sondern zwischen Gemeinschaften innerhalb ein und desselben Staates, zwischen Gegnern religiöser und ethischer Ausrichtung, die überall in der europäischen Gemeinschaft anzutreffen sind.

Es ist nicht anzunehmen, dass es sich bei dieser neuen Art von Konflikten nur um ein vorübergehendes Phänomen handelt, das in ein paar Jahren wieder verschwunden sein wird. Viel wahrscheinlicher ist, dass wir für lange Zeit mit ihm konfrontiert sein werden und dass wir deshalb einen Weg finden müssen, seiner Herr zu werden. Es hat keinen Sinn, diese governance darin zu suchen, den kleinen Nationalstaaten wieder Vorrang einzuräumen, denn sie verfügen nicht über die notwendigen Dimensionen, um sich dem Problem zu stellen. Die Antwort liegt auf einer höheren, in unserem Fall auf europäischer Ebene. Allerdings lässt sich diese Ebene nicht territorial definieren, so als wäre die Europäische Union einfach ein Staat mit weiter gefassten Grenzen. Notwendig sind kulturelle Begriffe, ein Leitgedanke für den ganzen Raum. Und für Europa ist dieser Leitgedanke der des laizistischen Staates.

Der laizistische Staat ist das einzige Konzept, das die beiden grundlegenden Bestandteile der europäischen Kulturtradition zusammenzuführen vermag: die christliche Vorstellung vom „gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist“ und die weltliche vom „etsi Deus non daretur“ (als ob es Gott nicht gäbe). Das Verständnis vom weltlichen Staat, das in diesen beiden Formulierungen zum Ausdruck kommt, ist unterschiedlich, aber nicht unvereinbar. Das „etsi Deus non daretur“ verlangt, dass im Bereich der öffentlichen Entscheidungen der Ratio Vorrang vor dem Glauben eingeräumt wird. Das „gebt Gott“ besagt, dass auch auf diesem Gebiet (und nicht nur im Privaten) ein Teil Gott zusteht.⁶

Kein Staat – ob weltlich oder nicht – verfügt über den Zauberstab, der notwendig wäre, um die oben angesprochenen Probleme zu lösen. Doch der laizistische Staat kann definieren, in welchen Grenzen sie sich halten müssen, und er kann Regeln aufstellen – vor allem hinsichtlich der Achtung der Grundsätze von Vernunft und Demokratie⁷ –, die von allen Parteien zu akzeptieren sind.

Mit diesen Ausführungen wollen wir helfen, von all den vielen verschiedenen Funktionen, die der laizistische Staat übernehmen kann, jene herauszufinden, die am besten geeignet sind, das angestrebte Ziel zu erreichen. In dem Kontext, den wir hier versucht haben zu beschreiben, begreifen wir die Laizität nicht als Programm, sondern als Methode; es handelt sich nicht um die Laizität, von der die Philosophen und Politikwissenschaftler sprechen, sondern in erster Linie um die der Juristen. Sie erhebt nicht den Anspruch, über die eigentlichen Werte der Zivilgesellschaft Aufschluss zu geben, sondern sie möchte ganz einfach das Verhältnis zwischen letzterer und dem Staat regeln. Diese pragmatische Auffassung von der Laizität, die in ihr ein Instrument zur Regelung des gesellschaftlichen Pluralismus sieht, gewährleistet die Vermittlung durch das Recht, das keinem einzigen Wertesystem (nicht einmal dem der Mehrheit) gestattet, über die öffentlichen Einrichtungen zu bestimmen.

Es geht im Grunde nicht um den Aufruf zu einer utopischen Neutralität des Staates,⁸ so als der Staat in einer Demokratie vermeiden könnte, Stellung zu beziehen und sich in seinen Entscheidungen nach den Weisungen der Mehrheit seiner Bürger zu richten. Aber es ist etwas anderes, ob man Partei bezieht in dem Bewusstsein, dass jede Entscheidung nur unvollkommen und vorläufig die Werte zum Ausdruck bringt,

6 An anderer Stelle habe ich versucht aufzuzeigen, wie diese beiden unterschiedlichen Standpunkte zusammengeführt werden können. Dabei habe ich betont, dass die Laizität, wie wir sie heute brauchen, nicht allein auf einem dieser Prinzipien beruhen darf. Siehe: Silvio Ferrari: *Laicità dello Stato e pluralismo delle religioni*, in: *Sociologia del diritto*, Nr. 2, 2006, S. 531; ders.: *Sul trattato costituzionale europeo. Radici cristiane della laicità*, in: *Il Regno-attualità*, 15. September 2003, S. 528-530.

7 Siehe: Silvio Ferrari: *Laicità dello Stato*, op. cit., S. 9-11.

8 Dass eine solche Neutralität unmöglich ist, unterstreichen auch T.A. Madeley & Zsolt Enyed (Hrsg.): *Church and State in Contemporary Europe. The Chimera of Neutrality*, London 2003.

auf denen sie beruht, oder ob man die eigene Entscheidung als Ausdruck der einzig möglichen Wahrheit darstellt. Ohne ausschließen zu wollen, dass es eine Wahrheit gibt, erklärt sich der laizistische Staat in dieser Frage für nicht zuständig und überlässt die Aufgabe, die „ultimativen“ Werte zu definieren und zu propagieren, einer Reihe von „Handlungsträgern“ (unter anderem den Religionen), die in einer pluralistischen Gesellschaft und unter Einhaltung der demokratischen Prinzipien agieren. Die staatliche Gesetzgebung kann durch diese Werte beeinflusst werden (je nachdem, wie stark diese in der Gesellschaft akzeptiert sind), aber sie darf sich nicht von ihnen „gefangen“ nehmen lassen (sie darf sich nicht mit einem dieser Wertesysteme identifizieren).

Nur eine Laizität, die auf den Anspruch verzichtet, die letzten Wahrheiten zu verkünden, und die ihre – bescheidene aber wesentliche – Rolle darin sieht, den Menschen die Möglichkeit zu geben, nach diesen Wahrheiten zu suchen und sich zu ihnen zu bekennen, kann dazu beitragen, einen Raum für den Dialog zu schaffen, durch den eine Radikalisierung des Konfliktes vermieden werden kann.

Die Menschenrechte und die arabische Welt: Eine doppelte Herausforderung

Rosa Maria Martinez de Codes

Professorin für Geschichte an der Universidad Complutense von Madrid, Spanien

Einleitung

Ein Rückblick auf die Gründe, welche die Delegation Saudi-Arabiens 1948 dazu bewogen, sich bei der Abstimmung über die endgültige Fassung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Stimme zu enthalten, kann hilfreich sein, um den Konflikt zu verstehen, der damals zutage trat – und der noch heute besteht –, weil die Menschenrechte in der arabischen Welt auf zwei unterschiedliche Weisen interpretiert werden. Ende der 1940er Jahre beriefen sich nur zehn Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen in ihren Verfassungen auf den Islam: Ägypten, Afghanistan, der Irak, Iran, Jemen, Libanon, Pakistan, Saudi-Arabien, Syrien und die Türkei. Neun von ihnen stimmten für die endgültige Fassung der Erklärung, und nur die saudi-arabische Delegation machte eine Reihe von Einwänden gegen die Artikel 14 (Recht auf Asyl), 16 (Ehe) und 18 (Freiheit zum Religionswechsel) geltend.¹

Die Debatten, die damals im dritten Ausschuss der Generalversammlung geführt wurden, machten deutlich, dass es innerhalb der zehn arabischen Delegationen zwei verschiedene Auffassungen darüber gab, welche kulturellen Tendenzen dem Wortlaut der Allgemeinen Erklärung zugrunde lagen. Die Länder, die einer Öffnung nach Westen am ehesten aufgeschlossen gegenüber standen, räumten zwar ein, dass den westlichen Werten im Text der Erklärung großes Gewicht zukam und dass sie nicht immer mit den traditionellen Werten der orientalischen Staaten vereinbar waren, unterstützten aber dennoch die Annahme der Erklärung, weil sie fest an die Würde und den Wert der menschlichen Person glaubten. „Es war unbedingt notwendig“, sagte der pakistanische Abgeordnete Shaista Ikramullah, „dass die Völker der Welt die Existenz eines Gesetzeswerkes für zivilisiertes Verhalten anerkannten, das nicht nur in den internationalen Beziehungen gelten sollte, sondern auch innerhalb der einzelnen Staaten.“² Die saudi-arabische Delegation dagegen erklärte, welche Widersprüche die Annahme des Textes für die Staaten bedeutete, die sich zur Sharia bekannten, und blieb deshalb bei ihrer Stimmenthaltung.

1 Morsink, Johannes: *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting and Intent*, Philadelphia 1999.

2 Morsink, Johannes: *Inherent Human Rights. Philosophical Roots of the Universal Declaration*, Philadelphia 2009, S. 76.



“Gebet in Kairo”,
fotografische
Reproduktion
eines Kunstwerks
von Jean-Léon
Gérôme aus dem
Jahre 1865.

Foto: Wikimedia
Commons

Aus diesem Ergebnis schlossen die internationalen Experten für die Auslegung der Allgemeinen Erklärung Ende der 1940er Jahre, dass über die weltweite Geltung der Menschenrechte allgemeines Einverständnis herrschte. Grundlage dieses Einverständnisses war die Abscheu vor dem Holocaust und die Notwendigkeit, eine gemeinsame Erklärung zu verabschieden, in der, wie es in der Präambel der Charta der Vereinten Nationen heißt, „unser Glaube an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von allen Nationen, ob groß oder klein, erneut bekräftigt“ wurde.³

Ohne jeden Zweifel veranlasste der historische Kontext, in dem der Wortlaut der Allgemeinen Erklärung formuliert wurde, die verschiedenen Delegationen aus den unterschiedlichsten kulturellen, religiösen und wirtschaftlichen Traditionen, diese Rechte als unveräußerliche Menschenrechte zu verteidigen und darüber hinaus rechtliche, gerichtliche und staatliche Maßnahmen zu veranlassen, um sie in Zukunft zu garantieren oder zu schützen.

Wichtig ist ebenfalls, dass die arabisch-muslimischen Staaten die Internationalität der Menschenrechte in den Jahren von 1960 bis 1970 aktiv unterstützten; einer Zeit, in der die beiden internationalen Pakte über bürgerliche und politische sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte ausgearbeitet und verabschiedet wurden.⁴

3 Präambel der Vereinten Nationen.

4 Waltz, Susan: Universal Human Rights. The Contribution of Muslim States, in: *Human Rights Quarterly*, 26 (2004), S. 799-844.

Doch in der Haltung der arabischen Staaten zu den internationalen Dokumenten und insbesondere zu den Menschenrechtsdokumenten zeigte sich ein Widerspruch, über den es nachzudenken lohnt.

Zunächst einmal sei darauf hingewiesen, dass die Annahme des politischen und rechtlichen Modells des Westens seit den 1980er Jahren von einem Teil der arabischen Welt als ein Scheitern empfunden wird. Bruno Etienne spricht in diesem Zusammenhang vom „Halogenstaat“⁵ und Bertrán Badie vom „importierten Staat“.⁶ Da dieses Modell in der Kultur der Empfängerstaaten so wenig oder gar nicht verwurzelt ist, scheint es gescheitert zu sein. Doch auch wenn wir den Gründen zustimmen können, mit denen das teilweise Scheitern der Übertragung unserer Institutionen auf die arabische Welt erklärt wurden,⁷ offenbart sich doch darin, dass einige Staaten der Anwendung der Sharia den Vorrang geben, ganz deutlich, dass der eigentliche Grund für die Ablehnung in diesen Regionen das schwierige Nebeneinander von islamischem Gesetz und positivem Recht ist.

Das dringende Bedürfnis, wieder zur Anwendung der islamischen Sharia zurückzukehren, ist, wie es der Präsident des ägyptischen Parlaments, Abu Taleb, Anfang der 1980er Jahre formulierte, nicht etwa der Ausdruck einer gewissen Nostalgie oder eines bestimmten Fanatismus: „Es ist vor allem der Wunsch, eine arabische Identität zurückzuerlangen, denn was unseren Glauben, die Moral und das Recht betrifft, ist die Sharia einer der wichtigsten Bestandteile unserer Persönlichkeit und das beste Mittel, um unsere kulturelle Einheit zu verwirklichen.“ Auf Grund dieser drei Dimensionen des islamischen Gesetzes sagte Abu Taleb: „Das Gesetz ist nicht nur einfach ein Instrument im Dienst einer Entwicklungspolitik, und es ist auch nicht nur ein Mittel zur Aufrechterhaltung der Ordnung; es ist in erster Linie ein Spiegel, der die Kultur einer Gesellschaft und ihre sozialen, ökonomischen und politischen Werte reflektiert.“⁸

Die Rede des ägyptischen Parlamentspräsidenten muss im Rahmen eines Jahrzehnts gesehen werden, in dem das Scheitern des Vorhabens, eine panarabische Nation zu schaffen, einen Reflexionsprozess über die wesentlichen normativen und gesetzlichen Grundlagen der modernen arabischen Gesellschaft ausgelöst hatte. Eine Reflexion, in der sich sehr rasch zwei gegensätzliche Tendenzen herauskristallisierten

5 Etienne, Bruno: *L'islamisme radical*, Paris 1987.

6 Badie, Bertrán: *Les deux Etats. Pouvoir et société en terre d'Islam*, Paris 1986, ders.: *L'Etat importé, l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris 1992.

7 Le Roy argumentiert, die übertragenen Institutionen seien nichts weiter als eine Ansammlung leerer Hüllen, weil der Transfer nicht einherging mit den für das Funktionieren und die Reproduktion des Modells notwendigen Bildern und Vorstellungen. *L'introduction du modèle européen de l'Etat en Afrique francophone. Logiques et mythologiques du discours juridique*, Bulletin de l'équipe d'investigations en anthropologie juridique, Nr. 5, Université de Paris 1, 1983.

8 Taleb, Abu: *La sharia islamique et le droit positif dans les pays arabes: histoire et perspective*, Dossiers CEDEJ, 1994, S. 137.

– eine weltliche und eine am Islam orientierte. Sie bestimmten die interne Debatte über die Herausforderungen der Moderne (hadatha) einerseits und die Verteidigung der Authentizität (asala) in der arabisch- muslimischen Welt andererseits.

In dieser vom Westen kaum zur Kenntnis genommenen Auseinandersetzung setzte sich die Position der religiösen Intellektuellen durch, die sich für die Tradition stark machten. Für sie ist sie ein kulturelles Erbe (turath), das von Generation zu Generation weitergegeben wird. Dieses kulturelle Erbe bewahre die Identität jeder traditionellen Gemeinschaft – in diesem Fall der Umma – und wirke wie ein Schutzschild gegen die Veränderungen und Transformationen der heutigen Welt. Der islamische Diskurs für die Authentizität schaffte es, die Verbindung zwischen der kulturellen und der religiösen Identität zu stärken und das Phänomen der Moderne als einen kulturellen und philosophischen Import aus dem Westen abzustempeln – als fremdes Gedankengut, das im Namen eines vermeintlichen weltweiten Fortschritts säkularisierend wirkt und der Religion ihre Bedeutung nimmt.⁹

Folglich lautete die am häufigsten gehörte Forderung zur Bewahrung der Identität und kulturellen Einheit innerhalb der arabisch-muslimischen Welt, man müsse die Sharia einführen, denn sie sei die Quelle für die Gesetzgebung im arabisch-muslimischen Raum.¹⁰ In der Menschenrechtsfrage sahen viele religiöse Intellektuelle damals nur ein ideologisches und kulturelles Nebenprodukt der westlichen Geschichte, das mit den Besonderheiten der arabischen Welt überhaupt nichts zu tun hatte.

Die kleinere säkulare Strömung sah damals in dem Modernisierungsprozess ein positives Phänomen für die Entwicklung der arabischen Gesellschaften und trat für die Universalität der Menschenrechte ein. Dabei vertraute sie darauf, dass der politische und kulturelle Einfluss des Westens in der Region deren Umsetzung ermöglichen würde.

Im Laufe der Zeit scheint nun in der innerhalb der arabischen Welt geführten Debatte über die Globalisierung ein neues Paradigma an die Stelle des früheren Gegensatzes von *Moderne* versus *Authentizität* getreten zu sein, nämlich der Widerspruch von *Globalisierung* einerseits und *lokaler Kultur* andererseits.¹¹ Es geht zwar immer noch um viele der Themen, die im Westen Besorgnis erregen, doch die neue Debatte dreht sich insbesondere darum, welche Herausforderungen die technologischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungen für die lokalen Identitäten bedeuten.¹² Man darf nicht vergessen, dass sich diese neue Auseinandersetzung im Rahmen einer Krise in der arabischen Welt entwickelt – die zweite Intifada in den besetzten Palästinensergebieten und die Terrorangriffe vom 11. September –, in der sich die

9 Amr Hamzawy: *Globalization and Human Rights: On a Current Debate Among Arab Intellectuals*, in: Chase, Anthony & Hamzawy, Amr: *Human Rights in the Arab World*, Philadelphia 2006, S. 57-58.

10 Combalia, Zoila: *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona 2001, S. 41-55.

11 Amr Hamzawy: op. cit., S. 51-63.

12 Bayer, Peter: *Religion and Globalization*, London 1994, S. 45-69.

„islamischen“ und die „säkularen“ Strömungen erneut der Debatte bemächtigen und die Globalisierung auf gegensätzliche Weise interpretieren.

Für die islamischen Intellektuellen ist „Globalisierung“ gleichbedeutend mit Hegemonie des Westens und somit schädlich für das arabische kulturelle Erbe; folglich sehen sie die Kultur der Menschenrechte als eine Strategie des Westens an, die den institutionellen und gesetzlichen Rahmen der islamischen Gesellschaften schwächt. Aus säkularer arabischer Perspektive dagegen führt die durch die Globalisierung ausgelöste Dynamik der Veränderung zu einer größeren kulturellen Vielfalt und stärkt die Bedeutung der Menschenrechte in den verschiedenen gesellschaftspolitischen Bereichen.

Die Frage, welche Bedeutung den Menschenrechten in der politischen Debatte zukommt, die zurzeit in der arabischen Welt geführt wird, kann auf verschiedene Weise angegangen werden. Unter anderem muss dabei das komplexe Verhältnis zwischen den islamischen Menschenrechtserklärungen, der Haltung der arabischen Staaten und den einschlägigen internationalen Verträgen gründlich analysiert werden. Diese Themen stellen meiner Ansicht nach den unveräußerlichen Charakter der Menschenrechte nicht in Frage;¹³ auf politischer Ebene jedoch machen sie deutlich, auf welche Schwierigkeiten die Umsetzung der Menschenrechte im arabisch-muslimischen Raum stößt.

Die islamischen Menschenrechtserklärungen im Verhältnis zu den entsprechenden Verträgen der Vereinten Nationen: Gedanken über die jeweiligen Grundlagen

Einer der Punkte, in denen im vergleichenden Recht große Uneinigkeit herrscht, sind die Menschenrechte. Das ist darauf zurückzuführen, dass bei den Vergleichen zwischen den islamischen Erklärungen und der Allgemeinen Erklärung der Vereinten Nationen vorwiegend politisch-soziologisch argumentiert und nicht philosophisch-juristisch analysiert wird; dies führt bei der Auslegung der islamischen Menschenrechte zu großer Verwirrung.¹⁴

Die meisten Menschenrechtserklärungen oder –chartas in der arabisch-muslimischen Welt besitzen an sich, d.h. insgesamt als Block betrachtet, keine Rechtskraft; nur die in ihnen formulierten Normen, die in die Gesetzgebung der einzelnen Länder eingegangen sind, sind rechtswirksam. Das bedeutet, dass mögliche Klagen nicht auf dem Weg des internationalen Rechts geführt werden können, sondern nur über die nationale Gesetzgebung der jeweiligen Länder, soweit dies darin vorgesehen ist.

Deshalb muss unterschieden werden zwischen den laizistisch ausgerichteten regionalen Menschenrechtserklärungen und jenen, die sich ausdrücklich auf das islamische Recht berufen. Zu den ersten gehören unter anderem: *die Charta der tunesischen Menschenrechtsliga* (1985); *die Arabische Menschenrechtserklärung von Algier für*

13 Morsink, Johannes: *Inherent Human Rights*, op. cit. S. 17-54.

14 Mikunda, Franco Emilio: *Derechos Humanos y Mundo Islámico*, Universidad de Sevilla 2001, S. 99-112.

die Maghrebstaaten (1989); die Marokkanische Menschenrechtscharta (1990) und die Arabische Menschenrechtscharta (2008). All diese Dokumente enthalten eine Reihe von Grundsätzen, deren vorrangiges Ziel darin besteht, sowohl die individuellen als auch öffentlichen Grundfreiheiten des Menschen zu schützen. Darin widersprechen sie der allgemeinen Vorstellung jener, die meinen, die Menschenrechte in der arabischen Welt könnten nur historisch als kollektive Rechte interpretiert werden. In den laizistischen Erklärungen findet sich auch kein ausdrücklicher Hinweis auf die „Wahrung der islamischen Persönlichkeit“ oder auf die besonderen muslimischen Verhältnisse; in den Texten ist vielmehr die Rede von „Bürgern“ und „Individuen“, und sie legen großen Wert darauf, jede Form der Diskriminierung der Frau zu beseitigen und die Rechte der Frauen zu fördern.¹⁵

Liest man diese Texte, so liegt der Gedanke nahe, dass sie die idealen Rahmenbedingungen für eine Zusammenarbeit im Hinblick auf die künftige Entwicklung des Rechts bieten, bei der sich die Rechte und Freiheiten denen angleichen werden, wie sie in der Allgemeinen Erklärung formuliert sind. Insbesondere die Charta der tunesischen Liga überrascht durch ihre beinahe identische Formulierung. Ihre 15 Artikel stimmen fast wortwörtlich mit den entsprechenden Artikeln des Textes der Vereinten Nationen überein.¹⁶ In diesen Erklärungen zeigt sich also, dass sich eine große Anzahl arabischer Staaten – die alle der Liga der arabischen Staaten angehören – der Interpretation des internationalen Rechts anschließt, ohne deshalb die traditionellen islamischen Werte aufzugeben. Ich denke dabei vor allem an die Personenstandsgesetze, die Gegenstand der nationalen Gesetzgebung des Staates bleiben (Qanún). Sie beruhen nach wie vor auf der historischen islamischen Gesetzgebung, und die Bevölkerung hält sich gewohnheitsmäßig an sie. Letztendlich handelt es sich hier um eine Neuformulierung des alten türkisch-osmanischen Gesetzbuchs.¹⁷

Was die Rezeption des internationalen Rechts betrifft, sei darauf hingewiesen, dass die verschiedenen Entwürfe der *Arabischen Menschenrechtscharta*¹⁸, die im Jahr 1971 anfänglich 35 Artikel enthielt, bis hin zu der endgültigen, 53 Artikel umfassenden Fassung, die 2004 in Tunis verabschiedet wurde, eine sehr positive Entwicklung genommen hat.¹⁹ Die endgültige Version richtet sich stärker an den internationalen Normen aus und berücksichtigt die Empfehlungen, die eine Gruppe arabischer Experten im Rahmen eines technischen Hilfsabkommens zwischen dem Hohen Kommissa-

15 Siehe: <http://www.al-bab.com/arab/human.htm>

16 Mikunda, Franco Emilio: op. cit., S. 114.

17 Alya Chérif Chamari : *La femme et la loi en Tunisie*, 1992, S. 1-30.

18 Abdullahi A. An'Na'im: Human Rights in the Arab World: A Regional Perspective, in: *Human Rights Quarterly*, 23 (2001), S. 712-714.

19 Die *Arabische Menschenrechtscharta* trat 2008 in Kraft, nachdem sie von sieben arabischen Staaten ratifiziert worden war: von Algerien, Bahrain, Jordanien, Libyen, Palästina, Syrien und den Vereinigten Arabischen Emiraten.

riat der Vereinten Nationen für Menschenrechte und der Liga der arabischen Staaten ausgesprochen hat.

Das in Kraft getretene Dokument enthält tatsächlich neue Aspekte, wie z. B. den Grundsatz der Nichtdiskriminierung, die Gleichberechtigung, das Verbot der Sklaverei und jeglicher Form von Zwangsarbeit sowie das Recht auf ein faires Gerichtsverfahren und eine gesunde Umwelt. Doch wie wir im folgenden Kapitel noch analysieren werden, bleibt noch viel zu tun hinsichtlich der Diskriminierung der Frauen, Kinder und der ausländischen Bürger. Einer der offensichtlichsten Mängel besteht meiner Ansicht nach darin, dass es keine unabhängigen Kontrollmechanismen gibt, die es Einzelpersonen oder Staaten ermöglichen, Mitteilungen zu machen, sollte eines der in der Charta anerkannten Rechte verletzt werden.

Nun, viele deuten diese Charta zwar als eine Art Abwehrmaßnahme gegen den internationalen Druck, der im Zusammenhang mit den Menschenrechten auf die arabische Welt ausgeübt wird, doch andere weisen darauf hin, dass sie trotz aller Vorbehalte einen Schritt nach vorn bedeutet und zeigt, dass sich die Arabische Liga zumindest formal zu den internationalen Menschenrechtsstandards bekennt.²⁰

Neben diesen verschiedenen regionalen Chartas gibt es noch eine zweite Kategorie islamischer Erklärungen, die dem Wunsch entsprechen, eine andere, ganz eigene islamische Sichtweise von den Menschenrechten zu vertreten, die, wie einige ihrer Verfasser meinen, schon älter sei als die weltliche.²¹ Ich denke dabei insbesondere an die *Universale islamische Menschenrechtserklärung*, die im September 1981 vor der UNESCO in Paris verkündet wurde,²² und an die *Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam*, die die Mitgliedstaaten der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) im August 1990 verabschiedet haben.²³ In verschiedener Hinsicht stehen diese Erklärungen im Widerspruch zu der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen. Der Grund dafür liegt zum einen darin, dass in ihrem Wortlaut auf die islamische Religion Bezug genommen wird, und dass zum anderen die besagten Rechte auf den Islam, an dessen Werten sich die Gesetzgebung und die Rechtsprechung grundlegend orientieren, und auf das islamische Recht bzw. die Scharia zugeschnitten sind.

Beide Erklärungen sind ganz eindeutig religiös ausgerichtet, und das führt zu Unvereinbarkeiten zwischen den islamischen und den internationalen Normen. Vom rechtlichen Standpunkt aus erscheint es weder logisch noch kohärent, sich sowohl zu

20 Abdullahi A. An'Na'im: op. cit., S. 715.

21 Botiveau, B.: Démocratie et droits de l'homme: mises en perspective islamistes, in: Martin Muñoz, Gema (Hrsg.): *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*, Madrid 1993.

22 http://www.aidh.org/Biblio/Txt_Arabe/inst_cons-decla81_1.htm

23 <http://www.unhcr.org/refworld/Cairo> Declaration on Human Rights in Islam; die deutsche Übersetzung findet sich in: *Gewissen und Freiheit* Nr. 36 (1991), S. 90 ff.

den ethischen Grundwerten des Islams zu bekennen als auch gleichzeitig einer weltlichen Erklärung wie der Allgemeinen Erklärung der Vereinten Nationen zuzustimmen. Denn auch wenn die Grundsätze der Allgemeinen Erklärung nur formal anerkannt werden, so bedeutet dies, dass deren internationale Normen Vorrang vor dem islamischen oder anderen Gesetzen genießen, und dass somit die effektive Anwendung des islamischen Rechts gar nicht zulässig wäre.

Um den Eindruck zu mildern, die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* sei ein rein westliches Dokument, in dem die Beiträge anderer Kulturen unberücksichtigt bleiben, haben die Vereinten Nationen eine Reihe von Initiativen gestartet. Erwähnt sei unter anderem das vom Hohen Kommissariat der Vereinten Nationen für Menschenrechte in Zusammenarbeit mit der Organisation der Islamischen Konferenz im November 1998 veranstaltete Seminar mit dem vielsagenden Titel: *Bereicherung der universalen Menschenrechte. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte aus islamischer Sicht*.²⁴

Am Ende dieses Seminars wurde die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als eine wichtige Errungenschaft der Menschheit positiv gewürdigt, gleichzeitig aber auch nachdrücklich auf die Notwendigkeit hingewiesen, dass sie im Licht der neuen Gegebenheiten zu betrachten sei. Die Mitgliedstaaten der Organisation der Islamischen Konferenz forderten damals mehr Aufmerksamkeit und Achtung für die kulturellen Unterschiede, vor allem deshalb, weil ihrer Meinung nach an der Abfassung des Dokuments nicht viele der Staaten beteiligt waren, die heute die Vereinten Nationen ausmachen. Es müsse darauf hingewiesen werden, dass in den Verfassungen der 46 Mitgliedstaaten der Organisation der Islamischen Konferenz²⁵ die Identität der muslimischen Gemeinschaften verteidigt wird, und dass sich diese Staaten für die Regelung der gesellschaftlichen Ordnung an das islamische Rechtssystem halten, das gleichberechtigt neben anderen Systemen steht. So gesehen erhalten die Worte ihrer Abgeordneten ihre volle Bedeutung, als diese anlässlich des 50. Jahrestages der Verkündung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte auf „*der Anerkennung und uneingeschränkten Achtung der wichtigsten Rechtssysteme der Welt, auch des islamischen ... als eines wesentlichen Bestandteils für die Förderung des vollen Verständnisses und der weltweiten Geltung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*“ bestanden.²⁶

Der Hauptunterschied zwischen den islamischen Dokumenten und denen der Vereinten Nationen liegt letztendlich nicht in der Anzahl der anerkannten Rechte, sondern

24 Die Ergebnisse des Seminars wurden von den Vereinten Nationen veröffentlicht (HR/IP/SEM/1999, Teil 1, 15. März 1999).

25 <http://www.oic-un.org/about/members.htm>

26 Resolution der Organisation der Islamischen Konferenz Nr. 56/8, angenommen in der achten Sitzung des Islamischen Gipfeltreffens von Teheran vom Dezember 1997.

in der ihnen zugrunde liegenden religiösen Herleitung. Im Islam beruhen die Menschenrechte nicht auf der liberalen und rationalen Weltanschauung des Westens, die Freiheit verlangt und den Schutz vor einer von außen drohenden Unterdrückung vorsieht; im Islam gründen sie auf einer besonderen Sichtweise vom Menschen als einem religiösen Wesen. Dieses Wesen hat sich für seine Taten vor Gott zu verantworten, und um seine Verpflichtungen erfüllen zu können, hat es von seinem Schöpfer gewisse – mit seinen Pflichten untrennbar verbundene – Rechte und Freiheiten erhalten, die es ihm ermöglichen, den Willen Gottes zu erfüllen.

Im Gegensatz zu den westlichen Dokumenten und denen der Vereinten Nationen, die auf einer säkularen Weltanschauung fußen, spricht aus den Menschenrechten im Islam im Wesentlichen ein religiöser Geist; dies kam auf dem erwähnten Seminar ganz deutlich zum Ausdruck: *„Es gibt nicht ein einziges Menschenrecht, das nicht durch eine Sure des Korans oder einen Ausspruch des Propheten gestützt wäre. Der Islam versteht die Menschenrechte nämlich als eine Art und Weise, Gott zu verehren. Das bedeutet, dass die Menschenrechte nicht als ein Geschenk betrachtet werden dürfen oder als etwas, dessen sich der Mensch einfach bedienen kann. Gott straft diejenigen, die gegen diese Rechte verstoßen und belohnt jene, die sich an sie halten. Außerdem sind die Menschenrechte im Islam eng mit den Gesetzen Gottes verbunden. Der Mensch hat seine Freiheit nicht erhalten, um ungerecht zu handeln. Der Ungehorsam und die Eitelkeit des Menschen sowie sein irriger Glaube, Herr der Welt zu sein, haben zu dem geführt, was man heute „Humanismus“ nennt, ein Begriff, den es im Arabischen nicht gibt und der besagt, dass der Mensch im Zentrum des Universums steht und nicht Gott.“*²⁷

Die islamischen Menschenrechtserklärungen sind also von einer transzendenten Auffassung vom Menschen geprägt, so wie es den Glaubenssätzen der islamischen Religion entspricht, und das kommt in der Formulierung der einzelnen Rechte zum Ausdruck. Die Grundsätze, die Reichweite und die Grenzen, innerhalb derer die Menschenrechte zu verstehen sind, werden durch das islamische Gesetz bestimmt. Aus dem zitierten Text spricht eine zutiefst negative Sichtweise vom Menschen, die den humanistischen Strömungen des Westens unterstellt, Vorrechte zu fordern, die diese niemals geltend gemacht haben.

Und schließlich sei noch auf folgendes hingewiesen: Die Tatsache, dass die Menschenrechte in den islamischen Erklärungen auf dem islamischen Gesetz beruhen, beinhaltet nicht, dass sich ihre Anwendung allein auf Muslime beschränkt. Im Gegenteil, die Rechte, die sich unmittelbar aus der Würde der menschlichen Person herleiten, stehen allen Menschen zu, unabhängig davon, ob sie der Umma angehören oder nicht.

27 HR/IP/SEM/1999, Teil 1, 15. März 1999, S. 210.

Warum alle Menschen Anspruch auf diese Rechte genießen, steht in Artikel 1 der Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam, in dem es ausdrücklich heißt: „*Alle Menschen bilden eine Familie, deren Mitglieder durch die Unterwerfung unter Gott vereint sind und alle von Adam abstammen. Alle Menschen sind gleich an Würde, Pflichten und Verantwortung, und das ohne Ansehen von Rasse, Hautfarbe, Sprache, Geschlecht, Religion, politischer Einstellung, sozialem Status oder anderen Gründen. Der wahrhafte Glaube ist die Garantie für das Erlangen solcher Würde auf dem Pfad zur menschlichen Vollkommenheit.*“²⁸

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die islamischen Erklärungen von einer konfessionellen Sichtweise der Menschenrechte ausgehen und dass sie den Menschen als ein transzendentes Wesen verstehen, das sich für seine Taten vor Gott zu verantworten hat. Damit der Mensch die ihm von Gott aufgetragene Aufgabe erfüllen kann, erhält er eine Reihe von Rechten und Freiheiten, die deshalb heilig und von seinen Pflichten nicht zu trennen sind; die Rechte, die sich aus der Würde der menschlichen Person herleiten, werden allen Menschen innerhalb des rechtlichen Rahmens zuerkannt, den wiederum das islamische Gesetz steckt.

Im Zusammenhang mit dem, was die islamische Tradition erlaubt oder nicht erlaubt (halal/haram), stellt sich die Frage, inwieweit diese Tradition in der Lage ist, sich an die gesellschaftlichen und politischen Realitäten anzupassen, in denen die Muslime heute leben. Angesichts dieser Realität äußern manche Juristen, und zwar nicht nur solche aus dem Westen, gewisse Zweifel, ob dieses System den neuen globalen Gegebenheiten entsprechen kann. Im Rahmen unserer globalisierten Welt müssen sowohl die Gemeinschaften von Gläubigen als auch die von Nichtgläubigen mit ihren Werten für die unveräußerlichen Rechte der Menschen und für die politischen Rechte der Bürger eintreten; mit Werten, die es ermöglichen, den religiösen Glauben mit der Verantwortung als Bürger zu vereinbaren.

Die Ratifizierung der Menschenrechtsverträge und die arabische Welt: Ein Schritt hin zur Integration der Menschenrechte in die Politik

In der Haltung der Staaten der arabischen Welt²⁹ zu den internationalen Dokumenten und insbesondere zu den Menschenrechtsverträgen gibt es offenbar erhebliche Widersprüche, die einige Überlegungen wert sind. Jede Analyse der Entwicklung der Menschenrechte in dieser Region muss die Komplexität der Interessen, Faktoren und Umstände berücksichtigen, von denen die Politik und die Praxis in jedem einzelnen

28 Kairoer Menschenrechtserklärung im Islam, zitiert nach *Gewissen und Freiheit*, 36, 1991, S. 93.

29 Die folgenden unabhängigen Staaten (mit Ausnahme Palästinas) sind Mitglied in der Arabischen Liga: Ägypten, Algerien, Bahrain, Djibouti, der Irak, der Jemen, Jordanien, Katar, Kuwait, Libyen, Marokko, Mauretanien, Oman, Palästina, Saudi-Arabien, Somalia, Sudan, Syrien, Tunesien und die Vereinigten Arabischen Emirate.

arabischen Staat bestimmt wird. Die arabische Welt ist eine Region der Kontraste, in der die Vielfalt der Völker und Kulturen sowie die jeweils eigene historische Entwicklung der Staaten (als Kolonie, Protektorat oder besetztes Gebiet usw.) ganz unterschiedliche Staats- und Gesellschaftsmodelle hervorgebracht haben. Die Religion, der Islam, ist der dominierende Faktor, der all diese Staaten unter dem Oberbegriff der „arabischen Kultur“ miteinander verbindet, auch wenn ganz erhebliche Unterschiede darin bestehen, wie diese Kultur interpretiert und praktiziert wird. Das gilt insbesondere für ihr Verhältnis zum Staat und zum öffentlichen Leben.

Die Regierungen Syriens und Tunesiens waren die ersten in der Region, die sich aktiv für die Menschenrechte aussprachen, indem sie 1969 die beiden entscheidenden internationalen Verträge (den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte sowie den Internationalen Pakt über wirtschaftlichen soziale und kulturelle Rechte) ratifizierten. Seitdem ist eine bedeutende Anzahl weiterer Mitgliedstaaten der Arabischen Liga diesen internationalen Pakten formal beigetreten.³⁰ Dies steht allerdings im Widerspruch zu der Realität, wie diese Rechte in der Region umgesetzt werden, und all jene, die sich für die Menschenrechte einsetzen und unter deren erheblichen Verletzungen leiden, sehen darin eine perverse Ironie.

Aus der Perspektive des internationalen Rechts kommt der formalen Ratifizierung dieser Verträge dennoch eine zweifache Bedeutung zu. Zum einen bedeutet sie, dass die formale Geltung und Legitimität der internationalen Menschenrechtsgesetze seit den 1960er Jahren anerkannt wird und dass die Äußerungen, wonach diese Rechte lediglich Strategien ausländischer Vorherrschaft seien, allmählich verstummen. Zum anderen geht von dieser Anerkennung auch eine politische Ausstrahlungskraft in der Region aus und ermöglicht es der Zivilgesellschaft, ihre politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Forderungen unter Berufung auf die eingegangenen Rechtsverpflichtungen vorzubringen.³¹

Betrachtet man den Vorgang der Ratifizierung der internationalen Verträge aber etwas zurückhaltender, ergeben sich ernsthafte Zweifel daran, ob die Garantiemechanismen des Menschenrechtssystems in der arabischen Welt wirksam sind. Zweifel erregt zudem die widerstrebende und misstrauische Haltung, die aus vielen der Vorbehalte und Erklärungen der Unterzeichnerstaaten spricht. Bei der Ratifizierung ist zu beobachten, dass die Staaten nur äußerst widerwillig den Forderungen nach internationaler Überprüfung und Verantwortung zustimmen, die im *Fakultativprotokoll zum Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte* festgeschrieben sind. Es fällt auf, dass lediglich vier Staaten (Algerien, Djibouti, Libyen und Somalia) das besagte Protokoll ratifiziert haben, welches Individualklagen vor dem Menschenrechtsausschuss ermöglicht. Desgleichen wurden die im *Übereinkommen gegen*

30 Siehe <http://www.un.hchr.ch>

31 Chase, Antony & Hamzawy, Amr: op. cit., S. 237.



Frau in Marokko.
Foto: Creative Commons / Steve Evans



Marokko: Ein Beduine schenkt Tee ein.
Foto: Creative Commons / Yago Veith

Folter vorgesehenen internationalen Kontrollmechanismen nicht anerkannt, da die Artikel 20, 21 und 22, die den Ausschuss ermächtigen, Klagen von Unterzeichnerstaaten oder Einzelpersonen anzunehmen, von den ratifizierenden Staaten nicht akzeptiert wurden.³²

Die zahlreichen Vorbehalte, die von den arabischen Staaten gegen verschiedene Bestimmungen der ratifizierten Verträge vorgebracht wurden, untergraben manchmal deren Normen oder machen diese wirkungslos. Eigentlich sind derartige Vorbehalte mit dem Ziel und dem Zweck der internationalen Verträge unvereinbar und nicht zulässig, in der Praxis allerdings werden sie hingenommen. Am Fall Saudi-Arabiens lässt sich eine Strategie veranschaulichen, wie sie offensichtlich auch von den anderen arabischen Staaten übernommen worden ist.

Anlässlich der universellen periodischen Überprüfung (Universal Periodic Review, UPR) des saudischen Staates im Februar 2009 hat das Büro des Hochkommissariats für Menschenrechte ein Dossier zusammengestellt, in dem die Berichte der Vertragsorgane und der Sonderberichterstatter sowie die Bemerkungen und Kommentare des saudischen Staates enthalten sind. Im ersten Absatz über *die Reichweite*

³² Ibid., Anhang 2, S. 239-282.

der internationalen Verpflichtungen Saudi-Arabiens³³ werden in knapper Form die Ermahnungen aufgeführt, die vonseiten der drei Ausschüsse vorgebracht wurden, die für drei der wichtigsten internationalen Menschenrechtsverträge zuständig sind: „Im Jahr 2008 hat der Ausschuss für die Beseitigung der Diskriminierung der Frau (CEDAW) seine Besorgnis über den von Saudi-Arabien nach der Ratifizierung des Übereinkommens vorgebrachten allgemeinen Vorbehalt geäußert und den Staat aufgefordert, die Möglichkeit zu erwägen, seinen Vorbehalt zurückzunehmen (...). Der Ausschuss für die Rechte des Kindes (CRC) hat 2006 seine Empfehlung an Saudi-Arabien erneuert, seinen allgemeinen Vorbehalt zu überprüfen und ihn entweder zurückzuziehen oder einzuschränken. 2003 hat der Ausschuss für die Beseitigung rassistischer Diskriminierung (CERD) ebenfalls seine Besorgnis hinsichtlich des Umfangs und der Ungenauigkeit der von Saudi-Arabien vorgebrachten allgemeinen Vorbehalte geäußert und den Vertragsstaat aufgefordert, seine Vorbehalte zu überprüfen und offiziell zurückzuziehen.“³⁴

Die erwähnten allgemeinen Vorbehalte stehen im direkten Zusammenhang mit jenen Rechten, die den „Normen des islamischen Gesetzes“ widersprechen, einem Gesetz, das schwer zu kodifizieren und auszulegen ist, und das die Grundlage für einen Großteil der von den arabischen Staaten geäußerten Vorbehalte bildet. Daran, dass die Menschenrechte in der arabischen Welt nur eine beschränkte Achtung genießen, zeigt sich, dass der Konflikt aus den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts über die Unvereinbarkeit zweier unterschiedlicher Traditionen und Wertesysteme auch heute noch nicht beigelegt ist.

Aus saudischer Sicht erscheinen die Standpunkte paradoxerweise gar nicht unvereinbar. „Die religiösen und kulturellen Besonderheiten ergänzen die internationalen Menschenrechtsnormen und untergraben sie nicht.“³⁵ Und ständig wird erneut darauf hingewiesen, dass sich die Rechte im Islam aus dem heiligen Koran und der Sunna (den Traditionen und Praktiken) des Propheten herleiten und Grundlage aller Gesetzgebung sowie der im Königreich Saudi-Arabien üblichen Lebensweise sind. „Diese multidimensionalen Rechte genießen Vorrang vor den Forderungen der internationalen Menschenrechtsdokumente.“³⁶

Die Stellungnahme Saudi-Arabiens besagt, dass sich die im ersten Absatz kurz angesprochene Harmonisierung in der Praxis lösen lässt, wenn im Fall einer normativen

33 Im September 2000 hat Saudi-Arabien das Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau ratifiziert; drei Jahre zuvor, 1997, hatte es bereits das Internationale Abkommen zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung und im Januar 1996 das Übereinkommen über die Rechte des Kindes unterzeichnet.

34 Siehe die Internetseite der Vereinten Nationen: A/HRC/WG.6/4/SAU/2, S. 2.

35 Vereinte Nationen, Generalversammlung, Menschenrechtsrat, Universale periodische Überprüfung, Bericht der Arbeitsgruppe Saudi-Arabien, A/HRC/11/23, S. 3.

36 Ibid., S. 4

Diskrepanz prinzipiell anerkannt wird, dass das islamische Gesetz über den internationalen Normen steht; das heißt, auch wenn man die ratifizierten Verträge theoretisch anerkennt, werden sie in der Rechtspraxis doch auf den zweiten Rang verwiesen, um Unvereinbarkeiten mit den eigenen Grundsätzen des islamischen Rechts zu vermeiden.

Ein zusätzliches Problem bereitet die Auslegung der Menschenrechtsverletzungen, die als Handlungen von Einzelpersonen gesehen werden, welche den ursprünglichen Sinn des Gesetzes und der Sitten pervertiert haben. So argumentierte Saudi-Arabien anlässlich seines nationalen Berichts aus dem Jahr 2009: „Zu vielen dieser Verstöße kommt es im Rahmen häuslicher Gewalt. Hier werden die *echte Sharia und die Sitten und Traditionen miteinander vermischt. Der Begriff der Vormundschaft hat heute beispielsweise häufig die Konnotation von Verantwortung und Fürsorge verloren und ist zu Herrschaft und Zwang entartet.*“³⁷

Besonders umstritten ist der Einfluss der islamischen Gesetze, wenn es um Aspekte des Personenstands und um die rechtliche Gleichstellung und Nichtdiskriminierung der Frau geht. Aus diesem Grund hat das *Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau* (vom 18. Dezember 1979) ganz besonders viele Vorbehalte ausgelöst. Ganz allgemein haben die verschiedenen Staaten erklärt, sie würden dem Übereinkommen nur beitreten, wenn seine Bestimmungen nicht dem islamischen Gesetz, der nationalen Verfassung oder deren zivilrechtlicher Gesetzgebung widersprechen. Zusammen mit der Religionsfreiheit und der Behandlung von Nichtmuslimen bietet dieses Thema sicherlich den größten Stoff für Konflikte.

Genau dieser Konfliktstoff ist es, der offenbar den *Ausschuss für die Beseitigung der Diskriminierung der Frau* immer wieder veranlasst, den saudischen Staat aufzufordern, den Grundsatz der Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie die Definition der Diskriminierung auf Grund des Geschlechts in seiner Gesetzgebung uneingeschränkt zu verankern.³⁸ Desgleichen hat der Ausschuss auch seine Bitte immer wieder erneuert, das System der Herrschaft des Mannes über die Frau (mehrem) abzuschaffen, weil es eine erhebliche Einschränkung der im Übereinkommen geschützten Rechte der Frau darstellt.³⁹

Die *Sonderberichterstatterin über Gewalt gegen Frauen, Ursachen und Folgen* hat ihrerseits in ihrem offiziellen Bericht nach dem Besuch in Saudi-Arabien vom Februar 2008 darauf hingewiesen, wie ernsthaft in diesem Land die Rechte der Frauen durch deren Mangel an Autonomie und wirtschaftlicher Unabhängigkeit sowie durch die

37 Vereinte Nationen, Generalversammlung, Menschenrechtsrat, Universelle periodische Überprüfung, Bericht der Arbeitsgruppe Saudi-Arabien, A/HRC/11/23, S. 3.

38 CEDAW/C/SAU/CO/2, Absatz 13 und 14.

39 Ibid., Absatz 15.

Scheidungspraxis und die Fürsorgebestimmungen für die Kinder beschränkt werden.⁴⁰

Bedeutet der Grundsatz der „Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz“, der sich in den Verfassungen vieler arabischer Staaten findet, dass Mann und Frau vor Gericht gleich behandelt werden, oder verweist er auf das Familien- und Personenstandsrecht der islamischen Rechtstradition? Lautet die Antwort auf die erste Frage „Ja“, so heißt dies, dass diese Verfassungen den internationalen Grundsätzen des westlichen Rechtsverständnisses entsprechen. Wird dagegen die Gleichheit nach der islamischen Gesetzgebung interpretiert, sind die Grundsätze dieses Rechts ausschlaggebend, und die sich daraus ergebenden Folgen im Hinblick auf andere Bereiche wie Vormundschaft, Ehe, Sorgerecht, Scheidung, Mitgift und Erbschaft schränken die Rechte, die angeblich geschützt werden sollen, ernsthaft ein. Kurz, die Dichotomie und der brisante Widerspruch zwischen den Ebenen der weltlichen und der religiös fundierten Rechtsprechung sind Teil des umfassenden Dialogs zwischen dem Islam und der westlichen Welt, in dem beide Seiten ihr Gesicht und ihre Identität wahren wollen.

In den Empfehlungen, die von den 54 Delegationen ausgesprochen wurden, die an dem *Bericht der Arbeitsgruppe über die universelle periodische Überprüfung Saudi-Arabiens* beteiligt waren, zeigt sich deutlich, wie schwierig dieser Dialog ist und wie gegensätzlich die Positionen der verschiedenen regionalen Blöcke sind. Die Haltung der westlichen Staaten lässt keinen Zweifel daran, dass die Rechtsprechung in Saudi-Arabien und die in dem Land angewandten Praktiken mit dem Übereinkommen über die Rechte der Frau nicht vereinbar sind. So empfehlen beispielsweise Kanada, Finnland und Israel in ihrer Schlussfolgerung 18 kurz und knapp, „*alle Gesetze, Maßnahmen und Praktiken abzuschaffen, die Frauen diskriminieren.*“ Es wird insbesondere auf jene Maßnahmen verwiesen, die es den Frauen verbieten, gleichberechtigt mit den Männern uneingeschränkt am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen, unter anderem auf die strengen Praktiken der Geschlechtertrennung, die Einschränkung der Bewegungsfreiheit und den beschränkten Zugang von Frauen zur Arbeitswelt, zu öffentlichen Plätzen und Geschäften. Frauen und Kinder müssten das Recht auf Bildung genießen, Ehen dürften nur mit Zustimmung der Frau geschlossen werden und das strenge System der Herrschaft des Mannes über die Frau sei inakzeptabel.⁴¹

Die Delegationen der arabisch-muslimischen Länder - etwa Ägypten⁴², sprachen sich für andere Lösungen aus, um die Menschenrechte unter Achtung der kulturellen Besonderheiten und der Sharia zu schützen; Malaysia⁴³ schlug vor, die bereits unter-

40 Pressemitteilung der Vereinten Nationen, „Die Sonderberichterstatterin der Vereinten Nationen über Gewalt gegen Frauen berichtet über ihren Besuch in Saudi-Arabien“, 13. Februar 2008 (A/HRC/11/6/Add.3).

41 A/HCR/11/23, S. 19.

42 Ibid., S. 18.

43 Ibid., S. 19.



Innenansicht des neuen Bahnhofs in Marrakesch, Marokko.

Foto: Creative Commons /JialiangGao

nommenen Bemühungen zu verstärken, die Bestandteile der Sharia mit der geltenden Gesetzgebung in Einklang zu bringen, um einen maximalen Schutz von Frauen und Kindern zu gewährleisten, und nach Ansicht Algeriens⁴⁴ sollten jene Empfehlungen in Betracht gezogen werden, die mit den religiösen, gesellschaftlichen und kulturellen Besonderheiten Saudi-Arabiens vereinbar waren, vor allem mit jenen, die sich aus der Sharia herleiten, denn durch sie würden die allgemeinen Grundsätze der Menschenrechte ergänzt und keineswegs ersetzt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass uns der erwähnte Bericht ein komplexes internationales Panorama vor Augen führt, in dem die westlichen Länder die von den Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen eingegangenen Verpflichtungen unter dem Gesichtspunkt ihrer *universalen Gültigkeit* interpretieren, wohingegen sich die arabisch-muslimischen Staaten auf den Standpunkt eines *kulturellen Relativismus* zurückziehen. Letztendlich handelt es sich hier um zwei verschiedene Sichtweisen, die in den vergangenen Jahrzehnten die internationale Debatte sowohl innerhalb als auch außerhalb der arabisch-muslimischen Gesellschaften bestimmt haben, einer Debatte, in der die Bedeutung der Menschenrechte für die arabischen Staaten in Frage gestellt, wenn nicht sogar geleugnet wurde.

44 Ibid., S. 21.

Die Gegner einer Aufnahme des islamischen Gesetzes in den Bereich der Menschenrechte vertreten den Standpunkt, die Akzeptierung eines islamischen Menschenrechtssystems würde zu einer Minderung der bestehenden Standards und zur Schaffung eines theoretischen Rahmens führen, der politische Maßnahmen von Regierungen begünstige, die den zu schützenden Rechten schaden. *„Bestimmte islamische Kriterien sind immer wieder dazu benutzt worden, die nach internationalem Recht garantierten Rechte und Freiheiten zu beschneiden, so als hielte man diese für allzu umfassend. Die Schriften, denen zufolge die Muslime zwar Menschenrechte genießen, aber nur gemäß den islamischen Grundsätzen, liefern die theoretische Begründung für viele Regierungsmaßnahmen aus jüngerer Zeit, die diesen Rechten Schaden zugefügt haben.“*⁴⁵

Es melden sich jedoch auch Stimmen zu Wort, die sich für einen positiveren Menschenrechtsdialog aussprechen und die betonen, welchen außerordentlichen Einfluss die Menschenrechte auf die politischen Veränderungen in der Region haben können, und dass sie möglicherweise dazu beitragen, alternative Strukturen zu den autoritären politischen Regimes zu schaffen, die in den meisten arabischen Staaten herrschen. Die Verfechter dieses Standpunktes verweisen darauf, dass die Menschenrechte genau wie die Entwicklung der Demokratie und der Zivilgesellschaft schon immer ein Thema in der intellektuellen Auseinandersetzung in der arabischen Welt gewesen sind.

Vielleicht wäre es ja angebracht, diese alte Diskussion heute wieder aufzunehmen, d.h. darüber nachzudenken, wie starr jener theoretische Rahmen eigentlich ist, der – Wissenschaft und Medien zufolge – das Verhältnis zwischen den beiden Blöcken „Islam“ einerseits und „Menschenrechten“ andererseits bestimmt hat, ein Verhältnis, das von kulturellen Stereotypen geprägt wird.

Eines darf nicht vergessen werden: Über die zentrale Rolle, die der Islam in den muslimischen Gesellschaften spielt, waren sich alle am orientalistischen Dialog Beteiligten einig, selbst die Kritiker. Diese Rolle wurde auch in den Debatten über andere gesellschaftliche Strömungen, bei denen es um die Durchführbarkeit eines politischen Islams in einem vielgestaltigen geopolitischen Raum ging, nicht in Frage gestellt.

Heute vertreten die Verfechter der Menschenrechte in der arabischen Welt die Auffassung, der politische Einfluss des islamischen Erbes sei gar nicht genau zu bestimmen und variere sowohl in den lokalen als auch in den internationalen Beziehungen. Die kulturelle und politische Vielfalt in der muslimischen Welt stelle das Paradigma des „islamischen“ und „relativistischen“ Standpunktes in Frage, wonach der Islam umfassend als Summe aller jener Welt inhärenten Werte zu interpretieren sei. Das heißt, nicht der Islam ist die bestimmende Kraft für die gesellschaftlichen und politischen Strukturen in diesem großen geografischen Raum; vielmehr sind es die politischen Strukturen, die immer wieder unterschiedlich auf die verschiedenen Glaubensrichtungen, kulturellen

45 Mayer, Ann Elizabeth: *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, 2006, S. 3

Gruppen und Strömungen reagieren. Die islamischen Gesellschaften stellen im Hinblick auf die Menschenrechte keine Ausnahme dar; in ihnen allen gibt es kulturelle Realitäten von unterschiedlicher Bedeutung und Tragweite, die auf komplexe Art miteinander interagieren und für die der Islam als normatives System die politische Praxis nicht bestimmt.

Zunächst einmal muss also die vereinfachende paradigmatische Sichtweise von der islamischen Realität kritisch hinterfragt werden, denn sie stellt diese Gesellschaften als monolithische Gebilde dar, in denen der Islam das einzig legitime kulturelle Modell ist.

Vielleicht müssen aber auch die Form und die Art und Weise überprüft werden, wie das System der Menschenrechte verbreitet wird, werden diese doch sowohl aus muslimischer als auch aus nichtmuslimischer Sicht hinterfragt oder sogar kritisiert. Dies könnte helfen, zu einer einheitlichen politischen und kulturellen Praxis zu gelangen, bei der autochthone normative Systeme wie der Islam in den arabischen Staaten keine Rolle mehr spielen. Manche von westlichen Staaten auf internationaler Ebene praktizierte Vorgehensweisen haben dazu beigetragen, dass sich die vereinfachende Auffassung immer noch hält, das Menschenrechtssystem sei eine Projektion des Westens. Außerdem wurde dadurch ein Nationalismus gestärkt, der die internationalen Normen als fremd und invasiv ablehnt. Bedauerlicherweise wirkt sich diese reduzierte Sichtweise ganz besonders auf die Politik aus. Sie führt zu Fremdenfeindlichkeit und unterstützt die ideologische These vom kulturellen Zusammenprall von Ost und West.

Es sei noch darauf hingewiesen, dass die Menschenrechte in der Politik das Naturrecht repräsentieren, mit dem in Form einer Reihe von Regeln eine internationale Rechtsordnung hergestellt werden soll. Deshalb werden diese Normen durch bestimmte Organe der Vereinten Nationen überwacht, welche wiederum die Dokumente des Internationalen Rechts verfassen, deren Zweck es ist, Einzelpersonen und Gruppen vor dem Machtmissbrauch von unterschiedlichster Seite zu schützen. Dennoch werden diese Normen gelegentlich als Einmischung in innere politische Angelegenheiten verstanden; als ein Mittel, den muslimischen Gesellschaften die westliche Kultur überzustülpen oder sie zu einem Echo des Postkolonialismus zu machen.

Das Dilemma der arabischen Welt hat viel damit zu tun, dass sie sich von der negativen Gleichsetzung der „westlichen“ Menschenrechte mit dem „westlichen“ Imperialismus lösen müsste. Diese Gleichsetzung lebt immer dann wieder auf, wenn bestimmte Länder oder regionale Blöcke es unterlassen, die Rhetorik der Menschenrechte zu bemühen, wenn andere Staaten diese Rechte mit ihrer Politik systematisch verletzen.

Sollen bei der Durchsetzung der Menschenrechte in der arabischen Welt Fortschritte erzielt werden, muss man damit aufhören, über die Entstehung der Menschenrechte oder über deren interessengebundenen Einsatz in der Politik zu debattieren. Die zentrale Frage in der Auseinandersetzung lautet, wie nützlich sind die Menschenrechte, um ein internationales Rechtssystem zu definieren, wie nützlich sind sie für die Staaten der

arabisch-muslimischen Welt und für die Menschen und Gruppen, die in ihren Genuss kommen. Es muss also das herkömmliche Paradigma von der Konfrontation der beiden stereotypen Auffassungen vom Islam und vom System der Menschenrechte aufgegeben und die sich im Kreis drehende Debatte überwunden werden.

Die Normen des Nationen übergreifenden Islams und die der Menschenrechte sind wichtig als solche. Gewiss kann es in ihrem Verhältnis zueinander zu Spannungen kommen, doch diese Spannungen dürfen nicht als strukturelle Gegensätze interpretiert werden, sondern als Ausdruck des Aufeinandertreffens unterschiedlicher Ideologien. In der arabisch-muslimischen Welt beginnt sich eine reformorientierte Dynamik in der Politik abzuzeichnen, die eine weiterreichende Anerkennung der politischen, sozialen und ökonomischen Rechte möglich erscheinen lässt, und zwar sowohl für die Zivilgesellschaft als auch für bestimmte Gruppen und Minderheiten, denen diese Rechte bisher noch vorenthalten werden. Der Islam ist heute zu einem Protagonisten in der globalisierten Welt geworden, und viele sehen in ihm nicht mehr einen dunklen Raum, der sich dem Diskurs verweigert. Daher darf die Auseinandersetzung zwischen den beiden normativen Systemen nicht auf Stereotype zurückgreifen, sondern muss es ermöglichen, die ideologischen, politischen und gesellschaftlichen Unterschiede der Region zu berücksichtigen.

Die Rolle der Religion bei der Neugestaltung von Nationen: eine implizite Anerkennung der Allgemeingültigkeit

Fabrice Desplan

Soziologe, Mitglied der Arbeitsgruppe „Gruppen, Gesellschaften, Religionen und Laizität“ am CNRS, Paris

Wer sich mit der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte befasst, gelangt klassischerweise zu der Feststellung, dass es sich dabei um Grundrechte handelt, die in allen menschlichen Gesellschaften anwendbar sind. Es wird dann auch auf die Grenzen hingewiesen, die erfahrungsgemäß mit dieser Aussage einhergehen, denn die Weltpolitik, Traditionen, Pressuregroups und unterschiedliche Interessen stellen häufig Hindernisse für die Bekundung von Rechten dar. Die Analyse der weltweiten Gültigkeit der Menschenrechte besteht häufig in dem Hinweis, dass zwischen der theoretischen und der ganz realen Allgemeingültigkeit ein Unterschied besteht. Für manch einen ist deshalb die Allgemeingültigkeit nur ein Dogma, wogegen sich allerdings ihre treuen Verfechter ganz entschieden wehren. Die ersten berufen sich auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 und weisen darauf hin, dass die Menschen entgegen dem Wortlaut der Erklärung keine Freizügigkeit von Land zu Land genießen, dass es immer noch Menschenhandel und Sklaverei in unterschiedlicher Form



Strafprozess vor dem Internationalen Militärgerichtshof in Nürnberg (1945-1946) gegen führende Personen des faschistischen Deutschlands wegen Kriegsverbrechen.

Foto: Wikimedia Commons / Deutsches Bundesarchiv

gibt, dass es häufig zu willkürlichen Festnahmen kommt, dass die Religionsfreiheit gefährdet ist und noch vieles mehr. Für die anderen ist die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte dort, wo sie formal Gültigkeit besitzt, eine immer noch gefährdete Errungenschaft. Wird sie geleugnet oder missachtet, stellt die Allgemeine Erklärung ein Ziel dar, das angestrebt und erkämpft werden muss, denn sie ist der Ausdruck absolut legitimer Forderungen.

In diesem Artikel wollen wir versuchen, diese gegensätzlichen Positionen zu überwinden und untersuchen die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte deshalb anhand der Frage, welche Rolle der Religion bei der Lösung nationaler Konflikte zukommt. Warum haben wir uns für diesen Ansatz entschieden und nicht für eine der herkömmlichen Herangehensweisen? Wir wollen uns auf den Willen von Völkern stützen, die danach streben, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte bei sich umzusetzen, und die zu diesem Zweck Schritte unternehmen, um Konflikte zu lösen und ein friedliches Klima zu schaffen. Diese Perspektive macht deutlich, welche Rechte die betreffenden Gesellschaften für zentral erachten. Indirekt lässt sich dabei beobachten, wie die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte bei dem Streben nach Frieden als ein verstärkendes Element wirkt, das die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Verhältnisse erleichtert. Unter diesem Blickwinkel trägt die Religion dazu bei, selbst dort einen günstigen Raum für die Aussöhnung zu schaffen, wo sie zuvor dazu benutzt wurde, Konflikte zu schüren. Zu unserem Ansatz gehört außerdem die Anerkennung der kulturellen und religiösen Besonderheiten der Völker. Dennoch werden wir anhand von Beobachtungen feststellen, dass die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte überall auf der Welt Gültigkeit besitzt.¹

Für ein solches Vorgehen wurde auch eine Form gefunden, nämlich die der Übergangsjustiz. Diese Form der Justiz wurde vor allem deshalb kritisiert, weil sie von der repressiven Seite des Rechts Abstand nimmt. Doch weil die Übergangsjustiz im Zusammenhang mit dem steht, was die Menschen erlebt haben, und auch, weil sie die Einschränkungen berücksichtigt, die durch die Geopolitik und die lokalen Verhältnisse gesetzt werden, unterstreicht sie indirekt, dass die Menschenrechte weltweit gültig sind.

1 Unser Ansatz lässt sich am besten durch Artikel 2 der Allgemeinen Erklärung verdeutlichen, in dem es heißt: „Jedermann hat Anspruch auf die in dieser Erklärung proklamierten Rechte und Freiheiten ohne irgendeine Unterscheidung, wie etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, nach Vermögen, Geburt oder sonstigem Status. Weiter darf keine Unterscheidung gemacht werden auf Grund der politischen, rechtlichen oder internationalen Stellung des Landes oder Gebietes, dem eine Person angehört, ohne Rücksicht darauf, ob es unabhängig ist, unter Treuhandschaft steht, keine Selbstregierung besitzt oder irgendeiner anderen Beschränkung seiner Souveränität unterworfen ist.“

Der Ausgangspunkt heißt Nürnberg

Die Übergangsjustiz erkennt an, dass es für die Anwendung des Rechts Grenzen gibt. Sie berücksichtigt die realen Gegebenheiten des Alltags, wie Tradition, Religion und Riten oder aber die unvermeidliche Tatsache, dass nach Konflikten Henker und Opfer miteinander auskommen müssen. Sie ist eine Art Realjustiz, die sich aber nicht über die Gerechtigkeit hinwegsetzt. Letztere ist eine wichtige, aber nicht die einzige Variable bei der Wiederherstellung des Friedens. Das jedenfalls ist die Auffassung von Erzbischof Desmond Tutu, wie wir bei Pierre Hazan lesen können.² Im Rahmen der Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika hat Desmond Tutu ganz klar erklärt, was er unter Übergangsjustiz versteht:

„...Wir [die Südafrikaner] verfügen über traditionelle und moderne Methoden, über gerichtliche und außergerichtliche Verfahrensweisen, um die Wahrheit ans Licht zu bringen und auf dem Weg zu Gerechtigkeit und Versöhnung voranzuschreiten.“

Nach Ansicht von Pierre Hazan gehen die Anfänge der Übergangsjustiz auf die Nürnberger Prozesse zurück. Nach Kriegsende lag es in den Händen der Siegermächte, dem Bedürfnis nach Gerechtigkeit nachzukommen. Deshalb fanden auf Drängen der Amerikaner die Nürnberger Prozesse statt, um der Weltöffentlichkeit die Schuldigen, das Ausmaß der Verbrechen und die Legitimität des Krieges vor Augen zu führen. Zum ersten Mal gab es ein internationales Strafverfahren, dessen Grundlage die Strafgesetzbücher der Alliierten waren. Durch das Ausmaß der Prozesse und der Berichterstattung darüber in den Medien versuchte man, in Nürnberg die Weltöffentlichkeit zum Zeugen im Interesse der Geopolitik der alliierten Mächte zu machen. Ziel war es, eine juristische Wahrheit zu konstruieren, auf die sich die Nationen stützen konnten, um den Frieden auf der Basis einer unanfechtbaren Rechtsprechung wieder aufzubauen. Hazan berichtet, dass der amerikanische Generalstaatsanwalt bei den Nürnberger Prozessen hervorhob, worum es eigentlich ging:

„Wir dürfen niemals vergessen, dass die Fakten, anhand derer wir diese Angeklagten beurteilen, morgen die Fakten sein werden, nach denen die Geschichte über uns urteilt. Reichen wir diesen Angeklagten einen Schierlingsbecher, bedeutet das, dass wir ihn an unsere eigenen Lippen führen. Unsere Aufgabe verlangt von uns, Integrität und intellektuelle Objektivität unter Beweis zu stellen, damit die Nachwelt diesen Prozess als ein Verfahren beurteilen muss, das dem Streben der Menschheit nach Gerechtigkeit entsprach.“³

2 Pierre Hazan: *Juger la guerre, juger l'histoire*, Paris 2007.

3 Idem., S. 24.



Desmond Tutu, anglikanischer Erzbischof und Friedensnobelpreisträger aus Südafrika, auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 2007.

Foto: Wikimedia Commons / Raimond Spekking

Unter dem geostrategischen Einfluss wurden die Nürnberger Prozesse zur ganz großen Bühne. Es kam zu Epoche machenden Wortgefechten. Mit Nürnberg wurde die Rollenverteilung klar. Deutschland schlug den Weg einer Politik der Reue ein, und bei der Verfolgung der Henker wurde der Grundsatz der Unverjährbarkeit festgeschrieben. Zum ersten Mal wurde auch den Opfern eine wesentliche Stellung zuerkannt.

Seit Nürnberg ist Pierre Hazan zufolge deutlich geworden, dass es bei der Wiederherstellung des Friedens rechtliche Grenzen gibt. Die Schaffung von Frieden mithilfe der Gerichte, d.h. durch die Benennung von Tätern und Opfern, bedeutet noch nicht, dass damit auch die gesellschaftlichen Verhältnisse wiederhergestellt sind. Im Gegenteil, die Justiz wird zu einem Nährboden, auf dem Ideologien und Handlungen gedeihen, die die Gegensätze erneut aufleben lassen. Das führt zu Frustrationen, und alles beginnt von vorn. Außerdem sei darauf hingewiesen, dass das unausgesprochene Ziel der Nürnberger Prozesse nicht erreicht wurde. Sie sollten die Botschaft an andere Nationen und politische Führer richten, dass die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte unbedingt

zu achten sei. Dass es immer wieder zu Konflikten kommt und dass es Ideologien gibt, die die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte missachten, belegt dieses Scheitern.

Von Nürnberg zur Übergangsjustiz

In dem Bewusstsein, dass der internationalen Justiz Grenzen gesetzt sind, wurde die Übergangsjustiz nach dem Nürnberger Vorbild später noch an mehreren Schauplätzen der Welt erforderlich. Sie erkennt das Bedürfnis nach Gerechtigkeit an, die zentrale Rolle der Opfer sowie das dringende Verlangen nach Frieden, vor allem aber die Notwendigkeit, die gesellschaftlichen Verhältnisse wiederherzustellen. Ihr oberstes Ziel ist stets die Versöhnung unter Einbeziehung der kulturellen und religiösen Faktoren der nach Frieden strebenden Nationen.

„Die Übergangsjustiz fasziniert, weil sie nach dem Ende eines blutigen Jahrhunderts wie ein neues Jerusalem erscheint. Sie will die Antwort sowohl auf die Verbrechen der Vergangenheit als auch auf die Gewalt der Gegenwart geben. Außerdem will sie zur Gesundung der Gesellschaften und zur Wiederherstellung der Demokratie und des Rechtsstaates beitragen, indem sie politische Gemeinschaften von Grund auf umgestaltet und die Geschichte richtig stellt, sie unter moralischen Gesichtspunkten betrachtet und sie mithilfe von Gerichtsverfahren, der Pflicht zur Erinnerung, mit Wahrheitskommissionen und gesetzlich verordneten Gedenktagen wieder in Ordnung bringt. Man ist versucht, dem Recht und der Geschichte eine gewisse Allmacht einzuräumen.“⁴

Die Übergangsjustiz stützt sich auf den Gedanken, dass Gesellschaften, die eine Zeit schwerer und blutiger Erfahrungen hinter sich haben, über ihre ganz eigenen Kräfte verfügen, um den Versöhnungsprozess zu fördern – und dies ungeachtet der jeweiligen historischen Umstände. Diese praktische und gleichzeitig auch ethische Überzeugung vertrat Erzbischof Desmond Tutu, der Präsident der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission. Ihm ging es darum, alte und neue, ausländische und einheimische, aber vor allem praktikable und wirksame Mittel einzusetzen, die es ermöglichen, einen Versöhnungsprozess in Gang zu bringen, der den jeweiligen besonderen Bedürfnissen angepasst ist.⁵ Die Übergangsjustiz berücksichtigt die verbindenden Werte. Dort, wo sie erste Anfänge zur Wiederherstellung der Verhältnisse ermöglicht hat, war die Beachtung der religiösen Traditionen häufig ein Anstoß. Das klassische Beispiel hierfür ist Südafrika. Aber dieses Land ist nicht das einzige; auch Marokko, der Libanon und Peru werden in diesem Zusammenhang häufig genannt.

4 Pierre Hazan: *La paix contre la justice?*, Brüssel 2010, S. 43.

5 Desmond Tutu in: David Bloomfield, Teresa Barnes & Luc Huyse: *Reconciliation after Violent Conflict. A Handbook*, Stockholm, Institute for Democracy and Electoral Assistance 2002, Vorwort, S. 1, zitiert nach: Pierre Hazan: *Juger la guerre, juger l'histoire*, Paris 2007.

Die Übergangsjustiz versteht sich als eine Notwendigkeit, denn die an ihr Beteiligten verweisen darauf, dass in der Regel fünf Jahre nach der Beilegung eines Konflikts die Hälfte der Friedensabkommen nicht eingehalten werden; auch dann nicht, wenn es eine internationale Regelung gab.

Die Religion als verstärkendes Element

Erzbischof Tutu rief die Wahrheits- und Versöhnungskommission ins Leben, weil ihm eine Vergebung vorschwebte, die so weit gehen sollte, dass die Verbrecher wieder in die Gesellschaft integriert werden. Eine romantische Vorstellung. Er machte sich den in Südafrika verbreiteten Begriff des Ubuntu zunutze, um den Gedanken der Vergebung zu unterstützen.

„Bei genauer Betrachtung ergibt sich, dass dieser dritte Weg (nicht der Weg der Amnestie und auch nicht der über die Gerichte) mit der afrikanischen Weltsicht übereinstimmt – mit dem, was wir Ubuntu nennen. Ubuntu bedeutet, sich menschlich zu erweisen (...). Es ist eine Art zu sagen: ‚Mein Menschsein ist unverbrüchlich mit dem deinen verbunden‘ oder ‚wir sind beide Glieder ein und derselben Gemeinschaft‘.“⁶

Hazan stellt fest, dass Desmond Tutu in seinem Habit des Erzbischofs dieser Überzeugung noch zusätzlich Nachdruck verlieh, indem er den Begriff Ubuntu mit der christlichen Vergebung koppelte. In der Wahrheitskommission waren die Vertreter der Religionen überrepräsentiert, und die Anhörungen begannen stets mit liturgischen Gesängen. Das Wichtigste für Desmond Tutu war, dass das Land nicht im Tohuwabohu der Rache versank. Er sagte:

„Nur gemeinsam können wir Südafrikaner überleben und gewinnen. Weiße und Schwarze, die wir durch die Umstände miteinander verknüpft wurden, müssen dafür kämpfen, aus dem Sumpf der Apartheid wieder herauszukommen. Keine der beiden Gruppen kann das allein erreichen. Gott hat uns miteinander verbunden, aneinander gekettet.“

Der Bezug dieser Erklärung zu der Haltung Martin Luther Kings ist offensichtlich. Dieser hatte gesagt: „Wenn wir nicht lernen, miteinander als Brüder zu leben, werden wir als Narren miteinander untergehen.“⁷

In Südafrika verzichtete man auf die Strafjustiz. Das ging nicht ohne große Enttäuschungen ab, vor allem, als die Henker nicht bereit waren, bei dem Vorgehen offen mitzuspielen. Es gab sehr unterschiedliche Auffassungen, sagt Thabo Mbeki, doch

6 Pierre Hazan: op. cit., 2010, S. 55.

7 Martin Luther King: La force d'aimer.



Feierliche Einweihung der neuen Straße von El Jabha nach Tetouan durch König Mohammed VI. von Marokko.

Foto: Creative Commons / Xiquet

für einen friedlichen Übergang waren wir bereit, diesen Preis zu zahlen. Über den Weg der Strafe schien dieses Ziel indes nicht erreichbar. Möglich wurde es durch die Einbeziehung der Religion in den Friedensprozess. Die christliche Vergebung und die Ubuntu-Tradition gingen zugunsten des Friedens ein positives Bündnis miteinander ein.

In einem ganz anderen Zusammenhang steht das ebenfalls bemerkenswerte Beispiel Marokkos. Um das während der Regierungszeit seines Vaters, Hassan II., begangene Unrecht wieder gutzumachen, rief 2004 König Mohammed VI. mit vielen Auflagen die Kommission für Gleichheit und Versöhnung (Instance Equité et Réconciliation, IER) ins Leben. Dabei handelte es sich um eine Wiederholung des südafrikanischen Experiments in anderer Form, wie es inzwischen auf internationaler Ebene deren mehrere gibt. Angesichts des erstarkenden radikalen Islamismus, der durch die Attentate vom 11. September 2001 geprägten weltpolitischen Lage, der Attentate von Casablanca (2002) sowie der von Marokkanern im Jahr 2003 begangenen Anschläge von Madrid unterlag diese Kommission zahlreichen Beschränkungen. Die angespannte Situation, die rechtlichen Rahmenbedingungen in Marokko sowie seine eigene Stellung als Führer der Gläubigen veranlassten den König, der Kommission Grenzen aufzuerlegen. Ziel der Kommission für Gleichheit und Versöhnung sollte sein:

1. das Verschwinden von Menschen und willkürliche Verhaftungen aufzuklären;
2. die Opfer zu entschädigen und
3. einen Bericht über die verübten Unrechtstaten vorzulegen.

Bei der Frage der Wiedergutmachungen übte die Kommission eine beratende Funktion aus, und ihr Handeln erfolgte außergerichtlich, so wie es im Übrigen der Beratende Ausschuss für Menschenrechte gewünscht hatte. Dieser Ausschuss hatte gefordert, dass die Kommission „keinerlei Maßnahmen treffe, die zu Uneinigkeit oder Verbitterung führen oder Zwietracht säen könnten“.⁸ Damit entsprach er ganz den Wünschen des Königs, der sich einerseits gezwungen sah, das Erbe seines Vaters zu übernehmen, sich andererseits aber von eben diesem Erbe distanzieren wollte. Es war klar, „dass die marokkanische Kommission niemals so vorgehen konnte wie die in Peru, geschweige denn, wie ihre Vorgängerin in Südafrika.

In Peru hatte die Wahrheitskommission die Akten an die Gerichte weitergeleitet, und in Südafrika hatten Hunderte von Verantwortlichen für Menschenrechtsverletzungen als Zeugen ausgesagt, ohne befürchten zu müssen, dafür gerichtlich belangt zu werden. In Marokko gab es weder eine Gegenüberstellung von Opfern und Tätern noch die geringste Strafverfolgung. Einzig und allein die Verantwortung der staatlichen Institutionen konnte aufgezeigt werden.“⁹ Das war keineswegs selbstverständlich und traf auf heftigen Widerstand. Die Haltung der Kommission und auch ihre Vorgehensweise waren abhängig von der religiösen Stellung des Königs. Letztendlich war es also eine religiöse Legitimation, die die Arbeit der Kommission trotz zahlreicher Enttäuschungen möglich machte. Politische oder moralische Rechtfertigungen reichten nicht aus, um die Kommission ins Leben zu rufen. Diesen Aspekt setzte der oberste Führer der Gläubigen geschickt ein:

„Ich bin mir ganz sicher, dass wir mit unserem aufrichtigen Werk der Versöhnung dem göttlichen Gebot gefolgt sind, großherzig Vergebung zu üben. Es ist eine gnädige Geste des kollektiven Verzeihens.“

Das nationale Interesse bestand nicht darin, mithilfe der Kommission einzelne Verantwortliche auszumachen, sondern das gesamte politische System global in Frage zu stellen. Die Nennung von Namen erschien dem Königreich zu gefährlich, um sich darauf einzulassen. Im politischen Rahmen Marokkos war es in einer angespannten internationalen Lage nur mithilfe der religiösen Komponente möglich, etwas zu bewegen, um die Unzufriedenheit zu mildern, selbst wenn die eigentlich Verantwortlichen für das Leben im Land sich von der Kommission fern hielten. Es darf aber auch nicht verschwiegen werden, dass die führende Klasse Marokkos durchaus ein Interesse daran hatte, dass der Kommission für Gleichheit und Versöhnung Grenzen auferlegt wurden. Doch wir betonen noch einmal, welche wichtige Rolle die Religion

8 Empfehlung des Beratenden Ausschusses für Menschenrechte, zitiert nach Pierre Hazan, op. cit., 2007, S. 148.

9 Pierre Hazan: op. cit., 2007, S. 149.

in einem Verfahren spielte, bei dem es um den nationalen Zusammenhalt ging, auch wenn die Kommission im Fall Marokkos eine Form der Übergangsjustiz darstellte, die die Erwartungen vieler Marokkaner nicht erfüllte.

Der Rückgriff auf die Religion bedeutet eine stillschweigende Anerkennung der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte

Die Übergangsjustiz versucht, eine Antwort auf die Spannung zu geben, die zwischen Gerechtigkeit und Frieden besteht. Dazu macht sie sich traditionelle Triebkräfte zunutze. Zur Erreichung dieses Ziels wird die Religion sehr funktional eingesetzt, was nicht allen Bedürfnissen entspricht. Die Beispiele Marokko, Südafrika aber auch Peru beweisen, dass der Wiederaufbau in vielen Fällen nur möglich ist, wenn man die Religion als ein Mittel begreift, um einen Raum für Begegnungen und vielleicht auch Versöhnung zu schaffen. Frieden lässt sich nur erreichen, wenn dabei stillschweigend und ganz funktional anerkannt wird, dass die Religion ein wesentlicher Bestandteil der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ist.

Nach Konflikten ist es also der Rückgriff auf einen Aspekt der weltweit gültigen Menschenrechte, der die ersten Schritte hin zum Frieden möglich macht oder verhindert, dass einzig und allein die Gerichte mit dieser Aufgabe betraut werden. Ein Vorteil dieses Vorgehens besteht in seiner Funktionalität. Es verdeutlicht die Spannung zwischen dem Bedürfnis nach Gerechtigkeit und der Notwendigkeit von Frieden. Das eine ist ohne das andere nicht denkbar. Der Frieden verlangt aber auch eine gewisse Anpassung des Gerechtigkeitsdenkens, und das geht nicht ohne große Enttäuschungen ab. In Südafrika musste sich Erzbischof Tutu auf Grund der Forderungen von Prozessbeteiligten der Tatsache bewusst werden, dass man von ihnen nicht verlangen konnte, sich seiner Auffassung von christlicher Vergebung anzuschließen. Dass es in Südafrika dennoch zu einem Erfolg kam, rührt daher, dass ein Dialog möglich war.

Selbstverständlich können wir nicht im Voraus sagen, ob in den verschiedenen Fällen der Weg der Übergangsjustiz gangbar ist. In Südafrika kommt es zu Rückschlägen, und es werden Stimmen laut, die bedauern, dass das Recht nicht auf klassische Art und Weise angewandt wurde. Gelegentlich hört man die Auffassung von Anhängern des Kulturalismus, der zufolge ein lokaler Verstoß gegen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte allein vor Ort geklärt werden müsse. Im Gegensatz zu den ursprünglichen Zielen führt diese Auffassung nicht dazu, dass die Menschenrechte Allgemeingültigkeit erhalten, denn hier genießt das Denken in lokalen Grenzen Vorrang. Aus diesen Vorschlägen spricht vielmehr das Interesse derjenigen, die den internationalen Verpflichtungen entgehen wollen, indem sie die Übergangsjustiz zu einem politischen Werkzeug gegen die Allgemeingültigkeit der Rechte machen. Auf einer globaleren Ebene zeigt ein solcher Einsatz der Übergangsjustiz, dass sich die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte noch nicht durchgesetzt hat; es ist nämlich durchaus möglich, dass eine Massnahme, welche diese Allgemeingültigkeit unterstützen würde, gegen sie verwendet werden kann.

Betrachten wir, wie in verschiedenen Fällen Konflikte gelöst und der Frieden wiederhergestellt wurde, so zeigt sich anhand der Religion, dass die Menschenrechte weltweit gültig sind. Das beweist die Idee der Übergangsjustiz. Dem Philosophen Emmanuel Lévinas zufolge ist dieser Begriff unverbrüchlich mit den Menschenrechten verbunden. So wie die Menschen unterschiedlich sind, besteht auch das Menschenrecht aus verschiedenen Elementen, die zusammen genommen ein Recht für die Menschheit darstellen. Letztendlich ist die Menschheit als „eine Menge nicht adäquater Einzelwesen [zu verstehen] ..., in der die Einzelnen nicht wie Münzen austauschbar sind“.¹⁰ Dies ist möglich, weil die Unterschiedlichkeit der Menschen nach einem gemeinsamen Recht verlangt, das sie charakterisiert und konsolidiert. Genau das ist die universale Aufgabe der Menschenrechte, und zu diesem Zweck dient auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Es reicht nämlich aus, einen einzigen Aspekt dieser Erklärung herauszugreifen, um auch an die anderen Rechte zu erinnern, denn sie verstärken sich gegenseitig. Das gilt ebenfalls, wenn man sich als Ausgangspunkt für eine mögliche Wiederherstellung des Friedens auf die Religion stützt. Greift man auf sie zurück, zeigt sich darin ipso facto die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte. Die Religion kann allerdings die Allgemeingültigkeit nicht garantieren. Diese Garantie kann nur die Politik liefern, und deshalb richten sich heute die absolut legitimen Erwartungen an sie.

10 E. Lévinas: *Les droits de l'homme et les droits d'autrui en indivisibilité des droits de l'homme*. Actes du IIème Colloque interuniversitaire, Fribourg 1985, S. 37.

Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit: Grundrecht gegen Rechtspositivismus

Roger Kiska

Rechtsanwalt in Bratislava (Slowakei), für den Alliance Defense Fund tätig. Sein Spezialgebiet ist Internationales Recht mit Schwerpunkt Europäisches Recht.

Seit Jahrhunderten haben die Menschen ihre jeweiligen Rechte in Revolutionen durchgesetzt und in Erklärungen verankert. Die Geschichte wird weitgehend dadurch geprägt, dass die einen für ihre Rechte kämpfen und andere sie ihnen bestreiten. Das konnte innerhalb einer Kultur der Fall sein oder aber geschehen, wenn zwei Kulturen aufeinander prallten. Heute leben wir in einer neuen Zeit. Die Vorstellung von der „Allgemeingültigkeit“ oder „Unveräußerlichkeit“ von Rechten gilt nicht mehr nur in einzelnen Gesellschaften und wird von dort aus weiter verbreitet; heute ist sie weltweit anzutreffen. In unseren Tagen beteiligen sich alle Kulturen an den Debatten über Rechte. Diese Kulturen und ihre unterschiedlichen Auffassungen kollidieren häufig miteinander, und es bedarf eines Forums für die friedliche Lösung solcher Konflikte. Die Grundrechte müssen geschützt werden, wo immer sie bedroht sind. Zu diesem Zweck haben die Vereinten Nationen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verkündet. Die in ihr proklamierten Rechte sind weltweit gültig; aber was bedeutet das für die unterschiedlichen Auffassungen der Kulturen? Sind die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte genannten Rechte im Wesentlichen ein Produkt der westlichen Zivilisation, der weltliche Ausdruck der jüdisch-christlichen Werte? Wenn dem so wäre, bedeutete das, dass die Rechte durch dieses Erbe in gewisser Weise verdinglicht und unhaltbar oder nur in einem engen Rahmen anwendbar wären?

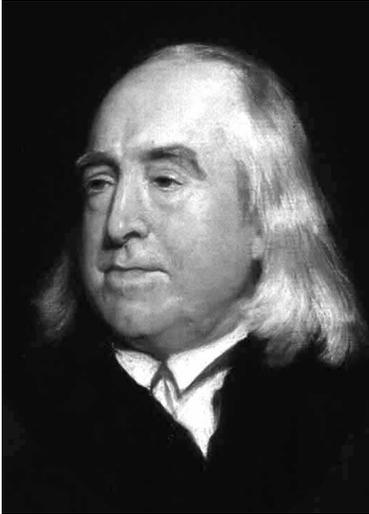
Für unsere Überlegungen zu den universalen Rechten soll uns die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als Arbeitshypothese dienen, und bei unseren Ausführungen werden wir in drei Schritten vorgehen. Erstens werden wir beschreiben, welche historischen Bedingungen zur Entstehung der Erklärung führten und welches ihre Hauptziele sind. Zweitens möchten wir die philosophischen Grundlagen der in ihr aufgeführten Rechte aufzeigen, um zu sehen, wie logisch und moralisch zwingend sie für die ganze Menschheit sind. Und drittens werden wir uns ganz besonders mit Fragen der kulturellen Vielfalt und den damit verbundenen Folgen befassen, um eine definitive Basis herauszuarbeiten, in der sich zumindest *einige* wesentliche Rechte für jeden Menschen verankern lassen. Dieser letzte Punkt ist äußerst wichtig,

Mein Dank gilt Christopher Thompson für seine wertvolle Unterstützung bei diesem Artikel (Anm. d. Autors).

denn die Menschheit braucht dringend eine sichere Basis, von der aus sie ihre Rechte geltend machen kann. In einer Welt, in der niemand, auch keine Kultur, ein Insel-dasein führen kann, vertreten die unterschiedlichen Kulturen eine Vielzahl an Weltanschauungen, und ihre Moralvorstellungen widersprechen sich häufig. Das ist der ganz reale und immer existente Konflikt zwischen den normativen Wertvorstellungen der Kulturen. Deshalb ist es nicht nur ratsam, sondern zwingend notwendig, sich an einigen grundsätzlichen Leitlinien für die Durchsetzung von Rechten zu orientieren: Reine, nicht durch sichere Standards gemäßigte Toleranz führt nämlich dazu, dass die Ziele der Erklärung, also der Schutz der Schwachen gegen unmenschliche Grausamkeiten und die Förderung des internationalen Friedens, nicht erreicht werden; und ein absolutes Herrschaftssystem ohne Mitgefühl und Rücksichtnahme würde das Mandat der Vereinten Nationen gegen Tyrannei und Unterdrückung unterminieren.

Die Allgemeine Erklärung bietet zumindest einen geeigneten Ausgangspunkt, um die allgemeinen moralischen Werte und die unterschiedlichen Stellungnahmen dazu vonseiten verschiedener souveräner, aber untereinander abhängiger Nationen zu sichten. Sie ist das Ergebnis eines praktischen Übereinkommens zwischen Gruppen mit ganz unterschiedlichen theoretischen und kulturellen Traditionen; anstatt auf einer einheitlichen Rechtfertigung der Rechte zu bestehen, was zu einem „willkürlichen Dogmatismus“ oder sonstigen „Unvereinbarkeiten“ geführt hätte, verkündet die Erklärung lediglich „praktische Wahrheiten über [unser] Leben miteinander“.¹ Dennoch ist die Erklärung nur ein Ausgangspunkt für eine Auseinandersetzung mit den allgemeinen Menschenrechten. Diese unterschiedlichen Ansichten und die Kompromisse bei der Ausformulierung der Erklärung haben Unklarheiten und falsche Anwendungen der in ihr verkündeten Grundsätze zur Folge gehabt. Die Ziele der Erklärung lassen sich von späteren Interpreten unterschiedlich auslegen; deshalb lohnt es sich zu untersuchen, welches Verständnis logisch und moralisch angemessen ist.

1 Jacques Maritain: „Philosophical Examination of Human Rights“ in: *Human Rights: Comments and Interpretations*, S. 59, UNESCO, Paris 25. Juli 1948.



Systematisch entwickelt wurde der Rechtspositivismus erstmals vom englischen Juristen und Sozialreformer Jeremy Bentham (1748-1832). Er trat für die Individualrechte ein, wehrte sich aber vehement gegen das Naturrecht und nannte dieses „Unsinn auf Stelzen“. Fotografische Reproduktion eines Gemäldes, National Portrait Gallery, London.

Foto: Wikimedia Commons

Der historische Hintergrund für die Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

Für die Entstehung der Erklärung waren theoretische und politische Überlegungen verantwortlich und nicht in erster Linie bestimmte historische Ereignisse. Es gab bereits eine jahrhundertealte Tradition „großer Erklärungen“, ein „ganz besonderes Erbe der westlichen Zivilisation“.² Andere Kulturen, die nicht auf eine ähnliche Geschichte schriftlicher Erklärungen zurückblickten, erkannten ebenfalls Grundrechte an und kamen in deren Genuss, und erforderlichenfalls verteidigten sie diese auch gegen Unterdrücker.³ Doch einmal abgesehen von ihrem historischen Erbe, lässt sich die Erklärung nicht verstehen, ohne die Tragödie zu berücksichtigen, die sich in den Jahren vor ihrer Abfassung zugetragen hat. Die schockierenden Erfahrungen der „offensichtlichen Grausamkeiten, Massaker und kaltblütigen Massenhinrichtungen“, die im Zweiten Weltkrieg von totalitären Regimes begangen worden waren, trieben die internationale Gemeinschaft dazu, die Menschheit vor derartigen Tragödien in der Zukunft zu schützen.⁴ Die Reaktion der Welt trug Früchte, denn „die Antwort auf

2 Harold Laski: „Towards a Universal Declaration of Human Rights“, in: *Human Rights: Comments and Interpretations*, S. 65, UNESCO, Paris 25. Juli 1948.

3 Chung-Shu Lo: „Human Rights in the Chinese Tradition“, in: *Human Rights: Comments and Interpretations*, S. 185-186, UNESCO, Paris 25. Juli 1948.

4 Siehe: „Statements on Atrocities“, in: Roosevelt, Churchill und Stalin: *The Moscow Conference*, Oktober 1943 (<http://avalon.law.yale.edu/wwii/moscow.asp>).

die Tyrannei der Nazis läutete eine neue Ära des Schutzes der Menschenrechte ein“.⁵ Ausdruck dieser Bestrebungen ist die Allgemeine Erklärung.

Die Ziele der Erklärung werden auch in einer anderen, zeitgleichen Reaktion auf diese Grausamkeiten deutlich: den Nürnberger Prozessen, die noch bis April 1949 weitergeführt wurden, also noch Monate nach der Annahme der Allgemeinen Erklärung. In diesen Gerichtsverfahren ging es um dieselben Probleme, mit denen sich auch die Menschenrechtskommission befasst hatte. Die Schwierigkeit bestand in beiden Fällen darin, dass die im Zweiten Weltkrieg von den Nationen begangenen Verbrechen im Namen der Staaten geschehen und von demokratisch gewählten, modernen bürokratischen Regierungen gebilligt worden waren. In den Prozessen wurde deutlich, welch fataler Fehler es ist, wenn die Staatsmacht über die Rechtmäßigkeit von Gesetzen befindet. Sowohl in Nürnberg als auch in den Vereinten Nationen setzten die Überlebenden der 1940er Jahre fest, dass die Menschenrechte ihren Ursprung in der allen Menschen innewohnenden Würde und ihrem Wert haben und nicht in den willkürlichen Geboten eines Staates. Und deshalb hat die Menschenrechtskommission Menschenrechte formuliert, die sie für unveräußerlich hält. Gleich in der Einleitung stellt sie fest, dass „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“.⁶ Folgende Ziele sollten erreicht werden: Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden auf der Grundlage der gleichen, jedem Menschen innewohnenden Würde. Entscheidend ist, dass in dieser Erklärung inhärente, bereits bestehende Rechte und nicht irgendwelche von modernen Staaten erst geschaffene oder modifizierte Privilegien anerkannt wurden. Die Erklärung sprach sich gegen die „Verkennung und Missachtung der Menschenrechte“ aus, die „das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben“.⁷ Das menschliche Gewissen war es, das die Verfasser der Erklärung ein wichtiges Problem erkennen ließ, und nicht etwa die Rechtswissenschaft oder der Rechtsapparat. Um jedes Missverständnis zu vermeiden, heißt es in Artikel 1, dass „alle Menschen mit Vernunft und Gewissen begabt sind“, und dies eine Basis für universale, allen Menschen inhärente Rechte ist..

Die Verfasser wollten, dass die Erklärung zu einer Barriere gegen das willkürliche Eingreifen von Staaten würde. Kein Staat sollte dazu ermächtigt werden, mit den Menschenrechten seiner Bürger nach Gutdünken zu experimentieren; die Erklärung verpflichtete die Staaten vielmehr, diese Rechte zu schützen und unverändert zu bewahren. Diese Grenzen zwischen der staatlichen Macht und den Rechten des Menschen formulierten die Delegierten im letzten Artikel ausdrücklich: „Nichts in dieser

5 Siehe: *National Coordinating Committee for UDHR50*, Franklin and Eleanor Roosevelt Institute, 1998 (<http://www.udhr.org/Introduction/question4.htm>).

6 Vereinte Nationen: Allgemeine Menschenrechte, Präambel.

7 Ibid.

Erklärung darf dahingehend ausgelegt werden, dass es für einen Staat, eine Gruppe oder eine Person das Recht begründet, eine Tätigkeit auszuüben oder eine Handlung zu begehen, die auf die Abschaffung der in dieser Erklärung ausgesprochenen Rechte und Freiheiten hinzielt“.⁸ Die Erklärung war allerdings nicht als ein Schlag gegen die Souveränität der Nationalstaaten gedacht. In ihr heißt es auch, dass „diese Rechte und Freiheiten in keinem Fall im Widerspruch zu den Zielen und Grundsätzen der Vereinten Nationen ausgeübt werden [dürfen]“. Dieses Ziel entspricht der Entwicklung „freundschaftlicher, auf der Achtung vor dem Grundsatz der Gleichberechtigung und der Selbstbestimmung der Völker beruhenden Beziehungen zwischen den Nationen“.⁹ In der Charta der Vereinten Nationen wird also das Selbstbestimmungsrecht der Völker bekräftigt. Auch wenn die Allgemeine Erklärung auf der universalen Achtung und dem Schutz der Menschenrechte besteht, respektiert sie doch die kulturelle Vielfalt und die Entscheidung der einzelnen Nationen, wie sie die in ihr formulierten Grundsätze anwenden wollen, und in diesem Sinn wurde sie üblicherweise auch interpretiert.

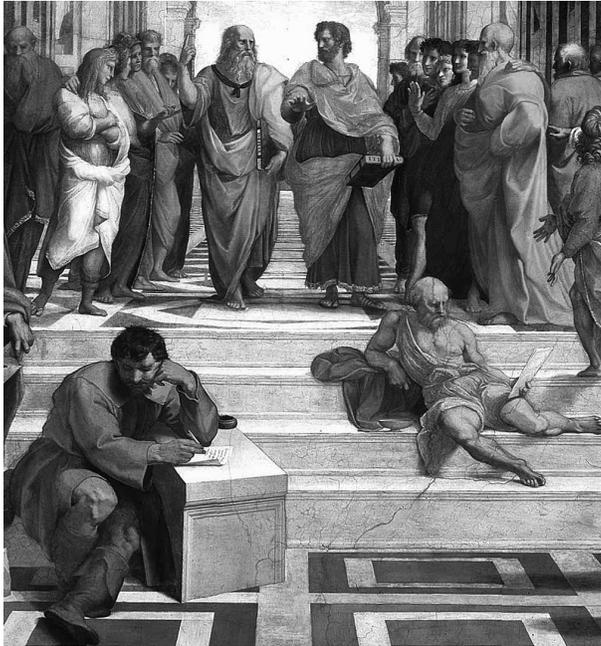
Das also war die Absicht, die hinter der Erklärung stand: Die Menschenrechte sollten gegen ganz reale Bedrohungen geschützt werden, insbesondere gegen die Bedrohung vonseiten unterdrückerischer Regimes, die gegen die unveräußerlichen Rechte des Menschen verstießen. Gleichzeitig aber verfolgte die Erklärung auch das Ziel, die Standpunkte der verschiedenen Nationen zu diesen wesentlichen Fragen möglichst weitgehend zu achten. Und deshalb einigten sich die Delegierten relativ rasch auf eine Reihe von Grundsätzen. Allerdings näherten sie sich diesen Prinzipien auf unterschiedlichen Wegen an, und nur eines stand unverbrüchlich fest, dass nämlich die Rechte Allgemeingültigkeit besitzen sollten.

Spannungen bei der Abfassung der Erklärung und ihre Lösung

Die wichtigste Frage im Zusammenhang mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte lautete wahrscheinlich nicht, ob sie das Produkt westlichen, jüdisch-christlichen, liberaldemokratischen oder sonstigen Gedankenguts ist. Die dringlichste Frage lautete vielmehr, ob die in ihr genannten Rechte vernünftigerweise verteidigt und auf alle Menschen ausgeweitet werden können, und wenn ja, wie sie sich am sinnvollsten rechtfertigen lassen. Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig, die beiden unterschiedlichen Rechtsauffassungen zu erklären und miteinander zu vergleichen, die in die Erklärung einfließen: den Positivismus (und seine Begleiterscheinung, den Progressivismus) einerseits und die Theorie vom Naturrecht andererseits. Im Grunde genommen darf nur letztere zu Recht den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben.

8 Ibid., Artikel 30.

9 Ibid., Artikel 29, Absatz 3; Charta der Vereinten Nationen, Artikel 1, Absatz 2.



Der Begriff des Natürlichen im Recht wurde bereits von Platon (427-347 v. Chr.) und seinem Schüler Aristoteles (384-322 v. Chr.) definiert. Ausschnitt aus dem Fresko „die Schule von Athen“ des Malers Raffael aus dem Jahre 1511. Im Zentrum stehen Platon und Aristoteles. Stanza della Segnatura, Palazzi Pontifici, Vatikan.

Foto: Wikimedia Commons

Bevor wir nun die beiden wichtigsten Richtungen im Rechtsverständnis aufzeigen, sei darauf hingewiesen, dass es ihnen immerhin gelungen ist, eine gemeinsame Liste von Rechten zu erstellen. Anhänger „unterschiedlicher Kulturen und Zivilisationen [und] gegensätzlicher spiritueller Vereinigungen und philosophischer Schulen“ sind in dieser grundsätzlichen Angelegenheit zu einer Einigung gelangt, und deshalb darf nicht einfach behauptet werden, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte sei lediglich Ausdruck einer einzigen Weltanschauung, einer einzigen Denkrichtung oder einer einzigen Kultur.¹⁰ Sie ist viel mehr als das: Vielleicht ist sie eine Mischung oder Synthese bestimmter Ansichten; vielleicht kann sie nicht wirklich den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben, aber sie ist auf keinen Fall nur der Ausdruck einer einzigen Denkweise. Die unterschiedlichen Standpunkte, die letztendlich zu diesen einheitlichen Richtlinien für eine gemeinsame Garantie für die Menschlichkeit geführt haben, legen nahe, dass die Erklärung mehr ist, als nur der Kompromiss einiger weniger Köpfe. Die echten Unterschiede in der Theorie und Rechtfertigung einerseits und die große Übereinstimmung hinsichtlich des Inhalts und der praktischen Anwendung andererseits weisen darauf hin, dass ungeachtet der intellektuellen Wege, die zu

10 Jacques Maritain: „Introduction“, in: *Human Rights: Comments and Interpretations*, II, UNESCO, Paris 25. Juli 1948.

der gemeinsamen Basis der Erklärung geführt haben, diese Basis an sich dafür spricht, dauerhaft und allgemeingültig zu sein. Man muss genau unterscheiden zwischen der *Substanz* der Rechte und ihrer *Begründung*. Die Begründungen, die zu der Erklärung geführt haben, sind mit großer Sicherheit unterschiedlich, doch die Geschichte ihres Zustandekommens lässt vermuten, dass hinsichtlich des Inhalts eine gewisse weltweite Übereinstimmung besteht.

Positivismus versus Naturrecht

Die verschiedenen Ideologien von den Menschenrechten führten nicht alle auf streng parallelen Wegen zur Formulierung der Allgemeinen Erklärung, sondern in gewissen Bereichen widersprachen sie sich ganz entschieden (und das tun sie auch heute noch). Doch sie einigten sich auf eine Reihe von Menschenrechten, denen alle zustimmen konnten, wenn auch mit einer Einschränkung: „*Wir sind uns über die Rechte einig, doch unter der Bedingung, dass uns niemand fragt, warum.*“¹¹ Die Antwort auf diese Frage, d.h., warum sie den Rechten zustimmten, ist auch heute noch von Interesse.

Am Zustandekommen der Erklärung waren zwei unterschiedliche politische Rechtsauffassungen beteiligt. Jacques Maritain nennt sie klassisch und revolutionär; die Gegenüberstellung von Positivismus und Naturrecht klingt in unseren Ohren heute allerdings besser.¹² Nach Auffassung der Positivisten wird „das Recht im Wesentlichen vom Menschen geschaffen: Das Gesetz ist ein Gebot, das die öffentliche Gewalt, bzw. der Souverän, erlässt, und dem die Bürger normalerweise Folge leisten“. Für die Positivisten beziehen die Gesetze ihre Rechtmäßigkeit aus der Tatsache, dass sie legal in Kraft gesetzt wurden. So gesehen, ist der Umgang der Positivisten mit dem Gesetz tautologisch: Eine Verordnung, die ordnungsgemäß in Kraft gesetzt wurde, ist für sie damit rechtlich verbindlich. Ein Gesetz ist letztendlich nur ein Gesetz. Die Positivisten legten häufig Wert darauf, zwischen der rechtlichen und der moralischen Gültigkeit zu unterscheiden; Positivisten sehen aber auch in der Moral lediglich ein weiteres normatives Konstrukt, vom Menschen geschaffen und nicht dem Menschen inhärent. Ihrer Ansicht nach ist die Kraft des Gesetzes, dem der Einzelne Folge leisten muss, zweckmäßig und pragmatisch, nicht aber moralisch oder natürlich.¹³

Die klassische Naturrechtsauffassung hingegen erkennt an, dass Gesetz und Moral in einer engen Wechselbeziehung zueinander stehen; ein Gesetz wird nicht dadurch

11 Ibid, I (Hervorhebung im Original).

12 Siehe *ibid.*, I.

13 Siehe Nicola Lacey: “Legal Positivism to 1970” und James Penner: “Legal Positivism Since 1970” in: Peter Cane & Joanne Conaghan: *The New Oxford Companion to Law*, Oxford 2011, *Oxford Reference Online*.

rechtmäßig, dass es verabschiedet und in Kraft gesetzt wurde, sondern nur auf Grund seiner Aussage.¹⁴ Wie der Name schon besagt, geht das Naturrecht davon aus, dass das Recht in Form natürlicher Prinzipien besteht. Diese sind nicht vom Menschen geschaffen, sondern zeigen sich in seinem Handeln und Denken sowie in seinen typisch menschlichen Eigenschaften. Die Grundlage für das Naturrecht kann weltlich oder religiös sein, doch „der gemeinsame Nenner ... lautet, dass die vom Rechtspositivismus aufgestellte These von der ‚Trennung‘ in Frage gestellt wird, also die Behauptung, dass das Recht und seine Moralität beziehungsweise Immoralität zwei unterschiedliche Dinge sind“.¹⁵ Angesichts der unterschiedlichen und gegensätzlichen Ansichten über Moral, wie sie selbst innerhalb einer einzigen Kultur bestehen können, scheint es schwer oder sogar unwahrscheinlich zu sein, ausgehend vom Naturrecht zu verlässlichen Grundsätzen zu gelangen. Die Verfechter des Naturrechts meinen allerdings, eine unsichere Rechtsbasis sei besser als gar keine Basis. Erstere biete zumindest die Möglichkeit, schließlich Klarheit zu verschaffen, wohingegen letztere lediglich auf Selbsttäuschung hinauslaufe.

Viele der augenblicklichen Schwierigkeiten im Bereich der Menschenrechte sind darauf zurückzuführen, dass Juristen und Menschenrechtsverfechter das Problem der Menschenrechte durch die falsche Brille betrachtet haben. Wer sich die „positivistische Brille“ aufsetzt, sieht die Staaten als die Urheber der Menschenrechte an. Da der Positivismus Rechte als etwas von der Gesellschaft *Geschaffenes* versteht und nicht als etwas dem Menschen Innewohnendes und schon immer Vorhandenes, läuft er stets auch Gefahr, in den Progressivismus abzugleiten. Dieser ziemlich verwandten Theorie zufolge, ist die Gesellschaft die Bühne, auf der soziale Eliten experimentieren können, um der Menschheit bessere Bedingungen zu schaffen. Das, was der Staat von seinen Bürgern verlangen darf, unterliegt keinerlei inhärenter, unabhängiger Überprüfung. Der Zweck heiligt die Mittel, unabhängig davon, wie unzureichend dieser Zweck definiert wird. Positivismus und Progressivismus führen beide in den Totalitarismus, denn da der Staat über die Rechte der Menschheit bestimmt, hängt auch deren Definition und Zukunft von den Zielen ab, die der Staat verfolgt. Erstaunlich ist, dass sogar einige der Philosophen die Menschenrechte als Produkte des Staates ansahen, die selbst gegen die von den totalitären Staaten in den 1940er Jahren ausgelösten Katastrophen Stellung bezogen. Sie waren der Meinung, man müsse „die logische Basis für jene Rechte aufgeben, die als allgemeine Menschenrechte gelten, und dürfe sie allenfalls als Rechte betrachten, die den Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte gewährt werden“, und sie waren überzeugt, solche Rechte seien „keine ewig gültigen Ansprüche, sondern lediglich historische Fakten, nichts weiter als der Ausdruck der Bedürfnisse der Menschen zu unterschiedlichen Zeitpunkten

¹⁴ Roger Brownsword: “Natural Law Theory” in: Peter Cane & Joanne Conaghan: op. cit.

¹⁵ Ibid.

und der Versuch, diesen Bedürfnissen gerecht zu werden“.¹⁶ Hinter dieser Aussage, so wage ich zu behaupten, steht mehr als nur eine Philosophie, die ihre Anhänger für die Realität der Menschenrechte sensibilisiert. Wer einen solchen positivistischen Ansatz vertritt, kann nämlich die Taten der in den Nürnberger Prozessen Angeklagten unmöglich als unrechtmäßig empfinden (nach Ansicht eines Positivisten kann in diesem Fall nicht an das internationale Recht appelliert werden, weil es zu dem Zeitpunkt noch gar kein anwendbares und in Kraft getretenes Gesetz gab). Doch niemand außer den überzeugtesten Positivisten würde wohl Kriegsverbrecher nicht für schuldig befinden, nur weil sie so gehandelt haben, wie es die Gesetze ihres Staates verlangten. Offensichtlich haben also auch Positivisten so etwas wie ein angeborenes Verständnis von Naturrechtsprinzipien.

Wer dagegen durch die „Naturrechtsbrille“ blickt, kann derartige noch nie da gewesene und noch nicht durch Gesetze erfasste Verbrechen verurteilen, ohne dabei von seiner Logik abzuweichen. Seiner Theorie zufolge liegt nämlich der Ursprung des Rechts in der natürlichen Ordnung und in der Würde des Menschen sowie in dem seiner Person innewohnenden Wert, und nicht in den von Menschen geschaffenen Gesetzbüchern. Rechtsverletzungen gibt es auch außerhalb der etablierten Gerichte und ohne klar formulierte Grundsätze, denn das Recht bestand bereits, *bevor* die Regierungen und die bürgerliche Gesellschaft auf den Plan traten. Und ein wesentlicher Zweck der Ausbildung der bürgerlichen Gesellschaft bestand gerade darin, dieses Recht zu schützen. Regierungen, die sich über grundlegende Menschenrechte hinwegsetzen, untergraben ihr eigenes Mandat, und nach der Naturrechtstheorie können sie trotz ihrer staatlichen Gewalt zur Einhaltung bestimmter Normen verpflichtet werden. Diese philosophische Richtung versteht unter den „allgemeinen Menschenrechten“ etwas grundlegend Anderes als der Positivismus. Für die Positivisten, die die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte befürworten, war deren „Allgemeingültigkeit“ etwas Deskriptives, ein Standard, dem hoffentlich überall auf der Welt zugestimmt wurde. Die Naturrechtstheoretiker sahen in der Allgemeingültigkeit etwas viel Elementareres: Diese Rechte sind universal, weil sie allen Menschen ohne Ausnahme von Natur aus gleichermaßen innewohnen. Nur unter dem Aspekt des Naturrechts ist es möglich, überzeugt von „Menschenrechten“ zu sprechen; vom positivistischen Standpunkt aus wäre der Begriff „bürgerliche Privilegien“ angemessener.

16 Benedetto Croce: „The Future of Liberalism“, in: *Human Rights: Comments and Interpretations*, S. 81.

Menschenrechte versus bürgerliche Privilegien

Unterscheidet man zwischen Menschenrechten und bürgerlichen Privilegien, so entspricht das bereits im Wesentlichen der unterschiedlichen Sichtweise von Positivisten und Naturrechtstheoretikern; nämlich wenn es um die Frage geht, worin, diese „Rechte“ tatsächlich bestehen ... und inwieweit der Staat in sie eingreifen oder sie außer Kraft setzen darf. Wo liegt der Ursprung dieser Rechte (oder Privilegien)? Nach Ansicht der Naturrechtstheoretiker sind sie Bestandteile der „Gesamtheit unveränderlicher Moralprinzipien, die die Grundlage allen menschlichen Verhaltens bilden“, und über die sich der Staat nicht guten Gewissens hinwegsetzen darf.¹⁷ Im Naturrecht kommt dem Wort menschlich eine große Bedeutung zu, und unter *Rechten* „ist das zu verstehen, was das Wesen des Menschen ausmacht, das, was nicht dem Zufall unterliegt, was nicht dem Lauf der Zeit und dem Aufstieg und Niedergang bestimmter Moden, Stile und Systeme unterworfen ist“.¹⁸ Spricht der Positivist von „Menschen“rechten, kann er unmöglich dasselbe meinen. Unter Menschenrechten versteht er nämlich recht vage nur Rechte, die den Menschen manchmal *gewährt* werden und die nicht aus ihrem Menschsein an sich *erwachsen*. Derartige Zugeständnisse des Staates hängen von der Staatsgewalt ab und werden von ihr festgelegt; der Einzelne besitzt nicht das inhärente, unabhängige Recht, sie einzufordern. Für Positivisten verdienen derartige Rechte, Freiheiten und Privilegien, die sie ja immerhin einräumen, im Grund eher die Bezeichnung „bürgerlich“ als „menschlich“.

Bürgerliche Privilegien können als „positive“ Rechte bezeichnet werden, als Leistungen, die der Staat erbringen muss und die sein positives Handeln erfordern. In der Realität müssen die Staaten genau abwägen, wie sie ihre begrenzten Ressourcen einsetzen. Es kostet nichts, das staatliche Handeln einzuschränken, beispielsweise darauf zu verzichten, eine Religion zu verfolgen. Soll der Staat aber dafür Sorge tragen, dass eine Leistung fair und für alle erfolgt (z.B. der gleiche Zugang zur bestmöglichen Gesundheitsversorgung), kann das erhebliche Geldmittel erforderlich machen. Manchmal lohnen die Kosten den Aufwand nicht; das gilt sowohl für die direkten wie indirekten finanziellen Aufwendungen als auch für die Beschränkung der individuellen Freiheit, die durch ein zu massives Handeln des Staates begünstigt werden kann. Wird die Grenze zwischen Menschenrechten und bürgerlichen Freiheiten verwischt, besteht folgende Gefahr: Der Positivismus tendiert dazu, nach immer stärkerem Eingreifen des Staates zu rufen, denn all das, was der Staat seinen Bürgern gibt, klassifiziert er stets als bürgerliche Freiheiten, und das, was der Staat seinen Bürgern verwehrt,

17 Stichwort „Natural Law“ in: *Oxford Dictionary of English*, hrsg. von Angus Stevenson, Oxford 2010, *Oxford Reference Online*, 2011.

18 Charles Malik, zitiert nach: Quincy Wright: „Relationship Between Different Categories of Human Rights“, in: *Human Rights: Comments and Interpretations*, S. 132.

gilt dann als Beschränkung dieser Freiheiten. Praktisch könnte der Staat endlos Rechte schaffen, und es gäbe nur wenige prinzipielle Möglichkeiten, Konflikte zwischen diesen Rechten zu lösen. Diese Auffassung von Recht und Gesetz verschleiern die Unveräußerlichkeit der fundamentalen Grundrechte, nur um ein wenig mehr Sicherheit zu erlangen und um einer geringfügig effizienteren Politik willen. Wenn alles wichtig ist, ist nichts mehr von Bedeutung. Wenn all das, was der Staat anbietet oder was eine Gruppe von Bürgern fordert, zu einem unabdingbaren Recht wird, dann verlieren die wenigen echten Rechte an Gewicht und werden gegebenenfalls gezeugnet.

Das hat sich in der Praxis bestätigt. Immer wieder werden Forderungen nach neuen „Menschenrechten“ laut. Das wahre Problem beim Schutz der Menschenrechte ist heute die Frage, was als solche Rechte zu gelten hat und ob der Katalog bereits bestehender grundlegender und kategorischer Rechte durch neue Privilegien erweitert werden soll. Die mit dieser Überlegung verbundenen Möglichkeiten zwingen uns zu entscheiden, wie wir mit den Rechten umgehen sollen, die der „Zeitgeist“ diktiert, d.h. mit jenen neu eingeforderten und neuerdings relevanten Rechten, die für „unsere Zeit“ charakteristisch sind oder die für einen aktuellen Trend in der gesellschaftlichen Wertschätzung oder der gesetzlichen Entwicklung stehen. Diese Frage ist in zweifacher Hinsicht wichtig, denn es geht dabei nicht nur um die „neuen“ Rechte, sondern auch um die „alten“, die mit ihnen oft in Konflikt geraten. Man denke etwa an das Recht auf freie Meinungsäußerung.

Wird die Zahl der Rechte unaufhörlich erweitert, kann ihre Allgemeingültigkeit nur erreicht werden, wenn es entweder eine globale öffentliche Gewalt gäbe oder aber, was höchst unwahrscheinlich ist, wenn sich alle Gesellschaften einigen könnten, denn die im Recht der verschiedenen Staaten verankerten gesetzlichen Prinzipien müssten alle identisch sein. Hinzu kommt, dass ein progressiver Staat, der neue Rechte anerkennt und damit alte gefährdet, die Allgemeingültigkeit dieser Rechte allenfalls für den *derzeitigen Zeitpunkt* geltend machen kann. Rechte, die auf das Handeln von Staaten zurückzuführen sind, können jederzeit verändert werden, und wenn sie veränderbar sind, können sie nur im deskriptiven Sinn universal sein, nicht aber im kategorischen. Für die Praxis bedeutet das, je mehr „Grund“rechte gefordert werden, umso unwahrscheinlicher ist es, dass darüber internationale Einigkeit erzielt wird.

In der Erklärung finden sich einige Rechte, die sinnvoller als bürgerliche Privilegien bezeichnet werden sollten. Sie sind abhängig vom Staat und dessen Bereitschaft, für seine Bürger zu sorgen, aber auch von seinem Zugang zu ausreichenden finanziellen Mitteln und seiner Fähigkeit, diese umzuverteilen. Beispiele für solche Freiheiten sind etwa das Recht auf Asyl (Artikel 14), das Recht auf Staatsangehörigkeit (Artikel 15), das Recht, an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten seines Landes unmittelbar teilzunehmen (Artikel 21), das Recht auf soziale Sicherheit (Artikel 22) und das Recht auf unentgeltliche Bildung (Artikel 26). Im vorgesellschaftlichen Zustand gibt es diese Rechte nicht, und ihr Ausmaß ist vom Entwicklungsstand des Staates

abhängig und nicht nur von der dem Menschen innewohnenden Würde. Dass Rechte vom Staat abhängig sind, macht sie unter Naturrechtsgesichtspunkten aber noch nicht gleich suspekt, denn die Nationen können auf Grund von „Menschenrechten“ dazu verpflichtet werden, solche Rechte in gewisser Weise anzuerkennen: Das Grundrecht auf Freiheit kann das Recht auf Asyl notwendig machen; das Recht auf Gedanken- und Meinungsfreiheit erfordert ein Recht auf Bildung; und das Recht auf Leben verlangt nach Zugang zu gesundheitlicher Versorgung. Diese Wohlfahrtsleistungen des Staates entspringen aber nicht dem eigentlichen Staatsinteresse, und ebenso wenig sind sie Produkte des positiven Rechts; ihr Ursprung geht weiter zurück, denn es sind die Bürger, die den Staat ausmachen und ihn zu derartigen Maßnahmen zwingen. In Artikel 21 heißt es nämlich, dass „der Wille des Volkes die Grundlage für die Autorität der öffentlichen Gewalt [bildet]“. Die Autorität besteht nicht in Verordnungen und reiner Gewalt, wie die Positivisten glauben machen, sondern vielmehr im Willen und Handeln von Menschen. Und deshalb dürfen auch die „bürgerlichen Privilegien“ in der Erklärung nicht als Wohltätigkeitsleistungen abgetan werden, denn ein richtiges Verständnis von den Menschenrechten erfordert ebenfalls derartige Privilegien.

Menschenrechte als Schöpfung des Staates zu begreifen, macht empfänglich für totalitäres Denken, demzufolge allein der Staatsgewalt die Befugnis zusteht, darüber zu entscheiden, welche Rechte ein Einzelner einfordern darf. Haben die Rechte ihren Ursprung im Staat, dann wären die Nürnberger Prozesse unrechtmäßig gewesen; dann wären sie nichts weiter als ein Akt von „Siegerjustiz“. Die Taten der Kriegsverbrecher wären demnach nicht ungesetzlich gewesen, sondern hätten nur den Siegern missfallen. Doch mag der Positivismus auch noch so fragwürdig und das Naturrecht noch so respektabel sein, es ist unbedingt nötig, den Inhalt der Grundrechte darzulegen und nicht nur ihren Ursprung zu klären.

Eine Annäherung an die Menschenrechte

Um stets den Weg zwischen Toleranz und Tyrannei zu finden, ist ein klarer Begriff von den wesentlichsten Rechten notwendig. Toleriert man bestimmte Handlungen, bedeutet das immer auch, dass einige Menschen darunter zu leiden haben; besteht man unter allen Umständen auf einer einzigen Sichtweise der Dinge, so ist dies das Gegenteil von Pluralismus und Freiheit. In manchen Situationen wird die Unterschiedlichkeit zu Recht gepriesen. Im Naturrechtsverständnis bieten feste Prinzipien eine Basis, um Lösungen für viele verschiedene Meinungen zu finden. Für die Positivisten gibt es nichts, was den Anspruch auf absolute Garantie erheben könnte, und deshalb sind ständig Kurskorrekturen und Gewissensentscheidungen notwendig, nur um die Dinge *für den aktuellen Zeitpunkt* richtig zu regeln. Alle bürgerlichen Privilegien unterliegen dem Wandel, und man kann nie sicher sein, ob die Fragen, in denen Zugeständnisse gemacht werden, nebensächlich oder essentiell sind.



Der Kampf um die gleichgeschlechtliche Ehe in Kalifornien geht weiter: Ein Bundesrichter hat das 2008 eingeführte Verbot für verfassungswidrig erklärt. Der Streit wird vermutlich bis vor den Obersten Gerichtshof in Washington weitergeführt. Gleichgeschlechtliche Paare stehen Schlange vor dem Rathaus in San Francisco, um eine Eheschließung zu beantragen (2004).

Foto: Wikimedia Commons / Davodd

Einige der wesentlichen Rechte werden oft als entscheidender oder grundlegender als andere angesehen. In einer der westlichen Erklärungen beginnt die Aufzählung dieser Rechte mit dem „Leben, der Freiheit und dem Streben nach Glück“. Doch nicht nur westliche Denker sprechen sich für eine solche Zusammenstellung aus. Ein chinesischer Philosoph, der von der Menschenrechtskommission im Jahr 1947 um seine Meinung ersucht wurde, nannte ebenfalls 1) „das Recht auf Leben“, 2) „das Recht auf freie Meinungsäußerung“ und 3) „das Recht auf Glück“.¹⁹ Es lässt sich auch auf andere Weise ausdrücken, dass einige wenige Menschenrechte unveräußerlich sind, doch auf jeden Fall sollte deutlich werden, dass einige Rechte zentraler und wichtiger sind als andere. Wie bereits erwähnt, besteht die Gefahr des Positivismus darin, dass er alle

¹⁹ Chung-Shu Lo: „Human Rights in the Chinese Tradition“, in: *Human Rights: Comments and Interpretations*, S. 187.

Rechte auf einer Ebene nebeneinander stellt und sie nicht in grundlegend unterschiedliche Kategorien einteilt. Für ihn ist kein Recht wirklich unveräußerlich, sondern kann nur mehr oder weniger leicht aufgehoben werden als andere.²⁰

Selbst wenn zumindest einige Rechte als weltweit gültig anerkannt werden, ist damit noch nicht die Frage beantwortet, wie die Erklärung der Vereinten Nationen und andere Erklärungen, wie etwa die Europäische Menschenrechtskonvention, angewandt werden sollen. Sind sie nur ehrgeizige Richtlinien, oder können sie von Gerichten rechtsverbindlich ausgelegt werden? Spielt es eine Rolle, um welches Recht es sich handelt? Wie sollen die verschiedenen Mitglieder der internationalen Gemeinschaft mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit umgehen, der in einigen Dokumenten erhoben wird? Behandelte man die Erklärung der Vereinten Nationen wie einen verbindlichen Auftrag an alle ihre Mitgliedstaaten ohne Rücksicht auf deren jeweilige Kultur, so widerspräche das vermutlich nicht nur der Naturrechtsauffassung (denn wenn diese Rechte Allgemeingültigkeit besitzen, sollten sie auf die Kulturen aller Völker übertragbar sein, da ihre Grundlage die allen Menschen gemeinsamen Eigenschaften sind), sondern auch der positivistischen Sichtweise (der zufolge der von den Vereinten Nationen aufgestellte Rechtskatalog nur einer von vielen möglichen Vorschlägen wäre, dessen allgemeine Durchsetzung keine Verbesserung brächte, sondern eher als diktatorisch anzusehen wäre).

Im Fall *Vo gegen Frankreich* ging es darum, dass ein französischer Arzt fahrlässig den Tod eines ungeborenen Kindes im Mutterleib verschuldet hatte. Nach französischem Recht konnte er zu dem damaligen Zeitpunkt nicht der fahrlässigen Tötung für schuldig befunden werden, da der Rechtsstatus eines Fötus von Begriffen abhing, die im Gesetz nicht eindeutig definiert waren, wie „jeder Mensch“, „Person“ und „Leben“. Es ging um die Frage, ob sich der Arzt nach französischem Recht auf Grund einer Vertragsbestimmung wie Artikel 2 der *Europäischen Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten* der fahrlässigen Tötung zu verantworten hatte; in diesem Artikel heisst es, dass „das Leben eines jeden Menschen“ gesetzlich geschützt ist. Die Große Kammer des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte verzichtete darauf, die französische Analyse des Rechts erneut zu prüfen, und versuchte stattdessen festzustellen, ob das französische Gesetz den in den Verträgen geforderten Standards entsprach. Bei der Entscheidungsfindung stützte sie sich auf mehrere Quellen: Demnach gehe der in der Konvention garantierte Schutz des menschlichen Lebens nicht so weit, dass von den Staaten verlangt werden könne, auch ungeborene

20 Nach der Naturrechtstheorie können „unveräußerliche“ Rechte nur auf eine Weise verloren gehen: Nur der Einzelne selber kann seinen Anspruch verirken, so wie der Kriminelle durch sein Verbrechen sein Recht auf Freiheit einbüßt. Sie können den Menschen jedoch nicht durch willkürliches Handeln des Staates genommen werden. Im Positivismus gibt es diese Garantie nicht, weil ihm zufolge der Staat die Rechtmäßigkeit seines Handelns selbst definiert.

Kinder zu schützen. Zum einen bezog sich die Grosse Kammer auf das bestehende Fallrecht und stellte fest, dass „das Gericht noch über die Frage entscheiden muss, wann das „Recht jedes Menschen auf Leben im Sinne von Artikel 2 beginnt“ und ob „bereits das ungeborene Kind dieses Recht besitzt“. Von Anfang an wies das Gericht darauf hin, dass es nicht bereit sei, neue Rechte zu schaffen, die weder im Fallrecht belegt sind noch ausdrücklich in den Konventionen selber genannt werden. Es verwies auf die Uneinigkeit in der Praxis der europäischen Rechtssysteme, und insbesondere darauf, dass nicht klar sei, dass „alle Vertragsstaaten bereit wären, sich verbindlich für eine bestimmte Lösung in der Frage auszusprechen“, ob ein ungeborenes Leben bereits als „Leben“ im Sinne der Konvention zu betrachten sei. Das Gericht bezog sich auch auf die Auslegung der Menschenrechtskommission, die es abgelehnt hatte, „ein absolutes Recht auf Leben für den Fötus“ anzuerkennen, und deshalb schloss es sich der Entscheidung der Kommission an, dass „die Vertragsstaaten auf einem so heiklen Gebiet über einen gewissen Entscheidungsspielraum verfügen müssen“.²¹

Das Gericht erwog die Frage, ob es zur Definition der menschlichen Person eine maßgebliche Erklärung abgeben sollte. Es gelangte zu der Überzeugung, dass dies eine Frage ist, die in den Ermessensspielraum der Staaten gestellt werden müsse, weil „das Problem eines solchen Schutzes in den meisten Vertragsstaaten selbst noch nicht gelöst ist [und weil] es in Europa noch keine einheitliche wissenschaftliche und gesetzliche Definition darüber gibt, wann das Leben beginnt“.²² Das Gericht berücksichtigte nicht nur die verschiedenen Praktiken, sondern ebenfalls das unterschiedliche Verständnis von manchen entscheidenden Begriffen: Wenn sich die Nationen über die Bedeutung von Begriffen nicht einig sind, dürfe das Gericht souveränen Staaten nicht seine eigenen Definitionen aufzwingen. In dieser Zurückhaltung zeigt sich ein vernünftiger Umgang mit der Unterschiedlichkeit. Die Nationen haben sich in der Konvention verpflichtet, aber dennoch haben sie sich ihre Freiheit bewahrt, nach eigenem Ermessen innerhalb des Rahmens zu handeln, den ihnen die Begriffe lassen, denen sie zugestimmt haben. Solange noch kein Konsens über die Bedeutung von Begriffen besteht, steht es Gerichten nicht zu, sie für alle zu definieren.

Es gibt Bereiche, in denen die kulturellen Unterschiede unter den Nationen direkter zum Tragen kommen als in anderen. Das ist in der Regel dann der Fall, wenn sich verschiedene Kulturen oder Werte widersprechen, oder wenn die Rechte an sich Gegenstand von Kontroversen sind. Dieses Problem stellt sich zunehmend dann, wenn die europäische Jurisprudenz eine positivistische oder progressive Weltanschauung vertritt und immer mehr Rechte einführt, die dem Zeitgeist entsprechen, neue Rechte, die oft anderen, lange etablierten Rechten entgegen stehen. Drei wichtige Bereiche, in denen es heute zu derartigen Konfrontationen kommt, sind die Entwicklung der Ge-

21 Vo gegen Frankreich, Absätze 75 - 78.

22 Vo gegen Frankreich, Absatz 81 und 82.

setze gegen Hassreden, die Antidiskriminierungsvorschriften und der Zusammenprall von Elternrechten und Regierungspolitik. Durch das wachsende Interesse an diesen Fragen wurden unter anderem traditionelle Grundrechte wie die freie Meinungsäußerung, das Recht auf Überzeugungsfreiheit oder die Vereinsfreiheit in Frage gestellt. Am Beispiel der „Hassreden“ lässt sich dieser Widerstreit zwischen neuen Trends und zentralen Werten gut verdeutlichen. Die Meinungsfreiheit schützt nicht nur „Informationen oder Vorstellungen, die positiv aufgenommen oder als ungefährlich angesehen werden, sondern auch solche, die beleidigen, schockieren oder stören; das ist eine Erfordernis des Pluralismus, der Toleranz und der Aufgeschlossenheit, ohne die es keine demokratische Gesellschaft gibt“.²³ Diese Freiheit wird allerdings durch Gesetze gegen „Hassreden“ gefährdet, die häufig an moralische Wahrheiten appellieren oder persönliche Meinungsäußerungen für strafbar erklären. Am besten zeigt sich das, wenn „Hassreden“ und religiöse Überzeugungen aufeinander treffen, wie im Fall des schwedischen Pastors Åke Green, dem eine Gefängnisstrafe droht, weil er in einer Predigt bestimmte Gedanken geäußert hat, die er aus der Bibel herleitete. Doch nicht nur die Religion sieht sich durch ein neues „Recht auf Schutz vor Beleidigung“ bedroht. Es wäre vielleicht noch hinnehmbar oder weniger inakzeptabel, wenn dieses einst unpopuläre Mittel der Staatsgewalt vorurteilsfrei eingesetzt würde. Bekanntlich ist das aber nicht der Fall. Gesetze gegen Hassreden bedeuten, dass tatsächlich wieder Begriffe wie Häresie oder Orthodoxie eingeführt und gewisse Vorstellungen geschützt, andere dagegen verfolgt werden, und dass menschliches Leben ruiniert wird, nur weil die Betroffenen die falsche Meinung vertraten. Wenn die möglicherweise sogar unabsichtliche Beleidigung der falschen, dem Staat genehmen Gruppen zum Grund für Verfolgung wird, dann wandelt sich der Schild der Toleranz zum Schwert der Unterdrückung.

Es besteht kaum ein Zweifel daran, was durch die Bestimmungen der Allgemeinen Erklärung garantiert wird. Sie schützt das „Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit“, wozu auch das Recht gehört, „seine Religion oder Weltanschauung öffentlich ... durch Unterricht, Ausübung, Gottesdienst und Beachtung religiöser Bräuche zu bekunden“; im folgenden Artikel heißt es, dass „jedermann das Recht auf [unbehinderte] Freiheit der Meinung und der Meinungsäußerung hat“.²⁴ Doch auch ohne die klaren Richtlinien der Erklärung sollten derartige Gesetzesänderungen auf Grund rechtlicher Bedenken nicht vorgenommen werden. Jede Art von Äußerung wird von irgendjemandem als „hasserfüllt“ empfunden werden. Den Gerichten stehen, wenn überhaupt, nur wenige grundsätzliche Mittel zur Verfügung, um darüber zu entscheiden, welche Äußerung die Interessen eines Einzelnen oder einer Gruppe wirklich verletzt oder als Herabsetzung aufgefasst werden kann. Die Neutralität der Gerichte

²³ *Handyside gegen das Vereinigte Königreich*, 1976.

²⁴ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Artikel 18 und 19.

steht auf dem Spiel, wenn Richter zwischen zwei widerstreitenden Moralansprüchen entscheiden müssen, wenn sie jemandem das Wort verbieten, nur weil er sich mit seiner Meinung gegen eine bestimmte Interessengruppe wendet. Dagegen können Gerichte aber sehr wohl darüber entscheiden, ob eine Person in ihrer freien Meinungsäußerung eingeschränkt wurde. Eine Verletzung dieses Rechts aufzuzeigen, ist einfacher, und in diesem Fall herrscht, anders als im Gerichtsverfahren *Vo*, auch Einvernehmen darüber, was unter dem Begriff genau zu verstehen ist. Außerdem gibt es genügend Fallbeispiele, die darüber Aufschluss geben. Ein Gericht, das einen Verstoß gegen dieses Recht feststellt, stützt sich dabei nicht auf seine eigenen Definitionen.

Wichtiger als die Integrität der Gerichte oder die Analyse der Dokumente ist allerdings die Tatsache, dass die Überzeugungsfreiheit und die freie Meinungsäußerung (zwei Stufen in der Ausübung ein und derselben Freiheit) grundlegendere, zentralere Rechte sind als irgendein „Recht“ auf Schutz vor Beleidigung der eigenen Gefühle. Sie sind möglicherweise sogar wichtiger als jedes andere Recht, einmal abgesehen vom Recht auf Leben. Angesichts der Vielzahl an Menschen, die ihr Leben für ihre Überzeugung opfern, ist die Rangfolge aber doch nicht ganz so eindeutig. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hat wiederholt festgestellt, dass „die Freiheit der Meinungsäußerung eine der wesentlichsten Grundlagen für eine demokratische Gesellschaft darstellt, eine der Grundvoraussetzungen für ihren Fortschritt und die Selbstverwirklichung jedes Einzelnen“; andere stimmten mit ihm darin überein, dass „der Fortschritt der Gesellschaft von der freien Meinungsäußerung eines jeden Menschen abhängt“.²⁵ Letztendlich ist dieses Recht sogar noch wichtiger. Die Freiheit der Meinungsäußerung ist nicht nur ein Eckstein für eine demokratische und fortschrittliche Gesellschaft, sondern sie bedeutet die Entscheidung zwischen Freiheit und Tyrannei. Es kann keine Freiheit geben, wenn das Gewissen des Einzelnen Zwängen unterliegt, wenn Überzeugungen und Meinungsäußerungen durch das Eingreifen der Staatsgewalt gegängelt werden oder Regierungen Menschen auf Grund ihrer Ansichten unterschiedlich behandeln. Das ist nicht der Zweck von Regierungen, denn sie erhalten „ihre rechtmäßige Autorität durch die Übereinkunft der Bürger“, und sie sind dazu da, die „unveräußerlichen Rechte“ der Menschen zu sichern und nicht, um diese Rechte neu zu definieren oder zu beschneiden. An dieser Aussage ist nicht zu rütteln. Wenn Staaten bestimmte Meinungen anderen gegenüber bevorzugen, handeln sie wider die Prinzipien der Demokratie, die in der jüngeren Geschichte Europas so erfolgreich verteidigt wurden.²⁶

25 *Ligens gegen Österreich*, 1986; *Sener gegen Türkei*, 2000; *Thoma gegen Luxemburg*, 2001; *Maronek gegen Slowakei*, 2001 u.a.; Chung-Shu Lo: „Human Rights in the Chinese Tradition“, in: op. cit. S. 188.

26 Siehe: „Report of the Committee of Ministers“ in: Van Dijk & Van Hoof: *Theory and Practice of the European Convention on Human Rights*, Kluwer 1990, S. 413.

Deshalb ist es so wichtig, genau festzulegen, welche Rechte wirklich grundlegend und unveräußerlich sind. Ist es der Staat, der dem Volk die Rechte gewährt (wobei sich die Frage stellt, woher er dieses „Recht“ nimmt, wenn nicht aus seiner nackten Gewalt?), hat es wenig Sinn, weiter nachzuforschen. Dann hängen die Rechte nämlich häufig von der immer wieder wechselnden Zusammensetzung einer bestimmten Regierung ab, und von „allgemeinen“ Menschenrechten kann in solch einem Fall nur mit Ironie und Skepsis die Rede sein. Wenn Rechtsansprüche miteinander kollidieren, bedarf es einiger unveränderlicher Prinzipien, um diese Ansprüche zu bewerten und gegen einander abzuwägen. Andernfalls muss eine Lösung zwangsläufig willkürlich bleiben und unterliegt immer politischen Interessen.

Nirgends wurde dies deutlicher als im Vereinigten Königreich. Die Klagen gegen die Urteile in vier entscheidenden Fällen, in denen es um das Recht auf Bekundung der Gewissens- und Religionsfreiheit am Arbeitsplatz ging, wurden vor kurzem vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte angenommen. In den beiden ersten Fällen *Lilliane Ladele und Gary McFarlane gegen das Vereinigte Königreich*²⁷ handelte es sich um das Recht, eine Tätigkeit aus Gewissensgründen abzulehnen. Lilliane Ladele ist Standesbeamtin und überzeugte Christin. Sie übte ihr Amt bereits lange aus, bevor gleichgeschlechtliche Partnerschaften im Vereinigten Königreich legalisiert wurden. Aufgrund ihrer aus ihrem christlichen Glauben herrührenden strengen Moralvorstellungen bat Frau Ladele ihren Vorgesetzten, eine vernünftige Lösung zu finden, damit es ihr erspart bliebe, gleichgeschlechtliche Partnerschaften amtlich besiegeln zu müssen, weil das ihrem Glauben widersprach. Die Lösung, die ihr vorschwebte, hätte nicht bedeutet, dass auch nur eine einzige derartige Partnerschaft nicht eingetragen worden wäre. Dennoch wurde gegen Frau Ladele aufgrund der im Vereinigten Königreich geltenden so genannten „Sexual Orientation“ – Bestimmungen ein Disziplinarverfahren eingeleitet. Auch Gary McFarlane, ein frommer Christ und Eheberater, war wegen „groben Fehlverhaltens“ aus seinem Arbeitsverhältnis entlassen worden. Er hatte sich geweigert, gleichgeschlechtliche Paare zu Fragen eines aktiveren Sexuallebens zu beraten, weil ihm sein Gewissen dies untersagte.

In den beiden anderen Fällen, *Nadia Eweida und Shirley Chaplin gegen das Vereinigte Königreich*²⁸, waren eine der beiden Klägerinnen entlassen und die andere versetzt worden, weil sie darum gebeten hatten, bei ihrer Arbeit Kettchen mit einem kleinen Kreuzanhänger tragen zu dürfen, obwohl es für andere Beschäftigte in ver-

27 Klagen Nr. 51671/10 und 36516/10:

<http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?action=html&documentId=884740&portal=hbkm&source=externalbydocnumber&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649>.

28 Klagen Nr. 48420/10 und 59842/10:

<http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?action=html&documentId=884733&portal=hbkm&source=externalbydocnumber&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649>.

gleichbaren Positionen aber mit einem religiösen Hintergrund Regelungen gab, die es ihnen erlaubten, religiöse Zeichen oder Kleidung zu tragen.

Diese Fälle belegen deutlich, dass der christliche Glaube eine untergeordnete Rolle spielt und diskriminiert wird, wenn er mit den neuen Gesetzen über die Rechte homosexueller Paare in Konflikt gerät, die angeblich die „Toleranz“ fördern sollen. Außerdem rücken diese Fälle das Problem des Rechtspositivismus ins Bewusstsein, denn hier werden Grundrechte durch neu gewährte Privilegien ausgehebelt, obwohl sie in den internationalen Verträgen schwarz auf weiß verankert sind.

Fest steht jedenfalls eines: Wenn die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nicht mehr das Recht auf Verweigerung aus Gewissensgründen beinhaltet, handelt es sich nicht mehr um das in der Konvention geschützte Recht. Mehr noch, damit wird die Freiheit der Religionsausübung ebenfalls eingeschränkt und nur noch die private Glaubensbekundung geschützt. Genauer gesagt, der religiöse Glaube ist nur solange gestattet, wie seine Bekundung nicht mit anderen Sphären der Zivilgesellschaft kollidiert. Dieser Stand der Dinge hätte die Verfasser der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sicherlich schockiert. Im kommenden Monat wird sich entscheiden, ob sich der Europäische Gerichtshof dieser Entwicklung anschließt oder ob er ein dringend erforderliches Urteil zur Stärkung der religiösen Freiheiten abgibt.

Schlussfolgerung

Die Erklärung schützt wichtige Rechte: Das Recht auf Gleichheit vor dem Gesetz, das Recht auf Leben und auf freie Meinungsäußerung sowie die Vereins- und Religionsfreiheit, und es betont die zentrale Rolle der Familie in der Gesellschaft. Die Erklärung ist das Ergebnis, zu dem die Delegierten vieler Nationen auf einem internationalen Forum gelangt sind; sie ist ein Kompromiss unterschiedlicher Interessen und Kulturen um der gemeinsamen Achtung grundlegender menschlicher Werte willen, und dafür ist sie zu loben. Sie ist auch deshalb wertvoll, weil sie den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt. Die in ihr niedergelegten Grundsätze, Werte und Rechte gelten über alle Staatsgrenzen hinweg und genießen Vorrang vor den Forderungen der öffentlichen Gewalt. Diese Allgemeingültigkeit ist eine moralische Forderung. Sie ist mehr als nur eine schüchterne Anregung, dass alles besser würde, wenn nur alle auf die gleiche Weise handelten. Sie besagt, dass einige moralische Rechte und Pflichten für uns alle verbindlich sind, Forderungen, in denen ein Naturrechtsverständnis von Recht und Moral anklingt.²⁹ Wird mit der Billigung von Regierungen dagegen verstoßen, untergräbt das aber auch den positivistischen Beitrag in dem Dokument,

29 Vereinte Nationen: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte: „Alle Menschen sind frei und gleich an Rechten geboren“; Artikel 1; „Die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte [bildet] die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“, Präambel.

denn an positivistischen Positionen fehlt es darin ebenfalls nicht, allerdings sind sie nicht zentral. Neben den aus dem Naturrecht abgeleiteten Rechten, denen auch die Positivisten von jeher zustimmen, finden sich in der Erklärung auch einige vernünftige „bürgerliche Privilegien“, die aber weder grundlegend noch unveränderlich sind. Das soll nicht heißen, dass wir bürgerliche Freiheiten ablehnen, sondern wir wollen lediglich darauf hinweisen, dass bei der Interpretation der Allgemeinen Erklärung und anderer Dokumente und Fälle, in denen es um Rechte geht, stets zu bedenken ist, was wirklich weltweit Gültigkeit besitzt, und dass diese Rechte sich aus der jedem Menschen innewohnenden Würde und seinem Wert herleiten.

Gelegentlich kommt es innerhalb ein und derselben Kultur oder innerhalb eines Rechtssystems zu Auseinandersetzungen über Rechte. Doch wie es bereits die Erklärung der Vereinten Nationen ahnen ließ, leben wir in einer Welt, in der es zwangsläufig grenzüberschreitende Foren gibt. Wie verträgt sich die Vielfalt der Kulturen mit der Allgemeingültigkeit von Rechten? Ideal wäre, wenn die Menschen überall auf der Welt die gleichen Menschenrechte genießen, ohne dass dabei eines dieser Rechte in den Hintergrund tritt, nämlich das Recht auf Selbstbestimmung. Regierungen mögen gegen die Rechte ihrer Bürger verstoßen, doch auch mit Billigung der Mehrheit können sie die einer schwachen Minderheit inhärenten Rechte nicht abschaffen. Eine derartige Verleugnung von Rechten sollte verhindert oder bestraft werden. Aber es ist nicht die Aufgabe besonders aktiver oder progressiver Gerichte, dies zu tun, und schon gar nicht, wenn über die Bedeutung dieser Rechte kein allgemeiner Konsens herrscht. In diesen Fragen ist der „Ermessensspielraum“ der einzelnen Nationen zu achten. Doch letztendlich sind es die Menschen, die allgemeingültige Rechte besitzen, und nicht die Nationen.

Botschaft des UN-Generalsekretärs zum 70. Jahrestag der Gründungsurkunde der Vereinten Nationen¹

Es ist mir eine grosse Freude, Ihnen meine herzlichsten Grüsse zu übermitteln. Als namhafte Wissenschaftler, Politiker, ehemalige Mitarbeiter der Vereinten Nationen und andere Experten haben Sie sich heute im Lancaster House eingefunden, um des 70. Jahrestages der „Erklärung der Vereinten Nationen“ zu gedenken. Ich begrüße diese wichtige Veranstaltung und freue mich, dass Sie sich intensiv mit der Entstehungsgeschichte der Vereinten Nationen befassen wollen, die mitten in der Kriegszeit begann. Die Ursprünge fallen in eine Ära, in der die Staaten und Völker mit bemerkenswerter Voraussicht und Entschlossenheit auf schwerwiegende Bedrohungen reagierten. Die heutige Resonanz ist eindeutig.

Heute leben wir erneut in einer sehr entscheidenden Epoche. Wir haben erlebt, dass sich die wirtschaftlichen Machtverhältnisse verschoben haben, weil Asien und Lateinamerika als neue Triebkräfte für das globale Wachstum auf der Bühne erschienen sind. Wir haben Revolutionen gesehen und das Entstehen demokratischer Graswurzelbewegungen in Nordafrika und im gesamten Nahen Osten mitverfolgt, deren Auswirkungen weit über die Region hinausgehen werden. Der Klimawandel und die Bedrohung der Artenvielfalt zeigen, dass sich die Menschheit auf Kollisionskurs zu ihrem Planeten befindet. Immer häufiger werden wir Zeugen von Katastrophen grössten Ausmaßes, und Nahrungsmittel-, Erdöl- und Wirtschaftskrisen wirken sich weltweit immer stärker aus. Überall auf der Welt erleben wir Phänomene wie die Verbreitung von Krankheiten, Terrorismus und organisiertem Verbrechen, für die Grenzen kein Hindernis mehr darstellen. Die Ungleichheit wächst, es herrscht weit verbreitete Unsicherheit sowie ein Misstrauen gegenüber den Institutionen, und ganz allgemein breitet sich das Gefühl aus, dass sich das Spielfeld zugunsten etablierter Interessen und Eliten verschiebt.

1 Grussbotschaft des UN-Generalsekretärs Ban Ki-moon an die Teilnehmer eines Seminars zum 70. Jahrestag der Vereinten Nationen. Das Seminar wurde von der University of London School of Oriental and African Studies veranstaltet und fand am 18. Januar 2012 in London statt; überbracht wurde die Botschaft durch Dame Margaret Anstee, ehemalige stellvertretende Generalsekretärin der Vereinten Nationen und Sonderrepräsentantin des Generalsekretärs in Angola.

Zukünftige Generationen werden unsere Zeit möglicherweise als eine Zeit der Wende beschreiben, eine Epoche, in der sich die Umriss einer neuen Welt abzeichnen begannen.

Inmitten all dieser sich entfaltenden Trends und Ereignisse haben die Vereinten Nationen sich dafür eingesetzt, die Werte und Ideale aufrechtzuerhalten, die in ihrer Charta verankert sind. Wir haben uns bemüht, auf die Bedürfnisse der Ärmsten und Schwächsten in der Welt hinzuweisen, indem wir ganz besonders darauf gedrängt haben, mehr Mittel für die Entwicklungsziele unseres Millenniums bereitzustellen. Wir haben den Friedenserhalt, den Friedensaufbau und die Vermittlung gefördert und Mitgliedstaaten bei heiklen Wahlen und in schwierigen Übergangsphasen unterstützt. Und wir haben dagegen gekämpft, dass Völkermord und andere schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen strafflos bleiben. Dazu haben wir den Internationalen Strafgerichtshof unterstützt und Schritte unternommen, um die Verantwortung zum Schutz vor solchen Verbrechen in die Praxis umzusetzen.

Seit dem Zweiten Weltkrieg haben wir bedeutende Fortschritte erzielt, und dennoch bin ich mir deutlich der Tatsache bewusst, dass noch ein langer Weg vor uns liegt und dass wirtschaftliche, menschliche und Umweltkatastrophen auf uns lauern, sollten wir scheitern. Im vergangenen September habe ich fünf dringende Ziele für unser gemeinsames Handeln formuliert: nachhaltige Entwicklung, Prävention, Aufbau einer sicheren Welt, Unterstützung von Gesellschaften im Umbruch und Stärkung der Frauen und jungen Menschen in der Welt. Viele dieser Themen werden auch auf der Rio+20 Konferenz über nachhaltige Entwicklung im Juni im Zentrum des Interesses stehen. Ich bin fest entschlossen, alle wichtigen Partner zusammenzubringen und die Vereinten Nationen als solche zu stärken, um diese Agenda durchzusetzen.

Vor fast siebenzig Jahren hat Präsident Roosevelt einen Gedanken geprägt, der bei 26 Staaten auf Resonanz gestoßen ist. Heute bekennen sich 193 Staaten zu dieser Idee und unterstützen die Institutionen der Vereinten Nationen. In einer Welt, in der 7 Milliarden Menschen leben und deren Bevölkerung in den kommenden fünf Jahren noch um weitere 5 Millionen anwachsen wird, müssen wir alle als globale Gemeinschaft mehr tun. Das, was als eine Notwendigkeit begann, um die Freiheit und die Menschenrechte zu verteidigen, ist heute durch eine weit aufgestellte Liste an Zielen und Erfordernissen zu einem unerlässlichen Instrument für den allgemeinen Fortschritt geworden. Ich fordere uns deshalb alle auf, heute, da wir der Ursprünge der Vereinten Nationen gedenken, deren Charta vor nunmehr 70 Jahren formuliert wurde, zu erforschen, was wir noch alles lernen müssen, und ich wünsche mir, dass wir uns gemeinsam dafür einsetzen, dass die Vereinten Nationen ihr ganzes Potential entfalten und die Zukunft aufbauen können, die uns vorschwebt.

International Religious Liberty Association (IRLA)¹

14. Expertentreffen²

Modelle des Säkularismus und religiöse Freiheit: Kanada, Vereinigte Staaten von Amerika und Europa

Multikonfessionelles Zentrum der Universität Toronto, Kanada, 20.- 22. August 2012

Nachdem wir uns in zwei Sitzungen mit dem Verhältnis von Religionsfreiheit und Säkularisierung befasst haben, ist es an der Zeit, Bilanz zu ziehen. Deshalb möchte ich hier nicht einfach zusammenfassen, was wir bisher gehört haben, sondern lieber einige Impressionen, Sorgen und Fragen auflisten, die noch nicht angesprochen wurden.

1. Wir sind uns darin einig, dass der Begriff des Säkularismus oft missverstanden und mit religionsfeindlichen Konnotationen assoziiert wird. Der Begriff ist negativ belastet. Bisher haben wir allerdings noch keinen adäquaten Ersatz für ihn gefunden. Deshalb sollten wir in all unseren Stellungnahmen zu diesem Thema Wert darauf legen, den Begriff klar zu definieren und darauf hinweisen, dass die Säkularisierung vielerlei Gesichter hat, und dass ihr Spektrum von einer wohlwollenden Neutralität gegenüber der Religion bis hin zu offener Feindseligkeit reicht. Eine solche Klarstellung ist unbedingt notwendig und kann ein wichtiger Schritt dahin sein, die übliche Rhetorik zu diesem Thema zu entschärfen.

1 Die IRLA wurde 1893 gegründet und ist die älteste Vereinigung, die sich für die Gewissensfreiheit für alle Menschen einsetzt. Sie wird von einem Expertengremium aus vielen Ländern und verschiedenen Konfessionen beraten.

2 Diese Konferenz war das zweite Treffen der IRLA über das Thema „Säkularismus und Religionsfreiheit“; dieses war auch das Hauptthema des 7. Weltkongresses der IRLA, welcher vom 24.-26. April 2012 in Punta Cana (Dominikanische Republik) stattfand.

2. Wir haben sehr ausführlich darüber diskutiert, ob es vier oder weniger Typen von Säkularismus gibt und wie diese verschiedenen Typen miteinander zusammenhängen. Eine Typologisierung ist zwar hilfreich und für die Debatte unerlässlich, doch mit einer rein theoretischen Analyse allein lässt sich in der realen Welt wenig erreichen. Soweit ich verstanden habe, ist es unser Ziel, ganz konkret und differenziert festzustellen, in welchem Ausmaß Religionsfreiheit jeweils gewährt wird. Deshalb müssen unsere Stellungnahmen zu diesem Thema und zu allen anderen Themen nicht nur eine eindeutige theoretische Analyse beinhalten, sondern auch Hinweise darauf, wie diese in einzelnen Fragen anzuwenden ist.
3. Wir stellen fest, dass die Idee der Religionsfreiheit und der Gleichbehandlung der Religionen in den weltlichen Gesellschaften suspekt geworden ist und mit Ängsten einhergeht. Aber verstehen wir auch wirklich, welche Gründe hinter diesen Befürchtungen und Verdächtigungen stehen? Meiner Meinung nach sollten wir uns um dieses Verständnis bemühen. Deshalb möchte ich zu Beginn unserer Diskussion einige der möglichen Motive nennen, die mir offensichtlich erscheinen.
 - A. Die Furcht vor Zwietracht in der Gesellschaft. Die Religion war oft ein Grund für Zwist und Destabilisierung – ja, um ihretwillen wurden sogar Kriege geführt.
 - B. Die Furcht vor Vielfalt. Menschen empfinden es häufig als Bedrohung, wenn auf die bedeutenden Fragen, mit denen sich die Religion auseinandersetzt, viele unterschiedliche Antworten vorgebracht werden, denn das geht nicht ohne eine intellektuelle Konfrontation ab. Dies gilt insbesondere dann, wenn die Menschen verunsichert sind. Die Religion ist aber nun einmal nichts Eindeutiges; sie verändert sich ständig und lässt sich nicht in klare, auf Dauer bestehende Kategorien pressen.
 - C. Verachtung dessen, was als Aberglaube empfunden wird (d.h. eine religiöse Lehre, die der eigenen widerspricht).
 - D. Die Befürchtung der Angehörigen der Mehrheitsreligion in einer Gesellschaft, ihre mit dem bestehenden Status quo verbundenen Privilegien zu verlieren.
4. In einer säkularen Gesellschaft fragen sich viele: „Warum stellt die Religion eine besondere Kategorie dar, die besondere Aufmerksamkeit und Sonderbehandlung verdient?“ Dient das nur dazu, die Gräueltaten von Religionskämpfen zu vermeiden, wie Europa sie vor einigen Jahrhunderten erlebt hat und wie sie auch heute

noch vielerorts an der Tagesordnung sind? Oder ist die Religion an sich etwas Besonderes? Jeder von uns hat seine eigenen Antworten auf diese Fragen, aber in einem großen Teil der Welt werden sie nicht gehört. Ich schlage vor, bei der Beantwortung dieser Fragen ganz offen und deutlich zu sein.

5. Religionsfreiheit erfordert oft eine Anpassung religiöser Praktiken. Wo aber liegen in einer säkularen Gesellschaft, die Gleichbehandlung und Chancengleichheit für jeden ihrer Bürger anstrebt, die Grenzen für derartige Forderungen nach Anpassung? Und wie weit darf der Staat in diese Praktiken eingreifen? Wir müssen dieses Problem von beiden Seiten angehen. Diskutieren wir beispielsweise über die so genannten Hassreden, dürfen wir deshalb nicht nur die gegen die Religion gerichteten Pamphlete berücksichtigen, sondern müssen auch jene zur Kenntnis nehmen, die von der Religion selber ausgehen.
6. Die Gleichbehandlung der Religionen hat viele Aspekte. Was verstehen wir unter Gleichbehandlung? Wie ist sie zu messen? Wie kann in einer modernen, pluralistischen Gesellschaft Gleichbehandlung erreicht werden? Stellt die richtig verstandene Gleichbehandlung tatsächlich eine Gefahr für die Religionsfreiheit dar? Diejenigen unter uns, die sich mit der Anpassung religiöser Praktiken am Arbeitsplatz beschäftigt haben, wissen, dass blinde Neutralität nicht zu Gleichbehandlung führt. Warum nicht? Sollte der Religion Vorrang eingeräumt werden, wenn eine Forderung nach Religionsfreiheit auf das Argument trifft, diese Freiheit sei mit der Gleichbehandlung der Nichtgläubigen unvereinbar? Wie würden Sie auf einen Menschen reagieren, der behauptet, Ihre religiösen Praktiken, Ihr Glaube, ja Ihr ganzes Sein stünden so sehr im Widerspruch zu seiner eigenen Weltanschauung, dass es seine Religionsfreiheit verletzen würde, sollte man Ihnen Gleichbehandlung in der Öffentlichkeit gewähren? Können Sie sich ein Szenarium vorstellen, in dem Sie bereit wären, Ihre eigenen Ansprüche zugunsten einer solchen Behauptung aufzugeben?

Meiner Meinung nach sollten sich religiös begründete Forderungen, die darauf abzielen, die soziale Gleichstellung und den gleichen Schutz vor dem Gesetz zu untergraben, nur äußerst selten, wenn überhaupt, durchsetzen dürfen. Werden solche Forderungen allerdings nur deshalb angelehnt, weil sie dem Profitinteresse widersprechen, wie etwa in der Frage der Zulassung religiöser Praktiken am Arbeitsplatz, wäre die relativ geringe Beeinträchtigung der Gleichbehandlung des Arbeitgebers leichter zu rechtfertigen. Ich bin der festen Überzeugung, dass

es für die Zukunft der Religionsfreiheit eine ernsthafte Gefahr darstellt, dass die Forderung nach Religionsfreiheit so häufig mit der Forderung nach der Gleichbehandlung der anderen in Konflikt gerät. Deshalb ist es von allergrößter Bedeutung, ganz klar eine gangbare, vernünftige, ausgewogene und faire Lösung für diesen Konflikt zu artikulieren.

7. Bei vielen der oben genannten Fragen handelt es sich um rechtliche Probleme. Wir sollten das Thema aber auch aus anderen Blickwinkeln betrachten. Ich schlage vor, diese Fragen insbesondere auch unter religionssoziologischen Aspekten zu behandeln und Experten auf diesem Gebiet um ihre Darlegung zu bitten.

Unsere Jahresversammlung von 2013 bietet uns die Gelegenheit, viele dieser Fragen systematisch zu erörtern und sie in die Realität umzusetzen. Dieses Ziel sollten wir deshalb bei der Planung unserer Tagesordnung berücksichtigen, um die Ergebnisse dieser und zukünftiger Sitzungen dieses Expertengremiums zu optimieren.

Mitchell Tyner

Folgende Themen wurden bisher u. a. in „Gewissen und Freiheit“ behandelt:

- 1/73 Die Religionsfreiheit in den internationalen Konventionen
- 2/74 Die Religionsfreiheit in den soziadistischen Ländern
- 3/74 Die Religionsfreiheit in den katholischen Ländern
- 4/75 Israel und die Religionsfreiheit
- 5/75 Die Wehrdienstverweigerung
- 6/76 Die Religionsfreiheit in den protestantischen Ländern
- 7/76 Die Religionsfreiheit in Afrika
- 8/77 Geschichte der Religionsfreiheit
- 9/77 Erster Weltkongress für Religionsfreiheit
- 10/78 Geschichte der Religionsfreiheit (I)
- 11/78 Geschichte der Religionsfreiheit (II)
- 12/79 Die orthodoxe Kirche
- 13/79 Der Islam
- 14/80 Die Inquisition
- 15/80 Die Französische Revolution
- 16/81 Das Augsburger Bekenntnis
- 17/81 Das religiöse Leben in der Sowjetunion / Die orthodoxe Kirche
- 18/82 Johann Hus
- 19/82 Die Sekten
- 20/83 Des Antisemitismus
- 21/83 Der Täufer
- 22/84 Die Religion in den Vereinigten Staaten
- 23/84 Die Waldenser
- 24/85 Die Religion in Ungarn
- 25/85 Zweiter Weltkongress über Religionsfreiheit
- 26/86 Int. Seminar der UNO: Religions- und Überzeugungsfreiheit
- 27/86 Kirchen und Staaten im Europa der Zwölf
- 28/87 Der Konfessionalismus im Libanon
- 29/87 Die Religion in Polen
- 30/88 Untersuchung der UNO: Ausmass des Problems der Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder Überzeugung
- 31/88 Asiatische Religionen und die Religionsfreiheit
- 32/89 Die neuen religiösen Bewegung - juristische Probleme
- 33/89 Die Französische Revolution und die Religionsfreiheit
- 34/90 Dritter Weltkongress über Religionsfreiheit
- 35/90 Die grossen Lehrmeister der Menschheit
- 36/91 Die Religionsfreiheit in den moslemschen Ländern

- 37/91 Die Religionsfreiheit in Osteuropa vor und nach der Wende
- 38/92 Die Religionsfreiheit in Afrika
- 39/92 Die UNO und das Recht auf Religionsfreiheit
- 40/93 Religionsfreiheit in Lateinamerika
- 41/93 Religionsfreiheit in Albanien
- 42/94 Religionsfreiheit im süd pazifischen Raum
- 43/94 Der Europarat und die Religionsfreiheit
- 44/95 UNESCO und die Toleranz (I)
- 45/95 UNESCO und die Toleranz (II)
- 46-47/96 Religiöse Menschenrechte heute
- 48/97 Die Rolle der Kirchen in Osteuropa
- 49/97 Religionsfreiheit in einer pluralistischen Gesellschaft (I)
- 50/98 Religionsfreiheit in einer pluralistischen Gesellschaft (II)
- 51/98 50. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: Gesetz der Russischen Föderation über Gewissensfreiheit
- 52/99 Religiöse und spirituelle Minderheiten (I)
- 53/99 Religiöse und spirituelle Minderheiten (II)
- 54/00 Europäische Staaten: Ihr Verhältnis zu Überzeugungs- und Religionsfreiheit
- 55/00 Aktuelle Debatten zur Religionsfreiheit
- 56/01 Internationales Seminar für Menschenrechte und Religionsfreiheit (I)
- 57/01 Internationales Seminar für Menschenrechte und Religionsfreiheit (I)
- 58/02 Fünfter Weltkongress zur Religionsfreiheit - Manila (Philippinen)
- 59/03 Kolloquium Menschenrechte: Religionsfreiheit und öffentliche Sicherheit
- 60/04 Lateinamerika: Neue Perspektive der Religionsfreiheit
- 61/05 Aktuelle Lage der Religionsfreiheit in Rumänien
- 62/06 Postmoderne und Religionsfreiheit
- 63/07 Sechster Weltkongress zur Religionsfreiheit - Kapstadt (Südafrika)
- 64/08 Religionsfreiheit und Nationalismus
- 65/09 Religiöser Extremismus und Religionsfreiheit
- 66/10 Diffamierung von Religionen und Religionsfreiheit
- 67/11 Die Rechte von religiösen Gemeinschaften und die Rechte des einzelnen Gläubigen
- 68/12 Die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte

*Wir sind davon überzeugt, dass eine
sinnvolle Diskussion in Zukunft nur möglich
ist, wenn alle beteiligten Parteien den
Grundsatz akzeptieren, dass die Menschen-
rechte universal und unteilbar sind,
und wenn sie alles in ihrer Macht Stehende
tun, um diesen Grundsatz zu fördern und
in die Tat umzusetzen.*

Karel Nowak
ehemaliger Generalsekretär der IVVFR

BESTELLSCHEIN

für Abonnenten, einzelne Nummern bzw. Jahrgänge

Gewissen und Freiheit

1. Ich wünsche ____ Abonnement(s)
 - Gewissen und Freiheit
 - Ab Nummer _____
 - Ab Jahrgang _____

2. Ich möchte folgende Nummer(n)/Jahrgänge nachbestellen
 - Gewissen und Freiheit
 - Nummer(n): _____
 - Jahrgang: _____

3. Bitte senden Sie mir eine Probenummer
 - Gewissen und Freiheit

.....
Name, Vorname (Institution)

.....
Strasse

.....
Ort (Land)

.....
Telefonnummer

.....
Datum/Unterschrift

Bitte einsenden an:
Redaktion Gewissen und Freiheit
Schlosshaldenstrasse 17
3006 Bern
Schweiz



