

### 3. Analyse der Grundpfeiler des Menschenrechtsgedankens in ihrer konzeptionellen Belastbarkeit: Universalismus

Die meisten Menschen haben anscheinend nichts dagegen, dass man ihnen menschenrechtliche Ansprüche zuschreibt. Aber (wie weit) sind sie selbst bereit, diese wiederum allen anderen zuzugestehen? Und wenn nicht, aus welchen Gründen? Oder anders gefragt: Wer sind für sie »die anderen«? Teilhaftig am selben Menschsein oder darin abgestuft? ›Untermenschen‹, ›Halbmenschen‹, ›Unmenschen‹ oder Gleiche unter (prinzipiell) Gleichen? Die folgenden Abschnitte versammeln Problembereiche, an Hand derer sich die Annäherung an diese Fragestellungen auf Basis des Modells konzeptioneller Belastbarkeit nachvollziehen lässt. Befragt werden konkret Ausschlüsse von allen (*holistische Herausforderungen* auf der Ebene Anspruchsberechtigung I) oder nur bestimmten Ansprüchen (*partielle Herausforderungen* auf der Ebene Anspruchsbe- rechtigung II) daraufhin, (ob und) inwiefern diese die Belastbarkeit des universalistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee vermindern. Dieses »Ob« mag in den allermeisten Fällen zwar nicht wirklich zur Debatte stehen, wie schon ein erster Überblick über die gewählten Beispiele nahelegt. Und dennoch soll dieses Caveat, dass im Folgenden *potenzielle* Unvereinbarkeiten bzw. Spannungen mit dem Menschenrechtsgedanken analysiert werden sollen, an den grundsätzlich offenen Charakter der Untersuchung erinnern, auch wenn diese durch den Rahmen des vorhin skizzierten heuristischen Modells im Allgemeinen und bestimmte Hypothesen im Einzelnen freilich vorstrukturiert ist.

Ähnlich wie für das darauffolgende Kapitel 4 gilt: Weniger feststehende Ergebnisse sind dabei das Ziel, vielmehr stehen die Deliberationen selbst im Vordergrund. Manchmal werden die Resultate der Prüfung einzelner Ausschlüsse (respektive Ausnahmen) konkreter ausfallen, andere Male werden sie relativ offen bleiben. Dies liegt zunächst daran, dass auch relativ klar formulierte Prinzipien (›Rechtfertigbarkeit innerhalb einer menschenrechtlichen Ordnung«) in ihrer konkreten Anwendung Ambiguitäten erzeugen. Dies ist kein spezifischer Nachteil der vorgeschlagenen Vorgehensweise, sondern ein Grundcharakteristikum menschenrechtlicher Systeme, die mit steigender Komplexität (fast) jede Möglichkeit zu einfachen Antworten verlieren. Ein weiterer zu berücksichtigender Umstand ist, dass insbesondere »Spannungen« auf einen Übergang verweisen von der Idee zum Inhalt der Menschenrechte und methodisch auch mit einer konkret materialisierten Idee der Menschenrechte nicht abschließend evaluiert werden können. Wie groß oder gewichtig ihr Bedenklichkeitspotenzial bezogen auf den Menschenrechts-

gedanken im jeweiligen Fall ist, darüber gibt die Berücksichtigung der Gleichheits- und der Freiheitsdimension der Menschenrechte nicht immer schon eine Antwort. Zusätzliche Erwägungen müssen hinzutreten bzw. zumindest in der Möglichkeitsform expliziert werden. Es geht im Folgenden auch nicht um den Nachweis womöglich universal konsensualer Minimalüberlappungen, sondern um einen Spaziergang durch das weite und oftmals beängstigende Feld exklusivistischer Herausforderungen, die nicht nur zur Geschichte der Menschenrechte gehören, sondern auch zu ihrer Gegenwart und als ständige Bedrohungen auch zu ihrer eben darum nie in abschließender Sicherheit geborenen Zukunft. Der Analyse exklusivistischer Herausforderungen vorangestellt ist dabei eine kurze Untersuchung inklusivistischer Ressourcen prinzipieller Natur, wie sie in religiösen und säkularen Traditionen gefunden werden können.

### 3.1 Grundsätzliche inklusivistische Ressourcen

Im Folgenden werden (mögliche) Ressourcen in religiösen und nicht-religiösen Traditionen nachgezeichnet, die exklusivistischen Herausforderungen, wie sie später noch im Detail thematisiert werden, grundsätzlich entgegen gehalten werden (können). *Grundsätzliche* inklusivistische Ressourcen sind solche, die ganz allgemein eine gleiche, prinzipielle Anspruchsberechtigung unterstützen. Davon können wiederum *spezielle* inklusivistische Ressourcen unterschieden werden. Sie werden dann auf der Ebene der Anspruchsberechtigung II wirksam, wenn es um Fragen des Ausschlusses von respektive Einschlusses in konkrete Ansprüche geht. Sie werden in den einzelnen Unterabschnitten von 3.2 mitbehandelt. *Ressourcen* sind dabei definiert als axiologische bzw. normative Pfade, die von reformatorischen Ansätzen fruchtbar gemacht werden (können), um eine (noch) bestehende Distanz einer bestimmten bzw. eigenen Tradition zum Menschenrechtsdenken zu verringern. In *traditionstranszendierenden* reformatorischen Ansätzen liegen diese Ressourcen außerhalb der eigenen Tradition und werden dieser angeeignet bzw. anempfohlen. In *traditionsimmanenteren* reformatorischen Ansätzen wiederum erfolgt ein Rückgriff auf betont traditionseigene Ressourcen, die genealogisch rekonstruiert oder auf dem Wege jetztzeitlicher Adaptierung aufgewertet werden (sollen).<sup>1</sup> Die Aufgliederung in religiöse und

<sup>1</sup> Nicht selten stehen und fallen viele reformatorische Bestrebungen – nicht nur, aber insbesondere im Bereich von Religionen – mit der legitimatorischen Bekräftigung der Adressaten, dass es sich um wirklich *eigene*, wenn auch verschüttete oder marginalisierte Traditionen handelt. Die Geschichte zeigt aber, dass nicht alles, was für einen angestammten Bestandteil der eigenen Tradition gehalten wird, tatsächlich ein solcher sein muss, denn weltanschauliche bzw. kulturelle Traditionen sind selten in Isolation entstanden und tra-

säkulare inklusivistische Ressourcen entspringt dabei weniger einem Optimismus, wonach eine Trennung in allen Fällen immer scharf möglich ist, sondern vielmehr dem Ansinnen, religiöse und säkulare Weltanschauungen als grundsätzlich gleich beachtlich ernstzunehmen, ohne dabei auf eine differenzierte Würdigung zu verzichten.

### 3.1.1 Einheit und Gleichheit der Menschheit in Religionen

Die möglichen Beiträge von religiösen Traditionen zur Festigung der Menschenrechte<sup>2</sup> werden seit je her, seit dem Jahrtausendwechsel jedoch – oftmals unter dem Topos religiöser Gewalt<sup>3</sup> – verstärkt und kontrovers diskutiert. Sie sind offenbar nicht ambivalentfrei (vgl. 3.2.1).

gen häufig Spuren von Begegnungen in sich. Am Beispiel der religiösen Toleranz lässt sich dies konkretisieren: Von vielen heute als Inbegriff westlicher Tugend erachtet, verdankt »unsere« Tradition wesentliche Anstöße zur Ausbildung einer toleranten Grundoption im Zeitalter der Aufklärung bekanntermaßen Auseinandersetzungen mit dem Islam (vgl. FN 70 in 3.2.1), aber auch – weniger geläufig – dem chinesischen Denken, speziell dem Konfuzianismus (siehe insbes. Henrik Jäger: »Das Denken von Konfuzius und Menzius – eine Quelle der Aufklärung«, *Information Philosophie* 2013/2, S. 75–80).

- 2 Vgl. Nazila Ghanea (Hg.): *Religion and Human Rights. Critical Concepts in Religious Studies*, London: Routledge 2010; Nazila Ghanea/Alan Stephens/Raphael Walden (Hg.): *Does God believe in Human Rights?*, Leiden: Martinus Nijhoff 2007; Leroy S. Rouner (Hg.): *Human Rights and the World's Religions*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1988; Peter J. Haas: *The Jewish Tradition. Human Rights and the World's Major Religions* Vol. 1, London: Praeger 2005; Muddathir 'Abdal-Rahim: *The Islamic Tradition. Human Rights and the World's Major Religions* Vol. 3, London: Praeger 2005; Robert E. Florida: *The Buddhist Tradition*, op. cit.; Harold Coward: *The Hindu Tradition. Human Rights and the World's Major Religions* Vol. 4, Westport: Praeger 2005; Katharina Ceming: *Religionen und Menschenrechte*, op. cit.; Max L. Stackhouse: »Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas«, *Journal for the Scientific Study of Religion* 1981/20, S. 301–309; Michael Perry: *The Idea of Human Rights*, op. cit.; George Newlands: *Christ and Human Rights. The Transformative Engagement*, Aldershot: Ashgate 2006; Malcom D. Evans: »Human Rights, Religious Liberty, and the Universality Debate«, in: Richard O'Dair/Andrew Lewis (Hg.), *Law and Religion. Current Legal Issues* Vol. 4, Oxford: Oxford University Press 2001, S. 203–226; Peter G. Kirchschläger: *Menschenrechte und Religionen. Nichtstaatliche Akteure und ihr Verhältnis zu den Menschenrechten*, Schöningh: Paderborn 2016.
- 3 Vgl. Helmut Zinser: *Religion und Krieg*, Paderborn: Fink 2015; Michael von Brück (Hg.): *Religion. Segen oder Fluch der Menschheit?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008; Jan Assmann: *Die mosaische Unterscheidung*, München: Hanser 2003; ders.: *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München: C. H. Beck 2015; Marc H. Ellis: *Unholy Alliance. Religion and Atrocity in Our Time*, Minneapolis: Fortress Press 2011; Peter Sloterdijk: *Gottes Feier. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007. Die (ursprüngliche) Assmannsche These von der inhärenten Gewalttendenz einer zwischen wahrem und falschem Glauben unterscheidenden Religion meines Erachtens treffend verfeinert hat Herbert Schnädelbach, wenn er nicht den Monotheismus als solchen, sondern den (vom deistischen unterschiedenen) theistischen Glauben ins Zentrum seiner Religionskritik stellt (»Mit einem Gott aber, der ins Tagesgeschäft der Welt nicht mehr eingreift, kann man keine Machtansprüche verbinden«) (vgl. »Monotheistische Offenbarungsreligion als Quelle von Intoleranz und Gewalt? Bemerkungen zur Assmann-Debatte«, in: Gerhard Besier/Hermann Lübbe (Hg.), *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, S. 297).

Es wäre aus dieser Warte grob vereinfachend, ein determinierend negatives Bild des Verhältnisses von Religionen und Menschenrechten zu zeichnen, ebenso wie es durchschaubar apologetisch ist, etwa der »biblischen Tradition« einen makellosen Kern menschenrechtskonformer Ethik zuzuschreiben, der lediglich durch den »ideologischen Gebrauch von Religion« und ihre Politisierung verraten werde.<sup>4</sup> An dieser Stelle sollen zunächst diejenigen religiösen Vorstellungen Aufmerksamkeit erhalten, die sich mit der Idee der Einheit und (normativen) Gleichheit der Menschen in Einklang denken lassen oder diese sogar ausdrücklich zu ihren Glaubensartikeln erklären. Eine zentrale Referenzstelle im Bereich der abrahamitischen, das heißt der auf Abraham als Stammvater bzw. Propheten zurückweisenden, Religionen<sup>5</sup> ist dabei die Schöpfungsgeschichte, wie sie sich in der Thora bzw. im Alten Testament sowie im Koran präsentiert. Ungeachtet der Unterschiede in den Details erzählen die heiligen Schriften – wohl aufbauend auf dem entsprechenden im bronzezeitlichen Zweistromland weitverbreiteten Mythos – Umstände der Entstehung der Welt und des Menschen durch einen einzigen Gott, der den Menschen vor aller anderen Kreatur auszeichnet, weshalb darin, wie bereits gezeigt, auch ein Angelpunkt für eine religiöse Fassung von Menschenwürde erblickt werden kann (vgl. 2.3.1.1). Im Licht dieses

- 4 So etwa die Argumentation von Max L. Stackhouse/Stephen E. Healey: »Religion and Human Rights. A theological apologetic«, in: Nazila Ghanea (Hg.), op. cit., S. 84–113. Auch Karen Armstrong versucht, Religionen vor Gewalt-Vorwürfen in Schutz zu nehmen (*Fields of Blood. Religion and the History of Violence*, London: Penguin/Random House 2014). Ihre interessante Zusammenschau der zentralen geschichtlichen Ereignisse verfehlt jedoch das Beweziel insofern, als sich die Frage, ob Religion einen »inhärenten gewalttätigen Kern« habe, mit den Methoden der Geschichtswissenschaft im Grunde nicht beantworten lässt. Armstrongs dann auch dünnnes Ergebnis (»like the weather, religion «does lots of different things«, ibid., S. 359) sagt nichts darüber aus, ob die Ambivalenzen hinsichtlich der Friedens-/Gewaltbilanz der Religionen« nun entweder einem »friedlichen Kern« und zum Beispiel weltlichen Verstrickungen oder einem »gewalttätigen Kern« und weltlichen Abmilderungen oder vielleicht einem zweigestaltigen Kern geschuldet sind. Derartigen apologetischen »Taschenspielertricks« lässt sich mit Richard Amesbury kontern: »By drawing a sharp boundary between *religious* and *secular* domains and then locating the potential for violence outside religion, in the »arena of politics«, [they] in effect define away the problem of religiously inspired human-rights violations« (»Inter-Religious Declarations of Human Rights«, op. cit., S. 56). Für Gläubige erscheint daher die Empfehlung George Newlands angemessen: »Hijacking history on behalf of our preferred understanding of contemporary issues is an unwise move [...]. We have to try at least to look at human rights issues in the past as they were, rather than as we might like them to have been, and in the present as they are today« (*Christ and Human Rights*, op. cit., S. 60).
- 5 Aus Sicht des religiösen Judentums ist Abraham der Stammvater des jüdischen Volkes, das sich über die Linie Abraham-Isaak definiert. Aus Sicht des Islam, welche die Genealogie Ibrahim-Ismael, Isaaks Halbbruder, als entscheidende definiert, ist Abraham einer der großen vormoslimischen Propheten. Für Judentum, Christum und Islam symbolisiert Abraham die vorbildliche Hingabe an Gott, wie sie sich im Kindesfornarrativ spiegelt.

Narrativs erscheinen alle Menschen als Söhne und Töchter Adams und Evas und letztlich eines gemeinsamen väterlichen Gottes, der ihr Sein und Wohlergehen – in den je vorgewiesenen Bahnen – will. Aus Sicht des Judentums veranschaulicht dies Lenn Evan Goodman folgendermaßen:

»The God of monotheism universalizes mutuality, extending concern not only to the helpless or oppressed but to all persons. The Torah marks out the dignity of personhood even as it lays down the command to love one another as we love ourselves. No syllogism is needed, and none would be of value here. Rather, the Law spins human dignity out of sympathy, at the spindle of God's universality.«<sup>6</sup>

Auch Rabbi Eliezer Berkovits unterstreicht: »Judaism rests firmly on the foundations of a God-anchored cosmic universalism.«<sup>7</sup> Es wäre jedoch dürftig, von inklusivistischen Ressourcen zu sprechen, wenn dieser Nukleus der Einheit isoliert geblieben und nicht auch an anderen Stellen der jeweiligen religiösen Vorstellungswelten Auswirkungen gezeigt hätte. Hinsichtlich der ältesten der abrahamitischen Offenbarungsschriften, der Thora, lassen sich ergänzende Tendenzen auch nach der Genesis erkennen. Insbesondere der Status des Fremden, das heißt Nichtjuden, im Buch Levitikus ist dafür beachtlich. Dort wird ein grundsätzliches Nächstenliebegebot statuiert (»Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«, Lev 19,17) und auch begründet (»[...] denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen«, Lev 19,33). Georg Jellinek bemerkte anerkennend: »Nicht nur der Volksgenosse, auch der Fremde und der Sklave waren Gegenstand der Fürsorge des Gesetzes.«<sup>8</sup> Ob aus verschiedenen Geboten der Mildtätigkeit gegenüber Fremden<sup>9</sup> schon die grundsätzliche Gleichheit im Sinne von Gleichwertigkeit erschließbar ist, bleibt umstritten, denn oftmals erscheint die Inklusion (primär) in gleichen Pflichten für Juden und Nichtjuden zu bestehen.<sup>10</sup> Am Beispiel der Sklaverei, die für Mitglieder des eigenen Gemeinwesens und Fremde unterschiedlich geregelt war, wird diese Spannung besonders deutlich: Während für erstere nur die leichtere, zeitlich beschränkte Schuld knechtschaft vorgesehen war, durften fremde Völker ohne Einschränkung als Sklaven genommen werden.<sup>11</sup> Von Gewicht in Bezug auf das Judentum ist schließlich die Frage, welche Bedeutung der Vor-

<sup>6</sup> Lenn Evan Goodman: *God of Abraham*, op. cit., S. 102.

<sup>7</sup> Eliezer Berkovits: »Jewish Universalism«, in: W. Warren Wagar (Hg.), *History and the Idea of Mankind*, Albuquerque: University of New Mexico Press 1971, S. 47.

<sup>8</sup> Georg Jellinek: AS, op. cit., S. 291. Vgl. Lenn Evan Goodman: *God of Abraham*, op. cit., S. 100f.

<sup>9</sup> Vgl. auch die Ausführungen zum Asyl für Fremde in Dtn 23,16f.

<sup>10</sup> Vgl. Lev 17–22; 24–16.

<sup>11</sup> Vgl. Lev 25, 39–46.

stellung, Gottes »auserwähltes Volk« zu sein, zukommt (vgl. 3.2.1 und 3.2.2). Für Michael Bollag ist der universalistische Geist des Judentums nicht in der (Rechts-)Geschichte, und damit nicht im Inhalt der hebräischen Bibel, sondern in ihrer Form zu finden: »Die Universalität dieser Botschaft kommt vielmehr darin zum Ausdruck, daß der biblische Mythos nicht mit der partikulären Geschichte des jüdischen Volkes beginnt, sondern mit dem universellen Mythos der Schaffung der Welt und des Menschen.«<sup>12</sup> Der Schöpfungsmythos gehe dem »Volkswerdungsmythos« demnach voraus. Die Vorstellung einer ethnischen Separation zum Trotz weitgehend – zumindest in ihren Verpflichtungen gegenüber Gott – geeinten Menschheit kommt denn auch in den so genannten Noachidischen Gesetzen – der »Torah der Heiden«<sup>13</sup> – zum Ausdruck, die im Talmud als Grundgebote festgelegt sind, die sich an alle Menschen richten.<sup>14</sup> Für Peter J. Haas ein Beleg für »the clear tendency in the Talmudic literature [...] to extend human rights beyond the co-venanted community of Jews to all peoples.«<sup>15</sup>

Über einen zentralen Stellenwert verfügt die Einheits- und Gleichheitsvorstellung im Christentum, dessen universalistische Grundoption auf Jesus von Nazareth selbst zurückgeht, der bekanntlich das jüdische Gebot der Nächstenliebe um jenes der Feindesliebe erweitert hat (Mt 5,43). Eine Grundlage findet dieses in einer erstrebenswerten Annäherung an die Vollkommenheit Gottes (*imitatio Dei*), »denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte« (ibid.). Auch das Gleichen vom barmherzigen Samariter, das Jesus als Antwort auf die Frage »Und wer ist mein Nächster?« formuliert, verweist deutlich auf moralische Verbindlichkeiten, die über die Grenzen der eigenen Konfession hinausreichen (Lk 10,27–37).<sup>16</sup> »Die konkurrenzlose Vorstellung«, so Tine Stein, »dass alle in gleicher

<sup>12</sup> Michael Bollag: »Offenbarung geschieht im Dialog zwischen Mensch und Gott«, in: Michael von Brück (Hg.), *Religion – Segen oder Fluch der Menschheit?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 43.

<sup>13</sup> So Eliezer Berkovits (»Torah of the gentiles«) (»Jewish Universalism«, op. cit., S. 60).

<sup>14</sup> Sie enthalten die Verbote Unzucht zu begehen und Raub, Blut zu vergießen, rohes Fleisch zu genießen, untersagen aber auch, den Namen Gottes zu lästern und Götzendienst zu betreiben, was die Einheit der Menschheit gegenüber der Einheit der Frommen bzw. Gerechten wieder relativiert (vgl. Talmud, München 1980, S. 108). Vgl. auch Peter J. Hass: *The Jewish Tradition*, op. cit., S. 68f. Zu ihrer Bedeutung und Kodifikation durch Maimonides siehe Daniel Krochmalnik: *Der Streit um das jüdische Naturrecht. Maimonides, Spinoza, Mendelssohn und Cohen*, Münster: Institutum Judaicum Delitzschianum 1999, S. 13ff.

<sup>15</sup> Peter J. Hass: *The Jewish Tradition*, op. cit., S. 69.

<sup>16</sup> Zur Diskussion dieses auf mehrfache Weise hintergründigen Gleichenesses und seiner Bedeutung für Idee des moralischen Universalismus siehe Jeremy Waldron: »Who is my neighbour? Humanity and proximity«, *The Monist* 2003/86, S. 333–354. Dafür, dass dieses Gleichen anders zu verstehen sei, argumentiert hingegen George Newlands (*Christ and Human Rights*, op. cit., S. 64).

Weise Kinder Gottes sind, grenzt keinen Menschen aus, sondern schließt alle ein«.<sup>17</sup> Auch Eberhard Jüngel betont in dieser Hinsicht das egalitäre Potenzial, das seiner Meinung nach in der christlichen Vorstellung der Menschwerdung Gottes eingeschlossen sei:

»Daraus folgt, dass jedes menschliche Ich gewürdigt und dazu erhöht ist, Gottes Bundespartner zu sein. Damit wird die Würde des Menschen in einer Weise zur Geltung gebracht, die es verbietet, zwischen mehr oder weniger würdigen, mehr oder weniger menschlichen Wesen zu unterscheiden.«<sup>18</sup>

Für Jacques Maritain, der neben Charles Malik als einer der ›Väter‹ der UDHR mit dem tiefsten christlichen Hintergrund gelten kann, gilt gleichfalls: »A person possesses absolute dignity because he is in direct relationship with the Absolute, in which alone he can find his complete fulfillment.«<sup>19</sup> Universalistische Impulse – folgt man Max L. Stackhouse, die entscheidenden<sup>20</sup> – erhielt das Christentum auch von seiner Verschmelzung mit antiken philosophischen Vorstellungen. Vom Apostel Paulus ist eine (in ihrer Funktion der unten erwähnten Abschiedsprédigt Mohammeds sehr ähnliche) Rede an die Galater überliefert, in der sich Paulus bemüht, rhetorisch eine spirituelle Aufhebung sämtlicher Partikularismen in einer einheitlichen Christenidentität herbeizuführen: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ›einer‹ in Christus Jesus.«<sup>21</sup> Aus Sicht von Johanna Haberer stellt sich der christliche Universalismus wie folgt dar: »Unterscheidungen wie Klasse, Rasse oder

<sup>17</sup> Tine Stein: *Himmliche Quellen und irdisches Recht*, op. cit., S. 119.

<sup>18</sup> »Zur Verankerung der Menschenrechte im christlichen Glauben«, in: Günter Nooke/Gerhard Lohmann/Gerhard Wahlers (Hg), op. cit., S. 174.

<sup>19</sup> Jacques Maritain: *The Rights of Man and Natural Law*, in: *Christianity and Democracy and The Rights of Man and the Natural Law*, San Francisco: Ignatius Press 1986/2011, S. 67.

<sup>20</sup> »Without the utilization of Greek and Roman philosophical categories to express and refine the ethical universalism of the Hebraic tradition, Christianity might have remained an esoteric cult in the Mediterranean basin [...]« (»Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas«, op. cit., S. 303).

<sup>21</sup> Gal 3,28. Die praktischen Auswirkungen dieser Gleichheit-in-Gott-Vorstellung ist indes nicht überzubewerten, »[d]enn schon in den Paulusbriefen selbst finden sich Anweisungen, die auf eine Ungleichbehandlung von Frauen in der Kirche zielen bzw. die Gleichbehandlung von Sklaven auf den innerkirchlichen Bereich beschränken [...]« (Fabian Wittreck: *Christentum und Menschenrechte*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, S. 22). Auch Tine Stein bemerkt in diesem Zusammenhang: »Dennoch muss die Frage aufgeworfen werden, inwiefern mit der im Neuen Testament, insbesondere bei Paulus so herausgestellten Gleichheit nicht ausschließlich die Gleichheit der Menschen in der Ekklesia und vor Gott gemeint ist, aus der noch keine allgemeine Gleichheitsforderung in Bezug auf den gesellschaftlichen Status erwächst« (*Himmliche Quellen und irdisches Recht*, op. cit., S. 117). Siehe auch Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 65ff.

Nation sind im Gedanken der Taufe überwunden. Gedanklich ist auch die räumliche oder ethnische Begrenzung überwunden, so daß der Radius christlichen Weltdeutungsanspruchs die ganze Welt ausmacht.<sup>22</sup> Die zahllosen christlichen und vom Christentum inspirierten Initiativen im Bereich der Armen- und Krankenfürsorge – allen voran die Gründung des *Internationalen Komitees vom Roten Kreuz* im Jahr 1863 – gelten vielen als sichtbarer praktischer Ausfluss dieses mehrdimensionalen Universalismus.<sup>23</sup>

Im Islam, dessen Vertreter gerne für ihn beanspruchen, das Judentum insofern religiös zu universalisieren, als dessen ethnische Umgrenzung überwunden werde,<sup>24</sup> finden sich ähnliche inklusive Ansätze im Koran und der Prophetentradition (Sunna). Der Koran schreibt: »O mankind! Fear Your Guardian Lord who created you from a single Person (*nafs*) [...]« (4:1). Als Ausspruch Mohammeds ist unter anderem überliefert: »O people, your Creator is one; you are all from the same ancestor; all of you are from Adam, and Adam was created from earth.«<sup>25</sup> Sehr häufig wird auch auf seine so genannte Abschiedspredigt hingewiesen,<sup>26</sup> welche die Devise ausgibt: Es zählen weder Unterschiede der Herkunft, der Hautfarbe oder des Standes, alle (seine Anhänger) sollen sich als eine einzige Gemeinschaft (Umma) fühlen. Dort heißt es etwa: »There is no superiority for an Arab over a non-Arab and for a non-Arab over an Arab, nor for the white or the black nor for the black over the white, except in God-consciousness.«<sup>27</sup> Mit dem letzten Satzglied ist dem Ausbruch aus der moralischen Einheitsvorstellung jedoch ein deutlicher und in der Praxis stets aktualisierbarer Stachel gesetzt, der später noch eigens thematisiert werden wird (vgl. 3.2.1). Denn es bleibt fraglich, ob damit bereits die Grundlage für menschenrechtsrelevante Einheits- respektive Gleichheitsvorstellungen vorliegt, solange nicht wiederum die Stellung der Umma zu Nichtmuslimen näher bestimmt wird. Es trafe sonst das Urteil von Sam Pryke zu »[that] far from as acting as a pole of wider

22 Dabei entsteht jedoch – ähnlich wie im Judentum und Islam – »eine neue, tragische Unterscheidung, die der Geretteten und der Verlorenen« (»Reflexionen über die Schattenseiten einer Religion«, in: Michael von Brück (Hg.), op. cit., S. 65).

23 Zur Rolle des Christentums für soziale Wohlfahrt und das Bewusstsein um positive Menschenrechte siehe etwa Richard Harres: »The complementarity between secular and religious perspectives of human rights«, in: Nazila Ghanea/Alan Stephens/Raphael Walden (Hg.), S. 19–27; George Newlands: *Christ and Human Rights*, op. cit., S. 41f.; Stephen Hopgood: *Endtimes*, op. cit., S. 30ff.

24 »[T]he concept of the favored group, the selected, chosen people [...], runs counter to the very nature of monotheism« (Kamar Kamaruzaman Oniah: *Islam: A Contemporary Discourse*, Kuala Lumpur: Academy for Civilisational Studies 2003, S. 6).

25 Zit. in: Mohammad Hashim Kamali: *The Dignity of Man*, op. cit., S. 6.

26 Vgl. etwa Ali Zohery: »Textual Analysis of the Last Sermon of Prophet Muhammad«, *The Muslim World League Journal* 2012/2, S. 9–12.

27 [Mohammed]: *The Farewell Sermon of the Holy Prophet Muhammad*, Islamabad: International Islamic University Islamabad 1996.

Muslim unity in contrast to the exclusiveness of nationalism, membership in the ummah can act as an axis of discrimination«.<sup>28</sup> Die Einheit der Menschheit in ihrem Ursprung in Gott wie auch ihrer endgültigen Bestimmung in Form gehorsamen Gottesdienstes und schlussendlich des geteilten, wenn auch individualisierten Schicksals im Gottesgericht reicht zumindest so weit, dass Mohammed laut Überlieferung auch Nichtmuslimen Respekt gezollt haben soll.<sup>29</sup> Nicht wenige islamische Gelehrte versuchen heute, aus diesen speziellen textuellen Ressourcen einen umgreifenden Humanismus abzuleiten.<sup>30</sup> Aus dieser Identität als ein von *einem* Gott geschaffenes wie auch zur Statthalterschaft (*balīfa*) berufenes Wesen, aus dieser »common human ontology«<sup>31</sup> extrahieren sie eine grundsätzliche Verantwortung gegenüber den Mitmenschen als Kerninhalt einer universalen Ethik: »Der Mensch hat alle Menschen als seine Menschengeschwister zu betrachten und seinem Nächsten nur das zu wünschen, was er sich selbst wünscht. Schließlich stammen alle Menschen von einer (Ur)Mutter und einem (Ur)Vater ab.«<sup>32</sup> Doch nicht allein auf der theoretisch-theologischen Ebene zeigt sich solches Bemühen; oftmals drückt es sich auch in scheinbar kleiner Symbolik aus, die so klein gar nicht ist: Etwa wenn Muslime nicht nur ihre »Brothers and Sisters in Islam« (be-)grüßen, sondern auch ihre »Brothers and Sisters in Humanity«.

Das Streben danach, das Erbe insbesondere der abrahamitischen Religionen als Ressource für die Vorstellungen der Einheit und Gleichheit der Menschheit und schließlich für die Idee der Menschenrechte fruchtbar zu machen, repräsentiert auch das »Projekt Weltethos«. Selbstbewusst erklären die daran beteiligten Religionsvertreter in der *Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*: »Wir verpflichten uns, Leben und Würde, Individualität und Verschiedenheit zu achten, so daß

<sup>28</sup> Sam Pryke: *Nationalism in a Global World*, op. cit., S. 166.

<sup>29</sup> Vgl. etwa al-Buhāryy Nr. 1311. Vgl auch die Erläuterungen zur »Charta von Medina« in 1.1.

<sup>30</sup> Siehe Lenn Evan Goodman: *Islamic Humanism*, op. cit. Für einen Überblick über die Spuren, Rezeption und Bedeutung dieser Ethik in der Geschichte des Islam und ihre Ressourcen für eine egalitäre Weltordnung, siehe Mouhanad Khorchide: *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg: Herder 2012; Muddathir 'Abdal-Rahim: *The Islamic Tradition*, op. cit.; ders., »Islam and the future of the international community«, in: Marie-Luisa Frick/Andreas Th. Müller (Hg.), op. cit., S. 440–463.

<sup>31</sup> Norani Othman: »Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture: Shari'a and the Citizenship Rights of Women in a Modern Islamic State«, in: Joanne R. Bauer/Daniel A. Bell (Hg.), op. cit., S. 173.

<sup>32</sup> Bekir Alboğlu: »Toleranz im Islam«, in: Hamid Reza Yousefi/Harald Seubert (Hg), *Toleranz im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neue Entwicklungen*, Wiesbaden: VS Springer 2013, S. 123; siehe auch Mohammad Hashim Kamali: *The Dignity of Man*, op. cit.; Muddathir 'Abdal-Rahim: »Islam and the future of the international community«, op. cit.; Chandra Muzaffar: *Global Ethic or Global Hegemony? Reflections on Religion, Human Dignity and Civilisational Interaction*, London: ASEAN Academic Press 2005.

jede Person menschlich behandelt wird – und zwar ohne Ausnahme. [...] Wir betrachten die Menschen als unsere Familie.«<sup>33</sup> Doch auch in anderen monotheistischen Religionen drückt sich die Vorstellung der prinzipiellen Einheit der Menschheit als protohumanistische Ethik der Inklusion aus. In der indischen Religion des Sikhismus – trotz ihrer Gense in Abgrenzung zu Hinduismus und Islam und auch trotz gelegentlicher nationalistischer Aufladungen – gibt es mehrfach Ansätze, Bin-nenuniversalismen zu überwinden. »The One God is our father; we are the children of the One God«, so steht es im Granth Sahib.<sup>34</sup> Im Dasam Granth, einer weiteren, nachrangigen Schrift des Sikhismus heißt es: »Though differences seem to mark and distinguish [them, Anm.], all men are in reality the same. [...] Such differences are trivial, inconsequential, the outward results of locality and dress. [...] All are the same, none is separate; a single form, a single creation.«<sup>35</sup>

Von den monotheistischen Religionen in ihrer Auffassung von der Gott-Mensch-Beziehung unterscheidbar sind die kosmotheistischen (herkömmlich, aber nicht immer zutreffend auch: polytheistischen) Religionen. Während erstere diese Beziehung als ein Transzendenzverhältnis vorstellen, das der Gottheit einen Platz jenseits der Schöpfung zuweist, die mit ihr zu vermengen einen Affront darstellen kann, sind letztere durch Überzeugungen charakterisiert, die eine Durchwobenheit der transzendenten mit der immanenten Sphäre betonen: Gottheiten erscheinen wiederholt in der Welt oder haben dort Wohnsitze; Menschen sind in keine kategoriale Distanz zum Göttlichen gestellt, sondern haben daran substantiellen Anteil. Vorstellungen, dass die Menschheit eine prinzipielle Einheit darstellt, sind dabei oft eingebettet in die Ansehung allen Seins im Sinne einer übergreifenden Kosmologie. Spätestens hier wird auch die Scheidung von religiösen und nichtreligiösen Humanismen durchscheinend, denn in diesen Fällen gründen inklusivistische Ressourcen oftmals weniger in religiös-dogmatischen Fundamenten als spirituell-praktischen. Das betrifft vor allem so genannte Volks- oder Naturreligionen und lokale bzw. regionale Traditionen, in deren Fällen seltener religiöse Texte von Einheits- und Gleichheitsvorstellungen

33 Erklärung zum Weltethos (1993). Zweifellos handelt es sich dabei um wichtige Anliegen. Der ›Wermutstropfen‹ solcher Initiativen bzw. Deklarationen kann darin erblickt werden, dass sie – um Religionen als friedensrelevante Schlüsselfaktoren anzupreisen – fast notgedrungen all jene Aspekte religiöser Traditionen bzw. Glaubenswelten ausblenden müssen, die mit dem Menschenrechtsgedanken in verdecktem oder offenem Konflikt stehen. Für einen Überblick über solche interreligiöse Initiativen und Kritik an ihrem bisweilen apologetischen Impetus und Selbstgesprächscharakter siehe insbes. Richard Amesbury : »Inter-Religious Declarations of Human Rights: Grounding Rights or Constructing ›Religion?‹«, *Religion and Human Rights* 2010/5, S. 43–64.

34 Guru Granth Sahib, Raag Sorath, sect. 13.

35 Dasam Granth, sect. 16.

zeugen, als vielmehr ihre Geschichten, Lieder oder auch Sprichwörter.<sup>36</sup> Auch Religionen im Kosmos des Hinduismus, der in menschenrechtlichen Beiträgen meist aufgrund der exklusivistischen Herausforderungen in Form des Kastenwesens thematisiert wird (vgl. 3.2.3), werden in der Literatur humanistische Potenziale zugeschrieben. Speziell die im Hinduismus verankerte Vorstellung, dass in allen Religionen ein Funke Wahrheit enthalten sei, würde den Weg ebnen, die Menschheit als eine Familie anzusehen (*vasudhaiva kutumbakam*).<sup>37</sup> Deutlich wird dies auch zum Beispiel an den Lehren des reformatorischen Gelehrten Dayananda Saraswati (1824–1883), der die Einheit Gottes (und der Menschen) als Grundprinzip der Veden zu etablieren suchte.<sup>38</sup> Diese potenziell inklusivistische Multiperspektivität der (Heils-)Wahrheit eignet auch diversen synkretistischen Religionen, die gleichsam in ihren Bedingungen eine Einladung vorfinden, sich aufgeschlossen gegenüber der Vielfalt und Verschiedenheit der Menschen zu positionieren. Besondere Aufmerksamkeit zuteil wird dabei der Bahai-Religion, der besonders großes inklusivistisches Vermögen nachgesagt wird.<sup>39</sup> John Barnabas Leith erläutert im Bezug auf den Religionstifter Bahá’-Alláh (1817–1892):

»Bahá’ul’lлáh’s commitment to human oneness is without qualification. He explicitly removes notions of the ›saved‹ and the ›unsaved‹ from his frame of discourse and directs his (and our) attention to the needs of the whole of humankind of whatever ethnic, religious or national background, male or female alike, whether young or old, saint and sinner.«<sup>40</sup>

Da, wie noch ausführlicher (in 3.2.1) zur Sprache kommen wird, gerade in der moralischen Inklusion der ›Falsch-‹ bzw. Nicht-Gläubigen in die »eine Menschheit« die größte Herausforderung für die meisten religiösen Glaubenssysteme besteht, die sie mit dem Menschenrechtsdenken immer wieder in Konflikt bringt, scheint in solchen allumschließenden

<sup>36</sup> Siehe Micere Githae Muago: *African Orature and Human Rights*, Lesotho 1991; Faizal Mohamed Musa: »Human Rights Lesson from Malay Proverbs«, *Journal of Social Sciences and Humanities* 2016/24, S. 447–470. Zu Ansätzen »afrikanischer Humanismen« siehe Lewis R. Gordon: *Introduction to Africana Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, S. 186ff.; Kwasi Wiredu: »The Moral Foundations of an African Culture«, in: ders. (Hg.), *Person and Community*, Washington D. C.: The Council of Research in Values and Philosophy 1992, S. 195–206.

<sup>37</sup> Sudhir Kakar: »Religiöse Antworten auf die gesellschaftlichen Transformationsprozesse in Indien«, in: Michael von Brück (Hg.), op. cit., S. 118.

<sup>38</sup> Vgl. Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., S. 96ff.

<sup>39</sup> Siehe Farah Dustdar: »Menschenrechte in der Bahai-Religion«, in: Hamid Reza Yousef (Hg.), op. cit., S. 129–135; John Barnabas Leith: »A more constructive encounter: A Bahá’í view of religion and human rights«, in: Nazila Ghanea/Alan Stephens/Raphael Walden (Hg.), op. cit., S. 121–144.

<sup>40</sup> John Barnabas Leith: »A more Constructive Encounter: A Bahá’í View of Religion and Human Rights«, op. cit., S. 125.

Dimensionen religiösen Glaubens ein Schlüsselpotenzial zu bestehen, welches sich in Zeiten der neuen Religionskriege als umso kostbarer erweist.

Schließlich können auch (religiöse) Weisheitslehrnen wie der Taoismus, der Konfuzianismus oder der Buddhismus erfolgreich auf grundsätzliche inklusivistische Ressourcen hin untersucht werden. Die inklusivistische Ressource des buddhistischen Mitgefühls wurde bereits im Begründungskontext thematisiert (vgl. 2.3.1.4); ebenso die Möglichkeit, vom Boden des Buddhismus als auch des Konfuzianismus aus »Menschenwürde« zu denken (vgl. 2.3.1.1). Was letzteren betrifft, wird in der Menschenrechtsforschung insbesondere auf den Humanismus Menziusscher Prägung verwiesen. Menzius, der als bedeutendster Schüler von Konfuzius gilt, hat um den Begriff des *ren* eine ausgereifte Theorie der Menschlichkeit entwickelt, welche die Fähigkeit des Menschen, Miteinanderlichkeit zu üben, in das Zentrum einer universalen Ethik stellt.<sup>41</sup> »The Confucian view«, erläutert Joseph Chan, »is that human persons are first and foremost moral agents capable of realizing *ren*, which means, among other things, a certain ability or disposition to care and sympathize with others«.<sup>42</sup> Von Menzius, Henrik Jäger zufolge »der erste und [...] in seiner Zeit auch der einzige Philosoph, der allen Menschen gleichermaßen eine grundsätzliche Würde zugesprochen hat«, ist überliefert: »Jeder Mensch hat ein Herz, das das Leiden anderer nicht mit ansehen kann. [...] Mitgefühl ist der Keim (*duan*) der Menschlichkeit [...]«.<sup>43</sup> Und weiters: »Das Verlangen nach Wertschätzung tragen die Menschen alle gleichermaßen im Herzen. Eigentlich aber haben sie den Wert schon in sich, doch sie denken einfach nicht an ihn.«<sup>44</sup> Nicht erst bei Menzius, auch bei Konfuzius selbst ist die Ethik einer geteilten Humanität aufweisbar: Mitgefühl ist den Menschen auf- und mitgegeben. Sie können aber auch dagegen handeln oder es sogar ganz verlieren. Da es sich jedoch um eine Anlage im Kern des menschlichen Wesens handelt, könnte auch jeder Rechtsbrecher wieder zu ihr zurückkehren, argumentiert etwa Qianfan Zhang die beachtliche Robustheit der auf *ren* basierenden Würdevorstellung, die sich damit als eine vorzügliche inklusivistische Ressource für den Menschenrechtsgedanken anbiete.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Einen – letztlich gescheiterten – Versuch, diesbezügliche Vorstellungen explizit in die UDHR einfließen zu lassen, unternahm der an ihrer Ausarbeitung maßgeblich mitbeteiligte chinesische Gelehrte Peng Chun Chang. Siehe dazu *Drafting Committee Summary Record of the Eighth Meeting*, E/CN.4/AC.1/SR.8, 20.6.1947.

<sup>42</sup> Joseph Chan: »A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China«, in: Joanne R. Bauer/Daniel A. Bell (Hg.), op. cit., S. 217.

<sup>43</sup> Zit. in: Henrik Jäger: *Den Menschen gerecht. Ein Menzius-Lesebuch*, op. cit., S. 186f.

<sup>44</sup> Ibid., S. 215.

<sup>45</sup> Vgl. Qianfan Zhang: »The Idea of Human Dignity in Classical Chinese Philosophy«, op. cit. Siehe auch Peimin Ni: »Seek and you will find«, op. cit.; Fred Dallmayr: *Alternative Visions. Paths in the Global Village*, Landham: Rowman & Littlefield 1998, Kap. 5; Wm.

### 3.1.2 Säkulare Humanismen

Waren schon die »Religionen« aufgrund ihrer unterschiedlichen Manifestationen nur schwer als eigene Kategorie zu bündeln, so ist auch von »nichtreligiösen« Humanismen nur in emphatischem Plural angemessen zu sprechen. Es kann in diesem Abschnitt daher auch nur illustriert werden, wie Vorstellungen von Einheit und (normativer) Gleichheit der Menschen auch losgelöst von religiösen Weltanschauungen generiert und vertreten werden können. Über Humanismus kann dabei nicht gesprochen werden, ohne an jene ›anthropologische Wende‹ zu erinnern, der dieser Begriff und die bis heute daran haftenden Ideen ihre Strahlkraft verdanken. Dieser Geburt des neuzeitlichen Humanismus wohnt eine Abgrenzungstendenz inne, nicht zu Religionen als solchen zwar, doch jedenfalls zum pessimistischen Menschenbild des katholischen Mittelalters und der Reformation.<sup>46</sup> Es ist wichtig daran zu erinnern, dass dasjenige Bild des Menschen, welches seine Gottesebenbildlichkeit zum Ausgang einer Verherrlichung des Menschen und nicht zuletzt der Festschreibung seiner Würde genommen hat, von den Renaissancedenkern und -Künstlern *aus* der christlichen Religion *gegen* die christliche Tradition entwickelt wurde. Die Idee der Menschenwürde diente ihnen dabei »als Rammböck gegen ein Weltbild, das den Menschen von sei-

Theodore de Bary: *Asian Values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*, Cambridge MA: Harvard University Press 1998/2000; Craig Williams: »International Human Rights and Confucianism«, *Asia-Pacific Journal on Human Rights* 2006/1, S. 38–66. Und wie verhält sich diese Einschätzung zur Beobachtung, dass soziale Hierarchien gerade in konfuzianisch geprägten Weltanschauungen von zentraler Bedeutung sind? Werden hier nicht Menschen in ihrem Wert in Stufen über- bzw. untereinander gesetzt? Es trifft zu, dass hier die Personenwürde von Menschen mitunter stark variieren kann, doch muss dies nicht schon ihre gleiche Menschenwürde in Frage stellen. Stephen C. Angle stellt zudem noch einen weiteren Aspekt heraus, warum konfuzianische Rollenarchetypen menschenrechtlich nicht problematisch sein müssen, und zeigt es an folgendem Beispiel: »I defer to Elaine in the court room because she is the judge, but not in the grocery store – or at least, not for that reason. If Elaine is older than me, I may defer to her in the grocery store as well« (CCPP, op. cit., S. 131). Der höhere soziale Wert gilt demnach individuell und kontextuell. »When people of one social group – identified by gender, ethnicity, religious affiliation, and so on – defer to members of another across situation-types, though, this smacks of oppression« (ibid.).

46 Zum Bild des Menschen als primär schuldbeladenes, erlösungsbedürftiges Wesen vgl. Papst Innozenz III.: *De misericordia humanae conditionis*, op. cit. Verschärf't wird der Pessimismus im protestantischen Christentum in der Prägung Martin Luthers noch dadurch, dass hier die Erlösung gänzlich außerhalb der Reichweite menschlichen Bemühens und Einflusses gesetzt und der Mensch vollkommen der Gnade Gottes (»sola gratia«) überantwortet wird. Siehe auch Hans Jörg Sandkuhler: MW, op. cit., S. 60ff., 84ff. Zur in dieser Hinsicht aufschlussreichen Kontroverse zwischen Erasmus von Rotterdam (*De libero arbitrio*, 1524) und Luther (*De servo arbitrio*, 1525) siehe Kurt Flasch: *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Frankfurt a. M.: Klostermann 2008, Kap. 16.

nem Dasein in dieser Welt ablenkt, indem er diese Welt als ein Jammerthal darstellt und jede Anstrengung zur Verbesserung des Daseins als eitel ausgibt«.<sup>47</sup> Wenn also von der christlichen Menschenwürdekonzeption gesprochen wird, handelt es sich um eine relativ junge Entwicklungslinie, die der kreativen Auseinandersetzung mit der Antike *und* dem Buch Genesis geschuldet ist.<sup>48</sup> In den Worten Hannah Arendts: »Unser Begriff von der Gleichheit aller Menschen stammt zwar nicht direkt aus dieser jüdisch-christlichen Tradition, sondern ist wesentlich neueren Datums, hat sich aber in diese Tradition eingefügt.«<sup>49</sup>

Die anthropologische Wende zur Neuzeit bedeutet zuvorderst einen Bruch mit der Ansehung des Menschen als eines statischen, fest in die Welt hineingewurzelten Wesens. Die Nivellierung der Grenze zwischen Gottheit und Mensch konkret in der Betonung der menschlichen schöpferischen Freiheit induziert einen Perspektivenwandel, welcher dem Humanismus seinen eigentümlichen Impetus verleiht: Seine Größe verdankt der Mensch demnach nicht (nur) mehr seinem Ursprung in Gott, sondern (auch) seiner ihn Gott angleichenden schöpferischen Kraft, mit der er die Natur – die eigene eingeschlossen – forsch entschlüsselt, zu seinem Vorteil benutzt und daseinserleichternd gestaltet. Als Teil dieses Gestaltungsauftrages tritt der Mensch zunehmend selbst in den Blick: Der gesetzte Unterschied zwischen *als Mensch geboren* und *als Menschen vollendet sein* bildet schließlich den Grundstein humanistischer Weltanschauung, die den Imperativ der selbstinduzierten Formung, der *Emanzipation* und der *Bildung*, in das Selbstbild menschlicher Erhabenheit legt. Beide Begriffe, Emanzipation und Bildung, sind dabei als universale Imperative zu verstehen, die sowohl den ganzen Menschen in seiner sozialen, körperlichen und geistig-seelischen Dimension als auch den abstrakten Menschen, seiner nationalen und

47 Hans Jörg Sandkühler: MM, op. cit., S. 18.

48 Man sieht diesen Unterschied der christlichen Menschenbilder – vor und in bzw. nach der Renaissance – sehr deutlich, wenn man Thomas von Aquin und beispielsweise Pico della Mirandola vergleicht (vgl. 2.3.1.1). Zwar spricht Thomas ebenfalls von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, doch folgt für ihn daraus nichts, was mit der geradezu euphorischen Überhöhung des Menschen de Mirandolas vergleichbar wäre. Ebenbild Gottes zu sein, bedeutet für Thomas zuallererst, sich dessen würdig zu erweisen, nicht bereits würdig, geschweige denn gottgleich zu sein (vgl. etwa *Summa contra gentiles* op. cit., S. 180ff.). Man kann gegenüber Stephan Schaede, der davon abrät, mittelalterliche Denkvorstellungen bezüglich der Würde und Stellung des Mensch großflächig ab- und umgekehrt die Renaissance aufzuwerten, und der diesbezüglich von einer notwendigen »Entmythologisierung« spricht, konzedieren, dass die Idee der Menschenwürde als Gottesebenbildlichkeit keine Erfindung der Renaissance war, aber doch einwenden, dass dieser ihre – nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt der Menschenrechte – entscheidende Neuinterpretation zu verdanken ist (vgl. Stephan Schaede: »Würde – Eine ideengeschichtliche Annäherung aus theologischer Perspektive«, in: Peter Bahr/Michael Heinig (Hg.), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, S. 7–69).

49 Hannah Arendt: EUTH, op. cit., S. 497.

kulturellen Ummantelung entledigt, vorstellt. Der für humanistisches Denken so eigentümliche und für die Menschenrechtsidee so fruchtbare Egalitarismus wird seither aus derselben Bestimmung aller Menschen gewonnen: sich selbst zu vervollkommen – gerade auch unter Ausbildung der eigenen Menschlichkeit (*humanitas*) im normativen Sinne. Das kann wiederum Unterschiedliches bedeuten. Der Mensch ist, so schildert Erasmus von Rotterdam, einerseits zerbrechlich und bedürftig, andererseits aber als einziges Wesen durch seine Vernunft und seine Fähigkeit zu »Wohlwollen und Eintracht« dazu prädestiniert, seine Lage zu verbessern, das heißt insbesondere Gewalt untereinander zu zügeln: »Ohne daß es eines Zusatzes bedürfte, müßte der gemeinsame Name ›Mensch‹ genügen, daß Menschen gut miteinander auskommen.«<sup>50</sup> Erst wenn der Mensch dies erreicht, vollendet er sein Menschsein. Bei Wilhelm von Humboldt heißt es, dass die Bildung des Menschen nur im Zusammenschluss und in Freundschaft mit anderen und auf Basis der Freiheit und Pluralität volle Entfaltung garantieren kann. Auf diese Weise gelangt das Individuum zu seiner »Originalität« und die Menschheit zu ihrer als Bestimmung vorgezeichneten Einheit.<sup>51</sup> Bei Kant indes ist die Selbsterziehung darauf bezogen, sich als Mensch(heit) Gesetze zu geben und sich unter sie zu beugen, zum aufgeklärten moralischen Subjekt und Bürger einer konstitutionellen Weltrepublik zu werden, bis schließlich alle Teil eines »allgemeinen Menschenstaates« sind.<sup>52</sup> Für Friedrich Schiller ist der Mensch vorrangig dazu bestimmt, sich von einem »Sklaven« der Natur zu ihrem »Gesetzgeber« emporzuschwingen: »Der Mensch in seinem *physischen* Zustand erleidet bloß die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem *ästhetischen* Zustand, und er betrachtet sie in dem *moralischen*.«<sup>53</sup> Mit dem Austritt aus dem physischen Zustand ist ihm zufolge nicht zuletzt der Verzicht auf Gewaltanwendung gegen andere Menschen verbunden.

Zeitgenössische Humanismen, gelegentlich mit Attributen wie »progressiv« oder »evolutionär« selbstetikettiert, sehen sodann in Menschen zwar letztlich nur eine besondere Art von Tieren – »menschliche Tiere« im Unterschied zu »nichtmenschlichen Tieren« –, diese aber hätten es selbst in der Hand, an einer verheißungsvollen Zukunft zu arbeiten, in welcher die herausragenden Fähigkeiten des Menschen, Wohlstand, Frieden und Fortschritt verwirklicht werden. Hürden auf diesem Wege, auch in Form von Faktoren, die einem Bewusstsein der Einheit und Gleichheit der Menschen entgegenstehen, könnten, so eine häufig zu beobachtende Erwartung, mit der weiteren Verwissenschaftlichung

<sup>50</sup> Erasmus von Rotterdam: *Die Klage des Friedens*, Frankfurt a. M.: Insel 1517/2001, S. 24.

<sup>51</sup> Wilhelm von Humboldt: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, Leipzig: Reclam 1792/o.J., S. 24f., = Ideen.

<sup>52</sup> Immanuel Kant: *Zum Ewigen Frieden* AA Bd. VIII, Berlin: 1795/1968, S. 349, = EF.

<sup>53</sup> Friedrich Schiller: *Briefe*, op. cit., S. 62.

des Weltbildes beseitigt werden. Gerade aus einer nüchternen, naturwissenschaftlichen Sicht auf den Menschen erscheint dieser als bedürftiges Wesen, der auf andere auch dann angewiesen bleibt, wenn er sich mächtig wähnt. Seine Bedürfnisse sind die gleichen wie die seiner Mitmenschen, was aus Sicht humanistisch Gesinnter Motivationsgrundlage dafür sein sollte, sich nicht selbst zu überhöhen und andere zu erniedrigen (vgl. 2.3.1.2). Dieser – in den Worten Christoph Antweilers – »biokulturell fundierte Humanismus« sieht im Schmerz und im Leiden, zu dem Menschen fähig respektive verurteilt sind, ein Verbindendes, das jeder, ob er will oder nicht, ob er es mehr oder weniger bewusst reflektiert, mit allen anderen Menschen teilt.<sup>54</sup> Die Idee der Menschheit ist in dieser Erfahrungsdimension selbst geborgen, sie »muss keineswegs erst erfunden werden«.<sup>55</sup> Das Leben, so könnte man das Brevier des evolutionär-humanistisch engagierten Michael Schmidt-Salomon zu diesem Thema zusammenfassen, ist grundsätzlich kurz und mühselig, durch geistige Genussquellen und gegenseitiges Wohlwollen sollten aber jedem einzelnen Mensch ein paar wenige, doch verdiente Momente der Glücklichkeit zuteilwerden.<sup>56</sup> Wie rein die Quellen (zeitgenössischer) humanistischer inklusivistischer Ressourcen letztlich sind, ist strittig. Insbesondere der Status von Religionsgläubigen aus Sicht kämpferisch-religionskritischer bzw. atheistischer Positionen wirft Fragen auf. Zumindest jene, ob die Einheit und Gleichheit aller Menschen nur auf dem (Um-)Weg des Ausschlusses von (bestimmten) Anhängern von (bestimmten) Konfessionen zu erreichen ist.<sup>57</sup> Man könnte angesichts der bisweilen aufgeregten Rezeption des nur scheinbar eindeutigen Phänomens der ›Wiederkehr der Religion‹<sup>58</sup> vorsichtig mutmaßen, dass es gerade die Idealisierung eines abstrakten Menschen seitens (zeitgenössischer) Humanismen ist, der einem freundlichen Blick auf den konkreten Menschen manchmal im Wege steht. Nicht »den Menschen«, den es so nicht gibt, zu lieben und zu achten, nicht mit »der Welt« so-

<sup>54</sup> Christoph Antweiler: »Verstehen und Verständigung in ethnologischer Sicht«, op. cit., S. 20.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Michael Schmidt-Salomon: *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Aschaffenburg: Alibri 2006.

<sup>57</sup> So kritisiert etwa Charles Taylor an den atheistischen Ausprägungen humanistischer Weltanschauung (»modern exclusive secular humanism«) die Blindheit gegenüber dem eigenen exklusivistischen Potenzial (»A Catholic Modernity«, in: James L. Heft (Hg.), *Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford: Oxford University Press 1999, S. 34). Ähnlich äußert sich in diesem Zusammenhang auch Papst Benedikt XVI.: »Der Humanismus, der Gott ausschließt, ist ein unmenschlicher Humanismus« (Enzyklika *Caritas in Veritate* 2009, Abs. 78).

<sup>58</sup> Vgl. Marie-Luisa Frick und Andreas Oberprantacher: »Wiederkehr des Verdrängten? Die ›Krise der Säkularisierungsthese im Spiegel gegenwärtiger Debatten über das Phänomen ›Religion‹ in Europa«, *Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt* 2008/24, S. 1–39.

lidarisch sein, wäre demnach die Chance der humanistisch Gesinnten, sich zu beweisen, sondern die Antiidealtypischen zu ›umarmen‹: die ›rückständig Religiösen‹, die Völkermörderinnen, die ›Barbaren‹. Somit stehen sie vor ähnlichen Herausforderungen wie religiöse Weltanschauungen: sich möglichen blinden Flecken ihrer inklusivistischen Bekennisse eingehend zu widmen.

### 3.2 Exklusivistische Herausforderungen (und spezielle inklusivistische Ressourcen)

Wie bisher aus der Analyse der axiologischen Grundlagen des Menschenrechtsgedankens ersichtlich wurde, verlangt dieser von den Menschen zwar nichts apriori Unerfüllbares – allen Menschen das identische Quantum Wertschätzung entgegenzubringen. Doch sind, um den Anforderungen zu genügen, die in seinem universalistischen Pfeiler ausgedrückt sind, wohl nicht nur individuelle Anstrengungen vonnöten. Vielleicht muss die Menschheit im Zeitalter der Menschenrechte mit einem Teil ihres evolutionären Erbes radikal brechen. Wenn es nämlich zutrifft, dass der Mensch als Stammeswesen seit je her gewohnt ist, zuallererst loyal gegenüber seinen Nächsten und nur unter speziellen Bedingungen (Stichwort: Ressourcensicherheit) auch zu seinen Fernsten zu sein,<sup>59</sup> so werden mit den Menschenrechten gleichsam über-menschliche Herausforderungen an ihn gestellt. Die folgenden Abschnitte, in denen aktuelle potenziell-exklusivistische Bedrohungen diskutiert werden, geben davon ein eindrückliches Bild. Es zeigt, dass Ausschlüsse von menschenrechtlichen Ansprüchen respektive vom Menschensein überhaupt nicht *einem* Ort, *einem* Namen oder *einer* Ideologie eignen, sondern sich in einem umfassenden Sinne als Anfragen in viele Rich-

59 Vgl. etwa Frans de Waal: »Der Turm der Moral«, in: ders. (Hg.), *Primate und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*, München: dtv 2011, S. 197–200. Zwar hegte bereits Charles Darwin (vgl. 2.3.1.4) die Hoffnung, die Sympathiegefühle, zu denen Menschen innerhalb ihrer sozialen Bezugsguppen zweifelsohne fähig sind, würden sich – mit Hilfe der Evolution bzw. der Gruppenselektion – so lange erweitern, bis sie eines Tages die ganze Menschheit oder sogar die Tierwelt umschlossen; doch darf man mit berechtigter Skepsis fragen: Sind die heute lebenden Menschen in diesem Sinne moralisch weiter entwickelt als die Generation Darwins? Ja, die Menschheit ist insofern kosmopolitischer, als mehr Menschen in die Lage versetzt wurden, die Welt zu bereisen, und immer mehr Menschen ihre identitäre Gemeinschaft nicht mehr exklusiv in ihren Dorfgemeinschaften oder Herkunftsändern finden. Doch sind Grenzverschiebungen schon zugleich unumkehrbare Schritte auf dem Weg zu ihrer Überwindung? Zur Deliberation moralischer Nähe und Ferne siehe auch Peter Singer: *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton: Princeton University Press 1981/2011; ders., *One World – The Ethics of Globalization*, New Haven: Yale University Press 2002/2004; Michael Walzer: *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1994; Jeremy Waldron: »Who is my Neighbor? Humanity and Proximity«, op. cit.

tungen erstrecken. Das bedeutet jedoch nicht, dass präzise Problembeschreibungen, wie sie im Folgenden erstrebten werden, damit hinfällig wären, im Gegenteil. Erst wenn im Detail jene Anschauungen aufgedeckt sind, die zur Rechtfertigung von menschenrechtlichen Ausschlüssen herangezogen werden, können zugleich auch Verantwortlichkeitsdimensionen sichtbar werden. Auf dieser Basis lassen sich dann auch Angebote fallspezifischer inklusivistischer Ressourcen bewerten, denen ebenfalls Raum gegeben werden soll.

Die folgende Einteilung von Problemaufrissen soll helfen, einzelne Phänomene besser in den Blick zu nehmen und dadurch gewissermaßen auch überdenken zu können. Damit ist jedoch nicht die These geknüpft, dass sie in ›der Welt‹ (immer) so isoliert vorkommen. Im Gegenteil sind sie – um eine Formulierung Hannah Arendts aufzugreifen – gewissermaßen aus der Wirklichkeit »herauspräpariert«.<sup>60</sup> So sind zahlreiche im Folgenden vorgestellte Exklusivismen in einander verschrankt, wodurch sie sich regelmäßig wechselseitig verstärken und auf diese Weise eine ausschließende ›Qualität‹ erreichen können, welche die Summe der einzelnen ausschließenden Faktoren überragt. Das als intersektionelle Diskriminierung bekannte Phänomen findet sich in nahezu allen hier skizzierten Feldern. Sei es die Situation einer Dalit, die sowohl aufgrund ihrer Geschlechts- als auch Kastenzugehörigkeit von Menschenrechten ausgeschlossen wird, oder jene eines äthiopischen Asylwerbers, der in Israel als ›Schwarzer‹ und als Nicht-(ganz-)Jude Schranken zu Zugehörigkeit erfährt; sei es der ›Völkermord‹ an der aufgrund ihrer Religion ausgesonderten Jesiden in Nordsyrien oder die Sexselektion weiblicher Föten in einer Vielzahl von Staaten: Die Gründe im Einzelnen zu entwirren, die zur Ausgrenzung bzw. Verfolgung bestimmter (Gruppen von) Menschen führen, ist nicht immer einfach und oft gar nicht möglich. Viele Ausgrenzungen werden zudem nicht begründet, sondern ›gelebt‹. Was informellen im Unterschied zu formalen Ausschlüssen als Werthaltungen und Anschauungen zugrunde liegt, kann daher oft nur dürftig rekonstruiert werden. Auch ein Anspruch auf Vollständigkeit wird in den vorgestellten Exklusionskategorien nicht erhoben. Es sind eine Reihe weiterer solcher Kategorien vorstellbar, die gegenwärtig (Schönheit, Reichtum) oder vielleicht zukünftig (echte Menschen vs. Maschinen/-menschen) über menschenrechtliche Relevanz verfügen können.

Unter Exklusionen und Ausschlüssen werden dabei all jene Umstände oder Situationen gefasst, die entweder die menschenrechtliche Anspruchsberechtigung I oder auch die Anspruchsberechtigung II durchbrechen (vgl. 1.4). Im ersten Fall handelt es sich um einen Ausschluss vom Anspruch auf Rechte überhaupt, der in der Regel mit einem Aus-

<sup>60</sup> Hannah Arendt: MG, op. cit., S. 47.

schluss vom (wahren, vollen) Menschsein selbst zusammenfällt. Der zweite Fall betrifft Ausschlüsse von bestimmten Ansprüchen inhaltlicher Art in unterschiedlichem Ausmaß. Neben der Ebene, auf welcher sie wirken, lassen sich Exklusionen darüber hinaus weiter untergliedern in (a) solche, die intentionale oder nicht-intentionale sowie (b) in solche, die formelle oder informelle sind. Intentional sind alle Ausschlüsse, die von ihren Urhebern oder auch nur Proponenten tatsächlich gewollt sind, worunter auch das bloße Hinnehmen fallen kann. Nicht-intentionale Ausschlüsse sind solche, für die kein Urheber erkennbar ist, auch wenn solche faktischen Exklusionen natürlich sehr wohl Ursachen haben können. Beispiele, die im Folgenden behandelt werden, sind etwa Unmöglichkeiten, bestimmte Ansprüche auszuüben, die in physischen oder kognitiven Defiziten gründen. Die Frage, wann eine solche Unmöglichkeit einfach hinzunehmen bereits einer intentionalen und damit potenziell bedenklichen Exklusion gleichkommt, ist dabei von zentraler Bedeutung (vgl. 3.2.8). Generell wird es bei der Prüfung von Argumenten zur Rechtfertigung von menschenrechtlichen Ausschlüssen oft genau darauf ankommen, auf den ersten Blick rein faktische Exklusionen daraufhin zu befragen, ob nicht doch der Grund ihres Bestehens (auch) darin liegt, dass sie billigend in Kauf genommen werden. Die zu stellenden Fragen dazu lauten: Mit welchem Aufwand lassen sich faktische Exklusionen abmildern oder sogar aufheben? Sind dafür Abstriche bei anderen Menschenrechten bzw. Menschenrechten anderer nötig? Wenn ja, sind sie zumutbar? Die Unterscheidung wiederum zwischen formellen und informellen Ausschlüssen stellt darauf ab, ob menschenrechtliche Ausschlüsse offiziell, das heißt von staatlichen Organen im weiten Sinne gestützt, erlaubt oder aufgetragen sind oder aber in privatem Handeln wurzeln. Für die Frage, welche Ausschlüsse eventuell mit dem Menschenrechtsgedanken sogar verträglich sein könnten, ist diese Differenzierung weniger relevant als jene in (a). Aus Sicht des hier vertretenen Ansatzes ist es für die Frage, *ob* eine bestimmte Werthaltung mit der Idee der Menschenrechte in einem Spannungsverhältnis steht oder mit ihr gar unverträglich ist (*qualitative Gravität*), prinzipiell unerheblich, wer sie vertritt: eine Behörde oder eine Gruppe Privater. Ob eine einzelne Person, eine Gruppe von Personen oder staatliche oder religiöse Institutionen sie stützen oder vertreten, ist allerdings für die Beurteilung der *quantitativen Gravität* einer exklusivistischen Herausforderung von Bedeutung. Eine Unvereinbarkeit mit dem Menschenrechtsgedanken verkörpern solche Anschauungen, die bestimmte (Gruppen von) Menschen aus der Anspruchsberechtigung I überhaupt ausschließen; eine Spannung hingegen solche, die zu Ausschlüssen auf der Ebene der Anspruchsberechtigung II führen, ohne dafür eine plausible menschenrechtliche Rechtfertigung anführen zu können (Stichworte: Schutz der Rechtssubjekte vor sich selbst; Schutz Menschenrechte anderer).

Und es ist für die Zuordnung von Verantwortlichkeit wichtig, zwischen diesen Ebenen grundsätzlich zu unterscheiden und auch wechselwirkende Dynamiken diesbezüglich in den Blick zu nehmen.

Der Begriff der Exklusion steht in einem semantischen Naheverhältnis zum Ausdruck Diskriminierung. Es bestehen jedoch auch wichtige Unterschiede, die letzteren für die Zwecke der vorliegenden Studie als nicht ideal erscheinen lassen. Dis-kriminierung bedeutet Unterscheidung. Nun ist aber gerade vor dem Hintergrund der Vielfalt und Verschiedenheit der Menschen – entgegen der dem Diskriminierungsbe-griß inzwischen eingeschmolzenen pejorativen Konnotation – nicht jede Unterscheidung per se schon problematisch. Gerade in menschen-rechtlichen Belangen ist dies nicht der Fall, weshalb auch auf dem Bo-den von Antidiskriminierungsdiskursen konzeptionelle Bruchstellen sichtbar werden, wenn es um die Legitimierung »positiv«-diskriminie-render Politiken geht (»affirmative action«).<sup>61</sup> Hier verfängt sich die Anwendung des Diskriminierungsbegriffes regelmäßig in einem Zielpa-radox: Man darf nicht zwischen Menschen unterscheiden, außer dort, wo man zwischen ihnen unterscheiden muss, um nicht zwischen ih-nen zu unterscheiden. Dieser (scheinbare) Widerspruch ist aber (nur) dann fruchtbar zu machen, wenn zwischen faktischen Unterschieden unter den Menschen einerseits und deren Beurteilung andererseits ein Distanzverhältnis denkbar bleibt, wenn also zwischen faktischer Verschiedenheit und normativer Reaktion auf diese getrennt wird. So kann dann *diskriminierend* auf diese Verschiedenheit Bezug genommen werden, ohne dass damit *Ausschlüsse* von menschenrechtlichen Ansprü-chen verbunden sein müssen; ja sogar auf diese Weise verhindert wer-den (sollen), wie im Fall der *affirmative-action*-Politiken.<sup>62</sup> Der Begriff der Exklusion knüpft also – eindeutiger als der darob problematische Diskriminierungsbegriff – an der normativen Reaktion auf faktische Unterschiede an, wobei auch da nicht jede normative Differenzierung zwischen Menschen etwa im Bereich der Wertschätzung zu (menschen-rechtlich problematischen) Exklusionen führen muss. Die Idee der Menschenrechte ist zwar wie gezeigt darauf angewiesen, dass allen Men-

61 So sieht konkret die CEDAW »temporary special measures aimed at accelerating de facto equality between men and women« vor, die nicht als Diskriminierung im Sinne der Konvention aufzufassen seien (Art. 4). Das CEDAW Committee erklärt dazu, diese Maßnahmen »to accelerate the equal participation of women in the political, economic, social, cultural, civil or any other field« seien gerechtfertigt, um nicht nur formale Gleichbe-rechtigung, sondern »de facto equality« bzw. »substantive equality« zu erreichen (*General Recommendation Nr. 25*, 2004, Abs. 18 sowie 8).

62 Damit Maßnahmen der »positiven Diskriminierung« nicht selbst wiederum zu menschen-rechtlich bedenklichen Ausschlüssen – im Kontext der CEDAW: von Personen männlichen Geschlechts – führen, sind sie nur mit großer Vorsicht zu implementieren und ihre Ziele, deren Erreichung die Zurücknahme der jeweiligen Maßnahmen erfordert (vgl. Art. 4 CEDAW), in höchst möglicher Klarheit zu benennen.

schen aufgrund ihres Menschseins einen bestimmten Wert zugemessen wird, der dem Verhalten ihnen gegenüber korrespondierende Grenzen bzw. Gebote auferlegt. Er verlangt jedoch keine darüber hinausgehende, absolut gleichmäßige Wertschätzung. Insofern wird verständlich, warum pauschale »Diskriminierungsverbote«, die sich zudem noch in den Privatbereich hinein erstrecken,<sup>63</sup> Misstrauen erregen. Denn Menschen diskriminieren ständig: wenn sie lieben; wenn sie Freundschaften pflegen; wenn sie vorziehen, (einen Mann) zu heiraten (und keine Frau oder umgekehrt); wenn sie entscheiden, in einer deutsch-, oder französisch- oder mehrsprachigen Stadt zu leben; Kinder in dieser oder jener Religion erziehen und so weiter und so fort. Die Frage, die sich aus menschenrechtlicher Perspektive vorrangig stellt, ist nicht, ob diskriminiert wird oder nicht, sondern ob daraus konkrete Ausschlüsse von konkreten Ansprüchen erfolgen und wie sie begründet werden. Diesen Fragen ist dieses Kapitel gewidmet.

### 3.2.1 Religionszugehörigkeiten

Grundsätzliche inklusivistische Tendenzen, wie sie vorhin in religiösen Weltanschauungen aufgewiesen wurden, kontrastieren nicht selten mit mindestens ebenso robusten Ausschlussrhetoriken, die den ›Heiden‹, die ›Ungläubigen‹, den ›Glaubensfeind‹ oder die ›Häretikerin‹ betreffen, die nicht in den Genuss gleicher Ansprüche kommen dürfen, um die kategoriale Differenz zwischen ›Wahrheit‹ und ›Irrtum‹ nicht einzuebnen. Es ist daher ein sehr relativer Vorzug, wenn Religionen mitunter für sich in Anspruch nehmen, die Exklusivismen nationaler bzw. ethnischer Zugehörigkeiten zu überwinden. Nicht ohne bittere Ironie ist etwa zu lesen, dass Propagandamaterialien des so genannten »Islamischen

<sup>63</sup> So etwa der Entwurf einer EU-Richtlinie zur Antidiskriminierung aus dem Jahr 2008, die jedoch momentan ›auf Eis‹ liegt (*Vorschlag für eine Richtlinie des Rates zur Anwendung des Grundsatzes der Gleichbehandlung ungeachtet der Religion oder der Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung*, 2008). Umstritten ist vor allem, inwieweit der Staat in die Rechte Privater eingreifen darf – Stichwort Privatautonomie –, um ein universales Menschenrechtsethos sicherzustellen etwa im Falle von Dienstleistungsieberbringern oder Vermietern. Von der Nachweisbarkeit der entsprechenden »diskriminierenden« Intention abgesehen, stellt sich dabei eine Reihe von grundlegenden Fragen: Ist es zum Beispiel gleichermaßen verwerflich, jemanden aufgrund seines religiösen Bekennnisses, seiner Hautfarbe oder Sommersprossen zu diskriminieren? Ist es von Bedeutung, ob ein Dienstleister eine Monopolstellung innehat oder nicht? Wie würde sich ein universales Diskriminierungsverbot auf private Vereine auswirken, die sich gerade auch auf Basis partikularistischer Markierungen definieren, wie etwa Frauen-, Minderheiten- oder Jugendverbände? Konflikte zwischen (Menschen-)Rechten scheinen unausweichlich, eine konsistente und kluge Auflösung dieses Anspruchgewirrs ist jedoch noch nicht in Sicht. Zur Argumentation gegen die Einforderung identischer Gleichbehandlungsstandards gegenüber Staaten und Privaten vgl. Kwame Anthony Appiah: *The Ethics of Identity*, op. cit., S. 223ff.

Staates« (Daesh) an die idyllischen Schilderungen harmonischer Nachbarschaft von unterschiedlichen Volksgruppen unter dem Banner des Monotheismus auf seinem Gebiet den Schlachtruf reihen: »To hell with nationalism.«<sup>64</sup> Mit Abdulaziz Sachedina gesprochen: »[T]here will always remain a tension between a particular revelation with its specific appeal to the community of the faithful, and a universal ethics that will require the community to relate itself beyond its communal affiliation to the larger world community.«<sup>65</sup>

Der Zusammenhang zwischen diesen auf den ersten Blick gegenstrebigen Tendenzen kann darin erblickt werden, dass Einschluss und Ausschluss schon selbst Ambivalenzen in sich führen: Von der Anteilnahme und Sorge religiöser Überzeugungssysteme umfasst zu sein, hat sich in der Geschichte für die Betreffenden immer wieder als verhängnisvoll erwiesen, wenn damit auch Macht- und Herrschaftsansprüche verbunden waren. So wählen denn auch neuzeitliche Toleranzbegründungen den gegensätzlichen Ansatz: ›Gebt uns auf, laßt uns – auch auf die Gefahr hin, unser Heil zu verfehlten – selbst die Richtung wählen, in die wir gehen möchten.‹<sup>66</sup> Den Anderen auf *Auftrag* sehen anstatt ihn aber *aufzugeben*, war für viele Religionsanhänger in der Vergangenheit genauso schwer wie heute.<sup>67</sup> Darin, konkreter in der perfektionistischen Vorstellung von Einheit und Homogenität, so könnte man Charles Taylor verstehen, liege das vergiftete Erbe vieler Religionen, das es zu benennen und zu entschärfen gelte, will man einer Versöhnung mit der Moderne

64 [Al-Khanssaa Brigade/»Islamischer Staat«]: *Women of the Islamic State*, Quilliam Foundation 2012, S. 37. Zur moralischen Ambivalenz des religiösen Kosmopolitismus siehe auch Jennifer Mustapha: »The Mujahideen in Bosnia: the foreign fighter as cosmopolitan citizen and/or terrorist«, *Citizenship Studies* 2013/17, S. 742–755.

65 Abdulaziz Sachedina: »Human Viceregency: A blessing or a curse?«, in: William Schweiker/Michael A. Johnson/Kevin Jung (Hg.), *Humanity before God. Contemporary faces of Jewish, Christian, and Islamic Ethics*, Minneapolis: Fortress Press 2006, S. 42.

66 Eine zentrale Rolle dabei kommt der religiös-nonkognitivistischen bzw. skeptischen Haltung zu, die Frage der ‚wahren‘ Religion zumindest aufzuschieben (vgl. insbes. Pierre Bayle: *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: »Contrain-s les d'entrer«*, Paris 1686/2007; John Locke: *Ein Brief über Toleranz*, Hamburg: Meiner 1689/1966). Thomas Paine bringt diese Haltung auf den Punkt: »If he believes not as thou believest, it is a proof that thou believest not as he believeth, and there is no earthly power (sic) can determine between you« (RM, op. cit., S. 190f.).

67 Differenzierungen sind dabei freilich wichtig, denn nichtmissionarischen Religionen wie dem Judentum oder Hinduismus fällt es prinzipiell immer leichter, andere Menschen mit Eingliederungsverpflichtungen aller Art zu verschonen. Und auch innerhalb der grundsätzlich missionarischen Religionen bestehen (geschichtlich) relevante Unterschiede, etwa zwischen der Ausbreitung des Christentums, das stärker als der Islam auch an der spirituellen Unterwerfung interessiert war, nicht nur der politischen, was auch die vergleichsweise große Toleranz islamischer Ordnungen gegenüber den als Schutzbefohlenen (*dhimma*) erachteten Juden und Christen verständlich macht. Zur Problematik, den Anderen als Auftrag anzusehen oder ihn aufzugeben, siehe auch meine Ausführungen in MR, S. 174ff.

und damit auch dem Menschenrechtsdenken nicht im Wege stehen.<sup>68</sup> Für das katholische Christentum hält er in diesem Sinne als Bekenntnis fest:

»As long as we were living within the terms of Christendom – that is, of a civilization where the structures, institutions, and culture were all supposed to reflect the Christian nature of society [...] – we could never have attained this radical unconditionality [of universal human rights, Anm.].«<sup>69</sup>

Exklusivistische Herausforderungen, die sich in religiösen Vorstellungen und Werthaltungen finden lassen und die seit der Frühaufklärung immer wieder Gegenstand von religionskritischen Problematisierungen waren,<sup>70</sup> dürfen daher bei einer umfassenden, möglichst unparteiischen Untersuchung weder verschwiegen noch verarmlost werden. In der Tat ist es erstes Kennzeichen jeden apologetischen Zuganges zum Thema Religion und Menschenrechte, dass einseitig Gewicht gelegt wird auf die ansehnlichen Facetten der jeweiligen Tradition oder negative Aspekte von ihr abgetrennt werden: »Das hat nichts mit Religion X zu tun«.<sup>71</sup> Auch wenn dahinter nicht selten ein nachvollziehbares Motiv liegen mag, nämlich eine entsprechend mit dem Menschenrechtsgedanken kompatible Auslegung der Tradition bzw. ihrer Schriften zu befördern, bleiben derartige Zugänge mit genuinem Verstehenwollen in Konflikt. Jegliche Hinwendung zu den Menschenrechten, sei es auch die retrospektive Umdeutung der eigenen Religion nach menschenrechtlichen Prämissen, bleibt daher unbefriedigend, wenn sie ohne *Methode* erfolgt. Diese aber ist im Bereich der Ausdeutung religiös-autoritativer Schriften immer schon vor Schwierigkeiten gestellt: Wie darf ein menschliches Wesen, wenn auch durch seinen Schöpfer mit Verstand oder sogar Vernunft versehen, eine bestimmte Offenbarung – auch im

68 Charles Taylor: »A Catholic Modernity«, op. cit.

69 Ibid., S. 16f.

70 Paradigmatisch kommt dies im Vorwurf zu Ausdruck, wonach Religionen gerade das ankränkeln, was den Menschen zur umfassenden Humanität allen anderen Menschen gegenüber gleichsam auf natürliche Weise befähigen würde. Religion gerät damit in den Verdacht, mit Tugend zusammen nicht bestehen zu können (vgl. Gotthold Ephraim Lessing: *Nathan der Weise*, Berlin 1791; Voltaire: *Mahomet*, in: Goethes Sämtliche Werke Bd. 10, Leipzig: Max Hesse's Verlag o. A., S. 212).

71 Man kann die Aussage »Das hat nichts mit Religion X zu tun« in einem apologetischen Sinne vorbringen, was regelmäßig gegenüber Nichtmitgliedern oder Kritikern der betreffenden religiösen Gruppe beobachtbar ist (*Verteidigung nach Außen*) oder auch im Sinne einer politischen Positionierung gegen Mitglieder der nämlichen Religion, die allerdings in menschenrechtlich relevanten Bereichen andere Auffassungen vertreten (*Entgegnung nach Innen*). Aus einer menschenrechtlichen Sicht besteht der Unterschied zwischen beiden Formen darin, dass erstere Problemlösungen durch das Ausblenden von Problemen eher verhindern, während letztere zu wichtigen Impulsen für inner-traditionelle Diskurse führen können.

Zeitverlauf – interpretieren? Darf sie übersetzt, weiterentwickelt oder auch beschnitten werden? Wie mit offensichtlichen Inkonsistenzen innerhalb des Textes, wie mit Widersprüchen zu nichtreligiösen, konkret wissenschaftlichen Weltbildern umgehen? In verschärftem Maße stellen sich die Probleme religiöser Hermeneutik im Bereich der Menschenrechte. Denn alle Offenbarungstexte der großen Religionen stammen aus Zeiten, in denen Menschenrechte in der heutigen Form abwesend waren, was zwangsläufig dazu führt, dass deren Lektüre Unbehagen auslösen kann, wenn sie unter menschenrechtlich orientierten Gesichtspunkten erfolgt. Wenn nun also Widersprüche zwischen dem Verständnis nach durch eine Gottheit geoffenbarten Wort und menschenrechtlichen Werten und Normen sichtbar werden, stellt sich die Frage, zugunsten welcher Seite solch ein Konflikt aufgelöst wird. Es geht dabei, und dies ist von zentraler Bedeutung, nicht darum, das Problem – aus menschenrechtlicher Sicht – vorrangig als eines der wortwörtlichen Interpretation zu fassen, denn auch »Reformer« legen heilige Schriften gerade auch zu ihren Zwecken (auch) dem Wortlaut nach aus.<sup>72</sup> – Weshalb auch der Begriff »Fundamentalist« oder auch »Extremist« in einer sachlichen Auseinandersetzung in diesem Zusammenhang unangebracht ist, wie überhaupt landläufige (pauschal-pejorative) Terminologien zu hinterfragen sind. Entscheidend bei Konflikten zwischen religiösen autoritativen Texten und (der Idee der) Menschenrechte(n) ist, welches *telos* der Interpretation zugrunde gelegt wird. Wenn nämlich das exklusive Ziel der Auslegung darin besteht, den Willen Gottes zu ergründen, der in einem Text vermutet bzw. vorausgesetzt wird, sind Widersprüche dieses Willens mit menschenrechtlichen Direktiven für den Gläubigen selbst prinzipiell unerheblich. In letzter Konsequenz müsste er in diesem Fall alles als Gottes Willen ansehen, was für ihn im Zuge der Auslegung als solcher erkennbar ist, und könnte bei entsprechendem Unbehagen lediglich einwenden: »Ich gehorche bzw. glaube nicht«. Wo allein dieses singuläre Telos waltet, sind Kompatibilitäten der Offenbarung mit menschenrechtlichen Erwartungen bzw. Vorgaben letztlich *zufällig*. – Sie können also bestehen, sie müssen es aber nicht. Anders im Fall eines erweiterten hermeneutischen Telos, das etwa Verträglichkeit mit menschenrechtlichen Standards erstrebt, das heißt heilige Texte danach auszulegen versucht, dass Konflikte zwischen beiden Paradigmen möglichst vermieden werden. Sie wurzeln in der Regel in lektürebasierten Anstößen, die einen Widerspruch zwischen religiösen Vorgaben und autonomen moralischen Ansprüchen offenbaren. Wenn nach dem Motto »Die Gerechtigkeit kann nicht damit befriedigt

<sup>72</sup> Das gilt auch für den Versuch von Vertretern der islamischen Zivilgesellschaft bzw. Intelligenz, der Islamauffassung des Daesh entgegen zu halten (vgl. *Open Letter to al-Baghdadi*, unter: <<http://www.lettertobaghdadi.com/>>, Zugriff am 20.8.2015).

werden, das zu tun, was hier von mir verlangt wird« oder »Gott kann das nicht wirklich wollen« eine Neubewertung der religiösen Quellen einsetzt,<sup>73</sup> kann das, so erklärt es Gudrun Krämer in Hinblick auf den Islam, »unter anderem erfordern, daß das klassische Juristenrecht in wichtigen Teilen über Bord geworfen wird und tradierte Praktiken für ungültig erklärt werden«.<sup>74</sup>

Für wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit Menschenrechten, und damit auch die vorliegende Arbeit, bedeutet dies, dass sie eine Grenze überschreiten, wenn sie auf die Bestimmung des hermeneutischen Telos einer Gruppe von Gläubigen Einfluss nehmen oder überhaupt nur ein kombiniertes Telos (Gottes Wille in der Einfassung durch die Menschenrechte) vorzugeben intendieren. In diese Freiheit der Religion kann vielleicht politisch eingegriffen werden – wenn auch meist nicht wirklich sinnvoll –, eine philosophische Analyse hat sie aber redlicherweise schlicht zur Kenntnis zu nehmen, auch wenn diese nicht nur den Islam in die Nähe des Urteils rückt, eine »Religion der Beliebigkeit« zu sein.<sup>75</sup> Sie kann aber verschiedene Lesarten ein und derselben Schrift vergleichen – etwa auf ihre Konsistenz hin – und dort, wo sie nicht neutral sein möchte, auf Grundlage transparenter Kriterien bekennen: »Ja, ich wünsche dieser Auslegung Erfolg, denn sie ist meiner Ansicht nach mit den Anforderungen der Menschenrechte eher kompatibel als ihre Rivalen.«

Nach diesen grundsätzlichen Ausführungen möchte ich mich nun eigenen konkreten Fällen zuwenden. Das führt zu einem Phänomen, das gelegentlich auch als religiöser Chauvinismus bezeichnet wird. Zwei Beispiele sollen genügen, um die darin potenziell exklusivistische Herausforderung zu beleuchten. Es ist eines der innerhalb und außerhalb des religiösen Judentums strittigsten Konzepte: dasjenige, Gottes »ausgewähltes Volk« zu sein (vgl. 3.2.2). Grundlage dafür ist eine Reihe von biblischen Anreden der Israeliten durch Gott: »Ich bin der Herr, euer

73 Um konkrete Beispiele anzuführen: Für Irshad Manji stand hinsichtlich exklusivistischer Tendenzen des Koran fest: »Tribal arrogance can't be Truth« (*The Trouble with Islam Today. A Muslim's Call for Reformation in Her Faith*, New York: St. Martin's Griffin 2003, S. 39, = Trouble). Oder in den Worten Abdolkarim Soroushs: »[R]eligion needs to be right not only logically but also ethically« (RFD, op. cit., S. 128). Auch Erasmus von Rotterdam kam nicht auf Basis von historischen Nachforschungen, sondern seines humanistischen Imperativs zum Schluss: »Man darf [...] die blutigen Gemetzel, von denen die Bücher der Juden wimmeln, nicht auf die Zerfleischung von Menschen beziehen, sondern auf die Niederschlagung gottloser Leidenschaften in der Brust« (*Die Klage des Friedens*, op. cit., S. 31). In Bezug auf das Christentum beschreibt Kurt Flasch seine innere Revolte gegen den Gott des Alten Testaments: »Ich kann diesen Gott nicht anerkennen. [...]. Daß niemand Kinder und Säuglinge töten darf, dessen bin ich mir sicherer als daß es die Stimme Gottes ist, die aus dem Mund des Schlächters Samuel Progrome befiehlt« (*Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München: C. H. Beck 2015, S. 158f.).

74 Gudrun Krämer: »Islam im Wandel«, in: Michael von Brück (Hg.), op. cit., S. 429.

75 So Necla Kelek: »Eine Religion der Beliebigkeit«, *Neue Zürcher Zeitung*, 20.9.2014.

Gott, der euch von diesen Völkern ausgesondert hat.«<sup>76</sup> Es spricht hier ein dezidiert parteiischer Gott, der eine Gruppe von Menschen über andere erhebt, »zum Lob, zum Ruhm, zur Zierde«.<sup>77</sup> Als Grund des Vorziehens gibt er an: »Weil der Herr euch liebt und weil er auf den Schwur achtet, den er euren Vätern geleistet hat, deshalb hat der Herr euch [...] aus dem Sklavenhaus freigekauft [...].«<sup>78</sup> Das Problematische an dieser Grundlegung einer exklusiven Beziehung zu Gott ist dabei der Niederschlag dieses Selbstverständnisses im weiteren Corpus des religiösen Judentums, wie etwa den Ritualtexten, wo sich zum Beispiel Sätze finden wie dieser: »Du als Jude bist Mensch, und Nichtjuden sind keine Menschen.«<sup>79</sup> Man muss also nicht erst auf die Selbstdabschottung vieler jüdischer Gemeinden in Geschichte und Gegenwart verweisen, was aufgrund der Wechselwirkungsdynamik von antisemitischer bzw. antijudaistischer Verfolgung und Rückzug nach Innen nicht unproblematisch erscheint, sondern findet in den religiösen Texten des Judentums, höherrangigen wie niederrangigen, Anstöße für die Frage, ob ein solches Reservoir an ausschließenden Haltungen denn nicht mit der Gleichheitsdimension der Menschenrechte in Konflikt steht.<sup>80</sup> Oder in der Formulierung von Alon Goshen-Gottstein: »Was heißt es, eine religiöse Gemeinschaft zu sein und zugleich eine universelle Menschheit zu teilen?«<sup>81</sup> Was es heißen könnte, Jude und Mensch zu sein, ohne eine der beiden Zugehörigkeiten zu kompromittieren, wurde von vielen jüdischen Denkern und Theologen als Frage aufgeworfen und mit Antwortversuchen versehen. So etwa durch Emmanuel Levinas, der eine Interpretation des Auserwählten-Status vorschlägt, die von vielen Juden – vor allem nach den Vernichtungserfahrungen der Shoa – geteilt wird. Auserwählt sein, so Levinas, bedeute nicht, anderen Menschengruppen dahingehend vorgezogen worden zu sein, dass Juden mehr Rechte bzw. Privilegien zuständen, sondern es impliziere im Gegenteil, dass von ihnen mehr abverlangt werde, dass sie mehr Verantwortung gegenüber der Menschheit hätten als Nichtjuden.<sup>82</sup> Eine theologisch-moralische

76 Lv 20,24.

77 Dtn 26,19.

78 Dtn 7,8.

79 Alon Goshen-Gottstein: »Expandierende Identität – Strategien zur Überwindung religiöser Abgrenzung«, in: Michael von Brück (Hg.), op. cit., S. 297

80 Diese Idee in das Zentrum seiner flammenden Religionskritik gestellt hat bekanntlich Bruno Bauer, der Marx zu dessen Entgegnungen etwa mit der Position provoziert hat: »Er [der Jude, Anm.] erklärt durch diese Absonderung, daß das besondere Wesen, das ihn zum Juden macht, sein wahres, höchstes Wesen ist, vor welchem das Wesen des Menschen zurücktreten muß. In derselben Weise kann der Christ als Christ keine Menschenrechte gewähren« (*Die Judenfrage*, Braunschweig: Verlag von Friedrich Otto 1843, S. 20).

81 Alon Goshen-Gottstein: »Expandierende Identität«, op. cit., S. 297.

82 Emanuel Levinas: *Difficult Freedom. Essays from Judaism*, London: The Athlone Press 1990, S. 21f.

Deutung, die er der völkisch-chauvinistischen entgegensemmt, vertritt auch Elliot N. Dorff, wenn er das Auserwähltsein der Juden aus Gottes Perspektive versteht als dessen Überzeugung, »that He cannot demand model behaviour from everybody, God nevertheless wants a group of people who can exemplify what living a godly way of life is all about«.<sup>83</sup> Ähnlich Rabbi Eliezer Berkovits, wenn er den nationalen Charakter des Judentums mit dem Universalismus verschränkt: »This has made Israel a distinct people, a people whose uniqueness consists in anticipating the ultimate goal of ethical universalism as a national responsibility.«<sup>84</sup> Hier und in vielen anderen Fällen handelt es sich offenkundig um eine Re-lektüre der heiligen Texte und aus ihnen gewonnener Prinzipien, die durch die modernen Vorstellungen von Menschenrechten und Gleichheit inspiriert ist. Die Idee der Auserwählung wird nicht verworfen, sondern so interpretiert, dass sie der Idee der Menschenrechte nicht im Wege steht und sich auch harmonisch zum Genesis-Denken der verbindenden gemeinsamen Herkunft aller Menschen gesellen kann (vgl. 2.3.1.1). Dass somit alte Religionen wie das Judentum mehr den Menschenrechten verdanken, als diese ihnen, betont auch Norman Solomon: »Clearly, enlightened ideas on human equality have brought about a new reading of the sources; religion [...] has found a way to interpret its teachings so as to conform to the current human rights system.«<sup>85</sup>

Auserwählt erachten sich nun nicht alleine Vertreter des (religiösen) Judentums, sondern auch viele Christen (Stichwort: »das Salz dieser Erde«) und Anhänger des Islam.<sup>86</sup> Konkret bei letzterem kann die Spannung zwischen dem besonderen Status des Gläubigen und dem der übrigen Menschen auch in der CDHRI nachgewiesen werden: Zwar wird die grundsätzliche Einheit und Gleichheit ganz im Sinne des bereits beschriebenen Schöpfungsnarrativs hervorgehoben (»All human beings form one family whose members are united by submission to God and descent from Adam«) und ihre gleiche grundlegende Würde sowie gleiche grundlegenden Verpflichtungen beschworen (»without any discrimination on the grounds of race, color, language, sex, religious belief, political affiliation, social status or other considerations«); diese Gleichheit wird allerdings durchbrochen von einer Betonung der Sonderstellung der »wahren Religion«, denn »[t]rue faith is the guarantee for en-

83 Elliot N. Dorff: RG, op. cit., S. 63.

84 Eliezer Berkovits: »Jewish Universalism«, op. cit., S. 54.

85 Norman Solomon: »Religion and Human Rights with special reference to Judaism«, in: Nazila Ghanea/Alan Stephens/Raphael Walden (Hg.), op. cit., S. 96. Seine These macht Solomon auch am Beispiel der Sklaverei fest: »[B]oth Jews and Christians nowadays abhor slavery and condemn it in the name of their traditions, but this requires quite a revolutionary reading of their scripture, since neither Hebrew scriptures nor the New Testament opposes slavery in principle« (op. cit., S. 101).

86 Vgl. auch Marie-Luisa Frick: URHR, op. cit.

hancing such dignity along the path to human perfection«.<sup>87</sup> Solche und weitere Selbstzeugnisse<sup>88</sup> haben von vielen Seiten aus zu kritischen Anfragen nach der Vereinbarkeit von islamischen Glaubensvorstellungen und Menschenrechtsdenken geführt – nicht erst seit das Phänomen religiösen Terrors die Aufmerksamkeit breiter Öffentlichkeiten darauf lenkt.<sup>89</sup> Der Islam sei, so die Einschätzung von Dietmar Kühnhardt, in Ermangelung einer egalitären Grundoption nicht fähig, das moderne Menschenrechtsdenken zu akkommodieren: »Von einer universellen Menschenrechtsidee kann in der islamischen politischen Denktradition nicht gesprochen werden.«<sup>90</sup> Denn: »Wer den Willen Allahs und den Vorschriften des Koran folgt, erlangt einen größeren Anteil an diesen Rechten als andere Menschen.«<sup>91</sup> Bekannt ist auch die Kritik von Bassam Tibi, ohne erst zu erbringende Reform und Aufklärung könne es im Islam keine Menschenrechte geben.<sup>92</sup> Ähnlich befindet Heiner Bielefeldt: »[I]m islamischen Denken können Menschenrechte ohne Bereitschaft zur Selbstkritik und politisch-rechtlichen Reformen z. B. im Familienrecht auf längere Sicht keine Heimat finden.«<sup>93</sup>

In der Tat sind sowohl bestimmte Suren des Korans als auch Teile der Sunna auch bei wohlwollender bzw. kontextueller Hermeneutik nicht dazu geeignet, den Islam auf dieser Grundlage als dem Menschen-

<sup>87</sup> Art. 1 (a) CDHRI. Anders als die OIC-Erklärung enthält die von der Arabischen Liga 1994 verabschiedete und 2004 revidierte ArabCHR, die in mehrerlei Hinsicht von höherer konzeptioneller Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens in ihrem Rahmenwerk zeugt, keine (so explizite) Suprematieklausel hinsichtlich des Islam. Vielmehr heißt es in ihrer Präambel: »Having achieved the everlasting principles established by the Islamic Shari'a and the other divine religions enshrined in brotherhood and equality amongst human beings [...].«

<sup>88</sup> Ein weiteres Beispiel, das den Verdacht des Binnenuniversalismus im Islam stützt, ist die vom Deutschen Zentralrat der Muslime 2002 proklamierte »Islamische Charta«, die in Art. 8 festhält: »Wo auch immer, sind Muslime dazu aufgerufen, im täglichen Leben aktiv dem Gemeinwohl zu dienen und mit *Glaubensbrüdern und -schwestern* in aller Welt solidarisch zu sein [Hervorhebung d. V.].« Man fragt sich: Wieso nur mit ihnen?

<sup>89</sup> Sehr kritisch etwa Stefan Weidner: *Manual für den Kampf der Kulturen. Warum der Islam eine Herausforderung ist*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008; Heiko Heinisch/Nina Scholz: *Europa, Menschenrechte und Islam – ein Kulturkampf?*, Wien: Passagen Verlag 2012; Kritisch, jedoch die Bedeutung (bestimmter Strömungen) der islamischen Religion bzw. ihr Potenzial für die Beförderung der Menschenrechte herausstellend Ann Elizabeth Mayr: *Islam and human rights* (Boulder: Westview Press 1999/2007); Irene Oh: *The Rights of God. Human Rights and Comparative Ethics*, Washington: Georgetown University Press 2007; Katharina Ceming: *Religionen und Menschenrechte*, op. cit.

<sup>90</sup> Dietmar Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 186.

<sup>91</sup> Ibid., S. 187.

<sup>92</sup> Bassam Tibi: *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, München: Piper 1994, S. 49. Siehe auch »Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations«, *Human Rights Quarterly* 1994/16, S. 277–299.

<sup>93</sup> Heiner Bielefeldt: *Philosophie der Menschenrechte*, op. cit., S. 146. Siehe auch ders., »Die Beheimatung der Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturen«, op. cit., S. 173ff.

rechtsgedanken verpflichtet auszuweisen. Es sind dies nicht in erster Linie die so genannten ›Schwertverse‹, die durchaus kontrastiert werden durch das klare Verbot des Zwanges in Sachen Religion<sup>94</sup> oder auch durch darin vermittelte Defensivhaltungen, sondern vielmehr die den Koran durchziehende normative, quasi-ontologische Fundamentalunterscheidung zwischen Muslimen und Nichtgläubigen (*kāfirūn*). Wer zu letzteren zu zählen ist, ist dabei umstritten. Während manche islamische Denker davon ausgehen, dass davon alle Nichtmuslime umfasst sind, beziehen andere wiederum diesen Begriff unter Verweis auf die relativ hohe Stellung der Buchreligionen Judentum und Christentum (für manche auch Zoroastrismus und sogar Hinduismus) nur auf Polytheisten (*mushrikūn*), andere gar nur auf Atheisten. Selbst also im aus Sicht der Menschenrechte glücklichsten Fall, dass nämlich nur erklärte »Gottesleugner« und nicht einmal »Götzendiener« in die Kategorie der Ungläubigen eingeordnet würden, ein exklusivistischer Mindestgehalt bleibt bestehen und problematisch. Es ist für die Zwecke dieser Untersuchung hier unerheblich, wie groß die Gruppe derjenigen letztlich ist, die zu den Ungläubigen zu zählen sind, solange diese Ordnungskategorie überhaupt besteht. Denn ihre Beschreibung in den religiösen Texten des Islam zeichnet in Summe ein Bild von ihnen, das ihren Wert als Menschen grundsätzlich in Frage stellt: Sie sind, so bezeugen weite Teile der Sunna und so erklärt es der Koran in bemerkenswerter repetitiver Geduld, ein Affront gegenüber Gott und letztlich nichts weiter als Brennstoff für das Höllenfeuer.<sup>95</sup> In der Praxis hat dies konkrete Folgen, etwa für die verminderte Wertigkeit von Nichtmuslimen gegenüber Muslimen in Gerichtsverfahren nach klassischem islamischem Recht. – Gerechtfertigt mit einem Hadith, wonach ein Gläubiger nicht für einen Ungläubigen hingerichtet werden dürfe.<sup>96</sup> Alle islamischen Rechtsschulen bis auf die Hanfiten akzeptieren das.

Hier zeigt sich konkret das vorhin beschriebene Dilemma der hermeneutischen Zielbestimmung, das letztlich jeder Gläubige für sich beantworten muss: Wie weit soll der Gehorsam gegenüber Gottes Wort reichen, wenn dieses mit menschenrechtlichen Minimalbedingungen offenbar nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen ist? Während manche – sie dürfen als Mehrheitsströmung bezeichnet werden – der Devise folgen »Man muß den Koran als Ganzes nehmen und akzeptieren, was geschrieben steht«,<sup>97</sup> versuchen im Gegensatz dazu andere, Lesarten des Koran (und der Sunna) zu entwickeln, die vorrangig menschenrecht-

<sup>94</sup> Koran 2:256. Vgl. auch Sure 109. Siehe dazu auch 4.2.3.2.

<sup>95</sup> Vgl. insbes. Koran 25:1–34; 24:57; 16:25; 32:18–20.

<sup>96</sup> Vgl. Mashhood A. Baderin: *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press 2005, S. 71, = IHR.

<sup>97</sup> Ahmad Natour: »Reformen nur auf der Grundlage der eigenen Tradition«, in: Michael von Brück (Hg.), op. cit., S. 399.

lichen Erfordernissen genügen sollen. In die erste Kategorie fallen nicht nur die CDHRI und die in ihrer Weltwirkung weit weniger bedeutsame *Universal Islamic Human Rights Declaration* (UIHRD),<sup>98</sup> sondern auch der bereits erwähnte Vorschlag von Mawdudi (vgl. 2.3.2.2). Die Zugänge in der zweiten Kategorie zeichnen sich in all ihrer Unterschiedlichkeit durch das geteilte Anliegen aus, wie eingangs beschrieben, die religiösen autoritativen Texte nicht nur dahingehend auszulegen, den Willen Gottes in ihnen aufzuspüren, sondern sie so auszulegen, dass sie mit menschenrechtlichen Anforderungen in Einklang gebracht werden können.<sup>99</sup> Das, was diese Ansätze dabei von ersteren unterscheidet, ist ihre Bereitschaft, Teile der Offenbarung oder auch der Prophetentradi-  
tion für unverbindlich zu erklären. Dies ist natürlich gerade in Hinblick auf den Koran, dem islamischen Verständnis nach das ohne Abstriche vermittelte Wort Gottes, eine immense Herausforderung und macht komplexe Theorien der Hermeneutik nötig.<sup>100</sup> Zwei von ihnen sollen an dieser Stelle kurz vorgestellt werden. Dies ist zunächst die prinzipien-orientierte Exegese (*maqāsid al-shari‘ah*)<sup>101</sup> und die kritisch-historische Methode der Derogation.<sup>102</sup> Beide gründen in der Betonung des kate-  
gorialen Unterschieds zwischen Scharia und *fiqh*, das heißt einerseits zwischen dem aus den Rechtsquellen des Islam gewonnenen Recht und der (kreativen) Rechtswissenschaft andererseits.<sup>103</sup> Die prinzipienori-

<sup>98</sup> Islamic Council: UIHRD (1981) Paris.

<sup>99</sup> Siehe aktuell Abdennour Bidar: »Lettre ouverte au mond musulman«, *Al Huffington Post*, 8.4.2015 sowie auch Irshad Manji: *Trouble*, op. cit. Manji bringt diese Haltung pointiert zum Ausdruck, wenn sie angesichts einer Koranstelle, die an der Gleichwertigkeit der Ge-  
schlechter zumindest zweifeln lässt, bekennt: »The truth is, I knew which interpretation I wanted but I didn't know for sure [and still don't] which one God wanted« (ibid., S. 35).

<sup>100</sup> Zur prekären Tradition kritischer Koran-Hermeneutik, deren Vertreter immer schon Gefahr laufen, der Apostasie bezichtigt zu werden, siehe den selbst betroffenen Nasr Abu-  
Zayd: »The Dilemma of the Literary Approach of the Qur'an«, *Alif. Journal of Comparative Poetics* 2003/23, S. 8–47.

<sup>101</sup> Siehe Mashood A. Baderin: IHR, op. cit.; Mahmoud Bassiouni: *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014; Mouhanad Khorchide: *Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*, Freiburg: Herder 2013.

<sup>102</sup> Diese wurde ursprünglich vom sudanesischen Gelehrten Mahmud Muhammad Taha (1909–1985) ausformuliert, der dafür mit seinem Leben bezahlte. Sein prominentester Schüler ist Abdullahi Ahmed An-Na‘im, der diesen Ansatz in der modernen Menschen-  
rechtsforschung bekannt gemacht hat (siehe TIR, op. cit.; ders.: »Mahmud Muhammad Taha and the Crisis in Islamic Reform: Implications for Interreligious Relations«, *Journal of Ecumenical Studies* 1988/25, S. 1–21, = »Taha»).

<sup>103</sup> In diesem Verständnis ist Scharia nicht einfach »das islamische Recht«, sondern immer schon Produkt einer bestimmten kreativen Beschäftigung mit den Quellen (nach klas-  
sischer Lehre in der Reihenfolge ihrer Wertigkeit: Koran, Sunna, Konsens der Gelehrten,  
Analogieschluss – und unter Umständen selbstständige Interpretation, *ijtihād*). Von »der Scharia« zu sprechen, wäre demnach irreführend, wenn nicht durch Konkretisierung ver-  
deutlicht wird, dass es sich zum Beispiel um die klassische islamische Scharia handelt,

entierte Exegese unternimmt konkret den Versuch, die zum Teil sehr detaillierten normativen Vorgaben des Koran und der Sunna auf einen normativen Kernbestand mit orientierender Funktion zu reduzieren. Menschenrechte können auf solche Weise unter dem Ziel (der Scharia) in Form der »promotion of human welfare and prevention of harm« bzw. der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse in die islamische Rechtslehre eingemeindet werden.<sup>104</sup> Dieses ›Kondensat‹ dient schließlich dazu, den durchaus heterogenen Bestand an Offenbarungs- und Überlieferungsmaterial zu operationalisieren: Wichtig sind die Prinzipien und dasjenige, was mit ihnen im Einklang steht; anderes kann an den Rand rücken. Ein solches Leitprinzip ist aus Sicht vieler auch das für den Menschenrechtsgedanken bedeutsame pluralistische Ethos: Gott selbst, so die Argumentation mit Verweis auf Koranverse,<sup>105</sup> hat die Vielfalt der Menschen gerade auch in konfessioneller Hinsicht gewollt. Daraus folgern manche Muslime, dass Respekt gegenüber Andersgläubigen die angemessene Reaktion auf diesen Grundzug der Schöpfung darstelle.<sup>106</sup> Dies ist keineswegs eine reine wortbasierte Auslegung des Korans, sondern gründet in einer bewussten Wahl, konkret der Zurückweisung des ebenfalls möglichen Verständnisses dieser gewollten Vielfalt als Ansporn, sich darin als beste Gläubige zu beweisen, indem man sie zum Beispiel ausmerzt. Ein solcherart gewonnenes islamisches Pluralismusprinzip ist in der Lage, das Problem des minderwertigen Status der Ungläubigen wenn nicht zu lösen, so doch erheblich zu entschärfen: Es wird nämlich einfach an Gott ›zurückgespielt‹.<sup>107</sup> Wenn dieser es von

wie sie von Gelehrten seit dem 8. Jahrhundert entwickelt wurde. Zum islamischen Recht siehe näher Matthias Rohe: *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, München: C. H. Beck 2009.

<sup>104</sup> Vgl. Mashhood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 14f., S. 42ff.; Mahmoud Bassiouni: *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, op. cit., S. 137ff.

<sup>105</sup> Dies ist zum einen: »To each among you have We prescribed a law and an Open Way. If Allah had so willed, He would have made you a single People, but (His plan is) to test you in what He hath given you: so trive as in a race in all virtues« (5:48). Die Parallel zur Lessingschen Ringparabel ist dabei nicht zufällig, wird heute doch davon ausgegangen, dass dieser nicht zuletzt vom Toleranzethos des Islam dazu inspiriert worden ist. Eine zweite maßgebliche Sure in diesem Zusammenhang ist 2:142: »He guideth whom He will to a Way that is straight«. Die Lesart auf Boden des religionspluralistischen Motivs wäre dann: Wenn Gott die Rechtleitung (vor-)bestimmt, nicht der Einzelne selbst (alleine), wieso dann den Nicht-Muslizen zürnen?

<sup>106</sup> Asma Afsaruddin zeigt, dass dieses pluralistische Ethos in der islamischen Frühgeschichte, die oft als Goldenes Zeitalter des Islam bezeichnet wird, für die Koranauslegung (mit-)bestimmend war und daher als Ressource für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden kann (»The hermeneutics of inter-faith relations: Retrieving moderation and pluralism as universal principles in Qur'anic exegesis«, *Journal of Religious Ethics* 2009/37, S. 331–354).

<sup>107</sup> Paradigmatisch als einer der ersten formuliert hat dieses theologische Pluralismusprinzip Roger Williams: »It is the will and command of God, that [...] a permission of the most Paganish, Jewish, Turkish or Antichristian consciences and worships, bee (sic) granted to

Anfang an zugelassen hat bzw. weiterhin wünscht, dass nicht alle Menschen Muslime sind, so liegt es an ihm, als dem ultimativen Richter am Ende der Zeit, die Zuordnung zu Heil oder Verdammnis entsprechend seiner souveränen Macht vorzunehmen (vgl. 4.2.3.1). Muddathir ‘Abdal-Rahim schreibt dazu:

»Whereas the oneness, uniqueness, and inimitability are distinctive attributes of the creator, variety, multiplicity, and plurality are attendant characteristics of all created beings [...]. Insofar as human beings are concerned, the variety and plurality that has been vested in them by their creator is not limited to such matters as language, pigmentation, and ethnicity only. It is also – and more importantly – manifested by the will of the creator himself, in matters of faith and belief, up to and including disbelief.«<sup>108</sup>

So eröffnet sich an genau jenem Horizont der aus dem pluralistischen Prinzip gewonnenen Verantwortungsübertragung die Möglichkeit, eine *irdische Koexistenz* mit allen Nichtmuslimen mit der islamischen Frömmigkeit zu versöhnen. Ob sie dabei so weit gehen kann oder darf wie das katholische Christentum, wo seit der Konzilserklärung DH die Religionsfreiheit und damit auch die Freiheit, *nicht* christlich-katholisch zu sein, aus der Würde des Menschen selbst abgeleitet wird,<sup>109</sup> ist eine grundsätzlich (noch) offene Frage. Zwischen bloßer Duldung und einem affirmativen Pluralismus liegen dann doch Welt(anschauung)en.

Die kritisch-historische Methode der Derogation geht nicht nur einen, sondern gleich mehrere Schritte weiter. Nicht nur werden randständige Gehalte über die Bande der Prinzipienbildung marginalisiert: In diesen Methoden werden bestimmte Offenbarungsinhalte oder Überlieferungen aus der Sunna als aufgehoben bzw. bedeutungslos erklärt – insbesondere dann, wenn sie menschenrechtliche Bedenken hervorrufen. In ihrer historisch-kritischen Version begründet sie dabei dieses – für orthodoxe Muslime ein skandalöses Vorgehen<sup>110</sup> – entweder

*all men in all Nations and countries [...]*« (*The Bloody Tenent of Persecution*, Providence: Publications of the Narragansett Club 1869, S. 3). Zu vergleichbaren religionspluralistischen Haltungen im Judentum siehe Elliot N. Dorff: RG, op. cit., S. 36ff. Dorff erläutert: »God as understood in the Jewish tradition thus wants pluralism not only to demonstrate his grandeur in creating humanity with diversity but also to force human beings to realize their epistemological creatureliness, the limits of human knowledge compared to God« (ibid., S. 58). Ähnlich Goodman: »[I]f there are differences in the worth of persons, we cannot know them well enough to make them ever relevant to the moral concerns of God's law (*God of Abraham*, op. cit.).

<sup>108</sup> Muddathir ‘Abdal-Rahim: *The Islamic Tradition*, op. cit., S. 45f.

<sup>109</sup> Vgl. 2.3.1.2 und 4.2.3.2.

<sup>110</sup> Sie sehen darin eine ‚pick & choose‘-Version des Islam, das heißt eine Verfälschung. Siehe etwa die Kritik in Adulumini Oba: »New Muslim Perspectives on Human Rights«, in: Marie-Luisa Frick/Andreas Th. Müller (Hg.), op. cit., S. 217–243.

mit der Notwendigkeit, die Offenbarung im Lichte der Zeit neu anzuwenden, oder mit quellenkritischen Argumenten: So seien die späteren Medinischen Verse des Koran weniger verbindlich als jene der Mekkanischen Periode: »When it is appropriate to do so, the transitional aspects of *shari'a* should be replaced by the fundamental principles of the Qur'an and *sunna* of the earlier Mecca period.<sup>111</sup> Erstere weisen aus menschenrechtlichen Gesichtspunkten gröbere Spannungen auf, ebenso die Sunna bzw. die Hadithe,<sup>112</sup> die mangels Verlässlichkeit als Rechtsquelle überhaupt aufgegeben werden sollten.<sup>113</sup> Einen Grund für diesen radikalen Schritt sieht etwa Abdullahi Ahmed An-Na'im darin, dass mit einer rationalen Weiterentwicklung der Tradition aus ihr selbst heraus allein, das heißt konkret mittels der nachgeordneten Rechtsquelle des *ijtihād*, nicht alle nötigen Reformen leistbar seien, ist dieser im klassischen islamischen Recht doch nur dort zulässig, wo Koran oder Sunna keine eindeutigen Aussagen liefern. Es bedürfe daher eines »revolutionary approach [...] if the problems of *shari'a* [...] are to be resolved«.<sup>114</sup> Zu diesen Problemen zählt An-Na'im konkret die Sicherstellung der Grund- und Menschenrechte für Nichtmuslime innerhalb der islamischen Staatskonzeption und die Stellung der Frau. An-Na'im betont: »However drastic it may appear to be, this technique [die historisch-kritische Derogation, Anm.] would seem to be the only way to break the deadlock.<sup>115</sup> Ein Beispiel, das An-Na'im besonders herausstellt, ist jenes der Sklaverei, welche in den religiösen autoritativen Texten eine Rechtfertigungsbasis findet, aber von der Mehrheitsmeinung

<sup>111</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im: »Taha«, op. cit., S. 15.

<sup>112</sup> Der ›Geist‹ der Verse, die Mohammed in Mekka offenbart worden sein sollen – An-Na'im spricht von »principles of relative justice and equality« (»Taha«, op. cit., S. 14) –, ist ein tendenziell gegenüber Nichtmuslimen offener. Das wird oft damit erklärt, dass Mohammed und seine Anhänger in ihrer Minderheitenposition darauf angewiesen waren, nicht zu konfrontativ gegen die religiös-pluralistische Stadt aufzutreten. Die Hadithe enthalten in der Tat einige der für die Menschenrechte größten Stolpersteine, so beispielsweise auch den Ausspruch, dass derjenige mit dem Tode zu bestrafen sei, der seine Religion wechselt. Damit wird im klassischen islamischen Recht – in Absehung des Koranverses 2:256 sowie der Sure 109 – die Todesstrafe für den Glaubensabfall legitimiert (vgl. 4.2.3.1). Ebenfalls in der Sunna und nicht im Koran festgelegt ist die Steinigung für außereheliche sexuelle Beziehungen (der Koran sieht »nur« Peitschenhiebe vor, und zwar für beide Geschlechter). Zu einer ähnlichen Hadithekritik, die auf einem Unterscheidungsanspruch basiert hinsichtlich jener Aussagen, die von dem (unfehlbaren) Propheten und solchen, die vom (fehlbaren) Staatsoberhaupt Mohamed stammen, siehe Mouhanad Khorchide: *Islam ist Barmherzigkeit*, op. cit., S. 129f.

<sup>113</sup> Diese absolute Minderheitenmeinung an der Grenze zur »Blasphemie« wird etwa vom malaysischen Gelehrten Ahmad Kassim vertreten, der dafür harsche staatliche Repressionen und zuletzt 2014 eine Fatwa gegen sich als »Apostat« ergehen lassen musste (vgl. Seyd Jaymal Zahid: »Fatwa declaring Kassim Ahmad an apostate only for Terengganu, minister says«, *The Malaymail Online*, 2.7.2014).

<sup>114</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im: »Taha«, op. cit., S. 9.

<sup>115</sup> Ibid., S. 14f.

der islamischen Rechtsgelehrten, deren Konsens eine gegenüber Koran und Sunna nachrangige Rechtsquelle darstellt, als abgeschaffte Institution gilt.<sup>116</sup> In den Quellen aber sei Sklaverei immer noch als legale Institution präsent. Erst durch eine islamimmanente Überwindung der Sklaverei – vornehmlich durch die Methode der Derogation – sei diese tatsächlich überwunden, nicht allein schon durch die faktische Zurückdrängung des islamischen Rechts durch säkulares Recht im Zuge etwa der Kolonialisierung. An-Na‘im ist überzeugt »that slavery is a fundamental human rights issue for Muslims until it is abolished in Islamic law«.<sup>117</sup> Konkret verwies er damals auf Fortführungen versklavender Praktiken im Sudan. Aktuelle Entwicklungen auf dem Gebiet des Dāesh geben ihm heute zusätzlich auf eine von den wenigsten erwartete Weise schmerhaft Recht. Während, wie geschildert, die kritisch-historische Derogationsmethode den meisten Muslimen zu weit gehen dürfte, erachten sie andere als zu wenig weitgehend oder darin unaufrichtig, eine historische Zuordnung der Koranischen Verse garantieren zu wollen, welche bekanntlich ja nicht chronologisch, sondern ihrer Länge nach im Koran zusammengestellt wurden. Die eigentliche Herausforderung für menschenrechtliche Ansprüche an den Islam sei daher, so Irshad Manji, »to openly question the perfection of the Koran [...].<sup>118</sup> Es ist fraglich, ob ein solcher Ansatz noch als reformatorisch oder nicht vielmehr als revolutionär zu werten ist.

Um vom Islam den Bogen zurückzuschlagen zu einer breiteren Perspektive auf Religionen und ihre (potenziellen) exklusivistischen Herausforderungen, möchte ich noch auf einen Problembereich zu sprechen kommen, der ganz allgemein die Stellung von religiösen Würdenträgern betrifft. Es ist eine in vielen religiösen Gemeinschaften verbreitete, sich durch entsprechende Praktiken manifestierende Vorstellung, dass Priester – häufig aufgrund ihrer Mittlerstellung zwischen der Gottheit und den Menschen – an Wert den durchschnittlichen Gläubigen überragen. Dieses Phänomen der *Priesterwürde* schärft gewissermaßen noch einmal den Blick auf die Ausgangsfrage, denn wie verhält sich diese nun zur Idee, wonach alle Menschen über bestimmte gleiche Rechte verfügen sollen? Besteht hier ein Konflikt? Das scheint nicht der Fall zu sein, wenn man sich die Anforderungen, die die Menschenwürde und die Idee der Menschenrechte stellen, genau betrachtet: Weder verlangt, wie argumentiert, die Idee eines allen Menschen aufgrund ihres Menschseins zukommenden Basiswerts, dass allen Menschen die identische soziale Wertschätzung zusteht; noch setzt die Menschenrechtsidee voraus, dass die Menschen zu allen Ansprüchen gleichermaßen berechtigt sein

<sup>116</sup> Abdullahi Ahmed An-Na‘im: TIR, op. cit., S. 172ff.

<sup>117</sup> Ibid., S. 175.

<sup>118</sup> Irshad Manji: *Trouble*, op. cit., S. 36.

sollen. Personenwürde im Unterschied zu Menschenwürde und Vorrechte im Unterschied zu Menschenrechten können unter Umständen fortbestehen. Aber unter welchen Umständen genau? Man könnte argumentieren, dass die besondere Stellung, die Priester in ihren jeweiligen Religionen innehaben,<sup>119</sup> nicht die Menschenwürde anderer ausschließe, wenn die Vorrechte, welche sie auf ihrer Basis genießen, die Ansprüche anderer bzw. deren Menschenrechte nicht schädigen. Das Vorrecht etwa des katholischen Priesters, Sakramente zu spenden, wird kaum als Ausschluss anderer von Ansprüchen gesehen werden können, die für sie in einem menschenrechtlichen Sinne erheblich genug sind und die sie folglich darum reklamieren. Auch wenn einzelne weibliche Gläubige in diesem konkreten Fall sehr wohl einen solchen Anspruch geltend machen (Stichwort: »Frauenpriestertum«), die allermeisten Menschen weltweit würden es nicht als ihr Menschenrecht erachten, Kinder zu taufen oder die Eucharistie zu zelebrieren, denn sie haben daran schlicht kein Interesse. Ähnliches gilt auch für andere Religionen und vergleichbare priesterliche Privilegien, wie etwa das Innerheiligste zu betreten, gewisse Segnungen und Rituale zu vollziehen oder auch Rauschmittel zu konsumieren. Man könnte aber in Anlehnung an Avishai Margalit auch den Standpunkt einnehmen, dass der ausgezeichnete Status des Priester(tum)s nicht allein die Frage nach gewissen Privilegien und ihrem Verhältnis zu Menschenrechten betrifft, sondern grundlegender das Bild der Minderwertigkeit der davon kategorisch Ausgeschlossenen, das möglicherweise dadurch entsteht und indirekt exklusivistische Herausforderungen befördert (Stichwort: Misogynie). Für das Judentum bemerkt Margalit: »Damit [durch das Verbot, öffentlich aus der heiligen Schrift zu lesen, Anm.] erklärt man sie [Frauen, Anm.] zwar noch nicht zu Nichtmenschen, erkennt ihnen aber gleichwohl den Erwachsenenstatus ab.«<sup>120</sup> Dass die Beurteilung der Priesterwürde in ihrer Stellung zum universalistischen Pfeiler des Menschenrechtsgedankens auch aus einem weiteren Grund nicht so eindeutig ausfallen muss, zeigt das Beispiel des sexuellen Missbrauchs von (meistens männlichen) Kindern und Jugendlichen insbesondere durch katholische Ordensleute bzw. Priester, wie er inzwischen für eine Vielzahl von Ländern und einen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts dokumentiert ist. Zu denken gibt dabei der Vorwurf von Opfern, dass ihnen deshalb so lange nicht geglaubt wurde und die Täter deshalb so lange nicht

<sup>119</sup> Einen anschaulichen Überblick über die traditionellen bzw. vorkonkiliaalen Sichtweisen im katholischen Christentum auf die Stellung des Priesters bietet Alfonso Maria de Liguori: »Dignity and Duties of the Priest«, in: The Complete Works Vol. XII, New York: Benzinger Brothers 1889, S. 23ff. Diese Sichtweise lässt sich in einem Satz so ausdrücken: »The Dignity of the Priest Surpasses all other Created Dignities« (ibid., S. 29).

<sup>120</sup> Avishai Margalit: PW, op. cit., S. 263.

mit ›echten‹ Konsequenzen rechnen mussten, *weil sie Priester waren*. In dieser Erklärung dafür, warum das System des Missbrauchs in Diözesen der USA, Irlands oder auch Österreichs über Jahrzehnte aufrecht blieb, ist die Vorstellung der katholischen Priesterwürde, die bei einer etwaigen Abwägung des Schicksals des Missbrauchsopfers und des dem Täter durch Enttarnung drohenden Schicksals den entscheidenden Ausschlag gab. So weist Richard Sipe, US-amerikanischer Pastoralpsychologe und ehemaliger Mönch im Benediktinerorden, darauf hin, »that clericalism – setting a priest on a pedestal above ordinary lay people – helped to prop up the secret [abuse] system«.<sup>121</sup> Waren in solchen Fällen geweihte Priester einfach mehr wert als elternlose, oftmals auch behinderte Kinder? Wenn ja, wäre dies ein deutlicher Ansatzpunkt dafür, in solchen Fällen die Wertunterschiede, die zwischen Priester und anderen Menschen gesetzt werden, für menschenrechtlich bedenklich zu halten, denn sie schließen offenbar andere Menschen von vitalen Rechten (auf körperliche Unversehrtheit, Sicherheit, ein faires Verfahren) aus.

Die eigentliche Frage zur Bestimmung der Dimension von exklusivistischen Herausforderungen auf Basis von Religionszugehörigkeiten ist demnach nicht, ob Anhänger der eigenen Religionsgemeinschaft darin überhöht werden, die wahrhaft Gläubigen, Auserwählten oder besseren Menschen zu sein, sondern inwiefern diese theologische Überhöhung praktische Folgen hinsichtlich der menschenrechtlichen Anspruchsberechtigungen I und II implizieren. Hinsichtlich ersterer, des Rechts auf Rechte, wäre dies genau dann der Fall, wenn die Personenwürde des Gläubigen und die Menschenwürde des Ungläubigen in kein Koexistenzverhältnis gesetzt werden können: wenn nur die Religionszugehörigkeit den ›wahren‹ Menschen macht und erst mit ihr ein Anspruch darauf, Menschenrechtssubjekt zu sein, anhebt. Der Inbegriff dieser Ideologie wütet gegenwärtig im Zweistromland: »Islamischer Staat« nennt sich die Miliz internationaler Zusammensetzung, die für sich beansprucht, den – nach wahhabitischem Modell – wahren Glauben bzw. Islam zu vertreten und weltweit durchsetzen zu wollen. Zum ersten Mal seit sechzig Jahren tritt in ihr eine theoretisch unterfütterte genozidale Weltanschauung in praktische Erscheinung, an deren Entschlossenheit kein Zweifel mehr bestehen kann, nachdem die Aussonderung von Nichtmuslimen (Jesiden und Christen) sowie ›devianter‹ Muslime (Sufis, Schiiten<sup>122</sup>) – in den von Daesh beherrschten Gebieten

<sup>121</sup> Zit. in der Dokumentation »Mea maxima culpa: Silence in the House of God«, Regisseur Alex Gibney (2012) USA, min. 13:40. Siehe auch sein Buch *Celibacy in Crisis. A Secret World Revisited*, New York: Brunner-Routledge 2003.

<sup>122</sup> Die Situation von schiitischen Minderheiten weltweit verschlechtert sich seit Jahren kontinuierlich und proportional zu den wachsenden regionalen Spannungen zwischen Saudi-Arabien und dem Iran. Die Auswirkungen sind dabei weit über die arabisch-islamische Welt hinaus spürbar, so auch in Südost-Asien (vgl. Mohamad Faizal Musa: »The Malaysi-

als gezielte Politik seitens seiner Proponenten durch Drohungen und Taten offen bezeugt wurde.<sup>123</sup> Da es sich bei dieser Gruppe und ihrer Weltanschauung des salafistischen Jihadismus um kein isoliertes oder marginales Phänomen handelt, sondern um Eruptionen religiöser Gewalt in inzwischen einer Vielzahl der Länder Afrikas, Arabiens, Asiens und auch Europas, ist diese geradezu antithetische Positionierung zum Menschenrechtsdenken in besonderem Maße ernst zu nehmen. Ihre Wurzeln bloßzulegen, ihren nährenden Rückhalt und nicht zuletzt ihre Instrumentalisierung im Kontext regionaler wie auch geopolitischer strategischer Interessenlagen ist daher dringend erforderlich.

Abgesehen vom salafistischen Jihadismus lassen sich zwar weitere Beispiele denken, die in kleinerem oder auch kleinstem Ausmaß unter Beweis stellen, dass religiös begründete Totalexklusivismen durchaus in bestimmten Vorstellungswelten existieren, für eine Mehrzahl der Religionsgläubigen aller Richtungen kann dies aber nicht behauptet werden. Von größerer Bedeutung sind jedenfalls Ausschlüsse von bestimmten Rechten, das heißt von der Anspruchsberechtigung II. Zu nennen sind hier allen voran das Recht auf Religionsfreiheit, das Anders- und speziell Nichtgläubigen in unterschiedlichen Schattierungen und Schweregraden abgesprochen wird.<sup>124</sup> Die Beispiele dafür sind mannigfaltig, ein paar wenige sollen hier genügen. Betrachtet man etwa die CDHRI, so findet man in Art. 10 ein wie folgt lautendes Verbot: »It is prohibited to exercise any form of compulsion on man or to exploit his poverty or ignorance in order to convert him to another religion or to atheism.«<sup>125</sup> Dabei handelt es sich um das etwas verklausulierte Verbot für alle anderen Religionen, außer dem Islam selbst, missionarisch tätig zu sein. Dieses ist in zahlreichen islamischen Ländern Realität und stellt eine offensichtliche Ungleichbehandlung der religiösen Glaubensrichtungen dar. Es führt praktisch mitunter zu veritablen Einschränkungen

an Shi'a: A Preliminary Study of Their History, Oppression, and Denied Rights», *Journal of Shi'a Islamic Studies* 2013/6, S. 411–462).

<sup>123</sup> Vgl. auch UNHRC: *Report of the independent international commission of inquiry on the Syrian Arab Republic*, A/HRC/27/60 (2014).

<sup>124</sup> Bis heute existiert kein internationales Übereinkommen zur Beseitigung von Formen religiöser Diskriminierung, ein solches wurde jedoch im Rahmen der UN in den Jahren 1962–67 konzipiert. Gescheitert ist es unter anderem am Widerstand der sozialistischen Staaten (siehe Steven L. B. Jensen: *The Making of International Human Rights. The 1960s, Decolonization and the Reconstruction of Global Values*, Cambridge: Cambridge University Press 2016, S. 138ff.).

<sup>125</sup> Ein besonderer Fall in diesem Zusammenhang ist dabei das erwähnte, auch in der CDHRI berücksichtigte Apostasieverbot. Es stellt keinen Ausschluss vom Recht auf Religionsfreiheit *Andersgläubiger*, sondern der Muslime und Musliminnen selbst dar. Da seine Rechtfertigung gerade nicht in der Minderwertigkeit des Islam gefunden wird, sondern umgekehrt in seiner Reinheit bzw. in der Einheit der Umma, wird dieses im Zuge der Analyse des individualistischen Grundpfeilers des Menschenrechtsgedankens in 4.2.3.1. diskutiert.

der Meinungsäußerungs- und der Religionsfreiheit, und zwar in dem Maße, wie sie zur Bewerbung des eigenen Bekenntnisses im weitesten Sinne genutzt werden. Hier liegt eine klare Spannung zum Menschenrechtsgedanken in seiner Gleichheitsdimension vor, denn eine menschenrechtsimmanente Rechtfertigung für diese Exklusionen ist nicht vorhanden. Es geht diesem Verbot lediglich darum, die Macht der eigenen Religion zu stabilisieren und durch den Vorteil des Werbendürfens, aber nicht Abgeworbenwerdendürfens, langfristig auszubauen. Nicht zufällig wird in Art. 10 CDHRI dem Abwerbeverbot die Erklärung vorgestellt: »Islam is the religion of unspoiled nature.« Ähnliche Spannungen sind auch im Menschenrechtskatalog Mawdudis erkennbar.<sup>126</sup> Zwar gelingt es ihm trotz seines orthodoxen Islamverständnisses, eine Reihe von Menschenrechten (»basic human rights«) aus den islamischen Grundlagen selbst zu deduzieren und sie unterschiedslos Muslimen und Nichtmuslimen zukommen zu lassen. Den religiös-relevanten Unterschieden zwischen den beiden Menschengruppen Rechnung tragend entwirft Mawdudi jedoch zusätzlich eine Charta der »Rights of Citizens in an Islamic State«, die Vorrechte für Muslime enthält, wie etwa jenes auf führende politische Ämter.

Abschließend möchte ich die Problematik von exklusivistischen Herausforderungen, die aus Grenzmarkierungen entlang von Religionszugehörigkeiten entstehen (können), noch von einer anderen Seite her beleuchten, und zwar der Feindseligkeit gegenüber Religionen bzw. ihren Angehörigen, wie sie in Europa in den vergangenen Jahren merkbar – und nicht isoliert von globalen Entwicklungen – zugenommen hat. Im Kontext der Gleichheitsdimension der Menschenrechte ist dabei weniger relevant, ob beispielsweise im Zuge von Neugewichtungen individueller Freiheitsrechte und (menschenrechtlicher) Gemeinwohlziele eine tendenzielle Zurückdrängung religiöser Interessen – etwa hinsichtlich sozialer Kohäsion (vgl. 4.2.3.1) – erfolgt. Wie weitreichend ein Recht auf Religionsfreiheit sein darf, ist aus dieser Perspektive prinzipiell offen, solange seine Grenzen diskriminierungsfrei gezogen werden. In diesem Zusammenhang ist insbesondere auf ein Beispiel einer grundsätzlich problematischen Ungleichbehandlung Bezug zu nehmen, das als so genannter »Schweizer Minaretstreit« bekannt ist.<sup>127</sup> Die Entscheidung des Schweizer Wahlvolkes im Jahr 2009, beim Bau von Moscheen Minarette zu untersagen, ist für dieses Kriterium diskriminierungsfreier Rechtebeschränkungen jedenfalls kein geeigneter Kandidat. Wenn das Recht auf Religionsfreiheit etwa der Christen den Bau von Kirchengebäuden ohne derartige Einschränkung umfasst, würde die Beschnei-

<sup>126</sup> Vgl. Abul A'la Mawdudi: *Human Rights in Islam*, op. cit.

<sup>127</sup> Siehe insbes. Lorenz Langer: »Panacea or Pathetic Fallacy? The Swiss Ban on Minarets«, *Vanderbilt Journal of Transnational Law* 2010/43, S. 863–951.

dung desselben Rechts im Falle der Muslime eine Rechtfertigung benötigen, die auf menschenrechtlichem Boden selbst fußt. So sie das nicht tut, trifft sie der Einwand, hier würde mit persönlichen Vorlieben, Geschmäckern oder auch Ressentiments Politik gemacht. Eine solche Rechtfertigung könnte zum Beispiel darin liegen, dass eine bestimmte Religionsgemeinschaft keine volle Religionsfreiheit genießen soll, da ihre Ziele und Instrumente die Menschenrechte anderer oder die menschenrechtliche Ordnung als solche *konkret* verletzen. Das trifft für die allermeisten islamischen Glaubensgemeinschaften in der Schweiz und in ganz Europa meines Erachtens zwar nicht zu; dennoch könnten Minarett- und überhaupt »Moscheeverbote« grundsätzlich sehr wohl menschenrechtlich rechtfertigbar sein, wenn es sich bei den Bauanwärtern um Gruppen handelt, die konkret dem salafistischen Jihadismus nahestehen. Eine sehr ähnliche, in den Konsequenzen allerdings deutlich weitreichendere Diskussion hat sich am neuen Österreichischen Islamgesetz entfacht, das ein pauschales Verbot von Auslandsfinanzierungen für islamische Glaubensgemeinschaften im Inland enthält.<sup>128</sup> Auch in diesem Fall scheint die undifferenzierte Herangehensweise eine Spannung der Regelung mit dem Menschenrechtsgedanken zu implizieren, auch wenn die Idee der Beschränkung von Finanzquellen aus dem Ausland grundsätzlich nicht menschenrechtswidrig sein muss.

### 3.2.2 National(staatlich)e Zugehörigkeit

*No nation imagines itself coterminous with mankind.*  
Benedict Anderson

Religiöse von national(staatlich)en Exklusivismen trennscharf abzusondern ist aus mehreren Gründen schwierig, weshalb dieser Abschnitt übergreifend mit dem vorhergehenden zu lesen ist. Das Phänomen des sogenannten religiösen Nationalismus (Stichworte: islamischer Nationalismus, Hinduva-Bewegung, religiöser Zionismus) erklärt sich schon daraus, dass seit je her in der Geschichte der Menschheit eine enge Verwandtschaft von Religionen und Volksbildungsprozessen zu beobachten ist.<sup>129</sup> Überall dort, wo also religiöse und nationalstaatliche Identität in

<sup>128</sup> Vgl. BGBl Nr. 39, 30.3.2015.

<sup>129</sup> Siehe Peter Sloterdijk: *Im Schatten des Sinai*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2013. Für das von Sloterdijk so bezeichnete »Programmvoll« der Israeliten stiftet die Hebräische Bibel das Entstehungsnarrativ der Auserwählung durch Gott mitsamt Bundesschluss: »Denn du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist. Dich hat der Herr, dein Gott, ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört« (Dtn 7,6–8; vgl. auch Lv 29,24; Dtn 10,15). Mit dieser Bekundung einher geht das Versprechen Gottes, nicht schnell, denn das wäre nicht effizient, aber »nach und nach« feindliche Völker aus »dem Weg [zu] räumen« (Dtn 7,22). Vgl. 3.1.1.

Eins gesetzt sind, stellen sich potenzielle exklusivistische Herausforderungen daher als besonders robust dar. Und das werden sie, folgt man Anthony D. Smith, im Grunde immer in geringerem oder stärkerem Ausmaß sein, denn Nationalismus verstehe man besten als »a form of culture and a type of beliefsystem whose object is the nation as a *sacred communion* [Hervorhebung d. V.]«.<sup>130</sup> Nationalismus und Staatlichkeit, zwei gesondert zu betrachtende Phänomene, sollen im Folgenden daraufhin befragt werden, welche exklusivistischen Herausforderungen sie für das Projekt universaler Menschenrechte bereithalten können. Nationalismus wird dabei definiert als Anschauung, der zufolge eine bestimmte Gruppe von Menschen ebensolche anderen Gruppen an Wert grundsätzlich übersteigt, weshalb ihr auch gewisse Vorrechte zukommen. Der Begriff der Nation, so Max Weber, gehört darum »der Wertosphäre an«.<sup>131</sup> Was diese Menschen wiederum teilen müssen, um als so identifizierbare Gruppe gelten zu können, ist dabei objektiv besehen fraglich, denn »Nation« ist ein Begriff, der »wenn überhaupt eindeutig, dann jedenfalls nicht nach empirischen gemeinsamen Qualitäten der ihr Zugerechneten definiert werden kann«.<sup>132</sup> Die Auseinandersetzungen mit den Nationalismen der jüngeren und jüngsten Geschichte haben insbesondere in der Politischen Theorie zu einer beachtlichen Bibliothek an Expertise, aber auch Kontroversen geführt.<sup>133</sup> Für die Theorie der Menschenrechte ist vor allem von Interesse, dass, worauf prominent Hannah Arendt aufmerksam gemacht hat, eine Art Gleichursprünglichkeit von Menschenrechten respektive Bürgerrechten und der nationalen Idee vorliegt.<sup>134</sup> Schon in der Entstehungsphase der europäischen Menschenrechte, konkret der Zeit der Französischen Revolution, lässt sich mit Arendt ein die beschworene kosmopolitische Brüderlichkeit relativierender nationaler Schlachtruf erkennen, dem es »nicht nur um die Befreiung der französischen Nation ging, sondern [...] [darum], unter den Farben der Trikolore alle Völker zu befreien und zu Nationen zu machen«.<sup>135</sup> Arendt schreibt dazu:

»Die gleichen Grundrechte wurden einmal als das unveräußerliche Eigentum alles dessen, was Menschenantlitz trägt, erklärt, um im selben Atemzug als die spezifisch nationalen Rechte eines souveränen Volkes,

<sup>130</sup> Anthony D. Smith: *Chosen Peoples*, Oxford: Oxford University Press 2003, S. 46.

<sup>131</sup> Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., S. 528.

<sup>132</sup> Ibid.

<sup>133</sup> Siehe Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso 1983/2006; Robert McKim/Jeff MacMaham (Hg.): *The Morality of Nationalism*, Oxford: Oxford University Press 1997; Sam Pryke: *Nationalism in a Global World*, op. cit.; Anthony D. Smith: *Chosen Peoples*, op. cit.

<sup>134</sup> Vgl. insbes. Hannah Arendt: EUTH, op. cit., Kap. 9.

<sup>135</sup> Ibid., S. 358.

das diese Rechte seinem Befreiungskampf und seiner nationalen Geschichte verdankt, hingestellt zu werden. [...]. Das praktisch-politische Ergebnis dieses Widerspruches war, daß von nun an die Menschenrechte nur als spezifische, nationale Rechte anerkannt und garantiert wurden [...].«<sup>136</sup>

Dass die Menschenrechte, wie auch hier bereits im Begründungskontext (vgl. 2.3.3) deutlich geworden ist, dabei aber auf staatliche Institutionen stets partikularer politischer Gemeinwesen in ihrer Garantie und Durchsetzung unhintergehbar angewiesen bleiben, ist eine charakteristische »Aporie der Menschenrechte«.<sup>137</sup> Denn entweder werden Menschenrechte von Staaten und darum immer schon mehr oder minder defizitär, weil niemals vollends universal geschützt oder sie werden gar nicht geschützt. Jürgen Habermas spricht in diesem Zusammenhang vom »Janusgesicht der Nation, die sich im Inneren öffnet und nach außen abschließt«.<sup>138</sup> Ausgehend von dieser Feststellung, dass Menschenrechte nicht ohne Staat für den Menschen das wirken können, was man von ihnen erwartet; sie aber andererseits im ihrem universalen Anspruch immer schon die Logik staatlicher Grenzziehungen sprengen oder sogar durch gewisse Formen von Staatlichkeit bedrängt werden können, die ihr egalitäres Ethos durch völkische Grenzmarkierungen und Hierarchisierungen *eo ipso* verletzen, möchte ich dieses Dilemma bei seinem ersten ›Horn‹ anfassen. Dazu soll zunächst untersucht werden, ob es Spielarten des Nationalismus gibt, die eher mit dem Menschenrechtsgedanken verträglich sein könnten oder nicht, bevor die Möglichkeit nicht-national gefasster Staatlichkeit daraufhin befragt wird, inwiefern ihr exklusivistisches Potenzial tendenziell geringer ausfällt. Dann sollte beurteilt werden können, wie hoch der Preis ist, den eine real existierende Menschenrechtsordnung *jedenfalls* zu zahlen erfordert und welcher hingegen besser vermieden werden sollte.

Die Hypothese, wonach Nationalismus und Menschenrechte kein taugliches Gespann abgeben, findet in der Geschichte mannigfach Bestätigung. Nichts Geringeres als protonationalistische Exzesse haben im Verlauf der seit der Reformation Europa überziehenden Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts die Gewalt gegen jene geschürt, die nicht als Mitglieder derselben politischen Gemeinschaft gelten durften, weil ihre Konfession sie als Bürger illoyal und unverlässlich, als Menschen gleich ›Teufeln‹ und ›Untermenschen‹ erscheinen ließ. – Ob die Hugenotten im katholischen Frankreich, Protestanten im katholischen

<sup>136</sup> Ibid., S. 490.

<sup>137</sup> Ibid., S. 601ff. Zum Status des Fremden bzw. Nicht-Staatsbürgers in Geschichte und Völkerrecht siehe Carmen Tiburico: *The Human Rights of Aliens under International and Comparative Law*, Den Haag: Martinus Nijhoff 2011.

<sup>138</sup> Jürgen Habermas: *Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen. Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie*, in: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S. 157.

Österreich, irische und schottische Katholiken sowie Dissenters in anglikanen Großbritannien: Die Wellen der Emigration sind letztlich nichts anderes als das Resultat systematischer religiös-nationalistischer ›Säuberungen‹. Das Anschauungsmaterial bezüglich verheerender Auswirkungen völkisch/religiös gefasster Staaten reicht bis in die Gegenwart: Nationale Ausdifferenzierungen, begleitet von Bürgerkriegen und Völkermorden, wie sie nach dem Zerfall Jugoslawiens den Balkanraum zerrüttet haben, fanden bzw. finden unter ähnlichen Bedingungen in unterschiedlichem Ausmaß in vielen Weltgegenden statt. Wo die nationalistische Gewalt sich nicht auf allgemein sichtbare Weise entlädt, offenbart sie sich doch denjenigen, die als ethnische/religiöse Minderheiten in dem betreffenden Staat leben (müssen). Die Situation israelischer (muslimischer und christlicher) Araber im »Judenstaat«,<sup>139</sup> (hinduistischer) Tamilen im mehrheitlich buddhistisch-singhalesischen Sri Lanka, (christlicher und animistischer) Afrikaner im (arabisch dominierten) Sudan vor seiner Teilung 2012 und viele weitere Beispiele zeugen davon. Ein besonders gravierendes Beispiel nationalistischer Zweiklassenpolitiken, gerade auch vor dem Hintergrund der Einsicht in die Bedeutung des (vorpolitischen) Rechts auf Rechte (vgl. 2.1.2), liefert das (buddhistische) Myanmar im Umgang mit der Minderheit der (muslimischen) Rohingya.<sup>140</sup> Da diese Menschen nicht als Minderheit anerkannt sind und ihnen ferner die Staatsbürgerschaft vorenthalten bleibt, leben die ca. 700,000 Angehörigen dieser Volksgruppe gezwungenermaßen als »internally displaced people« unter weitgehend rechtlosen Bedingungen, die immer mehr Menschen zur gefährlichen Flucht in die Nachbarländer der Region treiben, wo es ihnen meist nicht bes-

<sup>139</sup> Zwar versprach Israels Gründungserklärung, der Staat »will ensure complete equality of social and political rights to all its inhabitants irrespective of religion, race or sex«, und bot den arabischen Einwohnern Teilhabe (»full and equal citizenship and due representation«) an, die Situation heute ist aber alles andere als egalitär, auch weil viele jüdische Israelis – eine demographische ›Disbalance‹ vor Augen – immer stärker auf die ›jüdische Identität‹ Israels pochen. Zuletzt ist diese Frage im Zuge der Diskussion der (letztlich nicht angenommenen) Regierungsvorlage eines »Jüdischer Staat«-Gesetzes wieder virulent geworden (vgl. Lahav Harkov/Herb Keinon: »Cabinet approves of ‚Jewish state bill‘«, *Jerusalem Post*, 23.11.2014). Zur Identitätspolitik in Israel und den daraus resultierenden Einschränkungen der Bürgerrechte bzw. des Zugangs zur Staatsbürgerschaft für Nicht-Juden siehe Molavi Shourideh C.: *Stateless Citizenship. The Palestinian-Arab Citizens of Israel*, Leiden: Brill 2013; Chaim Gans: »Nationalist Priorities and Restrictions in Immigration: The Case of Israel«, *Law & Ethics of Human Rights* 2008/2, S. 1–19; Shlomo Sand: *Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand*, Berlin: Ullstein 2008/2010, Kap. 5; Noch weit prekärer ist freilich die Situation der Menschen in den von Israel besetzten (Westjordanland, Ost-Jerusalem, Golan) und belagerten (Gaza) Gebieten, die zwischen fehlender Staatslichkeit und Minderheitenstatus oszilliert.

<sup>140</sup> Vgl. dazu Nehginpao Kipgen: »Addressing the Rohingya Problem«, *Journal of Asian and African Studies* 2014/49, S. 234–247; sowie allgemein das Informationsportal: <<http://www.rohingya.org/portal/>>.

ser ergeht. In kleinerem Stil und mit anderen religiösen Vorzeichen zu beobachten ist ein solches Ausschlussregime bei der Inselrepublik der Malediven, die Angehörige der winzigen christlichen Minderheit im überwiegend islamischen Land gleichsam dadurch ausbürgert, dass die Zugehörigkeit zum sunnitischen Islam mit der Staatsangehörigkeit als identisch erklärt wird.<sup>141</sup> Kann in einem solchen Fall noch von gleichen Menschenrechten bei zwar ungleichen Bürgerrechten – die einem islamischen Staat nach klassischem islamischen Recht inhärent sind – gesprochen werden oder ist mit der Staatsangehörigkeit auch die Menschenrechtssubjektivität der Betroffenen suspendiert? Handelt es sich also um bloße Spannungen oder aber Unvereinbarkeiten mit der Menschenrechtsidee? Dass der Status als Bürger zweiter Klasse hier und ähnlich wie im Fall der Rohingya an der Religionszugehörigkeit bzw. der Verachtung von Christgläubigen festgemacht wird, legt meines Erachtens zweiteres nahe. Der ausgeprägte religiöse Nationalismus, der am Umgang mit Minderheiten auf den Malediven ebenso wie im ›Patenstaat‹ Saudi-Arabien beobachtet werden kann, lässt nämlich dem Begriff Mensch außerhalb des ›wahren‹ Menschseins des frommen Sunnitischen so wenig Raum, dass die Grenze vom Christen zum Untermenschen bereits undeutlich geworden ist. Die Beschreibung »Bürger zweiter Klasse« wäre demnach noch eine zu freundliche bzw. sogar euphemistische.

Man könnte angesichts solcher aus menschenrechtlicher Perspektive zweifelsohne als negativ zu bewertenden Schilderungen einwenden, dass der hier unterlegte Nationalismusbegriff zu breit gefasst sei und die Frage, ob es nicht auch Formen eines, wenn man so will, menschenrechtskompatiblen Nationalismus geben könne, unterschätzt werde. Oder anders ausgedrückt: Wieviel Loyalität darf dem eigenen ›Stamm‹ gegenüber in der kosmopolitischen Utopie der Menschenrechte noch geübt werden? Zwingt denn der Menschenrechtsgedanke dazu, alle lokalen, partikularen Zugehörigkeiten zu suspendieren und sich ausschließlich der einen großen ›Menschheit‹ zugehörig zu fühlen? Diese gewichtigen Fragen, die spätestens seit den Ernüchterungen, die konkret auf das Ende des Kalten Krieges und den »Rückfall in den Tribalismus« gefolgt sind, intensiv diskutiert werden,<sup>142</sup> stellen in der Tat eine ›Gretchenfrage‹ für jede Menschenrechtstheorie dar. Es stellt, mit Michael Walzer gedacht, nicht nur eine überzogene – im Sinne der Zielerreichung nicht notwendige – Bedingung dar, dass im Menschenrechtszeitalter jeder Mensch von seinen partikularen Identitäten gänzlich ablässt; es wäre vielmehr geradezu eine Forderung, die einem Angriff auf das Mensch-

<sup>141</sup> Vgl. US Department of State: *Maldives 2012 International Religious Freedom Report*.

<sup>142</sup> Vgl. Michael Walzer: *Thick and Thin*, op. cit.; Jeff McMahan: »The Limits of National Partiality«, in: Robert McKim/Jeff McMahan (Hg.), op. cit., S. 107–157; David Miller: *Citizenship and National Identity*, Cambridge: Polity Press 2000.

sein gleichkommt. Denn: »The crucial commonality of the human race is particularism.«<sup>143</sup> Ihr geteiltes Menschsein werde somit nie dazu führen, dass die Menschen einem ›einzigen universalen Stamm‹ (›single universal tribe‹) zugehören.<sup>144</sup> Realistisches und legitimes Ziel allein sei es nun, Mehrfachidentitäten zu ermöglichen bzw. zu kultivieren: Mensch und Bürgerin eines bestimmten Staates, Angehöriger einer bestimmten Volksgruppe und solidarisch mit anderen, Christ und Freund von Juden zu sein etc. Auf diese Weise, so könnte man Walzer folgen, würden nationalistische Tendenzen zwar nicht unterbunden, aber immerhin eingehetzt und besänftigt: »When identities are multiplied, passions are divided.«<sup>145</sup>

Kann ein solcherart humanisierend vorstrukturierter Nationalismus mit der Idee der Menschenrechte koexistieren? Kann man der eigenen Gruppe einen ideell höheren Wert als anderen einräumen, ohne die anderen notwendigerweise so zu entmenschlichen, dass aus den daraus resultierenden praktischen Folgen Spannungen oder gar Unvereinbarkeiten mit dem Menschenrechtsgedanken entstehen? Bemüht man sich an dieser Stelle um einen differenzierten Blick auf Phänomene von Nationalismen und Partikularismen, wird man feststellen, dass Unterschiede ihrer Erscheinungsformen es rechtfertigen könnten, diese Frage vorsichtig zu bejahen. Nationalismus muss offenbar nicht immer mit expansiver Gewalt, Landnahme oder Unterdrückung anderer einhergehen: Man vergleiche etwa die nationalistischen Schlachtrufe »Heute hört uns Deutschland und morgen die ganze Welt« (des Nationalsozialismus) sowie »Exodus« (der Panafrikanisten auf dem Amerikanischen Kontinent) oder »Homerule« (der Irischen Republikaner). Ersterer steht bekanntermaßen für das Ziel der totalen Unterdrückung und Ausrottung der »Nicht-Arier«, während letztere als *reaktive Nationalismen*<sup>146</sup> auf Erfahrungen des Kolonialismus antworten.<sup>147</sup> Dieser Nationalismus

<sup>143</sup> Michael Walzer: *Thick and Thin*, op. cit., S. 83.

<sup>144</sup> Ibid.

<sup>145</sup> Ibid., S. 82.

<sup>146</sup> Den Begriff des reaktiven Nationalismus entnehme ich Werner Zipps/Heinz Kämpfer: *Nation X: Schwarzer Nationalismus, Black Exodus und Hip Hop*, Wien: Promedia 2001.

<sup>147</sup> Der Zionismus, so viel sei für die folgenden Ausführungen vorausgeschickt, fällt dabei in eine Sonderkategorie, was auch die ihn seit seinen Anfängen umspannenden Kontroversen zu einem großen Teil erklärt: Zwar war er als reaktiver Nationalismus entstanden aus den für viele nicht befriedigenden Prozessen der bürgerlichen Emanzipation in Europa (vgl. Theodor Herzl: *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, Zürich: Manesse Verlag 1896/1998) und schließlich aus der Auslöschungserfahrung der Shoah heraus; in der Verwirklichung musste jedoch die zionistische Ideologie in Palästina den Preis für falsch gesetzte Prämissen (›Ein Land ohne Volk für ein Volk ohne Land‹) in Form von kolonialen Verstrickungen bezahlen, die bis heute zu heftiger Kritik nicht zuletzt auch von Jüdinnen und Juden führen (vgl. Shlomo Sand: *Die Erfindung des jüdischen Volkes*, op. cit.; Hajo G. Meyer: *The End of Judaism. An Ethical Tradition Betrayed*, Neu Isenburg: Melzer Verlag 2007; Marc H. Ellis: *Judaism does not equal Israel. The Rebirth of the Jewish*

ist dabei von einem leicht übersteigerten Patriotismus kaum zu unterscheiden, während ihn vom nationalistischen Weltherrschaftsanspruch und dessen Auslöschungspolitiken am anderen Ende der Skala nicht nur eine Grauvalenz, sondern eine in der zwar *separativen*, jedoch nicht *konfrontativen* Stellung zu Nichtmitgliedern der eigenen Gruppe begründete Haltung trennt, die mit dem Menschenrechtsgedanken nicht in jedem Fall im Einklang stehen muss; mit ihm aber grundsätzlich in Einklang gebracht werden kann.

Damit ist die Frage des exklusivistischen Potenzials nationalistischer Anschauungen jedoch noch nicht abgeschlossen, bedenkt man einen weiteren Aspekt real existierender Nationalstaatlichkeit: den Krieg. Damit ist nicht die These gemeint, wonach nationalistisch verfasste Staaten über ein größeres Maß an Kriegslüsternheit verfügten, sondern das Verhalten von (National-)Staaten *im Krieg*. Es ist dabei, so eine erste Hypothese, nicht zunächst das Tötungsverbot als solches, das durch den Kriegszustand suspendiert ist, sondern grundlegender die Logik der nationalstaatlichen *in-group*-Solidarität, welcher die menschenrechtliche Logik, nach welcher jeder Mensch prinzipiell gleich viel zählt, tief ins Fleisch schneidet. Aus Sicht der Kriegsparteien gilt grundsätzlich – selbst im »Verteidigungsfall« –, den Feind so weitreichend zu schädigen, wie es die nationalen Interessen erfordern. Dass aus dieser Zielbestimmung erwachsende Exzesse (Stichworte: Nichtkombattantenschutz, Verbot von Genozid etc.) zu vermeiden und durch international anerkannte Regelungen zu unterbinden sind, ist die Essenz des humanitären Völkerrechts, wie es sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts formal in Abkommen etablierte, aufbauend auf einen gewissen Bestand an in fast allen Weltgegenden bekannten gewohnheitsrechtlichen Prinzipien (*ius*

*Prophetic*, New York: The New Press 2009; Judith Butler: *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2013; Brian Klug: *Being Jewish and Doing Justice. Bringing Argument to Life*, London: Vallentine Mitchell 2011; für einen Überblick über die innerjüdischen Debatten siehe Micha Brumlik: *Kritik des Zionismus*, Fulda: Europäische Verlagsanstalt 2007). Es ist im Lichte dieser Kritik daher zweifelhaft, was etwa Hannah Arendt, selbst eine ausgesprochene Kritikerin eines (bi-)nationalen Staates Israel (siehe auch weiter unten), zur Verteidigung des Zionismus ins Treffen führt, nämlich dass dieser vom »völkischen Nationalismus« dadurch zu unterscheiden sei, dass es dem Zionismus darum ging, »die Menschheit zu etablieren«, nicht darum, dass »man auserwählt war, andere Völker niederzutrampeln« (EUTH, op. cit., S. 509). Noch deutlicher wird das Verschwimmen solcher Gegensätzlichkeiten, wenn man folgende Beschreibung des völkischen Nationalismus durch Arendt den gegenwärtigen Entwicklungen in Israel gegenüberstellt: »Politisch ist es dem völkischen Nationalismus eigen, darauf zu zu bestehen, daß das eigene Volk von einer Welt von Feinden umgeben«, in der Situation des »einer gegen alle« sich befindet, und daß es infolgedessen nur einen Unterschied in der Welt gibt, der zählt, den Unterschied zwischen einem selbst und allen anderen. Er behauptet stets, daß das eigene Volk einzigartig und seine Existenz mit der gleichberechtigten Existenz anderer Völker unvereinbar sei [...]« (ibid., S. 482f.).

*in bello*).<sup>148</sup> Das erklärt bereits das inhärent antithetische Verhältnis von souveränen Nationalstaaten, die den Mitteln ihrer Interessenverfolgung, darunter fällt auch der Einsatz militärischer Gewalt, aus ihrer Logik heraus kaum eine Beschränkung setzen können, sondern angewiesen bleiben auf *externe* (international oder auch moralische) Gründe, warum etwa auch Feinde geschont werden sollen, wenn es sich bei ihnen um Zivilisten handelt. Wie sehr sich eine menschenrechtlich-humanitäre und nationalstaatliche bzw. nationalistische Logik reiben, zeigt auch der durch eine Vielzahl von Evidenzen gestützte Befund, dass der Schutz von feindlichen Zivilistinnen oft mit dem Zwang einhergeht, eigenes Kampfpersonal zu »opfern«. Es verwundert daher nicht, dass Staaten im Kriegsfall den humanitären Verpflichtungen, denen sie sich selbst unterworfen haben oder an denen sie nach Standards des zwingenden Völkerrechts gemessen werden, selten in dem Umfang gerecht werden, wie es auch eine menschenrechtliche Erwartungshaltung unterstellen würde. Es ist dabei nicht alleine eine Frage der Anspruchsberechtigung II, wie Feinde behandelt werden, sondern kann auch die für die menschenrechtliche Gleichheitsdimension viel zentralere Ansehung des Anderen als prinzipiell gleichwertiges Menschenrechtssubjekt berühren, wenn konkret eigene Truppen und ihr Schutz bzw. Überleben gegen die Unversehrtheit von feindlichen Zivilisten abgewogen wird. Ein anschauliches Beispiel dafür sind die wiederholten militärischen Konflikte zwischen dem Staat Israel und den militanten Gruppen im Gazastreifen zuletzt 2008/2009 und 2014, die wie wenige andere Kriege zuvor zu militärischen Debatten darüber geführt haben, inwieweit die Israeli Defense Forces (IDF) ihre völkerrechtlichen bzw. menschenrechtlichen Verpflichtungen erfüllt oder aber verletzt haben. In ihnen erwogen wurde die nach Uri Avnery »hardest moral question of all: is it permissible to risk the lives of our soldiers in order to save the old

148 Als nichtverhandelbarer Mindeststandard wird dabei der allen Genfer Konventionen gemeinsame Art. 3 angesehen. Dieser sieht vor: »Personen, die nicht direkt an den Feindseligkeiten teilnehmen, einschließlich der Mitglieder der bewaffneten Streitkräfte, welche die Waffen gestreckt haben, und der Personen, die infolge Krankheit, Verwundung, Gefangennahme oder irgendeiner anderen Ursache ausser Kampf gesetzt wurden, sollen unter allen Umständen mit Menschlichkeit behandelt werden, ohne jede Benachteiligung aus Gründen der Rasse, der Farbe, der Religion oder des Glaubens, des Geschlechts, der Geburt oder des Vermögens oder aus irgendeinem ähnlichen Grunde« (1) und verbietet unter anderem »Angriffe auf Leib und Leben« (a) und »Verurteilungen und Hinrichtungen ohne vorhergehendes Urteil eines ordnungsmässig bestellten Gerichtes« (d). Der Schutz von Nichtkombattanten gilt auch als gewohnheitsrechtliches Prinzip. Bereits Hugo Grotius begründete die Nicht-Tötung von am Krieg Unbeteiligten (Kinder, Frauen und pauschal alle Männer, »deren Lebensweise allem Waffengebrauch zuwider ist«, das heißt Priester, Wissenschaftler, Bauern, Künstler, Handwerker) als naturrechtliches Grundprinzip (*Vom Recht des Krieges und des Friedens*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1625/1950, S. 510ff.).

people, women and children of the ›enemy?«<sup>149</sup> So kritisierten Avishai Margalit und Michael Walzer vor neun Jahren anlässlich des Angriffs auf den Gaza-Streifen im Zuge der Operation »Gegossenes Blei« nicht nur das Vorgehen der IDF, sondern auch die diesem Vorgehen zugrundeliegende Doktrin, die sie in den Lehren konkret des Tel Aviv Philosophen Asa Kasher, Mitverfasser des Ethikkodex der IDF und ihr Berater, bekräftigt sehen. Ausdrücklich wenden sie sich gegen eine prinzipielle Priorisierung des Schutzes der eigenen Truppen gegenüber dem Schutz von Menschen auf der anderen Seite der Grenze und erheben den Vorwurf: »[T]he safety of ›our‹ soldiers takes precedence over the safety of ›their‹ civilians«.<sup>150</sup> Für diese Einschätzung dienen ihnen nicht zuletzt die disproportionalen Todeszahlen von israelischen Soldat(inn)en und Palästinenser(inne)n (ca. 1:150).<sup>151</sup> Kasher replizierte darauf gemeinsam mit Generalmajor Amos Yadlin, wobei sie die von Margalit und Walzer eingemahnten Standards als verfehlt zurückwiesen. Zum einen sei die Vorstellung, wonach Kollateralschäden (unter Zivilisten) niemals moralisch akzeptabel seien, gefährlich, »since it practically encourages and enhances terrorism«.<sup>152</sup> Beachtlicher ist jedoch die zweite von ihnen geführte Argumentationslinie: »It is also a wrong guideline, because states have special duties to defend the life, liberty, health, and well-being of their citizens, and everyone else under their effective control.«<sup>153</sup> Die Aufgabe eines IDF-Angehörigen sei es nicht, sich zu gefährden, um das Ausmaß des Krieges einzudämmen, sondern primär

<sup>149</sup> Uri Avnery: »The Johnny Procedure« (2009).

<sup>150</sup> Avishai Margalit/Michael Walzer: »Israel: Civilians and Combatants«, *The New York Review of Books*, 14.5.2009. So auch Uri Avnery: »This is the principle that guided the Israeli army in the Gaza War [...]: in order to avoid the loss of one single soldier of ours, it is permissible to kill 10, 100 and even 1000 enemy civilians. War without casualties on our side. [...] If we strip this doctrine of all ornaments, what remains is a simple principle: the state must protect the lives of its soldiers at any price, without any limit or law« (*ibid.*). Ähnlich die Einschätzung der UN für den jüngsten Gazakrieg: »[T]he commission believes that the military culture resulting from such policy priorities may have been a contributing factor for the unleashing of massive firepower [...], in total disregard for its impact on the civilian population« (UNHRC: *Report of the detailed findings of the independent commission of inquiry on the 2014 Gaza war*, A/HRC/29/CPR.4, 2015, Abs. 371). Vgl. auch die Schilderungen der ehemaligen Offizierin Yuli Novak: »Berechnungsmodelle für einen vorhergesagten Tod«, *Neue Zürcher Zeitung*, 24.7.2015.

<sup>151</sup> Ähnlich stellten sich auch die Opferzahlen im jüngsten Gazakrieg 2014 dar, bei dem laut UN-Angaben zwischen 7. Juli und 26. August 2014 bis zu 1,600 Israelis (davon 270 Kinder bzw. Jugendliche) von Raketen aus dem Gazastreifen verwundet und sechs Israelis getötet wurden. Bei über 6,000 Luftschlägen auf Gaza wurden bis zu 1,066 Palästinenser (davon 370 Kinder bzw. Jugendliche und 241 Frauen) getötet, viele weitere verwundet, ganze Familien ausgelöscht, tausende Wohneinheiten und vitale Infrastruktur zerstört. Vgl. UNHRC: *Report on the 2014 Gaza war*, op. cit., Abs. 66, 111.

<sup>152</sup> Asa Kasher/Amos Yadlin: »Israel and the Rules of War: An Exchange«, *The New York Review of Books*, 11.6.2009.

<sup>153</sup> *Ibid.*

sein Land und seine Bürger zu schützen. In einer Re-Replik beharren Margalit und Walzer auf ihrem Standpunkt: »They [IDF] must reflect respect for innocent lives, whatever the political identity of those lives and even when they are not under ›our‹ control. [...] Soldiers must do their best not to kill them, and their ›best‹ will sometimes involve some ›cost‹ to themselves.«<sup>154</sup>

Wie ist diese Kontroverse zu sehen? Haben Margalit und Walzer einen wunden Punkt getroffen oder übersehen sie in idealistischer Manier die harten Realitäten des Krieges, die immer zu dilemmatischen Entscheidungszwängen (Stichwort: verlustreicher Häuserkampf oder Flächenbombardment?) führen? Ich denke, sie haben nicht nur einen wunden Punkt der israelischen Militärpolitik aufgezeigt, sondern eine Problematik, die grundsätzlich auf das prekäre Verhältnis von Menschenrechtsdenken und nationalem Interesse aufmerksam macht. Anders als in früheren Zeiten kann heute Krieg kaum mehr ohne Abwägung des Lebens der eigenen Soldaten und fremder Nichtkombattanten geführt werden, weshalb dem so genannten »double-effect«-Prinzip, wonach voraussehbarer, aber nicht-intendierter Schaden (an Zivilisten) als lässlich einzustufen sei, eine kriegsethische Schlüsselrolle zukommt.<sup>155</sup> Seine Verträglichkeit mit dem Menschenrechtsgedanken muss grundsätzlich hinterfragt werden. Denn während aus einer rein menschenrechtlichen Warte das Leben eines namenlosen Zivilisten bzw. Nicht-Attackers gleich viel wiegen muss wie das eines Elitesoldaten oder sogar Generals, muss aus nationalstaatlichen Räsonnements letztlich dem (offiziellen) Kriegsziel und damit dem eigenen Kämpfer die vordringliche mora-

<sup>154</sup> Avishai Margalit/Michael Walzer: »Israel and the Rules of War: An Exchange», op. cit.

<sup>155</sup> Siehe insbes. die kritische Analyse bei C. A. J. (Tony) Coady: »Terrorism, just war and the right response«, in: Georg Meggle (Hg.), *Ethics of Terrorism and Counter-Terrorism*, Frankfurt a. M.: Ontos 2005, S. 135–149. Völkerrechtlich ist die Zulässigkeit einer solchen Abwägung bzw. Opferung nicht primär an das Kriterium der Intentionalität, sondern das der Proportionalität geknüpft. So enthält das Römer Statut unter anderem folgenden Kriegsverbrechenstatbestand: »Intentionally launching an attack in the knowledge that such attack will cause incidental loss of life or injury to civilians or damage to civilian objects or widespread, long-term and severe damage to the natural environment which would be clearly excessive in relation to the concrete and direct overall military advantage anticipated [Hervorhebung d. V.]« (RS, op. cit., Art. 8, b, iv). Anders als eine verbreitete Ansicht verlangt das Verhältnismäßigkeitsprinzip keine Proportionalität der Opfer in einem militärischen Konflikt, sondern die Berücksichtigung der Verhältnismäßigkeit der (Mittel zur) Erreichung eines militärischen Ziels und der dafür von der Gegenseite zu erbringenden zivilen Opfer. Eine ›proportionale‹ Opferbilanz sagt noch nichts darüber aus, ob respektive wie leichtfertig und unter welchen humandifferenzierenden Voraussetzungen die Nichtkombattanten ›geopfert‹ wurden. Zur Frage *Den Gegner schützen? Zu einer aktuellen Kontroverse in der Ethik des bewaffneten Konflikts* siehe Bernhard Koch (Hg.), Baden-Baden: Nomos 2014. Zur Kritik am Proportionalitätsprinzip in seiner derzeitigen Form und Reformvorschlägen siehe Janina Dill: *Applying the Principle of Proportionality in Combat Operations*, Policy Briefing, Oxford Institute for Ethics, Law, and Armed Conflict 2010.

lische Fürsorge gelten. Das gilt in verschärftem Maße, wenn der Feind nicht bloß als Gefahr oder Aggressor, sondern als ›Untermensch‹ oder ›Menschheitsverbrecher‹ angesehen wird (vgl. 3.2.9). Ein solches Messen mit zweierlei Maß ist damit nach der einen Logik geboten, nach der anderen nicht gestattet. Die Frage, die sich schlussendlich stellt, ist: Welcher Logik soll der Vorrang gegeben werden?<sup>156</sup> Die Unvereinbarkeit der Hierarchisierungen des Wertes von eigenen Leuten und Feinden, ganz besonders jenes von eigenen Soldaten und feindlichen Zivilisten, mit der Idee der Menschenrechte, konkret ihrem universalistischen Pfeiler, kann jedenfalls nicht einfach dadurch aufgehoben werden, dass die Zumutung, die daraus an ethischen Maßgaben erwächst, als zu groß angesehen wird. Die Anforderungen, die der Menschenrechtsgedanke gerade auch an Konfliktparteien stellt, können durchaus auch als übermenschlich bezeichnet werden; und doch bleiben sie Mindestanforderungen. Eine gleiche Behandlung von Freund und Feind verlangen sie nämlich nicht. Sie begnügen sich mit der gleichen Berücksichtigung. Im Falle des Gazakrieges hätte dies laut Avnery bedeutet, ihn gar nicht erst zu beginnen: »The argument that the harm caused to the population, and the killing of over a thousand men, women and children was inevitable should, by itself, have led to the conclusion that the decision to start this was a terrible act right from the beginning.«<sup>157</sup> Noch grundsätzlicher stellt sich die Frage, ob Kriege unter menschenrechtlichen Gesichtspunkten als Kriege überhaupt geführt werden können und nicht eher in Analogie zu »Polizeiaktionen« mit entsprechend diffe-

<sup>156</sup> Diese Frage nicht ohne Zögern bzw. ohne bedenkliche Ambivalenz beantwortet hat der Internationale Gerichtshof (ICJ) in seinem Gutachten über die Zulässigkeit für Staaten, mit dem Einsatz von Atomwaffen zu drohen (»Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons«, Advisory Opinion, *ICJ Reports* 1996, S. 226). Zwar stellte das Gericht fest, dass das Recht auf Leben im Zustand des Krieges insofern fortwirke, als niemand willkürlich seines Rechts auf Leben beraubt werden dürfe. Doch könne die Drohung bzw. der Einsatz von Atomwaffen – trotz des Konflikts mit dem Prinzip der Differenzierung zwischen militärischen und zivilen Zielen – nicht als niemals gerechtfertigt angesehen werden, denn »the Court cannot lose sight of the fundamental right of every State to survival, and thus its right to resort to self-defence [...]« (*ibid.*, Abs. 97).

<sup>157</sup> Uri Avnery: »The Johnny Procedure«, op. cit. Für den Gazakrieg 2014 stellte die UN ebenfalls den militärischen Nutzen zahlreicher Angriffe insbesondere auf weiche Ziele in Frage und warf den IDF Kriegsverbrechen vor: »The sheer number of shells fired, as well as the reported dropping of over 100 one-ton bombs in a short period of time in a densely populated area [...] raise questions as to the respect by the IDF of the rules of distinction, precautions and proportionality. These methods and means employed by the IDF could not, in such a small and densely populated area, be directed at a specific military target and could not adequately distinguish between civilians and civilian objects and military objectives [...]« (*Report on the 2014 Gaza war*, op. cit., Abs. 293; vgl. auch Abs. 365ff.). Zu einer ähnlich kritischen Einschätzung gelangte auch die Untersuchung des UN-Menschenrechtsrates zum Gazakrieg 2008/09 (vgl. Adam Horowitz/Lizzy Ratner/Philip Weiss: *The Goldstone Report. The Legacy of the Landmark Investigation of the Gaza Conflict*, New York 2011).

renzierten Mitteln legitimerweise zu führen sind, wie es das System der kollektiven Sicherheit im Rahmen der UN im Grunde bereits vorgibt. Ein zusätzlicher Grund dafür wären auch die quasi-offiziellen und inoffiziellen Kriegsziele, die über die Unschädlichmachung von Gegnern regelmäßig weitreichender auf deren Ernidrigung und die nachhaltige (biopolitische) Schwächung gerichtet sind.<sup>158</sup>

Im Lichte der bisherigen Betrachtungen der unmittelbaren Gefahren, die das nationalstaatliche Denken für die Idee der Menschenrechte darstellt bzw. darstellen kann, erscheint es vielen – auch Hannah Arendt zählte zu ihnen – angemessen, der nationalstaatlichen Zugehörigkeit eine nur zivile<sup>159</sup> staatliche Zugehörigkeit vorzuziehen. Zwar würde auch diese noch vor der Herausforderung stehen, im Kriegszustand dem Menschenrechtsgedanken Rechnung zu tragen, das heißt Menschenrechte nicht Bürgerrechten unterzuordnen, aber vielleicht fiele es ihr leichter, wenn eben die Unterschiede zwischen Mensch und Bürger nicht nationalistisch aufgeladen wären. Man muss sich mit dieser Frage gar nicht aufhalten, denn der fragliche Vorzug des bloß zivilen Staates scheint sich an anderer Stelle zu entscheiden. Wenn man heute etwa europäische Länder betrachtet und ihre mehr oder weniger offiziell multinationale Kondition, ist die Frage, ob ein Staat ohne nationalistische Fassung denn überhaupt denkbar sei, bereits relativiert, denn eine spezifisch völkische bzw. völkisch-religiöse Identität ist für die Zugehörigkeit zu den entsprechenden Gemeinwesen offenbar nicht länger erforderlich. Das gilt überdies auch für eine Vielzahl anderer Länder, allen voran die USA, die seit ihrer Entstehung eine konsequente Neudeutung nationaler Identität jenseits der herkömmlichen Nationalismen unternommen haben. – Ein Weg, der, wie es scheint, auch von der Europäischen Union – unter anderen Bedingungen freilich, aber dennoch mit beachtlicher Entschlossenheit – beschritten wird.<sup>160</sup> Die Schaffung der gemeinsamen Unionsbürgerschaft ist mehr als nur ein Symbol für den Wertverlust

<sup>158</sup> Vgl. beispielsweise für den Hindu-Nationalismus und militärtanten Zionismus Mark Juergensmeyer: *Die Globalisierung religiöser Gewalt*, Hamburg: Hamburger Edition 2009, S. 172ff. und S. 99ff.

<sup>159</sup> Dieser von Seyla Benhabib für die Arendtsche Auffassung des idealen Staates verwendete Begriff soll den Unterschied zum national gefassten Staat markieren. Avishai Margalit spricht diesbezüglich auch von einer »symbolischen Staatsbürgerschaft«, die keine Zugehörigkeitsvoraussetzung machen darf, »die sich explizit oder implizit gegen einige Bürger des Staates richten« (PW, op. cit., S. 162). In einem sozialphilosophischen Sinne kann man diese Differenz zwischen »starken und schwachen« Staatsbürgerschaftsvoraussetzungen auch an das Gegensatzpaar *Gesellschaft v. Gemeinschaft* binden. Er entspricht in weiten Teilen auch dem Konzept eines weltanschaulich unparteiischen bzw. säkularen Staates (vgl. Marie-Luisa Frick: »Ethische Neutralität des Staates: Eine contradictio in adjecto?«, op. cit.).

<sup>160</sup> Vgl. zu den »Neue[n] Formen des Staatsbürgertums in der Europäischen Union« vgl. Seyla Benhabib: *Die Rechte der Anderen*, op. cit., Kap. 4.

herkömmlicher nationalstaatlicher Zugehörigkeit, sie selbst erschafft einen neuen *demos*. Ob jedoch aus einer Vielzahl keiner (National-)Staaten auf diese Weise lediglich ein weiterer Super-Nationalstaat entstehen oder aber der Nationalismus in einem »Europa der Regionen« weitgehend zurückgedrängt werden wird, ist derzeit nicht absehbar. Gerade die Staaten des europäischen Kontinents stehen nun aber seit geraumer Zeit vor einer immer stärker bewusst werdenden Herausforderung, die zu intensiven Debatten um den exklusivistischen Gehalt auch nicht (mehr voll) nationalistischer Staaten geführt hat: dem Druck, der ausgehend von Einwanderern und Flüchtlingen aus den schwachen, zerfallen(d)en und zerstörten Staaten des Nahen Ostens und nördlichen Afrikas.

Was hier nun zur Debatte steht, sind nicht nur die durchaus in relevantem Maße vorhandenen nationalistischen Gesinnungen von Bewohnerinnen dieser Länder – ihre antithetische Stellung zum Menschenrechtsgedanken wurde in den obigen Ausführungen bereits herausgearbeitet –, sondern auf einer viel grundsätzlicheren Ebene die Legitimität von Staatsgrenzen überhaupt. Diese Anfrage ist dabei auf mindestens zwei Ebenen vermerkbar: zum einen auf einer aktivistischen. In diesen Fällen wird unter dem bezeichnenden Motto »No Border« eine idyllische Post-Staatlichkeit suggeriert, in der bestehende Grenzen und die sie ziehenden Staaten nicht länger dem gleichen Glück aller Menschen entgegenstehen.<sup>161</sup> Zum anderen werden Fragen der staatlichen Zugehörigkeit aktuell auch auf einer polittheoretischen Ebene aufgeworfen.<sup>162</sup> Soweit diese Ansinnen dem politischen Anarchismus zuzuordnen sind, können sie mit der Affirmation der Menschenrechte, gerade auch in ihren Bedingungen funktionierender Staatlichkeit, als zurückgewiesen betrachtet werden (vgl. 2.3.2). Wenn die gestellte Frage aber nun nicht lautet »Sind Menschenrechte und Staatlichkeit grundsätzlich vereinbar«, sondern vielmehr »Brauchen Menschenrechte einen weltumspannenden Staat?«, so hat diese eine gründlichere Auseinandersetzung durchaus verdient. Wie drängend diese Frage angesichts des gegenwärtigen Flüchtlingselends ist, zeigt ein kurzer Blick in die Völkerrechtswirklichkeit. Bekanntermaßen ist das Recht, in einem anderen Land um Schutz vor (politischer und sozialer) Verfolgung *anzusuchen*, ein international fest

<sup>161</sup> Vgl. insbes. »The Charta of Lampedusa« unter <<http://www.mcbett.ie/charter-of-lampedusa---english-version.html>> (Zugriff am 27.8.2016).

<sup>162</sup> Siehe Seyla Benhabib: *Die Rechte der Anderen*, op. cit.; Mervyn Frost: *Constituting Human Rights. Global Civil Society and the Society of Democratic States*, New York: Routledge 2002; Catherine Dauvergne: *Making People Illegal. What Globalization Means for Migration and Law*, Cambridge: Cambridge University Press 2008; David Miller: *Strangers in our Midst. The Political Philosophy of Immigration*, Cambridge MA: Harvard University Press 2016; Matthias Risse: »Taking up space on earth: Theorizing territorial rights, the justification of states and immigration from a global standpoint«, *Global Constitutionalism* 2015/4, S. 81–113.

verankerter Anspruch jedes Menschen.<sup>163</sup> Allerdings stellt sich im Sinne des korrelativen Verhältnisses von Menschenrechten und Pflichten konkret die Frage, wen dieses Menschenrecht zur Aufnahme der Verfolgten bestimmt. Die einfache rechtliche Antwort darauf ist zugleich eine Nichtantwort: *jeden* Staat und deshalb *keinen*. Die Souveränität der einzelnen Staaten bringt mit sich, dass sie diese Pflicht zwar teilen, aber eben auch darum die Verantwortung nach Gutdünken weiterverweisen können, ohne dass das internationale Koordinationsrecht dem etwas grundsätzlich entgegenzusetzen hat.<sup>164</sup> Eine besonders anschauliche Vorgehensweise der Staaten der EU ist dazu die im Zuge des so genannten Dublin-Abkommens getroffene Vereinbarung, die Zuständigkeit für Asylverfahren mehr oder weniger ausschließlich jenen Ländern zu übertragen, die EU-Außengrenzen aufweisen, das heißt jenen, in welchen die asylwerbenden Menschen zum ersten Mal EU-Territorium betreten.<sup>165</sup> Das Versagen solcher geteilter Verpflichtungen, das Recht auf Asyl zu garantieren – die Vorwürfe reichen dabei von Ineffizienz bis hin zu Mord durch Unterlassen –, aber auch die Überstrapazierung des Asylrechts durch den Migrationsdruck aus globalen Problemzonen hat bei vielen Menschen die Idee eines Weltstaates wieder in den Blick gerückt. Denn letztlich wäre unter seinen Voraussetzungen die aus dem Menschenrecht

<sup>163</sup> Die UDHR erklärt: »Everyone has the right to seek and to enjoy in other countries asylum from persecution« (Art. 14, 1) und schränkt ein: »This right may not be invoked in the case of prosecutions genuinely arising from non-political crimes or from acts contrary to the purposes and principles of the United Nations« (2). In ihren Entwürfen war das Asylrecht lediglich als Recht *des Staates* vorgesehen: »Every State shall have the rights to grant asylum to political refugees« (*Draft Outline of International Bill of Rights*, op. cit., Art. 34). In der Genfer Flüchtlingskonvention (GFK) wurde das Asylrecht 1951 erstmals rechtlich verbindlich verankert, und zwar konkret für Personen »persecuted for reasons of race, religion, nationality, membership of a particular social group or political opinion« (*Convention Relating the Status of Refugees*, Art. 1,2). Der ICCPR enthält kein genuines Recht auf Asyl, sondern statuiert lediglich: »Everyone shall be free to leave any country, including his own« (Art. 12,2). Vgl. auch das *Übereinkommen des Europarates über den Übergang der Verantwortung für Flüchtlinge* (1980), das in Art. 6 das Prinzip der Familienzusammenführung enthält.

<sup>164</sup> Zumindest sind jene 146 Staaten, welche die CCSR ratifiziert haben, gemäß dem Non-Refoulement-Prinzip daran gebunden, Asylsuchende nicht in ein Land ab- bzw. zurückzuschieben, in welchem ihnen Gefahr für Leben und Freiheit droht (Art. 33). Dieses Prinzip – es findet sich auch in der UN-Folterkonvention (Art. 3) und in der Europäischen Grundrechtecharta (Art. 19, 2) – steht dabei grundsätzlich in einem Spannungsverhältnis zum menschenrechtlich gedeckten Vorenthalt des Asylrechts gegenüber flüchtigen Verbrechern (siehe oben). Eine Durchbrechung des Non-Refoulement-Prinzips erlaubt die CCSR nur, sollte eine Person eine ernsthafte Gefahr für die Allgemeinheit oder Sicherheit eines Landes darstellen (Art. 33, 2).

<sup>165</sup> Siehe die *Verordnung zur Festlegung der Kriterien und Verfahren zur Bestimmung des Mitgliedstaates, der für die Prüfung eines von einem Drittstaatsangehörigen oder Staatenlosen in einem Mitgliedstaat gestellten Antrags auf internationalen Schutz zuständig ist*, Nr. 604/2013 [Dublin III].

auf Asyl erwachsende Pflicht zur Aufnahme Verfolgter nur mehr *einem* einzigen Adressaten unzweideutig zuzuordnen, wie auch die Verantwortung für die (Menschen der) erwähnten Problemzonen kollektiviert würde. Die Philosophiegeschichte kennt die Auseinandersetzung um Sinn und Unsinn, um Bedingungen und Hürden einer solchen Konstruktion nur zu gut.<sup>166</sup> Sie enthält mäßig idealistische Positionen wie die eines Immanuel Kant, der nicht glauben wollte, dass die Menschen niemals über so viel Einsicht in ihre letztlich aussichtslose Situation verfügen werden, um ein weltbürgerliches Recht zu etablieren;<sup>167</sup> genauso wie Warnungen etwa einer Hannah Arendt, dass ein einziger verbleibender Staat vielleicht keine Flucht in einen anderen mehr nötig macht, aber eben auch gar nicht mehr erlaubt.<sup>168</sup> Zwischen diesen scheinbar antagonistischen Perspektiven kann allerdings dadurch vermittelt werden, dass ausgehend von Kants eigener Abschwächung seiner Maximalforderung (»civitas gentium«) hin zu einer Mindestanforderung (»Föderalism [sic] freier Staaten«)<sup>169</sup> eine Unterscheidung zwischen *Weltstaat* einerseits und *Weltstaatlichkeit* andererseits herausgehoben wird. Im ersten Fall, der Weltrepublik, gibt es ein Staatsvolk und eine Regierung – der Nationalstaat im Vergrößerungsglas als planetarer Einheitsstaat, dessen einzige verbleibende Grenzen mit der Erdoberfläche zusammenfallen. Im anderen Fall bleiben gewisse Staaten im Plural zwar erhalten, sie schränken ihre Souveränität jedoch so weit freiwillig ein, dass die Sicherung des internationalen Friedens und der Zusammenarbeit in Bereichen von Gemeininteressen ermöglicht wird. Ein optimiertes UN-System wäre mit diesem Ansatz gut vergleichbar. Eine solche *föderative Staatlichkeit* hat auch Arendt angeregt im Hinblick auf die Frage, ob der Staat Israel als ein Staat der Juden (mit arabischer Minderheit) oder arabischer Staat (mit jüdischer Minderheit) gegründet werden soll.<sup>170</sup> Beide Male werden, so Arendt, »die gleichen politischen Denkkategorien verwendet.« Diese seien jedoch durch die jüngsten historischen Erfahrungen diskreditiert.

<sup>166</sup> Vgl. etwa Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): *Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002; sowie meine Ausführungen dazu in KA, op. cit.

<sup>167</sup> Vgl. Immanuel Kant: EF, op. cit.

<sup>168</sup> Arendt warnte, ein solcher Weltstaat »dürfte wohl das tyrannischste Gebilde sein, das sich überhaupt denken lässt, vor dessen Weltpolizei es dann auf der ganzen Erde kein Entrinnen mehr geben würde, bis er schließlich auseinanderfällt« (MG, op. cit., S. 131).

<sup>169</sup> Kant befürchtete – zu Recht – dass die Forderung an die Menschheit, einen Völkerstaat zu errichten, zu überfordernd sei. Es bleibe, »an die Stelle der positiven *Idee der Weltrepublik* (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich immer ausbreitenden Bundes« sinnvoll zu denken, der den »Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung [zwar] aufhalten«, nicht aber vollends zähmen könne (EF, op. cit., 357).

<sup>170</sup> Vgl. Hannah Arendt: »Kann die jüdisch-arabische Frage gelöst werden?«, in: *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Mond sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung Aufbau 1941–1945*, München: Piper 2000, S. 117–125.

Einiger Ausweg seien »föderative Ordnungen«, da sie »am erfolgversprechendsten nationale Konflikte lösen und deshalb zur Grundlage eines politischen Lebens werden können, das Völkern die Möglichkeit gibt, sich politisch zu reorganisieren«.<sup>171</sup> Was muss man unter einer solchen Föderation verstehen? Keinesfalls jeden beliebigen Staatsverband, warnt Arendt, die an anderer Stelle den Vorschlag eines »föderalistischen Systems« in die Nähe der Räterepublik rückt.<sup>172</sup> Neue Großreiche sind erst wieder von denselben Konfliktbedingungen gezeichnet. »Eine echte Föderation«, führt sie aus, »setzt sich aus unterschiedlichen, klar erkennbaren nationalen oder anderen politischen Elementen zusammen, die gemeinsam den Staat bilden. Nationale Konflikte können in einer solchen Föderation nur deshalb gelöst werden, weil das unlösbare Minderheiten-Mehrheiten-Problem zu existieren aufgehört hätte«.<sup>173</sup> Arendt dachte in diesem Zusammenhang so weit voraus, eine auch Europa einschließende »Mittelmeerföderation« zu erwägen.

Für die gegenwärtigen Herausforderungen dieser Region hätte sich eine derartige Konstruktion – man darf spekulieren – vermutlich als segensreich erwiesen. Ohne auf sie heute zurückgreifen zu können, werden andere Wege vorgeschlagen, der Situation von Staatenlosen respektive Flüchtlingen und Einwanderern menschenrechtskonform zu begegnen. Eine Möglichkeit, die etwa Seyla Benhabib vorschwebt, nimmt, ihren Ausgang beim Arendtschen Recht auf Rechte, das Benhabib als moralischen Anspruch eines jeden Menschen auszudeuten vorschlägt, wonach »jeder einzelne jeder [Hervorhebung d. V.] Gruppe von Menschen zugehörig ist«.<sup>174</sup> Diese Konzeption von *global* oder *transnational citizenship* wirft dabei eine Reihe von Fragen auf, die im Einzelnen hier nicht diskutiert werden können.<sup>175</sup> Im besonderen Maße wichtig ist folgende: Ist mit dem Recht auf Zugehörigkeit nur das Recht, diese zu beantragen, oder bereits das Recht, diese eingeräumt zu bekommen, verbunden?<sup>176</sup> Im ersten Fall wäre durch ein so verstandenes Recht

<sup>171</sup> Hannah Arendt: »Kann die jüdisch-arabische Frage gelöst werden?«, op. cit., S. 119f.

<sup>172</sup> Vgl. Hannah Arendt: MG, op. cit., S. 131.

<sup>173</sup> Ibid.

<sup>174</sup> Seyla Benhabib: *Die Rechte der Anderen*, op. cit., S. 63.

<sup>175</sup> Sie berühren in erster Linie auch die Fragen ethnischer Selbstbestimmung bzw. Sezession, die von Menschenrechtstheoretikern durchaus kritisch zurückhaltend diskutiert werden (vgl. Michael Ignatieff: HRS, op. cit., S. 22f; Michael Walzer: *Thick and Thin*, op. cit.).

<sup>176</sup> Benhabib selbst ist hier nicht eindeutig: Sie scheint zwar der ersten Variante nahezustehen (vgl. op. cit., S. 140f., 238f.), hält aber auch daran fest, der Staat dürfe nicht »Individuen [...] auf Dauer die Bürgerrechte vorenthalten« (op. cit., S. 135). Wenn es nun – freilich diskriminierungsfreie – Kriterien zum Zugang für Staatsbürgerschaft gibt und jemand ihnen nicht entspricht und der Antrag auf Einbürgerung daher abschlägig beschieden wird, wird in diesen Fällen nicht auch ein dauerhafter Ausschluss herbeigeführt? Auch ihre These, dass ein solcher Ausschluss von staatsbürgerlicher Zugehörigkeit nur dann legitim sei, wenn er mit für beide Seiten »gleichermaßen akzeptablen Gründen« erfolgt (ibid., S. 137), ist schwer als praxistauglich vorstellbar. (In ähnlicher Weise forderte be-

lediglich ein Staatsbürgerschaftsrecht impliziert, das allen Menschen den gleichen diskriminierungsfreien Zugang zur politischen Gemeinschaft eröffnet, noch keinen absoluten Anspruch auf Eingliederung in sie. Das würde, wie Louis Henkin ausführt, bedeuten: »The right to leave one's country, then, even for one who must leave it because of persecution, is only half a right, or less.<sup>177</sup> Im zweiten Fall hingegen würde jeder Mensch gleichsam automatisch derjenigen politischen Gemeinschaft angehören, die er für sich erstrebt. (Die Frage von Mehrfachzuordnungen sei hier ausgeklammert.) Es wäre damit eine Pflicht jedes politischen Gemeinwesens statuiert, jeden Menschen, so dieser es fordert, als Mitglied zu akzeptieren. Für ein solches an Großzügigkeit nicht mehr zu übertreffendes Recht auf Zugehörigkeit im Sinne Benhabibs, das weit über das bloße Recht auf (zeitlich begrenztes) Asyl bzw. ein *Gastrecht*<sup>178</sup> hinausreicht,<sup>179</sup> muss aber gezeigt werden, was dies in der Praxis bedeuten soll. Es stimmt zwar, dass sich ein ziviler – durch kontraktualistische Prämissen vorgestellter – Staat, der nicht länger national gedacht wird, sondern als durch seinen spezifischen Zweck bestimmt, sich quasi ›unendlich‹ erweitern lässt, was seine Bevölkerung betrifft. Die Menschenrechte – und hier gilt es, die Bedingung ihres Schutzes in Form von staatlichen Institutionen sorgfältig vor Augen zu halten – sind aber nicht auf abstrakte Staatlichkeit, sondern *funktionsierende* Ordnungsstrukturen angewiesen, die die jeweils garantierten positiven wie negativen Ansprüche *effektiv* gewährleisten bzw. schützen können.<sup>180</sup> Eine unendliche Erweiterung des Staates hinsichtlich des Staatsvolkes ist zwar gedanklich leicht, unter der realen Voraussetzung

reits Jürgen Habermas in diesem Zusammenhang »eine Regelung, die im gleichmäßigen Interesse von Mitgliedern wie Anwärtern liegt«, FG, op. cit., S. 158). Wer zum Beispiel auf der Suche nach besseren Lebensbedingungen die Unionsbürgerschaft anstrebt, dem wird wahrscheinlich wohl kein so ›akzeptabler‹ Grund dafür, warum sie ihm nicht zuerkannt wird, hinreichend befriedigend erscheinen. Dass er ihm nach diskursethischen Gesichtspunkten bzw. der Scheidung von faktischer und idealer Akzeptabilität als ›akzeptabel‹ gelten müsste, ist dabei keineswegs weniger ›gewaltsam‹ als eine bloß demokratische Rechtfertigung, die man um eines Scheinkonsenses willen offenbar unbedingt vermeiden will. Die Frage, was es letztlich bedeutet, der Anforderung eines diskriminierungsfreien Zugangs zur Staatsbürgerschaft gerecht zu werden, bedarf dennoch sicherlich weiterführender Diskussionen, nicht nur da bekanntlich rechtlich nicht jede Diskriminierung bereits unzulässig ist, sondern im Kontext der CERD nur jene, »[which] are not applied pursuant to a legitimate aim, and are not proportional to the achievement of this aim« (General Recommendations Nr. 30, CERD/C/64/Misc.11/rev.3 /2004, Abs. 1.4).

<sup>177</sup> Louis Henkin: AR, op. cit., S. 48.

<sup>178</sup> Siehe auch Immanuel Kant: EF, op. cit., S. 357ff.

<sup>179</sup> Ein solches Besuchsrecht, unterschieden von einem Recht auf Ansiedelung, ist für Immanuel Kant das einzig legitime (vgl. MS, op. cit., S. 476).

<sup>180</sup> Vgl. auch Marie-Luisa Frick: »Wenn das Recht an Verbindlichkeit verliert und die Zonen der Unordnung wachsen, rettet uns keine kosmopolitische Moral«, in: Achim Stephan/Thomas Grundmann (Hg.), *Welche und wieviele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?*, Stuttgart: Reclam 2016.

prinzipiell nicht unerschöpflicher Ressourcen hingegen nur sehr schwer möglich.<sup>181</sup> Solange es de facto politische Gemeinschaften gibt – die Staaten der Europäischen Union können als solche gelten –, denen anzugehören attraktiver erscheint als anderen, würde ein universales und vor allem *unbedingtes* Menschenrecht auf wahlweise Zugehörigkeit das, was sie anziehend und lebenswert macht, letztlich der Gefahr der Korrosion preisgegeben.<sup>182</sup> Damit verbunden ist die Möglichkeit, dass ein solches Grundrecht zu Lasten anderer menschenrechtlicher Ansprüche ausgeübt werden könnte, konkret zu Lasten derjenigen Menschen, die von ihm keinen migratorischen, sondern bloß affirmativen Gebrauch machen wollen, indem sie bei jener Gemeinschaft bleiben, der sie ursprünglich zugehören. Es wäre keine Erörterung für dieses Kapitel, wohl aber eine für die im anschließenden Kapitel zu behandelnde Freiheitsdimension der Menschenrechte, ob denn Rechte Einzelner, so auch das Zugehörigkeitsrecht von Benhabib, mit Verweis auf höherrangige kollektive Ziele beschränkt werden dürfen. Das kollektive Ziel, das hier auf dem Spiel stünde, würde dabei lauten: in gewissen Zonen des Planeten stabile Menschenrechtsordnungen dauerhaft zu besichern, gerade auch um sie auf diese Weise kontinuierlich in ihren ›Integrationskapazitäten‹ zu verstärken und auch in ihrem ›best practice‹-Charakter zu erhalten. Mit Michael Ignatieff gedacht, kann eine genuin menschenrechtlich-orientierte Perspektive nicht daran interessiert sein, bereits in mehrerlei Hinsicht überlastete Staaten zusätzlich zu schwächen<sup>183</sup>, sondern sie, soweit es möglich ist, zu stärken.<sup>184</sup> Auch Walzer zeigt sich daher bezüglich eines universalen Mitgliedschaftsrechtes skeptisch:

<sup>181</sup> Auch Arendt war sich der Ressourcenfrage bewusst, wenn sie einräumte, dass die »Naturalisierung« der Massen von Staatenlosen nach dem Ersten Weltkrieg schon allein administrativ unmöglich war (vgl. EUTH, op. cit., S. 586) – von der Garantie effektiver Rechte ganz zu schweigen.

<sup>182</sup> Das an dieser Stelle gelegentlich vertretene Argument, es wollten ja nicht alle Menschen auf diesem Planeten von einem solchen Anspruch migratorischen Gebrauch machen, erscheint dabei nicht nur höchst spekulativ, sondern in erster Linie wie eine Ausrede dafür, sich zu den Bedingungen bzw. Einschränkungen eines solchen »Rechts« nicht näher erklären zu müssen.

<sup>183</sup> Michael Ignatieff: HRS, op. cit., S. 35.

<sup>184</sup> Ein solches Kriterium der »Belastbarkeit« von Institutionen und Ressourcen wäre jedenfalls zu unterscheiden von Belastbarkeitskriterien im Sinne persönlicher Zumutbarkeitsgrenzen. Selbst wenn einzelne Menschen für sich und ihre Lebenspläne »[t]ausende leerer Quadratmeilen« brauchen, wie Michael Walzer in Bezug auf Australien bemerkt (SG, op. cit., S. 86), dürfte solchen Bedürfnissen angesichts der Not so vieler Fremder (aus übervölkerten Landstrichen Südostasiens) nicht unvermittelt nachgegeben werden. Ähnliches gilt meines Erachtens auch für den durchaus legitimen Wunsch, in einer kulturell-/weltanschaulich weitgehend homogenen Gesellschaft zu leben, der ebenfalls angesichts großflächiger globaler Notlagen bisweilen zurückstehen sollte. Das ändert wiederum nichts daran, dass es insgesamt als unbefriedigend erachtet werden kann – so auch bei Walzer – dass der Bevölkerungsdruck mancher Länder anderen Nationen auf diese Weise den Lebensraum beschneidet bzw. beschneiden würde. Vgl. 4.2.3.6.

»Wenn wir aber jedem in der Welt Zuflucht gewährten, der überzeugend darlegen könnte, daß er der Aufnahme bedürfe, dann würden wir möglicherweise erdrückt. Die Aufforderung ›Schickt mir...eure bedrängten Massen, die danach dürsten, frei atmen zu können‹ ist hochherzig und vornehm: und häufig ist es moralisch einfach unumgänglich, auch große Zahlen von Flüchtlingen aufzunehmen; dennoch bleibt das Recht, dem Strom Einhalt zu gebieten, ein Konstituens von gemeinschaftlicher Selbstbestimmung.«<sup>185</sup>

Es erscheint mir vor diesem Hintergrund wichtig, das von Arendt betonte und von Benhabib weiterentwickelte<sup>186</sup> Recht auf Rechte als Grundlage der Menschenrechte vor einer Überbewertung zu bewahren: Es kann nicht damit getan sein, ein universales Recht auf wahlweise Zugehörigkeit zu erklären, so wenig wie es genügt, dass ein nicht näher bestimmter Staat meine Rechte besichert anstelle eines funktionalen. Souveränität ist dabei eine wichtige Voraussetzung dafür, dass ein Staat die Menschenrechte seiner Bürger und auch jener, die sich auf seinem Territorium aufhalten oder auch darin Schutz vor politischer Verfolgung im strengen Sinne suchen, schützen kann:

»Instead of regarding state sovereignty as an outdated principle, we need to appreciate the extent to which state sovereignty is the basis of order in the international system, and that national constitutional regimes represent the best guarantee of human rights. [...]. Today [...] the chief threat to human rights comes not from tyranny alone, but from civil war and anarchy.«<sup>187</sup>

Der von Benhabib und anderen betonte »Widerspruch zwischen Menschenrechten und Souveränität«<sup>188</sup> ist daher kein grundsätzlicher, sondern manifestiert sich konkret an den Möglichkeiten und der Bereitschaft von Staaten, über ihre Grenzen (der Zugehörigkeit) hinaus

<sup>185</sup> Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a. M.: Campus 1983/1992, S. 92.

<sup>186</sup> Man könnte auch zugespitzt bemerken, dass Benhabib Arendts Ansatz nicht weiterentwickelt, sondern in relevanter Hinsicht umkehrt: Gilt bei Arendt noch, dass der Mensch seine Menschenwürde erst verliert, »wenn man ihn aus der Menschheit überhaupt, und das heißt konkret aus jeglicher politischen Gemeinschaft, entfernt« (EUTH, op. cit., S. 616), so suggeriert Benhabib, dass jeder Mensch seine Würde bzw. zumindest das grundlegendste aller Rechte verliert, wenn er nicht in jede politische Gemeinschaft aufgenommen wird.

<sup>187</sup> Michael Ignatieff: HRS, op. cit., S. 35.

<sup>188</sup> Seyla Benhabib: *Die Rechte der Anderen*, op. cit., S. 70. Ähnlich die Einschätzung von Catherine Dauvergne: »As sovereignty is the uncontested barrier to meaningful, far-reaching reform in this area, efforts to think beyond it and without it, are vital. [...] In citizenship law, sovereignty could be decentered by conceptualizing citizenship as belonging to individuals, not a pure creation of the state to bestow or withhold« (*Making People Illegal*, op. cit., S. 190).

Menschenrechte zu schützen.<sup>189</sup> Das Vermögen auch von derzeit (noch) effektiven staatlichen Institutionen muss aber durch ein universales, absolutes Recht auf wahlweise Zugehörigkeit unter Zugrundelegung der derzeitigen weltpolitischen und -wirtschaftlichen Verfasstheit zwangsläufig unter Druck geraten und könnte in extremo sogar überstrapaziert werden. Die Folgen einer solchen Überforderung, das heißt der Kollaps von Staatlichkeit, würde dann nicht nur auf die Angewiesenheit der Menschenrechte auf souveräne Staaten verweisen, sondern auch auf die Verantwortung derjenigen (Theoretiker), die gutmeinend in diesen Abgrund gelost haben. Um die Funktionalität entwickelter Länder gerade auch hinsichtlich sozialer Rechte langfristig zu sichern, wird jedenfalls kein Weg an einer soliden Ausdifferenzierung von Asylrecht (für Verfolgte im Sinne der CRSR), subsidiärem bzw. vorläufigem Schutz (für Kriegs- oder Katastrophenflüchtlinge) und klassischen Einwanderungsregimen vorbeiführen.

Wenn, so könnte man diesen Gedankengang nun zusammenfassen, ein universales Recht auf wahlweise Zugehörigkeit in seiner grenzenlosen Realisierung Menschenrechte, anstatt sie (nur) zu stärken, (auch) gefährdet, so ist es offenbar notwendig, seinen Stellenwert und seine Bedeutung noch einmal zu überdenken. Auch Auffassungen, »daß durchlässige Grenzen für stabile Demokratien keine Bedrohung, sondern eine Bereicherung sind«,<sup>190</sup> oder Sicherungen von Staatsgrenzen inhärent menschenrechtsverletzend seien,<sup>191</sup> sollten dann einer Neubewertung unterliegen. Was könnte im Angesicht der Aporien der Menschenrechte, die heute noch genauso brisant sind wie zur Zeit, als Arendt auf sie aufmerksam wurde, als angemessene Haltung gelten, wenn nun »einfache Lösungen« nur zusammen mit gefährlichen Komplexitätsreduktionen zu haben sind? Vielleicht sollten dem Menschenrechtsdenken Verpflichtete Anleihen nehmen an Richard Falks Konzept des »citizen pilgrim«: im Wissen um die Unerreichbarkeit des Weltstaat-Ideals ihm dennoch »spirituell« verbunden sein und dabei »opening wide spaces in the mind and heart«.<sup>192</sup>

<sup>189</sup> Zum spannenden, weil eben nicht eindeutigen Verhältnis von Souveränität und Menschenrechten siehe Andreas Th. Müller: »Sovereignty 2010: The Necessity of Circling the Square«, *JCL Vienna Journal on International Constitutional Law* 2010/4, S. 624–640.

<sup>190</sup> Seyla Benhabib: *Die Rechte der Anderen*, op. cit., S. 121. Eine ähnliche Sichtweise pflegt Mervyn Frost, der fordert, »that any civilian from over there [...] is entitled to come to us here [...], to move about amongst us with a view to touring, learning, making friends, finding lovers, setting up commercial operations, praying with us, playing games, and so forth [...]« (*Constituting Human Rights*, op. cit., S. 131f.).

<sup>191</sup> Vgl. dazu Teresa Hayter: *Open Borders. The Case Against Immigration Controls*, London: Pluto Press 2014.

<sup>192</sup> Richard Falk: *Achieving Human Rights*, New York: Routledge 2009, S. 203.

### 3.2.3 Standes- und Kastenzugehörigkeiten

Ein weiteres Feld möglicher Ausschließungsmechanismen, die ›kulturelle‹ Hierarchien zwischen Menschen legen, ist jenes der Standes- und Kastenzugehörigkeiten. Es soll an dieser Stelle jedoch nicht erschöpfend ausgemessen, sondern anhand dreier konkreter Fallbeispiele behandelt werden, die allesamt gegenwärtige exklusivistische Herausforderungen darstellen (können). Beginnen möchte ich mit der für Angehörige der Hindu-Religionen nach wie vor, wenn auch in unterschiedlichem Maße, praktisch bedeutsamen *Varnas*-Ordnung, das heißt der Einteilung der Menschen in Kasten, an deren unterstem Ende ca. 130 Millionen »Unberührbare« stehen.<sup>193</sup> Dies gilt aus Sicht der meisten Menschenrechtstheoretiker und -praktiker als ein eklatantes, bis heute nicht gelöstes Problem der indischen Gesellschaft(en). Die Frage, die sich an diese Einschätzung stellen lässt, wäre: Was am indischen Kastendenken ist es konkret, das in Konflikt bzw. in Widerspruch steht zu »den Menschenrechten«? Ist es die spezifische Natur der Varnas-Ordnung oder ist die Idee der Menschenrechte bereits mit jeder ständischen Ordnung einer Gesellschaft unvereinbar? Standesordnungen bzw. Kasten gibt es denn auch in anderen Weltgegenden, etwa in Teilen Westafrikas, wo konkret Berufe traditionellerweise patrilinear vererbt bzw. übernommen werden,<sup>194</sup> oder auch innerhalb der Roma-Kulturen. Die Berufswahl des Sohnes ist damit gewissermaßen vorbestimmt, Zugang zu anderen Arbeitsidentitäten ähnlich verschlossen wie früher in Europa bei den einzelnen Gilden der Handwerker oder auch heute beim vielerorts immer noch relativ exklusiven Zugang zum Bauernstand. In all diesen aufgezählten Fällen wäre zwar ein (gleiches) Recht auf freie Berufswahl mehr oder weniger fraglich, der Menschenrechtsgedanke selbst jedoch dadurch wohl nicht schon lädiert. – Zum mindest nicht in seiner universalistischen Dimension. Eine hypothetische Gesellschaft, die allen Menschen gewisse menschenrechtliche Ansprüche gewährt, ohne das Recht auf ›freie‹ Berufswahl darunter zu rechnen, müsste sich vielmehr bezogen auf die Freiheitsdimension der Menschenrechte fragen lassen, aus welchen Gründen sie die freie Entscheidung des Einzelnen, einen bestimmten Beruf zu ergreifen, beschränkt. »Tradition« als alleinige Rechtfertigung würde dabei nicht genügen, die in dieser Haltung verkörperte Spannung zum Menschenrechtsgedanken aufzuheben.

Zurückkommend auf das Kastensystem des Hinduismus, der das Denken in Kasten jenen religiösen Strömungen vererbt hat, die nicht

<sup>193</sup> Zum religiösen Narrativ von den vier Klassen bzw. Kasten und dem ersten Menschen siehe Wendy Doniger: *The Hindus. An alternative history*, Oxford: Oxford University Press 2010, S. 116ff.

<sup>194</sup> Vgl. etwa Tal Tamari: »The Development of Caste Systems in West Africa«, *Journal of African History* 1991/32, S. 221–250.

antagonisierend aus ihm heraus entstanden sind,<sup>195</sup> stellt sich die Herausforderung aus menschenrechtlicher Sicht weit grundlegender dar.<sup>196</sup> Das indische Kastensystem entspricht nicht einfach einer arbeitsteiligen gesellschaftlichen Logik: »It is also a division of labourers.«<sup>197</sup> Die Unterschiede zu begreifen, die zwischen der Varnas-Ordnung und bloß traditionellen Berufsdifferenzierungen liegen, ist dabei wesentlich. Es sind insbesondere zwei Aspekte, die bedenklich erscheinen müssen. Zum einen erfolgt im Rahmen der circa 3,000 Jahre<sup>198</sup> alten Varnas-Ordnung die Einordnung von Menschen in die vier Großkästen *varnas* (Brahmanen), *kṣatriyas* (Krieger), *vaiśyas* (Bauern), *sūdrās* (Arbeiter, Diener) auf einer sehr konkreten Basis religiöser Ontologie, wie sie vor allem in den heiligen Texten des Manusmriti (auch: Gesetzbuch des Manu) festgelegt ist. Die Varnas-Identität findet eine Verankerung und Rechtfertigung in der Vorstellung der kosmischen Dharma-Ordnung, die als Weltgesetz gleichsam die irdischen Hierarchien vorstrukturiert.<sup>199</sup> Damit verbunden ist das Prinzip der Tatvergeltung (*karman*), das unvertilgbar zwischen den Menschen und auch zwischen ihren unterschiedlichen Individuationen, das heißt zwischen den Wiedergeburten, wirkt.<sup>200</sup> Gerade der letzte Aspekt verleiht den in dieser Welt Schlechtgestellten bzw. Leidenden aus Sicht vieler das Stigma der vormals bösen Tat, die es nun in diesem Leben zu büßen gelte, bevor ein neuerlicher Versuch, aus dem Zirkel des Seins, dem Samsara, auszubrechen unternommen und schlussendlich Erlösung (*mokṣa*) erreicht werden kann. Eine Ansehung des Kastenunter(st)en als an seiner Situation selbst schuldig, steht nun mit der Vorstellung von für alle Menschen gleichen Rechten dadurch in Konflikt, dass zwischen unterschiedlichen Karma-Stadien eine glei-

<sup>195</sup> Dazu zählt auch der Jainismus (vgl. Helmut von Glasenapp: *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion*, Berlin: Alf Hager Verlag 1925, S. 317ff.). Anders im Fall des Shikhismus und des Buddhismus.

<sup>196</sup> Vgl. Ludger Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 195ff; Katharina Ceming: *Religionen und Menschenrechte*, op. cit.; Bob Clifford: »Dalit Rights are Human Rights: Caste Discrimination, International Activism, and the Construction of a New Human Rights Issue«, *Human Rights Quarterly* 2007/29, S. 167–193; David Keane: »Why the Hindu Caste System presents a new Challenge for Human Rights«, in: Nazila Ghanea (Hg.), op. cit., S. 273–304.

<sup>197</sup> Bhimrao Ramji Ambedkar: »Annihilation of Caste«, in: *The Essential Writings of B. R. Ambedkar*, hg. von Valerian Rodrigues, Oxford: Oxford University Press: 2013, S. 263.

<sup>198</sup> David Keane: »Why the Hindu Caste System presents a new Challenge for Human Rights«, op. cit., S. 276.

<sup>199</sup> Zur Vorstellung von Dharma(-Pflichten) siehe Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., Kap. 3. Dharma-Pflichten lassen sich demnach dem universalem oder speziellem Dharma zurechnen, das heißt entweder dem Dharma, welches alle zu beachten haben, oder jenem, welches personen- bzw. schichtbezogen gültig ist.

<sup>200</sup> Auch im Buddhismus nimmt die Vorstellung des Karma-Gesetzes eine zentrale Stellung ein, ist dabei jedoch – mangels Kastenontologie – tendenziell weit weniger anfällig für (kollektive) Ausschlüsse.

che Anspruchsberechtigung denkunmöglich ist. Eine Spannung zum Menschenrechtsgedanken ist somit nicht von der Hand zu weisen. Es könnte aber, und dies verweist nun auf den zweiten problematischen Aspekt des hinduistischen Kastendenkens, sogar von einer robusten Unvereinbarkeit gesprochen werden, die aus der Stellung der in die unterste Kastenhierarchie geordneten Menschen entsteht. Solche Personen tragen herkömmlich Bezeichnungen wie *asprushya* (Unberührbare), *anarya* (Nichtarier) oder *atishudra* (Unterste der Shudra),<sup>201</sup> sie haben im Zuge ihrer politischen Befreiungsbewegungen im 20. Jahrhundert die Selbstbezeichnung der »Zerbrochenen« bzw. »Gebrochenen« gewählt: *Dalits*. Ihr Status kann mittels der Gebote und Verbote, die ihnen traditionellerweise auferlegt werden, ermessen werden: So haben sie die Pflicht, Tote zu beseitigen ebenso wie Latrinen zu reinigen, sie müssen abgesondert hausen und dürfen keinen Umgang mit Nicht-Dalits pflegen. Was sie berühren, wird zu dem, was sie selbst inhärent sind: *unrein*. In geschlechterspezifischer Hinsicht ist auf das Schicksal vieler Dalit-Frauen hinzuweisen, die oftmals zusätzlich mit der Pflicht versehen werden, höherrangstellten Männern sexuell zu Diensten zu sein.<sup>202</sup> Ein segregierter Alltag gespickt mit offenen, verdeckten, jedenfalls disziplinierend eingesetzten Exklusionen ist das Schicksal von Millionen Betroffener. Was den Dalits als Gruppe abgesprochen wird, ist dabei weit folgenschwerer als die Versagung einzelner menschenrechtlicher Ansprüche. Rao Anupama nennt es das verweigerte Person-Sein (»denial of full personhood«).<sup>203</sup> Bob Clifford betont, »caste hinges on the idea that some groups deserve less respect and fewer rights than others«.<sup>204</sup> Dass die exklusivierende Kategorie dabei nicht eine rein soziale, sondern auch ethnisch-rassische ist, macht die Kastenordnung zu einer oszillierenden menschenrechtlichen Herausforderung: »The caste system is a racially discriminatory system as it is a system whereby one is born into a immutable position of inequality that ignores individual human worth and dignity.«<sup>205</sup> Es ist letztlich das geteilte Menschsein, das in der Marginalisierung, Stigmatisierung und Visktimisierung von Dalits in Frage steht. Ihr »Untermenschen«-Status, der nicht daraus erst entsteht, was sie sind bzw. was sie tun, sondern der im Blick auf ihr religiös-kosmologisch gefasstes Sein verankert ist,

<sup>201</sup> Vgl. Rao Anupama: *The Caste Question. Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley: University of California Press 2009, S. xx.

<sup>202</sup> Zu einer Analyse und Kritik solcher meist straflos verübten »caste atrocities« siehe Anand Teltumbde: »Enough is enough«, *The Hindu*, 1.6.2014. Zur Lage von Frauen in Indien siehe auch 3.2.5.

<sup>203</sup> Rao Anupama: *The Caste Question*, op. cit. S. 122.

<sup>204</sup> Bob Clifford: »Dalit Rights are Human Rights«, op. cit., S. 169.

<sup>205</sup> David Keane: »Why the Hindu Caste System presents a new Challenge for Human Rights«, op. cit., 283. Die indische Regierung wehrt sich traditionell, das Kastenproblem auch – im Sinne der CERD – als Form des Rassismus zu adressieren.

schließt sie auf eine solch fundamentale Weise aus der Kategorie prinzipiell *als Menschen* gleichwertiger Menschen aus, dass die Idee der Menschenrechte hier bereits im Ansatz eine Verneinung erfährt. Der abgestufte Wert des Menschen im Kastensystem führt, so kann man es mit Ludgar Kühnhardt ausdrücken, »das Ideal der natürlichen Gleichheit aller Menschen ad absurdum«.<sup>206</sup>

In der Praxis einer wachsend dynamischen indischen Gesellschaft besteht das Kastenproblem weiterhin fort – trotz der legalistischen Versuche seiner Abschaffung<sup>207</sup> und Maßnahmen der positiven Diskriminierung von Dalits etwa im Bildungsbereich<sup>208</sup> und obwohl in den gebildeten Mittelschichten die alten religiösen Hierarchien zwischen den Menschen gerade durch weltlichere ersetzt werden. Die Frage, wie der in der Varnas-Ordnung verkörperten exklusivistischen Herausforderung am besten zu begegnen ist, hat in Indien selbst eine lange Tradition, an zwei ihrer prominentesten Beantwortungen sind die Namen der Gründerväter Mohandas Karamchand Gandhi sowie Bhimrao Ramji Ambedkar geknüpft, die für zwei rivalisierende Zugänge stehen.<sup>209</sup> Für Ambedkar stand an Ende seines langen Kampfes für die Aufrichtung der »Zerbrochenen«, denen der erste Justizminister Indiens und Ahnherr seiner Verfassung selbst angehörte, außer Streit: Innerhalb des Hinduismus ist das Kastenproblem nicht zu lösen. Vehement forderte er eine Reform der religiösen Strukturen: »Anything that you will build on the foundation of caste will crack and will never be a whole.«<sup>210</sup> Als Königsweg dazu zeichnet er die Mischehe, denn »endogamy is the only characteristic that is peculiar to caste«.<sup>211</sup> Letztlich müsse, um Gleichheit unter den Bürgern herzustellen, das Individuum aus seinem kollektiven-sozialen Käfig entlassen werden: »The assertion by the individual of his own opinions and beliefs, his own independence and interest as over against group standards, group authority and group interests is the beginning of all reform.«<sup>212</sup>

<sup>206</sup> Ludgar Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 196.

<sup>207</sup> In Indien verbietet die Verfassung die Diskriminierung von »Unberührbaren«, nicht das Kastenwesen selbst (vgl Rao Anupama: op. cit., S. 167ff.). Siehe auch Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., S. 29ff.

<sup>208</sup> Kritiker weisen schon lange auf die unbeabsichtigt negativen Konsequenzen in Form einer Fortschreibung von Kastenidentitäten hin, die aus Programmen positiver Diskriminierung (»reservation«) oder allein schon dadurch entstehen, dass in offiziellen Dokumenten des Staates Indien die Kastenzugehörigkeit nach wie vor vermerkt ist (vgl. Frank de Zwart: »The Logic of Affirmative Action: Caste, Class and Quotas in India«, *Acta Sociologica* 2000/43, S. 235–249).

<sup>209</sup> Für einen Überblick über die Auseinandersetzung, die beide in der Kastenfrage geführt haben, siehe Rao Anupama: *The Caste Question*, op. cit.; Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., Kap 8.

<sup>210</sup> Bhimrao Ramji Ambedkar: »Annihilation of Caste«, op. cit., S. 287f.

<sup>211</sup> Bhimrao Ramji Ambedkar: »Castes in India«, op. cit., S. 245.

<sup>212</sup> Bhimrao Ramji Ambedkar: »Annihilation of Caste«, op. cit., S. 274.

Als seine Aussicht auf eine rasche Reform der hinduistischen Religion(en) schwand, konvertierte Ambedkar schließlich kurz vor seinem Tod (1965) mit hunderten anderen Dalits öffentlich zum Buddhismus. – Eine Konversion zum Islam, seine ursprüngliche Intention, konnte man ihm mit Blick auf die seit der Teilung Indiens keineswegs verminderten Spannungen noch ausreden. Der Angriff auf die hinduistische Orthodoxie respektive auf den hinduistischen Nationalismus war in seiner Symbolik dennoch nicht zu unterschätzen. Auf Buddha und Guru Nanak als Vorbilder verweisend, machte Ambedkar aus seiner Haltung keinen Hehl: »You must have the courage to tell the Hindus, that what is wrong with them is their religion – the religion which has produced in them this notion of the sacredness of caste!«<sup>213</sup> Gandhi im Gegenzug trachtete als frommer Hindu zeitlebens nach einer solchen Entschärfung der Ungerechtigkeiten, die aus der Varnas-Ordnung folgen, die diese selbst nicht antastete, sondern die Situation der Kastenunter(st)en milderte. So seien die »Unberührbaren« als »Kinder Gottes« bzw. Vishnugeborene (*harjans*)<sup>214</sup> nicht geringzuschätzen, sondern mit Menschlichkeit zu behandeln, nicht zuletzt da sich in ihrem Schicksal auch dasjenige erfüllt, was Gandhi selbst nicht nur praktizierte, sondern als Heilsweg der indischen Gesellschaft insgesamt anempfahl: die selbstlose Aufopferung und Kasteierung. Auch sein Konzept der Gewaltlosigkeit (*ahimsā*) ließ sich aus seiner Sicht gut auf die Humanisierung des Kastenwesens applizieren. Die Streitfrage, ob Religion aus ihren eigenen Ressourcen heraus eine Ethisierung des Kastenwesens leisten und dessen strukturelle Gewalt aufbrechen kann oder nicht vielmehr aus menschenrechtlicher Perspektive eine radikale Reform religiöser Traditionen wegweisend ist, kann hier nicht beantwortet werden. Und mit dem Blick auf die Praxis wird auch retrospektiv nicht geklärt werden können, ob die Situation der Dalit wegen oder trotz Gandhis Devise »Mitleid statt Reform« die ist, die sie nun einmal ist. Spannungen zwischen dem Kastenwesen und dem Menschenrechtsgedanken würde es in Gandhis Idealvorstellung seiner Zivilisierung dennoch in beachtlichem Ausmaß geben, gleiche Rechte bleiben schließlich verwehrt. Die religiösen Rechtfertigungen dafür können in einer menschenrechtlichen Beurteilung keinen Bestand haben, weshalb Ambedkar zumindest soweit Recht zu geben ist, als hier ein robuster Konflikt zwischen menschenrechtlichen Gleichheitszielen und religiöser Weltanschauung vorliegt, der nur unter Einbußen auf Seiten der Integrität hinduistischer Glaubensvorstellungen zu entschärfen ist.

<sup>213</sup> Bhimrao Ramji Ambedkar: »Annihilation of Caste«, op. cit., S. 290.

<sup>214</sup> Diesen Begriff lehnten viele Dalits sowie auch Ambedkar als »Affront« strikt ab (vgl. Rao Anupama: *The Caste Question*, op. cit., S. 140ff.)

Exklusivismen auf Basis von Standes- oder Kastenzugehörigkeiten werfen nicht allein auf dem indischen Subkontinent Fragen nach ihrem Verhältnis zum Menschenrechtsgedanken auf. Wendet man den Blick auf die Situation in ›westlichen‹ Industriestaaten, wird man andere, aber nicht ganz andere Anstöße erhalten, sie zu reflektieren. Ohne über Kästen im eigentlichen Sinne zu verfügen, das heißt über qua Geburt ererbte soziale Hierarchien, aus denen sich die Betroffenen nicht herausentwickeln können, ohne das dahinterliegende System zu beschädigen, kennen auch Gesellschaften des globalen Nordens sozio-ökonomische Stufenordnungen bzw. Klassen. Eine (selbst-)kritische Perspektive muss auch hier nach möglichen Spannungen respektive Unvereinbarkeiten mit der Idee der Menschenrechte fragen. Das heißt konkret danach, ob mit der sozialen Schicht, in die ein Mensch hineingeboren wird, zwangsläufig menschenrechtliche Ausschlüsse entstehen (können)?<sup>215</sup> Das wäre zum Beispiel dann der Fall, wenn die soziale Herkunft verhindert, ein Recht auf Bildung oder auch eines auf Gesundheit tatsächlich (umfassend) genießen zu können. Hinsichtlich der meisten europäischen Sozialstaaten wäre diese Diagnose wohl nicht zu stellen, in vielen Ländern global betrachtet hingegen sehr wohl. Kann noch von prinzipiell gleichen Rechten gesprochen werden, wenn konkret die finanziellen Voraussetzungen einer Person darüber entscheiden, ob ihr die adäquate medizinische Behandlung widerfährt, oder darüber, einen höheren Bildungsabschluss und damit die Chance, zum Beispiel in der Verwaltung aufzusteigen, zu erhalten? Diese Frage ist deshalb so schwer zu beantworten, da ihr eine Vorfrage innewohnt, die gewöhnlich in erbitterten ideologischen Widerstreit mündet: Wenn materieller Wohlstand faktisch ungleich verteilt ist, welche Pflichten hat eine Gesellschaft, an der tatsächlichen Ungleichheit etwas zu ändern? Muss sie aus menschenrechtlicher Sicht faktische Exklusionen solcherart schmälern oder gar aus der Welt schaffen, um nicht selbst an ihnen verantwortlich Anteil zu haben? Die Einsicht, dass es – um die eingangs eingeführte Metapher wieder aufzugreifen – grundsätzlich nicht ausreicht, das Tor zum Garten der Menschenrechte nur zu öffnen, ohne die Straße dorthin so zu pflastern, damit auch jene sie benutzen können, die über vergleichsweise weniger Ressourcen verfügen, kommt in der Idee eines (zumindest rudimentären) Sozialstaates zur Geltung (vgl. 4.2.3.3).

Ein weiterer Aspekt der Problematik von ständischen bzw. sozialen Exklusionen ist der unter den Bedingungen gegenwärtiger Krisenscheinungen verstärkt wahrnehmbare Blick auf die unteren sozialen

<sup>215</sup> Immanuel Kant schien solches zu vermuten, wenn er ständische (aristokratische) Ordnungen grundsätzlich zu problematischen erklärt. Sie seien nur akzeptabel als »eine temporäre, vom Staat autorisierte Zunftgenossenschaft, die sich nach den Zeitumständen bequemen muß, und dem allgemeinen Menschenrechte, das so lange suspendiert war, nicht Abbruch tun darf« (MS, op. cit., S. 495).

Schichten, in welchem die ihnen Zugehörigen als ›Überzählige‹ erscheinen. Dass die Zahl der »Überflüssigen« wachse, hat Hans Magnus Enzensberger bereits Anfang der 1990er Jahre, inspiriert von Hannah Arendt, kritisch thematisiert.<sup>216</sup> Vor dem »überflüssige[n] Mensch« warnte zuletzt auch Illan Trojanov.<sup>217</sup> Gemeint sind damit jene Menschen, die wenig oder nichts produzieren und konsumieren, deren Zahl anschwollt, nicht nur in Europa, sondern auf der ganzen Welt. »Die Elite«, schreibt Trojanov, »hegt keinen Zweifel an der eigenen Unersetzlichkeit, die Reichen zweifeln nicht an ihren gottgegebenen Privilegien, und die Oberschicht glaubt sich per se wertvoller als die Unterschicht«.<sup>218</sup> Es wäre für einen Menschenrechtstheoretiker zu kurz gegriffen, diesen mitunter subtilen exklusiven Tendenzen mit derselben selbstherrlichen moralischen Verachtung zu begegnen wie der Schriftsteller Trojanov. Einer Entrüstung über solches Denken scheint nicht selten auch die Tendenz innezuwohnen, es von sich selbst auf Distanz zu halten. Die so aufgewiesenen Hürden für universale Menschenrechte, die bereits die Idee als solche betreffen, noch gar nicht die Details ihrer praktischen Implikationen (Stichwort: »Ressourcengerechtigkeit«), verdienen es, ausgesprochen und ernst genommen zu werden. Sie können an dieser Stelle nicht umfassend erfasst oder gar mit Lösungsvorschlägen versehen werden. Sie sollen aber zu selbsterforschenden Reflexionen anregen. Denn wenn man, durch diese Eindrücke angeleitet, aufmerksam wird auf die unterschiedlichen Weisen der Verachtung der globalen Armen, stellt sich die Frage, ob hier nicht bereits ein normativer Unterschied zwischen Menschen gezogen wird, der eine gleiche menschenrechtliche Anspruchsberechtigung in Zweifel ziehen muss? Wie viele Zeitgenossen sind wirklich bereit, etwa Slumkinder von Lagos als grundsätzlich gleichermaßen anspruchsberechtigt auf jene Lebenschancen anzusehen, die sie vielleicht ihren eigenen bestens ausgebildeten Kindern zuschreiben? Oder sich ohne Mentalreservation dazu bekennen, in Repräsentanten der »Unterschicht« mehr zu erblicken als menschliches Ausschussmaterial? Wieviel an Verbindlichkeit verliert das Bekenntnis zu einem universalen Recht auf Rechte zugleich mit dem sinkenden Grad seiner Abstraktion? Ist Menschenwürde unter den Bedingungen von Massenelend und den dadurch evozierten Abfälligkeiten noch ein gehaltvoller Begriff? Wie viele Mitglieder darf die Menschheit umfassen, damit sie aufrichtig bereit ist, die Idee gleicher Rechte für alle zu befördern und zu verwirklichen? Kann es ein *Zuviel* an Menschen geben? (vgl. 4.2.3.6).

<sup>216</sup> Hans Magnus Enzensberger: *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 48ff.

<sup>217</sup> Ilja Trojanow: *Der überflüssige Mensch*, Wien: Residenz Verlag 2013.

<sup>218</sup> Ibid., S. 12.

### 3.2.4 Rassische und ethnische Unterschiede

*The dream of a world beyond race, unfortunately,  
is likely to be long deferred.*  
Kwame Anthony Appiah

Anschließend an Abschnitt 3.2.2, der bereits menschenrechtliche Ausschlüsse beleuchtet hat, die der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Volksgruppe auf der Ebene des Nationalstaats geschuldet sind, soll hier die Rolle ethnischer bzw. »rassischer« Unterschiede in einen anderen Kontext gestellt werden. Weniger das Spannungsverhältnis von Nationalismus, Nationalstaaten und Minderheiten steht im Fokus, als vielmehr jene Formen der Fremdgruppenfeindlichkeit, die zwischen den beschriebenen extremen Polen von Patriotismus und Völkermord<sup>219</sup> liegen und als Alltagsphänomene das Leben einer großen Zahl von Menschen auf unterschiedliche Weise unmittelbar berühren: Die (gewalttätige) Verachtung von asiatischen Haushaltshilfen durch sie beschäftigende arabische Familien; von Ausländern aus Mosambik, Malawi und vor allem Zimbabwe vielerorts im »Regenbogen-Staat« Südafrika; von Angehörigen der Roma durch viele Menschen insbesondere in Südosteuropa; von Afroamerikanern durch viele Bürger der USA; von Menschen aus der Kaukasusregion durch russische Neonazis; von Nicht-Japanern durch viele Japaner; von Han-Chinesen durch ethnische Tibeter und umgekehrt; von »Schwarzen« durch viele Bewohner der östlichen deutschen Bundesländer; von Juden durch so viele Menschen weltweit; von Kurden und Armeniern durch türkische Rechtsextreme und so weiter und so fort.

Solche Erscheinungen ordnend zu erfassen erschwert sehr häufig die schon vorgelagerte Konfusion und Rivalität an Begriffen: Ethnozentrismus

<sup>219</sup> Dass Völkermord mit den Menschenrechten bzw. ihrer Idee in einem ultimativen Konflikt steht, muss nicht weiter ausgeführt werden. Das trifft auf alle seine rechtlichen Tatbestandsmerkmale nach der UN-Genozid-Konvention zu: »(a) Killing members of the group; (b) Causing serious bodily or mental harm to members of the group; (c) Deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part; (d) Imposing measures intended to prevent births within the group; (e) Forcibly transferring children of the group to another group« (*Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, A/RES/3/260, 1948, Art. 2). Eine Reihe von Fragen lassen sich dazu formulieren: Was genau ist eine Gruppe im Sinne der Konvention? Soll man besser auf das Ersatzkriterium einer »stabilen Einheit« ausweichen? Was genau ist schützenswert: die individuellen Mitglieder der Gruppe oder diese Gruppe als solche? Für diese und weitere Fragen zum Genozid als »Geißel der Menschheit« siehe William Schabas: »Die verabscheuungswürdigste Geißel: Völkermord, 60 Jahre danach«, in: Gerd Hankel (Hg.), *Die Macht und das Recht. Beiträge zum Völkerrecht und Völkerstrafrecht am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Hamburg: Hamburger Edition 2008, S. 189–226; Paul Boghossian: »The concept of genocide«, *Journal of Genocide Research* 2010/12, S. 69–80.

mus, als die um die eigene (Volks-)Gruppe herum zentrierte Vorstellungswelt; Ethno-Chauvinismus, als die Überlegenheitsideologie; die »Xenophobie«, die Abneigungen auf irrationale Ängste reduziert; der Antisemitismus, dessen Grenzen zum Antizionismus heftig debattiert werden; der »Rassenwahn«; der Rassismus als schier unbegrenzt Projektionen zugänglicher Begriff moralischer Verurteilung von Unterschiedsmarkierungen zwischen Menschen; der »Kulturrassismus«, als Antwort auf die Schwierigkeit am Begriff Rassismus festzuhalten, obwohl es Rassen im klassischen Sinne, das heißt stabile, ›ewige‹ biologische Gruppenidentitäten so nicht gibt, und viele weitere mehr leiten auf mehr oder weniger subtile Weise die Wahrnehmung auf ethnische bzw. rassische Differenzen und den Umgang damit. Im besonderen Maße Schwierigkeiten bereitet dabei der Begriff der »Rasse.« Aus einer Menschenrechtsperspektive steht man vor einer dilemmatischen Grundsituation: Einerseits legen es historisch mit dem sozio-biologischen Konzept Rasse gerechtfertigte Exklusionen und die von ihnen produzierte Gewalt dringend nahe, diesen Begriff ›auszumerzen‹, um das Phänomen des Rassismus zu überwinden.<sup>220</sup> Kann denn nicht erst dann, wenn keine »rassischen« Unterschiede unter den Menschen mehr anerkannt werden, die Einheit der Menschheit wirklich gedacht werden? Andererseits könnte die Gefahr bestehen, durch das Ausblenden der Rassekategorie den keineswegs nur historischen Rassismus nicht ausreichend ernst zu nehmen. Gegen das wohlmeinende Verschweigen von »rassischen« bzw. populationsgenetischen Unterschieden oder auch eine wohlmeinende, doch kontraproduktive ›Farbenblindheit‹ haben sich gerade in jüngster Zeit vermehrt Stimmen aus dem Bereich der globalen Zivilgesellschaft stark gemacht.<sup>221</sup> In diesem Sinne ist Rasse hier stets unter

<sup>220</sup> Aus dieser Intention heraus wurde in der Präambel der CERD festgehalten: »Convinced that any doctrine of superiority based on racial differentiation is scientifically false, morally condemnable, socially unjust and dangerous [...].« Auch in der UNESCO *Declaration on Race and Racial Prejudice* (1978) werden Unterschiede der »Rasse« als potenziell bedrohliche Anknüpfungspunkte für Über- und Untermenscheideologien benannt, die aus diesem Grund keinesfalls zu benachteiligenden Ungleichbehandlungen führen dürfen: »All human beings belong to a single species and are descended from a common stock.« Zum Thema »Combating Racism with Human Rights: The Right to Equality«, siehe auch Sandra Fredman, in dies. (Hg.), *Discrimination and Human Rights. The Case of Racism*, Oxford: Oxford University Press 2001, S. 9–44.

<sup>221</sup> »By professing not to see race, you're just ignoring racism, not solving it«, meint etwa Zach Stafford (›When you say you ›don't see race‹, you're ignoring racism, not solving the problem‹, *The Guardian*, 26.1.2015). Ähnlich äußerte sich Kwame Anthony Appiah in einem Schwerpunkttheft von *Foreign Affairs*: »On American university campuses, where the claim that ›race is a social construct‹ echoes like a mantra, black, white, and Asian identities continue to shape social experience. And many people around the world simply find the concept of socially constructed races hard to accept, because it seems so alien to their psychological instincts and life experiences‹ (›Race in the modern world‹, *Foreign Affairs* 2015/94).

Anführungszeichen zu verstehen: Klar umrissene rassische Identitäten müssen nicht angenommen werden, um Rassismus zu verstehen, sie sind vielmehr in vielerlei Hinsicht fraglich. Zugleich sind diese Anführungszeichen aber nicht so zu verstehen, als wären überhaupt keine sozio-biologischen Unterschiede unter den Menschen vorhanden (vgl. 2.1.2). Die entscheidende Frage ist letztlich, welche Bedeutungen ihnen zugemessen werden, denn: »[B]iology does not generate its own political or moral significance«.<sup>222</sup> Und die menschenrechtlich bedeutsame schließlich, welche ihnen denn beigelegt werden dürfen, ohne den Menschenrechtsgedanken in seiner Gleichheitsdimension zu lädieren? In manchen Fällen wird diese Beurteilung leichter zu treffen sein, nämlich in jenen, wo einem der klassische Rassismus mit seiner Lehre einer geordneten Hierarchie von »Rassen« (bis hinauf zur »Herrenrasse«) begegnet. In anderen steht man vor der Schwierigkeit, im Einzelfall von Worten oder Taten auf diese Bedeutungen rückzuschließen. Welche Bedeutung legt ein Clubbesitzer der »rassischen« Identität eines Besuchers bei, wenn er einer Person mit dunkler Hautfarbe den Einlass verwehrt? Wieviel an eruptivem Ausländerhass in Südafrika oder auch Korsika ist im eigentlichen Sinne rassistisch, das heißt auf die soziobiologische Herkunft der Fremden bezogen, oder aber der Angst vor Ressourcenverknappung oder einer allgemeinen Frustration über die Sicherheitslage geschuldet? Und welchen Unterschied würde es machen? Einen Unterschied dahingehend, dass im einen Fall die Lösungsstrategie für das Problem eine andere sein müsste und wenn ja, welche? Ist es rassistisch und folglich menschenrechtlich bedenklich, einen Samenspender nach seiner »Hautfarbe« auszuwählen? Wird hier lediglich eine persönliche Präferenz ausgedrückt oder zugleich die Höherwertigkeit einer bestimmten »Rasse« zum Ausdruck gebracht? Welche rassistisch-ethnische Exklusivismen stecken im »Schutz des Abendlandes durch patriotische Europäer«? Werden hier Menschen einer bestimmten Religion und auch Herkunftsage auf solche Art stigmatisiert und herabgesetzt, dass damit auch eine gleiche menschenrechtliche Anspruchsberechtigung, die sie mit anderen grundsätzlich teilen, in Frage gestellt wird? Werden hier nur System- bzw. Religionskritik gepflogen oder »Untermenschen« produziert? Diese Fragen zeigen meines Erachtens relativ deutlich, dass die konzeptionelle Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens sehr schwer ermessen werden kann, wenn Phänomene wie Fremdgruppenfeindlichkeit und Rassismus nicht auf konkrete, individuelle Gesinnungen rückgeführt werden. Auch wenn in vielen dieser Fälle ein Konflikt mit den Menschenrechten greifbar ist, worin er genau besteht, wäre jedenfalls im Einzelnen erst zu analysieren, Schlagworte und Pauschalisierungen sind dabei nicht hilfreich. Nach dem

<sup>222</sup> Kwame Anthony Appiah: »Race in the modern world«, op. cit.

hier vorgeschlagenen Modell müsste die Prüfung der konzeptionellen Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens dabei solcherart erfolgen, dass Ausschlüsse von einzelnen Rechten einerseits und Ausschlüsse vom Menschensein als solchem bzw. dem Recht auf Rechte andererseits prinzipiell unterschieden werden. Während für letztere aus menschenrechtlicher Sicht keine Rechtfertigung denkbar ist, wären Gründe für isolierte Ausschlüsse zunächst zu prüfen, wiewohl gerade bei rassischen oder ethnischen Kategorien so gut wie keine Gründe vorstellbar sind, die sie legitimieren könnten. Diesen Diskursspielraum trotzdem offen zu halten, könnte jedoch sinnvoll sein, um den allzu oft »sprachlosen« Rassismus gleichsam zum »Sprechen zu zwingen«, was auch für die weiter unten vorgeschlagene rational-diskursive Anti-Rassismus-Strategie wichtig sein könnte.

Die vielen Facetten von menschenrechtlichen Ausschlüssen, die auf rassischen bzw. ethnischen Zugehörigkeiten aufzubauen, vermitteln nicht nur, wie schwierig es sein kann, ihre Gravität zu bestimmen; sie zeigen auch, dass sie über den historisch so wirkmächtigen Kontext (Stichworte: Sklaverei, Kolonialismus) hinaus berücksichtigt und für sich jeweils ernst genommen werden müssen. Fremdenfeindlichkeit entlang ethnischer Markierungen oder Stammesgrenzen ist ein weitverbreitetes, vielleicht sogar universales Erscheinungsbild menschlicher Gesellschaften bis heute. Das entschuldigt nichts, sondern rückt das Ausmaß der Herausforderung in den Blick, vor dem das Projekt universaler Menschenrechte grundsätzlich immer schon steht. Die Komplexität rassistischer Wirklichkeiten fordert heute dazu auf, den »Rassismus des weißen Mannes« als eine, keineswegs die einzige Hürde auf dem Weg zu einer gelungenen Universalisierung der Menschenrechte anzusehen. Zudem verweigert sich die mögliche Mehrdimensionalität von menschenrechtlichen Exklusivismen einer einseitigen »Täter-Opfer«-Zuordnung: Menschen, die vielleicht in Europa von Antisemitismus betroffen sind, können anti-arabischen oder auch anti-afrikanischen Rassismus in Israel/Palästina schüren; Angehörige der Roma, die in Ländern Südost-, aber zunehmend auch Westeuropas unter Antiziganismus leiden, können selbst ausgrenzende Haltungen gegenüber Nicht-Roma an den Tag legen; Menschen afrikanischer Abstammung etwa in der Karibik, die in »weißen« Mehrheitsgesellschaften auf rassistische Vorbehalte treffen (können), können Ressentiments gegenüber »Whiteys« pflegen; Araber, die vielleicht in den USA oder der EU vermehrt mit »racial profiling« im Namen der nationalen Sicherheit konfrontiert sind, können selbst Rassisten in Bezug auf Afrikaner oder Asiatinnen sein; Pakistaner können als Touristen in London Opfer anti-pakistanischer Übergriffe ultrarechter britischer Nationalisten werden und gleichzeitig zu Hause pauschale Ablehnung von indischen Hindus an den Tag legen und so weiter und so fort.

Was sind nun potenzielle ethische Ressourcen, rassische bzw. ethnische Ausschlüsse aus den Menschenrechten zu bannen oder immerhin ihre Gewaltwirkung zu verringern? Wie könnte etwa das, was von der CERD gefordert wird (»promote understanding between races and to build an international community free from all forms of racial segregation and racial discrimination«), am ehesten erreicht werden? Welche Wege neben rechtlichen Verboten der Verbreitung bestimmter Ideen<sup>223</sup> – die sich überdies mit weiteren menschenrechtlichen Anfragen nach ihrer Stellung zu einem Recht auf freie Meinungsäußerung konfrontieren lassen (vgl. 4.2.3.2) – sind vielversprechend? Zunächst geraten dafür Unparteilichkeitsargumente in den Blick, wie sie an anderer Stelle bereits gestreift wurden (vgl. 2.3.1.2). Sie anzuwenden bedeutet Rechtfertigungen für rassistische Exklusivismen menschenrechtlicher Art mit allgemeinen Rückfragen danach zu versehen, worin denn ihre Begründungen bestehen, und diese gegebenenfalls wiederum mit spezifischen Instrumenten zu de-konstruieren. Die Bedeutungen, die den jeweiligen Unterschieden zwischen den Menschen beigelegt worden sind, können konkret einer Kritik zugeführt werden, die daran anknüpft, dass diese Bedeutungen sich nicht von selbst verstehen – gerade auch weil sie sich konkurrierenden Bedeutungen ausgesetzt sehen. Wer vielleicht zugeben muss, dass seine Hoch- bzw. Geringschätzung bestimmter ethnisch oder »rassisches« gefasster Menschengruppen nicht über ästhetische Vorurteile hinausreicht, kann der Frage, warum ästhetische Urteile im Allgemeinen und seine im Besonderen darüber entscheiden sollen, welche Rechte Menschen zukommen, nicht dauerhaft entfliehen.

Wenn man davon ausgeht, dass rassistischen bzw. ethnisch-chauvinistischen Grenzziehungen nicht nur rationale Elemente innenwohnen (können), die als solche diskursiv zu erreichen sind, sollte man auch eine zweite Strategie des ›Anti-Rassismus‹ berücksichtigen, die Appiah bekanntermaßen als eine Art von Angewöhnung beschrieben hat.<sup>224</sup> Bereits im 18. Jahrhundert haben ehemalige Sklaven wie Quobna Ottobah Cugoano oder Olaudah Equiano mit ihren Lebensberichten<sup>225</sup> auf diese Weise breitflächig und vertieft zugleich Sympathien erzeugt, ohne die die britische Abolitionismusbewegung nicht so erfolgreich hätte sein können. Equiano erschütterte nicht nur das moralische Bewusstsein der britischen Öffentlichkeit und führte profunde Zweifel an der Rechtfertigbarkeit des Sklavenhandels herbei; in seiner Selbstsubjektivierung als Autor trat er der Leserschaft als genuines Gegenüber entgegen, ohne sich bloß als Gegenstand ihres Mitgeföhls anzubieten. Sein Afrikanisch-

<sup>223</sup> Vgl. Art. 4 CERD

<sup>224</sup> Vgl. Kwame Anthony Appiah: *The Ethics of Identity*, op. cit.

<sup>225</sup> *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (London 1787) bzw. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano* (London 1789).

Sein bzw. sein Schwarz-Sein trat bei vielen Leserinnen alsdann hinter das mit ihnen geteilte Menschsein zurück. Noch weiter zurück freilich läge Shakespeare, der seinen Juden Shylock im *Merchant of Venice* fragen (und zum Schluss kommen) lässt:

Hath not a Jew eyes? Hath not a Jew hands, organs,  
dimensions, senses, affections, passions; fed with  
the same food, hurt with the same weapons, subject  
to the same diseases, healed by the same means,  
warmed and cooled by the same winter and summer  
as a Christian is? If you prick us, do we not bleed?  
If you tickle us, do we not laugh? If you poison us,  
do we not die? And if you wrong us, shall we not revenge?  
If we are like you in the rest, we will resemble you in that.<sup>226</sup>

### 3.2.5 Geschlechtsunterschiede

Der Kampf um die gleichen Menschenrechte der Frau lässt sich, wie gezeigt (vgl. 2.1.1) bis zu den Anfängen der neuzeitlichen Menschenrechtsdiskussion zurückverfolgen.<sup>227</sup> Heute rangiert das Ziel, ein Ende aller Diskriminierung von Frauen herbeizuführen, ganz oben in den Selbstverpflichtungskatalogen von Staaten, wozu neben (der UDHR und) dem ICCPR und dem ICESCR<sup>228</sup> seit 1979 auch die UN-Frauenkonvention (*International Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women*, CEDAW)<sup>229</sup> zählt, die bisher von 189 Staaten ratifiziert wurde. Daran lässt sich eine Vielzahl für die gegenständliche Untersuchung wichtiger Fragen anknüpfen. So ist spätestens hier zu fragen, was in ähnlicher Form auch für die Rechte von Kindern und Menschen mit Behinderungen und die diesbezüglichen völkerrechtlichen Konventionen gilt (vgl. 3.2.6 und 3.2.8): Warum bedürfen die Menschenrechte der Frau eines eigenen Regelwerks? Wird dadurch gar die Gleichheitsdimension der Menschenrechte kontrastiert, wenn Menschenrechte für Personen weiblichen Geschlechts gesondert erklärt, ver-

<sup>226</sup> William Shakespeare: *The Merchant of Venice*, London: o. A. 1596/1750, Akt 3.

<sup>227</sup> Wenn hier nur das weibliche Geschlecht im Fokus steht, so ist damit nicht in Abrede gestellt, dass Ausschlüsse auch für Menschen »zwischen den Geschlechtern« bedeutsam wären (vgl. 3.2.7) oder nicht auch eines Tages Männer stärker von Exklusiven betroffen sein könnten.

<sup>228</sup> Die UDHR betont die »equal rights of men and women« in ihrer Präambel, im ICCPR erklärt Art. 3: »The States Parties to the present Covenant undertake to ensure the equal right of men and women to the enjoyment of all civil and political rights set forth in the present Covenant.« Analog der ICESCR.

<sup>229</sup> A/RES/34/180 (1979). Siehe auch Erika Schläppi/Silvia Ulrich/Judith Wyttensbach (Hg.): *Kommentar zum Übereinkommen der Vereinten Nationen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau*, Bern: Stämpfli Verlag 2015.

ankert und zu Bewusstsein gebracht werden? Muss aus Sicht des universalistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee nicht vielmehr abgesehen werden von partikularen Eigenschaften wie Geschlechtszugehörigkeit, anstatt sie so deutlich als Unterscheidungskriterium herauszustellen?

Diese Fragen sind wichtig. Andererseits könnte man mit Blick auf die Diskussion der Pluralität als wesentliche Voraussetzung der *conditio humana* einwenden, dass der Mensch gerade nicht abstrakt als Mensch existiert, sondern ein Alter, einen bestimmten Phänotyp, eine bestimmte Weltanschauung hat oder auch: ein Geschlecht. Das geteilte Menschsein ist dabei immer schon ein kontingentes Menschsein dahingehend, dass man sich (zunächst) nicht aussuchen kann, mit welchen Eigenschaften bzw. Zugehörigkeiten man geboren wird. Aus dieser anthropologischen Diversität folgt unausweichlich, dass sich Fähigkeiten, aber auch Bedürfnisse, die Menschen haben (können), nicht decken müssen, sondern sich, leicht zugänglicher und wiederholbarer Erfahrung nach, tatsächlich oft unterscheiden. Im Bereich von Menschenrechten der Frau lässt sich dies an vielfältigen Beispielen demonstrieren: Die Gewalterfahrungen, denen Frauen durch ihre biologische Natur, ihre Sexualität in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten und Weltgegenden mehr oder minder ausgesetzt sind – Stichworte: Vergewaltigungen (als ›Kriegswaffe‹), häusliche und sexuelle Versklavung, erzwungene Schwangerschaft –, unterscheiden sich zum Teil deutlich von ›typisch männlichen‹ Gewalterfahrungen. Das bedeutet, dass ihnen auch auf anderem Wege begegnet werden muss, dass ihre eigentümlichen Bedingungen in jede Lösungsstrategie geschlechtsspezifisch einzubinden sind.<sup>230</sup> Die der Frau eigentümliche Möglichkeit, schwanger zu werden und Kinder zu gebären, verlangt nach Berücksichtigung bei einer Vielzahl von einzelrechtlichen Ansprüchen: vom Recht auf persönliche Freiheit und Sicherheit, worunter aus weiblicher Perspektive gerade auch der Anspruch auf sexuelle Selbstbestimmung zu rechnen

<sup>230</sup> Dies ist neben epistemischen Vorbehalten ein weiterer Grund, einem radikal-konstruktivistischen Blick auf Geschlechterverhältnisse kritisch gegenüber zu stehen. Wenn die sozialen Bedeutungen, die dem biologischen Geschlecht zukommen, nämlich wirklich so willkürlich wären, wie ein solcher es suggeriert, stellt sich die Frage nach ihrer Überwindung als eine des bloßen ›sozialen Engineering‹. Man darf dann freilich nicht überrascht sein, wenn auch bei Zuflucht zu einem ›strategischen Essentialismus‹ Probleme nicht einfach verschwinden. Die ›geschlechtslose Gesellschaft‹ ist weder eine für menschenrechtliche Zielsetzungen notwendige, noch eine sinnvolle Lösung. Hilfreich, ja unverzichtbar sind konstruktivistische theoretische Ansätze vielmehr dort, wo sie sich bescheiden, die im Laufe der Zeit aufgeschichteten Geschlechterbilder zu dekonstruieren, das heißt daraufhin zu untersuchen, woher sie stammen, wem sie dienen, wodurch sie sich reproduzieren, in welchem Verhältnis sie zum Beispiel zu technischen (Weiter-)Entwicklungen der jeweiligen Gesellschaft stehen und auch danach, ob sie mit dem vorläufigen Wissen von ›der Welt‹ in Einklang stehen. Ohne diesen Anspruch, Geschlechtervorstellungen an der ›Wirklichkeit‹ zu überprüfen, bliebe jede Methode der Dekonstruktion lediglich ein witzloser Austausch von unhintergehbaren Vorurteilen.

ist, über das Recht auf (produktive) Arbeit, das nur dann ausgeübt werden kann, wenn gewisse (minimale arbeitsrechtliche) Rücksichten auf reproduktive Arbeit getroffen werden, bis hin zum Recht auf (adäquate) Nahrung (in Schwangerschaft und Stillzeit). Oftmals sind es scheinbar geringfügige Adaptionen, die dazu führen können, dass ein bestimmtes Menschenrecht von Männern und Frauen in gleicher Weise ausgeübt werden kann. – Etwa das Recht auf Sicherheit und körperliche Unversehrtheit, das in vielen Teilen der Welt für Frauen allein dadurch besser geschützt werden kann, dass Straßen ausreichend beleuchtet sind.<sup>231</sup> Ein anderes Beispiel: In vielen unterentwickelten Ländern stehen Mädchen, die die Schule besuchen möchten und sogar von ihren Eltern darin unterstützt werden, vor dem schlichten Problem, dass es zwar rudimentäre schulische Infrastruktur gibt, jedoch keine (getrennten bzw.) adäquaten Sanitäranlagen, so dass sie während der Tage ihrer Menstruation oftmals durchgehend der Schule fernbleiben. Ebenso ist inzwischen bekannt, dass ein Dorfbrunnen Mädchen, die in ländlichen Regionen des globalen Südens üblicherweise zum Wassertragen bestimmt sind, den Schulbesuch erleichtert, da sich durch ihn die Wegzeiten verkürzen und Zeit zum Beispiel für Bildung frei wird.

Vor diesem Hintergrund gilt: Menschenrechtskonzepte, die geschlechtliche Unterschiede zwischen Männern und Frauen nicht entsprechend, und oft gerade in den ›kleinen‹ Details, in den Blick nehmen, werden der Verwirklichung ihrer Zielsetzungen daher immer einen entscheidenden Schritt nachhinken. Die von Susan Moller Okin formulierte Vermutung (›Zöge man weibliche Erfahrungen in gleicher Weise in Betracht, so würden die Theorien, Zusammenstellungen und Gewichtungen erheblich anders aussehen‹<sup>232</sup>) kann daher dort, wo Menschenrechtskataloge neu besehen werden (dürfen), auch als Aufforderung aufgefasst werden, manches Mal geteilten Geschlechterperspektiven bewusster Raum zu geben. In diesem Sinne betont Heiner Bielefeldt:

»Der Universalismus der Menschenrechte besteht nicht in der bloß sekundären Ausweitung bereits positivierter Rechte auf alle Menschen, also eben auch auf Frauen. Er verlangt vielmehr, dass schon bei der Formulierung und Ausgestaltung der elementaren Rechte die unterschiedlichen Erfahrungsperspektiven der Menschen – und damit auch von Frauen und Männern – nach Maßgabe der Idee allgemeiner Gleichberechtigung aktiv zu berücksichtigen sind.«<sup>233</sup>

<sup>231</sup> So eine der Empfehlungen der von der indischen Regierung eingesetzten Kommission, die 2014 sich mit dem Problem von Vergewaltigungen befasste (vgl. Justice J. S. et al. Verma: *Report of the Committee on Amendments to Criminal Law*, New Delhi: 2013).

<sup>232</sup> Susan Moller Okin: »Konflikte zwischen Grundrechten. Frauenrechte und die Probleme religiöser und kultureller Unterschiede«, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), op. cit., S. 318.

<sup>233</sup> Heiner Bielefeldt: »Frauenrechte im Menschenrechtsdiskurs. Eine Skizze konzeptioneller

Und doch kann man aus der kritischen Anfrage an die Sinnhaftigkeit, Menschenrechte nach Geschlechtsgesellschaften auszudifferenzieren, eine wichtige Warnung davor mit auf den Weg nehmen, Frauen nur auf ihr biologisch vorstrukturiertes Sein zu reduzieren und in Folge auch darüber hinwegzusehen, was sie mit Männern in menschenrechtlichen Belangen an Eigenschaften und Bedürfnissen teilen. Das Risiko von Essentialisierung und Absonderung kann auf diese Weise als mögliche negative Kehrseite der gutgemeinten und meines Erachtens berechtigten Fokussierung auf geschlechtsspezifische Dimensionen menschenrechtlicher Ansprüche im Bewusstsein behalten werden. Das ist insbesondere deshalb von Belang, da zahlreiche (Vorschläge zu) Beschneidungen von Menschenrechten für Frauen auf essentialistischen Vorstellungen aufbauen, welche »die Frau« zum notwendigerweise Anderen »des Mannes« erklären.

Anschauungsmaterial dafür liefern etwa die zur CEDAW erklärten Vorbehalte, die von Staaten ihr gegenüber erklärt wurden. Wenn eine ganze Reihe von ihnen – überwiegend islamisch geprägte<sup>234</sup> – bereits daran Anstoß nehmen, dass sich die Konvention gegen nicht gerechtfertigte, unterschiedliche Behandlungen von Frauen gegenüber Männern richtet (Art. 2),<sup>235</sup> so wird man hier auf die offensichtliche Zurückhaltung aufmerksam gemacht, die Frage, wann eine unterschiedliche Behandlung eine unzulässige oder aber zulässige Diskriminierung darstellt, (ganz) aus der Hand zu geben. Denn in vielen islamischen bzw. islamisch geprägten Staaten enthalten Rechtsordnungen geschlechtsspezifische Bestimmungen, über deren Legitimität aus menschenrechtlicher Sicht konstant gerungen wird: das Recht auf Eigentum im Kontext eines Männer begünstigenden Erbrechts;<sup>236</sup> das Recht auf Familie im Kontext eines Ehemänner begünstigenden Obsorgerechts;<sup>237</sup> das Recht auf Ehe

Entwicklungen«, *Zeitschrift für Menschenrechte* 2009/1, S. 111f.

<sup>234</sup> Siehe insbes. Ekaterina Yahyaoui Krivenko: *Women, Islam and International Law. Within the Context of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*, Leiden: Brill 2009; Mashhood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 61ff.

<sup>235</sup> Dieser lautet: »States Parties condemn discrimination against women in all its forms, agree to pursue by all appropriate means and without delay a policy of eliminating discrimination against women [...].« Absätze (a) bis (g) konkretisieren die geforderten Maßnahmen, die insbesondere auf die Erlassung bzw. Aufhebung entsprechender Gesetze zielen. Da Art. 2 offenkundig eine Zielbestimmung der Konvention ausdrückt, sind Vorbehalte diesbezüglich aus Sicht des CEDAW Committee nicht statthaft (*General Recommendation Nr. 4, 1987*).

<sup>236</sup> Nach klassischem islamischem Recht haben Töchter Anspruch auf ein Drittel des Erbes, Söhne auf zwei Drittel, was mit der letzteren aufgebürdeten (finanziellen) Sorgepflicht für die Familie gerechtfertigt wird (vgl. Mashhood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 146ff.).

<sup>237</sup> Nach klassischem islamischem Recht verfügt die Mutter im Rahmen der Ehe zwar bis zu einem gewissen Alter der Kinder über das »Sorgerecht«, die Vormundschaft liegt jedoch ausschließlich beim Vater. Im Fall der Scheidung verbleibt der Frau das Sorgerecht nur für die Kinder vor Eintritt in die Pubertät (Mädchen) bzw. bis zum siebten Lebensjahr

im Kontext eines Ehemänner begünstigenden Scheidungsrechts,<sup>238</sup> der Abhängigkeit des Eheschlusses von der Zustimmung des Vormundes der Frau, von Eheverboten für die Frau in Bezug auf Nicht-Muslime sowie vom Anspruch des Mannes auf Polygamie.<sup>239</sup> Was in all diesen (und weiteren<sup>240</sup>) Beispielen deutlich zum Ausdruck kommt, sind die für traditionelle Gemeinschaften typischen geschlechterspezifischen Aufgabenverteilungen, die dem Mann eine in weiten Teilen bevormundende, versorgende und der Frau eine bevormundete, fürsorgende Rolle zuweisen. Eine etwaige abstrakte Gleichheit (als Gottesunterworfene) wird in ihnen durch Detailspezifizierungen durchbrochen: »Equality of women in Islam is recognized in Islam on the principle of ›equal but not equivalent‹.«<sup>241</sup> Als religiöse Begründung wird angeführt, dass Gott den Mann über die Frau gestellt habe.<sup>242</sup>

Die angeführten Beispiele unterscheiden sich jedoch zum Teil deutlich in ihrer exklusivistischen Gravität. Verglichen seien zum Beispiel die geschlechtsspezifischen Unterschiede im Erb- und Scheidungsrecht. Sie teilen grundsätzlich dieselbe exklusivistische Struktur, und zwar dadurch, dass der betreffende (menschenrechtliche) Anspruch Frauen nicht als solcher vorenthalten, allerdings unter ungleichen Bedingungen gewährt wird: Frauen können sich scheiden lassen und sie können Eigentum besitzen bzw. erben, auch wenn in beiden Fällen Be-

(Knaben), welches sie bei Wiederverheiratung ebenfalls verliert (vgl. Ekaterina Yahyaoui Krivenko: *Women, Islam and International Law*, op. cit., S. 69ff.; Shaheen Sardar Ali: »Women's Human Rights in Islam. Towards a Theoretical Framework«, *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law* 1997/1998/4, S. 133).

<sup>238</sup> Nach klassischem islamischem Recht können sowohl Männer als auch Frauen die Scheidung erwirken, nur im Fall des Mannes jedoch ist dies unter relativ formlosen Bedingungen auch *einseitig* möglich (siehe Ekaterina Yahyaoui Krivenko: *Women, Islam and International Law*, op. cit., S. 67ff.; Mashood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 149ff.). Geschieden bzw. Verstoßen zu werden hängt damit als permanente Drohung über nach islamischem Recht verheirateten Frauen, deren sozioökonomische Abhängigkeit vom Ehemann oft dazu führt, dass sie auch dann loyal bzw. gehorsam sind, wenn persönliche Schmerzgrenzen bereits überschritten sind.

<sup>239</sup> Siehe Shaheen Sardar Ali: »Women's Human Rights in Islam. Towards a Theoretical Framework«, op. cit. Vgl. 4.2.3.1.

<sup>240</sup> Man bedenke auch die Ungleichheit der beiden Geschlechter vor dem Gesetz nach klassischer Scharia, die unter anderem darin besteht, dass, um eine vollwertige Zeugenaussage zu bilden, *zwei* Frauen übereinstimmend berichten müssen (vgl. Koran 2:282). Das bedeutet konkret, dass eine Frau alleine einen Mann nie belasten kann. Ein auf diesen Prämissen fußendes islamisches ›Menschenrecht‹ auf ein faires Verfahren ist unzweideutig unvereinbar mit dem Menschenrechtsgedanken, wenn man die damals von Mohammed vorgebrachte Rechtfertigung für die im Koran vorgeschriebene unterschiedliche Gewichtung von Zeugenaussagen – die in ihrer mangelnden Urteilskraft bestehende erhöhte Schutzbedürftigkeit der Frau (vgl. al-Buhāry Nr. 301) – nicht teilt.

<sup>241</sup> Mashood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 60.

<sup>242</sup> Ibid., S. 234f.; Siehe auch Katharina Ceming: *Religionen und Menschenrechte*, op. cit., S. 232ff.

nachteiligungen offensichtlich sind. Diese mögen aus frauenrechtlicher Perspektive bedenklich sein, aus menschenrechtlicher Sicht ist jedoch festzuhalten, dass sie weder die Rechtssubjektivität von Frauen verneinen noch den betreffenden menschenrechtlichen Anspruch: Männer und Frauen haben in diesen Fällen die prinzipiell gleichen Rechte, die Rechte der Frau sind jedoch andere als die des Mannes, was mit der komplementären Struktur ihres (Ehe-)Verhältnisses begründet wird. So diese Rechtfertigung als unzureichend erachtet wird, ist hier von Spannungen mit dem Menschenrechtsgedanken auszugehen, nicht schon von Unvereinbarkeiten. Weitauß fraglicher hingegen ist, ob es im Rahmen der klassischen Scharia ein Menschenrecht auf Ehe und Familie gibt. Aus zwei Gründen: Die Bedingung, dass der Vormund der Frau, das heißt der Vater bzw. Bruder oder Onkel, der Ehe zustimmen muss, diese also ohne seine Einwilligung nicht zustande kommt, könnte so aufgefasst werden, dass ein genuines Recht, das heißt ein durchsetzbarer Anspruch der Frau auf Ehe auf dieser Basis gar nicht gedacht werden kann. Vielmehr wäre es als Erlaubnisbestimmung mit Zustimmungsvorbehalt zu bezeichnen. Es ist etwas anderes, die Rechte von Ehegatten und Ehegattinnen unterschiedlich auszugestalten, als den Zugang zur Ehe bereits mit einer Diskriminierung, die an die Geschlechtszugehörigkeit anknüpft, zu beschränken. Ein Versuch, diesen Ausschluss von Frauen aus dem Recht auf Ehe und Familie menschenrechtlich zu rechtfertigen, muss schon daran scheitern, dass ein besonderes Schutzbedürfnis der Frau vor Fehlentscheidungen nicht plausibel gemacht werden kann. Das gilt besonders angesichts der finanziellen Verantwortung, die im klassischen islamischen Recht dem Ehemann, nicht der Ehefrau, zugeschrieben wird. Der Grund, warum die Frau hier bevorzugt wird, ist eindeutig ein anderer. Dies zeigt sich mit Blick auf das Verbot für muslimische Frauen, einen Nicht-Muslim zu ehelichen, was umgekehrt für muslimische Männer zumindest hinsichtlich nicht-muslimischer Anhängerinnen der »Buchreligionen« nicht der Fall ist. Der Hintergrund dieser Bestimmung liegt auf der Hand: Exogamie entzieht der Gemeinschaft (Kontrolle über) den Nachwuchs. Gemeinsame Kinder eines Christen und einer Muslimin etwa würden, so die nicht unberechtigte Befürchtung, wohl eher in christlichem als islamischem Glauben aufwachsen, da auch in den Buchreligionen Christentum und Judentum traditionell das Vorrecht, die Religionszugehörigkeit der Kinder zu bestimmen, beim Vater angesiedelt ist. Es handelt sich dabei also genau besehen nicht allein um einen (Teil-)Ausschluss der Frau vom Recht auf Ehe bzw. Partnerwahl, sondern um eine Unterordnung ihrer Interessen unter jene des (religiösen) Kollektivs. Das Eheverbot muslimischer Frauen wäre demnach auch als kollektivistische Herausforderung des Menschenrechtsgedankens zu thematisieren, welche die Belastbarkeit seines individualistischen Pfeilers herabsetzt. Wie bereits

der universalistische Pfeiler, wäre auch dieser wahrscheinlich nicht in der Lage, auf dem Boden der klassischen Scharia ein Menschenrecht auf Ehe und Familie zu tragen (vgl. 4.2.3.1). Auch die erwähnten Unterschiede im klassisch islamischen Obsorge- und Scheidungsrecht berühren zusätzlich die menschenrechtliche Freiheitsdimension: Die Rechte der Frau werden so bemessen, dass sie sich nicht nachteilig auf kollektive Interessen der sozialen Kohäsion auswirken. Dass diese »kollektiven Interessen« dabei so kollektiv nicht sind, sondern zu beträchtlichem Teil partikular, das heißt männlich-patriarchal, wird von (ex-)muslimischen Feministinnen regelmäßig unterstrichen. Misstrauen erregt dabei vielfach auch die so oft in apologetischen Kontexten betonte hohe Stellung der muslimischen Frau: Solange nicht geklärt ist, warum respektive worin die muslimische Frau wertgeschätzt wird, bleiben die Folgen für den Menschenrechtsgedanken jedenfalls nebulös, denn auch Objekte kann man bekanntlich bis zur Vergötzung hochschätzen. Die Frage »Are women partners or property?«<sup>243</sup> steht derzeit jedenfalls im Kern nahezu aller Geschlechterdiskurse innerhalb und mit der islamischen Religion.<sup>244</sup>

Und was schließlich bedeutet die so häufig problematisierte Polygamie aus einer menschenrechtlichen Perspektive?<sup>245</sup> Sie ist eine Ungleichbehandlung, keine Frage, aber »wie schwer« wiegt sie? Man könnte argumentieren, dass eine Mehrfrauenehe kein gravierendes Problem darstellt, solange kein Zwang besteht, sie einzugehen. In der Tat ist die Zustimmung der Frau zur Vermählung nach klassischem islamischem Recht erforderlich,<sup>246</sup> jedoch nicht mehr die Zustimmung, wenn sich der Ehemann entschließt, eine Zweitfrau zu nehmen. Die Freiheit der Frau, zu keiner polygamen Ehe gezwungen zu werden, erweist sich demnach als beschränkt; vor dem Hintergrund ihrer rechtlichen Benachteiligung, eine Scheidung zu erwirken, sogar in besonderem Ma-

<sup>243</sup> Irshad Manji: *Trouble*, op. cit., S. 35.

<sup>244</sup> Das betrifft nicht nur, aber als sichtbares Zeichen von Zugehörigkeit im besonderen Maße den islamischen Schleier, an dem sich Ausdeutungen seines symbolischen religiösen Subtextes entfalten, die nicht unterschiedlicher sein könnten: die »Objektivierung und Unterdrückung der Frau« v. »ihre Befreiung vor dem konsumatorischen männlichen Blick« (vgl. Nadiya Takolia: »The hijab has liberated me from society's expectations of women«, *The Guardian*, 28.5.2012; Yasmin Alibhai-Brown: »As a Muslim woman, I see the veil as a rejection of progressive values«, *The Guardian*, 20.3.2015).

<sup>245</sup> Diese reicht zurück bis zu Immanuel Kant, der die Polygamie als Menschenwürdeverletzung (der Frau) verurteilt hat, da anders als im Rahmen der Ehe keine reziproke Instrumentalisierung der Geschlechtspartner ihre wechselseitig zugefügte Würdeverletzung aufhebt (vgl. MS, op. cit., S. 39of.).

<sup>246</sup> Dieses Zustimmungserfordernis wird bisweilen jedoch dadurch abgeschwächt, dass nach bestimmten Auslegungen der islamischen Rechtsquellen, die wiederum auf die Sunna im Besonderen abstellen, Mädchen ab dem Alter von neun Jahren als heiratsfähig gelten. Eine nur annähernd autonome respektive informierte Einwilligung ist hier freilich nicht zu erwarten. Vgl. 4.2.3.1.

ße.<sup>247</sup> Als Zwischenfazit lässt sich also festhalten, dass ein Recht auf Ehe im Sinne einer Freiheit sowohl *zu* als auch *von* für Frauen im Rahmen der klassischen Scharia nicht gegeben ist. Auf diesem weltanschaulichen Boden ist der Menschenrechtsgedanke in diesem speziellen Fall nicht belastbar. Es handelt sich dabei um Ausschlüsse *und* Ausnahmen, das heißt sowohl die Gleichheits- als auch Freiheitsdimension der Menschenrechte ist betroffen.

Die Unterordnung von Interessen von Frauen unter kollektive Ziele, vor allem die Stärkung und den Zusammenhalt der jeweiligen Gemeinschaft, berührt zwar grundsätzlich den individualistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee. Unter der Annahme jedoch, dass diese Unterordnung in ihrer extremsten Ausprägung eine Instrumentalisierung der Frau dergestalt bedeuten kann, dass sie eher als ‚Ding‘ denn als Mensch erscheint, wären gewisse Praktiken und Anschauungen bereits hier daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie einen Ausschluss von Frauen aus dem geteilten Menschsein darstellen. Zu denken ist dabei vor allem an solche Gewalt an Frauen, die ihre (Menschen-)Rechtpersönlichkeit gänzlich nihilieren. Nicht immer ist dies so eindeutig wie etwa im Falle der Versklavung von nicht-muslimischen Mädchen in vom Daesh sowie von Boko Haram kontrollierten Gebieten im Zeichen biopolitischer Machtsteigerung oder auch Fällen von Gruppenvergewaltigungen von Frauen, wie sie nicht nur aus Indien bekannt sind. Was bedeuten darüber hinaus Phänomene wie Zwangspornstitution (in Verbindung mit Frauenhandel), die extrajudiziellen Hinrichtungen von Frauen, denen vorgeworfen wird, die Ehre ihrer Familie beschädigt zu haben (»Ehrenmorde«), die (»Hexen«-)Verfolgung von nicht mehr gebärfähigen Frauen in Teilen Afrikas, die (gewaltvolle) Verachtung von Witwen in (ländlichen) Teilen Indiens oder auch die globale Verdiktionskultur, wie sie konkret in den Bereichen Unterhaltung und Werbung zu diagnostizieren ist, aus menschenrechtlicher Perspektive? Könnte man in (manchen) diesen Fällen davon sprechen, dass Frauen die Teilhabe am grundsätzlich gleichermaßen geteilten Menschsein abgesprochen wird, dass also hier nicht nur Spannungen, sondern grobe Unvereinbarkeiten mit der Idee der Menschenrechte vorliegen (können)? In vielen dieser Fälle liegt der Verdacht nahe, dass ein über den jeweiligen sozialen Wert hinausgehender Eigenwert der Frau eben nicht unterstellt wird. Auf dem Boden der jeweiligen Anschauungen und Werthaltungen besteht die Würde der Frau nicht unabhängig von, sondern alleine in ihrer Fähigkeit sexuell zu befriedigen bzw. zu gebären.<sup>248</sup> Eine solche in-

<sup>247</sup> Vgl. dazu (die Kritik von) Norani Othman: »Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture: Shari'a and the Citizenship Rights of Women in a Modern Islamic State«, op. cit., S. 180.

<sup>248</sup> Aufschlussreich diesbezüglich auch die Schrift *Women in the Islamic State* (Al-Khanssaa Brigade/»Islamischer Staat«, op. cit.). Die Frau wurde nach dieser religiösen Weltsicht

strumentelle Reduktion auf ihr Geschlecht geht schließlich dem voran, was als oberflächliche Auswüchse zu breiter Entrüstung und auch moralischer Verurteilung führt. Im Sinne einer aufrichtigen Problemanalyse müsste sich die Kritik aber nicht allein auf die sichtbaren, eruptiven Akte von Gewalt gegen Frauen richten, sondern grundlegender gegen die strukturelle Gewalt in Form von instrumentell-reduktionistischen Frauenbildern (»Sexismus«). Diese entstehen bekanntlich weder aus dem Nichts, noch über Nacht, sondern sind tief in gesellschaftlich-traduierten Vorstellungsweisen verankert, von wo aus sie über Einübungen und Wiederholungen ständig neue Kraft beziehen. »To modify the social and cultural patterns of conduct of men and women, with a view to achieving the elimination of prejudices and customary and all other practices which are based on the idea of the inferiority or the superiority of either of the sexes or on stereotyped roles for men and women«, wird daher nicht ohne Grund als wichtiges Zwischenziel auf dem Weg zur Sicherung der Menschenrechte der Frau genannt.<sup>249</sup> In diesem Sinne wären als Ressourcen für den prinzipiell gleichen Einschluss von Frauen in moralische bzw. menschenrechtliche Berücksichtigung alle jene Beiträge anzusehen, die Vorstellungen von Vorrang und Nachrang des (weiblichen) Geschlechts fragwürdig erscheinen lassen, indem sie ihre sozialen respektive kulturell-religiösen Referenzgefüge herausfordern. Was das bedeutet, lässt sich am so genannten »islamischen Feminismus« nachvollziehen.<sup>250</sup> Im seinem Fokus steht das bisherige Monopol

nicht für sich, sondern für den Mann geschaffen (»she was made from Adam for Adam«) und habe sich nach relativ basaler religiöser Ausbildung ab dem Alter von neun Jahren auf ihre Rolle im ehelichen Haushalt zu konzentrieren (»Divine duty of motherhood«). Außerhalb des Hauses arbeiten solle sie nur in Ausnahmefällen, dafür müssen dann aber entsprechende Kinderbetreuungsmöglichkeiten zur Verfügung gestellt werden. Als Reduktion von Frauen zu Gebärmaschinen wurde jüngst auch ein in Einführung begriffenes Gesetz zur Erhöhung der Fertilität in der Islamischen Republik Iran – einem Land, in dem Frauen vergleichsweise über mehr und besser gesicherte Rechte verfügen als in vielen anderen islamischen Staaten – kritisiert. Es sieht neben einer Beschränkung des Zuganges zu Verhütungsmitteln auch ein Ausschluss von Frauen vom Recht auf Arbeit vor, so sie nicht bereits ein Kind geboren haben (vgl. Amnesty International: »Iran: Proposed laws reduce women to ‘baby making machine’ in misguided attempts to boost population«, AI News, 11.3.2015).

- 249 CEDAW Art. 5 (a). Dass dabei (gesellschaftliche) Stereotype nicht allein von Männern verbreitet, sondern gerade von Frauen selbst im Irrtum, von ihnen zu profitieren, fortgeschrieben werden (können), darauf hat als eine der ersten – vor allem in kritischer Auseinandersetzung mit Jean-Jacques Rousseaus Erziehungstheorie – Mary Wollstonecraft hingewiesen (vgl. *A Vindication of the Rights of Woman*, London: William Pickering 1792/1989).
- 250 Exemplarisch dazu die malaysische Organisation *Sisters in Islam* (<<http://www.sisters-inislam.org.my/>>, Zugriff am 20.8.2015). Siehe auch Susanne Schröter: »Feministische Re-Interpretationen des Qur'an und der Sunna. Entwürfe für eine geschlechtergerechte Ordnung in der islamischen Welt«, in: Susanne Lanwer/Márcia Elisa Moser (Hg.), *Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*, Würzburg: Kö-

des männlichen Geschlechts auf die Auslegung der heiligen Texte. Ein Beispiel dazu ist die Erlaubnis der Mehrfachehe mit bis zu vier Frauen, welche mit einer traditionellerweise vernachlässigten, einschränkenden Bedingung im Koran versehen ist: So wird sie nur als zulässig erklärt, wenn der Mann allen Gattinnen gleichermaßen gerecht werden kann.<sup>251</sup>

In welchem Ausmaße durch die Aufdeckung und Urbarmachung bzw. auch *Konstruktion* solcher und weiterer Ressourcen die Belastbarkeit des universalistischen Pfeilers des Menschenrechtsgedankens hinsichtlich der Geschlechterunterschiede auf dem Boden der islamischen Religion auch in der Praxis erhöht werden kann, lässt sich derzeit nicht abschätzen. Die Möglichkeit jedoch, »[that] a situation can arise when Muslim states will go through a long process of re-interpretation and social re-orientation, come to a new ›Islamic‹ understanding of women's rights and status and adopt new legislation which corresponds to the recent requirements of human rights law«,<sup>252</sup> würde nichts weniger erforderlich machen als eine Reformation religiöser Grundlagen des Islam selbst (vgl. 3.2.1). Ein weiterer – menschenrechtlich vielfach und wiederholt als Inbegriff des selbst mit Verweis auf »kulturelle Gründe« Nichtrechtfertigbaren ausgewiesener – Bereich betrifft die in weiten Teilen Afrikas, des Nahen Ostens, Asiens (und inzwischen auch in Europa) verbreitete Tradition der weiblichen Beschneidung bzw. Verstümmelung an den Genitalien (*Female Genital Cutting/Mutilation*, FGM).<sup>253</sup> Da es für diese Praktiken meist kaum genuine Begründungen gibt, das heißt solche, die im weiteren Sinne diskursiv erwiderbar wären, stellt sich der Kampf gegen FGM bisher als ausgesprochen schwierig dar. Wo noch ansatzweise religiöse Begründungen dafür vorliegen, lässt sich immerhin mit der Autorität religiöser Führer – so man sie dafür gewinnt – ein Gegengewicht anbringen und dadurch vielleicht sogar zeitnahe Abgehen von den entsprechenden Praktiken erreichen. Ein Beispiel dafür ist die – meist vergleichsweise wenig invasive – weibliche Beschneidung, welche, obwohl kein (allgemein akzeptiertes) religiöses Gebot, dennoch von vielen Musliminnen praktiziert wird. Hier dient ein Hadith als

nighausen & Neumann 2010, S. 55–69; Katajun Amipur: *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München: C. H. Beck 2013; dies.: »Scharia und Gender. Geschlechtergerechtigkeit und islamischer Feminismus«, in: Gabriele Münnix (Hg.), *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung*, Nordhausen: Traugott Bautz 2013, S. 121–139; Abu-Zayd Nasr: »Man and the ›Rights of Woman‹ in Islamic discourse – between the idealism of texts and the crisis of reality«, in: Salma K. Jayyusi (Hg.), *Human Rights in Arab Thought. A Reader*, London: I. B. Tauris 2009, S. 131–137.

<sup>251</sup> Vgl. Koran 4:3 sowie Vers 4:129, der zugleich diese Bedingung in Zweifel zieht (»Ye are never able to do justice bewteen wives even if it is your ardent desire«).

<sup>252</sup> Ekaterina Yahyaoui Krivenko: *Women, Islam and International Law*, op. cit., S. 73.

<sup>253</sup> Siehe dazu UNICEF: *Female genital mutilation/cutting: A statistical overview and exploration of the dynamics of change* (2013).

Rechtfertigung. Von einzelnen religiösen Autoritäten – wie insbesondere Yusuf Abdallah al-Quaradawi in einem religiösen Gutachten (*fatwā*) – wird diese Praktik inzwischen als »unerlaubt« ausgewiesen, womit ein gewisser diskursiver Horizont eröffnet ist.<sup>254</sup> Interessant ist dabei al-Quaradawis Begründung: So röhrt er zwar nicht an der Autorität der Sunna oder dieses speziellen Hadiths im Besonderen, sondern setzt ihn in eine nachrangige Position zum allgemeineren Grundsatz der Schadensvermeidung: Da wissenschaftliche Erkenntnisse nahelegen würden, dass den betroffenen Mädchen aus dieser Form der Beschneidung Schaden erwachsen kann, sei sie abzulehnen.

Weit herausfordernder sind dem gegenüber Rechtfertigungen von FGM in traditionellen afrikanischen Gesellschaften nach dem Tenor »Man muss die Mädchen ja heiratsfähig machen« oder auch »Das gehört sich so«. Eine Abkehr von den gerade auch als Initiationsriten dienenden Verstümmelungen wäre hier erst dann in Reichweite, wenn es sich einmal »nicht mehr gehört«.<sup>255</sup> Aber wie dorthin gelangen? Wie schwierig diesbezügliche Unterfangen sind, zeichnet etwa Ruth Macklin in ihren Versuchen nach, die Hintergründe von FGM zu verstehen und ihnen so weit möglich rational zu konttern.<sup>256</sup> Wenn etwa Mädchen FGM unterzogen werden, weil sie als Unbeschnittene als »unrein« gelten, hält Macklin die medizinischen Risiken der Operation entgegen, wonach diese auch zu dauerhafter Inkontinenz führen kann. Die Betroffenen müssen dann abgesondert von ihrer Gemeinschaft unter meist erdrückenden Bedingungen ihr verbleibendes Dasein fristen. Daran anschließen ließe sich die Frage: Will man wirklich – eine diffuse bzw. imaginierte – »sexuelle Unreinheit« womöglich durch eine handfeste hygienische Unreinheit tauschen? Doch ist diese argumentative Strategie nicht ohne Probleme: Wäre denn FGM, wenn sie unter medizinisch idealen Bedingungen (und unter Betäubung) durchgeführt würde, kein Übel mehr? Und was schließlich, so wird in aktuellen Auseinandersetzungen mit dem Themenbereich oft gefragt, unterscheidet denn solche von den UN ausgewiesenen »harmful traditions« von ästhetischen Operationen im Genitalbereich, wie sie zunehmend auch in entwickelten Ländern durchgeführt werden?<sup>257</sup> Bloß auf die fehlende Autonomie auf der einen Seite zu verweisen, scheint zu wenig zu sein, denn auf welcher Informationsbasis wird Frauen in westlichen Gesellschaften pauschal Reflexion

<sup>254</sup> Vgl. Mostafa Radwan: »Qaradawi Calls On Ending Female Circumcision, Considers It Banned In Islamic Law«, *IkhwanWeb*, The Muslim Brotherhood, 23.3.2009.

<sup>255</sup> Schon seit 1990 führt konkret die ACRWC in Art. 21 den Schutz vor »Harmful Social and Cultural Practices« an. Die Realität hinkt indes veritablem hinterher.

<sup>256</sup> Ruth Macklin: *Against Relativism. Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*, Oxford: Oxford University Press 1999, S. 65ff.

<sup>257</sup> Siehe Ekaterina Yahyaoui Krivenko: »Rethinking Human Rights and Culture through Female Genital Surgeries«, *Human Rights Quarterly* 2015/37, S. 107–136.

und Entscheidungsfreiheit unterstellt? Wenn in beiden Fällen tradierte Frauenbilder, die Mädchen tendenziell zu Objekten sexueller Erfüllung oder der Fortpflanzung machen, die Eingriffe in die körperliche Unversehrtheit der Betroffenen motivational fundamentieren und kulturell unterfüttern, ist die Frage nach autonomer Entscheidung in *beiden* Fällen weitestgehend obsolet. Die menschenrechtliche Gleichheitsdimension in Hinblick auf das weibliche Geschlecht zu stärken, würde nicht nur bedeuten, diese und weitere Frauenbilder (theoretisch) herauszufordern, sondern ganz besonders die individuelle (junge) Frau praktisch in eine Situation zu versetzen, die es ihr ermöglicht, sich selbst aus der Umklammerung gesellschaftlicher bzw. kultureller Objektivierungserwartungen zu entlassen.<sup>258</sup> Oder wie es ein Report des Ausschusses zur CRC ausdrückt: »In fact, girls are simply human beings who should be seen as individuals and not just as daughters, sisters, wives or mothers, and who should fully enjoy the fundamental rights inherent to their human dignity.«<sup>259</sup> Eine solches Ansinnen lenkt den Blick schließlich auf das Feld der menschenrechtlichen Freiheitsdimension, wo für Frauen bekanntlich in unterschiedlicher Weise weitere Hürden wirksam sind (vgl. 4.2.3.1 und 4.2.3.6).

Auch in Indien, wo in den vergangenen Jahren zahlreiche Vergewaltigungsfälle nicht nur zu weltweiten Schlagzeilen, sondern auch dazu geführt haben, dass sich eine von der Regierung eingesetzte Expertenkommission unter dem Vorsitz von Höchstrichter Jagdish Sharan Verma (»Verma Report«) mit der Problematik von gegen Frauen gerichteter sexueller Gewalt befasste,<sup>260</sup> werden kulturell-religiös gefestigte Frauenbilder verstärkt der Kritik unterzogen. So spart der fast siebenhundert Seiten umfassende Bericht nicht mit Hinweisen, wonach der niedrige Status von Frauen in der indischen Gesellschaft als solcher bereits eine Ursache von sexuellen Gewaltexzessen sei, wie jenem, in dessen Zuge 2012 eine Studentin in Mumbai verstorben ist. »[D]eep rooted prejudices« in der indischen, patriarchalen Gesellschaft führten unter anderem dazu, dass Frauen nicht selten eine moralische Mitschuld an Vergewaltigungen angelastet werde, was wiederum zu einer Kultur der Straflosigkeit beitrage, da die Opfer in den wenigsten Fällen über den Mut verfügen, ihre Erfahrungen publik zu machen.<sup>261</sup> Weiters diagnostiziert

<sup>258</sup> So führt denn auch in der ersten UN-Resolution zum Thema »Intensifying global efforts for the elimination of female genital mutilations« die Forderung nach »empowerment of women and girls« die weiteren Vorschläge bzw. Aufforderungen an (vgl. A/RES/67/146, 2012).

<sup>259</sup> *Report of the eight session, CRC/C/38* (1995), Abs. 283.

<sup>260</sup> Vgl. Justice J. S. Verma et al.: *Report of the Committee on Amendments to Criminal Law*, op. cit.

<sup>261</sup> Vgl. Ibid., Introduction, S. 23ff.

wird ein »Kult der Aggression« gegenüber Frauen.<sup>262</sup> Letztlich führe auf dem Weg zur Besserung ihrer Situation nichts vorbei an einer Revision des traditionellen Wertesystems (»false morality«), konkret jener »social hierarchies where the girl child is brought up to believe that she is not just the repository of the ‚honour‘ of her own family but also that of her community/caste [...].«<sup>263</sup> Wie schmerhaft derartige (Selbst-)Kritik für herrschende Selbstbilder mitunter sein kann, welche die strukturelle Gewalt gegen Frauen (aus unteren Kasten) in Indien verharmlosen oder negieren, zeigte sich jüngst am Disput, der sich am Film »India's daughter« entsponnen hat. Im Zuge einer weltweiten Aktion wurde die Dokumentation 2015 auf zahlreichen TV-Stationen ausgestrahlt, in Indien jedoch verboten und mit zahlreichen Gegendemonstrationen erwidert.<sup>264</sup> Die britische Filmmemacherin Leslee Udwin bemerkte zu ihrer Recherchearbeit:

»What is writ very large in *India's Daughter*, but camouflaged in other countries where equality is more strongly embedded in law, is the low value placed on females and the determination of some men, educated as well as the impoverished, to keep women padlocked to the past. [...] I discovered that the disease is a lack of respect for gender. It's not just about a few rotten apples, it's the barrel itself that is rotten.«<sup>265</sup>

Wenn nun aber auf diese Weise bestimmte Frauenbilder als mögliche Vorstufen zu manifesten menschenrechtlichen Ausschlüssen selbst als exklusivistische Herausforderungen in den Blick geraten, stellt sich nicht nur die Frage, wie mit ihnen umzugehen ist, sondern auch: In welchen Praktiken und Institutionen kommen sie zum Ausdruck oder werden in ihnen reproduziert? Wenn der Blick auf Frauen bzw. »die Frau« mitbestimmend dafür ist, wie Männer mit Frauen umgehen, und wie Männer mit Frauen umgehen stets wiederum in einem sozialen Kontext vorvermittelt wird, was bedeutet dieses Wechselwirkungsverhältnis für Prostitution und Pornographie? Dürfen Freiheitsrechte der Einzelnen beschränkt werden, um die gesellschaftliche Festigung eines menschenrechtlichen »Ethos« nicht zu gefährden? (vgl. 4.2.3.4).

<sup>262</sup> Ibid., Kap. 14, Abs. 17.

<sup>263</sup> Ibid., Kap. 14, Abs. 2. Zur tief verwurzelten Frauenverachtung in hinduistischen Traditionen siehe auch Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., S. 146ff.; Wendy Doniger: *The Hindus*, op. cit., S. 325ff. Inklusivistische Ressourcen fehlen freilich nicht, wie sich konkret an den Lehren von Ram Mohan Roy (1772–1833) oder auch Dayananda Saraswati (1824–1883) zeigen lässt, die beide eine Aufwertung (der Rolle) der Frau im religiösen Kontext vorzeichnen (vgl. Harold Corward: op. cit., Kap. 7, S. 92ff.).

<sup>264</sup> Vgl. »India bans TV stations from showing interview with man who raped student«, *The Guardian*, 4.3.2015.

<sup>265</sup> Yvonne Roberts: »India's Daughter: I made a film on rape in India. Men's brutal attitudes truly shocked me«, *The Guardian*, 1.3.2015.

### 3.2.6 Unterschiede in Alter und Lebensstadien

In den bisherigen Betrachtungen exklusivistischer Herausforderungen wurden relativ statische Persönlichkeitsmerkmale in den Blick genommen. Doch auch ontogenetische Aspekte verdiene Beachtung, denn jeder Mensch durchlebt eine Entwicklung, die – idealtypisch – vom Mutterleib und dem Heranwachsen über das ›Supremum‹ der Lebenskraft im Erwachsenenalter bis zum allmählichen Absterben derselben und schließlich zum Tod führt. Den Menschen auch in der Dimension dieses Zeitverlaufes zu betrachten, ist für die Menschenrechte wichtig und schwierig gleichermaßen. Schwierig, da ihr abstrakter Mensch eine solche Konkretisierung in der Vorstellung des Subjekts nicht bereits nahelegt; und wichtig, weil genau diese Individualisierung, wie bereits in den vorhergehenden Abschnitten deutlich geworden ist, für die Untersuchung der Universalisierbarkeit der menschenrechtlichen Gleichheitsdimension äußerst aufschlussreich ist. Ob bestimmte Ansprüche wirklich *allen* zuerkannt werden, lässt sich nämlich erst feststellen, wenn diese »Alle« nicht eine bloße Multiplikation des menschenrechtlichen »every human/person« sind, sondern konkrete Individuen in all ihrer Verschiedenartigkeit. »Altersunterschiede« sind dafür nur eine grobe Schablone, doch soll sie hier als Ausgangspunkt für die Frage dienen, inwiefern Menschen in unterschiedlichen Lebensstadien von menschenrechtlichen Ausschlüssen betroffen sein können. Zu denken ist dabei zunächst an die Vulnerabilität von Menschen am Beginn und am Ende der Lebensspanne, an Kinder und Alte. Während mit der UN-Konvention zum Schutz von Kindern (*Convention on the Rights of the Child*, CRC) seit 1990 ein internationales Abkommen existiert, welches bis heute von 195 Staaten ratifiziert wurde,<sup>266</sup> gibt es bis dato (noch) kein eigenes Vertragswerk zum Schutz älterer Personen – was freilich nicht bedeutet, dass deren Menschenrechte nicht durch die klassischen Menschenrechtsinstrumente geschützt wären.<sup>267</sup> Es bedeutet nur, dass bisher der Problematik der Rechte alter Menschen nicht jene gesellschaftliche Dringlichkeit attestiert wurde, die sie vielleicht schon rasch – nicht nur in westlichen Industriestaaten – erhalten könnte.

<sup>266</sup> Unterschrieben, aber nicht ratifiziert haben den Vertrag allein Somalia und die USA (vgl. UNTC, CRC). Vgl. auch AU: ACRWC.

<sup>267</sup> So es sich um ältere Personen mit degenerativen neurologischen Erkrankungen handelt, wären sie grundsätzlich auch von der 2008 in Kraft getretenen UN-Behindertenrechtskonvention miterfasst (*Convention on the Rights of Persons with Disabilities*, CRPD). Zu daraus erwachsenden Folgewirkungen siehe Andreas Th. Müller/Matthias Walter: »Die vergessene Dimension der stationären Altenhilfe. Implikationen des Übereinkommens über die Rechte von Menschen mit Behinderungen für demenzkranke Personen in Alten- und Pflegeheimen«, *Recht der Medizin* 2013/4, S. 84–92.

Ausgesprochen strittig im Kontext von menschenrechtlichen Exklusionen auf Basis unterschiedlicher Lebensstadien ist die Frage, ob auch vorgeburtliche menschliche Lebensformen über Menschenrechtssubjektivität verfügen.<sup>268</sup> Es geht dabei nicht primär um die Frage »Hat der menschliche Embryo ein Lebensrecht?«, sondern darum, ob sie überhaupt über ein Recht auf Menschenrechte verfügen sollen. Sie zu erörtern scheuen viele Menschenrechtstheoretiker, was zunächst verwundern mag, sich jedoch damit erklärt, dass nicht wenige, die sich selbst als »progressiv« einordnen, der Anschein einer Allianz mit »konservativen« Gruppierungen des »pro-life«-Lagers unbedingt vermeiden wollen. Oft wird in diesem Zusammenhang auch davor gewarnt, die in vielen Ländern in den vergangenen Jahrzehnten entkriminalisierte und von ersteren als »frauenrechtliche Errungenschaft« erachtete Möglichkeit des Schwangerschaftsabbruchs durch eine wie immer geartete Problematisierung der Gefahr einer Zurücknahme auszusetzen. Auf diese Weise wird ein vermeintlich notwendiger Gegensatz zwischen Frauen- und Menschenrechten aufgerichtet, der den Anschein suggeriert, man könne letztere nur vertreten, wenn man bereit ist, erstere zu kompromittieren. Oder es wird überhaupt ein »Menschenrecht auf Abtreibung« propagiert, um jegliche Spannung zwischen universalen und partikularen Ansprüchen schon im Ansatz einzuebnen.<sup>269</sup> Die Diskurssituation ist also kompliziert und in mancher Hinsicht auch verfahren. Dass sich der EGMR bisher zu keiner klaren Linie diesbezüglich durchringen konnte,<sup>270</sup> überrascht daher nicht. Wie könnte nun ein an der Idee der Menschenrechte orientierter Zugang zur Frage, ob menschliches Leben auch in seinen frühesten und frühen Formen im Rahmen einer menschenrechtlichen Normenarchitektur Berücksichtigung finden soll, überhaupt aussehen? Dem Menschenrechtsgedanken folgend, ist jeder Mensch gleichermaßen zu prinzipiell gleichen Ansprüchen berechtigt.

<sup>268</sup> Siehe Gregor Damschen/Dieter Schönecker (Hg.): *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, Berlin: de Gruyter 2003.

<sup>269</sup> Nicht nur diverse Frauenrechtsorganisationen, auch HRW zum Beispiel, sprechen davon, dass es sich beim »equitable access to safe abortion services« um ein Menschenrecht handle (*Abortion: Overview* 2009).

<sup>270</sup> Vgl. insbes. *Vo vs France* [GC], 53924/00, 8.7.2004. In dieser Entscheidung sollte das Gericht klären, ob die fahrlässige Tötung eines Ungeborenen eine Verletzung des Art. 2 EMRK darstellt. Aus dieser Bestimmung seien, so der EGMR, die zeitlichen Beschränkungen des Rechts auf Leben ebenso wenig zu entnehmen wie eine Definition von »everyone«. Somit gelte: »The Court has yet to determine the issue of the ›beginning‹ of ›everyone's right to life‹ within the meaning of this provision and whether the unborn child has such a right« (Abs. 8o). Die Bereitschaft dazu in diesem konkreten Fall war indes endenwollend: »[T]he Court is convinced that it is neither desirable, nor even possible as matters stand, to answer in the abstract the question whether the unborn child is a person for the purposes of Article 2 of the Convention« (Abs. 85). Separate Opinions drückten diesbezüglich Unbehagen aus.

Doch ab wann ist »man« ein Mensch? Ohne hier ins Innerste eines ausgedehnten Problemkreises vordringen zu wollen, der zudem durch erweiterte Erkenntnisse und Techniken in den Bereich der Stammzellforschung und Reproduktionstechnologie konstant wächst, kann gesagt werden, dass es hier keine gänzlich eindeutigen, sondern höchstens relativ weniger arbiträre Grenzziehungen unter anderen geben kann. Denn dort, wo die Dinge beständig im Fluss sind, das heißt in der lebendigen Natur, sind Grenzen immer nur als menschliche Festlegungen und nie als selbstsprechende Phänomene zu haben. Ob Verschmelzung von Samen- und Eizelle, Nidation, Gehirnentwicklung, ›selbstständige‹ Lebensfähigkeit oder Geburt: Bei der Frage, wo die Grenze zu ziehen ist zwischen vollwertigen Menschen und ›Noch-nicht-Menschen‹, geht es weniger darum, diese Grenze zu *finden*, als sie zu *errichten*. Anders jedoch als in bioethischen Kontexten ist aus menschenrechtlicher Sicht an diese zunächst bloß empirische bzw. biologische Grenzsetzung bereits eine moralische Würdigung dahingehend geknüpft, dass dort, wo das Menschsein anhebt, zugleich die Anspruchsberechtigung I, das Recht, als menschenrechtliches Subjekt berücksichtigt zu werden, beginnt. Wenn jeder Mensch gewisse Rechte haben soll, so hat er sie dann und ab dann, wenn er als Mensch gilt. Die meisten Menschenrechtsdokumente schweigen allerdings dazu, wann dies der Fall zu sein hat.<sup>271</sup> Eine Ausnahme bildet die *American Convention on Human Rights* (ACHR, 1969), die erklärt: »Every person has the right to have his life respected. This right shall be protected by law and, in general, from the moment of conception.«<sup>272</sup> Ein Grund, die Demarkation der Zeugung als vergleichsweise wenig arbiträr anzusehen, kann darin erblickt werden, das Kriterium der aktiven Potenzialität zu berücksichtigen.<sup>273</sup> Ab der

<sup>271</sup> Vgl. Art. 2 (1) EMRK (»Das Recht jedes Menschen auf Leben wird gesetzlich geschützt«); Art. 6 (1) ICCPR (»Every human being has the inherent right to life. This right shall be protected by law. No one shall be arbitrarily deprived of his life«). In den Aushandlungen der UDHR wurde ein Zusatz, wonach menschliches Leben ab Empfangnis geschützt werden müsse, zwar von Charles Malik vorgeschlagen, hat sich aber nicht durchgesetzt (vgl. *Drafting Committee Summary Record of the Tenth Meeting*, E/CN.4/AC.1/SR.10, 20.6.1947, S. 2).

<sup>272</sup> Art. 4 § 1 ACHR. Zur US-amerikanischen Abtreibungsdiskussion in den 1990er Jahren und ihren verfassungsrechtlichen Aspekten siehe Ronald Dworkin: *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York: Vintage Books, 1993.

<sup>273</sup> Zur Darstellung und Diskussion des Potentialitätsarguments (passiver und aktiver Form) siehe insbes. Dieter Birnbacher: »Wie überzeugend ist das Potentialitätsargument?«, *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 2006/11, S. 327–336. Im Unterschied zum aktiven Potenzial beschreibt passives Potenzial eine Situation, in welcher sich eine Frühform des menschlichen Lebens nur unter Interventionen von außen und nicht aus sich selbst weiter heranreift. Die Abgrenzung von aktivem und passivem Potenzial ist dabei nicht immer eindeutig. Birnbacher etwa spricht auch mit Bezug auf einen Embryo *in vitro* von aktivem Potenzial (*ibid.*, S. 329f.), was meines Erachtens nicht plausibel ist, da dieser ohne Implantation nur sehr bedingt entwicklungsfähig und dies kein Aspekt einer Standardbe-

Verschmelzung von Ei- und Samenzelle hat nämlich dieses »Etwas« – der Begriff »Mensch« oder auch »Zellagglomerat« soll ob seiner prejudi-  
kativen Konnotation hier ausgespart werden – das Potenzial, sich unter Standardbedingungen (im Körper einer Frau) so weit zu entwickeln, dass es nach circa neun Monaten schließlich geboren wird.<sup>274</sup> Wer also dagegen argumentieren möchte, diesem »Etwas« keinerlei, auch keine schwache, Menschenrechtssubjektivität zukommen zu lassen, sollte sich daher eingehend der Erwiderung dieses auf Potenzialität beruhenden Arguments widmen.

Vorschläge dazu fehlen nicht. Bekanntermaßen hält Michael Tooley mit seinem »Symmetrieprinzip« dagegen, dass es genauso wenig eine Pflicht geben könne, einen Menschen zu zeugen, wie ungeborenes Leben in seiner Entwicklung nicht zu behindern.<sup>275</sup> Überzeugend wäre diese Analogie freilich nur, wenn man den Unterschied für ethisch irrelevant hält, dass ein Embryo in der Regel nicht einfach »auftaucht«, sondern mehr oder weniger intentional erzeugt wurde (zur Frage der unfreiwilligen Erzeugung etwa durch eine Vergewaltigung komme ich später). Man muss nicht das starke Bild eines gegebenen – und im Fall des Abbruches der Schwangerschaft gebrochenen – Versprechens strapazieren,<sup>276</sup> aber dass aus diesem Umstand keinerlei Verbindlichkeit folgen soll, ist nicht nachvollziehbar. Zudem kann man – gerechtfertigt in der axiologischen Setzung, wonach Leben seinen Preis meist immer wert ist – auch argumentieren, dass einem nicht gezeugten Mensch kein mit einem Schwangerschaftsabbruch vergleichbarer *Schaden* widerfährt.<sup>277</sup> Kritiker des Potentialitätsarguments haben freilich Recht, wenn sie monieren, dass Potenz, zu etwas zu werden, was man aktual nicht ist, selbst keine moralische Relevanz besitzen kann. Auch eine Bienen-

dingung ist. Man könnte etwa behaupten, auch ein Embryo im Mutterleib verfüge über kein aktives Potenzial, da er darauf angewiesen ist, dass die Mutter Nahrung aufnimmt. Da sie dies aber nicht um des Ungeborenen willen tut, sondern primär wohl um ihrer selbst willen, kann man die lebenserhaltenden Maßnahmen der Schwangeren nicht als allein dem Embryo oder Fötus dienende Handlungen ansehen. Wenn die Mutter sich ernährt, ist er ernährt und verliert damit sein aktives Potenzial nicht. Jene, die das nicht überzeugt, knüpfen bekanntlich stärker an der selbstständigen Lebensfähigkeit an, welche sich aber nicht nur aufgrund der wachsenden medizintechnischen Möglichkeiten als ausgesprochen volatiles Kriterium erweist.

<sup>274</sup> Dies lässt Zeugungen durch Klonierungstechniken unberücksichtigt. Sollten diese erlaubt werden bzw. sich trotz Verbots (vgl. Europarat: *Zusatzprotokoll zum Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin über das Verbot des Klonens von menschlichen Lebewesen*, 1998) durchsetzen, könnte dies eine Neubetrachtung des Zeugungsarguments nötig machen.

<sup>275</sup> Vgl. Michael Tooley: »Abortion and Infanticide«, *Philosophy & Public Affairs* 1972/2, S. 58f.

<sup>276</sup> Christopher Kaczor: *The Ethics of Abortion. Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, New York: Routledge 2001, S. 26.

<sup>277</sup> Christopher Kaczor: *The Ethics of Abortion*, op. cit., S. 26.

made hat das Potenzial, wenn mit Gelee Royal gefüttert, zur Bienenkönigin zu werden; ebenso hat die Frucht einer Eiche das Potenzial, zu einem mächtigen Baum heranzuwachsen. Richtig ist, dass das Potenzialitätsargument hier nur auf Basis des Speziesarguments überzeugen kann: Nicht irgendeine Potenzialität ist ausschlaggebend, sondern jene des Menschen (in seinen frühesten und frühen Entwicklungsstadien). Dieses Argument muss nun nicht von allen geteilt werden und wird es auch nicht, wie gleich noch näher gezeigt wird. Es ist allerdings für die hier vorgenommene Untersuchung mit dem Menschenrechtsgedanken explizit vorausgesetzt. Wie erläutert (vgl. 2.3.1.3), ist die Idee, dass alle Menschen über bestimmte Ansprüche verfügen sollen, inhärent »speziesistisch«, weil auf Angehörige der Spezies Mensch abstellend. Darum handelt es sich dabei auch um *keinen* Sein-Sollen-Fehlschluss, da die biologische Zugehörigkeit nicht alleine als Basis der Menschenwürde fungiert, sondern auf zusätzliche Wertschätzungselemente angewiesen ist. Exakt darin bleibt diese Ansicht auch kritisierbar. Eine gewichtige Konkurrenz hat nun der Ansatz, auf die Gattungszugehörigkeit abzustellen, um eine (prioritäre) moralische Gemeinschaft (»die Menschheit«) zu definieren, im Vorschlag, diese Gemeinschaft auf einen Teil der Mitglieder der menschlichen Spezies einzuschränken und zwar auf jenen, der über bestimmte Eigenschaften verfügt, allen voran Selbstbewusstsein und die Fähigkeit, Präferenzen auszubilden.<sup>278</sup> Die so definierten »Personen« oder »Agenten« (*agents*) werden von bloßen Menschen unterschieden. So hat etwa jüngst James Griffin die Spezieszugehörigkeit als ausschlaggebende Eigenschaft für den Eintritt durch das Tor der Menschenrechte ersetzt durch ein Kriterium, das auf Kleinkinder und andere nicht zutrifft, und zwar dasjenige des »functioning human agent«.<sup>279</sup> Allerdings folgt aus seinem ergänzenden Vorschlag nicht schon die Erlaubnis, mit Nicht-Agenten beliebig zu verfahren. Sie werden aber, und das ist der hier entscheidende Punkt, explizit und erklärtermaßen dieses besonders starken Schutzes entledigt, der darin besteht, Menschenrechtssubjekt zu sein. Menschenrechte haben in Griffins Theorie nur »normal human adults«.<sup>280</sup> Griffin baut erkennbar auf Vorarbeiten im Bereich des Präferenzutilitarismus auf, der mit Peter Singer über einen viel beachteten Proponenten verfügt.<sup>281</sup> Auch bei ihm gilt: So wie be-

<sup>278</sup> Vgl. Michael Tooley: »Abortion and Infanticide«, op. cit.; Peter Singer: *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1980/2011; Jeff MacMahan: *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford: Oxford University Press 2002; James Griffin: *On Human Rights*, op. cit.; Norbert Hoerster: *Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen § 218*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.

<sup>279</sup> James Griffin: *On Human Rights*, op. cit., S. 35.

<sup>280</sup> Ibid., S. 83.

<sup>281</sup> Für einen Überblick über die Thesen und Argumente von Singers Präferenzutilitarismus sowie eine daran anschließende philosophische Kritik siehe Matthias Lutz-Bachmann:

stimmte Tiere in den Kreis der »Personen« fallen, müssen bestimmte Frühformen des menschlichen Lebens aus ihm herausgenommen werden. Und da niemand schon mit der Geburt bekanntlich die Schwelle zum Ich-Bewusstsein übertritt, sondern dieses erst allmählich in der frökhkindlichen Entwicklung einsetzt, ist es nur konsequent, wenn Vertreter der Ausdifferenzierung von Menschen und Personen nicht nur Ungeborene, sondern auch Neugeborene nicht als moralisch berücksichtigenswert ansehen.<sup>282</sup>

So schlüssig dieser Schritt ist, so sehr hängt die Forderung nach einer Trennung zwischen menschlichen Personen und menschlichen Nicht-Personen begründungstechnisch in der Luft: So kann man mit Singer übereinstimmen, »that the *intrinsic* wrongness of killing the late fetus and the *intrinsic* wrongness of killing the newborn infant are not markedly different«,<sup>283</sup> und gerade deshalb die Frage stellen: Warum soll man sich für die Nivellierung des Schutzes zum Nachteil des Neugeborenen entscheiden, nicht aber zum Vorteil des Fötus? Die normative Absonderung von Personen aus dem bloßen Menschsein hat, wie Ruth Denkhaus es formuliert, bei Singer »den Status einer unhinterfragten Annahme [...], die die Wahl der ethischen Theorie diktiert, statt aus einer unabhängig begründeten ethischen Theorie zu folgen«.<sup>284</sup> Eine Begründung für die Mensch-Person-Scheidung, welche die hier zur entscheidenden Abzweigung anleitet, lässt sich letztlich nur im Sinne einer axiomatischen Axiologie rekonstruieren, nach der schieres Leben in keinem, selbstbewusstes Leben hingegen in vollem Maße wertvoll ist. Was oder wer ihm diesen Wert verleiht, bleibt indes dunkel. In der Regel verweisen Proponenten einer solchen Personenethik, wie insbesondere Singer, darauf, dass selbstbewusste Lebewesen über zukunftsgerichtete Wünsche und Interessen (Präferenzen) verfügen. Sie zu töten sei daher nicht gerechtfertigt. Nicht-Personen kämen darum keine Rechte zu, höchstens das Recht, schmerzfrei getötet zu werden. Ein besonders drastisches Gedankenexperiment dazu findet sich bei MacMahan.<sup>285</sup> Vier Kinder, die an einer bestimmten Erkrankung leiden, benötigen Organspenden. Ein neugeborenes Waisenkind – dessen Tod also kei-

»Herausforderung Menschenwürde. Peter Singers Präferenz-Utilitarismus in der Diskussion«, in: Thomas Brose/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Umstrittene Menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart*, Hildesheim: Morus-Verlag 1994, S. 199–215. Eine Analyse der schwachen Punkte bei Singer (und auch bei seinen Kritikern) liefert Ruth Denkhaus: »Speziesismus. Zu den Hintergründen einer folgenreichen Begriffsprägung«, in: Peter Dabrock/Ruth Denkhaus/Stephan Schaede (Hg.), *Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven* Tübingen: Mohr Siebeck 2010, S. 171–206.

<sup>282</sup> Vgl. Peter Singer: *Practical Ethics*, op. cit., S. 151f.; Jeff MacMahan: *The Ethics of Killing*, op. cit., S. 338ff.; ders.: »Infanticide«, *Utilitas* 2007/19, S. 131–159.

<sup>283</sup> Peter Singer: *Practical Ethics*, op. cit., S. 154.

<sup>284</sup> Ruth Denkhaus: »Speziesismus«, op. cit., S. 199.

<sup>285</sup> Vgl. Jeff MacMahan: »Infanticide«, op. cit., S. 152f.

nem Angehörigen Leid bereiten müsste – wäre als Organreservoir verfügbar. Darf man es töten? MacMahan bejaht dies. Der Infantizid in MacMahans Beispiel ist, und das ist zentral, um die geradezu antithetische Stellung des Mensch-ist-nicht-gleich-Person-Paradigmas zum Menschenrechtsdenken zu erkennen, nicht einfach ein kleineres Übel, das, um ein größeres zu verhindern, billigend in Kauf genommen wird. Es ist keine utilitaristische »Opferung« im später noch zu behandelnden Sinne, wo in einer dilemmatischen Konstellation abgewogen wird zwischen dem (negativen) Recht auf Leben der einen und dem (positiven) Recht auf Leben der anderen Seite (vgl. 4.2.3). Hier wird gar nicht gewogen, weil auf der einen Waagschale – bildlich gesprochen – nicht das geringste Gewicht zu liegen kommt: das Neugeborene als Nicht-Person »zählt« nicht ein Viertel der spenderbedürftigen Kinder, nicht ein Achtel, sondern überhaupt nicht.

Als Zwischenfazit kann festgehalten werden: Es erscheint unplausibel, die aktive Potenzialität von Frühformen menschlichen Lebens ethisch nicht zu berücksichtigen. Wenn Menschen nicht einfach *sind*, sondern *werden* sind, wie ließe sich dann jemals der menschenrechtliche Mensch fassen, wenn nicht in seinem Werden (und Vergehen)? Dass zu diesem Werden auch die Reifung im Mutterleib zu zählen ist, dürfte außer Streit stehen. Für sich genommen ist das Potenzialitätsargument jedoch stumpf. Nur gemeinsam mit dem Speziesargument lässt sich mit ihm gegen den pauschalen Ausschluss von »Noch-nicht-Menschen« vom Recht auf Rechte argumentieren. Gegenspieler findet dieses wiederum in (Nicht-)Personen-Ethiken, welche sich als unvereinbar mit der Menschenrechtsidee präsentieren. Noch nicht erörtert wurde, wenn man dem Potenzialitäts- und Speziesargument folgt und ungeborenem menschlichem Leben nicht jegliche Ansprüche absprechen möchte, welche Rechte denn genau ihm zukommen sollten. Als zwei zentrale Kandidaten kommen dafür in Betracht das Recht auf Leben und das Recht auf körperliche Integrität bzw. Gesundheit. Wenn nun Frühformen menschlichen Lebens ab Erlangung aktiver Potenzialität, das heißt jedenfalls ab Befruchtung *in vivo*, ein Lebensrecht zugewiesen wird, stellt sich im Licht des Rechte-Pflichten-Gefüges die Frage nach den weiteren Implikationen dieses Schrittes. Es würde damit zugleich eine Pflicht der Frau statuiert, in die Entwicklung des in ihr werdenden Lebens nicht auf eine solche Weise einzugreifen, die sein Überleben gefährdet. Analog würde die Frau im Falle, dass dem Ungeborenen auch ein Recht auf körperliche Unversehrtheit zugestanden würde, weiters die Pflicht treffen, von all denjenigen Handlungen Abstand zu nehmen, die diesem Recht zuwiderlaufen. Denkt man nun noch die vertikale Ebene hinzu, wird mit solchen zugesprochenen Ansprüchen, sollen sie genuine Rechte sein, auch eine entscheidende Pflicht an den Staat adressiert: Nicht nur wäre er wie alle anderen natürlichen Personen zur

Unterlassung von Schädigungshandlungen gegenüber der Frau und dem Ungeborenen verpflichtet; es trafe ihn auch eine speziell letzterem gegenüber wirkende *Schutzpflicht*. Wie eine schwangere Frau mit dem in ihr heranwachsenden Wesen umgeht, wäre dann nicht mehr ihre private Angelegenheit, sondern von menschenrechtlicher, *öffentlicher* Sorge betroffen. Exakt an diesem Punkt treten eine menschenrechtliche Logik und eine Selbstbestimmungs-*pro-choice*-Position als politische Antagonisten gegenüber; genau hier entsteht der diskursive Funkenschlag, der die Abtreibungsthematik zu einer der kontroversiellsten gesellschaftlichen Fragen der letzten Jahrzehnte macht.

Mit der in vielen Ländern großzügigen Regelung des Schwangerschaftsabbruches – sie reicht von »rechtswidrig, aber straffrei« bis zur völligen Freigabe und inkludiert so genannte Fristenlösungen ebenso wie (zusätzliche) Indikationslösungen<sup>286</sup> – wäre eine so beschriebene Schutzpflicht wohl nicht in Einklang zu bringen. Ein erster Einwand an dieser Stelle könnte lauten: Selbst wenn man werdende Frühformen des Menschen in das menschenrechtliche Schutzsystem miteinschließt und ihnen zum Beispiel auch ein Lebensrecht zugesteht, muss dieser Anspruch gleichermaßen robust sein wie der eines Erwachsenen, eines bereits geborenen Menschen? In diese Richtung weisen Ansätze des »stufenweise vorgeburtlichen Lebensschutzes«.<sup>287</sup> Ein Lebensrecht eines Embryos müsste dann konkret das Recht einer Frau auf Familie bzw. reproduktive Selbstbestimmung nicht zwangsläufig »stechen«. Die unerfreuliche Konsequenz eines solchen Ansatzes besteht nun aber, worauf Norbert Hoerster richtigerweise aufmerksam macht, darin, dass stringenter Weise nicht nur vorgeburtliches, sondern alles menschliche Leben nach Stufen und damit nach differenzierter Schutzwürdigkeit zu klassifizieren wäre.

»Wenn diesem menschlichen Individuum wegen seines frühen Entwicklungsstandes nur ein geringeres Lebensrecht zustehen soll, warum soll dann nicht aus demselben Grund auch dem Kind und dem Jugendlichen nur ein zwar gegenüber der Leibesfrucht größeres, aber gegenüber dem Erwachsenen geringeres Lebensrecht zustehen?«<sup>288</sup>

Man hätte dann wohl so etwas wie eine ›Schutzpyramide‹: Der Schutz in den ersten Lebensmonaten wäre geringer als jener der frühen Kindheit, jener wiederum reichte noch nicht an den eines Erwachsenen in

<sup>286</sup> Für einen Überblick über die globale Gesetzeslage (Stand 2013) siehe UN Department of Economic and Social Affairs: *World Abortion Policies 2013*.

<sup>287</sup> Vgl. etwa die Diskussion zwischen Norbert Hoester und Horst Dreier »Stufungen des vorgeburtlichen Lebensschutzes«, *Zeitschrift für Rechtspolitik* 9/2002, S. 377–424 bzw. 6/2003, S. 218.

<sup>288</sup> Norbert Hoerster: »Stufungen des vorgeburtlichen Lebensschutzes«, op. cit., S. 218.

der Blüte seines Lebens heran, nach dem schließlich eine graduelle Abstufung einsetzt. Aus Sicht des Menschenrechtsgedankens wäre dies zwar nicht denkunmöglich (gleiche Berechtigung zu *prinzipiell* gleichen Rechten), nur fehlte es an einer erkennbaren Begründung dafür, warum das Lebensrecht graduell variant sein müsste: Welche anderen Rechte bzw. welche Rechte anderer würden damit (besser) geschützt? Zudem ist offen, warum der Schutz mit ontogenetischer Entwicklung aufsteigen, nicht aber sinken soll. Man könnte ebenso argumentieren, dass das Lebensrecht von (ungeborenen) Kindern stärker zu berücksichtigen sei als das von Erwachsenen, denn diese haben immerhin schon einen Teil ihres Lebens konsumiert. Wenn also ein stufenweises Lebensrecht nicht überzeugt und daher die Rechte von noch nicht Geborenen grundsätzlich gleich beachtlich sein sollten wie die bereits Geborener, bedeutet dies doch nicht, dass ihre Ansprüche unbedingte sein müssen. Ob es überhaupt ein unbedingtes, absolutes Menschenrecht geben soll, ist in der Menschenrechtstheorie umstritten.<sup>289</sup> Sogar auf der rechtlichen Ebene haben wenige Menschenrechte den Status des absoluten Folterverbots, nicht einmal das Recht auf Leben.<sup>290</sup> Es besteht also kein *prima-facie*-Grund, Frühformen des menschlichen Lebens mit aktivem Potenzial ein Recht auf Leben ohne Einschränkung zuzugestehen. Doch warum und aus welchen Gründen sollte ein Menschenrecht auf Leben im Falle eines Embryos oder auch Fötus dann bedingt werden? Diese Frage erhellt sich, wenn man zurückkehrt zur Pflicht der Mutter, den Embryo oder Fötus auszutragen, welche aus eben diesem Recht folgt. Es ist nicht viel an Lebenskenntnis erforderlich, um zu begreifen, dass es in bestimmten Situationen – manche stellen sich eindeutiger, manche hingegen in einem ethischen Graubereich dar – eine *unzumutbare Pflicht* einer Frau bedeuten würde,<sup>291</sup> eine Schwangerschaft *nicht abzubrechen*.<sup>292</sup> Ein weitgehend akzeptierter Fall ist eine medizinische Indikation, die dann zum Tragen kommt, wenn das Leben oder die Gesundheit der Mutter durch die Schwangerschaft selbst in Gefahr ist.

<sup>289</sup> Vgl. insbes. Gewirth, Alan: »Are there any absolute rights?«, in: Jeremy Waldron (Hg.), *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press 1984/2009, S. 91–109. Vgl. 4.2.3.5.

<sup>290</sup> Vgl. Art. 3 EMRK im Vergleich zu Art. 2 (2).

<sup>291</sup> Dieses hier vorgeschlagene, wenn auch weiche Kriterium der unzumutbaren Pflicht könnte auch für weitere, ähnliche Konstellationen fruchtbar gemacht werden, in denen aus einem (postulierten) Menschenrecht eines Kindes Pflichten auf Seiten der Eltern erwachsen (Stichwort »Recht auf Gestilltwerden« oder »Recht auf beide Elternteile«). Vgl. 4.2.3.

<sup>292</sup> Zur Positionen, dass es – auch wenn man dem Embryo Personenstatus zuspricht – *immer* unzumutbar wäre, eine Frau zum Austragen des Ungeborenen zu bestimmen, siehe Judith Jarvis Thomson: »A Defense of Abortion«, *Philosophy & Public Affairs* 1971/1, S. 47–66. Zur kritischen Diskussion ihrer Thesen siehe Christopher Kaczor: *The Ethics of Abortion*, op. cit., S. 145ff.

Nur unter dieser Prämisse kann Abtreibung tatsächlich als (Teil eines) Menschenrecht(s) der Frau angesehen werden, wenn es nämlich zusammenfällt mit ihrem Recht auf Leben, physische Integrität und Gesundheit.<sup>293</sup> Weniger eindeutig ist dann schon, ob darunter nur physische Risiken im engeren Sinne zu subsumieren sind oder auch Gefährdungen im weiteren Sinne, etwa durch psychische Faktoren.<sup>294</sup> Auch im Fall, dass die Schwangerschaft aus einer unfreiwilligen sexuellen Verbindung herrührt, könnte ein Abbruch unter Verweis auf das Kriterium der Unzumutbarkeit gerechtfertigt werden. Die Verletzung des Lebensrechts des Embryos könnte zudem im Vergewaltigungsfall nicht der Mutter, sondern dem Täter zugerechnet werden. Auch ob im Falle von Minderjährigen das Austragen eines Kindes in jedem Fall zumutbar ist, könnte diskutiert werden. Weitaus schwieriger hingegen mutet die Entscheidung an, ob auch eine schwere Behinderung des Ungeborenen eine solche unzumutbare Pflicht auf Seiten der Schwangeren implizieren würde. Welche Arten von Beeinträchtigung oder Erkrankung wären ›schwer genug? Und wenn tatsächlich eine schwere Behinderung eine Ausnahme vom Lebensrecht menschlicher Frühformen konstituierte, welche medizintechnologischen Hilfsmittel zur Pränatal- oder sogar Präimplantationsdiagnostik (PID) wären zulässig? Und wird hier nicht eine nächste exklusivistische Herausforderung sichtbar, die Ausgrenzung bzw. Abwertung von behinderten Personen?<sup>295</sup> (vgl. 3.2.8).

Ohne diese Diskussion an dieser Stelle vertiefen oder gar abschließen zu können, sei festgehalten: »Noch-nicht-Menschen« aus dem Geltungsumfang der Menschenrechte auszuschließen, erscheint unter Zugrundelegung des Potenzialitätsarguments nicht gerechtfertigt und setzt sich dem Verdacht aus, eine Verletzung der menschenrechtlichen Gleichheitsdimension zu sein. Eine so genannte »Fristenlösung«, das heißt die Legalität bzw. Straffreiheit des Schwangerschaftsabbruches innerhalb einer gewissen Zeitspanne, erscheint in diesem Licht nicht als die geeignete Zugangsweise. Vielmehr legt eine menschenrechtliche Beurteilung, die ein Recht des Kindes, geboren zu werden, gegen Ansprüche der von dieser Pflicht belasteten werdenden Mutter abwägt, eine Indikationsregelung nahe. Der Spielraum, den sie im Sinne von Recht-

<sup>293</sup> Vgl. auch Christina Zampas/Jamie H. Gher: »Abortion as a Human Right: International and Regional Standards«, *Human Rights Law Review* 2008/8, S. 249–294.

<sup>294</sup> Dass hier mit Verweisen auf Suizidalität ein ›Schlupfloch‹ ausgenützt werden könnte, ist eine realistische Befürchtung. Das zeigt sich auch am Beispiel Irland, wo Abtreibungen ausschließlich vorgenommen werden dürfen, wenn das Leben der Mutter in Gefahr ist und wo in Vergewaltigungsfällen – mangels eigener Indikation – ein Umweg über die Suizidneigung genommen werden kann, der seit 1992 auch höchstgerichtlich abgesichert ist (vgl. Supreme Court of Ireland: *Attorney General v X* [1992]). Siehe auch FN 58 in 1.3.

<sup>295</sup> Weyma Lübbe: »Pränatale und präimplantative Selektion als Diskriminierungsproblem«, *Medizinrecht* 2003/3, S. 148–151.

fertigungsmöglichkeiten eröffnet, lädt jedenfalls zu weiteren Debatten ein. Sie auf breiter Basis und offen zu führen, wäre ein erster Schritt zu mehr Konsistenz zwischen medizinisch-bioethischer Praxis und menschenrechtlichem Anspruch. Ein erster Schritt wäre es deshalb nur, da jenseits der Abtreibungsfrage noch eine ganze Reihe weiterer, ausgesprochen herausfordernder Problembereiche vorliegt. Menschenrechtlich fragwürdig ist dabei insbesondere die Erzeugung und Verwendung bzw. Vernichtung von menschlichen Embryonen zu Forschungszwecken, da hier nicht allein der universalistische Pfeiler des Menschenrechtsgedankens berührt ist, sondern auch der individualistische: Frühformen des Menschen werden Gemeinwohlzwecken ‚geopfert‘. Ob diese Zwecke als hinreichend menschenrechtlich-gerechtfertigte ausgewiesen werden können (Stichwort: Heilung von Kranken), ist strittig.<sup>296</sup>

Während manche – aus menschenrechtlicher Sicht glücklicherweise nur sehr wenige – wie oben gesehen selbst Neugeborenen kein Recht auf Leben zuweisen, gehen andere wiederum so weit, sogar Ungezeugte in die Menschenrechte einzuschließen. Wenn Menschen qua Menschsein Rechte haben, so beispielsweise Lukas Meyer, dann auch zukünftige Generationen, die derzeit in vielen Bereichen, insbesondere der Sicherung planetarer Lebensgrundlagen, gänzlich unberücksichtigt blieben: »If people, qua human beings have claims on us, then those future people, who are actual for us with respect to their existence, have claims on us.«<sup>297</sup> Und: »By causing damage to the environment today we can harm the interests of future people and violate their rights.«<sup>298</sup> Hier stellt sich jedoch die Frage, ob man bei »Menschen«, die zwar unter der Bedingung, dass die Menschheit weiter existiert, in die Welt kommen werden, aber noch in keiner Weise als individuelle Lebewesen fassbar sind, überhaupt von Menschenrechten, die ja Rechte von Individuen, nicht von (diffusen) Gruppen sind (vgl. 2.2), gesprochen werden sollte. Man könnte Rechte zukünftiger Menschen als Menschenrechten ergänzende Gruppenrechte statuieren oder aber sie bereits im indigenen Konzept der »Rechte von Mutter Natur« aufgehoben sehen (vgl. 4.2.1).

<sup>296</sup> Vgl. [Europarat]: *Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin* (1997). Dieser Vertrag, dem bis heute 29 Staaten beigetreten sind, erlaubt zwar die Forschung an Embryonen in vitro unter Auflagen, verbietet jedoch die Erzeugung von Embryonen eigens für Forschungszwecke (Art. 18).

<sup>297</sup> Lukas H. Meyer: »Past and Future: The Case of a Threshold Notion of Harm«, in: Lukas H. Meyer/Stanley L. Paulson/Thomas W. Pogge (Hg.), *Rights, Culture, and the Law*, Oxford: Oxford University Press 2013, S. 146.

<sup>298</sup> Ibid., S. 145.

### 3.2.7 Unterschiede in sexueller Orientierung

Praktiken des Absprechens von (gleichen) Menschenrechten mit Verweis auf Unterschiede in der sexuellen Orientierung stellen aus menschenrechtlicher Sicht in mehrfacher Weise eine Herausforderung besonderer Größenordnung dar: Zum einen sind Begründungen bzw. Rechtfertigungen für Ausschlüsse von menschenrechtlichen Ansprüchen oder Einschränkungen dieser deutlich stärker als in den meisten der bisher erörterten Fallsegmente schwer durchdringbar. Das liegt daran, dass ihnen diskursiv-sprachlose, nichtsdestotrotz starke psychische Abwehrhaltungen, die mit dem Begriff »moralischer Ekel« nur zum Teil und mit dem Neologismus »Homophobie« nur unzureichend erfasst werden, ebenso zugrunde liegen können wie robuste moralische Normen und konkrete Werthaltungen. Zum anderen, weil es sich um solche Dispositionen zu Ausschlüssen oder Einschränkungen von Rechten um breit geteilte und – bis auf sehr wenige Länder – global weit verbreitete handelt.<sup>299</sup>

Für die hier gewählte Systematik stellt sich zudem die Frage der Einordnung, die in diesem Fall mehrere Bereiche beider Grundpfeiler des Menschenrechtsgedankens zu berücksichtigen erlaubt und damit die Komplexität des Problemreichs vermittelt. So können unterschiedliche Teilphänomene der Rubrik »Diskriminierungen aufgrund gleichgeschlechtlich-sexueller Orientierung« unter dem Gesichtspunkt des menschenrechtlichen Universalismus und/oder des menschenrechtlichen Individualismus analysiert werden. Einschränkungen subjektiver Freiheiten hinsichtlich des Auslebens der eigenen Sexualität oder auch ihr öffentliches Bekennen wären demnach eine Frage für Kapitel 5, so sie eine Rechtfertigung in der Aufrechterhaltung oder Beförderung einer »moralischen« Gesellschaft und damit eines kollektiven Gutes haben. Ein Beispiel ist das seit 2013 in der Russischen Föderation erlassene Gesetz mit dem Titel »Bewerbung nicht-traditioneller sexueller Beziehungen unter Minderjährigen«, welches Kinder und Jugendliche vor traditionelle Familienwerte untergrabenden Informationen schützen soll und sich seinem Wortlaut nach an homosexuelle und heterosexuelle Personen gleichermaßen richtet.<sup>300</sup> Hier werden offensichtlich individu-

<sup>299</sup> Für einen Überblick über die globale gesetzliche Lage siehe HRW: *Map of Countries With Anti-LGBT Laws*. Wenige andere Beispiele sind so sehr geeignet, die »Zwei-Welten«- oder »Zwei-Geschwindigkeiten«-These der Menschenrechte zu illustrieren: Während in zahlreichen »westlichen Staaten« die rechtliche Gleichstellung so weit reicht, dass selbst der Eintritt in die Institution der Ehe (und damit verbundene Ansprüche im Bereich assistierte Fortpflanzung und Adoption) für gleichgeschlechtliche Paare geöffnet wurde, müssen sie insbesondere in Ländern des globalen Südens um basale Anerkennung und gegen physische Verfolgung kämpfen.

<sup>300</sup> Vgl. Paul Johnson: »Homosexual Propaganda« Laws in the Russian Federation: Are

elle Freiheiten Gemeinwohlzielen geopfert, welche sich aus unterschiedlichen, jedoch ineinander greifenden Quellen (Stichworte: national-religiöse Identität; antiwestliche Reflexe; biopolitische Sorge) speisen. Ob sich dafür eine menschenrechtliche Rechtfertigung konstruieren lässt, ist zwar fraglich (vgl. 4.2.3), ein legitimatorisches K.O.-Kriterium für die betreffenden Staaten wäre es jedoch nicht.<sup>301</sup> Ein weiteres Beispiel etwa wäre ein in zahlreichen Ländern (lange) verankerte höheres Schutzalter für gleichgeschlechtliche sexuelle Aktivitäten. Während solche und ähnliche Einschränkungen nicht ganz eindeutig – weil eben hier die Grenzen dieser Unterscheidung fließen –, aber doch eher dem gelten, was (homosexuelle) Menschen *tun*, weniger dem, was sie *sind*, können sie unter dem Aspekt der Freiheitsdimension des Menschenrechtsgedankens behandelt werden. Sie stehen in potenzieller Spannung zu seinem individualistischen Kern und können diese Spannung nur unter der Bedingung aufheben, dass eine genuin-menschenrechtliche Rechtfertigung für die jeweiligen Freiheitseinschränkungen vorgebracht werden kann.

In diesem Abschnitt sollen hingegen solche Ausschlüsse von prinzipiell gleichen Rechten diskutiert werden, die aus Angriffen auf das geteilte Menschseins von Personen unterschiedlicher sexueller Orientierung herrühren, die also in Frage stellen, inwiefern es sich etwa bei »Schwulen« (und »Lesben«) um vollwertige Menschen handelt, die es (nicht) *wert* sind, gleiche Menschenrechte zu genießen. Diese Frage werfen konkret zweierlei Arten homosexuellenfeindlicher Phänomene auf: zum einen so genannte (private) Hassverbrechen gegenüber als gleichgeschlechtlich-orientiert identifizierten (meist männlichen) Personen und zum anderen öffentlich-rechtliche Sanktionen gegen gleichgeschlechtliche Beziehungen. Dass beide Ebenen nicht völlig losgelöst voneinander betrachtet werden können, weil sie nicht unabhängig voneinander, sondern wechselwirkend verstärkend wirken, ist dabei ein Umstand, der auch vorhin erwähnte, scheinbar weniger drastische Freiheitseinschränkungen in das Licht einer mittelbaren Zurechenbarkeit von Verantwortung für menschenrechtliche Ausschlüsse im universalistischen Sinne rückt.

Zu den Hassverbrechen unter Privaten. Menschen, die ihre Homosexualität nicht (ausreichend) verschleiern oder sogar offen leben, sehen sich in weiten Teilen der Welt der Gefahr ausgesetzt, allein deswegen

they in violation of the European Convention of Human Rights?», *Russian Law Journal* 2015/3, S. 37–61.

<sup>301</sup> In diesem Sinne mahnt auch Avishai Margalit zur differenzierten Proportionalisierung, wenn er – ohne auf ein bestimmtes Land zu verwiesen – festhält, »daß eine Gesellschaft, welche die Mitgliedschaft von Minderjährigen in einer Schwulengruppe als identitätsstiftender Gruppe untersagt, nicht deswegen schon als nicht anständig eingestuft werden darf« (PW, op. cit., S. 146).

Opfer von verbaler und mitunter auch rohester physischer Gewalt zu werden. Ob es sich um islamische Milizen handelt, die im zerfallenden Irak in den vergangenen Jahren wiederholt homosexuelle Männer (oder solche, die sie dafür hielten) grausam zu Tode gefoltert haben,<sup>302</sup> um Mordaufrufe gegen »batty men« in (gewissen Teilen) jamaikanischer Reggae- und Dancehallkultur,<sup>303</sup> um Meuchelmorde an Teilnehmern so genannter »Gay Pride«-Umzüge,<sup>304</sup> oder um spontane Gewaltausbrüche im Nachtleben europäischer Städte: In allen diesen und ähnlichen Fällen drücken Menschen tiefste Verachtung gegenüber ihnen mehr oder weniger Unbekannten aus; eine Verachtung, die allein ihrer sexuellen Lebensform (und damit oft zusammenhängend: ihrer mit der sexuellen Identität nicht in Einklang stehenden Gender-Identität) gilt. Performativ in Abrede gestellt werden dabei nicht nur singuläre menschenrechtliche Ansprüche, sondern meist, viel grundlegender, der Anspruch, überhaupt als Mensch unter Menschen und damit als prinzipiell in seiner Menschenwürde Gleichgestellter anerkannt zu werden. Dass männliche Homosexualität in weitaus stärkerem Maße als weibliche von Hassverbrechen betroffen ist, mag zum Teil einer Geringschätzung weiblicher Sexualität, die als gleichgeschlechtliche weniger ernstgenommen wird, geschuldet sein. Viel mehr noch aber kann darin wohl ein Hinweis auf die Herkunft der psychischen Abwehrhaltungen gegenüber Homosexualität bzw. gleichgeschlechtlichen Praktiken gesehen werden, die vermutlich vielfach in der Angst des Mannes vor Verweiblichung bzw. Penetration und damit zusammenhängend in der Angst vor diffusen oder fließenden Grenzziehungen zwischen dem Eigenen und dem Fremden einen wesentlichen Ursprung hat.<sup>305</sup> Für die Frage nach tauglichen Ressourcen, um Exklusivismen, die an sexueller Orientierung anknüpfen, zu kontern oder sie zu transformieren, hat diese Hypothese einer Verortung anti-homosexueller Einstellungen in tiefenpsychologischen Identitätsbildern und -mustern eine wichtige Bedeutung dahingehend, dass unter dieser Prämisse diskursive Strategien alleine als nicht erfolgversprechend gelten dürfen. Nicht mit Argumenten wäre also

<sup>302</sup> Vgl. HRW: *Iraq: Stop Killings for Homosexual Conduct*.

<sup>303</sup> Diese bleiben oft – aller bloß »symbolischen Kraft«, die ihnen aus Sicht vieler Künstler innwohnen mag, zum Trotz – nicht ohne Folgen (siehe »Jamaican transgender teen's murder by mob prompts calls for change, tolerance: 'It was horrible. It was so, so painful'«, *Daily News*, 11.8.2013). Siehe auch Patrick Helber: *Dancehall und Homophobie. Postkoloniale Perspektiven auf die Geschichte und Kultur Jamaikas*, Bielefeld: transcript 2015.

<sup>304</sup> Vgl. den Bericht zu einem jüngsten Vorfall in El Salvador: Nina Lakhani: »LGBT in El Salvador: Beatings, intolerance, death«, *Aljazeera*, 12.8.2015; sowie »Six people stabbed at Jerusalem pride parade«, *Times of Israel*, 30.6.2015.

<sup>305</sup> Siehe etwa Rolf Pohl: »Sexuelle Identitätskrise. Über Homosexualität, Homophobie und Weiblichkeitssabotage bei männlichen Jugendlichen«, in: Vera King/Karin Flaake (Hg.), *Adoleszenz. Sozialisation und Bildungsprozesse zwischen Kindheit und Erwachsensein*, Frankfurt a. M.: Campus 2005, S. 249–264.

dem Hass, welcher LBGTI-Personen – um das gängige Akronym für von herrschenden Normen sexueller Identität und Ausrichtung abweichende Menschen zu gebrauchen<sup>306</sup> – bisweilen entgegenschlägt, zu begrenzen, sondern vermutlich mit weit komplexeren und aufwendigeren Ansätzen des Entschärfens des identitär-provokativen Gehalts gleichgeschlechtlicher (und feminisierter) Männlichkeit.

Was staatliche Repression in Form strafrechtlicher Verfolgung von Personen betrifft, die gleichgeschlechtliche Beziehung eingehen, so werden diese in achtzig Staaten kriminalisiert, wobei die Strafandrohungen von mehrjährigen Freiheitsstrafen bis hin zur Todesstrafe reichen.<sup>307</sup> In den vergangenen Jahren haben insbesondere zwei Entwicklungen für internationales Aufsehen gesorgt, darunter die Rücknahme seiner eigenen Entscheidung aus 2009, welche ein Verbot von Homosexualität als verfassungswidrig erklärte, durch das indische Höchstgericht 2013. Der Abschnitt 377 des indischen Strafkodex – aus der Kolonialzeit stammend – verbietet nicht nur homosexuelle Akte als solche, sondern »carnal intercourse against the order of nature with any man, woman or animal«.<sup>308</sup> In seiner revidierten Entscheidung erklärte das Höchstgericht in Delhi, dass die Bestimmung keine Verletzung der indischen Verfassung darstelle und es Sache der Legislative sei, nicht der Judikative, diese gegebenenfalls aufzuheben.<sup>309</sup> Die Strafen, die in Indien für solch »naturwidrige« Akte vorgesehen sind, können laut Gesetz sogar eine lebenslange Haftstrafe beinhalten. Noch weitreichender diesbezüglich ging ein Gesetzesentwurf in Uganda, der die Todesstrafe für Homosexuelle vorsah. Abgemildert auf eine maximal lebenslängliche Haftstrafe wurde der Entwurf – nachdem er zuvor im ugandischen Parlament angenommen wurde – vom Höchstgericht aufgehoben.<sup>310</sup> Solche Repressionen gegenüber Homosexuellen stellen sie sich in menschenrechtlicher Hinsicht als höchst bedenkliche Vollexklusionen dar, die keiner menschenrechtlichen Rechtfertigung zugänglich sind. Keines der herkömmlichen Menschenrechte wird dadurch geschützt oder besser gesichert, dass praktizierende Homosexuelle aus dem öffentlichen Leben bzw. überhaupt aus der Welt entfernt werden. Zwar werden – wie etwa im Fall Ugandas – immer wieder Kinderschutzargumente zur Rechtfertigung der Gesetzesstrenge angeführt, diese müssen sich jedoch als Schutzbefehlungen erweisen, wenn nicht auf den sexuellen Missbrauch von Kindern und Jugendlichen selbst, sondern primär auf die sexuelle Orientierung der Täter abgestellt wird. Ob zudem, selbst bei Zugeständnis von Schutzinteressen, die Hinrichtung von Homosexuellen das gelindeste effektive Mittel zu

<sup>306</sup> Stehend für: Lesbian Gay Bisexual Transgender (Intersex).

<sup>307</sup> HRW: *Map of Countries With Anti-LGBT Laws*, op. cit.

<sup>308</sup> Indian Penal Code 1860.

<sup>309</sup> Vgl. Supreme Court: *Civil Appeal No. 10972, 2013*.

<sup>310</sup> BBC: »Uganda court annuls anti-homosexuality law«, 1.8.2014.

ihrer Erfüllung ist, muss bezweifelt werden. Dass in vielen Fällen sehr robuste religiös-moralische Anschauungen eine wichtige Rolle in den Kriminalisierungsdiskursen spielen, darf hingegen als Spur zu eigentlichen Begründungsmotiven erachtet werden.<sup>311</sup> Aus menschenrechtlicher Sicht sind solche religiös-moralischen Rechtfertigungen für den Ausschluss bestimmter Personen aus dem prinzipiell gleichen Recht auf Rechte – weil sie »Sünder«, »Verderbte« oder »Abschaum« sind – grundsätzlich irrelevant. Eine, wenn auch doppelschneidige, Möglichkeit, eine religiös-moralische Ablehnung in eine menschenrechtliche Rechtfertigung des Ausschlusses von Homosexuellen aus grundlegenden Menschenrechten zu übersetzen, bestünde darin, ein *neues* Menschenrecht zu postulieren: zum Beispiel eines auf eine »moralisch-saubere Umwelt« bzw. Gesellschaft. Nicht nur müsste dann überzeugend argumentiert werden, warum Homosexualität einer ›moralischen Umweltverschmutzung‹ gleichkommt; es müsste auch die Superiorität des konkreten Moralsystems, auf Basis dessen diese Beurteilung erfolgt, dargelegt werden. Geraade dieser letzte Schritt wird nicht gelingen, solange noch ein gewisses Mindestmaß an Meinungspluralität in der betreffenden Gesellschaft vorherrscht. Gegnerinnen des betreffenden (religiösen) Moralsystems könnten für sich daraufhin ein reziprokes Recht einfordern, ihre Moralvorstellungen mit denselben Methoden durchzusetzen (das heißt, zum Beispiel »unduldsame Religionsgläubige unschädlich zu machen«). – Womit, unabhängig von den faktischen Umständen, ein argumentativer ›Deadlock‹ entstünde, aus dessen Ausweg sich nur die Bescheidung, persönliche Moralvorstellungen nicht per Gesetz zu verordnen, anbietet, wenn Gewalt als sinnvolle Konfliktbewältigung ausgeschieden wird (vgl. 4.2.3.4). Kurz, ein universales Menschenrecht auf eine »moralisch-saubere Umwelt« wäre nichts anderes als eine Anleitung zu endlosem Kampf um die ›richtige‹ Säuberung der Welt. Das bedeutet, dass Befürworterinnen einer Einordnung von homosexuellen Akten bzw. Beziehungen in die Rubrik der Schwerstverbrechen die Gleichheitsdimension des Menschenrechtsgedankens durchbrechen und in einem menschenrechtlichen ›Out‹ landen, das sie nur mit ethnochauvinistischen oder antiwestlichen Ressentiments verbrämen können.<sup>312</sup>

<sup>311</sup> Für *Uganda* sind die Beiträge von evangelikalen US-Gruppen zum Versuch, Homosexualität per Todes- bzw. lebenslanger Haftstrafe zu bannen, gut dokumentiert (vgl. Tim Walker: »How Uganda was seduced by anti-gay conservative evangelicals«, *The Independent*, 14.3.2014).

<sup>312</sup> Dazu gehört beispielsweise die im afrikanischen Kontext oft zu vernehmende These, wonach es sich bei Homosexualität um einen »kolonialen Import« handelt, der wesentlich ›unafrikanisch‹ ist (vgl. Evaristo, Bernardine: »The idea that homosexuality was a colonial import is a myth«, *The Guardian*, 8.3.214). In ähnlicher Weise behauptete der ehemalige iranische Präsident Mahmoud Ahmadinejad bei seinem US-Besuch 2007: »In Iran we don't have homosexuals like in your country« (zit. in: »Iran president in NY campus row«, BBC, 25.9.2007). Einen weiteren Beitrag zu dieser Rubrik liefert jüngst der Premiermi-

### 3.2.8 Unterschiede in Graden von Behinderung

Personen mit Behinderung haben weltweit in unterschiedlichem Ausmaß mit bzw. gegen menschenrechtliche(n) Ausschlüsse(n) zu kämpfen: von subtilen, oft von religiös unterfütterten Strafmetaphoriken induzierten Geringschätzungen im Alltag, die ihr gleiches, geteiltes Menschsein mit Nicht-Behinderten in Frage stellen, bis hin zu robusten Exklusionen dadurch, dass sie formal gewährte Rechte faktisch ohne Unterstützung schlicht nicht in Anspruch nehmen können. Die Kategorie »Behinderung« ist dabei insofern eine menschenrechtlich besenen besonders bedeutsame, als man ihr zwar zu einem bestimmten Zeitpunkt eine bestimmte Anzahl von Menschen zuordnen kann, sie aber im Grunde für jeden Menschen relevant werden könnte. – Dann nämlich, wenn eine Behinderung nicht etwa angeboren ist, sondern erworben wird. Das kann durch einen Unfall ebenso geschehen wie durch degenerative chronische Krankheiten (im hohen Lebensalter).<sup>313</sup> Eine ›glatte‹ Scheidung von Nicht-Behinderten und Behinderten ist auch deshalb unmöglich, da ausgehend von einem weiten, natürliche und soziale Behinderungsfaktoren berücksichtigenden Behinderungsbe- griff, wie er auch der UN-Konvention über die Rechte von Personen mit Behinderung (*Convention on the Rights of Persons with Disabilities*, CRPD)<sup>314</sup>, zugrunde gelegt ist (›long-term physical, mental, intellectual or sensory impairments which in interaction with various barriers may hinder their full and effective participation in society on an equal basis with others‹<sup>315</sup>), viele Menschen auch jenseits herkömmlicher Bil- der bzw. Klischees als »behindert« anzusehen sind. Angststörungen, fortgeschrittene Demenzerkrankungen, Schwerhörigkeit, Inkontinenz, Sprecheinschränkung nach einer Tumorbehandlung oder auch eine nicht operable Arthrose: Alles dies und vieles mehr behindert weltweit Menschen täglich in ihrem Alltag und letztlich in der vollen Teilhabe

nister Malaysiens, Najib Razak, der bezugnehmend auf das islamische Prinzip der Mäßigung LGBT-Rechte und den so genannten Islamischen Staat als abzulehnende Extreme gleichsetzte (zit. in: Neela Ghoshal: »Love is not terrorism, Najib«, *The Malaysian Insider*, 25.8.2015).

<sup>313</sup> Dies ist ein weiterer Grund, um Martha Nussbaums pauschaler Kritik an kontraktualistischen Logiken nicht zu folgen (vgl. 2.1.2), denn aus der Warte eines gleichsam univer- sellen Risikos, selbst eines Tages behindert zu sein, erscheint ihr Argument nicht über- zeugend, wonach Sozialkontrakttheorien per se jene Menschen ausschließen müssten, die für ein wechselseitig vorteilhaftes Übereinkommen nicht in Frage kommen, weil sie zum Beispiel als Behinderte eine Bürde für die Gemeinschaft bedeuten (vgl. FJ, op. cit., S. 16ff.).

<sup>314</sup> A/RES/61/106 (2006). Für einen Überblick und eine Einschätzung hinsichtlich Stärken und Schwächen der Konvention siehe Stefanie Schmahl: »Menschen mit Behinderungen im Spiegel des internationalen Menschenrechtsschutzes. Überlegungen zur neuen UN-Behindertenkonvention«, *Archiv des Völkerrechts* 2007/45, S. 517–540.

<sup>315</sup> Art. 1 CRPD

am gesellschaftlichen Leben. Anstatt von Menschen mit und solchen ohne Behinderung wäre somit angemessener von Personen mit Behinderung unterschiedlichen Grades zu sprechen. Beide Feststellungen, dass prinzipiell jeder zum Behinderten werden kann und dass (fast) jede in unterschiedlichen Graden behindert ist, soll nicht davon ablenken, dass insbesondere Menschen mit schweren angeborenen Einschränkungen körperlicher oder kognitiver bzw. psychischer Natur in der Bewältigung ihres Lebens vor besondere Herausforderungen gestellt sind.

Aus menschenrechtstheoretischer Sicht stellt sich dabei eine Frage fundamentaler Bedeutung, deren Beantwortung jede Liste von Menschenrechten maßgeblich mitbestimmt: Wenn Ausschlüsse von Menschen mit Behinderungen vom Genuss bestimmter Rechte nicht allein dadurch entstehen, dass man ihnen diesen Genuss aktiv verwehrt bzw. diese Rechte abspricht, sondern bereits in Form der Behinderungen selbst faktisch gegeben sind, *wen* verpflichten diese Ansprüche dann zu *was*? Ein Menschenrecht auf Inklusion (im Fall von Behinderung) wäre problemlos formulierbar, nur: Was führt es an Pflichten mit sich und welche davon können realistischerweise eingelöst werden? Ein daraus etwa deduzierter Anspruch auf Bewegungsfreiheit ist zum Beispiel für eine gehbehinderte Person nicht erst dann vereitelt, wenn man sie einsperrt, sondern bereits durch ihre physische Konstitution selbst. Noch deutlicher wird dieser Umstand bei einem Recht auf Bildung oder auf Arbeit für Personen mit geistigen Behinderungen. Wieviel muss ein Gemeinwesen leisten, um diese gleichsam natürlichen Ausschlüsse so weit zu korrigieren oder abzufedern, dass ihm nicht der Vorwurf zu machen ist, die Rechte von behinderten Personen zu verletzen? Dies ist die Kernfrage, die in vielen Staaten gerade auch durch Anstöße der CRPD intensiv debattiert wird.<sup>316</sup> Ein Grund, warum Diskussionen etwa um ein der UN-Konvention angemessenes Schul-, Wohnbau- oder auch Sachwalterwesen so kontrovers verlaufen, ist, dass der Inklusionsanspruch von manchen mit einem sozialen Modell von Behinderung auf eine solche Weise verschränkt wird, dass im Extremfall *jede* nicht geleistete Unterstützungsmaßnahme und insgesamt *jede* ›Lücke‹ zwischen exklusivistischer Faktizität und inklusivistischem Ideal als »Menschenrechtsverletzung« gewertet werden kann. Das wird deutlich in der Position des Aktivisten Michael Oliver: »It is not individual limitation, of whatever kind, which are the cause of the problem, but society's failure to provide appropriate services and [to] ensure the needs of disabled people [...] in its social organization.«<sup>317</sup> Abgesehen davon, dass auch unter großen Anstrengungen derzeit keine Welt vorstellbar ist, in der

<sup>316</sup> Siehe etwa Franziska Felder: *Inklusion und Gerechtigkeit. Das Recht behinderter Menschen auf Teilhabe*, Frankfurt a. M.: Campus 2012.

<sup>317</sup> Zit. in: ibid., S. 69.

schwerstens eingeschränkte Personen ein gleiches Leben führen können wie Nicht-Behinderte, sind auch die damit zugewiesenen Pflichten alles andere als transparent bzw. durchdacht. Was bedeutet es beispielsweise, wenn ein psychisch/kognitiv Behindter sein Interesse an einem erfüllten Sexualleben – das in seinem Fall nicht weniger vital sein muss als bei anderen Menschen – nicht erfüllt sieht. Wäre seine Gemeinschaft dafür verantwortlich, für ihn und alle anderen Betroffenen ein Netz an Sexualbegleitungseinrichtungen bzw. speziell (staatlich?) geschulten Prostituierten auszubauen und zu unterhalten? Wäre, um ein anderes Beispiel anzuführen, eine Hochschule verpflichtet, eigene Studien durchgängig in »leichter Sprache« anzubieten und deren Abschlüsse, um niemanden auszuschließen, als gleichwertig mit den Abschlüssen regulärer Studien zu behandeln? Ein weiterer Konfliktpunkt – neben ideologischen Differenzen, die sich am Verhältnis der axiologischen Prinzipien der Autonomie sowie der Inklusion entfalten<sup>318</sup> – liegt darin, dass die Rechte von Menschen mit Behinderung wie alle Ansprüche positiver Natur Ressourcenfragen implizieren. Dies wiederum bedeutet, dass eine Weigerung eines Gemeinwesens, die Möglichkeit behinderter Personen, bestimmte Rechte tatsächlich in Anspruch nehmen zu können, durch die Übernahme von entsprechenden Leistungspflichten zu unterstützen, in einem Fall eine menschenrechtlich bedenkliche Exklusion darstellen kann, im anderen Fall nicht. So wird es zwar den entwickelten Staaten Europas zumutbar sein, etwa ihre öffentliche Verkehrsinfrastruktur inklusiv, das heißt unter anderem mit Blindenleitsystemen und rollstuhlgerecht zu gestalten, in strukturschwachen Ländern Afrikas oder Asiens hingegen wäre dies eine Überforderung. Auch hier ist letztlich eine Hierarchisierung von Menschenrechten unvermeidlich. Die Ressourcenbedingtheit vieler in ihr erklärten Rechte wird auch in der CRPD berücksichtigt: »With regard to economic, social and cultural rights, each State Party undertakes to take measures to *the maximum of its available resources* [...] with a view to achieving progressively the full realization of these rights [...] [Hervorhebung d. V.]«.<sup>319</sup> Die heikle Frage, inwieweit dazu in Eigentumsrechte anderer Personen eingegriffen werden darf, ist schließlich eine, die sich auf der Ebene der Freiheitsdimension des Menschenrechtsgedankens stellt (vgl. 4.2.3.3). Die Gefahr, die Zuschreibung von positiven Rechten von der Ressourcenfrage zu entkoppeln, beschreibt Kwame Anthony Appiah wie folgt: »[T]hat we will be announcing that people have an entitlement that cannot in fact

<sup>318</sup> Zur Frage der Rechtfertigbarkeit unfreiwilliger Freiheitseinschränkungen im Rahmen des klassischen UN-Menschenrechtsvertragsregimes und den (zu) starken Autonomiebegriff der CRPD siehe Gerry L. Neuman: »Arbitrary Detention and the Human Rights Committee's General Comment 35«, im Erscheinen.

<sup>319</sup> Art. 4 (2) CRPD

be met; which amounts, in effect, to declaring that a state has a duty to do what it cannot in fact do.«<sup>320</sup>

Eine andere heikle Frage im Kontext von Exklusionsfeldern, die auf Basis der Kategorie der Behinderung wirksam sind, wurde bereits in der Erörterung der Abtreibungsproblematik gestreift. Sie betrifft jene Gesetze, die hinsichtlich der Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen einen Unterschied zwischen behinderten und nicht-behinderten Ungeborenen machen. So kann etwa in Österreich ein Fötus bis unmittelbar vor der Geburt straffrei getötet werden, wenn »eine ernste Gefahr besteht, daß das Kind geistig oder körperlich schwer geschädigt sein werde«.<sup>321</sup> Die so genannte eugenische Indikation, wie sie in zahlreichen weiteren Ländern zur Rechtfertigung von Schwangerschaftsabbrüchen über die ansonsten geltende Frist vorgesehen ist, wird von ihren Kritikern vor allem darin angegriffen, eine Wertentscheidung über ›(un-)lebenswertes‹ Leben zu sein, in der »ein Qualitätsurteil über ein Menschenleben gefällt« werde.<sup>322</sup> Die Diskriminierung zwischen gesunden und kranken bzw. behinderten Ungeborenen ist auch aus Sicht des CRPD-Komitees bedenklich, weshalb entsprechende Gesetzesänderungen empfohlen werden.<sup>323</sup> Lässt sich diese Diskriminierung menschenrechtlich rechtfertigen?

So wie auch bei ›regulären‹ Abtreibungen (vgl. 3.2.6) eine exklusivistische Herausforderung für den Menschenrechtsgedanken nicht schon darin besteht, dass eine Frau ihre Schwangerschaft abbrechen möchte, da ihr Wunsch ja nicht allen ungeborenen Frühformen menschlichen Lebens ein Recht auf Menschenrechte abspricht, sondern ›nur‹ ihrem Kind das Recht, von ihr geboren zu werden, so entsteht auch in Fällen selektiver Abtreibung (oder auch Implantation) die eigentliche Problematik durch die entsprechende gesetzliche Regelung. Durch sie stellt der Staat eine etwaige Schutzpflicht gegenüber dem Ungeborenen in Abrede und transportiert aus Sicht mancher zudem die Botschaft, dass behinderte Personen weniger schützenswert wären als nicht-behinderte. Doch bevor darüber spekuliert wird, welche exklusivistischen Signale ein politisches Gemeinwesen mit einem differenzierten Abtreibungsreglement aussenden könnte, sollte zuvor noch einmal das hier vorge-

<sup>320</sup> Kwame Anthony Appiah: *The Ethics of Identity*, op. cit., S. 262.

<sup>321</sup> § 97 (1) 2 StGB

<sup>322</sup> Anne Waldschmidt: »Lieber lebendig als normal! Positionen der Behindertenbewegung zu Humangenetik und Pränataldiagnostik«, in: Eva Schindele (Hg.), *Schwangerschaft. Zwischen guter Hoffnung und medizinischem Risiko*, Hamburg: Rasch und Röhrling Verlag 1995, S. 333–362.

<sup>323</sup> Vgl. Committee on the Rights of People with Disabilities: *General observations: Spain, CRPD/C/ESP/CO/1*, 19.10.2011, Abs. 18; *General observations: Austria, CRPD/C/AUT/CO/1*, 30.9.2013, Abs. 15.

schlagene Rechtfertigungsschema selbst in Begutachtung genommen werden. Es wurde die Abtreibung betreffend argumentiert, dass eine menschenrechtliche Rechtfertigbarkeit am Kriterium der Zumutbarkeit ansetzen sollte, und zwar der Zumutbarkeit auf Seite der werdenden Mutter hinsichtlich ihrer Pflicht, das ungeborene Leben auszutragen. Dort, wo dies für unzumutbar erachtet wird, sollte auch der Staat seine Schutzwürdigkeit gegenüber dem Ungeborenen suspendieren. Da es sich dabei um eine gravierende Entscheidung handelt, die das Menschenrecht auf Leben betrifft, sollte die Zumutbarkeitsschwelle prinzipiell hoch angesetzt und nur in schweren Fällen, wie insbesondere einer erzwungenen Schwangerschaft oder einer gesundheitlichen Gefahr für die Mutter unterstellt werden. Mit Blick auf die eugenische Indikation lautet somit die Frage: Ist es zumutbar, ein schwer behindertes Kind auszutragen? Dass hier keine einfachen Antworten zu erwarten sind, liegt auf der Hand, selbst bei einer medizinisch wohl informierten Diskussion. Es wird dabei zu klären sein, im welchem Verhältnis das Zumutbarkeitskriterium zu gesellschaftlichen Wohlfahrt- und Unterstützungsstandards für betroffene Familien steht, ebenso wird die Klassifizierung einzelner Behinderungen, die sich über ein weites Spektrum erstrecken können, als pauschal »schwere« zu hinterfragen sein (Stichwort: Trisomie 21), oder auch die Notwendigkeit, pauschal Spätabtreibungen bis zur Geburt zuzulassen.

Von einem kategorischen Urteil über mehr oder weniger wertvolles Leben kann dabei keine Rede sein: Der Staat bestraft mit einer differenzierten Abtreibungsregelung nicht schon eine Frau, die sich – entgegen der ihr von der Gemeinschaft nicht zugemuteten Belastung – *dafür* entscheidet, ein schwer behindertes Kind auszutragen, sei es auch nur, um es wenige Tage oder Stunden durch sein kurzes Leben zu begleiten. Die Abwägung der betroffenen Ansprüche bzw. Pflichten, die der Rechtfertigung einer eugenischen Indikation vorausgehen, wären in aller Deutlichkeit zu kommunizieren und auch im öffentlichen Bewusstsein lebendig zu halten. Solange also keine Repression und auch kein subtiler (Kosten-)Druck die Entscheidung der Mutter bzw. Eltern bestimmen und die Mutter eines behinderten Kindes mindestens dieselbe Wohlfahrtsunterstützung erfährt, die die Mutter eines nicht-behinderten Kindes, wäre die »Signalwirkung« der eugenischen Indikation nicht so hoch einzuschätzen, dass sie alleine schon ein Spannungsverhältnis zum Menschenrechtsgedanken begründet. Ähnlich dürfte die Situation der Selektion von Embryos im Rahmen der Präimplantationsdiagnostik (PID) einzuschätzen sein, die nach derzeitigem Trend in mehr und mehr Staaten erlaubt (werden) wird. So sieht auch das geänderte österreichische Fortpflanzungsmedizingesetz (2015) vor, dass bei assistierter Fortpflanzung befruchtete Eizellen vor der Einsetzung in die Gebärmutter auf eine Disposition zu einer Erbkrankheit untersucht werden

können.<sup>324</sup> Auch hier trifft die Nichtdiskriminierungspflicht nicht die Mutter bzw. Eltern, wie Weyma Lübbe bereits vor Jahren für die deutsche Diskussion überzeugend ausführte:

»Diejenigen, die [...] nach wie vor der Ansicht sind, daß die Präimplantationsdiagnostik ein Recht der betroffenen Embryonen mißachte, von ihrer genetischen Mutter unterschiedsfrei angenommen zu werden, sollten folgendes tun: Sie sollten ein Bild der Institutionen einer Gesellschaft entwerfen, die das Diskriminierungsverbot generell – und nicht nur, diskriminierenderweise, reproduktionswilligen Frauen gegenüber – in der Privatsphäre der Bürger zur Geltung bringt. Dann könnte man darüber sprechen, ob man in einer solchen Gesellschaft leben möchte.«<sup>325</sup>

Angelehnt an Lübbes Analogieschluss könnte man überspitzt formulieren: Auch wer allen (erwachsenen) Menschen ein Recht auf Ehe und Familie zuspricht, verpflichtet sich damit ja nicht dazu, mit ihnen allen die Ehe einzugehen. Doch berührt das noch nicht die Frage der Schutzwürdigkeit des Staates, die, wie hier vertreten, bei Erklärung eines Menschenrechts auf Leben auch für aktiv-potenzielles Leben gelten sollte. Auch bei der PID schließt das Zumutbarkeitskriterium eine Rechtfertigungslücke: Wenn es als unzumutbar erachtet wird, eine Frau zu zwingen, ein schwer geschädigtes Kind auszutragen, so wird man es auch als unzumutbar ansehen müssen, es ihr zu diesem Zwecke einzupflanzen. Dennoch, und das unterscheidet den Fall der PID von der Abtreibungsproblematik: Die Vorstellung, die sich angesichts der Methoden der PID aufdrängt, nämlich dass ein Genetiker in einer Petrischale Entwicklungsfähige Zellen auf Krankheitsrisiken hin untersucht und daraufhin vielleicht eine oder zwei davon oder auch alle drei ›verwirft‹, muss Unbehagen auslösen. Und zwar nicht nur mit Blick auf das Dammbruchargument, das angesichts der Dynamik der medizin-technischen Entwicklung eine genuine Berechtigung hat, sondern auch aus einer menschenrechtlichen, um die prinzipiell gleiche Anspruchs-berechtigung bedachten Perspektive. Das bedeutet nicht, darum schon einem pauschalen Verbot der PID das Wort zu reden. Zwischen Verbot und ethischer Banalisierung liegen etliche Nuancen, die auch für eine menschenrechtskonforme Fortpflanzungsmedizinpolitik fruchtbar gemacht werden können.

<sup>324</sup> Vgl. § 2a FMedRÄG.

<sup>325</sup> Weyma Lübbe: »Pränatale und präimplantative Selektion als Diskriminierungsproblem«, op. cit., S. 150. Siehe auch Caroline Voithofer: »Unerwünschte Körper? Zur Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik in Österreich im Lichte des UN-Übereinkommens über die Rechte von Menschen mit Behinderungen«, *Juridikum* 2014/2, S. 200–207.

### 3.2.9 »Menschheitsverbrecher« und »Unmenschen«

*The moment the human rights discourse moves into the realm of good and evil  
is the moment when it has fatally comprised its integrity.*

*[...] if we are good and they are bad, then of course  
equality of esteem as between all of us is ludicrous.*

Conor Gearty

Um das Kapitel über exklusivistische Herausforderungen des Menschenrechtsgedankens abzurunden, soll an dieser Stelle eine moralische Exklusionskategorie thematisiert werden, die in unterschiedlichen Facetten die gleiche, prinzipielle Anspruchsberechtigung durchbricht. Der Grundgedanke ist dabei folgender: Wer durch seine Taten solches moralisches Unrecht verwirklicht, das es rechtfertigt, ihn aus der ›Familie der Menschheit‹ auszuschließen, hat seine Ansprüche ihr gegenüber verwirkt. Der Ausschluss aus gleichen Rechten, entweder ein partieller oder aber totaler, ist dabei nicht nur eine Problematik, die auf der Ebene der menschenrechtlichen Gleichheitsdimension angesiedelt ist. Sie berührt, sofern in der bzw. den Exklusion(en) auch ein Weg zur Sicherung des Gemeinwohlzieles in Form moralischer Perfektion gesehen wird, auch die menschenrechtliche Freiheitsdimension (vgl. 4.2.3.4). Daher können in diesem Zusammenhang grundsätzlich beide Pfeiler des Menschenrechtsgedankens, der universalistische und der individualistische, in ihrer Belastbarkeit herabgesetzt sein.

Je nachdem, welches moralische System der Forderung nach einem moralischen Ausschluss zugrunde gelegt wird, erscheinen unterschiedliche Typen von Menschen als solche *hostes gentium*, als »Feinde der Menschheit«. Ihnen ist gemeinsam, dass die Verachtung, die sie trifft, ihrer »moralischen Verkommenheit« und existenziellen Nichtwürdigkeit gilt. Ein Beispiel ist dafür der Status von »Gottesleugnern« und Blasphemikerinnen im Kontext unterschiedlicher religiöser Weltanschauungen. Sie gelten aus Sicht des Alten Testaments als todeswürdig und sind vom Antlitz der Welt zu tilgen.<sup>326</sup> Es ist dabei aus menschenrechtlich interessanter Sicht zweitrangig, wer nun genau in diese Kategorie fallen soll, wann und wodurch Gottesleugnungen verwirklicht werden (vgl. 4.2.3.4); ihr bloßes Bestehen und die Möglichkeit, sie auszufüllen, führt bereits zu einer Reihe von Fragen. Zum Beispiel zu jener, welche Revisionen religiöser grundsätzlicher inklusivistischer Ressourcen diese Exklusionsmöglichkeit denn nötig macht? Oder auch, wie sie von Vertretern der jeweiligen religiösen Traditionen selbst gesehen werden? Als Hürde auf dem Weg zur Akkommodation der Gleichheitsdimension der Menschenrechtsidee oder als mit ihr verträglich? Eine

<sup>326</sup> Vgl. etwa Lv 24,10–6.

interessante Lesart der Ausnahme vom Tötungsverbot für Atheisten im rabbinischen Judentum liefert Peter J. Haas. Da dieses Verbot durch Gott bzw. den Glauben an ihn selbst stabilisiert sei, werde ihm durch die Leugnung der Existenz Gottes gewissermaßen die Grundlage entzogen. Wer Gott leugnet, verneine das prinzipielle Lebensrecht der Menschen und verdiene nichts weniger als den Tod: »In essence the idea is that if one openly and wilfully denies God, then one cannot claim the protection of life on the basis that all people are equal by virtue of being created in the image of that God.«<sup>327</sup>

Auch im Rahmen politischer Ideologien findet die Vorstellung von »Menschheitsverbrechern« Widerhall. Offen bekennt etwa die nordkoreanische Arbeiterpartei, einen menschenrechtlichen Universalismus in Bezug auf »Feinde des Sozialismus und des Volkes« abzulehnen:

»A socialist country is not a class-transcending society and there is no place for rebels to stay. As we do not conceal or lie about our partiality, we do not obscure our class-consciousness in the context of human rights. Socialist human rights are not class-transcending human rights to grant freedom and human rights to hostile enemies who oppose socialism, or to disobedient traitors who stand against the People's interests.«<sup>328</sup>

Nun ist, und darauf soll das Schwergewicht der folgenden Ausführungen gelegt werden, die Kategorie des »Unmenschen« eine, die auch für das Menschenrechtsdenken selbst von außerordentlicher Bedeutung ist und zwar dann, wenn man bedenkt, dass Menschenrechtsforderungen und -standards nicht nur strukturell bedroht sein können, sondern auch von Menschen (in Gruppen) gezielt verletzt werden. Wenn Menschenrechte im Sinne der doppelten Universalität nicht nur Menschen zukommen, sondern von ihnen auch Achtung verlangen, liegt die Vorstellung nicht weit, ersteres an letzteres zu binden. Schon bei Cicero kann eine prototypische Formulierung dieses Gedankens angetroffen werden, wenn er fragt: »Denn wer würde denjenigen mit Recht einen Menschen nennen, der für sich mit den eigenen Mitbürgern, ja mit der Menschheit insgesamt keine Rechtsgemeinschaft, keinerlei Mitmenschlichkeit will?«<sup>329</sup> Wer aus Sicht einer solchen Reziprozitätsbedingung die Rechte anderer auf eine solch gravierende Weise verletzt oder auch nur verneint, die als nicht hinnehmbar erachtet wird, könnte für unwürdig befunden werden, in den Genuss von Menschenrechten zu gelangen. Dieses Argument wurde in den vergangenen Jahren insbesondere im Zuge des so genannten »War on Terror« auf vielfältige Weise gestärkt. Es reicht

<sup>327</sup> Peter J. Haas: *The Jewish Tradition*, op. cit., S. 57.

<sup>328</sup> Jiyoung Song: *Human Rights Discourse in North Korea. Post-colonial, Marxist, and Confucian perspectives*, London: Routledge 2011, S. 154.

<sup>329</sup> Marco Tullius Cicero: *De re publica/Vom Staat*, Stuttgart: Reclam 2013.

jedoch geschichtlich zu den Anfängen der modernen Menschenrechte selbst zurück, galt es doch nach dem Sturz des NS-Systems die heikle Frage zu klären, wie mit Massenmörtern in hunderttausenden Fällen, Kriegsverbrechern und Völkermörtern umzugehen sei. Zwar entschied sich die Siegermacht USA zu einem – zumindest äußerlich – rechtsstaatlichen Strafverfahren im Rahmen des Internationalen Militärgerichtshofs (für Europa und den Fernen Osten) in Nürnberg und Tokio. Die Einstellung jedoch, dass die Täter eine solche Behandlung gar nicht verdient hätten und der Schauprozess weniger der Einzelfallgerechtigkeit, als vielmehr ihrer Erniedrigung oder auch der Bewusstmachung der Verbrechen gegenüber der deutschen und österreichischen Bevölkerung dienen soll, war weit verbreitet. Auch bei einer großen Zahl der Urteile, die auf Tod lautete, schien der Wunsch wirksam zu sein, diese »Unpersonen« zu vernichten und durch die moralische Verdammung – einem Selbstanreinigungsprozess gleich – für immer aus der Menschheit auszusondern. Diese Vorstellung findet sich auch bei Hannah Arendt, die, nachdem sie einen Teil des Strafverfahrens gegen Adolf Eichmann in Jerusalem mitverfolgt hatte, zum Schluss gekommen war, dass Eichmanns gerechte Strafe nur die Todesstrafe sein könne. Die Rechtfertigung dafür fand sie in einer existenziellen Distanzierung »der Menschheit« zu diesem »Menschheitsverbrecher.<sup>330</sup>

Wer oder was ein »Menschheitsverbrecher« ist, liegt im Auge derjenigen, die ihre Ziele und ihre Werte mit der Menschheit als ganzer identifizieren. Damit wird zugleich eine Möglichkeit sichtbar, solche Exklusionen über den Nachweis partikularer moralischer Skalen zu kritisieren. Diese Strategie allerdings bereitet hinsichtlich einer rudimentären Menschenrechtsmoral Schwierigkeiten: Jemand, der zum Beispiel Ausrottungskriege vorbereitet oder auch andere Menschen als Sklaven hält, wäre aus ihrer Perspektive offenbar nicht nur ein Feind einer bestimmten Ideologie oder Religion, sondern einer in Abscheu geeint vorgestellten Menschheit insgesamt, die ihre moralischen roten Linien in Form von ius-cogens-Bestimmungen und erga-omnes-Verpflichtungen zieht. Sollen, so könnte man fragen, auch »Menschenrechtsverbrecher« (die gleichen) Menschenrechte haben wie die Fürsprecher und Beförderer der Menschenrechte? Diese Frage stellt sich aktuell mit dem Blick auf die Praktiken der Terrorbekämpfung einerseits sowie die sie begleitenden Diskurse über eine Ausdifferenzierung von regulärem Strafrecht

<sup>330</sup> »So bleibt also nur übrig, daß Sie eine Politik gefördert und mitverwirklicht haben, in der sich der Wille kundtat, die Erde nicht mit dem jüdischen Volk und einer Reihe anderer Volksgruppen zu teilen, als ob Sie [...] das Recht gehabt hätten, zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll und wer nicht. Keinem Angehörigen kann zugemutet werden, mit denen, die solches wollen und in die Tat umsetzen, die Erde zusammen zu bewohnen. Dies ist der Grund, der einzige Grund, daß Sie sterben müssen« (*Eichmann in Jerusalem*, München: Piper 1964/2008, S. 404).

und Feindstrafrecht bzw. Kriegsrecht. In den vergangenen fünfzehn Jahren hat sich die Bekämpfung von terroristischen Aktivitäten und Strukturen zu einem innen- wie außenpolitisch zentralen Topos entwickelt, befördert durch den globalen Aufstieg insbesondere salafistisch-jihadistischer Bewegungen einerseits, aber auch (kriegerischer) ›Anti-Terror‹-Operationen andererseits, die sich in mehrfacher Hinsicht als kontraproduktiv erwiesen haben. Die Arbeitsweisen terroristischer Netzwerke, aber auch das Phänomen der Aktivierung von Einzelpersonen aus entsprechenden religiösen oder einfach nur unterprivilegierten Milieus, die mit relativ geringem Aufwand Menschen morden können, haben nicht nur dazu geführt, die Aufgaben des Rechts stärker an den Erfordernissen der Prävention auszurichten, sondern auch dazu, Maßnahmen am Gesetz vorbei bzw. an seinen äußersten Rändern anzustrengen. Die diesbezüglichen Instrumente wurden in unterschiedlichen Staaten zwar nicht einheitlich angewandt, als extrajudiziale Standardmethoden des Anti-Terror-Kampfes können jedoch gelten: (Entführung und) Internierungen von Verdächtigen oder als gefährlich eingeschätzten Personen in Geheimgefängnissen bzw. Militärbasen (›extraordinary renditions‹), Folter (›enhanced interrogation techniques‹) und gezielte Tötungen (›targeted killings‹).<sup>331</sup> Vielen Rechtfertigungen dieser Praktiken liegt eine Unterscheidung zugrunde, die bis zu den neuzeitlichen Sozialkontraktstheorien zurückverweist, jene zwischen regulären Verbrechen von Bürgern und außerordentlichen von (Staats-)Feinden.<sup>332</sup> Ersteren sei, so Vordenker einer Scheidung beider Sphären, mit dem herkömmlichen (Bürger-)Strafrecht beizukommen, während gegenüber den anderen ein weniger großzügiges und an die Prinzipien des Kriegsrechts angelehntes ›Feindstrafrecht‹ zur Anwendung kommen solle. Günther Jakobs, namhafter Fürsprecher eines solchen Ansatzes im deutschsprachigen Raum, führt aus:

»Nun soll nicht bezwifelt werden, daß auch ein Terrorist, der mordet und anderes mehr unternimmt [...] als ein zu bestrafender Verbrecher dargestellt werden kann. Verbrechen bleiben auch dann Verbrechen, wenn sie mit radikalen Absichten und im großen Stil begangen werden. Aber es ist doch sehr wohl zu fragen, ob nicht durch die strikte Fixierung allein auf die Kategorie des Verbrechens dem Staat eine Bindung auferlegt wird – eben die Notwendigkeit, den Täter als Person zu respektieren –, die gegenüber einem Terroristen, der die Erwartung

<sup>331</sup> Vgl. etwa Carl Wellman: *Terrorism and Counterterrorism*, Dordrecht: Springer 2013, Kap. 5; Haig Khatchadourian: »Counter-Terrorism: Torture and Assassination«, in: Georg Meggle (Hg.), op. cit., S. 177–196; Manfred Nowak/Roland Schmidt: *Extraordinary Renditions and the Protection of Human Rights*, Wien: NWA 2010; Heiko F. Schmitz-Elvenich: *Targeted Killing. Die völkerrechtliche Zulässigkeit der gezielten Tötung von Terroristen im Ausland*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2008.

<sup>332</sup> Siehe insbes. Günther Jakobs: »Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht«, HRRS 2004, Vol. 5.

generell personalen Verhaltens gerade nicht rechtfertigt, schlechthin unangemessen ist.«<sup>333</sup>

Die für die menschenrechtliche Exklusionsthematik nun wichtige Beobachtung ist jene, dass die Begründung für diesen Schritt offenbar nicht allein auf den speziellen Typus des terroristischen Verbrechens abstellt, der nur mit solchen entschiedenen Maßnahmen bekämpft werden könnte, sondern dass auch der *Typus des Verbrechers* selbst zur Sonderbehandlung berechtige.<sup>334</sup> Man habe es mit Personen(gruppen) zu tun, die von Zerstörungswut und Hass getrieben ihre Ziele mit ungemeiner Entschlossenheit und Todesverachtung verfolgen und die aufgrund ihrer ideologischen Fixierung einer Läuterung unzugänglich sind. Menschen, die, wenn erfolgreich, eine Schreckensherrschaft errichten würden, die nichts von dem an sich hat, was gemeinhin in westlichen Demokratien als zivilisatorische Errungenschaften gelten könne und denen folglich auch nicht die Vorzüge einer menschenrechtlich-orientierten Ordnung erwachsen dürften. Der Terrorist erscheint in einer solchen Betrachtungsweise rasch als das radikal Böse, gegenüber dem jedes Beharren auf (menschen-)rechtstaatlichen Standards jene entschlossene und kompromisslose Haltung verhinderte, die zu seiner Vernichtung gerade unerlässlich sei. Es handelt sich in den Augen vieler, wie Conor Gearty kritisiert, nicht mehr um »human beings simpliciter, but different kind of humans«.<sup>335</sup> Auch Hans Joas spricht in diesem Zusammenhang von einer erkennbaren »Gegentendenz zur Sakralisierung der Person«.<sup>336</sup>

Die Bedeutung der Fragestellung, ob denn auch solche Personen(gruppen) über die gleichen Menschenrechte verfügen sollen wie gesetzestreue Bürger oder auch Täter im niederschweligen Deliktspektrum, besteht darin, dass sie nicht leicht beiseitegeschoben werden kann und dies aus zwei konkreten Gründen: Zum einen der Anfangsplausibilität des Reziprozitätsprinzips. Warum sollen Menschenrechte auch dem uneingeschränkt zukommen, der sie nicht nur partiell verletzt, sondern als Idee ablehnt und bekämpft? Zum anderen, da die Selbstzeugnisse des salafistisch-jihadistischen Terrors dem, was menschenrechtsbewusste Zeitgenossen sich unter dem radikal Bösen vorstellen mögen, recht nahe kommen dürfte: Die Sprengung von Betrieben in gefüllten Moscheen; von öffentlichen Verkehrsmitteln zu Stoßzeiten; die Angriffe auf Schulen, Hotels und Universitäten, oft mit gezielter Selektion der Opfer nach religiösen Bekenntnissen; die Zweitzündung von Bomben, die Helfern

<sup>333</sup> Ibid. Siehe auch Günter Jakobs: »Terroristen als Personen im Recht?«, *Zeitschrift für die Gesamte Strafrechtswissenschaft* 2006/117, S. 839–851.

<sup>334</sup> Siehe auch Hans Köchler: »The Global War on Terror and the Metaphysical Enemy«, in: *World Order. Vision and Reality*, New Delhi: Manak 2009, S. 52–73.

<sup>335</sup> Conor Gearty: *Can Human Rights Survive?*, op. cit., S. 136.

<sup>336</sup> Hans Joas: SP, op. cit., S. 104.

und Einsatzkräften gilt, die die Opfer der Erstzündung versorgen wollen; Sklavenhandel; Massen-Kindesentführungen; grausame Hinrichtungen von Gefangenen und ihre Instrumentalisierung für politische Forderungen und ›Werbezwecke‹. Es sind nicht nur Einzelstimmen, die den menschenrechtlichen Universalismus hier an seine Grenze kommen sehen und es ist offenbar leichter für viele, etwa mit Schiller und Beethoven gedanklich Millionen zu umarmen,<sup>337</sup> als einen konkreten Massenmörder *als Mensch* – geschweige denn als Person – wertzuschätzen.<sup>338</sup> Aus vielen Leserrückmeldungen auf Zeitungsberichte zu Terrorverbrechen, wie sie zu tausenden öffentlich einsehbar sind, spricht eine offenbar von vielen geteilte Bereitschaft, prinzipiell zugesprochene menschenrechtliche Ansprüche *wieder zu entziehen* (Reziprozitätsargument).<sup>339</sup> Entweder weil die Täter solcher Verbrechen aus dem Menschsein – und dessen Würde – selbst herauszufallen drohen und als »Unmenschen« somit eine Vollexklusion aus den Menschenrechten zu fürchten haben oder weil in den Augen mancher vielleicht die eine Menschenrechtsverletzung auf staatlicher bzw. »unserer« Seite verglichen mit jener des Täters nicht mehr ins Gewicht fallen sollte. Weil dann gilt, wie Gearty kritisch in Bezug auf Michael Ignatieff bemerkt: »Our evil is better (because it is lesser) than theirs.«<sup>340</sup> Ein Beispiel von vielen ist die öffentliche Empörung über ausländische Terroristen, die auch dann nicht in ihre Herkunftsänder zurückgestellt werden können, wenn sie dem Land, in dem sie Schutz gefunden haben, offen mit Vernichtung drohen. Grund dafür ist das menschenrechtlich begründete rechtliche Verbot, Personen abzuschieben, wenn ihnen in dem betreffenden Land Tod, Folter oder unmenschliche Behandlung droht (vgl. 3.2.2). Im Falle des im Vereinigten Königreich lebenden Jordaniers Abu Qatada, dem in seinem Heimatland aufgrund ihm zur Last gelegter Bombenattentate die Todes-

<sup>337</sup> »Seid umschlungen Millionen! Diesen Kuss der ganzen Welt!« (Friedrich Schiller: *Gedichte*, op. cit., S. 85).

<sup>338</sup> Bekanntermaßen hat Fjodor Michailowitsch Dostojewski dieses Paradox einem Arzt (in der Wiedergabe durch den Starez Sossima) in den Mund gelegt: »Ich liebe, sagte er, die Menschheit überhaupt, um so weniger aber liebe ich die Leute im einzelnen, d. h. jeden für sich als Individuum« (*Die Brüder Karamasow*, Erster Teil, Leipzig: Hesse & Becker Verlag 1880/o. A., S. 85).

<sup>339</sup> Dies trifft freilich nicht nur auf Terrorismus zu, sondern ist auch bei anderen Kriminalfällen beobachtbar. Nicht immer sind es auch nur ›Menschen von der Straße‹, die solche Überlegungen anstellen, wie das Beispiel des ehemaligen deutschen Richters Harald Schütz zeigt: »Bedenkt man, daß Menschenwürde dem Menschen ob der Trägerschaft höchster sittlicher und geistiger Werte zukommt, so sollte man diese Würde nicht dort suchen und bejahen, wo die Fähigkeit zu sittlichem und hochgeistigem Handeln mit Füßen getreten wird. Menschenwürde hört auf, Aufforderung und Wegweiser zu höchster Entfaltung der Menschlichkeit zu sein, wenn sie auch dem zugestanden wird, der den bequemen Weg des Lasters bis zu dessen finsternstem Ende gefolgt ist« (»Die Bedeutung der Menschenrechte für die Rechtspraxis«, in: Uwe Voigt (Hg.), op. cit., S. 59).

<sup>340</sup> Conor Gearty: *Can Human Rights Survive?*, op. cit., 134.

strafe drohte, führte diese Situation zu breiter gesellschaftlicher Frustration: »Human rights law is now out of control. A well-intentioned idea that arose after the bloodshed of the recent World War has been warped beyond all reason«, sprach etwa der Journalist Stephen Pollard vielen aus der Seele.<sup>341</sup> Man kann dabei, und dies ist Bestandteil der dilemmatischen Struktur solcher und weiterer Fälle, nicht einfach darauf beharren, dass im Fall Qatada und ähnlichen Situationen unverhandelbare Menschenrechte eingehalten würden. Nicht nur, weil es völkerrechtlich wie ethisch fraglich ist, ob die Todesstrafe für schwere Verbrechen (immer) eine Menschenrechtsverletzung sein muss,<sup>342</sup> sondern auch weil es für den Schutz der Menschenrechte und ihr Anliegen, gesellschaftlich wirksam und beachtlich zu sein, mitunter sich als nachteilig erweisen kann, wenn immer mehr Menschen den Eindruck gewinnen, Menschenrechte seien primär ein »Täterschutzprogramm« und würden den Rechtsstaat zur Kapitulation vor seinen Feinden zwingen.

Das Reziprozitätsargument ist deshalb in den Augen vieler so unproblematisch, weil es sein Plausibilitätsniveau durch traditionell in den meisten ethischen Theorien eingegossene Evidenzen anheben kann. Eine Ausnahme dazu ist die Durchbrechung des Reziprozitätserfordernisses im Christentum, wo gerechtes Handeln auch demjenigen geschuldet ist, der dieses selbst gerade auch im Umgang mit dem Adressaten dieser Pflicht vermissen lässt (vgl. Absch. 3.1.1). Mit Blick auf seine Funktion als menschenrechtliches Exklusionsinstrument ist die Reziprozitätsbedingung insbesondere dort kritisierbar, wo sie – wie bei der Trennung von Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht – einer Grenze zwischen solchen Taten zieht, die noch zu keiner Suspendierung des Rechts auf Rechte führen sollen, und jenen, die als hinreichend schwerwiegend gelten, um den Tätern den Schutz der Menschenrechte (vollends) zu versagen. Wo dann eine Person einfach per Knopfdruck bzw. Drohnenangriff ausgeschlöscht oder auch unbegrenzt festgesetzt werden darf und kein Recht auf ein faires Verfahren erhält. Wo man jemanden foltern darf, um mit den erpressten Informationen diejenigen zu schützen, die sehr wohl Menschenrechte achten. Ein Grundsatz wie »Jeder Mensch hat grundsätzlich Menschenrechte, die er auch nicht bei einzelnen Menschenrechtsverletzungen einbüßt, aber er verliert sie, wenn sein menschenrechtswidriges Verhalten ein unerträgliches Maß erreicht« muss noch selbst nicht die Schranken des Erträglichen festlegen, aber die, die ihn zu einer Maxime der Menschenrechtspolitik machen möchten, dürfen dieser Frage nicht ausweichen. Wenn man bedenkt, dass Straftaten, wie sie zumindest in liberalen Rechtsstaaten definiert sind,

<sup>341</sup> Stephen Pollard: »Abu Qatada proves our human rights laws are nonsense«, *Daily Express*, 28.6.2014.

<sup>342</sup> Vgl. FN 81 in 1.4.

in der Regel immer mit der Verletzung von Menschenrechten des Opfers durch den oder die Täter einhergehen, wäre zu fragen, wann genau ein Verbrecher vom Bürger, dem man noch menschenrechtliche Berücksichtigung schuldet, zum Feind wird, mit dem man ohne Bindung an respektive durch Menschenrechte verfahren kann, wie man will. Wird zum Beispiel, mit Blick auf terroristische Taten, auf die Gesinnung abgestellt (Verneinung von »Demokratie und Menschenrechten«), so könnte ein kontingentes Zusammenfallen dieser Eigenschaft mit der Straffälligkeit eines »normalen« Verbrechers zu komplizierten Abgrenzungsproblemen führen. Letztendlich wohl auch zur Frage, ob man nicht in jedem Fall, das heißt bei einem Ladendiebstahl genauso wie bei einem Raubmord, konsequenter Weise danach fragen müsste, ob der betreffende Täter die Idee der Menschenrechte grundsätzlich anerkennt. Wenn man hingegen aus den Handlungen einer Person abzulesen gedenkt, ob hier noch ein ›Bürger‹ oder schon ein ›Feind‹ am Werk ist, so steht man wiederum vor der Schwierigkeit, dass unter Umständen bereits bescheidene Beitragstaten etwa zu einem großen Anschlag zu »Sonderbehandlungen« berechtigen. Ins Extreme gedacht, könnte die Bedingung des Menschenrechtsschutzes in Form von moralischen Kriterien zu einer ultimativen Tugenddiktatur führen, wie Rüdiger Bittner warnt:

»If that is what is happening, citizens are soon going to be assembled not as free and equal human beings, but as good ones, with divergent views about goodness being ironed out by repression; and they are going to select at the behest of their leaders those evil people who need to be killed next. In an international context and on a large scale, we will thus in effect re-install ›la terreur‹ [...], where the good maintain their power and at the same time continuously prove their goodness by killing ever new groups of allegedly evil human beings.«<sup>343</sup>

Dies sind Argumente im weiten Sinne der Praktikabilität und der unliebsamen Konsequenzen bedingter Reziprozität für »Menschheitsverbrecher«. Eine andere Möglichkeit der Erwiderung liegt darin, das Reziprozitätsprinzip gar nicht anzutasten, sondern es so zu dimensionieren, dass es menschenrechtlich verträglich erscheint. Folgende Unterscheidung dabei ist hilfreich: *Partiell bedingte Reziprozität* ist dem Menschenrechtsdenken nämlich keineswegs fremd. Wer die Freiheit, das Leben oder das Eigentum anderer Personen verletzt, hat strafrechtlich ebenfalls mit Eingriffen in seine Freiheit, sein Eigentum (und im Extremfall in sein Leben) zu rechnen (vgl. 4.2.3.5). Das Recht auf Freiheit gilt für einen Strafgefangenen eben nicht in der gleichen Weise wie für eine rechtstreue Person. Auch wenn Menschen prinzipiell gleiche Ansprüche haben, müssen sie über keine zu allen Zeiten und Umständen identische

<sup>343</sup> Rüdiger Bittner: »Morals in Terrorist Times«, in: Georg Meggle (Hg.), op. cit.

verfügen, wenn dadurch das Ziel befördert werden kann, Menschenrechte zu schützen und eine menschenrechtliche Ordnung zu garantieren. Ob bzw. wann dies der Fall ist, ist auf der Ebene der Anspruchsberechtigung II, der Inhaltsebene der Menschenrechte, zu diskutieren. Wo hingegen Unbehagen entstehen muss, ist die *totale bedingte Reziprozität*, die über das menschenrechtlich Notwendige (weit) hinausgeht. Aus der Perspektive der Gefahrenabwehr und des Menschenrechtschutzes ist ein Ausschluss auf der Ebene der Anspruchsberechtigung I nicht erforderlich: Es gibt keinen Grund, warum ein Terrorverdächtiger auf unbestimmte Zeit weggesperrt werden soll, anstatt ein reguläres Strafverfahren zu erhalten, warum dem Angeklagten Einsicht in Beweismittel vorenthalten werden sollen (»closed material procedure«) oder auch warum jemand gezielt ausgeschaltet werden muss, ohne dass gelindere Mittel der Unschädlichmachung erwogen werden, außer ein dehumanisierender Blick drängt dazu.<sup>344</sup> Zur nicht einsichtigen Notwendigkeit gesellen sich ernstzunehmende Bedenken hinsichtlich der Missbrauchsgefahr einer totalen Reziprozitätsbedingung, wie sie bereits Kurt Riezler den Ausarbeitungen der UDHR mit auf den Weg gab:

»Any bill of rights that makes the rights conditional on duties towards society of the state, however strong its emphasis on human dignity, freedom, God, or whatever else, can be accepted by any kind of totalitarian leader. He will enforce the duties while disregarding the rights.«<sup>345</sup>

Abschließend sei zusammengefasst: Weit davon entfernt, vor exklusivistischen Unschärfen gefeit zu sein, stellt das Menschenrechtsdenken selbst ein potenzielles Vehikel für Ausschlüsse von »Menschheitsverbrechern« dar, die stärksten vielleicht überhaupt denkbaren. Diese Einsicht sollte nicht nur die schwierige Suche nach inklusivistischen Ressourcen anleiten, die über apodiktischen Rigorismus (»Menschenrechte gelten zugunsten aller«) hinausweisen, sondern auch zu einer Neubewertung der Universalismusdebatte führen. Moralische Exklusionskategorien zeigen, dass Herausforderungen für die Gleichheitsdimension der Menschenrechte nicht allein in außerwestlichen Traditionen beheimatet sein müssen. In diesem Sinne betont Michael Ignatieff: »Most discussions of universality focus on the issue of whether rights are universal across cultures. But there is an equally important sense in which human rights should be universal as between *persons* and as between normal *times* and times of emergency.«<sup>346</sup>

<sup>344</sup> Vgl. insbes. Rüdiger Bittner: »Morals in Terrorist Times«, op. cit., S. 207–213.

<sup>345</sup> Kurt Riezler: »Reflections on Human Rights«, in: UNESCO (Hg.), op. cit., S. 157.

<sup>346</sup> Michael Ignatieff: »Human rights, the laws of war, and terrorism«, in: Richard Falk/Hilal Elver/Lisa Hajjar (Hg.), *Human Rights. Critical Concepts in Political Science*, London: Routledge 2008, S. 28.