

# **EINLEITUNG: MENSCHENRECHTE SIND FRAUENRECHTE. ÜBERLEGUNGEN ZU GLEICHHEIT UND GESCHLECHTERGERECHTIGKEIT IM ISLAM<sup>1</sup>**

UTE GERHARD

»Das Thema Menschenrechte – und seine unübersehbare politische Instrumentalisierung durch unterschiedlichste Akteure – ist zum Inbegriff einer Auseinandersetzung, wenn nicht eines Kulturkampfes geworden, in dem jede Seite ihre kulturelle Überlegenheit, ihre Humanität und ihren Humanismus zu beweisen sucht« (Krämer 1999: 147). So die treffende Einschätzung von Gudrun Krämer, die wir nur teilen können. Gleichwohl haben wir diese Schwerpunktsetzung gewählt, um in der Debatte um Menschenrechte die besonderen Schwierigkeiten, aber auch die Chancen eines »interkulturellen« Dialogs zu sondieren. Geht es doch in dieser Auseinandersetzung nicht allein um die Universalisierbarkeit eines Wertekanon oder seine Relativität angesichts »kultureller Differenzen«, vielmehr auch um die Reichweite und Geltung internationaler Vereinbarungen, um internationale Politik und die Souveränität von Staaten, schließlich – dank internationaler Netzwerke, Kampagnen und insbesondere Frauenbewegungen, die den Diskurs um Menschenrechte führen – um die Ermächtigung der/des Einzelnen, die Menschenrechte gegenüber staatlicher Anmaßung und Machtmissbrauch in Anspruch zu nehmen. Heiner Bielefeldt hat in seinem Beitrag (i.d.Bd.) die einseitigen und wechselseitigen kulturalistischen Zuschreibungen der Menschenrechte als »kulturgenetisches Potenzial der abendländischen Tradition«, aber auch die islamistischen Vereinnahmungen und exklusiven Deutungen anhand des Korans noch einmal gründlich widerlegt. Er beharrt darauf, dass das normative Profil der Menschenrechte nicht als kulturspezifisches Erbe umgedeutet und relativiert werden kann. Ernüchternd ist in diesem Zusammenhang insbesondere der Hinweis darauf, wie spät sich etwa die christlichen Kirchen offiziell zur Anerkennung der Menschenrechte durchgerungen haben (vgl. hierzu auch Hilpert 1991). Bielefeldt kennzeichnet das Profil der Menschenrechte durch den universalen Geltungsanspruch als kritisches Prinzip, durch ihre emanzipatorische Stoßrichtung und die Betonung der Menschenrechte als Gleichheitsrechte, die gleiche Freiheit und gleichberechtigte Partizipation beinhalten (und nicht etwa Gleichförmigkeit oder Uniformität), und durch ihren positiv-rechtlichen Geltungsanspruch. Dieser wurde seit 1948 mit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* durch die Vereinten Nationen in weiteren internationalen Institutionen und Verfahren verankert<sup>2</sup> und ist darüber hinaus durch regional-völkerrechtliche Normierungen

1 Mechthild Rumpf danke ich für viele Hinweise zum Islamdiskurs hier in Europa.

2 Z.B. die Internationale Konvention über ökonomische, soziale und kulturelle Rechte bzw. die Konvention über zivile und politische Rechte, beide 1966.

wie die Europäische Menschenrechtskonvention von 1950, die Amerikanische Konvention über Menschenrechte von 1969 oder die Afrikanische Charta über die Rechte der Menschen und der Völker 1981 sowie in zahlreichen staatlichen Verfassungen mit unmittelbaren Geltungsgründen positiv-rechtlich ausgestaltet worden. In diesem offenen Rahmen – so Bielefeldt – sei Raum für unterschiedliche religiöse, kulturelle, weltanschauliche Überzeugungen und Lebensformen sowie für weitere Ausdeutungen, die sich beispielsweise auf das Verständnis der »Menschenwürde« richten. Im normativen Profil der Menschenrechte als »kritischem Prinzip« ist auch die Perspektive möglicher Veränderungen durch neue Erfahrungen enthalten.

Mit der Thematisierung spezifischer Unrechtserfahrungen, die vormals nicht als menschenrechtsrelevant angesehen wurden, ist zugleich das Stichwort gegeben, an das auch die Frauenrechtsbewegungen angeknüpft haben, seitdem die Rede von den Menschenrechten das moderne Verständnis von Recht und Staat prägt: zuerst in der Französischen Revolution, verstärkt in der internationalen Frauenrechtsbewegung an der Wende zum 20. Jahrhundert und in globaler Perspektive mit vielfältigen Stimmen und mit neuem Nachdruck spätestens seit den 1990er Jahren, als der Diskurs unter dem Motto »Frauenrechte sind Menschenrechte« weltpolitisch zu einer Agenda geworden ist. Dabei zeigt sich seit nun mehr als 200 Jahren, dass die Rechte der Menschen sich nicht ohne weiteres auf Frauen übertragen lassen beziehungsweise nicht übertragen wurden, weil es systematische, politische und praktische Probleme der Erweiterung und Anwendung auf die »andere Hälfte« der Menschheit gibt. Ohne hiermit sogleich einem Essenzialismus des »Frauenseins« das Wort zu reden, enthält die Berücksichtigung historischer als auch aktuell unterschiedlicher Erfahrungen, insbesondere der Unrechtserfahrungen von Frauen, jedoch Einsichten, die möglicherweise gerade im »interkulturellen« und interreligiösen Dialog vermittelbar und von Nutzen sind.

## Der Androzentrismus der Menschenrechte

Da ist zunächst der Vorwurf des Androzentrismus der Menschenrechte, mit dem die feministische Kritik – ähnlich dem Vorbehalt des Eurozentrismus – an der historischen Genese des Menschenrechtskonzepts und dem mit ihm transportierten Menschenbild, dem autonomen männlichen – und man könnte hinzufügen, weißen oder westlichen – Subjekt als typischem und exklusivem Träger von Rechten Anstoß nimmt. Diese einerseits erkenntnistheoretisch begründete<sup>3</sup>, andererseits rechtspraktische und rechtssystematische

3 Aus der Fülle der einschlägigen Literatur hier nur beispielhaft Okin 1979; Keller 1986; Benhabib/Nicholson 1987; Benhabib 1989; Gerhard 1990: 25ff.

Kritik hat anders als die These von Eurozentrismus aber nicht zur Verwerfung oder der Relativierung des Menschenrechtsgedankens geführt, vielmehr eine universellere Inanspruchnahme und die Erweiterung, ja, Re-definition des Menschenrechtskatalogs gefordert. Die Reklamation der Menschenrechte auch als Frauenrechte und damit eine grundlegende Radikalisierung des Versprechens der Freiheit und Gleichheit aller Menschen begann mit der Umformulierung der so genannten *Allgemeinen Menschenrechtserklärung* von 1789 durch die *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin* durch Olympe de Gouges von 1791 (Gerhard 1990). Die Orientierung an den Menschenrechten begleitet die Frauenbewegungen des 19. Jahrhunderts in ihren verschiedenen Richtungen und Mobilisierungswellen rund um den Globus – im Kampf um's Stimmrecht beispielsweise 1876 von Hedwig Dohm treffend auf den Begriff gebracht in der Schlussfolgerung »Die Menschenrechte haben kein Geschlecht«. Dass diese Erkenntnis auch noch die verschiedenen Initiativen des neuen internationalen Frauenrechtsdiskurses trägt, der seit der Mitte der 1980er Jahre auf den Weltfrauenkonferenzen, insbesondere seit dem Frauentribunal auf der internationalen Menschenrechtskonferenz in Wien 1993 unter dem Motto und mit der Kampagne *Women's Rights are Human Rights* vor allem von den Frauen aus den nichtwestlichen Ländern weitergeführt wird, verweist auf die Überzeugungskraft dieses Ansatzes, aber auch auf besondere Umsetzungsprobleme (vgl. Charlesworth 1994; Cook 1994; Bunch 1995; Gerhard 1994, 1997). Denn obwohl die Diskriminierung aufgrund von Geschlecht schon in verschiedenen Artikeln der UNO-Menschenrechtserklärung von 1948 ausdrücklich ausgeschlossen wird (vgl. Art. 1[3], 13, 55 [c] und 76 [c]), mussten neben den allgemeinen Instrumenten, die in den Konventionen und Kommentaren zum Tatbestand der Diskriminierung ausgedeutet und vereinbart wurden,<sup>4</sup> doch zusätzliche frauenspezifische Rechtsvereinbarungen getroffen werden. Die weitreichendste ist die *Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau* (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women – CEDAW), die 1979 von der UNO-Generalversammlung verabschiedet und von einer Reihe von Staaten, nicht nur islamischen, sondern auch von den USA und vom Vatikan entweder gar nicht ratifiziert oder nur unter Vorbehalten angenommen wurde.<sup>5</sup> Der Stein des Anstoßes in dieser Konvention ist offensichtlich ihre weitreichende Definition von Diskriminierung, die nicht nur auf Chancengleichheit (*equality of opportunity*), sondern auch auf Ergebnisgleichheit (*equa-*

4 Allgemeiner Kommentar des Menschenrechts-Komitees der UN zu Art. 26 der Konvention über zivile und politische Rechte, vgl. Charlesworth/Chinkin 2000: 214.

5 Zu den Ländern, die bisher nicht die CEDAW-Konvention ratifiziert oder unterschrieben haben, gehören der Vatikan, eine Reihe von Staaten aus der Pazifik-Region, Saudi-Arabien, Iran und die USA (vgl. Charlesworth/Chinkin 2000: 217).

*lity of outcome*) zielt und besondere Frauenfördermaßnahmen vorsieht, sondern darüber hinaus die Gleichberechtigung der Frau auch in der Privatsphäre der Familie (Art. 16) durchsetzen will.

Ann E. Mayer hat diese Vorbehalte in ihrem Beitrag am Beispiel verschiedener islamischer Länder in Kenntnis der jeweiligen Rechts- und Gesetzeslagen, die sich alle auf die Scharia beziehen, sehr detailliert untersucht. Sie stellt vor allem eine große Bandbreite unterschiedlicher Interpretationen und Lesarten des Korans fest, die sich nicht nur an den unterschiedlichen Glaubensrichtungen der Schiiten und Sunniten und ihren diversen Rechtsschulen orientieren, sondern auch über die Jahrhunderte durch islamische Juristen unterschiedlich ausgedeutet wurden, weshalb die Muslime selbst in diesen Fragen tief gespalten sind. Am Beispiel Ägyptens weist die Autorin nach, dass es hier auch in der Gegenwart keinen nationalen Konsens über eine Scharia-gerechte Auslegung des Familienrechts gibt. Ann E. Mayer kommt zu dem Schluss, dass die Vorbehalte nicht Ausdruck religiöser Überzeugungen oder einer »genuin religiösen Doktrin« sind, vielmehr politische Interessen in jeweils unterschiedlichen Machtkonstellationen den Ausschlag geben, die auch die unterschiedlichen Reaktionen und Begründungsweisen der verschiedenen Länder erklären.<sup>6</sup>

Dass die Anerkennung der Menschenrechte gerade im Bereich des Familienrechts auf die grundsätzlichen Widerstände trifft, bezeichnet nun eine systematische Bruchstelle, die in der feministischen Theorie und von den Expertinnen des Menschenrechtsdiskurses auch in liberalen Demokratien als strukturelle Barriere zwischen öffentlicher und privater Sphäre gekennzeichnet wird. Da Menschenrechte zunächst und vor allem die Freiheit und Rechte der Einzelnen gegenüber Staaten und staatlichen Organen verteidigen, scheint das nicht durch die öffentliche Gewalt erlittene Unrecht nicht am Menschenrechtsschutz teilzuhaben. Nun haben inzwischen neben der CEDAW-Konvention eine Reihe frauenspezifischer Instrumente, Zusatzprotokolle und Erklärungen auf der Ebene der Vereinten Nationen zur Anerkennung besonderer Unrechtstatbestände wie sexueller Gewalt, Vergewaltigung, Gewalt in der so genannten Privatsphäre geführt. So verpflichtete sich die

6 Vgl. Krämer, die die Distanz und Differenz zu islamischen Menschenrechtskonzeptionen mit dem religiös fundierten Menschenbild des Islams erklärt. Im Islam ist der Mensch von Gott und als »Stellvertreter Gottes« auf Erden eingesetzt mit dem »Auftrag, Gottes Gebote zu erfüllen. Diese Stellung [...] verpflichtet den Menschen aus muslimischer Sicht zum Gehorsam gegenüber Gott« (Krämer 1998: 55f.). Menschenrechte oder Menschenwürde, in diesem Kontext verstanden, wären somit immer gebunden an Menschenpflichten gegenüber Gott. Hier liegt ein gravierender Unterschied zur westlichen Konzeption der Menschenrechte, die als angeboren und unveräußerlich definiert werden. Vgl. hingegen (Amirpur i.d.Bd.) mit dem Rückgriff auf den iranischen Philosophen und Reformier Abdolkarim Soroush.

Generalversammlung der Vereinten Nationen im Dezember 1993 sehr allgemein in einer »Erklärung zur Beseitigung von Gewalt gegen Frauen« und setzte eine Sonderberichterstatlerin ein, eine Forderung, die insbesondere das Frauentribunal auf der Wiener Menschenrechtskonferenz 1993 durch die Dokumentation von Menschenrechtsverletzungen an Frauen in aller Welt und viele hunderttausend Unterschriften aus 120 Ländern unterstützt hatte. Trotzdem blieb das Abschlussdokument der Wiener Konferenz gerade auch in dieser Frage unklar, wenn nicht widersprüchlich. Einerseits wurde die Universalität der Menschenrechte gerade auch im Blick auf Frauen bestätigt, indem »the harmful effects of certain traditional or religious practices, cultural prejudices and religious extremism« im Zusammenhang mit Gewalt gegen Frauen verurteilt werden, andererseits wird den kulturellen und religiösen Unterschieden »Respekt« gezollt, wird keine Antwort darauf gegeben, wie der Widerspruch zwischen Frauenrechten und den genannten Praktiken zu lösen ist. Die Auseinandersetzung darüber setzte sich auf der Weltfrauenkonferenz in Beijing 1995 fort, auf der bei den Verhandlungen über die Aktionsplattform die Einfügung einer Fußnote durch die konservativen Staaten, die die Verletzung der Gesundheit durch die so genannten kulturellen und religiösen Praktiken vom universellen Schutz mit Rücksicht auf unterschiedliche religiöse und ethische Werte und den kulturellen Hintergrund einzelner Staaten legitimieren sollte, nur im Austausch gegen die Nichtbehandlung der Diskriminierungen wegen sexueller Orientierung verhindert werden konnte (Charlesworth/Chinkin 2000: 228f.).

Aktuell wurde der Konflikt zwischen kulturellen bzw. religiösen Traditionen und Frauenrechten in der Endphase des globalen Umweltgipfels in Johannesburg 2002. Erst in der letzten Minute konnten Frauenorganisationen einen entscheidenden Zusatz im Schlussdokument durchsetzen, der Frauenrechte mit Menschenrechten gleichsetzt.

»Die Neuformulierung des heiß umstrittenen Textparagrafen 47 in der Passage zum Gesundheitswesen lässt nicht mehr die Hintertür offen, dass die Verletzung von Menschenrechten »aus kulturellen und religiösen Gründen« gerechtfertigt wäre. Frauen dürfen also in Zukunft nicht mehr durch Praktiken wie Genitalverstümmelung, Steinigung und Vergewaltigungen zur Strafe für sexuelle Beziehungen oder Kinderehen unterdrückt werden. So lautet sinngemäß die jetzt abgeschlossene Vereinbarung der Regierungen.« (Schwikowski 2002: 6)

Im Text war bereits zu Beginn des Gipfels zu lesen, dass der Zugang zum Gesundheitssystem für Frauen verbessert und Gesundheitsrisiken durch Umweltbelastungen vermindert werden müssen, »aber in Übereinstimmung mit nationalen Gesetzen und »kulturellen und religiösen Werten««. Gerungen wurde um den Zusatz »und im Einklang mit allen Menschenrechten und dem Recht auf Selbstbestimmung«. Damit sollte nicht nur dem Missbrauch

des Begriffs »kulturelle Praktiken« entgegenwirkt, sondern auch das Recht von Frauen auf Verhütung und Abtreibung gesichert werden (ebd.). Sicherlich ist diese schwierige Formulierung ein Kompromiss – aber auch ein Erfolg gegenüber den Kräften, die jegliche Verankerung von Frauenrechten als Menschenrechten zu verhindern suchten. Das »Grundrecht auf reproduktive Gesundheit« – proklamiert seit den UN-Bevölkerungs- und Frauenkonferenzen von Kairo und Peking – war nicht nur vielen islamischen Ländern suspekt sondern auch christlich-fundamentalistisch orientierten Regierungen, die jegliche Familienplanung ablehnen. Dieser »kurzgeschlossene« christlich-islamische Dialog wurde nicht zuletzt von der Regierung Bush gefördert, die unter dem Einfluss radikaler protestantischer Gruppierungen und Organisationen das Tabu Familienplanung nicht berühren wollte und damit die Anerkennung von Frauenrechten als Menschenrechten zu umgehen suchte.<sup>7</sup>

Weshalb der Kampf um die Frauen als Hüterinnen der Moral und damit die Geschlechterordnung als konstitutives Element der politischen und kulturellen Identität in den machtpolitischen Auseinandersetzungen für die islamischen Staaten in der Gegenwart eine so große Rolle spielt, hat Renate Kreile in ihrem Beitrag eindrücklich belegt. Zugleich ist die islamistische Geschlechterpolitik Ausdruck einer moralischen und politischen Krise und ein Versuch ihrer Bewältigung. Wie wenig diese Instrumentalisierung der Frauenfrage jedoch ein singulärer oder islamspezifischer Vorgang ist,<sup>8</sup> dürfte im Blick vor die eigene Haustür offensichtlich sein. Denn auch in Europa ist die Geschichte veränderter Gleichberechtigung der Frauen noch nicht abgeschlossen, erinnern die Vorbehalte und dogmatischen Einwände insbesondere von Seiten der Theologen und Juristen an jahrhundertlange Kämpfe und erst kurzfristig errungene rechtsförmige Kompromisse, die die faktische Be-

7 »Die Fronten traten klar während der Verhandlungen zu Tage. Die konservativen Stimmen, die sich gegen die geforderten Vereinbarungen stellten, kamen aus den USA, dem Vatikan und zahlreichen arabischen sowie einigen afrikanischen Staaten. Aber auch Irland und einige südeuropäische Länder, wo der Katholizismus weit verbreitet ist, hatten zu blockieren versucht. [...] Kanada legte sich jedoch vom ersten Tag an kräftig ins Zeug, diese Blöcke aufzulösen, stark unterstützt von den meisten Staaten der Europäischen Union.« (Schwikowski 2002); weitere Details: Klingholz 2002; Lynch 2002; vgl. Ann E. Mayer 2003.

8 Manche Vorbehalte in islamischen Kreisen gegenüber den Menschenrechten werden damit begründet, der Westen würde sie ja selbst nicht konsequent respektieren und sie schon gar nicht in seinen Politikstrategien gegenüber der muslimischen Welt beachten. Mit solch berechtigt kritischem Blick auf die deskriptive Ebene, die aber zugleich eine generelle Distanz gegenüber den Menschenrechten signalisieren soll, wird allerdings der normative Anspruch der Menschenrechte als Bezugspunkt der Kritik selbst durchgestrichen.

nachteiligung von Frauen in allen gesellschaftlichen Bereichen bis heute nicht haben überwinden können. Nun sollte der Hinweis auf das *Dejà vue* gleicher oder ähnlicher Erfahrungen nicht als arroganter Verweis auf die eigene Fortschrittlichkeit missverstanden werden, vielmehr dient die Erinnerung an die »reale Konfliktgeschichte Europas«, in der – wie Dieter Senghaas (2003) ausführt – »die inzwischen allseits wertgeschätzte, auf Pluralität ausgerichtete politische Kultur als das historische Ergebnis eines konfliktreichen [...] kollektiven Lernprozesses« zu begreifen ist, vor allem der Korrektur des eigenen Selbstbildes und der Fiktion einer homogenen Kultur. Das Wissen um analoge Konfliktkonstellationen innerhalb aller Kulturen befähige Europäer wie auch Nicht-Europäer eher zu einem »interkulturellen« Dialog als die Vorstellung vom »Kampf der Kulturen«.

### Familienrecht als Sonderrecht für Frauen

Auffällig sind insbesondere die Analogien in den Begründungen, die von islamischen wie europäischen Apologeten – und vermutlich nicht nur von diesen – für die Ungleichheit der Geschlechter vorgebracht werden. Gleichviel ob die Geschlechterdifferenz als gottgewollt oder mit der menschlichen Natur begründet wird, in jedem Fall ist sie der Auslöser und Anlass für die mindere Rechtsstellung, ja den Ausschluss von Rechten oder noch grundsätzlicher, für die Behauptung ihrer Unfähigkeit, Träger von Rechten, Rechtssubjekt zu sein. Da die Frau über ihre Aufgaben in der Familie definiert wird, sind ihre Rechte allenfalls im Familienrecht normiert, erweist sich das »moderne«, bürgerliche oder auch das islamische, neo-traditional reformierte Familienrecht (vgl. Mir-Hosseini i.d.Bd.) immer wieder als Sonderrecht für Frauen (Gerhard 1978) oder – wie es auch von bürgerlichen Rechtstheoretikern schließlich kritisch gekennzeichnet wurde – als »Enklave ungleichen Rechts« (Grimm 1987). Ebenso wie in den unsere Verfassungswirklichkeit bis heute beschäftigenden institutionellen Ehe-Lehren, die die Ehe nicht nur als Vertrag, sondern als sittliches Verhältnis kennzeichnen<sup>9</sup> und unter den beson-

9 Vgl. hierzu die Begründungen in den Motiven zum um 1900 in Kraft gesetzten BGB, die in Anknüpfung an die institutionelle Ehelehre von Friedrich Carl v. Savigny die besondere »Natur« der Ehe, soll heißen, ihren Nicht-Vertragscharakter mit folgenden Argumenten erläutert: »Die Würde der Ehe als Institution begründet den wichtigsten und eigentümlichsten Gesichtspunkt, der hierin für die Gesetzgebung zu beachten ist. Ihre Ehrfurcht gebietende Natur gründet sich darauf, daß sie in Beziehung auf den Einzelnen eine wesentliche und notwendige Form menschlichen Daseyns überhaupt ist, in Beziehung auf den Staat aber unter die unentbehrlichen Grundlagen seines Bestehens gehört. Durch diese ihre Natur erhält sie ein *selbstän-*

deren Schutz des Staates stellen (vgl. Art. 6 GG und sein kompliziertes Verhältnis zu Art. 3 GG), ist in den CEDAW-Vorbehalten gegen die Umsetzung von Menschenrechten auch in der Ehe aus der Frauenperspektive nicht der Schutzgedanke an sich das Problem, vielmehr die Tatsache, dass dieser Schutz an die Aufrechterhaltung einer ungleichen Rollenteilung geknüpft wird und der Absicherung eines hierarchischen Geschlechterverhältnisses dient. Es ist deshalb interessant und folgerichtig, dass Ziba Mir-Hosseini die eklatanten Widersprüche zwischen der »Stimme der Offenbarung« und der patriarchalen »Stimme der Gesellschaftsordnung« in den von Juristen seit dem Mittelalter geschaffenen fiqh-Regeln am Beispiel des Ehevertrages expliziert. Danach ist die Ehe in der zeit- und kontextgebundenen juristischen Dogmatik als Kaufvertrag oder wie ein Kaufvertrag nach dem Muster eines Herrschaftsvertrages geregelt. Insoweit zählt er zum prinzipiell uneingeschränkt *veränderbaren* Bereich, der menschliche Beziehungen regelt: »*mu`amilat*«. Andererseits widerspricht die Logik des Kaufvertrages den Idealen des Korans, weshalb die Juristen die Ehe auch als Akt der »Verehrung« und somit als eine religiöse Pflicht in der Beziehung des Menschen zu Gott definierten und sie deshalb dem *unveränderbaren* Bereich des »*ibadat*« zuordneten (Mir-Hosseini i.d.Bd.). Gerade im Ehe- und Familienrecht wurde damit ein Verfahren angewandt, in dem die eigentlich ständiger Veränderung und Entwicklung unterliegenden Vorschriften, die die Beziehung der Menschen untereinander regeln, im Laufe der Zeit von ihren sozialen Kontexten abgelöst, wie von selbst zu »heiligen« unabänderlichen göttlichen Gesetzen und damit zum Scharia-Modell des Geschlechterverhältnisses wurden. Dass diese Verselbständigung der von Menschen gemachten, zeitgebundenen Regeln gerade in Bezug auf die Stellung der Frau zu starren and anscheinend ewigen Gesetzen mutierten, erklärt Ziba Mir-Hosseini mit der Tatsache, dass in der Verfassung dieser Gesellschaftsordnungen schließlich die sozialen, kulturellen und ideologisch-patriarchalen Normen gegenüber der gerechten Stimme der Offenbarung die Oberhand behielt.

Die systematische Bedeutung des Ehevertrages in der Verfassung der liberalen Demokratien und seine Verankerung in den politischen Theorien des Liberalismus hat Carol Pateman in ihrer Kritik an klassischen Theorien zum Gesellschaftsvertrag eindrucksvoll herausgearbeitet. Danach werden Frauen durch den Ehevertrag als »sexual contract« nicht nur in einen besonderen privaten Unterwerfungsvertrag eingeschlossen, sondern gleichzeitig von der Partizipation am Staats- und Gesellschaftsvertrag ausgeschlossen (Pateman 1988, 1989). Sie markiert damit die Doppelbödigkeit der bürgerlichen oder liberalen Gesellschaft und bringt die für die feministische Gesellschaftsanalyse in vielfältigen Untersuchungen gestützte Erkenntnis auf den Punkt, wo-

*diges Daseyn, einen Anspruch auf Anerkennung, welcher von individueller Willkür und Meinung unabhängig ist*« (B. Mugdan, Materialien, zit. n. Gerhard 1978: 171).

nach die Trennung zwischen privater Sphäre und politischer Öffentlichkeit, die mit einer geschlechtsspezifischen Platzanweisung korrespondiert, zentral und konstitutiv war für diese bürgerliche Gesellschaft und die spezifisch neuzeitliche Struktur der Geschlechterverhältnisse.<sup>10</sup>

### Gleichheit, Gleichberechtigung, Gleichwertigkeit

Ein anderes analoges Diskursfeld ist die Debatte um die Bedeutung von Gleichheit als Rechtsbegriff und das Verhältnis zu Differenz, insbesondere zu Geschlechterdifferenz. Wenn zum Beispiel in der *Islamischen Charta<sup>11</sup> des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZDM)*<sup>12</sup>, die 2002 verabschiedet wurde, in Art. 13 quasi als Leitlinie einer Menschenrechtsperspektive aus islamischer Sicht formuliert wird: »Das Islamische Recht gebietet, Gleiches gleich zu behandeln, und erlaubt, Ungleiches ungleich zu behandeln«, so ist dies die gleiche Formel, die als Aristotelische Gleichheitsinterpretation seit nun mehr als 2000 Jahren von den Gegnern des Rechtsprinzips der Gleichheit insbesondere gegenüber der Rechtsstellung von Frauen eingewandt und verwendet wird (Dann 1980). So etwa, wenn es bei Murad Hofmann, Beiratsmitglied des ZDM, heißt:

»Was die Rechte der Frau anbetrifft, ist vorab festzustellen, dass der Gleichheitsgrundsatz nur erfordert, Gleiches auch gleich zu behandeln. Ungleiche Sachverhalte dürfen also grundsätzlich ungleich behandelt werden. Ob es modisch ist oder nicht, gehen die muslimischen Männer und die muslimischen Frauen nun aber einmal davon aus, dass Frauen und Männer physisch und damit auch psychologisch nicht identisch sind, wie es Allah (t.) so köstlich in Al-Imran: 36 sagt: »... ein Junge ist halt kein Mädchen ...«. Daher sind aus islamischer Sicht unterschiedliche Regelungen gerechtfertigt, soweit sie sich aus dem biologischen Unterschied der Geschlechter ergeben.« (Hofmann 2002: 3)<sup>13</sup>

Wenn in dieser Argumentationsweise der Rechtsbegriff ›Gleichheit‹ durch die Rede von der »Gleichwertigkeit« ersetzt oder rechtliche Ungleichbehandlung mit dem Hinweis auf »die physiologische wie psychische Verschieden-

<sup>10</sup> Aus der Fülle der Literatur vgl. Elshtain 1981; Gould 1989; Gerhard 1990: 31ff.

<sup>11</sup> Die Islamische Charta vom Februar 2002 ist online einsehbar unter *islam.de*.

<sup>12</sup> »Der Zentralrat hat insbesondere seit den Terroranschlägen des 11. September 2001 seine Stellung als bedeutendste Repräsentation der Muslime in Deutschland erlangt« (Informationsplattform Religion, REMID 7/2002, online).

<sup>13</sup> Vgl. auch Hofmann 2001: 66-68. Zur kritischen Diskussion der Positionen von Hofmann im Hinblick auf sein Verhältnis zu rechtsstaatlicher Säkularität vgl. Bielefeldt 2003: 59ff.

heit der Geschlechter« gerechtfertigt wird<sup>14</sup>, so erinnern diese Redeweisen auch an die Klassiker der westlichen, neuzeitlichen Geschlechterrollenphilosophie, allen voran Jean J. Rousseau (Rousseau, 1963, zuerst 1762) oder Johann G. Fichte (Fichte 1960, zuerst 1796), deren Rückgriff auf die »Natur des schwachen Geschlechts« und seine moralische Funktion der abendländischen Rechts- und Staatstheorie, vor allem aber der rechtspraktischen Jurisprudenz für 200 Jahre als Legitimationsmuster für die Ungleichbehandlung der Frauen gedient hat (Gerhard 1990: 25ff.). Die Zählbarkeit dieser Argumente zeigt sich beispielsweise auch darin, dass in der westdeutschen Verfassungsdebatte, obwohl im Grundgesetz der Bundesrepublik seit 1949 die rechtliche Unterscheidung aufgrund von Geschlecht in Art. 3 GG ausdrücklich ausgeschlossen wurde, das Muster polarisierter Geschlechterrollen noch einmal in Gestalt »objektiv biologischer und funktionaler (das heißt arbeitsteiliger) Unterschiede zwischen Mann und Frau« (vgl. BVerfGE 1953) auftauchte, um die Gleichberechtigungsmaxime mit dem Argument der Geschlechterdifferenz rechtspraktisch auszuhebeln. Inzwischen ist dieser Sachverhalt juristisch geklärt (Sacksofsky 1996), und so findet sich nicht zuletzt dank eines von der neuen Frauenbewegung initiierten sozialen und kulturellen Wandels in der revidierten Fassung von 1993 die Formulierung, dass der Staat gemäß Art. 3 Abs.II verpflichtet ist, »die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern zu fördern« und zum Ausgleich für die historisch gewachsene soziale Benachteiligung von Frauen, »auf die Beseitigung bestehender Nachteile hinzuwirken«. In den meisten europäischen Verfassungen ist die Ungleichbehandlung wegen des Ge-

14 »Von muslimischer Seite wird man immer wieder hören, Gleichheit sei einer der Grundwerte des Islams, koranisch festgelegt und durch den Propheten und die Rechtslehre bestätigt. Das stimmt auch in Teilen, wobei man sich am besten eine Formel merkt, die lautet: Es besteht Gleichwertigkeit, aus der nicht zwangsläufig Gleichbehandlung vor dem irdischen Richter folgt. Nach islamischer Rechtsauffassung sind Mann und Frau, Muslim und Nichtmuslim, solange sie alle gläubig sind, vor Gott gleichwertig, aber nicht unbedingt vor dem irdischen Richter, das heißt vor dem Gesetz. Es kann also sehr wohl sein, daß man in einem islamischen Traktat zu den Menschenrechten. [...] zunächst die Bestätigung des Gleichheitsgrundsatzes findet, dann aber die Einschränkung, diese Gleichheit solle innerhalb der Schranken der Scharia. [...] gelten. Und das bedeutet etwa im Verhältnis von Mann zu Frau, daß bestimmte Ungleichheiten im Ehe- und Familienrecht gewahrt bleiben. [...] All dies wird aus der Sicht der islamischen Gremien oder muslimischen Einzelpersonlichkeiten nicht als Verletzung des grundsätzlichen Gleichheitsgebotes verstanden. Es ist aber aus der Warte eines nicht-muslimischen [...] Außenseiters durchaus eine Verletzung des Gleichheitsgebotes« (Krämer 1998: 6f.).

schlechts inzwischen ausdrücklich ausgeschlossen und damit die Aristotelische Rechtsinterpretation außer Kraft gesetzt.<sup>15</sup>

Die *Islamische Charta* bleibt im übrigen in Bezug auf die Stellung der Frau sehr allgemein und unbestimmt, die knappe, gleichwohl nicht mit großen Worten sparende Formulierung in Art. 6 lautet: »Der Muslim und die Muslima sehen es als ihre Lebensaufgabe, Gott zu erkennen, ihm zu dienen und seinen Geboten zu folgen. Dies dient auch der Erlangung von Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Geschwisterlichkeit und Wohlstand.« Angesichts der Tatsache, dass die Rechtsstellung der Frau ein »heißes Eisen« und »die Geschlechterfrage ein Schlüsselthema in den Diskursen und in der Praxis des politischen Islams« ist (vgl. Kreile i.d.Bd.), muss dieses Ausweichen verwundern, zumal eine andere halb-offizielle islamische *Erklärung der Menschenrechte*, die so genannte Kairoer Erklärung von 1990, in einem entsprechenden Artikel 6 noch sehr deutlich an der traditionellen ungleichen Rollenverteilung festhält. Denn dort ist zu lesen:

»a. Die Frau ist dem Manne an Würde gleich, sie hat Rechte und auch Pflichten; sie ist rechtsfähig und finanziell unabhängig, und sie hat das Recht, ihren Namen und ihre Abstammung beizubehalten. b. Der Ehemann ist für den Unterhalt und das Wohl der Familie verantwortlich.« (Vgl. hierzu auch Bielefeldt i.d.Bd.)

Lise J. Abid, die in ihrem Beitrag (i.d.Bd.) eine vermittelnde Position einnimmt und zugesteht, dass die »Gleichwertigkeit der Rechte« im Hinblick auf Frauen »schrittweise an eine substantielle Gleichheit heranzuführen ist«, moniert die »nur sehr indirekte« Behandlung des Problems in der Islamischen Charta von 2002. Obwohl ihrer Meinung nach der *Zentralrat der Muslime* in der Charta einen »gewissen gemeinsamen Nenner mit der Rechtsordnung und Gesellschaft in der Bundesrepublik« findet, hat dieser Punkt 6 »zu widersprüchlichen Lesarten – pro Grundgesetz oder dieses relativierend – geführt.« Die Lesarten sind widersprüchlich, weil die *Islamische Charta* sich ausschließende Passagen enthält, die auf innerislamische Kontroversen im *Zentralrat der Muslime* selbst hindeuten. Der Widerspruch liegt in nicht zu vereinbarenden Positionen dieses Konfliktfeldes. Die *Islamische Charta* ist ein Versuch, viele islamische Strömungen<sup>16</sup> zu berücksichtigen und gleichzeitig

15 Im Gegensatz zu den USA, wo das *Equal Rights Amendment* als Verfassungszusatz scheiterte, vgl. hierzu MacKinnon (1996).

16 Dies zeigt ein Blick auf die homepage des *Zentralrats der Muslime in Deutschland*. An prominenter Stelle (Virtuelle Bibliothek) wird ein Text präsentiert mit dem Titel »Was ist Islam?« (islam.de, 5/2003). Hier heißt es: »Der Islam mißt der Familie innerhalb seines Sozialsystems die weitaus größte Bedeutung bei. [...] Mann und Frau vervollkommen sich gegenseitig, um in der Ehe einen gemeinsamen Beitrag zum Aufbau einer gesunden Gesellschaft zu bringen. Um den Aufbau

die rechtsstaatliche Ordnung der Bundesrepublik »faktisch« anzuerkennen. Die Ambivalenzen sind jedoch in vielfacher Hinsicht identifizierbar (vgl. Bielefeldt 2003: 66ff.)

Zu welcher Verwirrung der Begrifflichkeiten die Kritik der Rechtsgleichheit der Geschlechter führt, zeigt schließlich auch eine Position, wie sie beispielsweise von Sabiha El-Zayat vom *Zentrum für islamische Frauenforschung* (Köln) in einem Interview vertreten wird. Sie distanziert sich einerseits explizit von patriarchalen Traditionen, die von vielen muslimischen Zeitgenossen mit dem Islam gleichgesetzt würden. Andererseits hebt sie hervor:

»Besonders bei dem Thema Frauen müssen wir versuchen, das Prinzip, das im Koran gegeben ist, nämlich die absolute Gleichwertigkeit der Geschlechter, umzusetzen. [...] Gleichberechtigung ist eine Teilmenge von Gleichwertigkeit. Gleichberechtigung in ihrem wörtlichen Sinn umfasst beispielsweise nicht das Recht auf Differenz. Bleiben wir beim Begriff der Gleichberechtigung stehen und nehmen ihn als absoluten Wert, haben wir einen quantitativen Wert, der jedoch allein nicht immer Gerechtigkeit garantieren wird. Die feministische Diskussion lehrt uns dies.« (El-Zayat 2001: 14)

Hier ist jedoch einzuwenden, dass Sabiha El-Zayat die feministische Diskussion offenbar missverstanden hat. Die weltweit geführte feministische Diskussion um Gleichheit und/oder Differenz hat im Gegenteil gerade ange-

einer gesunden Familie zu gewährleisten, verteilt der Islam die Verantwortungen in der Familie zwischen Mann und Frau. Während der Mann für den Unterhalt verantwortlich ist, ist die Frau bemüht, ihre Kinder in einer Atmosphäre der Fürsorge und Liebe zu erziehen, und das Haus zu einem Hort der Geborgenheit zu gestalten«. Für diesen Text zeichnet das *Islamische Zentrum Aachen* verantwortlich (1994). Dieses Zentrum, Mitglied im ZDM, zählt nach Angaben von Spuler-Stege mann zu den Muslimbrüdern (MB), der größten und wirkungskräftigsten islamistischen Organisation. Der »syrische Zweig begründete das »Islamische Zentrum Aachen«, das allerdings eine solche Verbindung bestreitet« (Spuler-Stege mann 2002: 115). – Das shiitische *Islamische Zentrum Hamburg*, ebenfalls Mitglied im *Zentralrat der Muslime* (ZDM), präsentiert vergleichbare Positionen: »Der Islam erkennt den Grundsatz der Gleichberechtigung der Menschen im Falle unterschiedlicher Geschlechter an, aber er richtet sich gegen die Identität der Rechte und Pflichten beider. Die Unterschiede zwischen Mann und Frau sind komplementär. [...] Es bräuchte sonst keine Polarität in der Schöpfung zu geben. [...] Eine gesunde Gesellschaft wird von gesunden Familien getragen und gerade die Familie genießt in einem islamischen System besonderen Schutz. [...] Ein starr festgelegtes Rollenschema gibt es im Qur'an nicht, es geht jedoch klar aus ihm hervor, daß es die wertvollste Aufgabe einer Mutter ist, die Kinder nach der Geburt weiter zu versorgen [...]« (*Frau und Islam*, IZH, Faltblattserie 05, 2000-2002, Islamisches Zentrum Hamburg, 11.8.02, online zitiert).

sichts der Differenzen auch unter Frauen, der Verschiedenheit ihrer Lebensumstände und Orientierungen, ein Verständnis von Gleichberechtigung entwickelt, das die Anerkennung und Berücksichtigung der Differenzen voraussetzt, ja, die Unterschiedlichkeit in die Aushandlung von Rechten einbezieht (vgl. zur Debatte nur beispielhaft Gerhard et al. 1990; Young 1990; Benhabib et al. 1993). Denn Gleichheit als Rechtsprinzip meint nicht Identität oder Angleichung, sie setzt vielmehr die Verschiedenheit der Menschen voraus und fordert gleiche Rechte in den für das Menschsein, die Selbstbestimmung und die Partizipation in Familie, Gesellschaft und Staat wesentlichen Hinsichten. Über die Hinsichten und was wesentlich ist, darüber ist in Kämpfen um Gleichberechtigung immer wieder gestritten worden, doch die Rede von der ›Gleichmacherei‹ geht ebenso an der Sache vorbei, wie die Abstufung zu einer symbolischen Anerkennung im Sinne von Gleichwertigkeit die Bedeutung von Recht als Maßlatte und »Brechtstange« (Ernst Bloch) für materiale Gerechtigkeit verkennt (Gerhard 1990). In der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) sind solche Maßstäbe gesetzt, hinter die in unserer enger gewordenen Welt nicht mehr zurückzugehen ist. Unverzichtbar für ihre Geltung auch im Verhältnis der Geschlechter bleibt jedoch, dass auch Frauen an ihrer Ausgestaltung und Auslegung teilhaben.

## Der Diskurs um Menschenrechte als Politik

Nun gibt es allerdings auch aus feministischer Perspektive Einwände gegen Recht und den Kampf um Menschenrechte als eine verlässliche Strategie und politisches Instrument, die nicht nur mit der Männlichkeit bisherigen Rechts oder dem Androzentrismus der Menschenrechte zu tun haben. Die Rechts skepsis von Frauen stützt sich vor allem auf ihre traditionell schlechten Erfahrungen mit Recht, die allenfalls als Unrechtserfahrungen wahrgenommen werden. Erst recht die Menschenrechte, die nicht mit staatlicher Zwangsgewalt ausgestattet sind, scheinen kaum die geeigneten Instrumente zu sein, um Machtstrukturen und festgefügte Ungleichheiten aufzuheben. Solche grundsätzliche Rechts skepsis trifft sich heute mit politischen und theoretischen Positionen, die unter den Schlagworten ›Kulturrelativismus‹, ›Postmodernismus‹ beziehungsweise ›Identitätspolitik‹ allenfalls Mikro-Politiken eine Chance geben, den ›großen Erzählungen‹, zu denen auch die Menschenrechte mit ihrem Anspruch auf Universalität sowie das Projekt der Frauenemanzipation gehören, jedoch keine Überzeugung mehr opfern.

Bemerkenswert ist, dass diese Fragen kaum von denjenigen gestellt werden, die am dringendsten auf das »Recht, Rechte zu haben« (Arendt) angewiesen sind. Martha Minow beschreibt diese Problematik und meint: »I worry about criticizing rights and legal language just when they have become available to people who had previously lacked access to them«. Und sie stört sich

daran, wenn andere diesen Leuten dann sagen, »you do not need it, you should not want it« (Minow 1987, zit. n. Charlesworth/Chinkin 2000: 210). Der Rechtskepsis widersprechen vor allem auch die Expertinnen internationalen Rechts, die nur zu gut wissen, wie beschwerlich der Weg bis zur allgemeinen Anerkennung und Umsetzung der Menschenrechte gerade auch für Frauen noch sein wird. Obwohl sie immer wieder kritisieren, wie unzureichend die Anliegen von Frauen rund um den Globus bisher als Menschenrechte anerkannt sind, halten sie das Einklagen der Menschenrechte für eine unverzichtbare Strategie: »The significance of rights discourse outweighs its disadvantages. Human rights provides an alternative and additional language and framework to the welfare and protection approach to the global situation of women, which presents women as victims or dependents. [...] Because human rights discourse is the dominant progressive moral philosophy and a potent social movement operating at the global level, it is important for women to engage with, and contest its parameters« (Charlesworth/Chinkin 2000: 212).

Ein überzeugendes Beispiel für die ermächtigende Funktion der Menschenrechte als Redeweise und Politik ist das Netzwerk *Women Living Under Muslim Laws* (WLUML), das sich bereits 1984 im Anschluss an ein »Tribunal über Reproduktive Rechte« in Amsterdam gegründet hat und dem 1997 Aktivistinnen aus 18 Ländern mit muslimischer Bevölkerung angehören. Das Netzwerk sieht seine Aufgabe darin, die Isolation von Frauen zu überwinden, über ihre Rechte zu informieren, Verbindungen herzustellen und Unterstützung anzubieten für Frauen, die in vom Islam geprägten Rechtsverhältnissen leben. Die ausdrückliche Kennzeichnung »Muslim Laws« im Plural soll auf die Vielfalt und Unterschiedlichkeit muslimischen Rechts verweisen, das von einem Land zum anderen, aber auch in den verschiedenen Gesellschaften je nach kulturellem Kontext variiert und sich zudem aus unterschiedlichen Rechtsquellen, kodifizierten Gesetzen und einem parallelen System von Wohnheitsrechten und Praktiken zusammensetzt. In ihrem Aktionsplan von 1997 ist zu lesen, dass WLUML sich insbesondere gegen die Homogenisierung der muslimischen Welt wehren: »Women's ability to control change and re-invent our lives is consistently undermined by the idea of one homogeneous world – a deliberate myth promoted by vested interests from within Muslim communities as well as from outside«. <sup>17</sup> Der Bezugsrahmen ihrer Aktivitäten sind die Menschenrechte, sie bezeichnen sich selbst als Aktivistinnen der Menschenrechte mit dem Ziel, ihre Erfahrungen in der Sprache des Rechts formulieren zu können und ihr Leben autonom zu führen, oder wie sie sagen, selbstbestimmt zu »erfinden«.

Dies ist nur eine Initiative unter vielen anderen, die auf lokaler, regiona-

17 Vgl. »Dhaka Plan of Action« (1997, publiziert 1999), [www.wluml.org](http://www.wluml.org), Rubrik Publications, S. 2.

ler oder globaler Ebene aktiv ausdrücklich mit Bezug auf die Menschenrechte als Frauenrechte aktiv werden. Ebenso wie die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte zeigt, dass die »Erklärungen der Menschenrechte« seit der Französischen Revolution als Antworten auf historisch konkrete Unrechtserfahrungen formuliert wurden und als Rechtsverbürgungen anzusehen sind jenseits der geltenden Gesetze, so verleihen sie auch denjenigen eine Stimme, die Unrecht erfahren haben, sie geben ein Rederecht. Die Wahrnehmung oder die Formulierung des Erlebten, der alltäglichen Unterdrückung und Beschneidung von Lebenschancen als Unrecht oder Menschenrechtsverletzung ist jedoch besonders für Frauen schwierig, nicht selbstverständlich, weil ihre Zurücksetzung, Bevormundung oder gar die Verletzung ihrer persönlichen Freiheit und Integrität traditionell in vielen, fast allen Kulturen selbstverständlicher Bestandteil der Geschlechterordnung und damit der Frauenrolle ist. Erst wenn sich die alltägliche Gewohnheiten ändern, sich vergleichen lassen, die Isolation durchbrochen wird durch Austausch und internationale Kommunikationen, wird das bisher als Schicksal oder Normalität erlebte thematisierbar in der Sprache des Rechts (vgl. Gerhard 1999). Die Menschenrechte – so Cornelia Vismann – »bringen den Menschen zum Sprechen, zum Aussprechen einer bestimmten Erfahrung. Es ist eine Erfahrung mit dem Recht, das keines ist. Die Deklaration (der Menschenrechte) ist mithin eine Diskursform für Unrechtserfahrungen« (Vismann 1996: 325).

Die Beiträge von Ziba Mir-Hosseini (i.d.Bd.) und Katajan Amirpur (2003) sind eindruckliche Belege dafür, dass die Bezugnahme auf Recht, auf Frauenrechte als Menschenrechte, den Frauen in den verschiedenen Formen der Mobilisierung Stimme und eigene Autorität verleiht. Gleichgültig, ob diese Ansätze bereits als iranische Frauenbewegung zu titulieren sind, wenn wir gegenwärtig von Frauenbewegungen in der Welt, in ihren vielfältigen Facetten und in verschiedenen Regionen, als »Third Wave Feminism« sprechen (Wichterich 1995; Braig/Wölte 2002), so sind sie als internationale oder globale Bewegung zu kennzeichnen, deren gemeinsame Plattform die Menschenrechte sind.

## Literatur

- Amirpur, Katajan (2003): »Emanzipation trotz Kopftuch – Iranische Frauenrechtlerinnen streiten um die Deutung des Koran«, in: *Feministische Studien*, 21. Jg., 2/2003 (im Druck).
- Benhabib, Seyla (1989): »Der verallgemeinerte und konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie«, in: Elisabeth List/Herlinde Studer (Hg.): *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 454-487.

- Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy (1993): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Benhabib, Seyla/Nicholson, Linda (1987): »Politische Philosophie und die Frauenfrage«, in: Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hg.): *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, München, Zürich: Piper, 513-562.
- Bielefeldt, Heiner (2003): *Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript.
- Braig, Marianne/Wölte, Sonja (Hg.) (2002): *Common Ground or Mutual Exclusion? Women's Movement & International Relations*, London/New York: Zed Books.
- Bunch, Charlotte (1995): »Transforming Human Rights from a Feminist Perspective«, in: Julie Peters/Andrea Wolper (Hg.): *Women's Rights – Human Rights*, New York, London: Routledge, 11-17.
- Charlesworth, Hilary/Chinkin, Christine (2000): *The Boundaries of International Law. A Feminist Analysis*. Manchester.
- Charlesworth, Hilary (1994): »What are ›Women's International Human Rights‹?«, in: Rebecca J. Cook (Hg.): *Human Rights of Women. National and International Perspectives*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 58-84.
- Cook, Rebecca (1994): *Human Rights of Women. National and International Perspectives*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Dann, Otto (1980): *Gleichheit und Gleichberechtigung. Das Gleichheitspostulat in der alteuropäischen Tradition und in Deutschland bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert*, Berlin: Duncker und Humblot.
- Dohm, Hedwig (1876): *Der Frauen Natur und Recht. Zur Frauenfrage. Zwei Abhandlungen über Eigenschaften und Stimmrecht der Frauen*, Berlin: Wedekind & Schwieger.
- Elshtain, Jean Bethke (1981): *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- El-Zayat, Sabiha im Gespräch mit Edith Kresta (2001): »Die Probleme des Dialogs. Das Recht auf Differenz leitet Sabiha El-Zayat vom Zentrum für Islamische Frauenforschung in Köln (ZIF) genauso aus dem Koran ab wie die Gleichwertigkeit der Geschlechter«, in: *tageszeitung (taz)*, 29.10.2001, 14.
- Fichte, Johann Gottlieb (1960): *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* [zuerst 1796], Hamburg: Meiner.
- Gerhard, Ute (1978): *Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert. Mit Dokumenten*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gerhard, Ute (1990): *Gleichheit ohne Angleichung: Frauen im Recht*, München: Beck.

- Gerhard, Ute (1994): »Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht«, in: Stefan Batzli/Fridolin Kissling/Rudolf Zihlmann (Hg.): *Menschenbilder – Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt*, Zürich: Unionsverlag, 69-88.
- Gerhard, Ute (1997): »Menschenrechte sind Frauenrechte – Alte Fragen und neue Ansätze feministischer Rechtskritik«, in: *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, 8. Jg., 1/1997, 43-63.
- Gerhard, Ute (1999): »Menschenrechte – Frauenrechte – Unrechtserfahrungen von Frauen«, in: Hans-Richard Reuter (Hg.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee I*, Tübingen: Mohr Siebeck, 201-236.
- Gerhard, Ute/Jansen, Mechtild M./Maihofer, Andrea/Schmid, Pia/Schulz, Irmgard (Hg.) (1990): *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Frankfurt/Main: Helmer.
- Gould, Carol C. (1989): »Private Rechte und öffentliche Tugenden. Frauen, Familie und Demokratie«, in: Elisabeth List/Herlinde Studer (Hg.): *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 66-85.
- Grimm, Dieter (1987): *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hilpert, Konrad (1991): *Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität*, Düsseldorf: Patmos.
- Hofmann, Murad (2001): *Islam*, Kreuzlingen, München: Hugendubel.
- Hofmann, Murad (2002): »Der Islam und die Menschenrechte«, Rubrik Islam Kommentare, GMSG homepage (= Gesellschaft Muslimischer Sozial- und Geisteswissenschaftler), 5 S.
- Keller, Evelyn Fox (1986): *Liebe, Macht und Erkenntnis*, München, Wien: Hanser.
- Klingholz, Rainer (2002): »Das Tabu von Johannesburg«, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 25.8.02, Nr. 34, 48.
- Krämer, Gudrun (1997): »Der ›Gottesstaat‹ als Republik. Islam und Demokratie«, in: Kai Hafez (Hg.): *Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog*, Frankfurt/Main: Fischer, 44-55.
- Krämer, Gudrun (1998): »Islam und Menschenrechte«, in: *Der Islam* (1998): *Eine Einführung durch Experten*. Christoph Burgmer spricht mit Reinhard Schulze, Baber Johansen, Yann Richard, Gudrun Krämer, Annemarie Schimmel, Faruk Şen und Gernot Rotter, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 53-67.
- Lynch, Colom (2002): »Islamic Bloc, Christian Right Team Up to Lobby U.N.«, in: *The Washington Post*, 17.6.02, A01.
- MacKinnon, Catherine A. (1996): »Geschlechtergleichheit: Über Differenz und Herrschaft«, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.): *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 140-173.

- Mayer, Ann E. (2003): »Islam, Menschenrechte und Geschlecht: Tradition und Politik«, in: *Feministische Studien*, 21. Jg., 2/2003 (im Druck).
- Okin, Susan M. (1979): *Women in Western Political Thoughts*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Pateman, Carol (1988): *The Sexual Contract*, Cambridge, Oxford: Stanford University Press.
- Pateman, Carol (1989): »The Fraternal Social Contract«, in: Carol Pateman (Hg.): *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge: Polity Press, 33-57.
- Rousseau, Jean-Jacques (1963): *Emil oder über die Erziehung* (zuerst 1762), Stuttgart: Reclam.
- Sacksofsky, Ute (1996): *Das Grundrecht auf Gleichberechtigung: eine rechtsdogmatische Untersuchung zu Artikel 3 Absatz 2 des Grundgesetzes*, Baden-Baden: Nomos.
- Senghaas, Dieter (2003): »Außerhalb Europas, aber nicht anders als einst in Europa«, in: *Frankfurter Rundschau*, 26.7.2003, Nr. 172, Dokumentation, 7.
- Spuler-Stegemann, Ursula (2002): »Scharia als Fessel und Chance. Ein Blick in die Runde. Über das islamische Recht und seine verschiedenen Interpretationen in der muslimischen Welt«, in: *tageszeitung (taz)*, 8.3.2002, 4-5.
- Schwikowski, Martina (2002): »Frauen siegen in letzter Minute«, in: *tageszeitung (taz)*, 6.9.2002, 6.
- Vismann, Cornelia (1996): »Das Recht erklären. Zur gegenwärtigen Verfassung der Menschenrechte«, in: *Kritische Justiz*, H.3, 321-335.
- Wichterich, Christa (1995): *Frauen der Welt. Vom Fortschritt der Ungleichheit*, Göttingen: Lamuv.
- Young, Iris Marion (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press.