

DIE KONVENTION ÜBER DIE BESEITIGUNG JEDER FORM VON DISKRIMINIERUNG DER FRAU UND DER POLITISCHE CHARAKTER »RELIGIÖSER« VORBEHALTE

ANN ELIZABETH MAYER

Viele Regierungen der islamischen Staaten, die zu den Unterzeichnern der Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women [CEDAW])¹ gehören, machen bedeutsame Vorbehalte gegen die Umsetzung verschiedener Bestimmungen geltend.² Diese Vorbehalte sind bemerkenswert, da sie einer Ablehnung zentraler Bestimmungen der Konvention gleichkommen, etwa des Artikels 16, der die Beseitigung jeglicher Formen von Diskriminierung gegen Frauen in allen Fragen von Ehe und familiären Beziehungen fordert.³ Islamische Staaten verweisen zur Begründung für die von ihnen erhobenen Vorbehalte häufig auf das islamische Recht. Wenn einzelne Muslime individuell die Konvention als ihrem Glauben widersprechend ablehnten, wäre ein solcher Einwand mit Fug und Recht religiös motiviert zu nennen. Können die von Nationalstaaten gegen die Konvention vorgetragenen Vorbehalte überhaupt religiöser Art sein? Kann das Be-

- ¹ *Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau*, angenommen am 18. Dezember 1979; Resolution der Generalversammlung 34/180, UN GAOR, 34. Sitzung., Beilage Nr. 46, 193, UN-Dokument A/34/46, 1249 UNTS 13 (im Folgenden *CEDAW* oder einfach die *Konvention*).
- ² Ein »Vorbehalt« ist »eine wie auch immer formulierte oder bezeichnete, von einem Staat bei der Unterzeichnung, Ratifizierung, Annahme oder Genehmigung eines Vertrags oder bei dem Beitritt zu einem Vertrag abgegebene einseitige Erklärung, durch die der Staat bezweckt, die Rechtswirkung einzelner Vertragsbestimmungen in der Anwendung auf diesen Staat auszuschließen oder zu ändern«. Wiener Konvention über das Recht der Verträge, angenommen am 23. Mai 1969, Art. 2 (d), 1155 UNTS 331, UN-Dokument A/CONF. 39/27 (1969). Je nach Ausgestaltung bestimmter Verträge können Staaten bei der Unterzeichnung Vorbehalte geltend machen, die die Rechtswirkung des Vertrags einschränken, vorausgesetzt, der Vorbehalt widerspricht nicht Ziel und Zweck des Vertrags. Weiterführend zum Thema der Vorbehalte gegen die *CEDAW*: Ann Elizabeth Mayer (1996, 2003).
- ³ Zu Beispielen für solche von Einzelstaaten gemachten Vorbehalte vgl.: UN-Doc. CEDAW/SP/1998/2, 6. Februar 1998, 20-21, 24, 28; *Multilaterale Verträge*, die beim Generalsekretär hinterlegt sind: Stand vom 31. Dezember 1997, UN-Doc.ST/LEG/SER.E/16, S. 173, 174, 175.. UN Sales No. E.98.V.S. (im Folgenden *Multilaterale Verträge*) (vor allem die Vorbehalte von Ägypten, dem Irak und Libyen). Der Text der Vorbehalte und Einwände ist im Internet zu finden unter <http://untreaty.un.org/ENGLISH/bible/englishinternetbible/part1/chapterIV/treaty9/asp>. (besucht 10. Januar 2003). Vgl. auch Mayer (1999).

treiben einer Politik der Diskriminierung, das hinter diesen Einwänden steht, überhaupt als Ausdruck religiöser Freiheit betrachtet werden? Im Folgenden werde ich erläutern, warum die Antworten auf diese Fragen verneinend ausfallen müssen.

Regierungen haben keine Religion, sondern betreiben Politik, verfolgen politische Strategien. Freilich können sie religiöse Faktoren und Glaubensinhalte ins Kalkül ziehen, wenn sie auf Tatbestände des islamischen Rechts pochen, die der Umsetzung der CEDAW im Wege stehen. Man denke nur an strategische Allianzen mit Gruppen oder Institutionen, welche die Ansicht vertreten, der Islam verlange die Unterordnung der Frau, an die Sorge, dass Reformen hinsichtlich einer Erweiterung von Frauenrechten fundamentalistische Reaktionen auslösen könnten, an den Versuch, die demonstrative Treue zum islamischen Recht zur Legitimierung der eigenen Herrschaft zu benutzen oder an den Wunsch, sich des Wohlwollens reicher Geberländer zu versichern, die eine reaktionäre Auffassung des Islams vertreten, Saudi-Arabiens etwa. Die Regierungen islamischer Staaten spekulieren vielleicht aber auch darauf, dass das Festhalten an der traditionellen islamischen Moral als Fundament nationaler Identität dienen kann. Doch solche Interessen sind bestenfalls religiös-politisch.

Die von den verschiedenen islamischen Ländern gegen die Konvention vorgetragenen Vorbehalte sind länderspezifische Folgen jeweiliger nationaler Politik, wohingegen der einzelne Muslim glaubt, dass seine Religion universell und deren Werte zeitlos seien. Die in den verschiedenen Ländern in Kraft befindlichen Versionen islamischen Rechts unterscheiden sich dramatisch im Hinblick auf ihre Auswirkungen auf die Situation von Frauen und werden ständig revidiert oder teils ganz aufgehoben. Genauso vielfältig ist die Palette der Vorbehalte, die islamische Staaten im Namen des islamischen Rechts gegen CEDAW vorbringen, und auch sie sind einem Wandel unterworfen. Einzelne Staaten, die unter Berufung auf eine angeblich vom islamischen Recht geforderte Behandlung der Frauen Einwände gegen die Konvention geltend gemacht haben, modifizieren diese oder lassen sie sogar ganz fallen – je nach sich verändernden politischen Umständen und Konstellationen.

Die unter Berufung auf den Islam vorgetragenen Vorbehalte gegen die Konvention müssen als Resultat asymmetrischer politischer Prozesse betrachtet werden, die Männern ein Machtmonopol garantieren und Reformbestrebungen gerade aus dem Teil der Bevölkerung negieren, den die Nichtbeachtung der Konvention am härtesten trifft. Nur sehr selten dringen Frauen in islamischen Ländern bis in die Zentren der Macht vor, und äußerst selten haben Frauen dort den Einfluss erlangt, der es ihnen erlauben würde, eine entscheidende Rolle in der Ausgestaltung frauenpolitischer Ziele in der nationalen Politik zu spielen. Es ist nicht überraschend, dass Frauenrechtlerinnen in islamischen Staaten mit ihren Auffassungen kein Gehör bei den Regierungen finden, haben sie doch die von ihren Ländern gegen die Konven-

tion geltend gemachten Vorbehalte kritisiert und ihrer Skepsis gegenüber den islamischen Verbrämungen dieser Vorbehalte Ausdruck verliehen.

Die Berufung auf das islamische Recht zur Legitimierung unterschiedlicher Abweichungen von der Konvention setzt voraus, dass die Bürger islamischer Staaten durch das islamische Recht richtig regiert werden, eine politische Ansicht, die islamische Fundamentalisten mit Eifer verfechten, viele Muslime aber in Frage stellen. Außenstehende sollen den Eindruck gewinnen, dass die islamischen Staaten von religiösen Werten geprägt sind, sie erkennen indes nicht, dass sich die Bevölkerung dieser Länder oft an den islamischen Gesetzen reibt. Anders als Verfechter des säkularen Staates in offeneren Gesellschaften können sich die Befürworter einer Trennung von Religion und Staat in islamischen Ländern meistens nicht gegen rückschrittliche Gesetze aussprechen, ohne ihre persönliche Sicherheit zu gefährden. Sie nutzen aber schnell jede sich bietende Chance, um sich zu äußern. Als die Kämpfe gegen den Fundamentalismus in Algerien, Marokko und Tunesien Raum für die Artikulation säkular orientierter Ansichten boten, erklärte eine Gruppe nordafrikanischer Feministinnen ihre Ablehnung des religiösen Rechts und forderte die Einhaltung der Konvention (vgl. Daoud 1995).

Der Auffassung, Gesetze, die Frauen diskriminieren, beruhen auf göttlicher Autorität, widersprechen Feministinnen mit dem Hinweis auf die bestürzende Vielfalt frauenrelevanter nationaler Rechtsvorschriften, die sich auf islamische Prinzipien berufen und die schon aufgrund ihrer schieren Unvereinbarkeit unmöglich durchgängig gültige Darlegungen der islamischen Lehre sein können. Eine wichtige Gruppierung, die für die Rechte der Frauen eintritt, nennt sich daher auch *Women Living Under Muslim Laws* (Frauen, die unter Gesetzen der Muslime leben) und demonstriert bereits mit ihrem Namen, dass Musliminnen unter widersprüchlichen, in den verschiedenen islamischen Ländern unterschiedlich ausgelegten *Gesetzen* leben und nicht unter einem *islamischen Recht* als solchem (vgl. Kazi 1997: 141, 142f.).

Islamische Länder und die Konvention über die Beseitigung der Diskriminierung von Frauen

Am Beispiel Marokkos lässt sich zeigen, wie islamische Vorbehalte gegen die CEDAW in die politischen Strategien einzelner Regierungen eingebettet sind.⁴ Marokko erklärte seine Einwände im nach hinein nämlich als Prophylaxe gegen den Fundamentalismus. In seiner Rede vor dem Komitee für die Beseitigung der Diskriminierung von Frauen zog der Vertreter des Landes alle Register und behauptete, der Islam repräsentiere »einen Lebensstil und eine ganze Zivilisation«, er sei nicht nur »integraler Bestandteil marokkanischer

4 Vgl. *Multilaterale Verträge*, 176 (vgl. Fn. 3).

Kultur und Tradition«, sondern ein »Bollwerk gegen Fundamentalismus und Terrorismus«. Ein wichtiges Anliegen seines Landes, so der Vertreter Marokkos, sei der Kampf gegen den religiösen Fundamentalismus, der Intoleranz predige.⁵ Der Islam wurde also als Teil des marokkanischen Erbes und Garant für eine stabile Identität präsentiert, der das Land vor dem Vordringen von Fundamentalismus und Terrorismus bewahre. Dass man letzteres in Marokko fürchtet, ist verständlich, führte doch das Aufkommen des Fundamentalismus im benachbarten Algerien in den neunziger Jahren zu entsetzlichen Gewaltausbrüchen. Würde die Legitimität des marokkanischen Königs als traditionellem islamischem Herrscher durch radikale Reformen in Zweifel gezogen, könnte dies eine instabile Situation heraufbeschwören, die ehrgeizige Fundamentalisten für ihre eigenen Zwecke zu nutzen wüssten. Engagierte FrauenrechtlerInnen, die dieser Logik folgen, halten die Vorsicht des Regimes vielleicht ebenfalls für begründet, müssen sie doch befürchten, energische Reformen könnten den Fundamentalisten nur einen Vorwand zur Mobilisierung von Anhängern liefern und der Sache der Frauen schaden. Unbeeindruckt von der marokkanischen Argumentation entgegnete das Komitee, dass sich religiöser Fundamentalismus nicht auf islamische Länder beschränke, sondern auch in christlichen Ländern anzutreffen sei.⁶ Marokko musste also erfahren, dass die innere Logik der Vorbehalte eines Staates kritisch unter die Lupe genommen wurde, sobald er auf den Deckmantel religiöser Verschleierung verzichtete.

1999 kam nach dem Tode von König Hassan II. dessen Sohn Mohammed VI. an die Macht. Er ließ die Bereitschaft zu einer Reformierung des konservativen marokkanischen Familienrechts erkennen. Zu den Vorschlägen, die er im Jahre 2000 machte, gehörten auch die Anhebung des Heiratsalters für Mädchen auf achtzehn Jahre und ein Verbot der Vielehe. Sein Reformvorhaben provozierte jedoch Massendemonstrationen in Casablanca, bei denen islamische Fundamentalisten eine herausragende Rolle spielten.⁷ Es kam zwar in geringerem Umfang auch zu Demonstrationen der Reformbefürworter, doch der Reformprozess geriet ins Stocken. Angesichts der gravierenden ökonomischen und sozialen Probleme des Landes scheint der neue König seine Reformen zur Verbesserung der Frauenrechte aufschieben zu wollen, da diese doch heftige Reaktionen zu einem Zeitpunkt auslösen wür-

5 Vgl. UN Committee on Elimination of Discrimination Against Women Concludes Considerations of Morocco's Report. M2 Presswire, 22. Januar 1971, verfügbar in LEXIS, World Library, Allwld File.

6 Ebd.

7 Vgl.: Importante manifestation islamiste au Maroc contre les droits de la femme. Agence France Press, 12. März 2000, verfügbar in LEXIS, World Library, Allwld File.

den, an dem es aus vielen anderen Gründen in der marokkanischen Bevölkerung gärt.

Die kuwaitische Monarchie, nicht so machtvoll wie die Marokkanische, muss sich ebenfalls mit einem sich ausbreitenden islamischen Fundamentalismus auseinandersetzen, der das Land bereits in den achtziger Jahren erfasste, nach dem Golfkrieg zu Beginn der neunziger Jahre jedoch noch an Einfluss gewann. Der Widerstand gegen die Einführung des Wahlrechts für Frauen schien bereits abgeflaut zu sein, entzündete sich jedoch während des anwachsenden Fundamentalismus der 1990er Jahre wieder neu. Ein ausschließlich männlich besetztes Parlamentskomitee lehnte 1998 einen Gesetzesentwurf einstimmig ab, der den langjährigen Kampf der kuwaitischen Frauen um ihr Wahlrecht mit Erfolg gekrönt hätte⁸. Der Ablehnung ging, wie verlautet, ein Entscheid der Fatwa-Abteilung des Ministeriums für islamische Angelegenheiten voraus.⁹ Nachdem Kuwait 1994 einen Vorbehalt gegen die CEDAW erklärt hatte, nämlich seine Weigerung, Frauen das Wahlrecht zu gewähren, freilich ohne sich in seiner Begründung auf die Geltung islamischer Gesetze zu berufen, machte sich ein Ministerium des Landes später aber doch die Position zu eigen, dass das islamische Recht Frauen vom Wahlrecht ausschließt. Als das kuwaitische Regierungsoberhaupt Scheich Jabir al-Ahmad al-Sabah das Thema wieder auf die Agenda setzte und am 16. Mai 1999 für ein Frauenwahlrecht plädierte, entfachte er einen Sturm des Widerspruchs. Einige islamische Autoritäten unterstützten seine Initiative, die Fundamentalisten des Landes aber geißelten seinen Vorstoß als Verletzung des islamischen Rechts. Als das rein männlich besetzte Parlament erneut zusammentrat, wurde der Vorschlag kontrovers debattiert und am 30. November 1999 endgültig abgelehnt.¹⁰

Die kuwaitischen Fundamentalisten wollten allerdings nicht nur die Einführung des Frauenwahlrechts verhindern, sondern strebten weitere einschneidende Einschränkungen von Freiheitsrechten der Frauen an – dies alles im Namen des Islams. Ein Plan zur vollkommenen Geschlechtertrennung an Universitäten und Hochschulen, 1996 von der Nationalversammlung angenommen, wurde in einer ersten Stufe im Jahre 2002 vollendet, so dass männliche und weibliche Studierende nun auf dem gesamten Universitätsgelände strikt getrennt sind. An der Universität von Kuwait etwa teilt eine Mauer die Cafeteria samt Starbucks-Café und McDonald's, und in der Bibliothek sind einige Etagen jetzt Frauen, andere Männern zugewiesen. Langfris-

8 Vgl.: Kuwait Women's Efforts for Political Rights Thwarted. Xinhua News Agency, 2. März 1998, verfügbar über LEXIS, World Library, Allwld File.

9 Ebd.

10 Mona Eltahawy, Kuwait rejects political rights for women. The Guardian, 1. Dez. 1999, verfügbar in LEXIS, World Library, Allwld File.

tig ist geplant, für Frauen einen vollkommen separaten Campus zu errichten. Die Befürworter segregierter Bildungseinrichtungen behaupteten, dies sei zum Erhalt der islamischen Moral unumgänglich, denn diese sei bedroht, wenn sich die Geschlechter auf dem Campus begegnen könnten. Das hat zur Folge, dass die Universität von Kuwait, bei ihrer Gründung im Jahre 1966 eine getrenntgeschlechtliche Bildungseinrichtung, nach einer in den 1970er Jahren einsetzenden Phase, in der Frauen und Männer zusammen studieren durften, auf die Entwicklungsstufe ihrer Anfänge zurückfällt (vgl. Castillo 2003: A44). Andere soziale Kräfte spielten hierbei ebenfalls eine Rolle. Ali Al-Tarrah, der Dekan der Fakultät für Sozialwissenschaft, bezeichnete die Pressionen, mit denen seinen Studenten eine konservative Vision islamischer Moral aufoktroiert werden sollten, als »Implantierung von Stammeswerten mittels des Islam«. Seit den 1970er Jahren hat dieser Teil der Bevölkerung aufgrund der proportional ungleich höheren Geburtenrate bei den aus Saudi-Arabien und anderen Golf-Anrainer-Staaten nach Kuwait eingewanderten Beduinen stark zugenommen. Der Konservatismus der immer einflussreicher werdenden Beduinen steht im krassen Widerspruch zu den Werten der in Kuwait ansässigen städtischen Bevölkerung, deren politischer Einfluss schwindet (vgl. ebd.: A45).

Die Anfänge der Geschlechtertrennung auf dem Campus der Universität von Kuwait und der Plan, Frauen beim Studium vollkommen zu separieren, ist auf Kritik gestoßen. Sheikha Muneerah Al-Sabahn, Vorsitzende des Rats für Privatuniversitäten beim Ministerium für Hochschulbildung, sprach sich gegen diese Pläne aus: »Das ist vollkommen ungesund. Das Vorhaben fördert die Vorenthaltung von Wissen, [...] [dies ist] nur eine Methode, mit der Männer ihre Herrschaft über Frauen durchsetzen wollen« (ebd.: A46). Masoumah Al-Mubarak, Professorin für Internationale Beziehungen an der Universität von Kuwait, bezeichnete Forderungen nach noch strikteren Maßnahmen zur Ausgrenzung von Frauen als Teil des »hübschen Spiels, wie man Frauen diskriminiert« (ebd.: A45).

Wie das Beispiel Kuwait zeigt, sind sogar innerhalb dieses kleinen Landes die Muslime in der Frage tief gespalten, welche Frauenrechte dem »Islam« entsprechen. Die sie direkt berührenden Gesetze beruhen nicht auf allgemein anerkannten religiösen Lehren, sondern verändern sich je nach politischen Trends und herrschenden Machtverhältnissen mal in diese, mal in jene Richtung. Auch wenn dieses System der Geschlechterapartheid mit einem islamischen Etikett versehen wird, sollte es nicht als Ausdruck von Religionsfreiheit gesehen werden und deswegen vor Kritik geschützt sein. Wer die Lage kuwaitischer Frauen als Aspekt freier Religionsausübung betrachtet, übersieht die unverkennbaren Parallelen mit der südafrikanischen Apartheid, in der Schwarze in einem von Weißen geschaffenen und von der Hollän-

disch-Reformierten Kirche gebilligten System ihrer Rechte beraubt und ghettoisiert wurden.¹¹

Das Beispiel Pakistans demonstriert, dass Vorbehalte gegen die Konvention einzig und allein durch politisches Eigeninteresse motiviert sind. Die engagierten pakistanischen Feministinnen forderten eine vorbehaltlose Unterzeichnung der Konvention durch ihr Land, stießen jedoch auf starken Widerstand aus dem Ministerium für Religiöse Angelegenheiten (vgl. *Pakistan-Women* 1995). Ein Regierungskomitee empfahl die Ratifizierung der Konvention mit einem vorläufigen Vorbehalt gegen Artikel 2(f), in dem die Beitrittsstaaten aufgefordert werden, die Maßnahmen zu ergreifen, die geeignet sind, frauendiskriminierende Gesetze, Regelungen, Bräuche und Gewohnheiten zu ändern oder ganz abzuschaffen.¹² Die Frauenrechtlerinnen kritisierten den geplanten Beitrittsvorbehalt, durch den der Geist der Konvention insgesamt verneint werde (*Pakistan-Women* 1995: 12). Nach hitzigen Debatten beschloss Pakistan schließlich im März 1996, die Konvention mit einem weitreichenden Vorbehalt zu ratifizieren. Benazir Bhutto, die damalige Premierministerin des Landes, ging offenbar davon aus, dass ihre instabile Regierung durch einen bedingungslosen Beitritt zur Konvention mit einer starken fundamentalistischen Opposition zu rechnen hätte. Pakistan berief sich auf die üblichen islamischen Erfordernisse, denen Rechnung getragen werden müsse; der Wortlaut des Vorbehalts enthält aber keinen expliziten Bezug auf das islamische Recht, sondern lediglich die vage Feststellung, der Beitritt zur Konvention erfolge »abhängig von Bestimmungen der Verfassung der Islamischen Republik Pakistan«. ¹³ Die pakistanische Verfassung enthält diverse Bestimmungen, die den Supremat des islamischen Rechts garantieren, so dass der Vorbehalt der »Verfassungsmäßigkeit« der Konvention dieselbe Wirkung entfaltet wie Vorbehalte, die unter Berufung auf bestimmte einzelne islamische Gesetze geltend gemacht wurden. Warum also wurde der Umstand, dass das islamische Recht Vorrang vor der CEDAW haben sollte, hier nur indirekt angesprochen? Mit großer Wahrscheinlichkeit deshalb, weil Pakistan stark daran interessiert war, sein Image in der Welt aufzubessern, und die Kritik fürchtete, die andere Länder mit ihren islamisch verbrämten Vorbehalten auf sich gezogen hatten. Die Regierung Pakistans zögerte daher, der internationalen Gemeinschaft zu sagen, was die pakistanische politische Klasse ihren Wählern daheim regelmäßig sagt: dass das Festhalten am islamischen Recht politisches Ziel bleibt. Stattdessen bediente man sich eines vage formulierten »verfassungsmäßigen« Vorbehalts, dem bereits die Verei-

11 Zum Thema der religiös verbrämten Geschlechterapartheid und der südafrikanischen Apartheid vgl.: Howland, Courtney W. (1997).

12 Vgl.: CEDAW, Art. 2(f), 1249 UNTS, (vgl. Fn. 1).

13 Vgl.: *Multilaterale Verträge*, S. 177 (vgl. Fn. 3).

nigten Staaten von Amerika zu Ehren verholffen hatten – zumindest in den Augen mancher Zeitgenossen –, als sie mit demselben Vorbehalt Menschenrechtsübereinkommen beitraten.¹⁴

Algerien ist ein weiteres Beispiel dafür, dass politische Interessen die Haltung zur Konvention bestimmen. Im Jahre 1984 verabschiedete Algerien ein reaktionäres Familienrecht, das Regelungen enthält, die auf der mittelalterlichen islamischen Rechtsprechung beruhen, obwohl die algerischen Frauen gegen diese und andere diskriminierende Vorschriften protestierten. Algerien trat der CEDAW im Mai 1996 zwar schließlich bei, machte aber Vorbehalte gegen zentrale Bestimmungen geltend, ohne sich allerdings auf den Islam zu berufen.¹⁵ Diese Regierung berief sich vielmehr auf ihre eigene Familiengesetzgebung, so als handle es sich dabei lediglich um positives Recht.¹⁶ Die von einem radikalen Fundamentalismus bedrohte algerische Regierung setzt alles daran, westliche Unterstützung zu erhalten, indem sie sich als Bollwerk gegen den Fundamentalismus profiliert. Vor der Weltöffentlichkeit möchte sie also verbergen, dass sie das islamische Recht als Vorwand benutzt, um die Rechte von Frauen zu beschneiden, selbst wenn sie diskriminierende Vorschriften ihrer Familiengesetzgebung auf der innenpolitischen Bühne mit dem Islam rechtfertigt. Wenn andere Staaten ihre Vorbehalte gegen die CEDAW mit dem Verweis auf göttliche Autorität rechtfertigen, um ähnliche diskriminierende Gesetze zu bemänteln, ist deren Politik nicht minder das Ergebnis politischer Entscheidungen.

Die Beispiele Pakistans und Algeriens belegen, dass politische Gesichtspunkte den Ausschlag dafür geben, wie weit Regierungen ihre Vorbehalte gegen die CEDAW unter Berufung auf den Islam formulieren – was wohl kaum der Fall wäre, wenn die Vorbehalte wirklich religiös motiviert wären. Ähnliche Interessen geben auch den Ausschlag, nimmt ein Staat seine Vorbehalte einmal zurück, so geschehen zweimal etwa zur gleichen Zeit – im Juli 1997 und im Februar 1998 –, als Bangladesch seine Vorbehalte ganz und Malaysia die seinen teilweise zurücknahm.¹⁷ Beide Staaten waren nicht ur-

14 Vgl. zum Beispiel den Vorbehalt der USA zum Internationalen Abkommen für bürgerliche und politische Rechte, angenommen am 16. Dezember 1966, Resolution der Generalversammlung der Vereinten Nationen 2200 (XXI), UN GAOR, 21. Sitzung, Supp. Nr. 16, S. 52, UN-Dokument A/6316, 999 UNTS 171, 6 ILM 368 (1967), *Multilaterale Verträge*, 121, 131 (vgl. Fn. 3). Vgl. zu weiteren Vorbehalten der US-Regierung gegenüber CEDAW, Mayer 2003.

15 Vgl. *Multilaterale Verträge*, 171-172 (vgl. Fn. 3).

16 Ebd.: 171.

17 Vgl. *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* (Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau), (besucht am 1. Dezember 1998): <http://untreaty.un.org/ENGLISH/bible/englishinternetbible/part1/chapterIV/treaty9/asp>

plötzlich vom Islam zu einem anderen Glauben übergetreten, sondern ihre Regierungen hielten es, wie Pakistan und Algerien, schlicht für inopportun, mit offiziellen Verteidigungen des islamischen Rechts, zum Nachteil der CEDAW, aktenkundig zu sein.

Westliche Fehlteile über die Vorbehalte islamischer Staaten

Leider hat die in den Vereinigten Staaten publizierte Literatur die Fehleinschätzung befördert, die von islamischen Staaten gegen die CEDAW geltend gemachten Vorbehalte seien direkter Ausdruck des religiösen Glaubens von Muslimen (vgl. Mayer 2003). Auch in anderen westlichen Ländern, in denen ein klares Verständnis des Verhältnisses von Staat und Religion im Mittleren Osten fehlt, gibt es Tendenzen, Vorbehalte gegen die Konvention als Ausdruck von Religionsfreiheit zu verharmlosen.

Die Bürger der Vereinigten Staaten sind ein gesellschaftliches System gewöhnt, das eine Staatsreligion nicht kennt und das den Staat durch den ersten Verfassungszusatz verpflichtet, sich jeder Einmischung in die freie Religionsausübung zu enthalten. Für sie sind Religion und Staat strikt voneinander getrennt und der Staat ist verpflichtet, jeglichen religiösen Glauben zu respektieren. Aus der Tatsache, dass ihre Regierung nach der Verfassung zur Achtung der Religionsfreiheit verpflichtet ist, ziehen Amerikaner den unbegründeten Schluss, dass ein islamischer Staat des Mittleren Ostens, der Vorbehalte gegen die CEDAW geltend macht, ebenfalls um den Schutz der Religionsfreiheit seiner BürgerInnen bemüht ist, und sie verkennen dabei, dass das betreffende Land lediglich an der jeweils gerade politisch opportunen offiziellen Version von islamischen Erfordernissen festhält, die mit dem tatsächlichen Glauben eines Teils oder der Mehrheit der muslimischen Bevölkerung unter Umständen nur wenig zu tun hat.

In Unkenntnis der Realitäten des Mittleren Ostens übersehen Amerikaner häufig wichtige Tatbestände: dass der Islam in fast allen Ländern dieser Region Staatsreligion ist (mit der Türkei als bemerkenswerter Ausnahme); dass als ›wahr‹ behauptetes islamisches Recht auf Individuen und Gruppen angewendet wird, ganz gleich, ob es deren eigenen religiösen Überzeugungen entspricht oder nicht; dass ein Abweichen vom offiziell propagierten Islam als politische Opposition und zuweilen sogar als Landesverrat geächtet wird – häufig mit tödlichen Folgen. Das heißt, BürgerInnen westlicher Staaten ist nicht bewusst, welche tiefe Kluft zwischen der von der Regierung eines islamischen Staates propagierten Version des Islams und dem von den betroffenen Muslimen tatsächlich praktizierten Glauben besteht. In ihrer Vorstellung muss eine säkulare Konvention wie die CEDAW zwangsläufig im Widerspruch zur islamischen Religion stehen, wohingegen Muslime in Wirklichkeit oftmals keine religiös begründeten Einwände dagegen haben. Sie

diskutieren derzeit vielmehr über die Frage, ob sich ein diskriminierendes Recht und eine frauenfeindliche Politik auf islamische Gebote berufen können und ob das islamische Recht überall dort, wo die Interessen von Frauen berührt werden, die maßgebliche Instanz sein sollte.

Im Verlauf der Debatte über die von islamischen Staaten gegen die Konvention geltend gemachten Vorbehalte hat Theodor Meron, der bedeutende Völkerrechtsexperte, sich in einer Weise geäußert, als wären diese Vorbehalte zwingend begründet durch eine einheitliche, über der Politik stehende islamische Religion. Die betreffenden Staaten verliehen lediglich diesem Glauben der Muslime Ausdruck. »In Anbetracht der starken Kraft, die die Religion in vielen Gesellschaften darstellt« (Meron 1986: 155), so Meron, lehnen manche Staaten die aus der CEDAW erwachsenden Verpflichtungen ab, wenn sie unvereinbar sind mit religiösen Vorschriften, die dem Ziel der Gleichberechtigung der Geschlechter entgegenstehen oder seine Erlangung verhindern. Da die Gleichberechtigung der Geschlechter, laut Meron, mit der »Kraft dieser Religion« kollidiert, behauptet er weiter: »Das Ziel der Geschlechtergleichheit rechtfertigt daher womöglich einen Eingriff in die Religionsfreiheit« (ebd.). Seiner Meinung nach erheben sich die islamischen Länder also und verteidigen die Religionsfreiheit der Muslime, wenn sie die Umsetzung der Konvention mit ihrer Forderung nach Beseitigung diskriminierender Rechtsvorschriften ablehnen. Dass es Muslime beleidigen kann, wenn sie gezwungen werden, unter den Bedingungen einer diskriminierenden, von reaktionären Staaten aufoktroierten Auslegung islamischen Rechts zu leben, dieser Gedanke scheint Meron nicht zu erreichen. Er meint vielmehr, durch die »Anwendung des religiösen Rechts ergeben sich die Befolgung religiöser Vorschriften und der praktische Glaubensvollzug womöglich von selbst« (ebd.: 156). In einer absurden Verdrehung der Tatsachen wird also staatlicherseits erzwungenes Festhalten an diskriminierenden Gesetzen, die bestenfalls die religiösen Anschauungen eines Teils der Bevölkerung widerspiegeln, zum Glaubensvollzug, der die Religionsfreiheit *aller* Gläubigen implizieren soll, als ›Freiheit‹ stilisiert, die durch die Konvention zunichte gemacht würde!

Meron ist sicherlich nicht der einzige, der die Haltung islamischer Länder zur CEDAW fehldeutet und falsch bewertet, und es mag seinem Einfluss geschuldet sein, wenn auch andere mit Berufung auf freie Religionsausübung Vorbehalte vortragen, die den staatlicherseits oktroyierten Versionen religiöser Orthodoxie entsprechen. Obwohl sie in ihrer diesbezüglichen Argumentation gar nicht auf die Religionsfreiheit eingehen, vertreten Henry Steiner und Philip Alston, beide ausgewiesene Völkerrechtsexperten, die Auffassung, es lasse sich belegen, dass Vorbehalte gegen die UN-Konvention durch das Grundrecht der Religionsfreiheit gedeckt seien (vgl. Steiner/Alston 1996: 959). Nach Sichtung der von verschiedenen islamischen Staaten geltend gemachten Vorbehalte gegen die Konvention fragen sie: »Wie soll man

sich dazu stellen, wenn ein Staat seine Vorbehalte gegen die CEDAW mit dem Argument begründet, das Prinzip der Religionsfreiheit sei eine Grundforderung der Menschenrechtsbewegung, der er durch seinen Vorbehalt Rechnung trägt?« (Ebd.)

Berechtigter wäre die Frage: Wessen Religion und wessen praktischer Glaubensvollzug stehen auf dem Spiel, wenn Regierungen an der herkömmlichen Diskriminierung von Frauen festhalten? Wessen Religionsfreiheit wäre durch die Umsetzung der CEDAW-Forderungen bedroht: die Religionsfreiheit des Nationalstaats, der seinen Bürgern vermeintlich ›wahre‹ islamische Gesetze aufzwingt, oder die individuelle Religionsfreiheit? Zur Erhellung dieser Frage kann ein Blick auf den CEDAW-Vorbehalt Ägyptens dienen, mit dem die Fortexistenz diskriminierender Gesetze mit »starken religiösen Überzeugungen«¹⁸ begründet und ein Zusammenhang zwischen diesen Gesetzen und dem Glauben der Ägypter unterstellt wird. In Wirklichkeit herrscht in der ägyptischen Gesellschaft aber kein Konsens über den Status von Frauen im islamischen Recht (vgl. Karam 1997: 26-28).

Der von Ägypten im Jahre 1981 bei der Ratifizierung der Konvention gegen Artikel 16 geltend gemachte Vorbehalt verdient genauere Betrachtung. Artikel 16 regelt die Gleichheit von Männern und Frauen in allen Angelegenheiten von Ehe und Familie, während der Ehe und bei ihrer Auflösung. Der Text der ägyptischen Vorbehaltserklärung war länger als allgemein üblich (Ich habe in Klammern Buchstaben angefügt, damit bestimmte Passagen leichter identifiziert werden können; diese werde ich im Folgenden untersuchen). Ägypten machte geltend, an Vorschriften der islamischen Scharia gebunden zu sein, nach denen a) Frauen dieselben Rechte zugestanden werden wie ihren Männern, um einen gerechten Ausgleich zwischen ihnen herzustellen. Dies geschehe b) aus Respekt vor den starken religiösen Überzeugungen, auf denen eheliche Beziehungen in Ägypten gründen und nicht in Frage gestellt werden können, und c) in Anbetracht dessen, dass die Gleichheit von Rechten und Pflichten der Ehepartner eine der wichtigsten Grundlagen dieser Beziehungen ist und die Komplementarität der Geschlechter, Garant für ihre echte Gleichheit, gewährleistet. Sie ergebe sich d) daraus, dass gemäß den Vorschriften der islamischen Scharia der Ehemann seiner Frau ein Brautgeld zahle, aus seinen eigenen Mitteln vollständig für ihren Unterhalt aufkomme und e) im Falle einer Scheidung eine weitere Zahlung an sie leiste, wohingegen f) die Frau weiterhin die volle Verfügungsgewalt über ihr Eigentum besitze und g) nicht verpflichtet sei, Teile davon für ihren Unterhalt aufzuwenden. Eine Frau habe gemäß der Scharia daher nur dann ein Recht auf Scheidung, wenn ein Richter ihr es mit seinem Spruch zubilligt,

18 Vgl. UN-Dok. CEDAW/SP/1992/2, S. 12; Multilaterale Verträge, S. 173 (vgl. Fn. 3).

wohingegen eine solche Einschränkung im Falle des Ehemannes nicht niedergelegt ist (vgl. Rehof 1993: 257).

Einige Details der Heuchelei und der wirren Logik dieser Erklärung verdienen unsere besondere Aufmerksamkeit. Ägypten begründete seine Personenstandsgesetzgebung zwar mit »starken religiösen Überzeugungen«, die sakrosankt sind und nicht in Frage gestellt werden dürfen; ein Unterschied zwischen dem göttlichen Gesetz und den ägyptischen Gesetzen springt jedoch ins Auge. Letztere unterliegen schließlich beliebiger Veränderbarkeit je nach Wunsch der ägyptischen Regierung, unterscheiden sich in ihrer Ausgestaltung inzwischen erheblich von der zu Beginn des 20. Jahrhunderts und wurden beispielsweise 1979 vollkommen verändert, just zu dem Zeitpunkt, als der Text der Konvention zur Beseitigung der Diskriminierung von Frauen fertiggestellt wurde. In der Folge wurden sie mehrfach modifiziert, 1985 sogar zweimal erheblich, bis im Jahre 2000 ein neues Gesetz die Scheidung für Frauen erleichterte, wenn sie auf finanzielle Ansprüche gegenüber ihrem Ehemann verzichten.

Anders als die ägyptische Regierung in ihrem Vorbehalt behauptet, verstoßen die scharia-konformen Regelungen im ägyptischen Familienrecht jedoch eklatant gegen das Prinzip der Gleichberechtigung von Mann und Frau. Sie perpetuieren im Gegenteil das System der traditionellen patriarchalischen Familie, in der der Ehemann das Familienoberhaupt und der Ernährer, die Ehefrau indes von ihm abhängig ist und sich seinem Willen unterordnen muss. Wie in anderen patriarchalischen Systemen neigt sich die Waage des »Gleichgewichts« stark zugunsten des Ehemannes. Der Abschnitt a) unterstellt, es verstehe sich von selbst, dass die unterschiedliche Behandlung von Mann und Frau im ägyptischen Personenstandsrecht »gerecht« sei. Ihre Gleichbehandlung durch die fraglichen Gesetze wurde allerdings heftig angezweifelt. Wie der ägyptischen Regierung nur zu bekannt ist, halten etwa die Feministinnen des Landes sie keineswegs für gerecht, sondern haben sie kritisiert und ihre Reformierung gefordert. Seit Jahren wird in der Öffentlichkeit darüber diskutiert, ob und wie das ägyptische Personenstandsrecht geändert werden soll (Najjar 1988). Die unter c) vorgetragene Behauptung, die Gesetze garantierten »echte Gleichheit«, muss stark bezweifelt werden, da die Wirklichkeit davon weit entfernt ist. Dem kann nur zustimmen, wer von der Vorstellung ausgeht, die Rolle der Abhängigen und der Hausfrau entspreche dem ›Weib‹ sozusagen naturgemäß, die des Familienoberhaupts und Ernährers hingegen dem Mann, so dass die vom ägyptischen Recht vorgeschriebene diskriminierende Behandlung Frauen so gleich macht, wie sie es sein sollten. Dies hieße, Vorstellungen hinzunehmen, die sich im direkten Widerspruch zu Artikel 5 der CEDAW befinden, der ebenfalls zur Beseitigung von Gepflogenheiten und Vorurteilen auffordert, die auf dem Gedanken der Minder- oder der Höherwertigkeit eines Geschlechts oder auf stereotypen Männer- und Frauenrollen beruhen.

Der Text unter b) spricht von der Scharia, als ob alle Muslime nur ein einziges definitives Familienrecht hätten, das selbstverständlich für alle Muslime bindend sei und nicht in Zweifel gezogen werden dürfe. Dies ist aber nicht der Fall. Seit den Anfängen des Islams sind sowohl die Aussagen des Korans wie die der prophetischen Überlieferung zu den Rechten der Frau in der Familie durch islamische Juristen höchst unterschiedlich ausgelegt worden, wobei die sunnitischen und die schiitischen Interpretationen besonders stark voneinander abweichen. So vielfältig die Lesarten schon in der Vergangenheit waren, sind sie es heute umso mehr. Viele Muslime finden inzwischen die mittelalterlichen Auslegungen der Gesetze unzureichend und lehnen sie als nicht mehr bindend ab. In den vergangenen Jahrzehnten hat eine expandierende feministische Literatur neue Interpretationen und neue Einsichten hervorgebracht, die über den liberalen Reformismus seit Ende des neunzehnten Jahrhunderts weit hinausgehen. Gleichzeitig deuten freilich islamistische Ideologen die Quellen so um, dass sie ihrer Auffassung entsprechen, wie islamische Regeln im modernen Leben praktiziert werden sollen. Die Anzahl unterschiedlichster Interpretationen zum Status der Frau, wie er durch die islamischen Quellen begründet sei, ist Legion.

Das spiegelt sich in gewissem Maße auch in der Vielfalt der Rechtsvorschriften wider, die in den islamischen Staaten heute das Personenstandsrecht regeln. Dieses beruht teilweise noch auf juristischen Deutungen aus dem Mittelalter oder aber auf abgewandelten und modernisierten Regeln der Scharia. In der Türkei ist man sogar so weit gegangen, das islamische Recht insgesamt abzuschaffen. Das Personenstandsrecht Ägyptens nimmt eine Zwischenstellung ein und geht in bescheidenem Maße über die vormoderne Scharia-Auslegung hinaus. Ägyptens Feministinnen wie Konservative haben die Reformen im Personenstandsrecht ihres Landes kritisiert, wenngleich von unterschiedlichen Standpunkten. Es gibt keinen nationalen Konsens darüber, ob das ägyptische Familienrecht in seiner reformierten Form vollkommen den Prinzipien der Scharia entspricht oder nicht. Die Tatsache, dass die Regierung eine Reihe von Vorschriften modifiziert hat, zeigt ja, dass sie die Scharia in Wirklichkeit nicht für unantastbar hält. Auf anderen Gebieten erkennt Ägypten ja auch eine bindende Kraft der Scharia nicht an. Gälte in Ägypten das Gesetz der Scharia als sakrosankt, weil glaubensgebunden, würde ein Beobachter doch erwarten, dass es konsequent angewendet werden müsste. In Wirklichkeit aber hat Ägypten – mit Ausnahme des Personenstandsrechts – das islamische Recht längst zugunsten eines am französischen Modell orientierten Rechts aufgegeben. Dies ist denn auch einer der Punkte, die Islamisten in ihrer Kritik an der Legitimität der Regierung anführen. Unter diesen Umständen war es unglaubwürdig, wenn offizielle Sprecher Ägyptens versuchten, den Eindruck zu vermitteln, ihr Land fühle sich unabänderlich an islamische Normen gebunden. Die Abschnitte d) und e) zeichnen ein verzerrtes Bild von dem Ausgleich, wie er in einer der Scharia

entsprechenden Ehe herbeigeführt wird. In Wahrheit nämlich korrelieren die finanziellen Verpflichtungen des Ehemannes seiner Frau gegenüber genau mit seinem Vorrang und seinem Rechtsanspruch auf sexuelle Unterordnung und Gehorsam. Das heißt, das Brautgeld und die Unterhaltsverpflichtungen des Mannes sind die Basis für die Ungleichheit der Ehepartner und die untergeordnete Stellung der Frau. In Abschnitt f) findet sich keinerlei Hinweis darauf, dass ägyptische Frauen unter den derzeitigen ökonomischen Verhältnissen und im Widerspruch zu der Behauptung, sie brauchten ihre eigenen finanziellen Mittel nicht zum Auskommen der Familie einzusetzen, eben doch nicht umhinkönnen, einer Erwerbsarbeit nachzugehen, um mit ihrem Verdienst zum Familieneinkommen beizutragen, was aber nicht zu einer Anpassung an die Rechte des Ehemannes führt. Sogar dort, wo die Frau durch ihre Erwerbstätigkeit die Familie allein ernährt, behält der Mann weiter seine rechtliche Vorrangstellung. Dies ist ein Beleg dafür, dass echte Gleichheit und Komplementarität von Rechten und Pflichten beider Ehepartner eben nicht existieren. Ägypten war mit seinem Vorbehalt gegen die Konvention also daran interessiert, den diskriminierenden Charakter seiner Gesetze zu verschleiern. Was im Falle einer Ehescheidung geschieht, wird ebenfalls nicht korrekt wiedergegeben. Anders als unter e) dargestellt, muss der Ehemann nach dem jetzigen Stand nicht in jedem Fall seine Frau bei der Scheidung auszahlen; in manchen Fällen schuldet er keine Zahlung, in anderen zahlt sogar die Frau.

Die Ausführungen unter g) erwecken den Eindruck, der Mann, der theoretisch verpflichtet ist, ein Brautgeld zu zahlen und seine Frau und seine Familie zu unterhalten, habe gerade deswegen ein uneingeschränktes Recht auf Scheidung, wohingegen es selbstverständlich wäre, dass die Frau, theoretisch von ihm abhängig, ihr Scheidungsbegehren vor einem Richter begründen müsse. Man könnte diese Aussage leicht auch umkehren und sagen, dass die Frau, die in der Regel finanziell schwächere Partei, die häufig bei der Scheidung nur eine dürftige Summe erhält, viel eher existenziellen Härten ausgesetzt ist und mit hoher Wahrscheinlichkeit mit einem sinkenden Lebensstandard auskommen muss. Im Interesse der Gleichberechtigung sollten dem Mann daher dieselben Beschränkungen für die Beendigung einer Ehe auferlegt werden wie der Frau.

Die listige Begründung der ägyptischen Vorbehalte gegen die Konvention lief im Grunde also darauf hinaus, dass die Scharia Männer und Frauen zwar nicht gleich behandle, die von der Konvention geforderte Geschlechtergleichheit in Ägypten aber trotzdem verwirklicht sei, wenngleich auf andere Weise. Dazu mussten freilich einige Aspekte der ägyptischen Rechtsordnung falsch dargestellt und die Gebiete umgangen werden, auf denen das ägyptische Recht zu offensichtlich gegen den Grundsatz der Gleichheit von Mann und Frau verstößt. Polygamie und Erbrecht (nach dessen Regelungen eine Frau die Hälfte dessen bekommt, was einem gleichgestellten männlichen Erben

als Erbteil zufällt) blieben unerwähnt. Diese Täuschung und dieses Verschweigen belegen, dass Ägypten seinen Verweis auf die Scharia als Rechtfertigung dafür, Frauen die Gleichberechtigung zu verweigern, selbst nicht für ausreichend hält. Wäre es anders, hätte Ägypten die Aspekte der Scharia, durch die Frauen diskriminiert werden, nicht falsch darzustellen brauchen, sondern hätte einfach darlegen können, dass es göttliche Gebote befolge und es daher irrelevant sei, ob seine Gesetze mit der Konvention vereinbar seien oder nicht. Dies hätte freilich bedeutet, einzugestehen, dass die ägyptische Rechtsordnung im Widerspruch zur internationalen Rechtsnorm der Gleichheit steht, doch dazu war das Land nicht bereit. Die Berufung auf die Scharia war daher nur der Versuch, Beobachter zu verwirren und die internationale Kritik zum Verstummen zu bringen.

Insgesamt gesehen sind die Regelungen des ägyptischen Personenstandsrechts also das Ergebnis einer staatlichen Politik der Übernahme und Instrumentalisierung des Islams und der Entwertung des feministischen Widerspruchs (vgl. Najjar 1988: 324, 327). Sie demonstrieren das Bemühen des Regimes, seine Verwurzelung im Islam und seine auf tönernen Füßen stehende Legitimität dadurch zu stützen, dass es strategische Allianzen mit Al-Azhar und anderen Säulen eines konservativen Islam eingeht (vgl. ebd.: 326). Die von Frauenrechtlerinnen heftig kritisierten ägyptischen Gesetze finden aber auch nicht die Zustimmung durch islamische Fundamentalisten (vgl. ebd.: 323). Anders als Meron glaubt, wird das frauenrelevante Personenstandsgesetz den »starken religiösen Überzeugungen« der Ägypter an beiden Enden des religiösen Spektrums nicht gerecht, und über die Überzeugungen nicht-gläubiger Ägypter geht es sowieso rücksichtslos hinweg.

Meron mag ja glauben, dass die ägyptische Spielart des Islams als Staatsreligion mit echter Religion gleichgesetzt werden kann. Er verweist zwar häufig auf die UN-Deklaration über die Abschaffung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund von Religion oder Glauben aus dem Jahre 1981¹⁹, übersieht anscheinend aber, dass sie nicht einfach eine »Religion« – etwa eine Staatsreligion – unter ihren Schutz stellt, sondern den frei gewählten *Glauben* des Einzelnen. Implizit entwertet er also die Glaubensvorstellungen Einzelner, egal ob nun Dissident oder Feministin, so als könne ihnen der hohe Rang einer »Religion« nicht zuerkannt werden. Kritiklos folgt er der Propaganda der ägyptischen Regierung, die ihre Version des Islams als maßgeblich ausgibt, und es interessiert ihn nicht, dass er damit leichtfertig den Glauben aller Muslime missachtet, die die Grundsätze der CEDAW unterstützen und auf die Verwurzelung der diskriminierenden Gesetze ihres eige-

19 Angenommen am 25. November 1981, Resolution der Generalversammlung der Vereinten Nationen 36/55, UN GAOR, 36. Sitzung, Beilage Nr. 51 S. 171, UN-Dok. A/36/51 (1981), 25 ILM 205 (1982).

nen Landes im patriarchalischen System – und eben nicht im Islam – hinweisen.

Wie Meron überträgt auch Donna Sullivan, Juraprofessorin an der New York University, die den amerikanischen Juristen geläufigen Vorstellungen und Denkweisen auf andere Länder und gelangt so zu einem falschen Urteil über den eigentlichen Hintergrund der von islamischen Staaten gegen die Konvention vorgebrachten Vorbehalte, den sie in der Religionsfreiheit ausmacht. Sie schreibt: »Die umfassendsten Bedenken, die Staaten gegen die internationalen Normen zur Anerkennung von Frauenrechten und ihrer Durchsetzung vorgetragen wurden, wurden mit der Verteidigung der Religionsfreiheit begründet« (Sullivan 1992: 795). Sullivans eigene Beispiele untermauern aber weder diese Aussage noch ihre Behauptung:

»Wenn Staaten ein religiöses Recht in Kraft setzen und auch die Gläubigen sich selbst damit begnügen [oder/und selbst daran glauben], dass viele Praktiken, durch die Rechte von Frauen verletzt werden, durch Religions- und Glaubensfreiheit legitimiert wären, dann steht dieses religiöse Recht als solches unter dem Schutz des internationalen Rechts.« (Ebd.)

Wie bereits festgestellt, hat keiner der islamischen Staaten seine Vorbehalte gegen einzelne Punkte der Konvention mit einer Verteidigung der Religionsfreiheit begründet. Es wäre ja auch seltsam, wenn Staaten des Mittleren Ostens sich darauf beriefen, da sie de facto keine Religionsfreiheit garantieren und manche von ihnen diese sogar auf öffentlichen Foren verurteilt haben. Im Jahre 1990 stimmten alle islamischen Staaten der Kairoer *Erklärung der Menschenrechte im Islam*²⁰ zu, die insofern bemerkenswert ist, da sie keine wie immer geartete Aussage zur Religionsfreiheit trifft. Doch selbst da, wo islamische Staaten in ihrer Verfassung Religionsfreiheit garantieren, kann es vorkommen, dass diese Freiheit in der Praxis unbeachtet bleibt oder nicht existiert.²¹ In manchen der Staaten, die besonders allergisch gegen die CEDAW sind – Staaten, deren Politik vom politischen Islam geprägt ist wie

20 Vgl.: *Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam*, 9. Juni 1993; UN-Dok. A/CONF. 157/PC/62/Add. 18,2. Die Weltkonferenz über Menschenrechte, Vorbereitungscommittee, 4. Sitzung, Provisorische Tagesordnung, Punkt 5, nachgedruckt in Mayer 1999: 203ff.

21 Zum Thema Verletzung der Religionsfreiheit durch islamische Staaten des Mittleren Ostens vgl.: Mayer 1999: 149-174; Amnesty International, Afghanistan: Grave Abuses in the Name of Religion (New York, NY: Amnesty International 1996); Amnesty International, Iran: Victims of Human Right's Violations 4-6 (New York, NY: Amnesty International, 1993); Amnesty International, Saudi Arabia: Religious Intolerance: The Arrest, Detention and Torture of Christian Worshippers and Shi'a Muslims (New York, NY: Amnesty International USA, 1993).

etwa Iran oder Sudan – wird auch die Religionsfreiheit am eklatantesten verletzt. Es grenzt ans Absurde, sich vorzustellen, dass ausgerechnet sie ihren Widerstand gegen die Konvention mit der Sorge um die Religionsfreiheit begründen.

Meron und Sullivan erwecken in ihren Schriften den Eindruck, es ließe sich mit Verweis auf das internationale Recht behaupten, im Konfliktfall habe die Frage der Religionsfreiheit Vorrang vor den Freiheits- und Gleichheitsrechten von Frauen. Wie Courtney Howland jedoch richtig dargelegt hat, ist die Behauptung, dass die Rechte von Frauen im Interesse einer Religion eingeschränkt werden dürfen, durch das internationale Menschenrecht nicht gedeckt (vgl. Howland 1997). Aus ihrem falschen Ansatz, Frauenrechte würden in islamischen Staaten zum Schutze der Religionsfreiheit eingeschränkt, ziehen Meron und Sullivan offenbar den Schluss, die schlimmen Auswirkungen dieser Praxis auf Frauen ließen sich in Grenzen halten. Eigentlich, so sagen sie, gebührt deren Freiheitsrechten generell der Vorrang vor religiösen Interessen, und religiös begründete Vorbehalte gegen die Konvention seien nur dann zu akzeptieren, wenn authentische oder sehr wichtige Aspekte der Religion angesprochen sind. Sie wägen also die Interessen von Frauen gegen die Ansprüche der Religion ab, und Meron versteigt sich zu der Aussage, Außenstehende seien sehr wohl in der Lage, sich ein Urteil über eine Religion zu bilden und zu erkennen, was deren »echte Lehren« sind (Meron 1986: 159f.). Das ist in Wahrheit aber höchst problematisch. Durch den Blick von außen gewinnt die internationale Gemeinschaft keine Basis, auf der sie darüber befinden könnte, ob ein marginalisierter oder exotisch anmutender Glaube nicht ebenso echter Lehre entsprechen kann wie einer, der sich einer größeren Anhängerschaft erfreut und scheinbar fester in der religiösen Überlieferung gründet. »Echt« ist ein Glaubensinhalt schließlich nur, wenn er wahr ist oder aufrichtig befolgt wird. Religiöse »Lehren« sind das, was die Gläubigen lernen und glauben sollen. Nach welchen objektiven Kriterien befindet die internationale Gemeinschaft denn darüber, welche islamischen Glaubensinhalte wahr sind, oder was Muslimen lernen und glauben sollten? Wie sollte die internationale Gemeinschaft beispielsweise darüber befinden, ob das diskriminierende ägyptische Scheidungsrecht, das zwar tief in der islamischen Tradition verwurzelt ist, aber von vielen Muslimen in Frage gestellt und kritisiert wird, ein »echter« Glaubensinhalt des Islams ist?

Sullivan hat sich, angelehnt an Meron, ähnlicher Kriterien bedient. Sie räumt ein, dass man bestimmte Vorbehalte gegen die CEDAW zu Recht als »Scheinbehauptungen« abtun kann, die mit »Täuschungsabsicht« gemacht wurden (Sullivan 1992: 813). Man solle die Relevanz eines religiösen Gesetzes oder einer religiösen Praxis für das Recht auf Religionsfreiheit dadurch klären, dass man sich ansieht, »welche Bedeutung dieser Praxis von der betreffenden Religion oder dem Glauben selbst beigemessen wird« (ebd.: 822). Dies setzt jedoch voraus, Außenstehende könnten eine einheitliche, allge-

mein anerkannte Version der betreffenden Religion definieren und eine unstrittige Rangordnung der verschiedenen Religionen und ihrer religiösen Praxis aufstellen. Das ist eine generell zweifelhafte Annahme und sicher nicht anwendbar für den Islam, eine Religion mit einem besonders diffusen und komplexen Erbe aus Gesetzen und Vorschriften. Howland bemerkt treffend, man könne nicht die relative Bedeutung eines religiösen Gesetzes ermes- sen, wenn der Geltungsbereich von Frauenrechten ermittelt werden soll; dies lasse das internationale Recht nicht zu und sei auch »in der Praxis nicht durchführbar« (Howland 1997: 345, Fn. 317).

Resümee

Die Erfahrung zeigt, warum es keinen Leitfaden zur Beurteilung der Bedeutung oder Echtheit religiöser Begründungen geben kann, die für Vorbehalte gegen die CEDAW angeführt werden. Islamische Staaten sind bereit zu behaupten, die Frauen diskriminierenden und für sie nachteiligen Vorschriften seien durch den Islam gedeckt, auch wenn sich solche Behauptungen kaum belegen lassen. Eine ägyptische Diplomatin hat mit spürbarem Zorn die weit hergeholtten Argumente geschildert, mit denen man 1987 Vorschriften zu verteidigen suchte, die gegen die Konvention verstießen (vgl. Tallawy 1997: 128). Sie schildert beispielsweise, wie der Vertreter eines islamischen Staates aus Asien vor dem CEDAW-Komitee erklärte, die Praxis, einer Frau zur Strafe das Gesicht mit Säure zu verätzen, sei durch den islamischen Glauben gedeckt, und wie der Vertreter eines islamischen Staates aus Afrika mit derselben Behauptung die Regel begründete, dass die Witwe eines Gestorbenen mitsamt seiner beweglichen Habe als Erbe an den Bruder falle (vgl. ebd.: 135f.). Allerdings waren die Delegierten der betreffenden Länder auf Befragen um die Antwort verlegen, welche islamische Vorschrift eine solche Praxis verlangt (vgl. ebd.: 136). Das CEDAW-Komitee wollte die Streitigkeiten um die Berufung auf das islamische Recht offenbar ein für allemal beilegen, denn es forderte im Anschluss an die Sitzung die Erstellung einer Studie über den Status von Frauen unter islamischen Recht.²² Dieser Vorschlag zeigt bereits, dass es sogar unter den Menschenrechtlern bei den Vereinten Nationen Verständnis dafür gibt, dass religiöse Prinzipien – solange es sich dabei zweifel- frei um »echte Bestandteile der Lehre« handelt – für die Ausgestaltung von Frauenrechten herangezogen werden sollen.

Ginge es tatsächlich um Religion, hätten die islamischen Staaten eine Studie über die Rechte von Frauen in den Lehren des Islams eigentlich begrü-

22 Vgl. Mervat Tallawy: Report on the Seventh Session of the Committee on the Elimination of Discrimination Against Women, Sixth Session, UN GAOR, 42. Sitzung, Beilage 38, UN-Dok. A/42/39, 80.

ßen müssen. Stattdessen sprachen sich die Vertreter dieser Staaten aber gegen das Projekt aus (vgl. Byrnes 1988). Dieselben Länder, die glauben machen wollen, es sollte für die islamischen Staaten Ausnahmen bei der Befolgung der Frauenrechtskonvention geben, sperren sich gegen eine Untersuchung relevanter islamischer Lehren durch die internationale Gemeinschaft. Ohne jede Möglichkeit, zwischen echten und Scheinargumenten zu unterscheiden, soll jede Berufung auf den Islam für bare Münze genommen werden müssen. Wenn alle sonst unakzeptablen Abweichungen von den Forderungen der CEDAW automatisch religiös gerechtfertigt werden könnten, ließen sich Frauenrechte theoretisch grenzenlos aushöhlen.

Die von islamischen Staaten gegen die Konvention vorgetragenen Vorbehalte bieten einen wichtigen Fundus an Material für Forscher, die religiöse Vorbehalte untersuchen wollen. Nach kritischer Analyse sollten auch die Verfechter der religiösen Toleranz und Religionsfreiheit verstehen, dass islamische Vorbehalte gegen die CEDAW nicht eine besondere Behandlung verdienen. Artikulieren Regierungen religiös begründete Einwände, so heißt das schlicht, dass die betreffenden Staaten die Frauenrechtskonvention nicht anwenden wollen und sich durch die Berufung auf ihre Religion besondere Nachsicht erhoffen (vgl. Mayer 2003).

*Dieser Beitrag basiert auf einer Übersetzung
aus dem Englischen von Silvia Morawetz*

Literatur

- Afkhami, Mahnaz/Friedl, Erika (Hg.) (1997): *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Byrnes, Andrew (1988): *Report on the Seventh Session of the Committee on the Elimination of Discrimination Against Women and the Fourth Meeting of State Parties on the Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women*. 6-7 International Women's Rights Action Watch: 7. CEDAW-IWRAW report.
- Castillo, Daniel Del (2003): Kuwaiti Universities Return to Separating Men and Women: Some Female Academics Fear the Segregation is a First Step to Removing Them from Public Life, in: *Chronicle of Higher Education*, 3. Januar 2003, A44-46.
- Daoud, Zakya (1995): En marge de la Conférence mondiale des femmes de Pékin: la stratégie des féministes maghrebines, in: *Monde Arabe Maghreb Machrek*, 105-119.

- Howland, Courtney W. (1997): The Challenge of Religious Fundamentalism to the Liberty and Equality Rights of Women: An Analysis under the United Nations Charter, in: *Columbia Journal of Transnational Law* 35, 271-377.
- Karam, Azza M. (1997): Women, Islamism, and State: Dynamics of Power and Contemporary Feminism in Egypt, in: Mahnaz Afkhami/Erika Friedl (Hg.), *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform*, Syracuse: Syracuse University Press, 18-28.
- Kazi, Seema (1997), Muslim Law and Women Living under Muslim Laws, in: Mahnaz Afkhami/Erika Friedl (Hg.), *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform* Syracuse: Syracuse University Press, 141-146.
- Mayer, Ann E. (2003): »Islam, Menschenrechte und Geschlecht: Tradition und Politik«, in: Ute Gerhard/Mechthild Rumpf/Ulla Wischermann (Hg.), *Streitpunkte in islamischen Kontexten, Feministische Studien* 21. Jg., H.2/2003 (im Druck).
- Mayer, Ann Elizabeth (1996): »Reflections on the Proposed United States Reservation to CEDAW: Should the Constitution be an Obstacle to Human Rights?«, in: *Hastings Constitutional Law Quarterly* 23, 717-741.
- Mayer, Ann Elizabeth (1999³): *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- Meron, Theodor (1986): *Human Rights Law-Making in the United Nations: A Critique of Instruments and Process*, Oxford: Clarendon Press.
- Najjar, Fawzi (1988): »Egypt's Laws of Personal Status«, in: *Arab Studies Quarterly* (10), 319-44.
- Pakistan – Women: Activists Pressure Government to Ratify CEDAW, in: *Interpress Service*, 21. June 1995 (verfügbar über LEXIS, World Library, All-World File).
- Rehof, Lars Adam (1993): *Guide to the Travaux Préparatoires of the United Nations Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*, Boston: Martinus Nijhoff
- Steiner, Henry/Alston, Philip (1996): *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, Oxford: Oxford University Press.
- Sullivan, Donna J. (1992): Gender, Equality and Religious Freedom: Toward a Framework for Conflict Resolution, in: *New York University Journal of International Law and Politics* 24, 795-857.
- Tallaway, Mervat (1997): International Organizations, National Machinery, Islam, and Foreign Policy, in: Mahnaz Afkhami/Erika Friedl (Hg.), *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform* 141, Syracuse: Syracuse University Press, 128-140.